



مطالعات اهدا

تاریخ و فرسنگ

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دوفصلنامه علمی-پژوهشی

- ۹ طبقات نگاری، شیوه ای از تاریخ نگاری اسلامی و تأثیرپذیری از ساختارهای اجتماعی
دکتر سیدابوالفضل رضوی - اسماعیل رضایی برجکی
- ۲۹ بازخوانی ارتباط ابن شهاب زهری با خلفای اموی
محمد تقوی - دکتر مهدی مجتهدی
- ۵۱ پژوهشی در دانش بومی کشاورزی ایران با تکیه بر سه کتاب باقی مانده از قرن
دهم هجری
دکتر علی غفرانی - مهناز موسوی مقدم
- ۶۵ ثغور اندلس و کارکردهای آن‌ها
دکتر عبدالله همتی گلپان
- ۸۷ نگرش قبیله‌ای ترکمانان سلجوقی و تقابل آن با الگوی ملکداری ایرانی
دکتر محسن مرسلپور
- ۱۰۵ بررسی مضمونی نگاره‌های نسخه فالنامه تهماسبی، شاهکار هنر شیعی عصر صفوی
دکتر علیرضا مهدی زاده

۹۷

پاییز و زمستان ۹۵

ISSN: 2228-706X



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۷ - پاییز و زمستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: دکتر عبدالرحیم قنوات

سردبیر: دکتر اصغر منتظرالقائم

ویراستار: دکتر مصطفی گوهری

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

هیأت تحریریه

دکتر هادی عالم زاده

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد علوم و تحقیقات

دکتر مهدی جلیلی

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین قره چانلو

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عباسعلی تفضلی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد مشهد

دکتر اصغر منتظرالقائم

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر احمد بادکوبه هزازه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عبدالله همتی گلپان

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی

مشهد

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۲۰۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی :

<http://jm.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

رسالة
عبد الله

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسؤل قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصیحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.
۱۰ - ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فرج الله احمدی (دانشیار دانشگاه تهران)
۲. دکتر فرهاد پوریا نژاد (استادیار دانشگاه اردبیل)
۳. دکتر مصطفی پیرمردیان (استادیار دانشگاه اصفهان)
۴. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مهدی جلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر فاطمه جان احمدی (دانشیار دانشگاه الزهرا)
۷. دکتر حسن حضرتی (دانشیار دانشگاه تهران)
۸. دکتر سیداحمدرضا خضری (استاد دانشگاه تهران)
۹. دکتر منصور داداش نژاد (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۰. دکتر محمد شورمیچ (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۱. دکتر هادی عالم زاده (استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات)
۱۲. دکتر طاهره عظیم زاده (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد)
۱۳. دکتر اصغر قائدان (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۴. دکتر فرزانه فرخ (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۵. دکتر عبدالرحیم قنوات (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر اصغر منتظرالقائم (استاد دانشگاه اصفهان)
۱۸. دکتر سید جمال موسوی (استادیار دانشگاه تهران)
۱۹. دکتر مرتضی نورایی (استاد دانشگاه اصفهان)
۲۰. دکتر عبدالله همتی گلیمان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	طبقات‌نگاری، شیوه‌ای از تاریخ‌نگاری اسلامی و تأثیرپذیری از ساختارهای اجتماعی دکتر سیدابوالفضل رضوی - اسماعیل رضایی برجکی
۲۹	بازخوانی ارتباط این شهاب زهری با خلفای اموی محمد تقوی - دکتر مهدی مجتهدی
۵۱	پژوهشی در دانش بومی کشاورزی ایران با تکیه بر سه کتاب باقی مانده از قرن دهم هجری دکتر علی غفرانی - مهناز موسوی مقدم
۶۵	ثغور اندلس و کارکردهای آنها دکتر عبدالله همتی گلپان
۸۷	نگرش قبیله‌ای ترکمانان سلجوقی و تقابل آن با الگوی ملکداری ایرانی دکتر محسن مرسلپور
۱۰۵	بررسی مضمونی نگاره‌های نسخه‌فالننامه تهماسبی، شاهکار هنر شیعی عصر صفوی
۱۳۸	دکتر علیرضا مهدی زاده چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۲۷-۹

طبقات‌نگاری، شیوه‌ای از تاریخ‌نگاری اسلامی و تأثیرپذیری از ساختارهای اجتماعی*

دکتر سیدابوالفضل رضوی / دانشیار دانشگاه خوارزمی تهران^۱
اسماعیل رضایی برجکی / دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران^۲

چکیده

طبقات‌نگاری، شیوه‌ای از تاریخ‌نگاری اسلامی محسوب می‌شود که به‌خصوص برای زیست‌نگاری بسیار مورد استفاده نویسندگان مسلمان قرار گرفته است. این شیوه، در طی سده‌های متوالی، از قرن سوم هجری تا دوره معاصر حیات داشته و سبک‌ها و روش‌های مختلفی را تجربه نموده است. نویسندگان، در اصناف و رشته‌های مختلف، برای ارائه داده‌های رجالی، تاریخی و زندگینامه‌ای از این قالب بسیار سود بردند که حاصل آن، حجم بزرگی از میراث مکتوب اسلامی می‌باشد. صاحبان این آثار، تحت تأثیر فضای اجتماعی و سیاسی زمانه و باورهای خویش، روش‌های مختلفی را برای طبقه‌بندی کتابها انتخاب می‌کردند.

در این نوشته با در نظر داشتن چگونگی شکل‌گیری طبقات‌نگاری اسلامی و شیوه‌های مختلف آن، مراحل طبقات‌نگاری و تأثیر فضای اجتماعی بر نویسندگان بررسی شده است. در بخش پایانی هم امکان برقراری ارتباط بین طبقات‌نگاری و مسئله طبقات اجتماعی جامعه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌نگاری اسلامی، طبقات‌نگاری، تطور طبقات‌نگاری، طبقات اجتماعی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۲/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۳۰

1 . Email: abolfazlrazavi@khu.ac.ir

2 . Email: rezaeeyan56@gmail.com نویسنده مسئول

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.55784

مقدمه

تاریخ‌نگاری اسلامی، در مسیر پر فراز و نشیب خود، تنوع و تعدد زیادی در شکل و نوع یافته است. یکی از عمده‌ترین انواع آن زیست‌نگاری است که در زندگینامه افراد شاخص جامعه در قالب تک‌نگاری یا مجموعه‌نویسی‌های مختلف ارائه گردیده است. در ادبیات نوشتاری اسلامی، زندگینامه‌نویسی با عناوین و شعبه‌های مختلفی چون سیره‌نویسی، صحابه‌نگاری، تراجم احوال، تذکره‌نویسی، علم رجال و طبقات‌نگاری شناخته می‌شود.

هرچند طبقات‌نگاری، تنها به زیست‌نگاری اختصاص ندارد، اما بیشترین حجم آثار این شاخه از علوم اسلامی، برای ارائه زندگینامه‌ها استفاده شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از عمده‌ترین شیوه‌های زیست‌نگاری به شمار آورد. از نظر طول حیات نیز این شیوه قابل توجه است؛ چرا که نویسندگان مسلمان از سده سوم هجری تا دوره معاصر البته با نوسانهایی آن را مورد بررسی قرار داده‌اند و آثار مهم و پر حجمی در قالب آن تألیف و تدوین کرده‌اند که بخش عمده‌ای از میراث تاریخی مسلمانان محسوب می‌شود. این شاخه از تاریخ‌نگاری، مانند دیگر انواع آن در طول تاریخ، مراحل تحول و تطور را تجربه نموده و به انواع و اشکال گوناگون درآمده است. بخش عمده‌ای از این تحولات، ناشی از شرایط اجتماعی و سیاسی عصر تألیف و فضای گفتمانی مسلط بوده است. در این نوشته، طبقات‌نگاری به عنوان بخشی از میراث بزرگ زیست‌نگاری مسلمانان که از ساختارهای اجتماعی جامعه اسلامی، تأثیرپذیری مستقیم داشته مورد توجه قرار گرفته است.

سؤال: طبقات‌نویسی در مسیر حرکت و تحول، چه نقشی در جریان زیست‌نگاری اسلامی ایفا نمود و چه میزان تحت تأثیر فضای اجتماعی جامعه اسلامی قرار گرفت و چگونه آنرا بازتاب داده است؟
فرضیه: طبقات‌نویسی، یکی از گونه‌های اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی به شمار می‌رود که در مسیر حیات و رشد، از شرایط و مسائل اجتماعی تأثیرپذیری زیادی داشته است.
 روش تحقیق: روش توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و جستجوی اینترنتی صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق

با وجود حجم زیاد آثار، گستره وسیع جغرافیایی و حیات طولانی مدت طبقات‌نویسی در میان مسلمانان، پژوهش‌های جدید به صورت مستقل کمتر به آن پرداخته‌اند. البته در آثار تحقیقی جدید که پژوهشگران

معاصر، اعم از مسلمانان و خاورشناسان، درباره تاریخ‌نگاری اسلامی نوشته‌اند کم و بیش به انواع زندگی‌نامه‌نویسی؛ از جمله طبقات‌نگاری پرداخته‌اند (ن.ک. روزنتال^۱، بخش اول، ۱۱۱-۱۱۲؛ محمد عبدالغنی، ۴۷-۵۹؛ رابینس^۲، ۱۳۶-۱۳۹؛ سجادی و عالم‌زاده، ۹۲-۹۵) که یا بسیار مختصر است و یا آن‌که تنها کتابشناسی طبقات را به دست داده‌اند. به صورت مستقل، کتابی با عنوان «علم طبقات المحدثین، اهمیت و فواید» توسط اسعد سالم نوشته شده که به اهمیت و مبانی این حوزه از دانش‌های اسلامی پرداخته است (اسعد سالم، ۱۴۱۵ق). از مقالات، می‌توان به دو مقاله^۳ نعمت‌الله صفری فروشانی اشاره کرد که تاکنون مفصل‌ترین مقالات به زبان فارسی در این موضوع محسوب می‌شوند. وی ضمن آوردن تعاریف مختلف ارائه شده درباره طبقات، ملاک‌های تعیین طبقه، سبک‌ها و مراحل، مزایا و معایب و در نهایت مهمترین آثار طبقات‌نگاری مسلمانان را معرفی نموده است. ورود و تأکید وی بر این موضوع، بیشتر از منظر یک علم وابسته به علم حدیث و رجال است و کمتر به جوانب اجتماعی و سیاسی آن توجه دارد. از عنوان کتاب اسعد سالم هم، که نگارنده نتوانست به آن دست یابد، می‌توان دریافت که او نیز بیشتر همین جنبه را در نظر داشته است.^۴

تبارشناسی مفهوم طبقات

طبقات، جمع واژه طبقه از ریشه طبق^۵ (لایه) است که در لغت به معانی مختلفی چون: پوشش، حال، جمع واحد، گروه شبیه به هم، ظرف پخت غذا و قرار گرفتن چیزی بر روی چیزی آمده است (تاج‌العروس؛ لسان‌العرب، ذیل واژه طبق) در قرآن لفظ طبقه و طبقات نیامده، اما لفظ طبق در یک آیه (انشقاق، ۱۹) به معنای حال^۶ و طباق در دو آیه (ملک، ۳؛ نوح، ۱۵) در مورد آسمان‌ها و طبقه طبقه بودن آنها آمده است.^۷ یکی دو بار هم مفهوم طبقه به معنی رتبه‌بندی مردم (قصص، ۴) و مسلمانان (واقعه، ۱۰-۱۱) آمده است. در نهج‌البلاغه دو بار لفظ طبقات به کار رفته است؛ یکی در عهدنامه مالک اشتر (نامه ۱۵۳) که معادل

1-Franz. Rosental

2- Chase F. Robinson

۳. صفری فروشانی، نعمت‌الله، «فصلی در تاریخ‌نگاری اسلامی؛ طبقات»، تاریخ اسلام، ش. ۴، زمستان ۱۳۷۹؛ همو، پیشینه طبقات-نگاری در میان مسلمانان، کتاب ماه دین، ش. ۵۵، اردیبهشت ۱۳۸۱.

۴- همچنین در مقاله «علم طبقات المحدثین مصنفات و مناهج» (نافذ حسین حماد، ۲۰۱۰م، مجله جامعه‌الازهر بغزه، مجلد ۱۲، شماره ۲). نویسنده با نگاه رجالی به این علم نگریسته و مهمترین آثار طبقات‌نویسی و شیوه‌های آنها را بیان نموده است.

۵- به قولی این واژه ریشه بابلی دارد، که به هفت آسمان *tupuqati* می‌گفتند (نلینو، ۱۳۴۹، ۱۳۴).

۶- «لتوکیر طبقاً عن طبق» (انشقاق، ۱۹).

۷- «الذی خلق سبع السموات طباقه» (ملک، ۳)؛ «الم تروا کیف خلق الله سبع سموات طباقه» (نوح، ۱۵).

اصناف امروز است^۱ و دیگری در نامه امام علی (ع) خطاب به معاویه (نامه ۲۸) که به معنای فضل تقدم است.^۲

از نظر تاریخ‌نگاری اسلامی، طبقات، یک شیوه تنظیم مطالب و به طور خاص زندگینامه‌ها است که افراد بر اساس اشتراک در معیارهای زمانی، مکانی، اعتقادی، علمی، حرفه‌ای (صنفی)، ویژگی‌های جسمی یا شخصیتی و... دسته‌بندی می‌شوند. این عناصر را می‌توان در سه عنوان زمان، مکان و موضوع قرار داد (سجادی و عالم‌زاده، ۹۳). به‌واقع، طبقه‌نگاری به شرح حال افرادی توجه دارد که در کار یا گرایش فکری همگون و یا در صفتی شریک هستند (خضر، ۷۰). با این مفهوم، طبقه به معنای گروه شبیه به هم نیست؛ بلکه افرادی هستند که در یک دوره زمانی مشخص زندگی کرده^۳ و در یک یا چند ویژگی جسمی و اخلاقی، جایگاه علمی و مذهبی یا مهارت‌های علمی و هنری و چه بسا پایگاه اجتماعی، اشتراک‌ها و پیوندهایی با یکدیگر داشته‌اند. بنابراین دو مؤلفه هم‌زمانی و اشتراک در یک یا چند ویژگی را باید معیار اساسی شناسایی یک طبقه قرار داد. علی‌رغم نظری که تنها تنظیم موضوعی را مبنای کتب طبقات می‌داند (محمد عبدالغنی، ۴۷) در آثار موجود، عنصر زمان به صورت آشکار یا ضمنی در همگی وجود دارد و اگر آن را مبنای طبقه‌بندی در نظر بگیریم، کاربرد واژه طبقه در مورد افراد اصناف مختلف؛ همچون راویان، حاکمان، دانشمندان و هنرمندان، با معنای لغوی طبقه به معنی پوشش هماهنگی دارد؛ زیرا نسل متقدم به لحاظ زمانی، نوعی برتری به نسل بعدی دارد که می‌توان آن را نوعی پوشش حساب نمود. در سده‌های نخستین هجری، طبقه، بر دوره زمانی معینی دلالت نمی‌کرد و مبنای دسته‌بندی‌ها، نسل بود و سه نسل صحابه، تابعین و اتباع تابعین به دنبال هم و به عبارتی به صورت طبقه‌ای معرفی می‌شدند. نویسندگان تاریخ و تراجم نیز، فاصله‌های زمانی ده، بیست، سی و حتی صدساله را برای یک طبقه در نظر گرفتند. چنین به نظر می‌رسد، طبقات‌نگاری، کهن‌ترین روش تقسیم زمانی است که مورخان مسلمان از آن استفاده کردند. این امر در واقع نتیجه منطقی تقسیم اسنادی راویان حدیث پیامبر به صحابه و تابعین بود که در اوایل قرن دوم هجری شکل گرفت و در سده‌های بعد تطور و تحول پیدا کرد (روزنتال، بخش اول، ۱۱۱).

اصحاب حدیث، هرچند نسبت به مورخان دیرتر از طبقه‌نگاری سود جستند، اما زودتر و دقیق‌تر اقدام

۱- «واعلم أن الوعیة طبقات لا یصلح بعضها إلا ببعض».

۲- «وما للطلاق و انباء الطلقاء و التمییز بین المهاجرین الاولین و ترتیب درجاتهم و تعریف طبقاتهم». در کلام دیگر آمده نیز این تعبیر با مفاهیم مختلفی آمده است؛ از جمله امام سجاد H مردم زمانه‌اش را در شش طبقه معرفی می‌نماید (صدوق، ۳۳۹)، که شاخصه و معیار آن میزان دارایی از قدرت و منافع اقتصادی است. در بیان امام صادق H نیز مردم سه دسته معرفی شده‌اند: آقایانی که اطاعت می‌شوند، دسته‌یی که هم‌دوش و متساوی‌اند و طایفه‌ای که با یکدیگر منازعه می‌کنند (مجلسی، ۲۳۵/۷۸).

۳- عبدالرحمن سلمی تنها هم‌زمانی را ملاک طبقه قرار داده است (سلمی، ۳).

به دادن تعریفی از طبقه و تعیین اصول و معیارهای آن کردند. آنها با معیار قرار دادن زمان، طبقه‌ رجالی را قرابت در سن و اسناد معرفی کردند (ابن الصلاح، ۱۸۳). همین دیدگاه باعث شد که برخی شاخصه اصلی در طبقات را وجه شاگرد- استادی بدانند و با این معیار بسیاری از آثار تاریخی و رجالی را از دایره شمول طبقات‌نگاری خارج سازند (صفری فروشانی، ۱۳۸۱، ۷۱). اما به نظر می‌رسد، مهمترین شاخصه طبقات- نویسی نسبت به دیگر انواع و شیوه‌ها، وجه تقدم و تأخری آن باشد؛ به این مفهوم که نویسنده در تنظیم و تویب مطالب خود، که بیشتر زیست‌نامه‌ها هستند، با یک یا چند معیار که ممکن است زمان، نسب، قدرت سیاسی، جایگاه اجتماعی یا حتی مهارت در علم یا هنری باشد، نوعی پیشگامی را برای گروهی در نظر بگیرد و دیگران را با همان نسبت‌ها در ذیل آنها قرار دهد.

مهمترین موضوعات طبقات‌نگاری

با معرفی و جایابی چند طبقه در مجموعه نوشتاری واحد، اعم از اینکه عنوان طبقه را دارا باشد یا نه، یک اثر طبقات‌نگاری خلق می‌شود. اولین آثار طبقات‌نگاری موجود، به معرفی صحابه، تابعین و رجالی که به عنوان، راوی، محدث، حافظ و در یک عبارت، حامل حدیث شناخته می‌شوند، اختصاص دارند. در این آثار معمولاً سه طبقه کلی اصحاب، تابعین و تابعی التابعین را تعریف کرده و در درون هر طبقه، طبقات کوچک‌تری را آورده‌اند. در سده‌های بعد که رجال بیشتری از این سه طبقه معرفی شده‌اند، طبقات شماره‌گذاری شده‌اند؛ مثل تاریخ الاسلام ذهبی که صاحبان تراجم را از سال ۱۱ تا ۶۴۰ ق در ۶۴ طبقه آورده است.

به تدریج که رشته‌های مختلف علوم در جهان اسلام رشد نمود و دانشمندان زیادی ظهور کردند، صنوف شغلی و حرفه‌ها تنوع زیادی یافت و فرقه‌ها و مذاهب مختلفی شکل گرفت. اعضا و صاحبان هر یک از این گروه‌ها سعی کردند، نام و شرح حال بزرگان خود را مدون نمایند. آنها بهترین شیوه را برای این کار در طبقات‌نویسی یافتند. به همین دلیل آثاری که در این راستا نوشته شد، هم تنوع موضوعی و هم تعدد به‌دست آورد. طبق آثار باقی‌مانده، مهمترین موضوعاتی که طبقات‌نگاران اقدام به تدوین زندگینامه‌ها بر محور آنها کردند، عبارتند از: طبقات صحابه و تابعین^۱، طبقات رجال حدیث و حفاظ^۱، طبقات قواء و

۱. معرفی صحابه، که در نظر عامه (اهل سنت) به لحاظ جایگاه و اهمیت، بعد از پیامبر G قرار می‌گیرند، هم‌زمان با سیره‌نگاری شروع شد و در دوره‌های بعد، طبقه تابعین و اتباع تابعین هم در ذیل صحابه معرفی شدند. با این حال برخی آثار، فقط به اصحاب اختصاص یافت و مجموعه‌های بزرگی مثل الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، اثر ابن عبدالبر (۴۶۳ق) و الاصابه فی تمییز الصحابه، اثر ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ق) در این زمینه تدوین شد. بنابراین، صحابه‌نگاری را می‌توان به صورت یک شاخه مستقل در شرح‌حال‌نگاری اسلامی در

مفسرین^۲، طبقات فقها و علمای مذاهب^۳، طبقات صوفیه و زهاد و نساک^۴، طبقات ادبا، شعرا و خطبا^۵ و طبقات دانشمندان، حکما و اطبا^۶.

مراحل طبقات‌نگاری

هرچند نمی‌توان به صورت دقیق، بین مراحل مختلف تحول و تطور طبقات‌نگاری خط‌کشی نمود؛ چرا که تداخل موضوعی و شکلی در تمام مراحل آن وجود دارد، با این حال برای درک روشن‌تری از مسیر طی شده، می‌توان خطوطی را پررنگ‌تر نمود و نقاط عطفی را برشمرد. این مراحل که در ذیل می‌آید، لزوماً ترتیب و توالی زمانی ندارند، اما نوعی تقدم در شروع و توجه به موضوع را نشان می‌دهند:

۱. مرحله مقدماتی: نام‌نگاری

شرح حال‌نگاری را می‌توان در دو دسته کلی زیست‌نگاری، که به معرفی افراد متشخص می‌پردازد و نام‌نگاری، که داده‌های زیست‌نگارانه افراد در یک گروه را با تنظیم‌های مختلف ارائه می‌دهد، قرار داد (رایسنس، ۱۲۹). به این ترتیب، طبقات، در واقع شیوه تکامل یافته نام‌نگاری محسوب می‌شود که منظور از آن گردآوری فهرست افرادی است که در یک یا چند موضوع یا ویژگی مشترک بودند. این کار توسط نخستین سیره‌نگاران شروع شد؛ زیرا آنها در کنار پرداختن به زندگی و تاریخ پیامبر (ص) ناگزیر باید افرادی را که در رابطه با پیغمبر (ص) و نهضت ایشان بودند، شناسایی و معرفی می‌نمودند. آنها شامل دو دسته

نظر گرفت، که اغلب شیوه تنظیم الفبایی دارند. علاوه بر این، در آثار رجالی که رجال حدیث به صورت عام معرفی شده‌اند، صحابه و تابعین و اتباع تابعین در صدر رجال معرفی شده‌اند، بنابراین رابطه میان طبقات صحابه و طبقات رجال حدیث، رابطه عموم خصوص مطلق است.

۱- *الرجال*، احمد بن محمد برقی (د. ۲۷۴ق)، *الثقات* و مشاهیر علماء الأمصار، هردو از آثار ابی حاتم محمد بستی (د. ۳۵۴ق)، طبقات المحدثین باصهبان و الواردین علیها، ابوشیخ انصاری (د. ۳۶۹ق)، *الرجال*، ابی جعفر محمد طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)، تذکره الحفاظ، شمس‌الدین محمد ذهبی (۷۴۸ق).

۲- *طبقات القراء*، احمد باطرائی اصفهانی (د. ۴۶۰ق)، *طبقات القراء*، ابن صیرفی (۴۶۳-۵۴۲ق)، *طبقات القراء الکبار*، ذهبی (۷۴۸ق)، *غایه النهایه فی طبقات القراء*، ابن جزری (۷۵۱-۸۳۳ق) و *طبقات المفسرین*، جلال‌الدین سیوطی (۸۴۹-۹۱۱ق) و ...

۳- *الطبقات*، ابوعاصم محمد عبادی (د. ۴۵۸ق)، *طبقات الفقهاء*، ابن‌بنا (د. ۴۷۱ق)، *طبقات الفقهاء*، ابواسحاق شیرازی (د. ۴۷۶ق)، *طبقات الفقهاء*، ابوعبدالله محمد همدانی (د. ۵۲۱ق)، *طبقات الحنابلیه*، ابن‌ابی‌علی (۴۵۱-۵۲۶ق)، *طبقات الفقهاء*، علی بن انجب ساعی بغدادی (د. ۶۷۴ق)، *طبقات الشافعیه*، ابونصر سبکی (۷۲۷-۷۷۱ق)، *درجات الرفیعہ فی طبقات الشیعہ*، سیدعلی مدنی (د. ۱۱۲۰ق) و *طبقات اعلام الشیعہ*، آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳-۱۳۸۹ق).

۴- *طبقات الصوفیه*، ابوعبدالرحمن سلمی (د. ۴۱۲ق)، *حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء*، ابونعیم اصفهانی (د. ۴۳۰ق)، *طبقات الصوفیه*، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) و ...

۵- *طبقات فحول الشعراء*، محمد بن سلام جمحی (د. ۲۳۲ق)، *طبقات الشعراء*، عبدالله بن معتز عباسی (۲۴۷-۲۹۶ق)، *طبقات التحویرین*، زبیدی (د. ۳۷۹ق) و ...

۶- *طبقات الاطباء و الحکما*، سلیمان، ابن‌جلجل (قرن چهارم)، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، ابی‌العباس احمد معروف به ابن ابی‌صبیعه (۵۹۸-۶۶۸) و ...

بودند: یکی موافقان، که با عنوان صحابه شناخته می‌شوند و دیگری، دسته مخالفان، که با عناوین کفار، مشرکان و منافقان معرفی شده‌اند. طبیعی است که دسته دوم خیلی مورد توجه نویسندگان مسلمان قرار نگرفت و بیشتر تأکید بر دسته اول؛ یعنی صحابه بود.

نخستین اثر در این زمینه که اصل آن از بین رفته است اما محتوای آن در منابع دیگر گزارش شده است^۱، کتاب تسمیه من شهد مع امیرالمؤمنین الجمل و الصفین و النهروان من الاصحاب نوشته عبیدالله بن ابورافع، منشی و کاتب حضرت علی (ع) (نجاشی، ۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۱۲) است. این کتاب، به نوعی نخستین اثر در زمینه شرح حال‌نگاری و رجال در جهان اسلام محسوب می‌شود که خارج از موضوع سیره نوشته شده است. در واقع ابن ابی‌رافع، شخصیت‌شناسی را از دل سیره‌نویسی بیرون آورد و با در نظر داشتن یک موضوع سیاسی - شرکت در جنگها - به صورت یک شاخه مستقل به آن پرداخت، در صورتی که قبل از وی، این گونه مطالب و فهرست‌ها، در دل کتب و احادیث مربوط به سیره روایت می‌شد. با این حساب، کتاب تسمیه، بیشتر از آن که در ردیف آثار رجالی قرار بگیرد، سرده‌کتاب طبقات و شرح حال‌نگاری‌های گروهی محسوب می‌شود. در کتاب وی، نام‌ها، در دو دسته کلی مهاجران و انصار تقسیم شده و در هر یک، افراد بر اساس قبیله و طایفه مشخص شده‌اند. تقدم انساب بر مبنای پیوند نسبی با پیامبر (ص) است، به گونه‌ای که مهاجران قبل از انصار آمده‌اند، قریش در رأس مهاجران و بنی‌هاشم مقدم بر دیگر تیره‌های قریش قرار گرفته‌اند.^۲

پس از ابن ابی‌رافع، برخی پیشگامان سیره‌نویسی، مثل موسی بن عقبه (د ۱۰۵ق)، ابن اسحاق (۸۵-۱۵۱ق) و واقدی (د ۲۰۷ق) فهرست‌هایی از صحابه به صورت جداگانه، تهیه کردند. در این فهرست‌ها، افراد بر مبنای شرکت در رویدادهایی مثل هجرت به حبشه، پیمان عقبه، هجرت به مدینه، غزوه‌ها و سریه‌های مختلف دسته‌بندی شده بودند.

۲. مرحله اول: طبقه‌نگاری صحابه و تابعین

بعد از تسمیه‌نگاری، مرحله تدوین مجموعه‌های بزرگ زندگینامه‌ای در قالب طبقات شروع شد؛ ولی

۱. قاضی نعمان مغربی (۲۸۳-۳۶۳ق) این کتاب را از طریق محمد بن سلام با اسنادش از قول فرزند عون، فرزند عبیدالله بن ابی‌رافع آورده است (مغربی، ۱۶/۲-۳۶).

۲. ترتیب کامل فهرست کتاب تسمیه به این صورت آمده است: الف. مهاجران: ۱- خاندان عبدالمطلب (۱۹نفر) که با نام حسن، حسین و محمد حنفیه شروع شده است. ۲- خاندان عبدالشمس بن عبدمناف (۱نفر) ۳- بنی زهره (۳نفر) ۴- بنی تمیم (۲نفر) ۵- بنی مخزوم (۲ نفر) ۶- بنی جمح (۱ نفر) ۷- بنی عامر بن لوی (۳نفر) که عبیدالله بن ابی‌رافع و برادرش علی جزء این سه نفر هستند. ب. انصار: ۱- بنی مالک (۹نفر) ۲- بنی مازن (۳ نفر) ۳- بنی دینار (۴نفر) ۴- بنی حرث بن خزرج (۳نفر) ۵- بنی ساعده (۳نفر) ۶- بنی عوف بن خزرج (۴نفر) ۷- بنی زریق (۴نفر) ۸- بنی بیاضه (۳نفر) ۹- بنی عمر بن عوف (۵نفر) ۱۰- بنی عبدالاشهل (۶۳نفر) ۱۱- بنی عبدالقیس (۱۱نفر).

به طور دقیق مشخص نیست که اولین بار چه کسی از این عنوان استفاده نمود. در فهرست آثار کسانی مانند واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ق)^۱، واقدی (۱۳۰-۲۰۷ق) و هیشم بن عدی (۲۰۷ق) کتاب‌هایی با عنوان الطبقات دیده می‌شود (ابن ندیم، ۱۶۵، ۱۶۷) که اگر این گزارش‌ها را ملاک قرار دهیم، ابن عطا برای اولین بار از عنوان طبقات استفاده نموده است.

قدیمی‌ترین کتاب موجود که عنوان و شکل طبقات دارد، کتاب الطبقات الکبیر اثر ابو عبدالله محمد بن سعد بصری (۱۶۸-۲۳۰ق) (برای شرح حال او ن. ک. خطیب بغدادی، ۳۶۹/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۶۶۶/۱۰؛ المزی، ۲۵۵/۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۶۴/۵۳-۶۵؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۷۵/۳؛ رازی، ۲۶۲/۷؛ ابن خلکان، ۳۵۱/۴) است که با تصنیف آن، مرحله تهیه فهرست از صحابه و نقش آفرینان صدر اسلام وارد مرحله طبقات‌نگاری گردید. البته ابن سعد را نمی‌توان مبتکر شیوه طبقه‌نگاری دانست؛ چراکه اولاً در میان آثار نویسندگان قبل از وی کتابهایی با عنوان طبقات دیده می‌شود و ثانیاً استاد ابن سعد؛ یعنی ابو عبدالله واقدی نیز اثری به نام *الطبقات* داشته است که همه آنها در اختیار شاگردش قرار گرفت. چنین به نظر می‌رسد، او با استفاده وافی از آثار استاد خود و خلاصه‌نویسی آنها، اقدام به تدوین کتاب *عظیم الطبقات الکبیر* نموده است. اشاره ابن سعد که می‌نویسد: «نام اصحاب رسول الله (ص) را از مهاجرین و انصار و غیر آنها و آنچه بعد از آنها بودند... از نامها، انساب، کنیه‌ها و صفات آنها طبقه به طبقه آوردیم» (ابن سعد، ۵/۳)، نشان می‌دهد شیوه و شکل طبقه‌نگاری در نزد مورخان و رجالیون آن عصر متداول و شناخته شده بود که وی نیازی به توضیح آن نداشت.

در *الطبقات الکبیر*، اطلاعات زیستی حدود ۴۵۰۰ نفر از افرادی که از صدر اسلام تا سال ۲۳۰ق عنوان ناقل حدیث داشته‌اند، آمده است، که از این تعداد، حدود ۶۳۰ نفر زن هستند. ابن سعد، در طبقه‌بندی، معیارهای زمان و مکان و موضوع (شرف و علو الروایه) را مورد استفاده قرار داده است؛ یعنی طبقات را بر حسب زمان و اشتراک موضوعی مثل سبقت در اسلام و شرکت در رویدادهای مهم تنظیم نموده است. در قسمت صحابه و تابعین و بعد از آنها، عنصر مکانی را هم دخالت داده و این افراد را بر حسب محل سکونت طبقه‌بندی نموده است. در معرفی افراد هر گروه، تنظیم الفبایی وجود ندارد، اما تا حدودی ترتیب زمانی رعایت شده است و طبقه به لحاظ زمانی در حدود بیست سال در نظر گرفته شده است. در مورد صحابه، زندگی بعد از اسلام آنها مورد توجه بوده و مبنای طبقه‌بندی صحابه، سبقت در اسلام و شرکت در غزوات است. دسته‌بندی داخلی در طبقات بر مبنای نزدیکی نسبی به پیامبر می‌باشد، به

۱- در یک نسخه از *الفهرست*، کتاب *طبقات اهل العلم والجهل* در شمار آثار واصل آمده است. (ابن ندیم، زیرنویس ۲۹۳).

همین دلیل از بنی‌هاشم شروع می‌نماید. از نظر انسایی، بعد از بنی‌هاشم، بنی‌عبدالشمس قرار می‌گیرند و از نظر ارزشی، مهاجران بر انصار تقدم دارند. در هر گروه، ابتدا صحابه یا تابعین معرفی شده‌اند و بعد غلامان و هم‌پیمانان و نوعی برتری عرب بر غیر عرب بر کل اثر حکمفرما می‌باشد؛ البته این مسئله مبنای طبقه‌بندی در کتاب نیست و سبقت در اسلام، برای صحابه، مهمترین شاخصه به حساب آمده است.^۱

کتاب معروف دیگر در این موضوع، الطبقات تألیف خلیفه بن خیاط عصفری بصری (ح ۱۶۰ - ۲۴۱ق) (برای شرح حال وی ن.ک. ابن خلکان، ۲/ ۲۴۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۳/ ۱۶۰) است که در واقع نوعی تسمیه‌نگاری محسوب می‌شود و در عنوان‌بندی آن، گاه از واژه «تسمیه» استفاده شده است (ص ۱۴۳، ۲۳۵). هدف نویسنده به دست دادن نام و معرفی کوتاه کسانی است که در حفظ و نقل حدیث نقش داشته‌اند. مبنای تنظیم در کتاب، انساب می‌باشد و نزدیکی نسبی با پیامبر (ص) در بیشتر موارد رعایت شده است؛ یعنی در هر بخش ابتدا با معرفی افراد بنی‌هاشم و بعد بنی‌عبدالشمس شروع می‌کند و اگر از آنها فردی در آن گروه قابل معرفی نباشد، از قبایل معتبرتر مثل بنی‌مخزوم می‌آورد. عنصر مکان به صورت ناقص در تنظیم‌ها مورد استفاده قرار گرفته و صحابه یا تابعین ساکن یا وارد شده به مناطق و شهرهای مختلف در قسمت‌های جداگانه معرفی شده‌اند. در هر بخش، صحابه مقدم شمرده شده‌اند و بدون اینکه در ذیل طبقه‌ای خاص قرار گیرند، بر اساس قبیله و طایفه تنظیم شده‌اند. پس از صحابه، طبقه‌بندی رجال، بیشتر با در نظر داشتن تقدم زمانی انجام شده است. به طور کلی در طبقه‌بندی‌ها، مهاجران بر انصار، قریش بر دیگر طوایف و قبایل نزاری بر قحطانی ترجیح داده شده‌اند.

۳. مرحله دوم: طبقه‌نگاری رجال حدیث

آثار ابن سعد و خلیفه بن خیاط، هرچند علاوه بر صحابه و تابعین، معرفی چهره‌های بعد از این گروه را هم در خود جای داده‌اند، با این حال شالوده اصلی آنها بر معرفی صحابه و راویان از پیامبر (ص) پایه‌ریزی شده است. این دو کتاب در واقع مرحله صحابه‌نویسی را در سیر طبقات‌نگاری نمایندگی می‌کنند که نویسنده در آنها قصدی برای جرح و تعدیل شخصیت‌ها ندارد و تنها به جمع‌آوری داده‌ها در مورد شخصیت‌ها و روایات منقول از آنها می‌پردازد. ولی آثار نویسندگان بعدی مثل ابن حبان بستی (۳۵۴ق)، احمد بن خالد برقی، شیخ طوسی و دیگران که با شیوه طبقاتی تنظیم شده‌اند^۲، مبنای رجالی دارند. هدف

۱- به همین دلیل، بعد از آوردن نام مهاجران از بنی‌هاشم و بنی‌عبدالشمس که در جنگ بدر حاضر بودند، نام نقبای انصار (کسانی که در پیمانهای عقبه مسلمان شدند) را که حتی یکی از آنها (اسید بن حضیر) در بدر هم حضور نداشت ذکر کرده است.

۲- به این نکته باید توجه داشت که آثار رجالی نوشته شده توسط علمای فرق و مذاهب اسلامی، بسیار فراوان و متنوع است، اما اغلب آنها مثل تاریخ الکبیر بخاری، به شیوه الفبایی تنظیم شده‌اند، که نمی‌توان آنها را در ردیف آثار طبقات به شمار آورد.

اصلی در این نوع آثار، مشخص کردن طبقه و جایگاه حدیثی راویان از طریق شناسایی مشایخ و راویان هر یک از رجال می‌باشد، که اغلب همراه با جرح و تعدیل صورت می‌گیرد. بنابراین، آنها را می‌توان در قالب مرحله مستقلی با عنوان طبقه‌نگاری رجال حدیث قرار داد هرچند نام صحابه و راویان پیامبر (ص) و ائمه (ع) هم در آنها وجود دارد.

از آثار معروف در این شاخه از طبقه‌نویسی؛ دو کتاب الثقات و مشاهیر علماء الامصار از ابوحاتم محمد بستی (د۳۵۴ق) است (برای شرح حال و آثار وی ن.ک. ابن عساکر، ۵۲/۲۴۷-۲۵۳؛ ذهبی، ۹۲۰/۳-۹۲۴؛ ابن حبان، «مقدمه به قلم شعیب الارنؤوط»، ۷/۱-۰۵۰). در کتاب الثقات، نویسنده اقدام به گزینش کرده و با معیارهای خویش افرادی را که از نظر رجالی، ثقه بودند، معرفی نموده است. مبنای کار نویسنده، حدیث معروف به نسل‌شماری یا طبقه‌بندی مردم از قول پیامبر (ص) است که در آن دو یا سه طبقه بعد از صحابه جز بهترین مردم معرفی شده‌اند.^۱ نکته جالب توجه اینکه وی برخلاف دیگران که سه نسل صحابه، تابعین و اتباع تابعین را جزء طبقات برگزیده آورده‌اند، مفاد حدیث را تا نسل چهارم (تابع اتباع التابعین) ادامه داده و این نسل را هم به دنبال همان سه طبقه برگزیده قبلی به شمار آورده است. به نظر می‌رسد، ابن حبان شافعی‌مذهب با این کار تلاش دارد رئیس مذهب خود؛ یعنی محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) و نسل معاصر وی را در ردیف ثقات معرفی نماید تا اعتبار وی را همسنگ دیگر رهبران مذهبی قرار دهد که از نظر زمانی بر شافعی تقدم داشته و جزء سه طبقه قبلی قرار می‌گیرند. چه بسا به همین دلیل، با وجود این که خودش در نیمه قرن چهارم زندگی می‌کرد، معرفی رجال ثقه را در نسل شافعی، که اغلب در اوایل قرن سوم فوت کرده‌اند، به پایان می‌رساند.

همزمان و چه بسا زودتر از اهل سنت، علما و رجال‌شناسان شیعه هم در معرفی و شناسایی بزرگانی که گرایش شیعی داشتند و از همراهان و یاران اهل بیت K محسوب می‌شدند، اعم از صحابه، تابعین و رجال حدیث اهتمام ورزیدند. این کار از همان نخستین دهه‌های قرن اول هجری شروع شد و عبیدالله بن ابورافع، با تدوین کتاب تسمیه، در واقع پیشگام رجالیون سنی و شیعه محسوب می‌شود. بعد از وی، افرادی مثل حسن بن محبوب، از اصحاب امام موسی کاظم (ع)، حسن بن فضال (د.۲۲۴ق)، احمد بن عقیقی (د.۲۸۰ق)، ابن عمار ثقفی (د بعد از ۳۱۰ق)، احمد بن محمد زیدی (د.۳۳۳ق)، محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (دحدود ۳۴۰ق) و دیگران اقدام به تألیف آثاری در رجال نمودند. در نیمه اول قرن پنجم با

۱. این روایت به شکل‌ها و عبارات مختلف در آثار رجالی و حدیثی اهل سنت آمده است: «...عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يمشو قوم يشهدون ولا يستشهدون و يحلفون ولا يستحلفون و يخونون ولا يؤتمنون و يفشوا فيهم السمن» (ابن حبان، ۱/۶).

تألیف چهار کتاب مهم و معتبر، علم رجال شیعه وارد مرحله تکامل و شکوفایی شد.^۱ یکی از این چهار اثر، کتاب‌الابواب یا الرجال تألیف شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) فقیه، مفسر، متکلم و محدث و رجالی معروف شیعه است. این کتاب به شیوه طبقات تنظیم شده و در آن یاران و راویان پیامبر و ائمه تا امام حسن عسکری (ع) در طبقات جداگانه معرفی شده‌اند که به آن شیوه تنظیم محوری گفته می‌شود.^۲

۴. مرحله سوم: طبقه‌نگاری اصناف

استفاده از شیوه تنظیم طبقاتی برای معرفی شخصیت‌های مطرح در علوم، حرفه‌ها و هنرهای مختلف و حتی افرادی که در یک ویژگی جسمانی اشتراک داشتند، از قرن چهارم به بعد شروع و در سده‌های پنجم و ششم به اوج رسید و بعد از دوره‌ای رکود، در قرن هشتم و نهم دوباره شکوفا شد. البته طبقات شعرا به لحاظ زمانی حتی بر طبقات رجال حدیث هم تقدم دارد و اولین اثر موجود در این موضوع، به نام طبقات فحول الشعراء، اثر جمعی (۲۳۲ ق) در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم نوشته شده است. با این حال طبقات‌نگاری در سایر رشته‌های علمی و صاحبان اصناف، بیشتر از سده پنجم هجری به بعد متداول شد. علت آن بود که از قرن سوم و چهارم، در جهان اسلام، علوم تخصصی شد، مکاتب و فرق مذهبی تخصص و هویت یافتند و انباشت داده‌های زیست‌نگارانه درباره شخصیت‌های هر صنف افزایش یافت، در نتیجه امکان تهیه و تدوین مجموعه‌های بزرگ فراهم شد. این شاخه از زیست‌نگاری و طبقات‌نویسی، دارای تنوع زیاد و فراوانی آثار است که بررسی هر یک، نیازمند تحقیق و بررسی جداگانه‌ای است.

طبقه اجتماعی و نسبت آن با طبقات‌نگاری

وقتی صحبت از طبقات در میان باشد، ناخودآگاه اصطلاح طبقه اجتماعی^۳، متبادر ذهن می‌شود. این سؤال که آیا نسبت و ارتباطی بین این دو اصطلاح، که یکی ریشه در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی دارد و دیگری از موضوعات مطرح در جامعه‌شناسی جدید است، مطرح می‌باشد؟ در جامعه‌شناسی، طبقه اجتماعی به گروهی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که دارای منزلت اجتماعی

۱. این چهار کتاب عبارتند: اختیار معرفة الرجال، تصحیح و تلخیصی از کتاب معرفة الناقلين عن الائمة الصادقين اثر عبدالعزیز کشی توسط شیخ طوسی، کتاب الفهرست، و الرجال از آثار شیخ طوسی و فهرست اسماء مصنفی الشیعه اثر ابوالعباس احمد نجاشی (د ۴۵۰ ق).
 ۲- طبقات‌نویسان، در طی زمان، شیوه‌های مختلفی برای تنظیم نام‌ها و مطالب استفاده کرده یا ابتکار کرده‌اند. از جمله می‌توان به شیوه‌های- ادواری یا نسلی، طبقه‌شماری، نسبی و محوری اشاره نمود. در شیوه محوری، یک شخصیت برجسته، که در شیعه پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌باشد، به عنوان محور قرار می‌گیرد و راویان و اصحاب او به ترتیب زمانی یا الفبایی آورده می‌شوند (ن. ک. صفری فروشانی، ۱۳۷۹، ۴۱-۴۵).

معین و امتیازات مثبت یا منفی و منافع مشترک و مشابهی هستند و برای دفاع از این منافع، واکنش گروهی یا عکس‌العمل واحدی نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، از مفهوم طبقه دو معنی را می‌توان استفاده نمود؛ یکی مشتمل بر افرادی که دارای مشترکات اقتصادی و امتیازات اجتماعی تقریباً یکسانی هستند و دیگری جایگاه‌ها و موقعیت‌هایی که افراد اشغال می‌کنند (ربانی و گنجی، ۱۱). طبقه، یکی از سه ملاک اصلی قشربندی اجتماعی^۱ محسوب می‌شود. قشربندی؛ یعنی اینکه برخی از افراد موقعیت‌هایی در اختیار دارند که بالاتر، بیشتر و مطلوب‌تر، تلقی می‌شود و برخی در موقعیت‌های مخالف آن قرار دارند. عمده‌ترین امتیازات اجتماعی مؤثر در قشربندی اجتماعی، درآمد، قدرت و اعتبار می‌باشد که عده‌ای بهره‌کلان و خاص از آن دارند و در مقابل، گروهی از آنها محروم هستند و یا کمتر برخوردارند (محسنی، ۱۷۶ - ۱۷۷).

هرچند ساختار و شکل طبقات و قشرها در جوامع مختلف، که ساختارهای متفاوت قومی، قبیله‌ای، مذهبی، ملی یا مدنی دارند؛ یکسان نیست؛ اما در همه جا وجود دارد. به همین دلیل همیشه یکی از مهمترین شعارها و اهدافی که مصلحان، اعم از دینی و غیر دینی دنبال نموده‌اند، برقراری عدالت و مساوات بوده است. در منابع و آموزه‌های اسلامی، تفاوت و نابرابری یکی از واقعیت‌های اجتماعی پذیرفته شده است؛ اما این تفاوت نه بر ثروت و قدرت که بر کسب فضایل و انجام وظایف استوار است. به این ترتیب، در اسلام، طبقه بیشتر با مفهوم موقعیت‌هایی که افراد اشغال می‌کنند، سازگاری دارد و به همین دلیل تعداد طبقات در جامعه به میزان موقعیت‌های ضروری بستگی دارد. طبقه در اسلام به ثروت و انتساب حزبی متقوم نیست بلکه بر «وظیفه» اجتماعی یا اقتصادی استوار است و ارزش هر طبقه به میزان فعالیت و آگاهی از وظیفه‌ای که در ارتباط با رفع نیازهای جامعه برعهده دارد، است (جعفری، ۴۱۴؛ ربانی و گنجی، ۱۲). آنچه که از نظر قرآن و تعالیم نبوی، ملاک برتری است، رنگ، خون، نژاد و قومیت و ثروت نیست بلکه عوامل دیگری است که مهمترین آن تقوی است (حجرات، ۱۳). همچنین علم و آگاهی (مجادله، ۱۱) و جهاد در راه خدا (نساء، ۹۵) از عوامل و معیارهایی است که باعث می‌شود افراد استحقاق به دست گرفتن مسئولیت‌های خطیر را داشته باشند.

قرآن نه تنها درصدد مشروعیت بخشیدن به طبقات اجتماعی بر اساس معیارهای اقتصادی و مادی نیست، بلکه متنعم بودن از مزایای مادی را بی‌ارزش نشان می‌دهد و تقرب به خدا و برخورداری از رحمت

الهی را ارزش می‌شمارد.^۱ دین اسلام، قشر‌بندی و چندقطبی یا تک‌قطبی شدن جامعه را ناشی از عوامل مختلف و متضاد می‌داند که برخی مربوط به بعد جسمانی و مادی انسان و برخی به بعد معنوی و روحانی وجود او مربوط هستند. نه می‌توان عوامل عقیدتی و فکری و فرهنگی را فاقد اصالت دانست و نه شرایط اقتصادی و سیاسی چون ثروت، فقر و قدرت را کاملاً بی‌تأثیر دانست. قرآن، از یک سو تقسیم‌بندی‌های ارزشی شرک - ایمان، فسق - تقوا و کفر - ایمان را مطرح می‌کند که بر اساس آن، در طول تاریخ همواره دو اردوگاه توحید و شرک، خداپرستی و هواپرستی، و قطب‌های قابیل و هابیل، ابراهیم و نمرود، موسی و فرعون، محمد (ص) و ابولهب در مقابل هم قرار داشته و درگیر بوده‌اند. از سوی دیگر، مفاهیم فقر، غنا، استکبار، استضعاف، ملاً، مترف، مسرف، رهبان و احبار را مطرح می‌سازد که ناظر بر وضع اجتماعی و اقتصادی است (برای توضیح بیشتر ن. ک. اخترشهر، ش. ۱۵). نتیجه تقسیم جامعه بر اساس این معیارها، ایجاد چهار طبقه یا گروه جباران (طاغوت)، ملاً (اشراف)، مترفین و مستضعفان می‌شود (یونس، ۸۸؛ اعراف، ۸۸؛ شعراء، ۳۴؛ هود، ۲۷؛ قصص، ۲۰؛ مومنون، ۳۳) در کل می‌توان گفت جهان از نظر جهان-بینی اسلامی، پر از تفاوت‌ها، تمایزها و اختلاف‌های درونی و بیرونی است که اعضای آن در عین حال دارای وحدت و رابطه ارگانیکی هستند و هر عضوی کارکرد خاصی در نظام آفرینش دارد.

با توجه به آنچه گفته شد، اعم از این که طبقه را به مفهوم سیاسی و جامعه‌شناسی آن در نظر بگیریم و یا این که معیارها و ملاک‌های ارزشی ملاک باشد، لفظ طبقه در کتب طبقات، ظاهرًا ارتباطی با مفهوم اجتماعی آن ندارد. با این حال، با بررسی نحوه چیدمان مطالب در برخی منابع طبقات‌نویسی، به خصوص در مراحل نخستین آن، می‌توان این ایده را مطرح نمود که روح کلی حاکم بر این گونه آثار، تحت تأثیر طبقات اجتماعی، به مفهوم جامعه‌شناختی، شکل گرفته در جامعه جدید اسلام هستند. این ادعا مبتنی بر این واقعیت تاریخی استوار است که حرکت اجتماعی جامعه اسلامی، به صورت عموم و نه مطلق، پس از رحلت پیامبر (ص) بر مبنای تعالیم حقیقی قرآن و پیامبر حرکت نکرد. به عبارت دیگر بین آنچه شرع مقدس تبلیغ می‌کرد و عملی که کنشگران اجتماعی در جامعه بعد از رسول خدا انجام دادند، تفاوتها و چه بسا تعارضات شدیدی به وجود آمد و تحت تأثیر شرایط و تحولات جدید، به خصوص جریان فتوح قرار گرفت.

گسترش و موفقیت سریع و دور از انتظار فتوح توسط مسلمانان و سرازیر شدن غنائم و اموال فراوان به حجاز که در زمان خلیفه دوم صورت گرفت (ن. ک. دینوری، ۱۴۹؛ یعقوبی، ۲۸/۲؛ بلعمی، ۴۶۲/۳)

۱. «إِنَّ أَوْلَىٰكُمْ عِنْدَ اللَّهِ تَقْوَاهُ» (الحجرات، ۱۳).

مسئله و مشکل چگونگی تقسیم این حجم از اموال را به وجود آورد. در شبه جزیره عربستان با ساختار قبیله‌ای، نظام دیوانی پیشرفته‌ای نبود و سابقه‌ای در قبل از اسلام نداشت. در عصر پیامبر (ص) که غنایم بسیار محدود بود، یا به صورت مساوی بین شرکت‌کنندگان در جنگها تقسیم می‌شد، یا این که در مواردی شخص رسول خدا با مصلحت‌سنجی‌هایی، غنایم بیشتری را به قبایل یا افراد می‌بخشید.^۱ در حکومت کوتاه مدت خلیفه اول نیز همان رویه پیامبر (ص) دنبال شد، اما شرایط و میزان اموال به‌دست آمده در دوره خلیفه دوم بسیار متفاوت با گذشته بود و باید شیوه‌ای جدید در پیش گرفته می‌شد.^۲ راه حلی که ارائه گردید، تأسیس دیوان عطاء بود و طبق خواست و دستور خلیفه، تقسیم اموال، بر مبنای سبقت در اسلام و شرکت در غزوات صدر اسلام و پس از آن بود (طبری، ۱۰۹/۳).^۳ در نتیجه این سیاست، گروهی که تا دیروز تحت یک عنوان صحابه شامل مهاجر و انصار می‌شدند، به لحاظ امکان استفاده از منابع جدید اقتصادی، رده‌بندی شدند و خیلی سریع طبقه‌ای جدید از اشرافیت شکل گرفت. این گروه، علاوه بر قدرت اقتصادی که در اختیار داشتند، به اعتبار صحابه بودن، موقعیت ویژه معنوی هم به دست آوردند. هرچند برخی^۴ از این گروه بر اساس آموزه‌های قرآن و پیامبر (ص) سعی کردند خود و فرزندانشان را از قرار گرفتن در این طبقه‌بندی جدید حفظ کنند و حتی در مقابل این نوع سیاست‌ها به مبارزه برخاستند؛ اما جریان عمومی به سمت استفاده از منافع اقتصادی حرکت کرد. این افراد با استفاده از دو ابزار مزبور (قدرت اقتصادی و جایگاه معنوی) روزبه‌روز به مرکز قدرت سیاسی نزدیک شدند تا بتوانند موقعیت خود را حفظ و تقویت نمایند.^۵ در نتیجه این روند، نسل دوم که فرزندان صحابه یا تابعین بودند، همه ابزارهای قدرت را در اختیار گرفتند و به صورت واقعی، طبقه اجتماعی که معیار آن میزان برخورداری از قدرت، درآمد و اعتبار اجتماعی بود، شکل گرفت که همین ساختار در تحولات و رویدادهای بعدی جهان اسلام نقش و تأثیر

۱- مثل مورد غنایم جنگ حنین که به مؤلفه قلوبهم بیشتر داده شد.

۲- اگرچه درباره میزان این غنایم ممکن است مبالغه‌هایی صورت گرفته باشد، اما واضح است گشودن خزاین دو امپراطوری ساسانی و بیزانس که سالها و بلکه سده‌ها انباشت ثروت داشته‌اند چه حجم زیادی را سرازیر مرکز خلافت نمود.

۳- برای جزئیات چگونگی طبقه‌بندی عطاگیران، ن. ک. موسوی، ۲۴۷-۲۶۱.

۴. سخنان علی (ع) در نقد نحوه تقسیم بیت‌المال و سیاست اجرایی ایشان در دوره حکومت که این امتیازات را لغو کرد، گواه روشنی بر این موضوع است. همچنین فریادهای عدالت‌خواهانه ابوذر غفاری، زندگی ساده و فقیرانه سلمان فارسی، با وجود داشتن قدرت سیاسی، به عنوان حاکم مدائن نمونه‌هایی از مقاومت در برابر جریان عمومی جامعه بود. خلیفه دوم نیز با وجود این که در دوره حکومت او سنگ بنای این طبقه‌بندی گذاشته شد، بنا به شواهد تاریخی، در استفاده از اموال و امتیازات جدید اقتصادی بر خود و اطرافیان و به خصوص قریش سخت می‌گرفت.

۵- گفته شده که عمر در اواخر عمرش که خطرهای این گونه تقسیم آگاه شده بود، تصمیم گرفت آن را تغییر دهد. به این صورت که به همه از زن و مرد، عرب و عجم و بنده و آزاد مقرری بدهد و دیگر اینکه به همه یکسان بپردازد، اما وقوع قتل وی مهلت این کار را به او نداد و حتی برخی همین تصمیم را در قتل وی مؤثر دانسته‌اند (شهیدی، ۱۲۹-۱۳۰).

زیادی ایفا نمود.^۱ این نسل، که اغلب خود از راویان و مؤلفان، اخبار و آثار تاریخی و رجالی بودند؛ به صورت عمدی یا ناخودآگاه تحت تأثیر فضای موجود اجتماعی به تولید اثر پرداختند.

این وضعیت در آثار رجالی؛ از جمله کتب طبقات، به صورت ملموسی منعکس شده است که در آنها بعد از معرفی پیامبر خدا (ص)، سه طبقه صحابه، تابعین و اتباع تابعین و گاه تابعان اتباع تابعین معرفی شده‌اند. مبنای تقسیم‌بندی، تنها تقدم زمانی نبود، بلکه جایگاه معنوی، ناشی از هم‌عصری یا نزدیکی به عصر نبوت و قرار گرفتن در رأس هرم قدرت سیاسی دوره بعد از پیامبر (ص)، در آن تأثیر داشت. در برخی از این کتاب‌ها که تنظیم الفبایی دارند، معرفی خلفای راشدین و بقیه گروه موسوم به «عشره مبشره» خارج از نظم الفبایی یا طبقه زمانی صورت گرفته است.^۲ طبق حدیثی که در منابع حدیثی اهل سنت، به شکل‌ها و عبارات مختلف از قول پیامبر (ص) نقل شده است، بهترین امت، کسانی هستند که معاصر پیامبرند (صحابه)، سپس نسل بعد از آنها (تابعین) و نسل پس از آنها (اتباع تابعین) که بعد از این سه نسل، مردم دچار سستی در ایمان و تن‌پروری می‌شوند (ابن حبان بستی، ۱۵/۴، ۱/۶؛ خطیب بغدادی، ۳۴۵/۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۰/۱). در برخی از این روایات، دو نسل بعد از پیامبر و در برخی سه نسل آمده است و حتی در مواردی، برای اینکه نشان دهند رجال حدیث معتبر شامل افراد و نسل بعد از اتباع تابعین نیز می‌شوند، در حدیث مزبور نسل چهارم را هم اضافه کرده‌اند (ابن حبان، ۲/۸). در مواردی هم که مبنای انساب، مورد توجه نویسنده می‌باشد، تقدم و تأخر بر محور قریش و بنی‌هاشم است؛ یعنی در طبقات صحابه، تابعین و رجال بعد از آنها، ابتدا نام و زندگی افراد یا قبایل قریشی آورده می‌شود و در میان قریش هم ابتدا با بنی‌هاشم شروع می‌شود. نمونه کامل این نگاه را می‌توان در طبقات خلیفه بن خیاط دید. همچنین بلاذری (د ۲۷۹ق) در انساب الاشراف، تقریباً همین رویه را دنبال می‌کند. او کتابش را با انساب عدنانیه شروع نموده و بعد قحطانیه را آورده است. بعد از سیره پیامبر (ص)، تاریخ اشراف بنی‌هاشم (آل ابی طالب و آل عباس)، سپس بنی‌عبدالمطلب و پس از آن، دیگر بطون قریش و قبایل دیگر را به ترتیب نزدیکی به قریش معرفی نموده است. علت توجه ویژه نویسندگان به بنی‌هاشم علاوه بر انتساب به پیامبر (ص) و چه بسا بیشتر از آن، این بود که نویسندگان، اغلب تحت حاکمیت بنی‌عباس بودند که بر هاشمی

۱- به تعبیر مرتضی مطهری، این روند تنها نتیجه عملکرد خلفا و حکومتگران نبود، بلکه، یک عامل دیگر آن، تفسیر بد از حق و عدالت بود که آن را خارج از حسن و قبح ذاتی تفسیر نمودند که با تغییر شرایط و شکلها، مفهوم و تعاریف نیز تغییر می‌نمود (مطهری، ۹۵۰/۴-۹۵۵). این نظر درستی است اما باید توجه داشت که مباحث کلامی و تفسیرها متأخر بر عمل حکومتگران بود و در واقع تفسیرها برای توجیه رفتارهای طبقه‌ای صورت می‌گرفت.

۲- مانند مشاهیر علماء الامصار اثر ابن حبان بستی. همچنین جلد اول و دوم سیر اعلام النبلا که البته یک اثر طبقات‌نویسی صرف محسوب نمی‌شود، به خلفای راشدین اختصاص داشته است، که اکنون موجود نیست، و از جلد سوم با معرفی دیگر عشره مبشره آغاز می‌شود.

بودن خود برای کسب مشروعیت تأکید زیادی داشتند.

بنابراین، کتب طبقات‌نگاری در لفظ و عنوان، با طبقه به مفهوم اجتماعی آن نسبتی ندارند، اما از نظر محتوا و نوع تقدم و تأخیری که در معرفی افراد توسط نویسنده صورت می‌گرفت، به نوعی ناظر به طبقات اجتماعی در جهان اسلام هستند. البته از سده‌های چهارم و پنجم هجری به بعد که نسل‌های مسلمانان با عصر نبوت فاصله زمانی زیادی گرفتند و معیارهای نخستین کم‌رنگ شد و همچنین نظم الفبایی کاملی در کتب زندگینامه‌ای به کار گرفته شد، این مدل نیز کم رنگ شد، اما از بین نرفت.

نتیجه‌گیری

طبقات‌نگاری، از ابتکارهای مسلمانان و شیوه‌ای در تنظیم کتب تاریخی به خصوص زیست‌نامه‌ها محسوب می‌شود. در این شیوه، که از گونه‌های زیست‌نگاری دسته‌جمعی یا عمومی محسوب می‌شود، افرادی که در یک یا چند ویژگی، علم، وضعیت ظاهری و اخلاقی اشتراک دارند و یا در وقایع، زمان یا مکان خاصی حضور داشته‌اند در یک مجموعه معرفی می‌شوند. معیارهای زمان، مکان و موضوع، اصلی‌ترین ملاک‌های طبقه‌بندی محسوب می‌شوند، اما رعایت یک یا چند وجه تقدمی را می‌توان شاخصه اصلی طبقات‌نگاری به حساب آورد.

موضوع طبقات‌نگاری ابتدا با تسمیه‌نگاری صحابه و تابعین شروع شد و بعد از طی مراحل به تدوین زندگینامه رجال حدیث و اعضای برجسته در یک علم، هنر، فن و مهارت رسید، اما بیشترین موضوع مورد توجه طبقات‌نویسان، معرفی فقها و علمای مذاهب بود. این شیوه در طی قرون فراز و نشیب‌هایی داشت، اما همیشه و تا عصر حاضر مورد استفاده نویسندگان مسلمان بوده است.

تدوین تاریخ بر حسب طبقات از رایج‌ترین شیوه‌های تاریخ‌نگاری به معنای عام؛ یعنی ضبط و تدوین اخبار تاریخی و فرهنگی و علمی محسوب می‌شود. هر چند نویسندگان طبقات، کتب خود را صرفاً با هدف تاریخ‌نگاری ننوشتند اما علاوه بر فصولی که این آثار به اخبار تاریخی می‌پردازند، داده‌های این دسته از کتب، مهم‌ترین منابع برای بررسی تاریخ اجتماعی و فرهنگ و تمدن به شمار می‌رود. همان‌گونه که بخش عمده‌ای از کتب طبقات، منابع رجالی‌اند که اطلاعات زندگینامه‌ای در آنها زیاد نیست، اما برای شناخت تاریخ علم رجال و حدیث ضروری و مفید هستند.

کتب طبقات و نویسندگان آنها تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی شکل گرفته در جامعه اسلامی بعد از رحلت رسول الله بودند. ساختاری که به مقدار زیاد و تا مدت‌های طولانی متأثر از شیوه دیوان عطاء تأسیس

شده در دوره خلیفه دوم بود و در آن معیارهای سبقت در اسلام، شرکت در وقایع صدر اسلام و شرف قبیله-ای ملاک برتری قلمداد می‌شد. این ساختار، در دوره امویان و عباسیان، حفظ شد و حتی در برخی جوانب آن تشدید گردید. نویسندگان، تحت تأثیر این ساختارها، به تنظیم و تبویب آثار خود پرداختند. در نتیجه، در تنظیم رجال طبقات، به خصوص بخش صحابه و تابعین، تقدم مهاجر بر انصار، قریش بر دیگر قبایل، بنی-هاشم بر دیگر طوایف قریش و عرب بر موالی به صورت عمومی و مرسوم درآمد که در واقع انعکاسی از وضع اجتماعی جامعه اسلامی در سده‌های نخستین هجری بود. کتب طبقات، در واقع انعکاسی از وضع نابرابر درونی جهان اسلام آن روزگار بود که انحراف‌های صورت گرفته از اصل اسلام و آموزه‌های شرع مقدس را نشان می‌دهند.

کتابشناسی

- ابن تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهره فی ملوک القاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومي مؤسسه المصریه للتألیف و الترجمه، قاهره، بی‌تا.
- ابن حبان بستی، محمد، الثقات، مؤسسه الکتب الثقافیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین احمد، الاصابه فی تمیز الصحابه، تحقیق عادل احمد و علی محمد معوض، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، با مقدمه احسان عباس، دار بیروت للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ابن شهر آشوب، ابو عبدالله محمد، معالم العلماء، بی‌تا، قم، بی‌تا.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمه ابن الصلاح، تحقیق و شرح ابو عبدالرحمن صلاح، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، دارالفکر للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن خلکان، احمد، وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، دارالثقافه، بیروت، بی‌تا.
- ابن ندیم، محمد، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، چاپخانه بانک بازرگانی، تهران، ۱۳۴۶.
- اخترشهر، علی، «گونه‌شناسی طبقات اجتماعی در قرآن»، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، ش. ۱۵، پاییز ۱۳۸۰.
- بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه عبدالحلیم النجار، دارالکتب الاسلامی، قم، بی‌تا.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر محمودی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۴ق.

- جعفری، محمدتقی، حکمت اصول سیاسی، بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۶۹.
- خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- خلیفه بن خیاط عصری (شباب)، الطبقات، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب ارنوط و محمد نعیم العرقسوسی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- رابینسن، جیس اف، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه مصطفی سبحانی، پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران، ۱۳۸۹.
- رازی، ابوحاتم، الجرح و التعديل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۱ق.
- ربانی، رسول و محمد گنجی، «قشربندی اجتماعی در ادیان»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال ۵، شماره ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
- روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مؤسسه انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۵.
- سجادی، سیدصادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، سمت، تهران، ۱۳۹۱.
- شهیدی، سیدجعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- صدوق (ابن بابویه)، ابی جعفر، الخصال، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳.
- صفدی، صفی‌الدین آیبک، الوافی بالوفیات، تحقیق احمد الارنوط و ترکی مصطفی، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ق.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله، «فصلی در تاریخ‌نگاری اسلامی؛ طبقات»، تاریخ اسلام، ش. ۴، زمستان ۱۳۷۹.
- ، «پیشینه طبقات‌نگاری در میان مسلمانان»، کتاب ماه دین، ش. ۵۵، اردیبهشت ۱۳۸۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد، الابواب (رجال طوسی)، تحقیق جواد قیومی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- ، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- عبدالعظیم عبدالرحمن خضر، مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه صادق عبادی، سمت، تهران، ۱۳۸۹.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- محسنی، منوچهر، مقدمات جامعه‌شناسی، نشر دوران، تهران، ۱۳۷۶.
- محمد عبدالغنی، زندگینامه‌ها، ترجمه امیره ضمیری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۹.
- مزی، ابی‌الحجاج یوسف، تهذیب الکمال، تحقیق بشار عواد معروف، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۳ق.

مغربی (قاضی نعمان)، ابی‌حنیفه نعمان، شرح الاخبار، تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۴ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران و قم، ۱۳۷۴.

ملکی، حسن، جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۷۷.

نجاشی، ابوالعباس احمد، اسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی)، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.

موسوی، جمال، «تحقیقی درباره تأسیس و وظایف نخستین دیوان در تشکیلات اسلامی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۰، زمستان ۱۳۸۰.

نلینو، ک. الفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، بی‌نا، تهران، ۱۳۴۹.

هیأت تحریریه بنیاد نهج‌البلاغه، مسائل جامعه‌شناسی از دیدگاه امام علی (ع)، مدرسه مکاتباتی نهج‌البلاغه، تهران، ۱۳۷۳.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۴۹-۲۹

بازخوانی ارتباط محمد بن مسلم بن شهاب زهری با خلفای اموی*

محمد تقوی / دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران^۱
دکتر مهدی مجتهدی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

محمد بن مسلم بن شهاب زهری از محدثان و راویان برجسته قرن اول و دوم هجری است. تصویری که از او در منابع کهن و در پی آن تحقیقات جدید، ارائه شده است غالباً رویکردی افراطی یا تفریطی دارد. منابع شیعی عموماً زهری را به عنوان دشمن اهل بیت و دست‌نشانده امویان و منابع اهل سنت او را به صورت چهره‌ای معتدل و ثقه معرفی می‌کنند. یکی از مسائل مطرح‌شده درباره زهری، رابطه او با خلفای اموی است که بررسی دقیق شواهد تاریخی، از فراز و نشیب این ارتباط حکایت دارد. منابع شیعی با استناد به همین ارتباط عموماً زهری را از حیث رجالی شخصیتی غیرقابل اعتماد قلمداد می‌کنند، حال آن که برخی روایت‌های او درباره مقام والای اهل بیت و نیز برخی مواضع مخالفش با عقاید امویان، نشان می‌دهد که گزاره‌های مورد تأکید این منابع درباره سرسپردگی زهری به امویان، دست‌کم به طور مطلق قابل پذیرش نیست. به نظر می‌رسد حضور زهری در دربار اموی، باعث تضعیف وی در بیشتر منابع و پژوهش‌های شیعی شده است؛ در حالی که در بسیاری از موارد، نمی‌توان تأثیر این ارتباط را در گرایش‌های زهری مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن شهاب زهری، امویان، امامان شیعه.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۲/۲۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۴/۰۳

۱. Email: m.taqaavi93@ut.ac.ir نویسنده مسئول

۲. Email: mmojtahedi@um.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.64507

مقدمه

محمد بن مسلم بن شهاب زهری (د ۱۲۴ق) یکی از محدثان و راویان مشهور قرن اول و دوم هجری است. او به واسطه حضور در دربار اموی، چهره‌ای نه چندان موجه نزد برخی از عالمان شیعی دارد؛ با این حال، روایت‌های زیادی که از او در موضوعات مختلف چون سیره نبوی، فقه، حدیث و ... نقل شده است، بهره‌گیری از روایات او را برای منابع شیعی نیز ناگزیر کرده است.^۱ با این حال منابع شیعی عمدتاً تصویر مثبتی از ابن شهاب زهری ارائه نمی‌دهند^۲ و در مقابل، منابع اهل سنت غالباً ضمن برجسته‌سازی شخصیت او، گاه در این راه مبالغه می‌کنند (برای تفصیل بیشتر، نک. حیدری‌نسب، ۸۲-۸۵). این موضوع سبب شده تا در پژوهش‌های جدید نویسندگان شیعی و سنی نیز چنین رویکردی دیده شود. بنابراین ضروری است تا با بازخوانی منابع اصلی و پژوهش‌های جدید، تصویر روشن‌تری از گرایش‌های ابن شهاب زهری ارائه شود.

پیشینه

پژوهش‌های پیرامون شخصیت ابن شهاب زهری، نگاهی دوسویه به موضوع دارد. بر این اساس ابن شهاب زهری یا شخصیتی وابسته به دربار اموی و معاند با اهل بیت معرفی می‌شود (در پژوهش‌های شیعی و برخی پژوهش‌های غربی) یا شخصیتی کاملاً ثقه و مورد اطمینان تلقی می‌گردد (در پژوهش‌های اهل سنت و سلفی مسلکان).

در میان پژوهش‌های غربی، ایگناس گلدتسیهر (د. ۱۹۲۱م)، مستشرق مشهور مجارستانی، از نخستین کسانی بود که زهری را به سبب ارتباطش با امویان، به وضع حدیث متهم ساخت (Goldziher, 1/168). مایکل لکر نیز در مقاله‌ای مفصل که بر رابطه زهری با امویان استوار است، به شرح حال او پرداخته است.^۳ پژوهش‌های شیعی نیز غالباً بر دشمنی زهری با اهل بیت و وابستگی وی به دربار اموی تأکید دارد.^۴

۱. سزگین (۴۰۲/۱) بر این باور است که بعد از پیامبر، نام ابن شهاب زهری در سلسله راویان احادیث و روایات، بیش از بقیه به کار رفته است. روایت‌های زهری در منابع شیعی نظیر الکافی بر جای مانده است که در این زمینه باید به طور خاص، به احادیث فقهی زهری به نقل از امام سجاد (ع) اشاره کرد (نک. کلینی، ۳۳۸/۳، ۳۸۲، ۷۵۲؛ ابن بابویه، ۷۷/۲، ۲۵۶/۴).

۲. البته در بین رجال شیعی نیز رویکرد واحدی به ابن شهاب زهری وجود ندارد. در حالی که متقدمین چون شیخ طوسی (ص ۱۱۹) به زهری نسبت «عدو» داده‌اند، برخی از متأخرین او را شیعه و از ملازمان امام سجاد (ع) دانسته‌اند (محقق بهبهانی، ۳۱۳).

3. Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb Al-Zuhrī", *Journal of Semitic studies*, XLI/1, spring 1996.

۴. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: علیرضا حیدری‌نسب «ابن شهاب زهری و عداوت اهل بیت علیهم السلام»، پژوهش‌های علوم قرآن و حدیث، ش ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰؛ محمد اصغری‌نژاد، «تأملی در جایگاه و مقام ابن شهاب زهری»، هفت آسمان، ش ۵۴، تابستان ۱۳۹۱؛ حسین غیب‌غلامی الهرساوی، «خادم الامویین محمد بن شهاب الزهری»، الفکر الاسلامی، بهار ۱۳۸۰.

سعی این نویسندگان بر کاستن تعریف و تمجیدهای مبالغه‌آمیز علمای اهل سنت - به ویژه ابن تیمیه - از زهری است؛ حال آنکه خود در فروکاستن جایگاه علمی ابن شهاب راه مبالغه پیموده‌اند و البته استدلال-هایشان نشان از عدم توجه کامل به تمام شواهد موجود در منابع دارد.

محمدحسن زاهدی در مقاله «پژوهشی درباره نامه منسوب به امام سجاد (ع) خطاب به زهری» و فرحناز وحیدنیا در مقاله «دیدگاه‌های رجال شیعه درباره محمد بن مسلم بن شهاب زهری»^۱ با عدول از پیش فرض‌های یادشده، دیدگاه مثبت رجال شیعه درباره زهری و ارتباط نزدیک او با امام سجاد (ع) را یادآور شده‌اند. مقاله اول، نقدی کامل بر نامه منسوب به امام سجاد (ع) دارد که بنا به ادعای برخی، مخاطب آن زهری بوده است. از یافته‌های این پژوهش در تأیید رابطه مناسب میان امام سجاد و زهری بهره گرفته شد. مقاله دوم نیز بر نگاه معتدل رجال شیعه به ابن شهاب زهری و روایت‌های او در فضیلت اهل بیت تأکید دارد.

عبدالعزیز دوری و مایکل لکر در مقاله‌هایی جداگانه به شرح حال زهری پرداخته‌اند.^۲ عبدالعزیز دوری مقاله خود را با تأکید بر روایت‌های ابن شهاب زهری نوشته است و چندان به مسأله وثاقت او نزد گروه‌های مختلف نمی‌پردازد. اما مقاله نسبتاً مفصل مایکل لکر که بر رابطه زهری با امویان استوار است، در نوشتار حاضر مورد استفاده قرار گرفته است.

در میان نویسندگان عرب‌زبان، محمد بن محمد العواجی در کتاب المرویات الامام الزهری فی المغازی و محمد محمدحسن شواب در کتاب الامام الزهری عالم الحجاز و الشام بحث کوتاهی را به متهم شدن زهری به ناصبی‌گری، تدلیس و وابستگی به امویان اختصاص داده است (عواجی، ۱۲۸/۱-۱۳۹؛ محمد شواب، ۱۲۴-۱۳۱).

به طور کلی، مطالبی که در تحقیقات مذکور پیرامون ارتباط ابن شهاب زهری با امویان و دشمنی وی با اهل بیت مطرح شده است، عموماً بر اساس برخی روایت‌های برگزیده است و غالباً استنادات خلاف آن نادیده گرفته شده است. هدف این جستار نه تأیید همه‌جانبه ابن شهاب زهری، که نشان دادن ضعف دلایل مبتنی بر وابستگی صرف او به دربار اموی است. بدین منظور، مقاله در سه بخش تدوین شده است: بخش اول به شرح حال مختصر ابن شهاب زهری اختصاص دارد. بخش دوم کیفیت ارتباط زهری با خلفای اموی

1. Farahnaz Vahidnia and others, "Shi'a Rijali Views of Muhammad ibn Muslim", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. VII, N.1, winter 2014.

2. A.A.Duri, "Al-Zuhrī: A Study on the Beginning of History Writing in Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 19, Issue 01, February 1957; Michael Lecker, "Biographical Notes on Ibn Shihāb Al-Zuhrī", *Journal of Semitic studies*, XLI/1, spring 1996.

هم‌عصرش را بررسی می‌کند و در بخش سوم شماری از روایت‌ها و اقدامات زهری که خلاف باورها و منافع امویان است بیان خواهد شد.

۱. شرح حال محمد بن مسلم بن شهاب زهری

محمد بن مسلم بن شهاب زهری از بزرگترین محدثین و راویان مکتب حجاز است. ابن سعد او را جزء طبقه چهارم تابعین آورده است (ابن سعد، ۳۴۸/۵). بنا به گزارش صحیح‌تر، در سال ۵۰ یا ۵۱ق (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۸۳/۱) در مکه به دنیا آمد^۱ و در سال ۸۱ یا ۸۲ق به شام سفر کرد (ابن عساکر، ۲۹۷/۵۵؛ واقدی، مقدمه مارسدن جونز، ۲۳) که این، آغاز ارتباطش با دربار اموی بود. ابوسلمه بن عبدالرحمن بن عوف الزهری (د. ۹۴ق)، سعید بن مسیب (د. ۹۴ق)، عروة بن زبیر (د. ۹۷ق) و عبیدالله بن عبدالله بن عتبه (د. ۹۸ق) از مشهورترین استادان وی بودند (ابن سعد، ۳۴۸/۵). از بین شاگردان او نیز، چهار نفر شهرت بیشتری دارند: موسی بن عقبه (د. ۱۴۱ق)، محمد بن اسحاق (د. ۱۵۰ق)، معمر بن راشد (د. ۱۵۳ق) و مالک بن انس (د. ۱۷۹ق). سه نفر نخست، بر اساس روایت‌هایی که از زهری شنیده بودند، کتابی درباره مغازی پیامبر نوشته‌اند.^۲

ابن شهاب زهری به عنوان نخستین مدون علم [در اینجا به طور خاص علم حدیث]، داناترین افراد به وقایع گذشته (ابن کثیر، ۳۴۵/۹، ۳۴۳؛ ابن سعد، ۲۹۷/۲؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۸۳/۱) و پرکارترین فرد در جمع‌آوری روایت‌های مربوط به سیره پیامبر شناخته شده است (ابن سعد، ۳۵۲/۵؛ بلاذری، ۴۸/۱۰). مالک بن انس او را عالم‌ترین فرد مدینه در زمینه فقه و حدیث می‌دانست (همانجا).^۳ زهری اهتمام ویژه‌ای به گردآوری روایت‌های سیره پیامبر داشت و در این راه، از تمام کسانی که به آنها دسترسی داشت - حتی زنان و موالی - روایت می‌کرد (ابن سعد، ۲۹۶/۲).^۴ او نخستین کسی بود که روایت تابعین از سیره نبوی را گردآوری کرد و مطالبی بر آنها افزود. کثرت روایاتی که ابن اسحاق، معمر بن راشد و موسی بن عقبه از زهری در این باره نقل کرده‌اند و به منابع بعد راه یافته است، بیانگر جایگاه والای او در نقل سیره پیامبر است.

۱. ابن کثیر (۳۴۱، ۳۴۴/۹) و ابن سعد (۳۵۶/۵) تولد وی را سال ۵۸ق قید کرده‌اند. این موضوع با روایتی که ابن سعد در ادامه آورده است و سن زهری را به هنگام مرگ در سال ۱۲۴ق، ۷۵ سال دانسته است تناقض دارد. همچنین ذهبی (۱۴۰۲ق، ۳۲۶/۵) در روایتی آورده است که زهری در سن بلوغ با مروان دیدار کرده است. با توجه به سال وفات مروان (۶۵ق)، تولد زهری به احتمال بسیار سال ۵۰ یا ۵۱ق است.

۲. کتاب المغازی ابن اسحاق امروزه در دسترس است و اهمیتی بی‌بدیل در سیره پیامبر دارد. روایات موسی بن عقبه به کوشش حسین مرادی-نسب (المغازی النبویة لابی محمد موسی بن عقبه، نشر ذوی القربی، ۱۳۸۲ش) و روایات معمر بن راشد نیز در سال ۲۰۱۴ به کوشش شان آنتونی جمع‌آوری و منتشر شده است.

۳. درباره دیگر روایت‌های مربوط به برجستگی علمی زهری، نک. ابن سعد، ۳۵۴/۵؛ ابن کثیر، ۳۴۲/۹-۳۴۳.

۴. احتمالاً به همین سبب است که عده‌ای نیمی از احادیث زهری را مرسل دانسته‌اند (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۳۲۸/۵).

روایت‌های زهري از طریق شاگردانش در منابع قرن سوم همچون المغازی واقدی، طبقات ابن‌سعد و انساب الاشراف بلاذری (د. ۲۷۹ق) نیز دیده می‌شود.

ابن شهاب زهري گویا چند کتاب نیز داشته است. کتاب تنزیل القرآن^۱ و النسخ و المنسوخ دواثر او درباره قرآن است که هر دو به روایت عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی (د ۴۱۲ق) باقی مانده است. او کتابی نیمه‌تمام درباره نسب قریش نوشت (ابوالفرج اصفهانی، ۲۸۱/۲۲) که عده‌ای آن را تنها کتاب زهري دانسته‌اند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ۹۰). کتاب نسب قریش به روایت مصعب بن عبدالله زبیری است که این کتاب را نزد ابن‌شهاب زهري قرائت کرده بود (مصعب زبیری، ۳). کتابی نیز درباره سیره پیامبر (ص) به زهري نسبت داده شده است که امروزه در دست نیست، اما سهیل زکار و محمد بن محمد العواجی به طور جداگانه روایت‌های او را در این باره گردآوری کرده‌اند.^۲ به گفته صالح بن کیسان (د. ۱۴۰ق) که از معاصران زهري بود، ابن‌شهاب سیره صحابه را نیز در کنار سیره پیامبر (ص) نوشت (ابن حجر، ۴۴۸/۹). کتابی نیز درباره سال‌های حکومت خلفا به زهري منسوب است (طبری، ۴۹۹/۵). درباره نقل قول‌هایی از این کتاب، نک. همو، ۳۲۵/۵، ۴۹۵/۶.

زهري در سال ۱۲۴ق در منطقه شغب^۳ بر اثر بیماری از دنیا رفت (ابن‌سعد، ۳۵۶/۵؛ ابن‌کثیر، ۳۴۴/۹). نیاکان زهري در نسل کلاب بن مره به پیامبر می‌رسند. آمنه بنت‌وهب مادر پیامبر و سعد بن ابی‌وقاص (د بین سال‌های ۵۰ تا ۵۷ق) نیز از بنی‌زهري بودند.

۱-۱. جایگاه زهري در سیره‌نویسی

زهري اولین کسی بود که روایت‌های تابعین را درباره سیره جمع‌آوری کرد و روایت‌های خود را نیز بدان افزود. مکحول و عمر بن عبدالعزیز، زهري را عالم‌ترین فرد به وقایع گذشته می‌دانستند؛ به طوری که وقتی از مکحول درباره داناترین فردی که دیده است سوال می‌کنند، او سه بار متوالی نام زهري را می‌آورد (ابن‌سعد، ۲۹۷/۲؛ ابن‌کثیر، ۳۴۳/۹).

در طبقه‌بندی سیره‌نویسان مدینه، ابن‌شهاب زهري برجسته‌ترین فرد در طبقه دوم - که شامل شاگردان عروه بن زبیر (د. ۹۴ق)، ابان بن عثمان (د. بین ۹۶ تا ۱۰۵ق) و سعید بن مسیب (د. ۹۴ق) است - به شمار می‌رود (در این باره، نک. معیر، ۱۹۴-۲۰۳). روایت‌های او اساس کتاب‌های بعدی در حوزه سیره و مغازی

۱. این کتاب با این مشخصات منتشر شده است: زهري، النسخ و المنسوخ و یلیه تنزیل القرآن بمکة و المدینه، تحقیق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۸ق.

۲. محمد بن محمد العواجی، مرویات الامام الزهري فی المغازی، مدینه: الجامعة الاسلامیة، ۱۴۲۴ق؛ زهري، المغازی النبویة، به کوشش سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.

۳. شغب منطقه‌ای است در حدفاصل عربستان و فلسطین (یا قوت حموی، ۳۵۲/۳؛ ابن‌سعد، ۳۵۶/۵).

شد و این نکته‌ای است که پژوهشگران بر آن توافق دارند (جعفریان، ۵۲؛ Gibb, s.v. "Ta rikh"). بیشتر روایت‌های زهری درباره سیره پیامبر (ص) در آثار افرادی چون ابن اسحاق، ابن سعد و طبری باقی مانده است. کثرت این روایات، بیانگر جایگاه مهم و کلیدی زهری در سیره‌نویسی است.

روش زهری در نقل روایت‌ها، همان روش محدثان مدینه بود و نسبت به نقل بی ضابطه احادیث به محدثان عراقی انتقاد داشت (خطیب بغدادی، ۱۳۷-۱۳۸). او اولین کسی بود که چارچوب سیره‌نویسی را معلوم ساخت، تسلسل تاریخی را در وقایع سیره رعایت کرد و به ذکر تاریخ وقوع حوادث مهم اهتمام داشت (Duri, 27). استفاده از آیات قرآن، سادگی و اختصار روایات، نگرش حدیثی، ارائه روایات ترکیبی و استفاده اندک از اشعار از دیگر ویژگی‌های روایت‌های زهری درباره سیره پیامبر است (Idem, 8). مهم-ترین استادان زهری که او بیشترین روایت را از ایشان نقل می‌کند، همگی از عالمان مدینه بودند^۱ که این امر بیانگر تأثیرپذیری او از محدثین این شهر است.

۲. زهری و دربار اموی

پژوهشگران، دیدگاه‌های مختلفی درباره کیفیت رابطه علما و حاکمان اموی ارائه کرده‌اند. عده‌ای عالمانی چون زهری و ابوزناد (د. ۱۳۰ق) را دست‌نشانده حکومت اموی می‌دانند (Goldziher, 1/168) و بر این باورند که پیدایش روایت‌های طولانی در سیره پیامبر (ص)، تقریباً از عصر خلافت عبدالملک بن مروان (حک. ۶۵-۸۵ق) به بعد، از سوی محدثینی چون زهری و همزمان با اقداماتی چون عربی کردن دیوان‌ها و ضرب سکه، برای ایجاد هویت اسلامی متمایز آغاز شد (Gorke, 73). در مقابل، عده‌ای قائل به تقابل حکومت اموی و عالمان دینی هستند و از این نظر، افرادی چون زهری، مسبب حفظ احادیث و سیره نبوی از تأثیرات مخرب حکومت سکولار اموی به شمار می‌روند (Judd, 5). دسته اخیر معتقدند که اگرچه بیشتر عالمان دینی (همچون زهری و اوزاعی) حکومت امویان را پذیرفته بودند، اما به طور تام در خدمت امویان و سیاست‌های ایشان نبودند (Faruqi, 278, n.1). حکومت اموی هم نقش فعالی در ارائه تعالیم دینی نداشت و همین بی‌توجهی و ناتوانی، در کنار فعالیت دینی گروه‌های مخالف امویان نظیر خوارج، شیعیان، قدری‌مذاهب‌ها و زبیریان، باعث افزایش احساس بیگانگی مردم با آنها به عنوان حاکم می‌شد.^۲

۱. عروة بن زبیر، سعید بن مسیب، عبدالله بن عبدالله بن عتبة و علی بن حسین (ع) از مهمترین مشایخ زهری به شمار می‌رفتند که همگی اهل مدینه و یا ساکن این شهر بودند.

۲. درباره نظرات مستشرقین مختلف در این باره، نک: Judd, 6-10; Khalidi, 21. ذکر این نکته نیز ضروری است که برخی معتقدند چنین تصویری از بی‌میلی امویان به فعالیت‌های دینی، بر ساخته منابع دوران عباسی است (Judd, 9).

همین دیدگاه‌های متفاوت درباره رابطه عالمان و امویان نشان می‌دهد که بررسی رابطه زهری - به عنوان یکی از برجسته‌ترین عالمان عصر اموی - با خلفای اموی لازم است با دقت بررسی شود.

زهری که ۴۵ سال میان حجاز و شام در رفت‌وآمد بود (ابن‌کثیر، ۳۴۲/۹)، عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۵ق) و سایر خلفای اموی را درک کرد (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۳۳۱/۵). با این حال، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد ارتباط زهری با خلفای اموی در دوران مختلف، شدت و ضعف داشت و دست‌کم تا دوره عمر بن عبدالعزیز نمی‌توان از حضور جدی او در دربار اموی سخن گفت. دریافت صله از امویان، رسیدن به مناصب حکومتی، مشورت خلفای اموی با او و حج‌گزاری همراه با خلفای اموی یا فرزندان ایشان از مهم‌ترین دلایل و شواهدی است که در اثبات سرسپردگی زهری به امویان مطرح می‌شود (اصغری‌نژاد، ۱۵۰-۱۵۱). این در حالی است که کمتر شاهد تاریخی وجود دارد که نشان دهد حضور زهری در دربار اموی، سبب شده است تا او مطابق سیاست‌های دولت اموی عمل کند. مخالفت‌های مطرح‌شده نسبت به زهری بیشتر از سوی نویسندگان شیعی مطرح شده است که یکی از دلایل اصلی آن، سخن برخی بزرگان اهل سنت مثل ابن تیمیه است که زهری را برتر از امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) می‌داند (ابن تیمیه، ۴۶۰/۲). بر همین اساس شیعیان کوشیده‌اند تا جایگاه علمی زهری را ضعیف جلوه دهند. حال آنکه مطالعه تاریخی چنین نگاهی را بر نمی‌تابد و قضاوت درباره شخصیت رجالی افراد باید بر اساس شواهد متقن باشد نه دیدگاه‌های شخصی برخی افراد. در این موضوع هم زهری هرگز ادعای افضل بودن خود را بر امامان شیعه نکرده است و بالعکس، روایاتی درباره جایگاه والای ائمه شیعه از او نقل شده است (نک: ادامه مقاله). ادامه مقاله به بررسی و بازخوانی فراز و نشیب ارتباط زهری با امویان اختصاص دارد.

۱-۲. دوره عبدالملک بن مروان (حک. ۶۵ تا ۸۵ق): آغاز ارتباط زهری با دربار امویان، از دوره عبدالملک بن مروان و در سال ۸۱ یا ۸۲ق بود (ابن‌سعد، ۳۲۸/۵؛ واقدی، مقدمه مارسدن جونز، ۲۳). تنگدستی ابن شهاب زهری و تحرکات ابن اشعث به عنوان دو عامل سفر زهری به شام یاد شده است (ابن‌سعد، ۳۴۸/۵، ذهبی، همانجا).^۱ با توجه به نبود گزارشی از این که پیامدهای شورش ابن اشعث شهر مدینه را (که زهری در آن ساکن بود) فرا گرفته باشد (در این باره، نک: Vaglieri, "Ibn Ash'ath", *EF*) و نیز وجود شواهدی دیگر دال بر احتیاج مالی زهری (ابن‌سعد، ۳۴۹/۵)، نیاز مالی را باید علت اصلی این سفر دانست.

۱. عبدالرحمن بن محمد بن اشعث کندی (د۹۵ق)، از حامیان خاندان اموی بود که به تدریج به یکی از مخالفان آنان تبدیل شد و دست به شورش زد. شورش او علیه حجاج بن یوسف در حد فاصل سال‌های ۸۰ تا ۸۳ق جریان داشت و دامنه آن از سیستان تا بصره گسترش پیدا کرد.

جزئیات مربوط به نخستین حضور زهری در شام و آشنایی با خلیفه وقت، به طور مفصل در منابع بیان شده است: زهری در بدو ورود به دمشق، به مسجد جامع شهر می‌رود. در آنجا عده‌ای پیرامون سؤال خلیفه درباره حکم فقهی کنیزان صاحب فرزند بحث می‌کردند. زهری بر اساس فتوای خلیفه دوم به این سؤال پاسخ می‌دهد و قبیصة بن ذؤیب نیز او را جهت معرفی نزد خلیفه می‌برد (ابن سعد، ۳۴۸/۵). در این دیدار، عبدالملک از هویت او و استادانش در مدینه جويا می‌شود. زهری از خلیفه مبلغی دریافت می‌کند و به مدینه بازمی‌گردد (ابن کثیر، ۳۴۱/۹).

مهم‌ترین شاهی که بر اساس آن، ارتباط نزدیک زهری با دربار اموی در دوره عبدالملک مورد تأکید قرار می‌گیرد، حدیثی است که زهری به نقل از پیامبر درباره فضیلت زیارت بیت المقدس نقل می‌کند: «بار سفر فقط برای سه جا بسته می‌شود: مسجد الحرام، مسجد من (مسجد النبی) و مسجد الاقصی» (همانجا). هدف از نقل چنین حدیثی این بود که عبدالملک بن مروان طی دوران شورش عبدالله بن زبیر، به سبب فعالیت‌ها و تبلیغ‌های ضد اموی او در مکه، مردم را از گزاردن حج منع کند و بدین منظور زیارت بیت المقدس را هم پایه زیارت کعبه قرار دهد (یعقوبی، ۲۶۱/۲). با وجود این، نقل این حدیث دست‌کم از جانب زهری قابل پذیرش نیست؛ چرا که شورش عبدالله بن زبیر در حدود سال ۷۱ یا ۷۲ سرکوب شد و سفر به مکه برای گزاردن حج، بعد از این تاریخ مجدداً به راه افتاد.^۱ این تاریخ حدود ده سال پیش از نخستین دیدار زهری و عبدالملک است. همانطور که پیشتر گفته شد، طی نخستین دیدار زهری با عبدالملک، خلیفه از دانش وی و کسانی که از آنها علم‌آموزی کرده است سؤال کرد که این موضوع نشان می‌دهد پیش از این، ارتباط و آشنایی میان این دو نبوده است. از طرفی سن زهری در زمان شورش ابن زبیر حدود ۲۰ سال بود و هنوز جایگاه علمی والایی در علم حدیث نداشت. حتی اگر نقل این حدیث را از سوی زهری بپذیریم، تاریخ‌گذاری این روایت می‌بایست مربوط به اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم هجری باشد؛ چرا که آگاهی ما از این روایت به واسطه نقل آن از سوی معمر بن راشد (۹۵-۱۵۳ق) و سفیان بن عیینه (۱۰۷-۱۹۸ق) است (احمد بن حنبل، ۱۱۶/۱۲، ۱۹۱/۱۲؛ مسلم، ۱۰۱۴/۲، ۱۰۱۵/۲؛ بخاری، ۳۲۱/۲)^۲ که با توجه به سال مرگ زهری (۱۲۴ق)، احتمالاً بیشتر روایاتی که از زهری نقل کرده‌اند از یادداشت‌های او بوده است نه سماع مستقیم از وی. لذا باید گفت که مورخین یا با در نظر گرفتن حضور زهری در دربار اموی، این حدیث را به وی منسوب ساخته‌اند و یا در تاریخ‌گذاری این حدیث دچار اشتباه

۱. یعقوبی (۲۸۱/۴) نام کسانی را که به عنوان امیرالحاج از سال ۷۲ تا پایان سال ۸۵ق که مرگ عبدالملک بود همراه با مردم به مکه می‌رفتند، آورده است.

۲. بخاری (۲۷۰/۳) این حدیث را در ضمن حدیثی دیگر نیز، با سلسله‌سندی متفاوت که نام زهری در آن نیست، آورده است.

شده‌اند و با توجه به شباهت مضمون این حدیث با اقدام عبدالملک مبنی بر منع گزاردن حج و گزارش‌های دال بر دیدار زهری و عبدالملک، نقل این حدیث را مربوط به دوران شورش ابن زبیر دانسته‌اند (دیکسون، ۸۱).

ابن عساکر روایت دیگری از دیدار زهری با عبدالملک آورده است که طی آن نقش مهم موالی در رهبری فقهی و علمی آن روزگار بحث شده است و زهری آنها را از عالمان به «دیانت و روایت» دانسته است (ابن عساکر، ۳۹۳/۴۰-۳۹۴). بیان چنین موضوعی با توجه به سیاست‌های عرب‌گرای امویان نشان از آزادگی زهری نسبت به مواضع امویان و نیز جامعیت شناخت او از جهان اسلام و گروه‌های مختلف آن دارد.

زهری بعد از دیداری که با عبدالملک داشت، با مبلغی که از سوی خلیفه در اختیار او قرار گرفت به مدینه بازگشت (ابن قتیبه، ۷۰؛ ابن کثیر، ۳۴۱/۹). با توجه به فاصله‌ی نه‌چندان زیاد این دیدار با مرگ عبدالملک در سال ۸۵ق، بعید به نظر می‌رسد که جز آن دیدار و گفتگوی اولیه، برخورد دیگری میان این دو رخ داده باشد.^۱

۲-۲. دوره ولید بن عبدالملک (حک. ۸۶ تا ۹۶ق): گزارش دقیقی از حضور زهری در دربار اموی طی دوران ولید بن عبدالملک وجود ندارد. تنها شاهد ما روایتی است که زهری در پاسخ به سؤال ولید درباره سن خلفای پیشین به هنگام مرگ، سن معاویه را به وی می‌گوید (طبری، ۳۲۵/۵). در روایتی از مباحثه زهری با ولید بر سر آیه یازدهم سوره نور یاد شده است (ابونعیم اصفهانی، ۳۶۹/۳) اما به نظر می‌رسد این واقعه میان زهری و هشام بن عبدالملک وقوع پیوسته است و ولید موردنظر در این روایت، ولید بن یزید بن عبدالملک است (نک: ادامه مقاله).

طی این دوره، خالد بن عبدالله قسری حاکم وقت مکه (۸۹ق تا ۹۶ق)، از زهری خواست تا کتابی درباره انساب عرب بنویسد (ابوالفرج اصفهانی، ۲۸۱/۲۲). خالد که از عرب‌های جنوبی بود، احتمالاً بعد از آنکه فهمید کتاب زهری با نسب عرب شمالی آغاز می‌شود، از او خواست از نوشتن آن دست کشد و کتابی درباره سیره پیامبر بنویسد (همانجا). چنین درخواستی از سوی خالد می‌تواند ناشی از شناخت او از جایگاه علمی زهری باشد و به نظر می‌رسد این گزارش حاکی از حضور بیشتر زهری در حجاز طی دوران خلافت ولید است.

۳-۲. دوره سلیمان بن عبدالملک (حک. ۹۶ تا ۹۹ق): هیچ گزارشی مبنی بر حضور و یا ارتباط

۱. البته روایتی دیگر درباره حضور زهری در مجلس عبدالملک وجود دارد که در ادامه مقاله خواهد آمد.

زهری با سلیمان بن عبدالملک طی دوران خلافت سلیمان در دست نیست و احتمالاً زهری در این دوره، آخرین سال‌های حضور مستمر خود در مدینه را سپری می‌کرد.

۲-۴. دوره عمر بن عبدالعزیز (حک. ۹۹-۱۰۱ق): ظاهره باید اوایل دوره عمر بن عبدالعزیز را آغاز حضور جدی زهری در دربار اموی دانست. مرگ استادان او که همگی در اواخر قرن اول از دنیا رفتند، این احتمال را که حضور مداوم زهری در دربار اموی از این دوره شروع شده باشد، قوت می‌بخشد. از طرفی، زهری از این زمان در زمره فقهای مدینه به شمار می‌آمد^۱ که نیازی به علم‌آموزی نداشت. این موضوع می‌تواند مبین حضور پررنگ‌تر وی در دربار اموی از این دوره به بعد باشد.

روایت‌های چندی که از عمر بن عبدالعزیز در ستایش زهری برجای مانده است، نشانگر ارتباط نزدیک این دو با یکدیگر است (مثلاً، نک: ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۳۳۶/۵) که نمونه‌ای از آن، حج‌گزاری همراه با خلیفه است (ابن سعد، ۳۵۳/۵). البته باید به این نکته نیز توجه داشت که ممکن است آغاز این آشنایی و ارتباط، مربوط به دوران حضور عمر در شهر مدینه و عهده‌دار بودن ولایت این شهر باشد. در همین راستا باید گفت که برخی از استادان عمر در مدینه، همچون عبیدالله بن عبدالله و صالح بن کیسان از هم‌عصران یا استادان زهری نیز بودند (ابن سعد، ۳۴۸/۵؛ ابن کثیر، ۱۹۳/۹).^۲ زهری همچنین به توصیه عمر بن عبدالعزیز، روایاتی را درباره سنت پیامبر و صحابه گردآوری کرد (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ۱۰۷) و مصادیق صدقه را بر اساس سنت معلوم ساخت (ابوعبید، ۶۹۰-۶۹۲). احتمالاً همین مورد اخیر سبب شده است تا عده‌ای زهری را مسئول صدقات در این دوره بدانند (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ۱۰۸/۶). این در حالی است که از روایت تفصیلی ابن ماجرا (ابوعبید، همانجا) معلوم می‌شود که زهری به سبب آگاهی از سیره پیامبر صرفاً مصادیق صدقه را معلوم ساخت، نه این که عهده‌دار منصب تشکیلاتی در این باره باشد.

علی‌رغم این رابطه ظاهره مناسب، زهری ابایی از اعتراض به برخی از اقدامات عمر بن عبدالعزیز نداشت. روزی به زهری خبر رسید که خلیفه در اقامه نماز دچار اشتباه شده است. زهری نزد او رفت و مغایرت عملش را با سنت پیامبر (ص) را به او یادآور شد (ابن عبدالبر، ۲۰۳/۱۰).

مسأله رفع منع کتابت حدیث در دوره خلافت عمر بن عبدالعزیز که به دستور خلیفه صورت گرفت،^۳ از مهم‌ترین مواردی است که در مورد همکاری زهری با امویان بدان استناد می‌شود. نشر مکتوب حدیث از

۱. یعقوبی (۳۰۹/۲) از همین دوره زهری را در زمره فقهاء یاد می‌کند.

۲. ابن کثیر (۱۹۴/۹) از ارتباط خوب عمر بن عبدالعزیز با فقهای مدینه طی دورانی که والی این شهر بود خبر می‌دهد.

۳. برخی در این موضوع تردید دارند و انتساب چنین امری به عمر بن عبدالعزیز را برای ارائه چهره‌ای مثبت از وی می‌دانند؛ در این باره، نک: شولر، ۲۰۹، ۲۱۲. بنا بر روایتی دیگر، زهری از دوره هشام به کتابت احادیث پرداخت. هشام که زهری را به عنوان مؤدب دو فرزندش تعیین کرده بود، از او خواست تا احادیثی برای آنها بنویسد (ابن عساکر، ۳۳۳/۵۵). لذا می‌توان این سخن زهری را که «ما از نوشتن علم [حدیث]

دغدغه‌های زهری در سراسر عمرش بود (خطیب‌بغدادی، ۱۳۸؛ ابن‌عساکر، ۳۳۳/۵۵، ۳۳۴). و ظاهر او مخالفتی با این موضوع نداشت و حتی به شاگردانش اجازه نقل یادداشت‌هایش را بدون آنکه نزدش قرائت کنند، می‌داد (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۸۴/۱). اشاره‌های متعددی به کتابت روایت‌ها از سوی زهری در دوران حضور در مدینه شده است که نشان می‌دهد زهری پیش از رابطه نزدیک با دستگاه خلافت اموی نیز به امر کتابت مبادرت می‌ورزید. صالح بن کیسان، از هم‌نسل‌های زهری، به تصمیم مشترک خودش و زهری برای کتابت روایت‌های سیره اشاره می‌کند (ابن‌سعد، ۲۹۶/۲). همچنین زهری همواره الواحی به همراه خود داشت و هرآنچه از استادانش می‌شنید ثبت می‌کرد و همین، سبب پیشی گرفتن او بر عالمان هم‌دوره خویش بود (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱ق، ۱۰۴؛ ابن‌کثیر، ۳۴۱/۹). بر این اساس، اگرچه اصل گزاره پیشگامی زهری در کتابت احادیث به طور جامع و به فرمان امویان (چه خلیفه اموی و چه امیر امویان در حجاز) قابل‌پذیرش است، اما با استناد به این موضوع نمی‌توان او را وابسته دربار اموی دانست. احتمالاً انتخاب او برای این کار، صرفاً از جهت مقام علمی وی بود.

۲-۵. دوره یزید بن عبدالملک (حک. ۱۰۱-۱۰۵ق): دو گزارش از حضور زهری در دربار یزید بن عبدالملک وجود دارد: اول، بی‌اطلاعی خلیفه از سراینده شعری است که کنیزش خواند و خلیفه از زهری در این باره می‌پرسد و زهری نیز نام شاعر را به خلیفه می‌گوید (ابوالفرج اصفهانی، ۴۲۷/۴).^۱ روایت دوم مربوط به بعد از سرکوبی قیام یزید بن مهلب (مق. ۱۰۱ق) است که سرش را به نزد یزید بن عبدالملک می‌آورند که زهری در این هنگام در دربار حضور داشته است (بلاذری، ۳۲۴/۸). زهری در همین دوره همراه با سلیمان بن حبیب (د. ۱۲۶ق) به مقام قضاوت رسید (ابن‌سعد، ۳۵۰/۵؛ ابن‌کثیر، ۳۴۲/۹). برخی انتصاب زهری به مقام قضاوت را از دلایل حضور او در حکومت امویان و وابستگی به ایشان دانسته‌اند (اصغری‌نژاد، ۱۴۹-۱۵۱) اما چنین امری به خودی خود نمی‌تواند دلیلی بر سرسپردگی به حکومت باشد و ممکن است برگرفته از درک ناصحیح رابطه بین عالمان و خلفای اموی باشد. به علاوه، چون در منابع اشاره‌ای به اینکه زهری منصب قضاوت را در کدام شهر عهده‌دار شد، به طور قطع نمی‌توان حضور دائم او را در دربار اموی طی این دوره معلوم ساخت.

کراهت داشتیم، تا آنکه امیران ما را بدان وا داشتند. اکنون بر این باوریم که هیچ‌مسلمانی را از این امر باز نداریم» (ابن‌سعد، ۳۵۲/۵) مربوط به این زمان دانست. با توجه به میزان بسیار زیاد روایت‌هایی که زهری از استادانش شنیده بود و نقل می‌کرد، نمی‌توان پذیرفت که او شخصاً از کتابت بهره نمی‌برد. در این سخن او نیز مشهود است که او از رفع منع کتابت به صورت رسمی سخن می‌گوید، نه این که تا پیش از این فرمان، حدیثی نوشته نمی‌شد (شولر، ۱۸۳-۱۸۴). بر این اساس، سخن شولر (۲۱۵) مبنی بر مقاومت زهری در برابر ایده تدوین حدیث را نمی‌توان پذیرفت. شولر استفاده از لفظ «امرا» برای خلفای اموی را نشانه‌ای احتمالی از گرایش‌های ضداموی زهری دانسته است (همو، ۲۱۳).
۱. از همین مورد نیز برای اثبات وابستگی زهری به دربار اموی استفاده شده است (نک. اصغری‌نژاد، ۱۵۰).

۲-۶. دوره هشام بن عبدالملک (حک. ۱۰۵-۱۲۵ق): بیشترین روایات پیرامون رابطه زهری با خلفای اموی، مربوط به دوران هشام بن عبدالملک است. نامه سرزنش آمیز ابو حازم (د. ۱۴۰ق) خطاب به زهری به سبب ملازمت او با خلفا و امیران، احتمالاً مربوط به همین دوره است (میلانی، ۲۱۱/۱۲-۲۱۲). ابو حازم در این نامه، زهری را «شیخ کبیر» و از عالمان به سنت پیامبر (ص) خطاب می‌کند که نشان می‌دهد نامه مذکور مربوط به دورانی است که زهری به عنوان عالم دینی شناخته می‌شد (یعنی از دوره عمر بن عبدالعزیز به بعد) و در عین حال، رابطه نزدیکی با حکومت داشت.^۱

همراهی زهری با خلیفه و فرزندان او در سفر حج (اصغری نژاد، ۱۵۰-۱۵۱) و انتخاب وی به عنوان مؤدب دو فرزند هشام بن عبدالملک (ابن سعد، ۳۵۰/۵-۳۵۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲۳۰/۸) از مواردی است که به استناد آن، زهری را وابسته به امویان دانسته‌اند. حال آن که به نظر می‌رسد سابقه حضور زهری در حجاز و آشنایی او با مناسک حج علت اصلی چنین انتخابی بوده باشد. انتصاب زهری به عنوان معلم فرزندان خلیفه نیز اگرچه نشان از نزدیک بودن او به نهاد قدرت دارد، اما لزوماً مؤید وابستگی او به امویان نیست؛ به خصوص که این موضوع درباره عالمان دیگر آن دوره نیز به چشم می‌خورد.^۲

موضوع مشارکت ابن شهاب زهری در کتابت حدیث به دستور امویان، در دوره هشام نیز گزارش شده است. بدین منظور، دو کاتب برای او برگزیده شد. لکر با توجه به این که این دو کاتب از موالی بنی امیه بودند، حکومت اموی را در ضبط احادیث از سوی زهری مؤثر می‌داند (Lecker, pp 26-27)؛ هرچند به این نکته نیز اذعان دارد که صرف این موضوع نمی‌تواند بیانگر نقش کلیدی حکومت در روند تدوین احادیث تلقی شود (Idem, 28). در روایتی که ابن عساکر آورده است، زهری می‌گوید «خلیفه فردی را به نزد من فرستاد که برخی از احادیث را برای فرزندانش بنویسم» (ابن عساکر، ۳۳۱/۵۵). این که خلیفه به طور مستقیم این دستور را به زهری نداده و پیکی را نزد او فرستاد، می‌تواند بیانگر حاضر نبودن زهری در شام و احتمال حضور او در مدینه باشد.

در روایتی از معمر بن راشد، یکی از شاگردان زهری، از دفاتر زهری یاد شده است که بعد از کشته شدن ولید از قصر خلیفه خارج شد (ابن سعد، ۲۹۷/۲؛ بلاذری، ۴۹/۱۰).^۳ ولید مذکور باید ولید بن یزید بن-

۱. با این حال در همین دوره هم گزارش شده است که افراد برای بهره‌مندی از مجلس درس زهری به مدینه می‌رفتند (نک. فاکهی، ۱۳/۵) که بیانگر ثابت نبودن حضور زهری در شام است.

۲. به طور مثال، صالح بن کیسان (د. ۱۴۰ق) یکی از روایان موثق حدیث و از شاگردان امام سجاد (ع)، معلم فرزندان عمر بن عبدالعزیز نیز بود (ابن حجر، ۳۹۹/۴).

۳. به دو دلیل نمی‌توان این داستان را مربوط به دوره ولید بن عبدالملک دانست: اول، در روایت مذکور صراحتاً به کشته شدن ولید اشاره شده است («کنا نری انا قد اکثرنا عن الزهري حتى قتل الوليد فاذا الدفاتر...»). ابن سعد و بلاذری، همانجاها؛ حال آن که ولید بن عبدالملک به

عبدالملک باشد. او یک سال بعد از مرگ زهری به خلافت رسید و بعد از یک سال و اندی کشته شد. لذا این دفاتر زهری که از خزینه خلیفه خارج شده است، احتمالاً مربوط به دوران حضور او در دربار هشام بن- عبدالملک است. دستور هشام به زهری مبنی بر کتابت حدیث و گماردن دو کاتب برای وی بدین منظور، وجود چنین دفاتری را توجیه می‌کند (نک: ادامه مقاله).

از دیگر دلایل ارتباط نزدیک زهری با هشام، توصیه زهری به خلیفه برای عزل کردن ولید بن یزید بن- عبدالملک از ولایتعهدی است. زهری به سبب اختلافاتش با ولید، از او نزد هشام بدگویی می‌کند (ابن- سعد، ۳۵۵/۵). خبر این بدگویی به گوش ولید می‌رسد و او نیز تصمیم به قتل زهری می‌گیرد. زهری نیز از ترس جانش قصد سفر به روم کرد اما پیش از آن که ولید جانشین هشام شود، در سال ۱۲۴ق از دنیا رفت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۲/۷).

علاوه بر موارد یاد شده، چند روایت نه چندان موثق دیگر نیز پیرامون رابطه نزدیک زهری با حکومت اموی وجود دارد که مورد پذیرش عده‌ای از محققین نیز قرار گرفته است (Lecker, 39-40). انتصاب زهری به مقام شرطگی امویان یکی از آنهاست (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۳۴۱/۵). این خبر از سوی محمد بن- اشکاب (۲۶۱ق) و خارجه بن مصعب (۱۶۸ق) نقل شده است که اولی در دوره امویان هنوز به دنیا نیامده بود (ابن‌الهادی، ۲۶۹/۲-۲۷۰) و دومی را نیز در منابع رجالی، غیر ثقه و کذاب دانسته‌اند (ذهبی، بی تا، ۶۲۵/۱؛ همو، ۱۴۰۲ق، ۳۲۷/۷). لذا احتمالاً این خبر ساخته منابع دوران بعد است. به- علاوه، روایت مذکور ناقص است و هیچ اشاره‌ای به این که این اتفاق در دوران کدام خلیفه اموی بوده است ندارد. از طرفی پذیرش چنین منصبی با خصوصیات زهری به عنوان یک عالم دینی چندان همخوانی ندارد.^۱

موضوع دریافت صله از خلفای اموی را نیز لزوم نمی‌توان وابستگی زهری به امویان تعبیر کرد. بهره- مندی علما و دانشمندان از کمک‌های حکومتی، مسأله نادری به شمار نمی‌رود که بتوان بر اساس آن، حکم به سرسپردگی ایشان به دستگاه حکومتی کرد. ابوحازم که پیشتر نامه عتاب‌آمیزش به زهری ذکر شد، روزی

مرگ طبیعی از دنیا رفت (طبری، ۴۹۵/۶). دوم، معمر بن راشد به عنوان راوی به این نکته اشاره دارد که او شخصاً خارج شدن دفاتر زهری را از قصر خلیفه دیده است؛ حال آن که او در سال ۹۵ یا ۹۶ هجری قمری به دنیا آمده بود (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۵/۷) یعنی همان سالی که ولید بن- عبدالملک از دنیا رفت و قطعاً نمی‌توانست شاهد این رویداد باشد.

۱. مأمور شرطه مسئول اجرای احکامی بود که از سوی قاضی صادر می‌شد و معمولاً قاضی شخصاً عهده‌دار اجرای احکام نبود. با توجه به این که زهری منصب قضاوت را بر عهده داشت، بعید است شخصاً اجرای آن را نیز بر عهده داشته باشد. درباره نهاد شرطه و منصب صاحب شرطه در عصر اموی، نک:

Fred Donner, "The Shurta in Early Umayyad Syria", *The IVth International Conference on Bilad Al-Sham*, Edited by Adnan Bakhit & Robert Schick, Amman, 1989.

در حضور زهری و خلیفه اموی (احتمالاً هشام) گفت: «بهترین حاکمان آن است که از عالمان حمایت می‌کند و بدترین عالمان آن است که از حاکمان حمایت کند». (ذهبی، ۱۴۰۲، ق، ۱۰۱/۶) این سخن کاملاً تصویری را که نسبت به حمایت حکومت از عالمان وجود داشت نشان می‌دهد که امر مذمومی به شمار نمی‌رفت. در روایت‌های زهری از سیره پیامبر (ص) نیز سخت بتوان به نکاتی پی برد که نشان دهد او اخبار را به نفع امویان روایت کرده است.^۱ در مقابل، گزارش‌هایی در دست است که نشان از موضع‌گیری منفی زهری در قبال سیاست امویان دارد (نک: ادامه مقاله).

۳. تضاد روایت‌ها و اندیشه‌های زهری با باورهای اموی

برای تعیین گرایش‌های فکری و مذهبی ابن‌شهاب زهری، تبیین ارتباط او با امامان شیعه، شناخت گرایش‌های استادانش و بررسی روایت‌های بر جای مانده از او معیار مناسبی است. البته با توجه به حجم زیاد این روایات، در اینجا تنها به نمونه‌هایی اشاره شده است؛ چرا که بحث تفصیلی‌تر در این باره پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

۳-۱. **رابطه با امامان شیعه:** ارتباط زهری با امامان شیعه هم‌عصر خود، به ویژه امام سجاد (ع)، نشان می‌دهد که او را نمی‌توان یک اموی مسلک صرف دانست. زهری روایت‌های زیادی را بدون واسطه از امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل کرده است که در مجامع حدیثی شیعه و سنی بر جای مانده است.^۲ شمار این روایات به اندازه‌ای بود که عده‌ای معتبرترین روایت را روایتی می‌دانستند که زهری از علی بن حسین (ع) و ایشان از پدران‌شان نقل می‌کند (ابن‌کثیر، ۳۴۲/۹). علاوه بر این، زهری امام سجاد (ع) را عالم‌ترین فردی می‌دانست که دیده بود.^۳ این موارد نشان از عدم رابطه خصمانه زهری با امام سجاد (ع) دارد و ادعای ناصبی بودن زهری را نیز که از سوی برخی مطرح شده است منتفی می‌سازد (عواجی، ۱۴۳/۱).

بنا بر روایتی، روزی زهری و عروة بن زبیر در مسجد مدینه به بدگویی از حضرت علی (ع) می‌پرداختند

۱. ابن‌وزیر در کتاب العواصم و القواصم به تفصیل این موضوع را شرح داده است. در این باره، نک. عواجی، ۱۳۴/۱-۱۳۵.
 ۲. برای نمونه‌هایی در این باره، نک. مالک بن انس، ۱۰۳/۲؛ احمد بن حنبل، ۱۱۳/۲، ۲۵۶/۳؛ بخاری، ۲۶، ۱۸۵/۴؛ مسلم، ۹۸۴/۲-۹۸۵؛ کلینی، ۳۳۸/۳، ۴۲۷/۷؛ ابن‌بابویه، ۷۷/۲، ۴۸۲/۴؛ درباره روایات منقول از امام باقر (ع)، نک: همان، ۱۳۰/۱؛ ۸۵/۲؛ احمد بن حنبل، ۲۲/۲.

۳. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۴۵/۵. در روایتی دیگر، زهری از این که امام سجاد (ع) از سوی عاملان حکومت اموی به بند کشیده شد بسیار متأثر می‌شود و نارضایتی خود را از این موضوع به امام اعلام می‌کند (ابن‌جوزی، ۳۳۰/۶-۳۳۱). در روایت دیگری که در آنساب الأشراف (۵۰/۱۰) آمده است، زهری بعد از نصیحتی که امام سجاد (ع) به او درباره رفع گرفتاری‌اش می‌کند چنین می‌گوید: «اللهم أعلم حیث يجعل رسالتهم» (انعام/۱۲۴).

که خبر آن به امام سجاد (ع) رسید و ایشان نیز آن دو را ملامت کردند (ابن ابی الحدید، ۱۰۲/۴). با این حال، تستری در قاموس الرجال این خبر را نادرست می‌خواند و معتقد است سخنی که به عنوان واکنش امام سجاد (ع) به این بدگویی نقل شده است، در واقع سخنی است که یزید در اثبات برتری پدرش معاویه بر علی بن ابی طالب (ع) مطرح کرده بود (تستری، ۵۴۸/۹).

برخی با استناد به نامه‌ای که امام سجاد (ع) خطاب به ابن شهاب زهری نوشته است، منکر رابطه مطلوب میان این دو شده‌اند (نک. زاهدی توچائی، صص ۸۱-۸۲). اما دلایل موجهی در نادرست بودن انتساب این نامه به امام سجاد (ع) و یا مخاطب آن، زهری باشد وجود دارد. ذکر نشدن این نامه در منابع متعددی چون طبقات ابن سعد و تاریخ طبری، به کار رفتن مفاهیمی در متن نامه که نشان از ناسازگاری آن با سن زهری در آن دوره دارد و تناسب نداشتن مفاد نامه با درجه انحراف زهری از اهل بیت از مهم‌ترین دلایل تشکیک در درستی این نامه است.^۱ به علاوه، سخنان تحسین برانگیز زهری در ستودن مقام علی بن-حسین (ع) که ایشان را «بزرگترین مردم زمانه» و «داناترین فرد در میان بنی هاشم» دانسته است (ابوالفرج اصفهانی، ۲۱۶/۱۵. ابن کثیر، ۱۰۸/۹) با محتوای این نامه همخوانی ندارد.

دلایل مخالفت با زهری نزد برخی از عالمان شیعه را می‌توان متأثر از سه چیز دانست:^۲ روایت زهری درباره فضیلت مسجد الاقصی، روایت مربوط به بدگویی زهری و عروه بن زبیر از امام علی (ع) و نامه منتسب به امام سجاد (ع). با این حال، صحت هیچ‌یک از این دلایل اثبات‌نشده است و حتی دلایل محکمی در نادرستی آنها وجود دارد.

۳-۲. مخالفت استادان زهری با سیاست‌ها و باورهای امویان: علاوه بر امام سجاد (ع) که مخالفت‌هایش با حکومت اموی معلوم است، دیگر استادان زهری همچون سعید بن مسیب نیز رابطه خوبی با حکومت اموی نداشتند. مخالفت‌های سعید با تصمیمات امویان تا بدانجا بود که وقتی عبدالملک بن مروان قصد بیعت‌گیری از مردم مدینه برای ولایت‌عهدی ولید و سلیمان را داشت، به سعید دستور داد به بهانه حج گزاردن، از مدینه بیرون برود (ذهبی، ۱۴۰۲ق، ۲۳۱/۴). احتمالاً این کار ناشی از ترس امویان از مخالفت‌های سعید با این تصمیم و تحریک مردم بود. تداوم حضور زهری نزد سعید و وسعت روایت‌هایی که از او نقل کرده است نشان می‌دهد که او در مدینه به دنبال پیاده‌سازی سیاست‌های امویان نبود. دسته دیگری از کسانی که مخالف امویان بودند و زهری از آنها روایت نقل می‌کند، افرادی

۱. برای بحث تفصیلی در این باره، نک، همو، سراسر مقاله.

۲. لازم به ذکر است که برخی عالمان شیعه نیز دیدگاه معتدل و حتی مثبتی نسبت به زهری دارند (نک: Vahidnia, 7-8).

همچون ابوهاشم (د۹۸ق) است که در دعوت عباسی جزو رهبران معنوی و سیاسی محسوب می‌شد (نک. بهرامی، ۵۱).

۳-۳. بیان فضائل امام علی (ع): اگرچه نمی‌توان زهری را فردی شیعی دانست اما وجود برخی شواهد نشان می‌دهد که او ابایی از نقل وقایع تاریخی ندارد، حتی اگر مطمح نظر امویان نباشد. هرچند روایت‌هایی از او درباره امام علی (ع) نقل شده است که با دیدگاه‌های شیعه همخوانی ندارد (درباره برخی از این روایات، نک. اصغری‌نژاد، ۱۵۳-۱۵۴)، اما در مقابل، روایت‌هایی نیز در دست است که طبق آنها نمی‌توان زهری را در عناد کامل با اهل بیت (ع) دانست. او در پاسخ به یکی از شاگردانش که از او درباره کاتب پیامبر (ص) در صلح حدیبیه پرسید، پاسخ داد: «علی بن ابی طالب کاتب پیامبر بود، [سپس در حالی که می‌خندید گفت:] اما اگر از بنی امیه پرسسی، خواهند گفت که عثمان کاتب بود» (صنعانی، ۳۴۳/۵). همچنین وقتی که خالد بن عبدالله قسری از او خواست کتابی درباره سیره پیامبر بنویسد، درخواست زهری برای نقل اخبار مربوط به علی بن ابی طالب با مخالفت خالد مواجه شد (ابوالفرج اصفهانی، ۲۸۱/۲۲). زهری در جایی دیگر نیز در حضور عمر بن عبدالعزیز، سیره امام علی (ع) را درباره موضوعی به خلیفه یادآور می‌شود.^۱ همچنین سخنی از زهری نقل شده است که می‌گوید اگر تمام فضائلی که از علی بن ابی طالب می‌دانم بازگو کنم، بی‌شک کشته خواهم شد.^۲

۴-۳. نقل حوادث روز عاشورا: زهری در مجلسی در حضور عبدالملک بن مروان، در پاسخ به سؤال خلیفه که اتفاقات روز عاشورا در بیت المقدس سوال کرد، از جاری شدن خون تازه ریخته شده از زیر سنگ‌ها خبر داد. خلیفه نیز از او خواست این موضوع را جای دیگر نقل نکند (ابن سعد، ۳۵۱/۵). اگر صحت این داستان را بپذیریم، باید گفت که زهری ابایی نداشت از این که آنچه را به نظرش صحیح بود، بدون در نظر گرفتن مواضع امویان، بیان کند.

۵-۳. روایت زهری از قتل عثمان: امویان احترام زیادی برای عثمان قائل بودند، با این حال زهری در روایتی، دست‌اندازی عثمان به بیت‌المال را یکی از علل اصلی قتل وی بر می‌شمرد (بلاذری، ۵۸۰/۵-۵۸۱).

۶-۳. اختلاف با هشام بن عبدالملک بر سر تفسیر آیه‌ای از قرآن: در روایتی آمده است که زهری

۱. در این روایت به نقل از زهری آمده است که «روزی نزد عمر بن عبدالعزیز بودم که فردی آمد و نامه‌ای را از یکی از عاملان شهرها آورد که آن شهر نیاز به مرمت دارد. من نیز گفتم که علی بن ابی طالب در پاسخ به درخواست مشابه یکی از عاملان خود فلان دستور را داد. عمر بن عبدالعزیز نیز همان دستور را صادر کرد» (یعقوبی، ۳۰۶/۲).

۲. ابن اثیر، ۳۶۴/۱: «والله إن عندي من فضائل علی ما لو تحدثت بها لقتلت». برای دیگر روایاتی که زهری در فضائل امام علی (ع) نقل کرده است، نک: Vahidnia, pp13-14.

با هشام بن عبدالملک پیرامون تفسیر آیه یازدهم سوره نور دچار اختلاف نظر بود.^۱ هشام نظر زهری را درباره مصداق آیه مذکور جویا می‌شود و در حالی که خلیفه شأن نزول آیه را درباره امام علی (ع) می‌داند، زهری عبدالله بن ابی سلول را مخاطب آن آیه معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲۴۶/۸-۲۴۸؛ همو، ۱۴۰۲ق، ۳۳۹/۵).

۳-۶. بیان فضائل انصار: امویان که از گروه مهاجرین بودند، ارتباط مناسبی با انصار نداشتند. با این حال، زهری حدیثی از پیامبر در فضیلت انصار و لزوم برخورد مناسب با ایشان نقل می‌کند (ابونعیم اصفهانی، ۴۶۶/۴).^۲ جالب آنکه در همین حدیث، خاندان ثقیف که شماری از افراد آن نظیر حجاج بن-یوسف، محمد بن قاسم و حو بن عبدالرحمن نقش مهمی در دستگاه حکومتی و نظامی امویان داشتند، مورد مذمت واقع شده‌اند. ابن حجر نیز به روایت‌هایی که زهری از بزرگان انصار نقل می‌کند اشاره دارد (ابن-حجر، ۲۶۴/۱). همچنین زهری در پاسخ به پرسش عبدالملک بن مروان که از او درباره استادانش در مدینه سؤال کرد، صراحتاً از انصار به عنوان استادان خود یاد می‌کند (ابن سعد، ۳۵۰/۵).

نتیجه‌گیری

شواهد دال بر همکاری زهری با امویان در بیشتر موارد، صرفاً نقل قول‌هایی است که کمتر شاهد تاریخی متقنی مبنی بر تأیید آنها وجود دارد. معدود شواهد در این باره نیز از حیث اعتبار تاریخی محل تردید جدی است. زهری در تمام مدتی که با امویان در ارتباط بود، به طور مدام به مدینه نیز رفت‌وآمد داشت و دست-کم تا دوره عمر بن عبدالعزیز به طور طولانی مدت در دربار آنها حاضر نبود. گواه این موضوع، جایگاه والای او در مکتب مدینه و روایت‌های فراوانی است که از استادانش در مدینه نقل می‌کند. حضور زهری در دربار اموی از دوره عبدالملک بن مروان آغاز شد، اما علی‌رغم شواهدی که نشان از حضور زهری در دربار اموی دارد، نمی‌توان تأثیر این نزدیکی را در گرایش‌های زهری به طور آشکار نشان داد. همچنین در برخی موارد حتی صحت شواهد مذکور نیز محل تردید است؛ از جمله روایتی که پیرامون اهمیت حج‌گزاری در بیت‌المقدس از زهری نقل شده است و از آن برای اثبات سرسپردگی زهری به امویان استفاده می‌شود.

۱. «و الذی تولى كبره منهم له عذاب عظيم» (آن کس نیز [از منافقان] که رأس و منشأ این بهتان بزرگ گشت، به عذابی بزرگ معذب خواهد شد). برخی این موضوع را مربوط به دوران ولید دانسته‌اند (نک: سطور پیشین) اما زهری در آن دوره هنوز در مدینه مشغول علم‌آموزی بود. در مقابل، زهری طی دوره هشام بن عبدالملک به عنوان یک عالم و فقیه شناخته می‌شد و حضور پررنگ‌تری در شام داشت؛ لذا وقوع این گفت‌وگو میان زهری و هشام محتمل‌تر است.

۲. «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يحب ثقيفا، و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبغض الأنصار».

از دوره عمر بن عبدالعزیز که حضور زهری در دمشق تداوم بیشتری می‌یابد، روایات پیرامون ارتباط وی با خلفای اموی نیز بیشتر می‌شود. با این حال، مخالفت‌های زهری با برخی باورهای خلفای اموی و یا بیان مطالبی که خلاف امیال ایشان بود، در این دوران نیز ادامه می‌یابد. گزارش‌های متعددی در رابطه با موضع-گیری‌های او در برابر خلفای اموی وجود دارد که در آنها، پاسخ زهری خلاف میل خلفای اموی است. بنابراین باید گفت که هرچند اصل ارتباط ابن شهاب زهری با دربار اموی قابل انکار نیست، اما نمی‌توان او را وابسته به سیاست‌های دولت اموی دانست. به نظر می‌رسد مخالفت‌هایی نیز که با ابن شهاب زهری در بیشتر منابع و تحقیقات شیعی صورت گرفته است، ناشی از انزجار ایشان از حکومت اموی باشد که طبق آن، تمام کسانی را که با این خلفا ارتباط داشتند به کلی نفی می‌کنند.

کتابشناسی

- ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، بی‌تا.
- ابن اثیر، أسدالغابة فی معرفة الصحابة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن تیمیّه، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن-سعود الإسلامية، ریاض، ۱۴۰۶ق.
- ابن جوزی، علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
- ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، مصطفی بن أحمد العلوی، محمد عبدالکبیر البکری، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، مغرب، ۱۳۸۷ق.
- ابن عبدالهادی، طبقات علماء الحدیث، به کوشش اکرم البوشی و ابراهیم الزبیق، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر، البدایه و النهایه، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، الاموال، تحقیق محمدخلیل هراس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۸ق.

- اصغری نژاد، محمد، «تأملی در جایگاه و مقام ابن شهاب زهری»، هفت آسمان، ش ۵۴، تابستان ۱۳۹۱
- اصفهانى، ابوالفرج، الاغانى، دار إحياء التراث العربى، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- اصفهانى، ابونعیم، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۲ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، قاهره، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ق.
- بلاذری، أحمد بن یحیی، جمل من انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- بهیانی، محمدباقر، تعلیقة علی منهج المقال، بی نا، بی جا، بی تا.
- بهرامی، روح الله، کیسانیه؛ تأملاتی در باب زوال امویان و برآمدن عباسیان، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۴.
- ستری، محمد بن علی، قاموس الرجال، مؤسسة نشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۵ق.
- جعفریان، رسول، منابع تاریخ اسلام، نشر علم، تهران، ۱۳۹۳.
- حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، تحقیق أحمد بن فارس السلوم، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ق.
- حیدری نسب، علیرضا، «ابن شهاب زهری و عداوت اهل بیت علیهم السلام»، پژوهش های علوم قرآن و حدیث، ش ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
- خطیب بغدادی، تقیید العلم، تحقیق سعد عبدالغفار علی، قاهره: دار الاستقامة، ۱۴۲۹ق.
- دوری، عبدالعزیز، نشأة علم التأریخ عند العرب، ابوظبی: مرکز زاید للتراث و التاریخ، ۱۴۲۰ق.
- دیکسون، عبدالامیر، خلافت اموی (۶۵-۸۶ق)؛ بررسی سیاسی، طهوری، تهران، ۱۳۸۱.
- دینوری، ابوحنیفه، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۸ش.
- ذهبی، شمس الدین أحمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- ، تذكرة الحفاظ، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- ، سیر اعلام النبلاء، تحقیق بشار عواد معروف، مؤسسة الرساله، بیروت، ۱۴۰۲ق.
- ، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد البجاوی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- زاهدی توجائی، محمدحسن، «پژوهشی درباره نامه منسوب به امام سجاد (ع) خطاب به زهری»، مقالات و بررسی-ها، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۶.
- زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، تحقیق لوی پروونسال، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۹۹م.
- زهری، محمد بن مسلم، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- سزگین، فؤاد، تاریخ نگارش های عربی، ترجمه، تدوین و آماده سازی موسسه نشر فهرستگان باهمکاری خانه کتاب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- شولر، گریگور، شفاهی و مکتوب، ترجمه نصرت نیل ساز، حکمت، تهران، ۱۳۹۳.

- صنعاني، عبدالرزاق، المصنف، به كوشش حبيب الرحمن الاعظمي، مجلس العلمي، بي جا، ١٤٠٣ق.
- طبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ق.
- طوسي، محمد بن حسن، الرجال، بنياد پژوهش های اسلامي، مشهد، ١٣٨٠.
- عسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، هند، ١٣٢٦ق.
- عواجي، محمد، مرويات الامام الزهري في المغازي، الجامعة الاسلاميه، مدينه منوره، ١٤٢٤ق.
- غلامی الهرساوی، حسين، «خادم الامويين محمد بن شهاب الزهري»، الفكر الاسلامي، بهار ١٣٨٠.
- فاكهی، محمد بن اسحاق، أخبار مكة في قديم الدهر و حديثه، به كوشش عبدالملك ابن دهيش، مكتبه الاسدي، مکه، ١٤٢٤ق.
- كليبي، محمد بن يعقوب، الكافي، به اهتمام محمد حسين درايي، مؤسسه علمي فرهنگي دار الحديث - سازمان چاپ و نشر، قم، ١٤٣٠ق.
- مالك بن انس، موطأ، محمد مصطفي اعظمي، مؤسسه زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية و الإنسانية، ابوظبي، ١٤٢٥ق.
- مسلم بن حجاج، صحيح، تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، قاهره، ١٤١٢ق.
- معير، زيبا، «سير تحول سيره نويسي با تأكيد بر مكتب مدينه»، فصلنامه مطالعات تاريخ اسلام، ش ١٩، زمستان ١٣٩٢.
- ميلاني، علي، نفحات الازهار في خلاصة عبقات الانوار، الحقائق، قم، ١٤٢٦ق.
- واقدي، المغازي، مقدمه و تحقيق مارسدن جونز، مؤسسة الأعلمی، بيروت، ١٤٠٩ق.
- ياقوت حموي، معجم البلدان، دارالصادر، بيروت، ١٩٩٥.
- يعقوبي، أحمد بن ابي يعقوب، تاريخ، دارالصادر، بيروت، بي تا.
- Duri, A.A., "Al-Zuhrī: A Study on the Beginning of History Writing in Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 19, Issue 01, February 1957;
- Faruqi, Nisar Ahmed, *Early Muslim historiography: a study of early transmitters of Arab history from the rise of Islam up to end of Umayyad period (612 - 750 A.D)*, Delhi: Idarah -i Adabiyat, 1979.
- Gibb, Hamilton, "Tarih", *Encyclopedia of Islam*, Edition 2, Leiden: Brill, 2000.
- Goldziher, Ignas, *Muslim Studies*, translated from the German by C.R. Barber and S. M. Stern, N.Y: State University of New York Press, 1977.
- Gorke, Andreas, "Authorship in the Sīra Literature", in *Concepts in Authorship in Pre-Modern Arabic*

Texts, Edited by Laleh Behzadi and Hameen Anttila, Germany: University of Bamberg Press, 2015.

Judd, Steve, *Religious Scholars and the Umayyads; Piety-minded supporters of the Marwānids caliphate*, London & New York, 2014.

Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in Classical Period*, UK: Cambridge, 1999

Lecker, Michael, "Biographical Notes on Ibn Shihāb Al-Zuhrī", *Journal of Semitic studies*, XLI/1, spring 1996.

Vaglieri, L. Veccia, "Ibn Ash'ath", *Encyclopedia of Islam*, Edition 2, Leiden: Brill, 1986.

Vahidnia, Farahnaz and others, "Shi'a Rijali Views of Muhammad ibn Muslim", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. VII, N.1, winter 2014.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۶۴-۵۱

پژوهشی در دانش بومی کشاورزی ایران با نکیه بر سه کتاب باقی مانده از قرن دهم هجری*

دکتر علی غفرانی / دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان^۱
مهناز موسوی مقدم / دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

معلومات کشاورزی در زمانهای گذشته در میان خانواده‌های کشاورز ایرانی، به صورت شفاهی منتقل می‌شد. از این رو، کتاب‌هایماندگی در حوزه کشاورزی تالیف شده و بر جای مانده است. در این نوشتار تلاش می‌شود با بررسی سه کتاب ارشادالزراعه، معرفت فلاح‌ت‌ورساله طریق قسمت آب‌قلب، میزان دانش و درجه پیشرفت و مهارت کشاورزان ایرانی در استفاده از آب، زمین، شرایط اقلیمی، رعایت توالی و آیش در کشت انواع محصولات، اعتلای کیفیت محصولات، دفع آفات حیوانی و طبیعی، انبار کردن و نگهداری انواع محصولات و میوه‌ها و استفاده درست از منابع آبی نمایانده شود. مهارتی که علی‌رغم پیشرفت‌های علمی در زمینه کشاورزی، هنوز هم می‌تواند برای کشاورزی امروز ایران، بسیار مفید و کارساز باشد.

کلیدواژه‌ها: کشاورزی دوره اسلامی، ارشادالزراعه، معرفت فلاح‌ت، رساله طریق قسمت آب‌قلب.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۸/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۴/۱۷

1 . Email: a.ghofrani@basu.ac.ir نویسنده مسئول

2 . Email: mahnazmousavi3135@yahoo.com

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.51417

مقدمه

اقتصاد مردم ساکن در فلات ایران، همانند بسیاری از کشورهای آسیایی، از دیرباز عمدتاً بر پایه کشاورزی استوار بوده است. به همین سبب، ایرانیان در این فن به مهارت‌ها و پیشرفت‌های درخوری رسیده و تجربه‌های مفیدی اندوخته بودند. استفاده حداکثری از منابع طبیعی با حداقل آسیب رساندن به محیط زیست، دانشی است که توسط کشاورزان ایرانی شناخته شده، به کار می‌رفته است.

باتوجه به سنت انتقال شفاهی معلومات کشاورزی در بین خانواده‌های کشاورز ایرانی، کتاب‌های مربوط به حوزه کشاورزی، بسیار کم و محدود نوشته شده و اغلب مطالب مشابهی دارند. بررسی مطالب دو کتاب مهم کشاورزی به جا مانده از قرن دهم هجری با نام‌های ارشادالزراعه و معرفت فلاح، نشان‌دهنده وسعت و پیشرفت دانش بومی کشاورزان ایرانی است. دانش گسترده و عمیق ایرانیان از محیط طبیعی خود، موجب بهره‌برداری درست از منابع موجود و بازدهی بیشتر تولید می‌شد. نگاه ایرانیان قدیم به اهمیت آب در کشاورزی، باعث شده تا بخشی از این کتاب‌ها به توصیف روش‌های آبیاری و نحوه تشخیص آب مناسب برای کشاورزی اختصاص یابد. علاوه بر این، تالیفات مستقلی در زمینه آبیاری صورت گرفته است. مهم‌ترین کتابی که در مورد تقسیم آب در دسترس است، کتاب رساله طریق قسمت آب‌قلب، تالیف قاسم بن یوسف ابونصری هروی در قرن نهم هجری می‌باشد.

در این نوشتار، با استفاده از مطالب این سه کتاب، دانش کشاورزی در ایران قرن دهم هجری، معرفی و توصیف می‌شود.

مدرن‌سازی کشاورزی در کشورهای در حال توسعه - که با توجه به افزایش جمعیت اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد - از یک طرف دانش بومی کشاورزی و روش‌های محلی و سنتی را در شرف نابودی قرار داده است. از طرف دیگر، کشاورزی و استفاده از زمین و آب، مطابق با توان و قابلیت محیط انجام نمی‌گیرد و برنامه‌ریزی‌های کلان کشاورزی، بر اساس نیازها و الگوهای کشورهای پیشرفته صورت می‌پذیرد. از این رو، پژوهش در روش‌های سنتی کشاورزی و آبیاری، که قطعاً دستاورد چند صدساله ساکنان فلات ایران بوده است، می‌تواند از یک سو کمک قابل توجهی به مدیران و برنامه‌ریزان حوزه کشاورزی ارائه کند و از سوی دیگر موضوعات جدیدی برای انجام تحقیقات فراروی متخصصان و محققان کشاورزی کشورمان قرار داده تا به صحت و سقم آنها به کمک روش‌های جدید بپردازند.

پیشینه تالیف متون تخصصی کشاورزی

با توجه به پیشینه طولانی کشت و زرع در میان ساکنان فلات ایران، کشاورزان ایرانی در بهره‌برداری از منابع

طبیعی و توسعه کشاورزی که امنیت اقتصادی و غذایی کشور را تضمین می‌کرد، مهارت داشتند. اما انتقال دانش کشاورزی از نسلی به نسل بعد، به صورت شفاهی صورت می‌گرفت و ضرورتی برای تالیف کتاب در این حوزه احساس نمی‌شد. از این رو، تالیفات زیادی در این زمینه پدید نیامده است. در کتاب‌های دایره المعارفی (جامع‌العلوم‌ها) مدخل‌هایی در باب کشاورزی، باغبانی و درخت‌کاری یافت می‌شود. مثلاً جامع‌العلوم تالیف فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق) فصلی به نام علم الفلاحة وجود دارد. بخش علم الفلاحة این کتاب توسط محمدحسین تسبیحی در سال ۱۳۴۶ش در تهران با عنوان فلاحت امام فخرمنتشر شد (افشار، ایرج، «فهرست نامه‌های مهم متون کشاورزی در زبان فارسی»، مجله آینده، شماره ۱۱: ۸۱۰). کتاب نفایس الفنون تالیف محمد بن محمود آملی (نیمه اول قرن هشتم هجری) شامل مدخل‌های مختصری در باب کشاورزی و باغبانی است. ظاهراً وی به منابع قابل توجهی در زمینه کشاورزی دسترسی داشته است (لمبتون، ۱۶۲). قسمت سوم کتاب نزهة القلوب حمدالله مستوفی قزوینی که در سال ۷۴۰ق به رشته نگارش درآمد، نیز درباره نباتات است. فن بیست و ششم کتاب یواقیت العلوم و دراریالنجوم که از تالیفات قرن هشتم هجری و از مولفی ناشناس است، به علم فلاحت اختصاص دارد (یواقیت العلوم، ۸۱۱). فرهنگ نامه معیار جمالی لغت‌نامه‌ای است مشتمل بر اکثر لغات فارسی مربوط به زندگی روزمره روستائیان و لغات و اصطلاحات فنی مربوط به مسایل و شیوه‌های آبیاری، باغبانی و ... این کتاب در چهار جلد توسط شمس‌الدین محمد فخر اصفهانی در قرن هشتم هجری تالیف شده و از نظر تحقیق درباره کشاورزی سنتی و جوامع روستایی ایران قرن هشتم هجری، سودمند و شایان توجه می‌باشد. شمس فخری این کتاب را به نام جمال‌الدین ابواسحاق اینجو در سال ۷۴۵ق نوشته است (یاوری، ۴۰-۳۹).

بیشتر کتابهای تخصصی درباره علم فلاحت، از دوره مغول به بعد برجای مانده است. این امر احتمالاً بامصیبت ویرانی زمین‌های کشاورزی مقارن حاکمیت مغول بر ایران و تلاش ایرانیان یکجانشین برای احیای کشاورزی، ارتباط تنگاتنگ دارد. کتاب علم فلاحت و زراعت از نویسنده‌ای گمنام که ظاهراً معاصر ایلخان غازان خان (۷۰۳-۶۹۴ق) بوده، در باب کاشت انواع محصول کشاورزی است (پطروشفسکی، ۲۵). رساله معرفت اشجار منتسب به رشیدالدین فضل‌الله همدانی (د ۷۱۸ق) که در مجموعه چهارکتاب مربوط به فلاحت، توسط میرزا عبدالغفارخان نجم‌الدوله چاپ شده، حاوی اطلاعات مفیدی از کشاورزی منطقه تبریز است (رشیدالدین فضل‌الله، ۳۴-۱۳، مقدمه کتاب).

معرفی دو کتاب ارشاد الزراعه و معرفت فلاحت

کتاب ارشاد الزراعه توسط ابونصری فاضل هروی در سال ۹۲۱ق تالیف شده است. این کتاب برای راهنمایی

کشاورزان هرات و ایالات مجاور آن بوده؛ ولی در عین حال، مبین کشاورزی سنتی در فلات ایران نیز است (افشار، ۱۳۹۰). وی از کتاب آثار و احیاء رشیدالدین فضل‌الله بهره فراوان برده است (ابونصری هروی، ۱۳۹۰). بنا به ادعای مولف، خواجه عبدالله انصاری پیر هرات در خواب به او دستور داد تا کاری را شروع کند که سبب خشنودی خداوند باشد (ابونصری هروی، ۱۳۹۰، مقدمه کتاب).

کتاب شامل هشت روضه (فصل) است:

روضه اول در شناخت انواع زمین‌ها و خواص هر یک.

روضه دوم در احکام طلوع شعرای یمانی و تاثیرات آن برکشت و زرع.

روضه سوم در کشت و برداشت غلات.

روضه چهارم در باب انگور و تاکستان.

روضه پنجم در باب جالیزکاری و صیفی کاری.

روضه ششم در فن باغداری و سبزی کاری.

روضه هفتم در پیوند، هرس و امور نگهداری از درختان.

روضه هشتم در باب گلکاری و درختکاری زینتی.

این کتاب که به همت محمد مشیری در سال ۱۳۴۶ تصحیح و چاپ شده، تصویر کاملی از کشاورزی سنتی ایران در قرن دهم هجری ارائه می‌دهد.

کتاب معرفت فلاحت منتسب به عبدالعلی بیرجندی، دانشمند مشهور (د ۹۴۳ ق)، در بردارنده شیوه بررسی و توضیح مسائل مربوط به کشاورزی ایران در قرن دهم هجری است. این کتاب به مناسبت نخستین عبارت مولف که چنین است: «... این مختصری است در معرفت بعضی امور که اهل فلاحت را به کارآید»، معرفت فلاحت نام گرفته و مشتمل بر دوازده باب است:

باب اول: مقدمات

باب دوم: در معرفت زراعت حبوب و آنچه تعلق به او دارد.

باب سوم: در معرفت دفع اموری که مضر است به مزروعات و اشجار.

باب چهارم: در احکام جمع کردن غلات و آنچه به آن تعلق دارد.

باب پنجم: در معرفت درخت نشانندن و احوالی که تعلق به اشجار دارد.

باب ششم: در معرفت نشانندن درخت تاک و درخت زیتون.

باب هفتم: در معرفت غرس سایر اشجار.

باب هشتم: در معرفت پیوند کردن اشجار.
 باب نهم: در معرفت میوه چیدن و نگاه داشتن.
 باب دهم: در معرفت زراعت بقول و آنچه بدان ماند.
 باب یازدهم: در معرفت دفع کردن حیوانات موزیه و آنچه تعلق به آن دارد.
 باب دوازدهم: در منافع بعضی بقول و بعضی نباتات.
 کتاب معرفت فلاحه به اهتمام ایرج افشار در سال ۱۳۸۷ توسط انتشارات میراث مکتوب چاپ شده است.

این کتاب به متن ارشادالزراعه بسیار مشابه است. با توجه به سال تالیف این دو اثر که بسیار نزدیک به هم است (سال تالیف کتاب معرفت فلاحه ۹۲۹ق و ارشادالزراعه در سال ۹۲۱ق) احتمالاً نویسنده یک نسخه از ارشادالزراعه را در دست داشته است. ایرج افشار معتقد است که هر دو نویسنده، از کتاب ورزنامه استفاده کرده‌اند. ورزنامه ترجمه‌ای بود از متن قسطوس رومی (بیزانسی) که از یونانی به پهلوی و همچنین به عربی نقل شد و ترجمه عربی آن به نام الفلاحه الرومیه مشهور بود (بیرجندی، ۱۶، مقدمه کتاب). از دیگر نکاتی که این فرض را قوت می‌بخشد، وجود مباحث کامل و گسترده‌ای در باره کشت و پرورش زیتون در این کتاب‌هاست؛ در حالی که در محل زندگی مولفان این کتاب‌ها (ارشادالزراعه و معرفت فلاحه) کشت زیتون معمول نبوده است.

رساله طریق قسمت آب قلب

وابستگی کشاورزی به آب و سیستم آبیاری باعث شده تا تمام متون کشاورزی، بخشی را به بررسی روش‌های آبیاری و نحوه تشخیص آب مناسب برای کشاورزی اختصاص دهند. کتاب‌های مستقلی نیز درباره آب وجود داشت. کتاب استخراج آبهای پنهانی نوشته ابوبکر محمدبن الحاسب الکرچی مربوط به قرن پنجم هجری از این دست‌منابع است. این کتاب حاوی اطلاعات مفیدی در مورد روش‌های استخراج آب‌های زیرزمینی، نحوه تشخیص آب در زمین، ویژگی‌های کاریز، چشمه و رودخانه و چاه می‌باشد (کرچی، مقدمه کتاب). جلال الدین محمد بنجیری در قرن هفتم، دو کتاب در تقسیم آب داشته است (کوروس، ۷۸).

مهم‌ترین کتابی که در مورد تقسیم آب در اختیار داریم و در این نوشتار به آن استناد شده، کتاب رساله طریق قسمت آب قلب تالیف قاسم بن یوسف ابونصری هروی در قرن دهم می‌باشد. قلب جمع قلب به

معنای چاه است و در دیگر معنای مصطلحش، آب رودخانه یا قنات توسط قلب (آبراهه) به اندازه معینی با توجه به مساحت زمین تقسیم می‌شد. این کتاب به دستور سلطان حسین میرزا (۹۱۱ق) به رشته تحریر درآمده و حاوی اطلاعات مفید و جامعی در مورد نحوه تقسیم آب رودخانه هرات است و دارای چهارده فصل است:

فصل یکم: مقدمه

فصل دوم: بلوک انجیل

فصل سوم: بلوک آنجان

فصل چهارم: بلوک کذره

فصل پنجم: بلوک خیابان

فصل ششم: بلوک سبقر

فصل هفتم: بلوک ادوان و تیزان

فصل هشتم: بلوک توران و تونیان

فصل نهم: بلوک غوروان و پاشتان

فصل دهم: بلوک کمبراق

فصل یازدهم: کاردبار

فصل دوازدهم: فوشنج

فصل سیزدهم: شافلان

فصل چهاردهم: کروخ

این کتاب به کوشش نجیب مایل هروی در سال ۱۳۴۷ توسط انتشارات بنیادفرهنگ ایران در تهران چاپ شده است (ابونصری هروی، ط-مج).

علاوه بر آثاری که مستقیماً در باب کشاورزی و یا آبیاری نوشته شده‌اند، در آثار جغرافیایی و تاریخ‌های محلی و سفرنامه‌ها نیز اطلاعاتی در مورد کشاورزی خصوصاً محصولات خاص هر ناحیه یا فعالیت‌های مربوط به اصلاح سیستم آبیاری در قرن موردنظر، می‌توان کسب کرد.

مهارت و دانش کشاورزان

تنوع اقلیمی و خاکهای ایران از کوهستان تا شوره‌زار و کویر و ویژگی‌های منحصر به فرد هر منطقه، به تنوع

در شیوه‌ها و تکنیک‌های کشاورزی انجامیده‌است. کشاورزان به تطابق و سازگاری شرایط اقلیمی خاص برای هر نوع درخت یا محصول آگاه بودند، یا لاقل از طریق آزمون پی می‌بردند که هر درخت در چه نوع آب و هوایی، محصول بهتری تولید می‌کند یا حتی از نوع خاکی که برای درخت مورد نظر مناسب‌تر است، آگاه بودند. به عنوان مثال، ایرانیان می‌دانستند انگور در عراق عجم یا جبال و ماد قدیم، خراسان و آذربایجان بهتر محصول می‌دهد. یا پنبه در خراسان، قهستان، یزد و اردکان و اصفهان کیفیت بهتری دارد. زعفران که امروزه محصول ویژه خراسان شده است، در اصطهبانات فارس و بروجرد و نهاوند کشت می‌شده‌است.

کشاورزان ایرانی در فعالیت‌هایی نظیر صرفه‌جویی در منابع آب با استفاده از شیوه‌های مختلف آبیاری، دفع آفات و ذخیره محصولات کشاورزی، از روش‌هایی سود می‌جستند که برخی از آنها امروزه نیز کاربرد دارد و از مهارت و دانش آنان در شناخت محیط خود و بهره‌وری هر چه بیشتر و بهتر از امکانات و آگاهی از نوعی فن بوم‌شناسی حکایت دارد. در ادامه مقاله، برای ارائه تصویری از دانش کشاورزی در قرن دهم هجری، این فنون بررسی و معرفی می‌شوند.

روش‌های آبیاری محصولات

کشاورز ایرانی با رنج فراوان آب را از کاریز یا چاه یا رودخانه و چشمه به باغ و کشتزارها می‌رسانید. اینها چهار روش برای آبیاری زمین‌های کشاورزی بوده است. بیشتر رودخانه‌های فلات ایران فصلی هستند و جریان آنها اغلب به فصلهای بارندگی یعنی بهار و زمستان، محدود می‌شود.

بارش‌ها در فصل بهار و گاه زمستان باعث طغیان رودخانه‌ها و سیل و ویرانی می‌شد. کشاورزان برای جلوگیری از سیل و بهره‌برداری بیشتر از آن در مسیل‌ها (محل عبور سیل)، بند و سد احداث می‌کردند تا در هنگام طغیان رودخانه، آب وارد این بندها شود. با این روش، جلوی سرعت آب گرفته می‌شد و هم از این آب ذخیره شده در فصول خشک سال استفاده می‌کردند. از آنجا که طغیان رودها، بیشتر در فصل بهار بود، آبیاری این بندها در بهار انجام می‌شد. پس از ته‌نشین شدن آب، با استفاده از آب ذخیره شده در خاک برای کشت صیفی‌جات به صورت دیم، استفاده می‌کردند. در اوایل پاییز زمین را شخم می‌زدند و گندم می‌کاشتند که محصول خوبی می‌داد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۱). آب ذخیره شده در سدها و آبیگرها را نیز توسط کانال‌های فرعی یا لوله‌های سفالین تنبوشه (در جاهایی که خاک قدرت جذب بالایی داشت)، به مزارع و آب انبارها منتقل می‌کردند (کرخی، ۶۰).

شرایط اقلیمی فلات ایران، کشاورزان را نیازمند استفاده از آب‌های زیرزمینی می‌کرد. افراد ماهر و کارآموده‌ای بودند که محل وجود آب‌های زیرزمینی را شناسایی می‌کردند و حتی مقدار آب موجود در محل را حدس می‌زدند (اسفزاری، ۱/ ۱۱۶). شناسایی از روی گیاهان خودروی محل یا بوسيله گمانه‌زنی انجام می‌گرفت (کرجی، ۲۱). در روشی دیگر، ته کاسه را با مقداری پشم با موم می‌چسبانند و آن را به صورت وارونه در گودالی به عمق سه ذراع می‌گذاشتند. بر بالای ظرف نیز برگ سبزی قرار داده و گودال را پر می‌کردند. صبح روز بعد، کاسه را از گودال در می‌آوردند. اگر داخل کاسه خیس می‌شد، یا پشم موجود، آبی را به خود جذب می‌کرد، به معنای آن بود که آن زمین آب دارد (همو، ۳۶). همچنین در احداث کاریز یا قنات که دستاورد زندگی اجتماعی ایرانی در دستیابی به آب در اکثر نقاط ایران بوده است، مقنن‌ان تبجر ویژه داشتند. کاریز، تعداد بسیار زیادی چاه است که از طریق یک کانال زیرزمینی به هم می‌پیوندند و آب‌های زیرزمینی را با شیب ملایم، در یک نقطه که مظهر قنات نامیده می‌شود، به سطح زمین می‌رسانند و مانند چشمه‌ای طبیعی در تمام سال در دسترس می‌باشد (نعمانی، ۴۳۶).

آبیاری کوزه‌ای، نوعی روش آبیاری بود که در روستاهای حاشیه کویر به ویژه زمین‌های شیب‌دار این مناطق، مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این روش، کوزه‌های آب را تا گلوگاه در خاک فرو می‌بردند و با استفاده از نم موجود در اطراف کوزه، به کشت-عمدات صیفی جات - می‌پرداختند. هر چند وقت یک بار نیز کوزه‌ها را آب می‌کردند (صافی نژاد، ۱۶۷).

از دیگر راه‌های صرفه جویی در آبیاری، کاشت برخی محصولات در کنار بوته خار، برای استفاده از ریشه‌های قوی بوته خار بود که ریشه‌های خود را در خاک تا رسیدن به آب‌های زیرزمینی ادامه می‌دهد. بواسطه همین امر، آب مورد نیاز محصول کاشته شده در کنار خار نیز فراهم می‌شد (پاوری، ۷۶، ۸۰، ۸۱). بدین منظور در کنار بوته خار حفره‌ای به عمق سه ذرع طوری حفر می‌کردند تا یک مرد بتواند در آن گودال بنشیند. سپس میان ریشه خار حفره‌ای ایجاد می‌کردند و تخم کدو یا خربزه یا هندوانه را درون آن قرار می‌دادند. بعد از آنکه بذر کاشته شده جوانه می‌زد و بالا می‌آمد، حفره را به مرور زمان از خاک نمناک پر می‌کردند. به این طریق نیاز بوته به آب را به حداقل می‌رساندند. این بذر را بیشتر میان ریشه خاژ (خار) یا خارشتر یا خاربز (با نام علمی *Alhagi maurorum*) که همان اشترغاز است، می‌کاشتند (بیرجندی، ۱۰۰).

در روش دیگر، حفره‌ای عمیق در زمین حفر می‌کردند و نیمی از آن را با کاه و گیاه خشک و نیم دیگر را با خاک پر می‌کردند و بذر را در میان همان خاک می‌کاشتند تا به این طریق نیاز به آبیاری گیاه در فصل

گرما به حداقل برسد. در مناطقی که منبع آب زیرزمینی به سطح زمین نزدیک تر می‌بود، بذر محصول را در چاله‌هایی به عمق ۵۰ تا ۱۰۰ سانتی متری می‌کاشتند و از این طریق گیاه بدون نیاز به آبیاری رشد می‌کرد و ریشه گیاه قبل از خشک شدن خاک سطحی تر، به منبع آب زیرزمینی می‌رسید (همانجا).

دفع آفات

آفاتی را که کشاورزان با آن روبرو بودند، می‌توان به دو گروه آفات جوی همچون تگرگ و سرما و آفات جانوری مانند هجوم ملخ، موش و حشرات تقسیم کرد. برای مبارزه با تگرگ و جلوگیری از بارش آن، بیرجندی چندین روش ذکر کرده که البته برخی از آنها غیرعلمی به نظر می‌رسد (بیرجندی، ۲۷-۲۶). به عنوان نمونه وی برای مبارزه با سرمازدگی می‌نویسد: برای دفع سرما مدفوع حیوانات را در حوالی مزارع و باغ‌ها جمع کرده و در شب‌های سرد زمستان آتش بزنند. یا در شب‌های بسیار سرد زمستان باغ را آبیاری کنند تا سرما در آن اثر نکند. همچنین درختان را با برگ کدو در زمستان بپوشانند (همو، ۲۷، ۷۰).

در مورد دفع ملخ در کتاب ارشادالزراعه آمده است که باید تخم حنظل را در آب بجوشانند تا آب آن تلخ شود. سپس آن را با نمک مخلوط کنند و در اطراف زمین زراعی بپاشند تا از هجوم ملخ در امان بماند (ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۶۲). در کتاب معرفت فلاحه در مورد دفع یک آفت گیاهی به نام ریوانیوس، آمده است: اگر پنج چوب از چوب‌های گیاه خرزهره را میان پالیز یا کشتزار فرو کنند، آن مزرعه از هجوم این گیاه در امان می‌ماند (بیرجندی، ۲۵-۲۴). پیاز عنصل را زیر درختان میوه مخصوصا سیب و انجیر می‌کاشتند تا آنها را از خطر ابتلا به کرم میوه حفظ کند (همو، ۶۸-۶۷).

اعتلای کیفیت و کمیت محصولات

کشاورزان ایرانی برای تاثیر گذاشتن بر کمیت و کیفیت محصول، زودرس کردن محصول، تولید رنگ و مزه دلخواه در میوه و حتی تولید میوه بدون هسته، به پیوند زدن بین درختان مبادرت می‌کردند. بهترین زمان پیوند اواخر تابستان یا اوایل پاییز ذکر شده است. شاخه مورد استفاده برای پیوند نیز، باید دوساله یا بیشتر باشد و از بهترین، سالم‌ترین و پرثمرترین درختان جدا شده باشد. برای پیوند زدن، در شاخه درخت با میخ چوبی که از جنس گز بوده، حفره‌ای به اندازه یک انگشت ایجاد می‌کردند و شاخه مورد نظر را -که قطری برابر با حفره ایجاد شده در درخت پیوند گیرنده دارد- در آن حفره قرار می‌دادند و اطراف آن را با گل می‌پوشانند. سپس کوزه‌ای را که ته آن سوراخ بود، بالای شاخه پیوند شده قرار می‌دادند تا آب قطره قطره

برشاخه بچکد (بیرجندی، ۷۵-۷۳). برخی گیاهان در جوار هم کشت می‌شد تا محصول بهتری بدهند. برای نمونه؛ پسته و بادام و همین‌طور درخت انار و مورد را کنار هم می‌کاشتند. برای حاصلخیزی خاک از باقلی مصری (ترمس) استفاده می‌شد (همو، ۱۸، ۶۳، ۶۵). در مزرعه غلات، یونجه و درخت سرو می‌کاشتند تا سبب افزایش کیفی و کمی محصول شود. در مناطق گرمسیر نیز مرکبات و خرما کنار هم کاشته می‌شدند؛ زیرا سایه درخت خرما از سوختگی درخت مرکبات جلوگیری می‌کند (یاوری، ۸۸). امری که هم‌اکنون هم در بعضی مناطق گرم و کویری ایران از جمله روستای نای بندان طبرستان دیده می‌شود.

برای افزایش میزان تولید در سطح، از روش‌های مختلفی استفاده می‌شد. در دو کتاب مذکور نحوه ازدیاد و تکثیر درختان از سه طریق بذر، یا به واسطه پاجوش و یا از طریق قلمه توضیح داده شده است. طریقه قلمه زدن یکی از مواردی بود که کشاورزان برآن تسلط داشتند و حتی می‌دانستند برای تکثیر بعضی گیاهان مثل انار یا سیب، قلمه را باید از درخت با پوست جداکنند نه با چاقو یا هر وسیله برنده دیگری. درباره زمان غرس کردن درختان آمده است: «درختی که به هنگام محاق ماه (وضعیتی که ماه ناپدید می‌شود) غرس شود، کوتاه‌تر و پربارتر می‌شود و زودتر ثمر می‌دهد. ولی در موقع بدر که تابش نور ماه به حداکثر می‌رسد، بلندتر و کم‌بارتر می‌شود» (ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۷۰). به همین جهت این موقع برای نشان دادن درختانی که هدف اصلی استفاده از چوب آن‌هاست، توصیه شده است (یاوری، ۸۲). البته تعیین صحت و سقم این مطالب امری تخصصی است و باید استادان فن در کشاورزی پاسخگو باشند.

امروزه شاخه‌ای در علم کشاورزی وجود دارد به نام کشاورزی بیودینامیک (Biodynamic agriculture) که به موضوع تاثیر زمان و روز کاشت محصول و نیز اثر نور ماه روی عملکرد محصولات می‌پردازد.

نگهداری و ذخیره محصولات کشاورزی

پس از برداشت و جمع‌آوری محصولات کشاورزی، مسئله مهم نحوه ذخیره و محافظت آن برای مدت مدید بود تا در بقیه سال بتوان از آن استفاده کرد. در این دو کتاب، به طور مشروح نحوه ذخیره و محافظت طولانی مدت غلات و میوه‌ها و بعضی صیفی‌جات مطرح شده است. از آنجا که این مبحث گسترده است، به چند نمونه از روش‌های محافظت و نگهداری میوه‌ها اشاره می‌شود.

نگهداری غلات: غلات، به ویژه گندم و جو و ارزن، غذای اصلی اکثر مردم ایران به شمار می‌رفت. بنابراین در سرتاسر فلات ایران کشت می‌شد. در مناطقی که بارندگی اندک بود به صورت دیمی و در جاهایی که آب در اختیار بود، به صورت آبی کشت می‌شد. گونه‌های سردسیر غلات یعنی گندم و جو در

فصل پاییز و اوایل بهار کشت شده و در اواسط تا اواخر تابستان هم برداشت می‌شود. گونه‌های گرمسیر غلات یعنی برنج و ذرت و ارزن نیز با توجه به شرایط آب و هوایی در اواخر بهار یا اوایل تابستان کشت شده و در اواخر یا اوایل پاییز هم برداشت می‌شوند. غلات دارای زمان نگهداری نسبتاً طولانی هستند و ایرانیان نیز به شیوه‌های نگهداری آن واقف بودند.

برای محافظت گندم از آفات، برگ کاهو یا برگ درخت انار یا خاکستر خشک شده چوب بلوط را با گندم مخلوط می‌کردند. در روش دیگر برای ذخیره گندم به مدت نیم قرن! در چاهی که کف و کناره‌ها و سطح آن با کاه پوشیده شده بود، گندم را نگهداری می‌کردند. دهانه چاه را نیز گل اندود و روی آن را با گل محکم می‌کردند (بیرجندی، ۳۲؛ ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۶۵). اگر گندم آرد شده بود، چوب درخت سرو را قطعه قطعه می‌کردند و در میان آرد می‌گذاشتند. یا زیره و نمک را با هم کوبیده و با آرد مخلوط می‌کردند (بیرجندی، ۳۳).

بهترین روش ذخیره طولانی مدت ارزن، نگهداری با خوشه در انبار بود. همچنین ارزن را با گل می‌آمیختند و به صورت خشت در می‌آوردند و با آن خشت دیوار می‌ساختند. در موقع ضرورت به قدر نیاز بخشی از دیوار را خراب کرده و از ارزن ذخیره شده در آن استفاده می‌کردند (ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۶۶). برای ذخیره جو، خاکستر را با آن مخلوط می‌کردند. قرار دادن ظرف سرکه در انبار جو نیز، محصول را از آفت حفظ می‌کرد (بیرجندی، ۳۲).

برای نگهداری عدس و ماش، آنها را در ظرفی چرب ریخته و با خاکستر می‌پوشاندند. باقلی را نیز با آب دریا یا هرنوع آب تلخ دیگر مرطوب کرده، پس از خشک شدن انبار می‌کردند (ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۶۷).

نگهداری صیفی‌جات: برای نگهداری طولانی مدت خیار آن را در ظرف شراب معلق به طوری که خیار با شراب تماس نداشته باشد، می‌آویختند. سپس سرظرف را با گل محکم می‌کردند. با این روش، خیار در تمام مدت زمستان تازه می‌ماند. برای نگهداری کدو آن را قطعه قطعه کرده، ابتدا در آب گرم و بعد از آن در آب نمک می‌انداختند. برای تازه ماندن پیاز، آن را در آب نمک خیسانده و پس از خشک شدن در آفتاب روی کاه جو با فاصله می‌چیدند (همو، ۱۳۴۶، ۲۴۶).

نگهداری میوه‌ها: انگور به عنوان یک محصول با اهمیت، کشت گسترده‌ای داشت. مولفان کتاب‌های معرفت فلاحت و ارشادالزراعه به طور مبسوط به روش‌های کشت و پرورش و داشت آن، آبیاری، پیوند، قلمه زدن، دفع آفات و مراقبت از سرما پرداخته‌اند. انگور نیازمند آب و هوای گرمسیر معتدل است. گرچه

در اکثر نقاط ایران کشت می‌شد؛ اما در عراق عجم، خراسان و آذربایجان کشت این محصول اهمیت ویژه‌ای داشته است. انگور امیری، بخشی، خلیلی، بلوچی، رواجه، ملاجی، جامی و حسینی از ارقام انگور این دوره بوده است.

برای حفظ انگور، آن را پس از جمع‌آوری روی کاه می‌چیدند. یا این که انگور را در ظرفی قیراندود شده که انتها و دهانه آن با مخلوط تراشه چوب تازه و آرد جاورس پوشیده شده بود، قرار می‌دادند. معمول‌ترین روش، آویزان کردن انگور در مکانی بود که گندم انبار شده باشد (بیرجندی، ۸۶). دلیل علمی این امر شاید این باشد که دانه‌های غلات با تنفس کردن، مقدار گاز دی‌اکسید کربن محیط انبار را افزایش می‌دهد که باعث کاهش نسبی گاز اکسیژن و در نتیجه کاهش تنفس دانه‌های انگور می‌شود و شل شدن دانه‌های انگور را به تاخیر می‌اندازد و انگور تازه می‌ماند (یاوری، ۷۶).

سیب را قبل از اینکه کاملاً برسد، با گل می‌پوشاندند. همچنین سیب را بر روی برگ انار یا برگ گردو می‌چیدند و در میان جو پنهان می‌کردند (ابونصری هروی، ۱۳۴۶، ۲۴۴). برای نگهداری انار، سروه انار را با قیر گذاخته می‌پوشاندند و از جایی آویزان می‌کردند. در روش دیگر انار را در آب نمک خیسانده پس از خشک شدن نمک، آن را انبار می‌کردند. اگر انار را در کوزه‌ای سفالین می‌گذاشتند و سر کوزه را با گچ می‌پوشاندند و در محلی خشک قرار می‌دادند، تا مدت‌ها انار تازه داشتند (بیرجندی، ۹۳). برای حفظ نارنج آن را بر روی درخت با گچ می‌پوشاندند (همو، ۷۰).

نتیجه‌گیری

۱- بررسی مطالب دو کتاب مهم ارشادالزراعه و معرفت فلاحت نشان دهنده میزان وسعت و پیشرفت دانش بومی در باره محیط طبیعی و مهارت کشاورزان ایرانی است. دانش گسترده و عمیق این افراد موجب استفاده حداکثری از منابع موجود و بازدهی بیشتر تولید می‌شد. علاوه بر این، از خواص و ویژگی‌های گیاهان در دفع بیماری‌ها تا حد بالایی آگاه بودند.

۲- دانش بومی کشاورزی، برخلاف دانش مدرن که تخصص‌گراست، تلاش می‌کرد با شناختن روابط بین اجزای طبیعت به صورت همه جانبه، ضمن استفاده بهینه از منابع طبیعی، محیط اطراف را بهتر به انسان شناساند.

۳- پژوهشگران دریافته‌اند که بومیان دانش ژرف خود را در باره محیط طبیعی و اجتماعی، نه از راه مطالعه نوشته‌ها؛ بلکه از طریق مشاهده، تجربه، تفکر و انتقال از نسلی به نسل دیگر به صورت سینه به

سینه، کسب کرده‌اند.

۴- دانش بومی با سرعت در حال نابودی است؛ به‌گونه‌ای که عده‌ای معتقدند که اگر در حال حاضر بتوان فرهنگ شفاهی ایران را در هفتصد جلد کتاب جمع‌آوری کرد، در پنجاه سال آینده حتی هفت جلد را هم نمی‌توان جمع‌آوری کرد. بنابراین بهتر است بی‌تفاوت از کنار آن نگذریم و با تلفیق عملی و علمی آن با دانش مدرن کشاورزی، حداکثر استفاده را از این دانش ببریم. شاید ضروری‌ترین کار در حال حاضر، این باشد که دانش بومی نسل قدیم کشاورزان ایرانی، که به صورت سنتی کشاورزی می‌نموده‌اند و هنوز در قید حیات می‌باشند، در قالب یک طرح کلان و ملی جمع‌آوری و تدوین و برای نسل‌های آینده نگهداری و حفظ گردد.

۵- هرچند در روش آبیاری سنتی بخش زیادی از آب حین عبور از کانال‌ها و رودهای فرعی جذب خاک می‌شود که البته بخشی از آن مجدداً به سفره‌های آب‌های زیرزمینی برمی‌گردد؛ اما در گذشته سعی می‌شد با روش‌های مختلف از جمله استفاده از آب باران، توجه به نوع زمین‌های زیر کشت و نوع محصولات، تا حد امکان در مصرف آب صرفه‌جویی شود. توجه جدی به این موارد، می‌تواند کمک شایانی به رشد بهره‌وری در کشاورزی بکند.

کتابشناسی

- آملی، شمس‌الدین محمدبن محمود، نفایس الفنون فی عرایس العیون، مصحح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۷.
- ابونصری هروی، قاسم‌بن یوسف، ارشادالزراعه، به‌اهتمام محمدمشیری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۶.
- ، رساله طریق قسمت آب‌قلب، مصحح مایل هروی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد زمچی، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، مصحح سیدمحمدکاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸.
- افشار، ایرج، «فهرست نامه‌های مهم متون کشاورزی»، مجله آینده، شماره ۱۰ و ۱۱، سال هشتم، ۱۳۶۱.
- بیرجندی، عبدالعلی، معرفت فلاحت (دوازده باب کشاورزی)، به کوشش ایرج افشار، انتشارات میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۷.
- پطروشفسکی، ایلینا پاولویچ، تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران دوره مغول، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۶.

رشیدالدین، فضل الله همدانی، آثار و احیاء، به اهتمام منوچهر ستوده و ایرج افشار، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۸.

صفی نژاد، جواد، مبانی جغرافیای انسانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.

کرجی، ابوبکر محمد بن الحسن الحاسب، استخراج آبهای پنهانی، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.

کوروس، غلامرضا، آب و فن آبیاری در ایران باستان، وزارت آب و برق، بی جا، بی تا.

لمبتون، ا.ک.س، «جنبه های از نظام کشاورزی و تاریخچه زمین داری در ایران» (پیوست پنجم در معرفت فلاح)، انتشارات میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۷.

مستوفی، حمدالله، زهدةالقلوب، مصحح محمد دبیر سیاقی، نشرگستره، تهران، ۱۳۶۳.

نجم الدوله، میرزا عبدالغفارخان، مجموعه علم ایرانی، بی نا، بی جا، ۱۳۲۲.

نعمانی، فرهاد، تکامل فنودالیسم در ایران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۸.

یاوری، احمدرضا، شناختی از کشاورزی سنتی ایران به همراه متن تصحیح شده «در معرفت بعضی امورکه اهل فلاح را به کار آید»، تهران، بنگاه ترجمه و نشرکتاب، ۱۳۵۹.

یواقیت العلوم، به تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۸۶-۶۵

ثغور اندلس و کارکردهای آنها*

دکتر عبدالله همتی گلیان / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۱

چکیده

مسلمانان در سده‌های میانه با پی‌ریزی تمدنی پویا نفوذ فراوانی بر سایر جوامع، به ویژه بر جامعه غرب مسیحی داشتند. این تأثیرات از طرق مختلف و نواحی گوناگون انجام گرفته که یکی از مهمترین آنها اندلس خاصه ثغور آن بوده است. در این ثغور روابط بین مسلمانان و پیروان مسیح چه به صورت اصطکاک و چه به شکل صلح آمیز بسیار گسترده بود که نتیجه آن تأثیرات قابل توجهی بوده که طرفین در زمینه های نظامی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بر همدیگر داشته‌اند. از آنجا که در دوره مورد بحث مسلمانان از جنبه های مختلف نسبت به غرب مسیحی برتری داشتند، نفوذ تمدن اسلامی از رهگذر ثغور اندلس بر جامعه مسیحی بسیار چشمگیرتر بوده است. این مقاله ضمن آن که به ثغور و واژه‌های مرتبط با آن پرداخته، در صدد برآمده به این پرسش پاسخ دهد که این ثغور به جز عملکرد دفاعی دارای چه کارکردهای دیگری بوده‌اند؟ فرضیه پرسش یاد شده چنین است که ثغور، افزون بر نقش دفاعی، کارکردهای دیگری همچون فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نیز داشته‌اند که آنها به واسطه تماس های گسترده‌ای بوده که در مناطق ثغور بین مسلمانان و پیروان مسیح رخ می‌داده است.

کلید واژه‌ها: ثغور، اندلس، مسلمانان، مسیحیان.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۳/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰

1 . Email: hemati@um.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.64572

مقدمه

در گذشته مرز به صورت یک خط کم عرض معنا نداشت. حکومتها نیز در سده‌های میانه غالباً نظامی بودند، بدین معنا که برای حل مشکلات و مناقشات کمتر از روش‌های مسالمت‌آمیز همچون مذاکره و گفتگو استفاده می‌کردند.

برای آنها جنگ و درگیری فعالیت مسلط، ضروری و دائمی به شمار می‌رفت یا باید سرزمین جدیدی به تصرفشان در می‌آمد و یا در مقابل مهاجمان واقعی یا احتمالی از خودشان دفاع می‌کردند. در اصل چون سازمانهای اجتماعی توسط حکومت‌ها بر اساس تشکیلات نظامی استوار شده بودند، سایر عملکردها به نوعی تابع کارکرد نظامی بود.^۱ در راستای فعالیت‌های نظامی و در آخرین حد پیشروی قوای یک دولت، ناحیه وسیع و پهناوری که حدها فصل میان دو حکومت بود منطقه سرحدی خوانده می‌شده است. اگر جوامع اسلامی در قرون وسطی خاصه اندلس، که از هر سو مسیحیان آن را احاطه کرده بودند، به دقت بررسی شود این واقعیت حاصل می‌شود که در این جوامع حوزه‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره از همدیگر قابل تفکیک نبودند و تقریباً همه روابط و مناسبات اجتماعی در سطوح مختلف با اراده حاکمی که مجهز به ابزارهای نظامی و برخوردار از قوه قهریه بود، انجام می‌گرفت. بنابراین در بیشتر این جوامع به ویژه مسلمانان اندلس که در برابر مهاجمان مسیحی همواره در صدد بودند از خودشان دفاع کنند، عملکرد نظامی اهمیت خاصی داشته است.

در پیوند با بحث ثغور باید یادآوری شود که خط مرزی که بسیار کم عرضتر و مشخص‌تر از منطقه سرحدی است به مفهوم نوین مرز اشاره دارد که سابقه آن به زمان معاهده صلح وستفالیای در سال ۱۶۴۸ میلادی و تشکیل حکومت‌های سرزمینی برمی‌گردد که مرز معنای امروزی خود را یافت و منطقه سرحدی نیز جای خود را به خط مرزی داد. مرز مفهوم محدود کردن به درون قلمرویی را می‌رساند و مشخص کردن خط جدایی میان دو کشور است، حال آنکه سرحد نگاه به بیرون داشته و منطقه برخورد بین دو قدرت محسوب می‌شده است. به عبارت دیگر سرحد را می‌توان به عنوان شاخص حدود بیرونی قدرت و نفوذ یک حکومت و یا نشانه لبه‌های فشار سیاسی یک قدرت در مقابل دیگری توصیف کرد. بدینسان ثغر در مفهوم اصطلاحی بیش از آنکه با خط مرزی مرتبط باشد، به معنای منطقه سرحدی نزدیکتر است. منطقه سرحدی در طی زمان برحسب مکان، مفاهیم گوناگونی القاء می‌کرده است. برای مثال در تاریخ

۱. با مطالعه تاریخ پی می‌بریم که در قدیم و سده‌های میانه سازمان‌های اداری و اجتماعی چندان پیچیده و متعدد نبودند، بخش عمده آن‌ها به سرپازگیری، جمع‌آوری مالیات، مرزداری و حفظ ثغور محدود می‌شد که در این امور مردان شمشیر و نظامیان دارای نقش بیشتری بودند.

ایران باستان از حکومت های مرزبان نام برده شده، آنها با گرفتن باج از حکومت مرکزی به نگرهبانی مرزهای امپراتوری می پرداختند. نمونه برجسته آن را می توان بین دو امپراتور ایران و روم یافت، چنانکه ساسانیان دولت حیره را در بین النهرین و رومیان دولت غسان را در شامات به عنوان منطقه سرحدی خود با طرف مقابل تأسیس کردند. دردوره اسلامی از این مناطق سرحدی که عمدتاً به قلمرو مسیحیان منتهی می شد به ثغور تعبیر گردید.

راجع به ثغوراندلس تا کنون پژوهش جدی به زبان فارسی انجام نشده است. مدخل «ثغور و عواصم» در دایره المعارف بزرگ اسلامی نوشته صادق سجادی بیشتر حاوی مطالبی درمورد ثغور شرق جهان اسلام است. در زمینه ثغوراندلس در آن اطلاعات کلی آمده، که عمدتاً مربوط به فعالیت های سیاسی و نظامی است؛ بخشی از آن نیز به تقسیم این ثغور بین ملوک الطوائف و به رویارویی امرای مسلمان با همدیگر و به اقدامات حاکمان مسیحی در این نواحی اختصاص یافته است. همچنین حسین مونس در مقاله ای با عنوان «الثغورالاعلی الاندلسی فی عصر المرابطین» بیشتر به درگیری هایی که در دوره مرابطن مسیحیان و مسلمانان در این مناطق با هم داشتند پرداخته است. آثاری هم به زبان لاتین در مورد ثغور نوشته شده است، به عنوان مثال در EF^2 مدخل «Thughur» مشتمل بر آگاهی هایی دراین زمینه است که بیشتر آنها در دایره المعارف بزرگ اسلامی نیز آمده است. در این جستار به روش توصیفی-تحلیلی ضمن استفاده ازاین گونه آثار و نیز گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه ای سعی شده که به فرایند شکل گیری ثغور اندلس و بروز تغییرات در آن ها پرداخته شود و نیز ابعاد مختلف این ثغور به ویژه جنبه های غیر نظامی آنها بیشتر مورد بررسی قرار گیرد.

واکاوی واژه های مرتبط با ثغور

از آنجا که واژه ثغر با کلماتی از قبیل مرز و سرحد پیوند مفهومی دارد، دراینجا بد نیست که ابتدا به واژه هایی که در آثار مسلمانان در مورد سرحد و مرز به کار رفته پرداخته شود. در این زمینه از واژه های متعددی استفاده می شده که اهم آنها بدین قراراست: ۱- تخم که به معنای حد و مرز بوده و جمع آن تخوم است که مقدسی آن را به همین مضمون به کار برده، از این واژه متاخم به مفهوم مجاور و یا همسایه سرزمین دیگر به کار رفته است (مقدسی، ۴۷۳). ۲- حد به معنای لبه شمشیر است که توسط جغرافی دانان مسلمان بیشتر به شکل جمع آن، یعنی حدود، برای اشاره به مناطق مرزی و سرحدی به کار رفته است (ابن حوقل، ۱۶۵/۱-۱۶۹؛ حدودالعالم، ۱۰۱، ۱۱۸؛ ابن الفقیه، ۴۱۶). ۲- جانب و حاشیه به معنای کنار یا لبه چیزی

است که از آن برای اشاره به مرز نیز استفاده شده است (ابن حوقل، ۱۹۶/۱). ۳- فرج که یکی از معانی آن شکاف یا گذرگاه کوهستانی است، این واژه در مورد سرحد مسلمانان با غیر آنها نیز به کار رفته است (ادریسی، ۱۷۶/۱-۱۷۷). ۴- واژه آخر که حاکی از انتها یا پایان چیزهایی است که در داخل قرار داشته نیز یکی از کلماتی است که برای اشاره به مرز از آن استفاده شده است (ابن خردادبه، ۱۲۱).

به نظر می رسد واژه های مزبور توسط مسلمانان عمدتاً در مورد مرزهایی به کار می رفت که با غیر مسلمانان تصادم کمتری داشته اند، اما برای اشاره به سرحداتی که کشمکشها و برخوردها بیشتر بوده، به ویژه آنهایی که به سرزمینهای مسیحی منتهی می شده از واژه ثغر، که به معنی دندان جلو نیز آمده، استفاده می شده است. برای نواحی مرزی اندلس و نیز شرق جهان اسلام که در آنها عمدتاً مسلمانان با مسیحیان روبه رو می شدند، این اصطلاح بیشتر به کار رفته، جمع آن ثغور است که به مناطق مستحکمی اطلاق می شده که بین قلمرو غیر مسلمانان و سرزمینهای اسلامی واقع بوده است. به عنوان مثال ابن حوقل می گوید در ثغر طرسوس رباط بنا شده بود تا آنجا برای غزاة (رزمندگان) استوار و مستحکم باشد (ابن حوقل، ۱۸۴/۱). به نوشته یاقوت ثغر از واژه ثغره گرفته شده که به معنای شکاف یا شیار دیوار است، به هرجایی که به سرزمین دشمن نزدیک بوده نیز ثغر گفته می شد (یاقوت، ۸۱/۲). دمشق نواحی مرزی را که همواره داوطلبان مسلمان در آنها جمع می شدند تا برای نبرد با روم (امپراتور بیزانس) آماده شوند، ثغور نامیده است. وی این ثغور را به دو بخش ثغور شام و ثغور جزیره تقسیم کرده که اولی طرسوس، مصیصه، مرعش و اذنه را در برمی گرفته و دومی ملطیه، شمشاط، حصن منصور و البیره بوده است (دمشقی، ۲۱۴). بدین ترتیب ثغر منطقه ای مرزی بوده که بلاد اسلام را از آنچه که مسلمانان دارالکفر می خواندند جدا می کرده است (زرین کوب، ۳۰۲). در این میان وات معتقد است بین نواحی که تحت حکومت مسلمانان قرار داشت و سرزمینهایی که در اختیار مسیحیان شمال بود، مناطقی وجود داشت که مسلمانان چندان سلطه ای بر آنها نداشتند و برزخی بین دولت اسلامی و مسیحیان به شمار می رفت. این نواحی سرحدات (ثغور) خوانده می شدند (Watt, p.34). این دیدگاه درست به نظر نمی رسد، زیرا چنان که خواهد آمد در نواحی ثغور از قبیل سرقسطه و طلیطله مسلمانان نه تنها سلطه خویش را اعمال می کردند، بلکه با مسیحیان نیز تعاملهای گسترده ای داشتند.

ثغور اندلس از شکل گیری تا تغییرات

مسلمانان هنگامی که با هدایت های طارق بن زیاد و موسی بن نصیر بخش اعظم شبه جزیره ایبریا را فتح

کردند، همه این مناطق مفتوحه را ثغور نامیدند (ابن عذاری، ۴۳/۱؛ مقرئ، ۲۳۴/۱). عمر بن عبدالعزیز، خلیفه اموی، نیز اندلس را ولایت ثغری می‌خواند (مونس، ۱۴۲۳ق، ۳۵۰). در جریان فتح اندلس قوای اسلامی موفق نشدند که تمام مناطق آن را به فرمان خویش درآورند. گرچه آنان از سمت شمال شرق شبه جزیره از جبال پیرنه عبور کردند و در ناربون و سایر شهرهای ایالت سبتمانیا، در جنوب شرقی فرانسه، با مسیحیان به جنگ پرداختند (ابن عذاری، ۱۶/۲)؛ اما در شمال غربی اسپانیا نتوانستند بر ناحیه صعب العبور جلیقیه دست یابند (ابن قوطیه، ۷-۸؛ مقرئ، ۲۳۳/۱). بدین سان در عصر والیان (۹۵-۱۳۸ق) منطقه مجاور جلیقیه به صورت ثغر درآمد، ولی ثغر اقصای مسلمانان تا مدت‌ها ناربون در آن سوی کوه‌های پیرنه در مجاورت فرانک‌ها بود. در آغاز حکومت امویان در اندلس، که هنوز قدرتشان در این سرزمین تثبیت نشده بود، فرانک‌ها با استفاده از این موقعیت به ناربون، پایگاه مسلمانان در آن سوی پیرنه، چندین بار حمله کردند که سرانجام موفق شدند در سال ۱۴۱ق/۷۵۹م بر آن استیلا یابند، در نتیجه مسلمانان ثغر اقصای خویش را از دست دادند و به این سوی پیرنه برگشتند (ابوالفداء، ۱۸۳؛ مونس، ۱۴۲۳ق، ۲۹۱).

فرانک‌ها پس از تسلط بر نواحی جنوبی قلمرو خویش، سلسله عملیات نظامی را به منظور نفوذ به داخل اسپانیا تدارک دیدند تا بدین وسیله بتوانند از سمت جنوب مرزهای مملکتشان را در برابر مسلمانان تقویت کنند. دیری نپایید که آنان توانستند در سال ۱۸۵ق/۸۰۱م بر اقصی شمال شرق اندلس تسلط یابند و شهر برشلونه (Barcelona) را پس از ۷ ماه محاصره از دست مسلمانان خارج کنند (مقرئ، ۳۳۹/۱). در پی آن نیروهای اسلامی برای نگرهبانی از سرحدات شمال شرقی اندلس در سرقسطه متمرکز شدند و بدین گونه این شهر به پایگاه اصلی ثغر اقصای مسلمانان تبدیل گردید (Watt, p.34). از آن پس فرانک‌ها درصدد برآمدند تا بین خود و نواحی مسلمان نشین در ثغر اقصی منطقه حائلی به وجود آورند که بدین منظور امارت مسیحی کاتالونیا (قطلونیه) را در شمال شرق اسپانیا پدید آوردند، امارتی که بعدها ضمیمه حکومت مسیحی آراگون شد (عنان، ۱۳۶۶، ۲۵۱/۱-۲۵۲).

بدین ترتیب در عصر حکومت امویان در اندلس، ثغر اقصی به منطقه وادی رود ابرو به مرکزیت سرقسطه محدود گردید که به منزله خط اول دفاعی مسلمانان در برابر مسیحیان محسوب می‌شد. علاوه بر این و به دنبال پیدایش ممالک مسیحی در شمال غربی اسپانیا در همین دوره، در ناحیه رود تاجه خط دوم دفاعی مسلمانان شکل گرفت که آن نسبت به اولی ثغر اوسط و ادنی خوانده شد (سامرای و دیگران، ۴۰۰). می‌توان گفت در اندلس از سه ناحیه سرحدی به نام‌های ثغور ادنی، اوسط و اقصی یاد شده که به ترتیب بین بخش‌های شمال غربی، مرکزی و شمال شرقی این سرزمین واقع بودند. گفته شده آنها در

مجاورت بخش‌هایی از قلمرو حکومت‌های مسیحی قشتاله، لئون و آراگون قرار داشتند (Constable, p.15؛ ابن خطیب، ۲۰۵). به نظر می‌رسد در ابتدای حکومت امویان اندلس در این ثغور جمعیت کمتری ساکن بودند، چون که این مناطق بین مسلمانانی که در آن‌ها مستقر شده و مسیحیان آنجا، که در برابر تسلیم شدن به قوای اسلامی مقاومت می‌کردند، تقسیم شده بود. به طور معمول به سپاهیان اسلام دستور داده می‌شد بر هر ناحیه‌ای که مسلط می‌شوند، موقعیت خویش را مستحکم سازند تا یک مانع دفاعی در برابر حملات احتمالی نیروهای مسیحی ایجاد شود. بدین سان مسلمانان در طول بخش‌های مهم این نواحی استحکامات و دژهای استواری ساختند. در دوره اولیه و به ویژه در عصر والیان، مأموریت مسلمانان در این مناطق عمدتاً نظامی بود چون که از همین جاها بود که برضد مسیحیان عملیات نظامی تدارک دیده می‌شد. با گذشت زمان به این نواحی، که در آنها خطوط دفاعی مستحکمی ایجاد شده بود، جمعیت‌های بسیاری از مسلمانان ساکن شدند و شهرها روستا‌های این مناطق توسعه یافتند و به صورت واحد‌های بزرگ ناحیه‌ای درآمدند که برای اداره آنها از مرکز حکومت (قرطبه) فرمانداری فرستاده می‌شد. بدین ترتیب نواحی ثغور دارای ویژگی‌هایی شدند که با مناطق جنوب اندلس قابل مقایسه بود، تنها تفاوت عمده آن بود که در ثغور همواره ویژگی نظامی غلبه داشت (Al-Thughur).

چنان که گفته شد در دوره حکومت امویان اندلس بود که ثغور سه گانه اقصی، اوسط و ادنی پدید آمدند. این که پیدایش این تقسیمات سه بخشی از چه زمانی بوده، به طور دقیق مشخص نیست، اما بدون شک این تقسیمات در سده ۹/۳م وجود داشته است. خطوط دفاعی مسلمانان در ثغر ادنی از حدود شهر مارده (Merida) بود و به سمت غرب از طریق شهر بطلیوس (Badajoz) تا ساحل اقیانوس اطلس امتداد می‌یافت. طلیطله (Toledo) مرکز اداری آن بود و با دژهایی استوار در وسط این ناحیه بر روی تپه مرتفعی قرار داشت که سه طرف آن را رود تاجه (Tagus) احاطه کرده بود. نظر به اهمیت دفاعی این منطقه مسلمانان آن را ثغر ادنی نامیدند. ثغر اوسط کم و بیش ازجایی که ثغر اقصی پایان می‌یافت شروع می‌شد و شهرهایی مانند مجریط (Madrid)، سالامانکا (Salamanca)، قلعه خلیفه (Kalatkhalifa) را در بر می‌گرفت و به محدوده ثغر ادنی متصل می‌شد. ناحیه‌ای که در شمالی‌ترین منطقه قلمرو امویان اندلس واقع بود، ثغراعلی خوانده می‌شد و چون از قرطبه، مرکز امویان، بسیار دور بود، به آن ثغر اقصی نیز گفته می‌شد. شهرهای سرقسطه (Saragoza)، وشقه (Huesca)، لارده (Lerida)، تطیله (Tudela) و قلعه ایوب (Calatayud) بوده است (ابن خطیب، ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن سعید مغربی، ۴۵۹/۲-۴۶۰؛ Toledo in EI²).

گفته شده شهرهای استوار دیگری همانند روطه (Rueda)، دورقه (Daroca)، طرسونه (Tarozona) و طوکونه (Tarragona) نیز بخشی از منطقه ثغر اعلی بوده اند (مؤنس، ۱۹۴۹م، ۱۲۱).

ثغر اقصی به لحاظ مساحت وسیع ترین ناحیه ثغور اندلس بود. آن در بین چندین دولت مسیحی قرار داشت؛ در شرق آن مسیحیان قطلونیه (کاتالونیا) بودند، در شمال غربی اش حکومت ناوار و در جنوب و غرب آن نیز دولت قشتاله شکل گرفته بودند. والیان این ثغر برای که خودشان بتوانند سیاست را نسبت به همسایه های مسیحی تنظیم کنند زودتر از بقیه ثغور رابطه شان را با مرکز قرطبه قطع کردند و دم از استقلال زدند، چنانکه در سال ۳۷۹ق/۹۸۹م خاندان عرب بنی تجیب بر آن تسلط یافتند (عنان، ۱۳۸۰ق، ۲۵۵-۲۵۶). باید گفت ثغور اندلس همانند ثغور جاهای دیگر نواحی مشخص و معینی نبودند که حدودشان تغییرناپذیر باشد. هر کدام از آنها یک منطقه و واحد اداری بودند که همواره عمدتاً در معرض قبض و بسط قرار داشتند، آن هم از طریق اقدامات نظامی که توسط مسلمانان یا مسیحیان انجام می شد تا ناحیه ای را در بخش شمالی اندلس تصاحب کنند، یا آنچه را که در دست داشتند حفظ نمایند.

برخی از جغرافیدانان مسلمان بدون توجه به حدود تقریبی ثغور، شبه جزیره ایبریا را به وسیله کوهی، به نام جبل الشارات، که تصور می شده آن در وسط بوده و از غرب این سرزمین تا شرق آن امتداد داشته تقسیم کرده اند، از جمله ادیسی بر اساس همین کوه قلمرو مسیحیان قشتاله را از مناطق اندلس اسلامی جدا کرده است (ادیسی، ۵۳۶/۲). حال آن که بخش میانی شبه جزیره را جلگه ای مرتفع و فلات مانند فرا گرفته که به آن مزتا (Meseta) گویند. بخش شمالی این فلات را کوه های کانتابریا و بخش جنوبی آن را جبل الشارات تشکیل می دهد (Hillgarth, vol. 1, p. 3).

ثغر اعلی چون در شمالی ترین ناحیه قلمرو اسلامی واقع بوده، با مناطق مسیحی برخورد، تماس و مناسبات بیشتری داشته و برای مسلمانان دارای اهمیت خاصی بوده، از این رو در آثار آنان تقریباً هر جا به طور کلی سخن از بلاد ثغر یا ثغور اندلس به میان آمده، برای اشاره به ثغر اعلی بوده که در آنها اطلاعات راجع به آن نیز بیشتر ارائه شده است. چون که در اندلس اسلامی ثغور ادنی و اوسط غالباً در تصرف قبایل بربر بود و در ثغراعلی عنصر عرب تسلط داشت، احتمال می رود در آثار تاریخی مسلمانان سده های میانه که نوعی عرب محوری غلبه داشته، از این رو در مورد ثغراعلی آگاهی های بیشتری آمده است. در هر حال باید گفت ویژگی استراتژیکی که محدوده این ثغرداشته، حوادثی که در آنجا رخ می داده بیشتر جلب توجه می کرده، همین ویژگی سبب شده بود که برای حاکمیت امویان در اندلس ثغراعلی هم منبع قدرت و هم به نوعی منبع ضعف باشد. عامل قدرت به شمار می رفته چون که استحکامات دفاعی آن حکومت مرکزی را

قادر می‌کرده تا نواحی دیگر را بدون بروز مشکلات عمده اداره کند. عامل ضعف از آن رو به شمار می‌رفته چون که از قرطبه بسیار دور بوده، والیانی که به آنجا فرستاده می‌شدند عمدتاً فرمان‌های حکومت مرکزی را نادیده می‌گرفتند و با جاه طلبی‌های خویش به اعمال قدرت می‌پرداختند. گاه نیز درصدد برمی‌آمدند که به طور مستقل فرمانروایی کنند. با تجزیه حکومت امویان و ظهور ملوک الطوائف، ثغراقصی از سایر نواحی اندلس در برابر دست اندازی‌های مسیحیان پایدارتر عمل کرد. این بیشتر از آنجا ناشی می‌شد که حاکمان مسلمان این ناحیه چنان که ذکر شد غالباً رفتار استقلال طلبانه داشتند و بدین سان از مدت‌ها قبل موقعیت خویش را مستحکم کرده بودند (Al-Thughur in EI²).

چنان که اشاره شد ثغور وضعیت ثابتی نداشتند. باگذشت زمان اوضاع و احوال اندلس که دچار تغییر می‌شد، بر ثغور نیز تأثیر می‌نهاد. در زمان عبدالرحمن سوم (حک. ۳۵۰-۳۰۰ق/۹۶۱-۹۱۲م) که اقدامات نظامی ضد مسیحیان موفقیت آمیز بود، تقریباً فقط از دو ثغر اندلس، یعنی ثغور اقصی و ادنی، یاد می‌شود. این حاکی از آن بود که ثغر ادنی دچار تغییر شده بود به طوری که ثغر اوسط را نیز شامل می‌شد. این ثغر که همچون خاکریز و سدی در برابر پادشاهی‌های مسیحی قشتاله و لیون عمل می‌کرد، نظارت بر آن از شهر مرکزیش که طلیطله بود اکنون به شهر مدینه سالم (Medinaceli) انتقال یافته بود، این شهر که در کنار ثغراقصی قرار داشت به دستور عبدالرحمن سوم به پایگاه مستحکمی برای صوائف (لشکرکشی‌های تابستانی) تبدیل شد. بدین ترتیب ثغر ادنی ناحیه وسیعی را شامل می‌شد، چون که اکنون ثغر اوسط را نیز در بر می‌گرفت. گفتنی است که حاکمان اموی اندلس برای دفاع از ثغور و تقویت آنها هر سال لشکرکشی‌هایی را به سوی شمال شبه جزیره ایبریا تدارک می‌دیدند که صوائف و شواتی خوانده می‌شدند (عبدالحمید، ۱۲۷/۱). در واقع مسلمانان به وسیله این لشکرکشی‌ها می‌خواستند مانع تجاوزات مسیحیان بر ثغور و مناطق مجاور شوند و به تأمین امنیت در این نواحی نیز کمک کنند.

تا پایان سده ۴ق/۱۰م هیچ تغییر عمده‌ای در نواحی سه گانه ثغری رخ نداد، فقط ثغر اوسط در محدوده ثغر ادنی قرار گرفت؛ ولی با تجزیه حکومت اموی اندلس طولی نکشید که این ثغور دستخوش تحول شدند. از جمله هنگامی که خاندان بربر بنی ذوالنون در سال ۴۲۷ق/۱۰۳۶م بر ثغر اوسط تسلط یافتند، این ناحیه را با ثغر ادنی به صورت قلمرو واحدی درآوردند تا بتوانند از خاندان عرب بنی هود، که ثغراقصی را تحت سلطه داشتند، پیشی بگیرند. این دو برسر تصاحب دژها و مناطق بین ثغور اعلی و اوسط، از قلعه ایوب تا وادی الحجاره با همدیگر رقابت و منازعه داشتند که گاه بر ضد یکدیگر با حاکمان مسیحی اسپانیا نیز متحد می‌شدند (ابن کردبوس، ۷۸-۸۳). همچنین زمانی که مسیحیان اسپانیا به پیشرفت‌های قابل

توجهی دست یافتند، تغییرات در ثغور فزاینده شد. این پیشرفت‌ها از هنگامی پدید آمد که آلفونس ششم، حاکم لیون و قشتاله، در سال ۴۷۸ق/۱۰۸۵م طلیطله را تصرف کرد (Tulaytula in EI²). سپس تا حدود نیمه سده ۱۲ق/م پیروان مسیح بر سر قسطنطنیه، مرکز ثغراقصی، نیز تسلط یافتند. بدین سان مسلمانان کنترل مناطق ثغری از طلیطله تا سر قسطنطنیه را از دست دادند. چون پس از شکست موحدان در جنگ عقاب (۶۰۹ق/۱۲۱۲م) تقریباً سیستم دفاعی مسلمانان از بین رفته بود، مسیحیان در سال ۶۳۳ق/۱۲۳۶م قرطبه و در ۶۴۶ق/۱۲۴۸م اشبیلیه (Seville) را تصرف کردند. از آن پس همه شبه جزیره ایبریا به جز غرناطه و اطراف آن به دست پیروان مسیح افتاد و ناحیه غرناطه به صورت ثغور درآمد (Watt, A history of Islamic Spain, p. 111).

در مورد ثغور اندلس برخی اصطلاحات دیگر به کار رفته که یکی ثغور شرقی است، چنان که ابوالفداء لارده و تطیله از شهرهای ثغور شرقی خوانده است (ابوالفداء، ۱۸۱) و دیگری ثغور جوفی، که از این به خصوص برای اشاره به ناحیه شمال غربی اندلس استفاده می شده و در متون سده ۷ق/۱۳م آمده است (ابن الابار، ۸۱/۲، ۲۹۶). کاربرد این واژه‌ها حاکی از آن است که مسلمانان عقب نشینی کرده و محدوده مرزهایشان کاهش یافته بود. دو اصطلاح مزبور به ترتیب جایگزین ثغراقصی و ثغرادنی شده بودند (Al-Thughur in EI²). بدینست که گفته شود هرگاه در متون مربوط به اندلس به طور کلی سخن از ثغور یا بلاد الثغر به میان آمده، مراد ثغور اقصی است. ثغور اندلس به جز کارکرد عمده‌اش که مربوط به امور نظامی و دفاعی بود، عملکردهای دیگری از قبیل فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نیز داشتند. البته این کارکردها همانند زنجیره ای به هم مرتبط بودند و بر یکدیگر اثر می گذاشتند، بنابراین تفکیک آنها از همدیگر مشکل است و صرفاً برای ارائه بهتر به صورت جداگانه بررسی می شوند.

عملکرد دفاعی ثغور

اصلی‌ترین نقش ثغور کارکرد دفاعی آن بوده که به واسطه آن در برابر تهدیدها، هجوم‌ها و نفوذهای بیرونی به موقع واکنش نشان داده می شده و در ایجاد پدافند و تأمین امنیت جایگاه برجسته‌ای داشته است. نظر به اهمیت نظامی و دفاعی ثغور بوده که گاه از این نواحی با تعبیر کور مجذبه یا کور عسکریه یاد شده است (ابن الابار، ۱۴۵/۱). گروه‌های مسلمان عمدتاً داوطلبانه برای زندگی به ثغور اندلس می آمدند و بیشتر جمعیت این نواحی نیز از آنان تشکیل می شد، چون که طالبان جهاد برای دفاع از مرزهای اسلامی از همه جا به این نواحی جلب می شدند. برخی از علمای اندلس احادیثی را در فضیلت ساکن شدن در ثغور

اندلس وضع می‌کردند و آنها را به پیامبر اکرم نسبت می‌دادند (ضبی، ۱۳-۱۴، ۴۶۵). در واقع آنان بدین وسیله درصدد بودند که مسلمانان را ترغیب نمایند تا همواره برای دفاع به این ثغور بروند. با این حال در ثغور اندلس مستعرب‌ها نیز حضور داشتند، به ویژه آن که در ثغراقصی اینان با مسلمانان در اقدامات دفاعی و نیز در غزوات ضد امیرنشین‌های مسیحی هم‌جوار همکاری می‌کردند (Catlos, p.29). یهودیان نیز در این ثغور زندگی می‌کردند خاصه آن که تعدادشان در طرکونه چشمگیر بود و در امور دفاعی نیز نقش داشتند (ادریسی، ۷۳۴/۲).

با توجه به اهمیت دفاعی ثغور چشم انداز و ساختار این مناطق به صورت حصن یا قریه بوده که این مورد به واسطه تحقیقات باستان‌شناسی در اواخر قرن بیستم روشن شده است. این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که ساختار نواحی ثغور شامل دژ و قلعه‌های به هم پیوسته‌ای بوده که حصون (مفردش حصن) خوانده می‌شدند. در میان آنها استحکامات دیگری نیز قرار داشتند که به آنها قری (مفرد آن قریه) گفته می‌شد، در وسط اینها جایگاه مستحکم‌تری قرار داشت که محل سکونت فرماندار نظامی یا همان قائد بود (Catlos, p.57). در ثغور اندلس حصون از قبیل حصن مارتله و حصن روطه مکان‌های استواری بودند که در آنها مسلمانان به ویژه صالحان و زهاد بیشتر اوقاتشان به ترویج دین و تمرین کردن جهاد و مبارزه اختصاص می‌دادند. حصن‌ها توسط مردم اداره می‌شدند و در آنها افراد برای انجام بهتر وظایف دینی و از جمله جهاد تربیت می‌شدند. شهرهای ثغور از حصارهای بسیار استواری برخوردار بودند. برای مثال وشقه در ثغراقصی دارای حصارهای مستحکمی بود که از سنگ ساخته شده بودند (حمیری، ۳۴۰، ۹۳، ۶۱۲). مسلمانان نواحی ثغور از وظایف دینی خویش، که یکی از آنها جهاد دفاعی بود، آگاهی داشتند و علمای اندلس نیز همواره آن را یادآوری می‌کردند و تأکید داشتند که زندگی کردن در این مناطق اجر زیادی دارد. بدین سان آنان اهتمام می‌ورزیدند برای دفاع از قلمرو اسلامی از سایر نواحی اندلس مسلمانان بیشتری را به سوی ثغور جذب کنند. علمای بسیاری برای ترغیب بیشتر مسلمانان به دفاع ترجیح می‌دادند که خودشان نیز در مناطق ثغری ساکن شوند. ابن بشکوال از فقها و قاریان بسیاری یاد می‌کند که اهل قرطبه بودند، ولی در نواحی ثغور اقامت داشتند، برخی از آنها به منظور تقویت فرهنگ اسلامی در ثغور، تماس‌های بسیاری با مراکز دینی و فرهنگی شرق جهان اسلام داشتند (ابن بشکوال، ۲۹۰/۱، ۲۰۹، ۴۰، ۳۳-۲۹۱، ۴۷۶/۲ و ۴۸۰). وی می‌افزاید در ثغور قاریان، فقهاء و زاهدان زیادی پرورش یافته بودند که اینان نیز با قلمرو شرق اسلامی ارتباط داشتند (همو، ۹۳/۱، ۱۵۶، ۵۱۴/۲، ۶۵۰، ۵۷۴). در واقع اینان دریافته بودند که اگر با مراکز بزرگ فرهنگی شرق جهان اسلام پیوند داشته باشند

نواحی ثغور در زمینه های اسلامی فعال می ماند و منزوی نمی شود و بدین سان می تواند در برابر جریان های مسیحی مقاوم تر باشد. به نظر می آید که مسلمانان به منظور مقابله با این جریان ها و تبلیغ فرهنگ دینی در مناطق ثغور مساجد بسیاری بنا کرده بودند، چنانکه حمیری (۶۱۲). وجود این تعداد مساجد نیز بیانگر آن است که در این نواحی علمای بسیاری در جهت تقویت اندیشه اسلامی فعال بودند. اینان در برابر جنگ های نومی که از سوی پیروان مسیح دامن زده می شد به دفاع از میراث اسلامی می پرداختند. به همت آنان ثغر اقصی و به ویژه مرکز آن، سرقسطه بزرگترین شهر در نواحی ثغور بود، که در تاریخ فرهنگ اسلامی از جایگاه والایی برخوردار شد. این شهر علماء، ادبا و فلاسفه زیادی پرورش داد که از جمله آنها می توان به ادیب معروف آن زمان ابوالحسن علی بن خیر التطلی و نیز به زاهد نامدار ابوبکر محمدبن الولید الفهری و همچنین به فقیه یوسف بن جعفر الباجی، که نزد مقتدرین هود (حاکم سرقسطه) دارای عزت و احترام بود، اشاره نمود (ابن سعید مغربی، ۴۵۰/۲، ۴۲۴، ۴۰۵/۱)، در این میان از مشهورترین آنها، ابوبکر محمد بن صائغ، معروف به ابن باجه نیز باید یاد کرد (ابن الکردبوس، ۱۵۰؛ مؤنس، ۱۹۶۳، ۲۸۵).

مردم ثغور در شرکت کردن به امورات اجتماعی خاصه امر دفاعی به عنوان یک وظیفه دینی اهتمام ویژه ای داشتند، چنان که عموم اهالی لارده در ساختن پناهگاه ها و برج های استوار فعالانه مشارکت می کردند (حمیری، ۵۰۷). علما نیز همواره از مردم مناطق ثغور می خواستند که همبستگی خویش را حفظ کنند تا پیوسته بتوانند سد مستحکم دفاعی در برابر مهاجمان مسیحی تشکیل دهند (ابن سعید مغربی، ۴۳۶/۲-۴۳۸ و ۴۵۹-۴۶۰). در این ایام که مسلمانان احساس مسئولیت می کردند تا تقریباً در همه مسائل اجتماعی مداخله کنند، در جامعه غرب مسیحی وضع به گونه دیگری بود. در امور اجتماعی نوعی تقسیم بندی وجود داشت: وظیفه عده ای عمدتاً پرداختن به موارد دفاعی و نظامی بود، وظیفه عده برخی دیگر عبادت کردن بود، کسانی هم به کارهای مختلف مشغول بودند تا مخارج زندگی خود و دو طبقه دیگر را تأمین کنند (بلوخ، ۲۶۳/۲-۲۶۴).

اهمیت نظامی و دفاعی ثغور در اندلس تقریباً از نیمه سده ۱۱/ق ۵م به سرعت کاهش یافت. آن هم به سبب آن بود که در این زمان امرای طوایف مسلمان به سیاست خطرناکی روی آوردند، بدین سان که برضد یکدیگر با دشمنان مسیحی خویش وارد معامله می شدند و از جمله با دادن باج حمایت آنها را می خریدند. از این ایام بود که عملکرد پیوند دهنده ثغور نمود خاصی پیدا کرد. به ویژه از آن پس ثغر اعلی همانند کانالی عمل می کرد که از طریق آن آثار مکتوب مسلمانان و کالاهای آنان به جامعه مسیحیان شمال و غرب

لاتین منتقل می‌شد.

کارکرد فرهنگی ثغور

از همان سده نخست تسلط مسلمانان در شبه جزیره ایبریا، پیوند گسترده ای بین آنان و مردم بومی برقرار شد. مسلمانان به هنگام فتح نواحی دیگر در ابتدا از سکونت در داخل شهرها اجتناب می‌کردند، اما برای اعمال نظارت در اطراف آن‌ها اردوگاه تشکیل می‌دادند. مانند بصره و کوفه در عراق، فسطاط در مصر، قیروان در شمال آفریقا که از این رهگذر به وجود آمدند. با این حال مسلمانان فاتح در اسپانیا به شیوه دیگری عمل کردند، آنان از همان آغاز در شهرها و آبادی‌های آنجا ساکن شدند و در سطح وسیعی با مردم بومی آن رابطه برقرار نمودند. به سبب این مناسبات در ثغراعلی فرهنگ‌های مختلف به تدریج با هم ترکیب شدند به طوری که جامعه آنجا به صورت چند زبانه درآمد، از جمله زبان‌های عربی، بربری، عبری، لاتین و لهجه‌های بومی رومانس در آن رواج یافت (Catlos, p.68). در این میان تبادل لغوی نیز بین مسلمانان ثغور و مسیحیان شمال رخ می‌داده است. علاوه بر این که به واسطه ثغور اصطلاحات عربی در قلمرو قشتاله، لیون و ناوار رواج داشته، گاه مسلمانان مناطق ثغور نیز به زبان رومانس، که ترکیبی از زبان‌های لاتینی و ایبرایی بوده، صحبت می‌کردند. از جمله این زبان در قصرهای امیران مسلمان استفاده می‌شده است (ابن عذاری، ۲۲۷/۲). به نظر می‌رسد مسلمانان اندلس توجه به موضوعات فرهنگی ثغور را برای تقویت امنیت همه جانبه این نواحی ضروری تلقی می‌کردند. در همین راستا بود که ثغور اندلس موطن شماری از علمای اسلامی شده بود، این که گفته شده بسیاری از طالبان علم برای شنیدن حدیث به ثغور می‌رفتند، نشان دهنده آن است که علمای دینی در این نواحی کم نبودند (سجادی، «ثغور و عواصم»).

در ثغور اندلس فقط به تهدیدها و راهکارهای مقابله با آنها پرداخته نمی‌شد، بلکه به فرصت‌ها و زمینه‌های همگرایی نیز توجه می‌شد. در واقع ثغور اندلس سازنده چارچوب فضایی بودند که گروه‌های درون و یا نزدیک آن با هم آمیخته و به لحاظ ظاهری تقریباً همانند می‌شدند، به طوری که می‌توان گفت از بسیاری جهات هویت مشترک پیدا می‌کردند. به عنوان مثال زبان عربی برای همسایگان مسیحی جاذبه خاصی داشت، به کاربردن آن نوعی فرهیختگی و برتری فرهنگی محسوب می‌شد. پطرس اول، حاکم آراگون، ترجیح می‌داد که نامه‌ها را به عربی با عنوان بترین شانجه^۱ امضاء کند. گایانگوس به نقل از مقری می‌نویسد زبان مسلمانان و مسیحیان مناطق ثغور عربی بود (Gayangos, vol.1, p.142). مدارک موجود

۱. نام او نزد مسیحیان Peter Sancho (پطرس بن سانچو) بود.

حاکی از آن است که نفوذ زبان عربی در این نواحی چنان قوی بوده که حتی پس از آن که بخش عمده ای از نخبگان اسلامی از ثغور خاصه ثغراقصی به جنوب اسپانیا مهاجرت کرده بودند باز هم این زبان در آنجا رواج داشت. در آرشو کلیساهای سرقسطه، تطیله و وشقه اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهند از سده ۱۱ تا ۱۳ میلادی زبان عربی مورد استفاده مسیحیان بوده است (Catlos, p.35).

رابطه با دیگران بخشی از نیازهای اساسی انسان است، چون که بدون آن خصایص بنیادی و ظرفیت های آدمی به ویژه در حوزه فرهنگ رشد نخواهد کرد. موقعیت ثغور تسهیل کننده رابطه مزبور بود، البته این روابط کاربردی همچون تیغ دو لبه را داشت که می‌توانسته هم ضلالت آور و هم تعالی بخش باشد، ولی برای مسیحیان ارتقای فرهنگی اهمیت خاصی داشت. از این رو صومعه های منطقه پیرنه پیوسته بر آن بودند تا با ثغور اعلی رابطه داشته باشند (the Legacy of Islam, p.485). نمونه برجسته در این منطقه اشتیاق ژربرت به کسب و اخذ دانش عربی بود، چیزی که از طریق پیوند با ثغور اسلامی حاصل شد. این راهب بندیکتی فرانسوی، که در سال ۹۹۹ م به مقام پاپی نیز رسید و به پاپ سیلستر دوم موسوم شد، ابتدا به یادگیری زبان عربی پرداخت سپس مطالعه آثار نجومی و ریاضی مسلمانان را آغاز کرد، کتابی نیز در مورد اسطرلاب نوشته گفته شده آن نخستین اثر در این موضوع به لاتین بوده است (Menoca, p.177). همچنین وی براساس نوشته های عربی درباره هندسه اقلیدس تحقیق نمود (عقیقی، ۱۳۰۱). آن طرف در سرقسطه اسلامی، که به منزله مرکز ثغور اعلی بود، فقیهی به نام ابوالوحید باجی به وسیله مکاتبه با یک راهب فرانسوی وارد مباحثه ای شد و در آن سعی کرد تا این راهب را متقاعد نماید تا از وادار کردن مسلمانان به تغییر کیش خودداری کند (Catlos, p.80).

مسیحیان شمال اسپانیا ابتدا به واسطه ثغور بود که با میراث فرهنگی مسلمانان و از جمله کتابخانه های آنها آشنا شدند. به ویژه هنگامی که آنان در سال ۴۷۸ ق/۱۰۸۵ م ثغور تطیله را تصرف کردند، به بخشی از ثروت فرهنگی مسلمانان دست یافتند. در این شهر خاصه در زمان حکومت بنی ذی النون در زمینه علمی گونه ای از همگرایی بین علمای مسلمان، مستعرب و یهودی این شهر پدید آمد که باعث شد تا تطیله در حدود نیمه دوم سده ۱۱ ق/۱۱ م در شبه جزیره ایبری به لحاظ علمی و فرهنگی از همه شهرهای اندلس برجسته تر شود. همین برجستگی بود که این شهر پس از بازپس گیری توسط مسیحیان، به عنوان پایتخت دولت قشتاله انتخاب گردید و مهم تر از آن به کانون فعالیت های فرهنگی و به خصوص به مرکز ترجمه آثار اسلامی به زبان لاتینی نیز تبدیل شد (Menoca, p.194؛ نعنمی، ۲۳۶).

در ثغور اقصی شهرهایی همانند وشقه در دامنه جنوبی کوه های پیرنه واقع بودند که شاعران پرووانسی

(جنوب فرانسه) با این منطقه همواره ارتباط داشتند. آنان به عنوان شاعران دوره گرد به نقاط مختلف ثغر اقصی سفر می‌کردند و با تقلید از شعرای مسلمان این نواحی، باعث پیدایش اشعار تروبادور (برگرفته از طرب عربی) شدند. گفته شده به واسطه این اشعار بود که ردیف و قافیه به اروپا انتقال داده شد (Menoca, p.125). یکی از راه‌هایی که در ثغور سبب نوعی همگرایی فرهنگی می‌شد، این بود که بسیاری از مسیحیان تمایل داشتند تا در موسیقی، جشن‌ها، خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها از مسلمانان تقلید کنند، چون که مشاهده می‌کردند آنان در این زمینه‌ها از پیروان مسیح پیشرفته‌ترند. از طریق سرقسطه و ثغر اعلی بود که لباس و پوشش اسلامی به خانه‌های اشراف مسیحی شمال اندلس راه یافت (لوی پروونسال، ۸۱-۸۲).

کارکرد سیاسی ثغور

موقعیت ثغور و ساکنان این مناطق به عنوان مدافعان ابواب الاسلام ایجاب می‌کرد که فرمانروایان در جلب خشنودی اهل ثغور کوشا باشند. آنان ناگزیر بودند به لحاظ سیاسی در جامعه ثغری مدلی از حیات سیاسی را دنبال کنند که در آن اجماع عمومی نقش مهمی ایفاء نماید، به ویژه برای آن که اقتدار سیاسی جنبه رسمی پیدا کند به نقش مردم اهمیت بیشتری دهند. به عنوان مثال ابن عذارى به این نقش اشاره کرده و نوشته اهالی ثغور چون از عملکرد احمد بن سلیمان (از بنی هود) رضایت نداشتند او را برکنار کردند و ریاست امور را به برادرش یوسف واگذار نمودند (ابن عذارى، ۲۲۳/۳).

به نظر می‌رسد شرایط ثغور به گونه‌ای بوده که ساکنان آن اغلب ناگزیر می‌شدند نسبت به مسیحیان همجوار خویش الگوهای رفتاری متفاوتی را در پیش بگیرند. در واقع اتخاذ چنین شیوه‌ای بیش از آن که برآمده از اراده آنها باشد، ناشی از طبیعت ثغور بوده است. از این رو با همسایه‌های مسیحی به همان نسبتی که گرایش داشتند تا رقابت کنند، مایل هم بودند که با آنها همکاری نمایند. یکی از زمینه‌های همکاری نیز به سبب رقابت‌ها و درگیری‌هایی بوده که در ثغور به وقوع می‌پیوسته، که بخشی از حاصل این کشمکش‌ها گرفتن اسیر از سوی هر دو جناح مسلمان و مسیحی بوده است. در این میان هر کدام از طرفین درصدد برمی‌آمدند که اسیران خود را آزاد کنند، این عمل عمدتاً از طریق همکاری و گفتگوهای سیاسی که بین طرفین صورت می‌گرفت انجام می‌شد (Catlos, p.80).

کسانی که در ثغور به فعالیت‌های سیاسی و نظامی اشتغال داشتند اگر از خود لیاقت و شجاعتشان می‌دادند، از سوی حکومت مرکزی به مناصب عالی منصوب می‌شدند. همچنین اگر افرادی در مرکز به

دلایلی از قدرت کناره‌گیری می‌کردند برای ایجاد تحركات سیاسی به ثغور می‌رفتند (ابن بسام، ۴۳/۱-۴۴). افزون بر این مناطق ثغری به مثابه تبعیدگاه کسانی به شمار می‌رفت که مورد بغض سیاسی حاکمان مرکزی قرار گرفته بودند، چنان که عبدالرحمن اول غلام مشهور خود بدر را به ثغور تبعید کرد (سجادی، «ثغور و عواصم»). از این رو حکام محلی نواحی ثغور در برخی از ناآرامی‌های بزرگ ضد مرکز نقش مهمی داشتند، به عنوان مثال علاء بن مغیث در سال ۱۴۶ق در این نواحی علیه عبدالرحمن اول شورش بزرگی را تدارک دید (ابن عذارى، ۵۲/۲).

در نیمه نخست سده ۱۱ میلادی (حدود ۱۰۳۱م) که حکومت امویان در اندلس دچار تجزیه شد در قلمرو آنان حکومت‌های کوچکی سر برآوردند، چنین وضعیتی باعث شد که همبستگی اسلامی به ویژه در ثغور فرصتی فراهم آورد تا امتیازاتی را به دست آورند. در این زمان امرای مسلمان ثغور نمی‌توانستند هم در برابر فرمانروایان مسیحی و هم در مقابل رقبای هم‌کیش خود، از مرزهای شان دفاع کنند، لذا تعدادی از آن‌ها ترجیح می‌دادند که برای ایجاد امنیت در سرحدات شان درصدد همگرایی‌های سیاسی و نظامی با امرای مسیحی برآیند، از جمله برآن شدند تا باج ماهیانه یا سالانه به آنها بپردازند، چنانکه امیرنشین مسلمان سرقسطه برای حفظ ثغور خویش به چندین حکمران مسیحی باج می‌داد (Constable, pp.8-9). با این حال، این سیاست نه تنها امنیت پایدار را در ثغور به دنبال نداشت، بلکه به تدریج باعث شد تا مسیحیان به این نواحی و قلمرو اسلامی پیشروی کنند تا جایی که کمک گرفتن از مرابطان شمال آفریقا نیز منجر به متوقف ساختن این پیشروی نشد.

هنگامی که مرابطان بر بخش‌هایی از جنوب و مرکز اندلس مسلط شدند، محدودیت‌هایی را برای مستعرب‌ها ایجاد کردند به طوری که اغلب آن‌ها در صدد برآمدند به نواحی ثغور و شمال اسپانیا مهاجرت کنند. این پدیده علاوه بر این که تأثیر قابل توجهی در انتشار همگرایی به ویژه اشاعه اشکال فرهنگی برگرفته از اسلام، در میان مسیحیان شمال داشت، سبب شد تا جنبش بازپس‌گیری ثغور و قلمرو اسلامی نیز توسعه یابد. در نیمه دوم سده ۱۱ میلادی گذشته از مستعرب‌ها، گروه‌هایی از فرانک‌ها با عناوین مصلحان دینی، راهبان و نظامیان به شمال اندلس آمدند تا این جنبش را تقویت کنند. چنین تحركاتی وضعیت را به نفع پیروان مسیح چنان تغییر داد که به تدریج ثغور و مناطق اسلامی به دست آنان افتاد (Payne, vol.1, pp.47-48).

طلیطله در ثغر ادنی در دوره اسلامی یکی از شهرهایی بود که بیشترین ناآرامی‌ها ضد حکومت مرکزی قرطبه از آنجا سازماندهی می‌شد. در این ناآرامی‌ها عمدتاً مسلمانان نیز با مستعرب‌های این شهر

هماهنگ می گردیدند. در دوره ملوک الطوائف امرای ثغور برای مقابله با هم، گاه با حاکمان مسیحی وارد ائتلاف سیاسی می شدند؛ چنان که مأمون ذی النون، حاکم ثغر طلیطله با فرناندوی اول، فرمانروای قشتاله، دست به اتحاد سیاسی زد تا بتواند بر سلیمان بن هود، امیر ثغر سرقسطه، فائق آید. چندی بعد بنی هود با ارسال هدایا و اموال برای حاکم قشتاله، او را متقاعد کردند که طلیطله را مورد حمله قرار دهد (حمیری، ۳۹۴؛ مقری، ۳۵۲/۴).

مسلمانان ثغور اندلس هم دارای هویت شرقی و هم اندلسی بودند. آنها به واسطه مسافرت دانشجویان، معلمان و فقهاء به شرق اسلامی، و نیز از طریق پیوند با شبکه های فامیلی، که در سراسر مدیترانه و شرق آن پراکنده بودند، و همچنین به وسیله تجارت همواره سعی می کردند که هویت اسلامی و شرقی خود را تقویت کنند. با این حال اینان پیوند ها و تماس های گسترده ای نیز با جامعه مسیحی داشتند (العبادی، حاشیه اثر ابن الکردبوس، ص ۸۶). ثغری ها همچنان که عمدتاً خودشان را در عدم اطاعت از قدرت مرکزی اندلس نشان می دادند، در همان حال آنان خودشان را در تعارض با همسایگان مسیحی شمال نیز می دیدند که شاید موقعیت خاص ثغری در برخورداری از چنین ویژگی ها بی تأثیر نبوده است.

عملکرد اقتصادی ثغور

انسان ها برای ادامه حیات به امنیت نیاز دارند که آن واقعیتی ثابت و تغییرناپذیر است و در ناحیه ثغری نیز بیشتر احساس می شود. با این حال تأمین این نیاز یک موضوع متغیری است که می شود آن را به روش های گوناگون برآورده ساخت. ساکنان ثغور خاصه اهالی ثغر اعلی علاوه بر اعمال شیوه های دفاعی، غالباً اهتمام می ورزیدند تا با روش های دیگر نیز امنیت را برقرار نمایند. شاید یکی از مهم ترین این روش ها، ایجاد رابطه با همسایگان مسیحی بوده است. از این رو این مناطق بیشتر اوقات کانون مناسبات غیررسمی مسلمانان و مسیحیان در زمینه های مختلف اقتصادی، فرهنگی و غیره بود. از جمله در ثغر اعلی در شرایط صلح پیوند میان این دو جامعه برقرار بود. به سبب این رابطه پیروان مسیح در مورد واحد اوزان و اندازه گیری ها از همان هایی که در ثغر رواج داشت اقتباس می کردند. همچنین در موافقت نامه هایی که بین ناوار مسیحی و سرقسطه اسلامی منعقد می گردید تأکید می شد که بدون ایجاد هیچ مانعی برای امورتجاری همواره راه ها بین طرفین باز باشند. برخی قرائن حاکی از آنند که در سده های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م ظروف سفالی مسلمانان در مناطق مسیحی به فروش می رسیده و این گونه کالاها از طریق ثغر اعلی به

درون جامعه مسیحی اروپا منتقل می شده است. حتی رویارویی های سیاسی و نظامی نیز مانع تجارت بین این دو گروه نمی شده و تولیدات پیشه‌وران و صنعتگران مسلمان به دست مشتریان مسیحی می رسیده است (Catlos, p.79).

در ناحیه ثغر تعامل اقتصادی بین مسلمانان و مسیحیان فقط به شکل تجارت و مبادله کالا نبوده، بلکه تبادل تکنولوژی نیز میان این دو انجام می شده است. در گذشته بیشتر نیازهای اقتصادی جامعه از طریق کشاورزی برطرف می شد، مسلمانان اندلس به منظور توسعه کشاورزی و بهره برداری بهینه از اراضی فنون آبیاری شرق جهان اسلام را در این سرزمین گسترش دادند به طوری که در سرتاسر ثغور از این فنون استفاده می شد. پیروان مسیح به واسطه تماس ها و روابطی که با این نواحی داشتند، روش های ساختن پل ها، حفر چاه ها و قنات های آب را نزد مسلمانان فرا می گرفتند و آن ها را در قلمرو خویش درمورد آبیاری اراضی کشاورزی به کار می بردند (سامرای و دیگران، ۱۴۹). گرچه ساکنان ثغور سعی می کردند که در برابر مسیحیان ویژگی های دفاعی داشته باشند، اما به این نکته هم پی برده بودند که برای باقی ماندن و رشد کردن در مواقعی لازم است که با آنان رابطه و همکاری نیز داشته باشند.

وجود راه های مواصلاتی می تواند به رونق اقتصادی هر ناحیه ای کمک کند. حوزه رود ابرو و ثغراقصی بین دو راه تجاری جنوب و شمال قرار داشت، که اولی به دریای مدیترانه منتهی می شد و دومی به سمت قلمرو مسیحیان امتداد می یافت. از این مسیر بود که اندلس اسلامی به تجارت با اروپای مسیحی می پرداخت، از جمله مازاد مصرف خود را که عمدتاً مواد خام، مصنوعات دستی و محصولات کشاورزی بودند، به آن دیار صادر می کرد (Catlos, p.65).

از دیگر موارد قابل ذکر راجع به ثغور اندلس آن است که ساختار اداری این نواحی متفاوت از استان های غیرمرزی بود. در اندلس هر ناحیه غیرمرزی کوره خوانده می شد، به حاکم آن نیز عامل گفته می شد که وظیفه عمده اش این بود که از گسترش مخالفت ها با حکومت مرکزی جلوگیری کند و مانع از آن شود که ناراضیان علیه مرکز دست به شورش بزنند (Imamuddin, pp.51-52). حال آن که در مورد هر منطقه از ثغور واژه عمل به کار می رفت و در آن یک حاکم نظامی فرمان می راند که صاحب الثغر یا قائد خوانده می شد، چنان که ابن بسام از قواد الثغور یاد کرده که به فرمان های حکومت مرکزی وقع چندانی نمی نهادند (ابن بسام، ۱۱۰/۱).

تصرف ثغور اندلس توسط مسیحیان

در پی فروپاشی و تجزیه خلافت اموی اندلس در نیمه نخست سده ۱۱ق/م، که تا آن زمان یکی از

قدرتمندترین واحدهای سیاسی در اروپای غربی بود، تحولات مهمی در سیاست مسیحیان شمال ایجاد شد که به سبب آن جنبش بی سابقه ای در میان آنان به منظور بازپس گیری نواحی اندلس با دخالت های غرب مسیحی پدید آمد و در پی کمک های خارجی هر روز بر قدرت و اعتبار نیروی های سیاسی و نظامی آنان افزوده شد، به طوری که حملات منظم مسلمانان بر ضد مسیحیان به سر آمد و از آن پس نوبت تهاجمات پیروان مسیح فرا رسید و آنان در امور ثغور و به طور کلی در شبه جزیره ایبریا نقش تعیین کننده ای بر عهده گرفتند. ابن الکردبوس، نویسنده مسلمان تونس، که در سده ۶/۱۲ م می زیسته به کمک های خارجی که در سده ۵/۱۱ م به مسیحیان اسپانیا می شده اشاره کرده و می نویسد: سپاه عظیمی از فرانک ها (فرانسوی ها) داخل ثغور اندلس شدند و در نواحی مختلف اقدام به غارت شهرها و به اسارت درآوردن مسلمانان کردند (ابن الکردبوس، ۷۱).

باتوجه به این که مسلمانان اندلس در این ایام دچار نابسامانی شده و غارت شهرهای آباد آنان به بهانه جنگ مقدس برای غرب مسیحی سود فراوانی به دنبال داشت، پاپ ها نیز به طور مستقیم در آن دخالت می کردند (Watt, p.78). از جمله پاپ الکساندر دوم (Alexander II) در سال ۴۵۵ ق/۱۰۶۳ م فتوا داد کسانی که در اسپانیا در راه صلیب بجنگند، گناهانشان بخشوده خواهد شد (Mastnak, p.40). در پی فتوای این پاپ پیروان مسیح از سراسر اروپای غربی در لشکرکشی ب ضد مسلمانان اندلس شرکت کردند و بر دژهای آنان در ناحیه ثغر اعلی خسارات فراوانی وارد نمودند. همچنین در سال ۴۶۵ ق/۱۰۷۳ م پاپ گریگوری هفتم (Gregory VII) شاهزادگان مسیحی را به اتحاد علیه اندلس اسلامی فراخواند، او برای تشویق شوالیه ها به نبرد با مسلمانان خطاب به آنان گفت: در صورت شرکت در جنگ می توانید اراضی را که از دست آنان خارج می کنند به خود اختصاص دهند تا از عایدات آنها بهره مند شوند (رانسیمان، ۱۲۰/۱).

بدین ترتیب دیری نپایید که مسیحیان اسپانیا به فرماندهی آلفونس ششم، حاکم قشتاله، موفق شدند در محرم سال ۴۷۸ ق/۱۰۸۵ م. طلیطله، مرکز ثغر ادنی، را تصرف کنند (ابن بسام، ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن الکردبوس، ۸۴-۸۹؛ Dozy, p.692). تسلط مسیحیان بر ثغر ادنی، به معنای درهم شکستن سنگر مرکزی مسلمانان بود و برای آنان فاجعه بزرگی محسوب می شد، چون که تقریباً همه شهرها، مزارع و باغ های واقع در امتداد رود تاجه که در سمت جنوب تا کوه های قرطبه گسترده بود را از دست دادند؛ از این رو پس از آن یکی از اهداف مهم نظامی مسلمانان تا مدت ها دست یابی مجدد بر این ثغر بود که حتی با وجود استمداد از هم کیشان خویش در شمال افریقا (مرابطان و موحدان) این هدف تحقق نیافت.

پس از تسلط مسیحیان بر ثغر ادنی و حوزه رود تاجه، تا مدت ها اهتمام می ورزیدند که بر ثغر اقصی و شهرها و آبادی های ناحیه رود ابرو نیز سیطره یابند، سرانجام موفق شدند تا نیمه نخست سده ۱۲/م این ناحیه را تصرف کنند. به استثنای شهر وشقه که در سال ۱۰۹۶م با خشونت به دست پیروان مسیح افتاد، بر سایر نواحی ثغراعلی آنان عمدتاً با تهدید و گفتگو استیلا یافتند. به عنوان مثال سرقسطه، شهر مرکزی این ثغر که به لحاظ آبادانی به عروس دره رود ابرو معروف بود، در سال ۵۱۲ق/۱۱۱۸م به وسیله مسیحیان تصرف شد. در واقع این شهر تا مدتی طولانی حدود ۹ ماه در محاصره بود، چون جمعیت مسلمان آن نسبت به مساعدت های مرابطان بی اعتماد شده بودند، پس از تحمل رنج ها و مصیبت های فراوان ناگزیر شدند از طریق گفتگو و با شرایطی شهر را تسلیم مسیحیان کنند. از جمله شرایط این بود که به مسلمانان اجازه دهند که در ازای پرداخت مالیات سرانه (جزیه) در آنجا زندگی کنند. آنهایی که می خواهند در شهر را ترک کنند در امنیت کامل باشند تا به مناطق اسلامی برسند. مسیحیان در داخل شهر زندگی کنند و مسلمانان در خارج از دیوار های آن اقامت نمایند. هر اسیر مسیحی در شهر به هم کیشانش برگردانده شود و اسیرهای مسلمان نیز مسترد شوند و ... (ابن الکردبوس، ۱۱۱۸-۱۱۱۹؛ حمیری، ۳۱۷). پس از اشغال ثغور اندلس توسط مسیحیان بخش اعظم مسلمانان این نواحی به غرناطه، آخرین پایگاه مسلمانان در اندلس، مهاجرت کردند و در آنجا به ثغریون معروف شدند (Gayangos, vol.1, p.315).

نتیجه گیری

ضرورت دفاع از سرحدات اسلامی، مسلمانان را از مناطق مختلف به ثغور اندلس می کشاند. اقوام گوناگون از عرب، بربر و غیره که در طی زمان به ثغور جلب شده بودند، با خود علاوه بر آن که آداب و سنن گروه ها و سرزمین های خود را به همراه آورده بودند، کینه های دیرینه ای که با هم داشتند را نیز به این نواحی منتقل کرده بودند. چیزی که مسیحیان همواره سعی داشتند از آن به نفع خویش بهره برداری کنند. همچنین ثغور اندلس که بخش عمده ای از مرز بین جهان اسلام و قلمرو مسیحیت غربی محسوب می شد به منزله گذرگاهی نیز بود که در آنجا علاوه بر مجاهدان و سربازان، علماء، دیپلمات ها، بازرگانان، پناهندگان سیاسی، اسیران و نیز پیروان ادیان مختلف به نوعی حضور داشتند. از این رو، ثغور اندلس گاه عملکرد جداکننده و گاهی نیز دارای کارکرد پیوند دهنده ای بوده اند، با این حال به نظر می رسد که بیشتر اوقات هر دو عملکرد را به صورت هم زمان داشته اند، که از این رهگذر تعامل های گسترده ای بین دو جامعه انجام می گرفته است.

کتابشناسی

- ابن البار، ابی عبدالله محمد بن عبدالله، الحلة السیراء، تحقیق حسین مؤنس، دارالمعارف، قاهره، ١٩٨٥م.
- ابن بسام، ابی الحسن علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، لجنه التألیف والترجمه والنشر، قاهره، ١٣٦٤ق/١٩٤٥م.
- ابن بشکوال، ابوالقاسم، کتاب الصلّه، تصحیح عزت العطار الحسینی، قاهره، ١٣٧٤ق/١٩٥٥م.
- ابن خرداذبه، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله، المسالك والممالک، بریل، لیدن، ١٨٨٩م.
- ابن خطیب، ابوعبدالله محمد، تاریخ اسپانیة الاسلامیة او کتاب اعمال الاعلام، تحقیق لوی پروونسال، دارالمکشف، بیروت، ١٩٥٦م.
- ابن حوقل، ابوالقاسم، صورة الارض، بریل، لیدن، ١٩٣٨م.
- ابن سعید مغربی، علی بن موسی، المغرب فی حلی المغرب، تحقیق شوقی ضیف، دارالمعارف، قاهره، ١٩٥٣م.
- ابن الفقیه، ابی عبدالله احمد بن محمد، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، عالم الکتاب، بیروت، ١٤٣٠ق/٢٠٠٩م.
- ابن قوطیه، ابوبکر محمد بن عمر قرطبی، تاریخ افتتاح الاندلس، تحقیق عبدالله انیس، دارالنشر للجامعین، بیروت، بی تا.
- ابن عذاری مراکش، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، تحقیق ج.س. کولان و لوی پروونسال، دارالثقافه، بیروت، ١٩٨٣م.
- ابن الکردبوس، تاریخ الاندلس، تحقیق احمد مختار العبادی، معهد الدراسات الاسلامیه، مادرید، ١٩٧١م.
- ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل بن محمد، تقویم البلدان، پاریس، ١٨٤٠م.
- ادریسی، ابی عبدالله محمد، نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، عالم الکتاب، بیروت، ١٤٠٩ق/١٩٨٩م.
- بلوخ، مارک، جامعه فئودالی، ترجمه بهزاد باشی، انتشارات آگاه، تهران، ١٣٦٣.
- پروونسال، لوی، حضارة العرب فی الاندلس، ترجمه ذوقان فرقوط، دارمکتبه الحیاة، بیروت، بی تا.
- حدودالعالم من المشرق الی المغرب، به کوشش منوچهرستوده، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٤٠.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم، الروض المعطار فی خبر الاقطار، تحقیق احسان عباس، مکتبه لبنان، بیروت، ١٩٨٤م.
- رانسیمان، استیون، تاریخ جنگ های صلیبی، ترجمه منوچهرکاشف، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ١٣٨١.
- زرین کوب، عبدالحسین، پیرگنجه در جستجوی ناکجاآباد، انتشارات سخن، تهران، ١٣٧٤.
- سجادی، صادق، «ثغور و عواصم»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ١٣٨٨.
- دمشقی، شمس الدین محمد، نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، لایبزیگ، ١٩٢٣م.
- السامرای، د. خلیل ابراهیم و دیگران، تاریخ العرب و حضارتهم فی الاندلس، دارالکتب العربیه، بنگازی، ٢٠٠٤م.

- ضبی، احمد بن یحیی، بغیة الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس، مطبع روخس، مادرید، ۱۸۸۴م.
- العبادی، احمد مختار، تاریخ المغرب والاندلس، دارالنهضة العربية، بیروت، بی تا.
- عبدالحلیم، رجب محمد، العلاقات بین الاندلس الاسلامیة و اسبانيا النصرانیة فی عصر بنی امیه و ملوک الطوائف، دارالکتاب المصری، قاهره، بی تا.
- عقیقی، نجیب، المستشرقون، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۶۴م.
- عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۶.
- ، دول الطوائف منذ قیامها حتی الفتح المرابطی، مطبعه لجنه التألیف والترجمه و النشر، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م.
- مقری، شهاب الدین احمد بن محمد، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق احسان عباس، دارصادر، بیروت، ۱۹۹۷م.
- مقدسی، ابی عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، بریل، لیدن، ۱۹۰۹م.
- مؤنس، حسین، رحلة الاندلس، قاهره، ۱۹۶۳م.
- ، فجر الاندلس، العصر الحديث، بیروت، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
- ، «التغیر الاعلی الاندلسی فی عصر المرابطين»، مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد اول، مجلد ۱۱، جزء دوم، دسامبر ۱۹۴۹م.
- نعنعی، عبدالمجید، الاسلام فی طلیطله، دارالنهضة العربیة، بیروت، بی تا.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله، معجم البلدان، دارصادر، بیروت، بی تا.
- Catlos, Brian A., the victors and the vanquished Christians and muslims of Catalonia and Aragon 1050-1300, Cambridge University, 2004.
- Constable, Olivia Remie, Trade and Traders in Muslim Spain, Cambridge University, n.d. .
- Dozy, Reinhart, Spanish Islam, tr. F.G. Stokes. London, 1988.
- Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden, 1956-2000.
- Hillgarth, J.N. ,the Spanish Kingdoms 1250-1516 , Oxford University, 1976.
- Gayangos, Pascual, the History of the Mohammedan Dynasties in Spain, London, 2002.
- Imamuddin, S.M. ,Muslim Spain 711-1492, Leiden, Brill, 1951.
- the Legacy of Islam,ed. By Joseph Schacht with C.E. Bosworth, Oxford,1974.
- Mastnak, Tomaz, Crusading Peace Christendom the Muslim World and Western Political Order, University of California, 2002.

-Moneca, Maria Rosa, the Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians created a culture of tolerance in Medieval Spain, New York, 2002.

-Payne, Stanley G., A history of Spain and Portugal, the university of Wisconsin, 1973.

-Watt, W.M., Muslim-Christian Encounters, London and New York, 1991.

----- , A History of Islamic Spain, Edinburgh University, 1965.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۸۷-۱۰۴

نگرش قبیله‌ای ترکمانان سلجوقی و تقابل آن با الگوی ملکداری ایرانی*

دکتر محسن مرسلپور / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان^۱

چکیده

نگرش قبیله‌ای ترکمانان به حکومت و الگوی ملکداری ایرانی دو گفتمان رقیب در دوره سلجوقی بودند که هر کدام تلاش می‌نمودند تا رقیب را از صحنه بیرون کنند، یا این که نگرش دیگر را تحت سلطه قرار دهند. در نگرش قبیله‌ای حکومت متعلق به تمام قبیله بود و خاندان حاکم به نمایندگی از آنها به حکومت می‌پرداخت. این نوع نگرش که نماینده اصلی آن امرای ترکمان بودند، قدرت رییس قبیله را محدود به سنت‌های ایلی می‌نمود. اما در الگوی ملکداری ایرانی که در ابتدا برای ترکمانان بیگانه بود، قدرت در دست فرمانروا متمرکز بود. وی جایگاه فرابشری داشته و سایه خدا بر روی زمین بود و از این رو صاحب اموال و انفاس بوده و قدرت مطلق داشت. دیوانسالاران ایرانی مروجان اصلی این نوع تفکر بودند و تعارض امرای ترکمان با وزرای ایرانی در قالب تقابل دو نگرش به حکومت قابل بررسی است. مقاله حاضر تعارض این دو نگرش را از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار بر ساختار حکومت سلجوقی دانسته و بر آن است که با رویکردی تحلیلی به بررسی نگرش قبیله‌ای سلجوقیان و بویژه امرای ترکمان و تقابل آن با الگوی ملکداری ایرانی بپردازد. بر اساس آنچه در این مقاله حاصل شد، غزهای سلجوقی در بدو ورود به ایران تفکری محدود به سنت‌های قبیله و توأم با تمرکزگرایی داشتند و علیرغم تلاش‌های عناصر دیوانسالار ایرانی و موافقت سلاطین سلجوقی، نگرش قبیله‌ای امرای ترکمان پس از دوره خواجه نظام الملک که تحت تأثیر الگوی ملکداری ایرانی بود، با شدتی بیشتر نمود یافت که سبب تضعیف جایگاه دیوانسالاران و پیکارهای مداوم میان شاهزادگان و امرای سلجوقی بود.

کلیدواژه‌ها: سلجوقیان، نگرش قبیله‌ای، الگوی ملکداری ایرانی، خواجه نظام الملک.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۶/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۵/۲۸

1 . Email: morsalpour@liho.usb.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.58924

مقدمه

غزهای صحراگرد که سپاه‌یانی قبیله‌ای و با گرایش به عدم تمرکز بودند که مسأله اصلی برای آنها دستیابی به مراتع جدید بود، پس از ورود به ایران خود را در برابر جامعه‌ای اسکان یافته و متمدن یافتند. عدم آشنایی ایشان با شیوه حکومت بر شهرنشینان، سبب شد از دیوانسالاران ایرانی که عموماً وابسته به دربار غزنویان بودند، یاری جویند. دیوانسالاران ایرانی با ارائه اندرز و راهکار به سلطان سلجوقی، سعی در سوق دادن او به الگوی ایرانی حکومت داشتند. اما این مسأله با مانع عمده‌ای به نام امرای سلجوقی مواجه بود که تمرکز قدرت را در دست یک نفر را نمی‌پذیرفتند. به همین دلیل نگرش دیوانسالاران ایرانی ذاتاً در تعارض با نگرش قبیله‌ای امرای سلجوقی بود. یکی از مهمترین اقدامات مدنظر سلاطین سلجوقی تقلیل جایگاه امرا از شرکای فرمانروا به پاسبانان حکومت بود. مسأله اصلی مقاله حاضر تقابل دو نگرش قبیله‌ای به حکومت با نمایندگی امرای ترکمان و الگوی ملکداری ایرانی با نمایندگی دیوانسالاران و وزرای ایرانی در دوره سلجوقیان است که در این راستا در صدد پاسخگویی به این سوال بوده که عناصر ایرانی تا چه اندازه در تغییر نگرش سلجوقیان نسبت به حکومت کامیاب بوده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش این فرضیه مطرح شده است که دیوانسالاران ایرانی تنها توانستند به میزان و مدت محدودی گرایش‌های قبیله‌ای را تلطیف نمایند و اقدامات ایشان تأثیرات دراز مدتی بر خلق و خوی قبیله‌ای غزهای سلجوقی نداشت. در این مقاله گاه از عنوان غزان و گاه از عنوان سلاجقه استفاده شده است و هر جا از غزان سخن گفته می‌شود، به سلاجقه نیز مربوط است؛ زیرا سلجوقیان تیره‌ای از غزان بودند و شیوه ملکداری ایشان نیز مشترک است. در برخی آثار محققین به نگرش قبیله‌ای سلجوقیان و تقابل آن با الگوی ملکداری ایرانی بطور مختصر و محدود اشاره شده است که از مهمترین محققان می‌توان به رنه گروسه، بارتولد، لمبتن، باسورث و کاهن و در میان محققان ایرانی فروزانی اشاره نمود. لمبتن و باسورث بیش از دیگران به این موضوع اشاره نموده‌اند. لمبتن بویژه در کتاب تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران به تعارض نگرش میان امرای ترکمان و دیوانسالاران ایرانی با عنوان عناصر تحول و تداوم پرداخته است. باسورث نیز در چند اثر خود بیشتر بر الگوی ملکداری سلجوقیان اشاره نموده است. اما بدین سبب که محققان مذکور گذرا به موضوع پرداخته‌اند، انجام تحقیقی مجزا که با تمرکز بر تعارض دو نگرش به حکومت به موضوع مورد بحث بپردازد، لازم می‌نمود.

۱. نگرش قبیله‌ای سلجوقیان و تلاقی با الگوی ملکرداری ایرانی

۱-۱. معیشت و نگرش قبیله‌ای سلجوقیان

سلجوقیان که به تیره قنق از طوایف صحراگرد غز تعلق داشتند (کاشغری، ۱۰۷-۱۰۶)، نگرشی قبیله‌ای و خانوادگی نسبت به موضوع حکومت داشتند. بر اساس این نگرش، قدرت متعلق به تمام قبیله بوده و به نمایندگی از ایشان در دست خانواده حاکم قرار داشت. رئیس قبیله نیز بر اساس اصول شیخوخیت و خصال خاص رهبری و جنگاوری انتخاب می‌شد. همواره مسن‌ترین شخص به رهبری قبیله نمی‌رسید، بلکه اصل جنگاوری و نقشی که یک فرد در رهبری جنگ‌ها ایفا می‌نمود، نیز نقش مؤثری در انتخاب رئیس قبیله داشت. رهبر قبیله در اعمال قدرت محدودیت‌هایی از نظر سنت‌های ایللی داشت. در قبیله «قلت اعضا مانع از غیریت و تمایزگذاری عمده بین رئیس و اعضای قبیله می‌شد» و وظیفه رئیس حفظ جان و مال اعضایی بود که به سبب وحدت نسب تقریباً هم‌طراز فرمانروا تلقی می‌شدند (فیرحی، ۱۳۲-۱۲۹). در شیوه زندگی و رهبری غزهای سلجوقی مرتع اهمیت زیادی داشت. کاهن معتقد است که مهم‌ترین مسأله آنان دستیابی به مراتع جدید بود (کاهن، ۱۳۸۵: ۱۴). هر قبیله چراگاه یا بورت خاص خود را داشت و رئیس قبیله به عنوان نماینده اعضا بر قلمرو و مراتع سیطره داشت و در صورتی که عده افراد قبیله زیاد بود، به هر طایفه چراگاه معینی اختصاص می‌داد (حسنین، ۱۳۲). این نوع نگرش که ریشه در شیوه زندگی ترکان صحراگرد داشت، سبب پراکندگی قدرت شده و مانع از تمرکز قدرت در دست رهبر قبیله بود. کلوزنر این پراکندگی و عدم تمرکز در مفهوم رهبری ترکان را از نقاط ضعف ساختار حکومت سلجوقیان می‌داند (کلوزنر، ۱۹). در این شیوه زندگی، جنگ یکی از مسایل مهم و حتی از راه‌های معیشت قبیله محسوب می‌شد و توأم با جنگ‌های مداوم و بی پایان بود. به همین دلیل است که فاروق سومر می‌نویسد که غزها مردمانی خشن و جنگجو بوده‌اند (سومر، ۹۵).

سلجوقیان به صورت اتحادیه قبیله‌ای زندگی می‌کردند و اگرچه فردی را به عنوان رهبر به رسمیت می‌شناختند، اما سران قبیله خود را در قدرت سهیم می‌دانستند. در این نوع زندگی ملاک همبستگی، خون و نسب بود و تصمیم‌های مهم در شورایی متشکل از سران و ریش سفیدان گرفته می‌شد. گاهی پس از مرگ رئیس قبیله، اعضا میان فرزندان او تقسیم می‌شدند و یکی از آنان نقش رهبری را بر عهده می‌گرفت. پس از مرگ سلجوق، افراد و قلمرو، میان سران قوم او و مخصوصاً پسرانش تقسیم شدند. منابع، سلجوق را دارای چهار یا پنج پسر دانسته‌اند. ظهیرالدین نیشابوری می‌نویسد که سلجوق پنج پسر داشت به نام‌های: ارسلان، میکائیل، موسی، یونس و یوسف که چون سلجوق مرد، بازماندگان «مہتران قوم خود شدند»

(نیشابوری، ۱۰). پس از مرگ سلجوق بر اساس سنت قبیله‌ای، فرزندان و نوادگان او اعضا و مراتع قبیله را میان خودشان تقسیم نمودند، و ارسلان اسرائیل را به عنوان رییس به رسمیت شناختند. حتی زمانی که ارسلان اسرائیل نقش رهبری سلجوقیان را داشت، طغرل و چغری نیروهایی تحت امر خود را دارا بودند. ایشان پس از مرگ پدر خود، میکائیل، «وجیه و مقدم خیلان و خویشان شدند» (همو، ۱۴). آنها مجزا از نیروهای ارسلان اسرائیل بودند و طبق نقل منابع گاهی اوقات از او جدا بودند. مثلاً در زمانی که ارسلان اسرائیل و نیروهایش در بخارا بودند، طغرل و چغری با نیروهای خود در جند بودند (ابن اثیر، ۴۷۵/۹) و به هنگام اتحاد ارسلان با علی تگین بود که به عمومی خود پیوستند (باسورث، ۱۳۶۲، ۲۲۸/۱-۲۲۷). محمود با زندانی کردن ارسلان، اتباعش را در خراسان پخش کرد و بر آنان خراج وضع نمود. طغرل و چغری در این زمان به خراسان نیامده بودند و این‌ها که به خراسان آمدند «گروه ارسلان» بودند (ابن اثیر، ۴۷۶/۹). پس از ارسلان اسرائیل، یوسف بزرگترین رهبر سلجوقیان شد که متحد علی تگین قراخانی بود و به دلیل عدم تمکین از او کشته شد (عمادالدین کاتب، ۹). این تیرگی روابط با قراخانیان در ورود سلجوقیان به خراسان تأثیر زیادی داشت.

اگرچه سلجوقیان در ابتدای کار عموماً با هم متحد می‌شدند و تلاش دشمنانشان برای ایجاد تفرقه میان ایشان کامیاب نبود، اما پیوستگی و اتحاد سلجوقیان، مانع از رقابت بر سر قدرت و رهبری نبود. از ویژگی‌های اصلی غزها هرج و مرج طلبی و نفاق داخلی بود (گروسه، ۲۶۹). پس از زندانی شدن ارسلان اسرائیل، اتباع او نزد محمود غزنوی آمده و از سران قوم خود شکایت کردند. به نظر می‌رسد که رهبران سلجوقی پس از ارسلان اسرائیل، در پی تسلط بر اتباعش بوده‌اند و در این راه از اعمال فشار نیز ابایی نداشته‌اند. این گروه که به ترکمانان عراقی اشتهاار یافتند، حاضر نشدند زیر بیرق سلجوقیان متحد شوند. اگرچه ایشان گاهی متمایل به اتحاد بودند اما در نهایت از موسی، طغرل و چغری جدا شدند. بیهقی می‌نویسد که در سال ۴۲۷ ق بعضی از ترکمانان از قزلیان و یغمریان و بلخان کوهیان - که اتباع ارسلان اسرائیل بودند - از پیش سلجوقیان گریختند (بیهقی، ۶۸۴). اما این پراکندگی حداقل در ابتدای کار منجر به این نشد که ایشان دچار تشتت شده و دشمنانشان از این مساله سود جویند. احتمالاً سلطان مسعود در مکاتبه با موسی بیغو قصد داشت میان رهبران سلجوقی نفاق افکند، که موفق نشد.

گروه اصلی سلجوقیان که حکومت تشکیل دادند، در دوره حکومت سلطان مسعود و تحت تأثیر تحولات ماوراءالنهر به خراسان آمدند. این فوج از سلجوقیان به هنگام ورود به خراسان، رهبر واحدی نداشتند و زیر لوای سه رهبر یعنی موسی بیغو، طغرل و چغری گرد آمده بودند. بیهقی ضمن شرح یکی از

جنگ‌های سلطان مسعود با سلجوقیان، می‌نویسد که ایشان در صحرا در سه گروه و با سه رهبر به جنگ آمده بودند و هر کدام پرچم خاص خود را داشتند (همانجا). سلجوقیان نیز در نامه‌ای به سلطان مسعود، مقدمان خود را «العبيد یغو، طغرل و داوود» معرفی کردند (همو، ۶۱۱). همچنین سباشی سردار غزنویان نیز پس از شکست در برابر سلجوقیان، در مورد ایشان به مسعود گفت که این قوم به سه گروه پخش شده بودند (ابن اثیر، ۴۸۱/۹).

زمانی که سلجوقیان، غزنویان را شکست دادند، بر اساس نگرش قبیله‌ای به تقسیم قلمرو میان سران قوم پرداختند. به نقل راوندی بعد از دندانقان بزرگان سلجوقی «به هم بنشستند و عهدهی بستند در موافقت با یکدیگر» و «هر یک از مقدمان به طرفی نامزد شد» (راوندی، ۱۰۴). حکومت سیستان و هرات به موسی ییغو رسید. چغری خراسان را در اختیار گرفت و طغرل به عنوان سلطان سلجوقی مشغول فتح مناطق مرکزی ایران شد. البته باید یادآور شد که این کار به معنی اقطاع نیست و در واقع تقسیم قلمرو محسوب می‌شود که سنت‌های قبیله‌ای محدودیت‌هایی بر آن تحمیل می‌کرد.

۱-۲. مسأله رهبری میان سلجوقیان

موسی، طغرل و چغری سه رهبر اصلی قوم خود بودند، اما به نظر می‌رسد که در ابتدای ورود به خراسان، موسی ییغو موقعیت برتری نسبت به سایرین داشته است. در تاریخ آل سلجوق در آناتولی موسی ییغو رهبر اصلی دانسته شده است (تاریخ آل سلجوق در آناتولی، ۴۱). لقب ییغو نیز مؤید برتری جایگاه موسی در قبیله است. ابن فضلان که به سرزمین غزها سفر کرده، می‌نویسد «پادشاه غزها ییغو خوانده می‌شود و این نام مخصوص شخص امیر است» (ابن فضلان، ۷۵). اما در اواخر جنگ‌های سلجوقیان با سلطان مسعود غزنوی، موسی ییغو تقریباً به حاشیه رانده شده و طغرل و چغری موقعیت برتری یافته بودند. شاید تضعیف موقعیت موسی به مکاتبه مسعود غزنوی با وی و موضع مسالمت آمیز موسی در برابر سلطان غزنوی مربوط باشد. سلطان مسعود مکاتبه با سلجوقیان را از طریق موسی انجام می‌داد (ابن اثیر، ۴۷۹/۹)، اما چغری و طغرل جسارت و تهور بیشتری در تقابل با سلطان مسعود داشتند و به همین دلیل توانستند جایگاه معتبرتری بیابند. موسی ییغو پس از دندانقان به حکومت سیستان قناعت نمود و بخش اصلی قلمرو سلجوقیان میان طغرل و چغری تقسیم شد.

به نظر می‌رسد که براساس نگرش قبیله‌ای سلجوقیان، تهور در زمان جنگ و نقش داشتن در آن نسبت به شیخوخیت اهمیت بیشتری در رهبری قبیله ایفا می‌نمود. به همین دلیل طی پیکار سلجوقیان با سلطان مسعود غزنوی، طغرل توانست موقعیت برتری پیدا کند. آن‌گاه که ابراهیم ینال در سال ۴۲۹ق به پشت

دروازه نیشابور رسید، به مردم پیغام داد که مقدمه طغرل و داوود و بیغوست (بیبهقی، ۷۲۸). ابراهیم ینال در پاسخ به مردم نیشابور و در مورد طغرل گفت: «مهر ما اوست». همچنین سلجوقیان پس از نبرد دندانتان خطاب به طغرل گفتند «مهر ما تویی» (همو، ۷۳۰، ۷۲۶). این که سلجوقیان در ابتدای ورود به خراسان در نامه خود به سلطان مسعود ابتدا نام بیغو را آوردند و سپس طغرل و داوود، می‌تواند نشانگر این مسأله باشد که بیغو در ابتدا موقعیت برتری نسبت به سایرین داشته است. اما در زمانی که ابراهیم ینال به پشت دروازه نیشابور رسید، رهبران قوم خود را به ترتیب طغرل و داوود و بیغو نام برد که می‌تواند تغییر جایگاه رهبران سلجوقی را نشان دهد. بیغو در ابتدا بزرگ‌ترین رهبر سلجوقیان بود و چغری نیز از نظر سنی از طغرل بزرگ‌تر بود (ابن اثیر، ۱۰/۶، ۲۶). بنابراین عواملی چون تهور و تدبیر جنگی سبب شدند که طغرل به عنوان رهبر اصلی معرفی شود.

با تفوق جایگاه طغرل و چغری نسبت به بیغو، رقابتی پنهان میان ایشان بر سر رهبری قبیله رخ نمود. اگرچه چغری برتری طغرل را علناً به چالش نکشید، اما ظاهراً خود را پایین‌تر از او نمی‌دانسته است. خطبه خواندن با عنوان «سلطان المعظم» به نام طغرل در نیشابور (عمادالدین کاتب، ۱۴) را معمولاً به عنوان شاهی بر برتری بی‌چون و چرای طغرل دانسته‌اند، اما شواهد نشان می‌دهد که چغری نیز خود را با چنین عنوانی می‌خوانده است. در سال ۴۲۸ق در مرو با عنوان «ملک الملوک» به نام او خطبه خوانده شد (ابن اثیر، ۹/۴۸۰). همچنین چغری پس از شکست دادن سپاهیان غزنوی در جنگ دندانتان، در چادر مسعود فرود آمد و بر سریر او نشست (عمادالدین کاتب، ۱۵). در برخی جنگ‌ها، چغری به تنهایی و بدون اطلاع طغرل با سلطان مسعود می‌جنگید (بیبهقی، ۷۵۴). به نوشته نیشابوری، چغری در خراسان طمع کرده بود و مرو را دارالملک خود ساخت و طغرل به همراه جمعی دیگر از سران چون ابراهیم ینال، قتلش و یاقوتی بسوی عراق رهسپار شدند (نیشابوری، ۱۸-۱۷). بنابراین چغری خود را محق می‌دانسته که بخش اصلی قلمروی فتح شده را متعلق به خود بداند و طغرل را رهسپار سرزمین‌های ناگشوده نماید. هر دو برادر خود را محق می‌دانستند که سرزمین‌های جدیدی را فتح کنند. چنانچه چغری چشم طمع به قلمرو موسی بیغو داشت. وی پس از فرستادن فرزندش یاقوتی به سیستان، به آن منطقه رفته و آنجا را از چنگ بیغو درآورده و به نام خود خطبه خواند. اما طغرل در سیستان مداخله نموده و بیغو توانست مجدداً حکومت سیستان را تصاحب نماید (تاریخ سیستان، ۳۸۱-۳۸۰). احتمالاً در جهت ممانعت از ازدیاد قدرت چغری، طغرل مانع تصرف سیستان توسط برادرش شد. از سوی دیگر چغری به تسلط بر کرمان نیز طمع نمود. اگرچه برخی مورخان اشاره نموده‌اند که در تقسیم اولیه حکومت سلجوقی فاوود به حکومت کرمان رسیده است،

اما به نظر می‌رسد که استقرار او در کرمان در پی توسعه طلبی‌های بعدی چغری بوده است. این‌که سپاهیان چغری برای فتح کرمان اعزام شده بودند، از این روی محتمل‌تر است که به نقل ابن اثیر بعد از شکست چغری از عبدالرشید غزنوی در سال ۴۴۳ ق و برخی از یاران خود را از کرمان فرا خواند (ابن اثیر، ۵۸۰/۹). فارس نیز مورد طمع هر دو برادر قرار داشت. در سال ۴۴۲ ق به فرمان چغری، آلب ارسلان به فارس تاخت و فسا را تاراج کرد. اما هراس از نارضایتی طغرل سبب بازگشت آلب ارسلان شد. ابن اثیر می‌نویسد که آلب ارسلان از ترس این‌که طغرل بفهمد و کسی را بفرستد که غنایم را از آنها بگیرند، زود به خراسان بازگشت. در سال بعد نیروهای طغرل برای تصرف فارس به آن‌جا یورش بردند، اما شکست خورده و گریختند (همو، ۵۶۴/۹، ۵۸۵). طغرل در نهایت توانست سلطه خود را بر فارس تحکیم نماید و دیلمیان فارس سلطه او را پذیرفتند. بنابراین به نظر می‌رسد چغری خود را مطیع طغرل نمی‌دانسته و در پی گسترش قلمرو بوده است، که جز مورد کرمان، طغرل مانع او شده است. بنابراین رقابتی نهانی میان دو برابر، برای گسترش قلمرو وجود داشته است. شاهد دیگر برای این نبرد پنهانی نامه نگاری دو طرف به هم و تخطئه اقدامات طرف مقابل است که شاید در جهت نشان دادن حقانیت بیشتر خود به ریاست بوده‌اند. چغری در نامه‌ای طغرل را سرزنش نمود که سرزمین‌ها را غارت کرده است. طغرل هم در جواب این سرزنش، به تخطئه اقدامات چغری در خراسان پرداخته، نوشت که خود او خراسان را که سرزمینی آباد بوده، غارت و تخریب کرده است (همو، ۷/۱۰).

با توجه به نقش آفرینی طغرل و چغری در تکوین حکومت سلجوقی، می‌توان آغاز حکومت سلجوقی را با تکوین حکومت گوک ترک در نیمه قرن ششم میلادی مقایسه نمود. در نظام امپراطوری ترک‌ها قلمرو میان خاقان و بیغو تقسیم می‌شد و بیغو تابع خاقان بود (ساندرز، ۳۰). در حکومت سلجوقی نیز طغرل و چغری نقش اصلی را بر عهده گرفتند و موسی بیغو به حاشیه رانده شد. فروزانی معتقد است که مانند امپراطوری ترکان، طغرل در مقام خاقان قرار گرفته بود و چغری در مقام بیغو (فروزانی، ۵۴). بارتولد نیز آغاز حکومت سلجوقی به واسطه دو برادر را با آغاز حکومت ترک‌ها مقایسه نموده است (بارتولد، ۱۲۴). اگرچه چغری خود را تابع طغرل نمی‌دانست اما با توجه به ترفیع موقعیت طغرل پس از فتح بغداد، برتری وی را به معارضه نطلبید و به نقش بیغو در ساختار حکومت اکتفا نمود.

۳-۱. تأثیر الگوی ملکداری ایرانی بر طغرل

چندین سال طول کشید تا طغرل بتواند موقعیت و جایگاه خود را در برابر سایر سران سلجوقی تحکیم نماید. هنگامی که طغرل به ری رفت، چند تن از سران سلجوقی، احتمالاً برای این‌که سهمی از قلمروی

فتح شده را ببرند، با او همراه شدند. طغرل، ابراهیم ینال را به همدان، امیر یاقوتی را به ابهر و زنجان و نواحی آذربایجان و قتلش را به ولایت گرگان و دامغان فرستاد (راوندی، ۱۰۴). به نظر می‌رسد که ایشان مدعی حکومت بر منطقه متصرفی خود بودند. تحویل ندادن برخی از قلمرو مفتوحه توسط ابراهیم ینال به طغرل می‌تواند شاهدهی بر این مدعا باشد. در این برهه گویا طغرل تحت تأثیر وزرا و دیوانسالاران ایرانی - که مهم‌ترین آنها عمیدالملک کندی بود - نگرش قبیله‌ای خود را اندکی تغییر داده و در پی تحکیم سلطه خود بوده، پراکندگی قدرت را نمی‌پذیرفت. ناآشنایی ترکمانان به حکومت بر قلمروی پهناور و عموماً یکجانشین، ایشان را ناگزیر ساخت که از کارگزاران ایرانی که عموماً ریشه در دیوانسالاری غزنویان داشتند، در حکومت استفاده نماید. این کارگزاران که پاسبانان اصلی و عامل انتقال الگوی ملکداری ایرانی از دوره ایران باستان به دوره‌ی اسلامی بودند، آشنایی ترکمانان با این الگوی حکومتی را سبب شدند.

تصرف بغداد و پایان دادن به حکومت ملک رحیم بویه و ایفای نقش پاسبان و حامی خلافت تأثیر زیادی در ارتقای جایگاه طغرل داشت. از این پس جایگاه وی از یک رئیس قبیله به سلطان حافظ خلافت تغییر یافت. اگرچه در بغداد سپاهیان سلجوقی بر اساس خوی قبیله‌ای خود به غارت مشغول شدند (ابن جوزی، ۳۴۹/۱۵) و طغرل نتوانست مانع آنها شود، اما با مقصر دانستن ملک رحیم، او توانست سپاهیان را بی‌گناه جلوه دهد. به دلیل نقش فتح بغداد در آینده حکومت طغرل بود که نیشابوری معتقد است طغرل از سال ۴۴۷ق که به بغداد رفت «سلطانی عراق عرب و قهستان عجم» بر او مقرر گشت (نیشابوری، ۲۱). به دلیل همین ارتقای شأن و جایگاه بود که طغرل پا را فراتر نهاده و خواستار ازدواج با دختر خلیفه شد.

مهم‌ترین سرانی که طغرل در جهت تحدید قدرت ایشان کوشید، ابراهیم ینال و قتلش بودند. احتمالاً برای این که قتلش جای پای خود را در آذربایجان محکم نکند، طغرل پس از فتح بغداد به آذربایجان رفت و او را به مغرب فرستاد. حتی پس از آن نگذاشت او در آن منطقه بماند و او را به طبرستان و مازندران فرستاد (همو، ۲۱). ابراهیم ینال نیز بر اساس نگرش قبیله‌ای سهمی از قدرت و قلمرو طلب نمود. وی برادر مادری طغرل و از سران قوم سلجوقی به شمار می‌آمد (تاریخ آل سلجوق در آناتولی، ۴۱). ینال در واقع لقب وی به معنی شاهزاده بود (کاشغری، ۱۲۲/۱). ابن فضلان از ینال به عنوان منصبی نظامی که در خدمت رئیس سپاه بوده، نام برده است (ابن فضلان، ۷۵). قفس اوغلی احتمال می‌دهد که پس از مرگ میکائیل، بر اساس سنت ترکی، همسرش که مادر طغرل بوده به یوسف داده شده و ابراهیم حاصل این ازدواج بوده است (قفس اوغلی، ۱۲۷). بر اساس این نظر ابراهیم نیز از نوادگان سلجوق بوده و ادعای این را داشته که بخشی از قلمرو بایستی به وی برسد. البته بیهقی از سلجوقیان و ینالیان به عنوان دو گروه مجزا نام برده است

(بیهقی، ۶۱۱) که احتمال این مسأله را می‌دهد که وی از قبیله‌ای دیگر بوده که مادرش به همسری میکائیل درآمده است. اگرچه وی در تقسیم بندی اولیه سلجوقیان سهمی نداشت، اما با نقش پررنگ خود در فتح بلاد، به عنوان مقدمه طغرل، ادعای داشتن قلمرویی مجزا نمود. راوندی می‌نویسد که ابراهیم ینال به همدان رفت «به قصد ملک» (راوندی، ۱۰۷). طغرل در جهت ممانعت از تحکیم قدرت ابراهیم در مناطق مرکزی، بلاد جبل را از او تحویل گرفته و او را به سیستان یا کرمان فرستاد. پس از بازگشت ابراهیم ینال، طغرل در سال ۴۳۷ق وی را مجدداً به تصرف بلاد جبل فرستاد. ابراهیم در حلوان به نام خود خطبه خواند و (در سال ۴۴۱ق) حاضر نشد همدان و قلاعی که در جبال داشت را به طغرل تحویل دهد. طغرل به پیکار با وی شتافته و او را شکست داد. شکست دادن ابراهیم ینال تأثیر زیادی در تحکیم قدرت طغرل داشته و گام مهمی در تمرکز قدرت بود. به همین دلیل است که ابن اثیر می‌نویسد که از سال ۴۴۱ق و شکست دادن ابراهیم ینال بود که شأن طغرل بزرگی یافت و همگان اطاعتش را پذیرفتند و ملک او استوار گردید (ابن اثیر، ۵۵۶/۹-۵۳۳). طغرل، ابراهیم ینال را بخشید و در سال ۴۴۹ق موصل و بلاد مجاور را به او داد. اما ینال به همدان رفته و آن‌جا را تصرف نمود (نیشابوری، ۱۹) که این بار با قتل ابراهیم قضیه فیصله یافت.

در نگرش قبیله‌ای، سران ترکمان و تمایل آنها، مهم‌ترین نقش را در تعیین حاکم و جانشین رهبر پیشین داشتند. چنان‌که علیرغم این‌که طغرل فرزند خوانده خود، سلیمان را به جانشینی تعیین نموده بود، تمایل امرای ترکمن به آلب ارسلان که بزرگ‌تر از سلیمان بود و خصال جنگاوری و رهبری بیشتری نسبت به وی داشت، سبب شد تا به حکومت برسد. سران ترکمن چون ارسعن و اردم به قزوین رفتند و براساس اصل ارشدیت به نام آلب ارسلان خطبه خواندند (بنداری، ۳۴).

۲. آلب ارسلان و ملکشاه و تلاش در جهت تغییر نگرش قبیله‌ای

۲-۱. آلب ارسلان و تلاش در جهت تغییر نگرش قبیله‌ای

خواجه نظام‌الملک تلاش نمود تا الگوی ملکرداری ایرانی را به سلاطین سلجوقی آموزش دهد. سلاطین نیز به سبب ارتقای شأن خود در این الگوی حکومت، با آن موافقت داشتند. اگرچه آلب ارسلان با معیارهای قبیله‌ای به حکومت رسید، اما تحت تأثیر اندیشه‌های خواجه نظام‌الملک، تلاش کرد تا خود را از چارچوب‌های قبیله‌ای برهاند. وی «به مجرد ارتقا به مقام سلطنت مصمم شد به عادات و آداب طایفه و قبیله خودش که عبارت بود از هرج و مرج و تنفر از ثبات حکومت و قوام دولت و دوام موسسات جدّه مبارزه کند» (گروسه، ۲۶۱). باسورث نیز معتقد است که سلاطین سلجوقی تلاش می‌کردند تا بر اقتدار

خود بیفزایند و عناصر قبایل ترکمان را حتی المقدور به حاشیه برانند (باسورث، ۱۳۸۰، ۸۱). یکی از اقدامات آلب ارسلان تلاش در جهت تمرکز قدرت بود. وی در سال ۴۵۶ ق موسی ییغور را که شورش کرده بود، شکست داد، اما مجدداً وی را از جانب خود به حکومت گماشت (ابن اثیر، ۳۵/۱۰). بنابراین آلب ارسلان که خواستار تمرکز در حکومت بود، موقعیت موسی را از حاکمی مستقل به دست نشانده خود فروکاست.

تعیین ولیعهد یکی دیگر از اقدامات آلب ارسلان و مغایر با نگرش قبیله‌ای بود. وی در سال ۴۵۶ ق ملکشاه را ولیعهد خود نمود. لمبتن و کلوزنر به درستی مدعی شده‌اند که این اقدام شکستن سنت قبیله‌گی بود (لمبتن، ۱۳۷۲، ۲۴۶. کلوزنر، ۲۰). در این اقدام، خواجه نظام‌الملک نقش اصلی را داشت و اشاره شده که سوگند وفاداری به ملکشاه به سرپرستی نظام‌الملک انجام شده است (ابن اثیر، ۷۶/۱۰).

اگرچه آلب ارسلان به‌طور کامل از نگرش قبیله‌ای خود رها نشده بود و داستان کشته شدنش - که قصد داشت با تیراندازی خودش یوسف خوارزمی را بکشد - احتمالاً نشان دهنده همین نگرش بود. اما از سوی دیگر با راهنمایی خواجه نظام‌الملک، آلب ارسلان برخی آداب قبیله‌ای را رها کرده و با روش ملکداری ایرانی حکومت نمود. از جمله این که بر خلاف رسم ترکمانان که خواهان غارت هرچه بیشتر مناطق آباد بودند، از رعایا قانع به گرفتن خراجی بود که آن را جهت ارفاق به رعایا در دو قسط می‌گرفت و تاریخ ملوک و آداب آنان و احکام شریعت را بسیار می‌خواند. همچنین برای نشان دادن دادگری خود و ممانعت از تعرض یارانش به مردم یکی از خواص خود را که از روستایی جامه‌ای دزدیده بود، به دار آویخت (همو، ۷۵/۱۰).

۲-۲. ملکشاه و تلاش در جهت تغییر نگرش قبیله‌ای

دوره حکومت ملکشاه را می‌توان دوره اوج تضاد میان نگرش قبیله‌ای نسبت به حکومت و الگوی ملکداری ایرانی دانست. ملکشاه که با موازین الگوی ملکداری ایرانی - که حکومت از پدر به پسر می‌رسید - به حکومت رسیده بود، از همان اوان قدرت گیری ناچار از معارضه با عیش قاورد شد که بر اساس رسوم قبیله‌ای ادعای جانشینی آلب ارسلان را داشت. آلب ارسلان به ملکشاه وصیت کرد که فارس و کرمان را به قاورد بدهد و همسرش و مال معینی را نیز به قاورد داد (عماد الدین کاتب، ۲۱۲). نامه‌نگاری دو طرف به هم نیز نشان‌دهنده دو نوع متفاوت نگرش نسبت به جانشینی و رهبری است. هنگامی که آلب ارسلان درگذشت، قاورد، برادر مهتر سلطان متوفی «با وجود خود، سلطنت ملکشاه را که هنوز سنین عمرش بعشرین نرسیده بود جایز نمی‌شمرد» (کرمانی، ۱۳). وی با اطلاع از مرگ برادر، نامه‌ای به ملکشاه نوشته و

مدعی شد که بر اساس اصل ارشدیت، ارث برادرش باید به وی برسد (حسینی، ۵۶). امرای ملک‌شاه نیز به قاورد نامه نوشته و او را برای به دست گرفتن قدرت تحریک می‌کردند. آن‌ها که اساساً به دلیل خوی قبیله‌ای، به قاورد تمایل بیشتری داشتند، به وی اطلاع دادند که در صورت شورش، به وی خواهند پیوست (کرمانی، ۱۲). اما ملک‌شاه بر اساس جانشینی در سنت ایرانی، در نامه‌ای به قاورد نوشت که تا پسر هست، ارث به برادر نمی‌رسد (حسینی، ۸۹). البته عملکرد دوگانه آلب‌ارسلان که هنوز رسوم قبیله‌ای را گاهی مجری می‌داشت، نیز بلا تکلیفی را بیشتر کرده بود. وی فرزندش را به جانشینی انتخاب نموده بود اما از سوی دیگر بر اساس رسوم قبیله، وصیت نمود که پس از مرگش، همسرش به قاورد برسد. خواجه نظام‌الملک در کنار ملک‌شاه قرار داشت. وی زمانی تعبیه سپاه آلب‌ارسلان علیه قتلش را بر عهده گرفته بود، اینک نیز با کمک گرفتن از عناصر کرد و عرب، قاورد را در هم کوبید و زمانی که متوجه شد سران ترکمان هنوز به قاورد تمایل دارند، وی را از سر راه برداشت (نیشابوری، ۳۰).

دیوانسالاران ایرانی به رهبری خواجه نظام‌الملک تمرکز در حکومت را می‌خواستند اما در این جهت با عناصر ترکمان تقابل داشتند. نظام‌الملک تلاش نمود تا جایگاه آلب‌ارسلان و ملک‌شاه را از یک رییس قبیله فراتر برد. در الگوی ملکرداری ایرانی شاه دارای قدرت فوق بشری بود و از سوی خدا بدین منصب رسیده و دارای فو ایزدی بود. نظام‌الملک تلاش نمود تا در سیاستنامه چنین مقامی به ملک‌شاه بدهد که در نگرش قبیله‌ای فاقد آن بود. نظام‌الملک سلطان را برگزیده خدا و دارای فو الهی دانسته است (نظام‌الملک، ۵، ۷۱) و به نظر می‌رسد خواجه با اشاره به فو الهی قصد داشته چنین مقامی را به ملک‌شاه بدهد. ملک‌شاه نسبت به پدرش به حکمرانی از نوع الگوی ملکرداری ایرانی نزدیک‌تر بود. وی دیگر نقش یک رییس قبیله را نداشت بلکه وی سلطانی «مؤید به تأیید آسمانی و توفیق ربانی» بوده و مصداق خلیفه خدا بر روی زمین بود (راوندی، ۱۲۵). نظام‌الملک معتقد بود که سلطان دارای فو الهی است و برگزیده خداست: «ایزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی از میان خلق را برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده، آراسته گرداند، و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو بازیندد» (نظام‌الملک، ۵). در واقع وی با این کار ادامه دهنده نگرش پادشاهان ایران باستان بود که شاه، کارگزار و نماینده اهورامزدا در زمین دانسته می‌شد. نظام‌الملک و دستگاه اداری او می‌کوشیدند که به ترکمانان بیابانگرد بفهمانند که وظیفه آنها پاسداری است و بس اما تنها شخص سلطان با نیت وزیر موافقت داشت (گروسه، ۲۶۹). امرای سلجوقی عموماً موافق نیت خواجه نبودند و تمرکز قدرت را نمی‌پسندیدند. به همین دلیل بود که امرای بزرگی چون خمارتگین و گوهرآیین دشمنان سرسخت خواجه نظام‌الملک بودند (ابن اثیر، ۱۱۶/۱۰).

در زمان ملکشاه واگذاری بخشی از قلمرو حاکمیت به اقطاع‌داری تقلیل یافت. اقطاع‌داران آشکارا فاقد قدرت و استقلال امرای مستقل بودند. نظام‌الملک تکلیف مقطعان را روشن نمود. وی نوشت «ملک و رعیت همه سلطان راست» (نظام‌الملک، ۳۶). لمبتن معتقد است که این‌که نظام‌الملک سلطان را یگانه مالک زمین دانسته، شاید خواسته بگوید سلطان فرمانروای همه سرزمین‌های امپراطوری است و نسبت به تمام آن‌ها حق مالکیت دارد (لمبتن، ۱۳۷۷، ۱۳۴). ملکشاه نیز مانند اسلافش بخشی از قلمرو خود را به شاهزادگان و امرای ترکمن داد. وی حلب را به آق سنقر و رها را به عمادالدوله، بوژان و موصل را به جکرمش به اقطاع داد و تا «حدود خطا و ختن در هر شهری والی و مقطع گماشت» (راوندی، ۱۳۰-۱۲۹). ایاز بن-آلب ارسلان به حکومت بلخ رسید. عثمان عموی ملکشاه حکومت سکلکند را در اختیار گرفت و پس از ایاز حکومت بلخ و طخارستان به تکش بن-آلب ارسلان داده شد (بنداری، ۸۰). اما این مقطعان اختیارات محدودی داشتند، و از جانب سلطان بر آن منطقه حکم می‌راندند و سلطان هرگاه می‌خواست، می‌توانست آنها را برکنار کند. سران سلجوقی در فتوح اولیه، معمولاً هر جا را فتح می‌کردند متعلق به خود می‌دانستند، اما در دوره ملکشاه این‌گونه نبود. موردی که می‌تواند تفاوت نگرش در ابتدای ورود سلجوقیان و دوره ملکشاه را نشان دهد، تصرف انطاکیه است. سلیمان بن قتلمش در سال ۴۷۷ق انطاکیه را تصرف نمود. او به جای این‌که به نام خود خطبه بخواند، در نامه‌ای به ملکشاه، این کار را به او منسوب نمود و خود را از بندگان او قلمداد کرد (ابن اثیر، ۱۰/۱۳۹). اما از طرف دیگر شورش برخی اعضای خاندان سلجوقی چون ایاز و تکش نشان داد که ترکمنان هنوز به تمرکز قدرت خو نگرفته بودند.

وجود خواجه‌نظام‌الملک سبب شد تا الگوی ملکداری ایرانی نگرش قبیله‌ای را تحت تاثیر قرار دهد. طبق عقیده نیشابوری، نظام‌الملک در ملک ملکشاه «بغایت مستولی بود» (نیشابوری، ۳۲). یکی از کارهای نظام‌الملک در جهت کاستن از قدرت امرای سلجوقی، پناه بردن به تعدد اقوام در سپاه امپراطوری سلجوقی بود. نظام‌الملک در سیاست‌نامه می‌نویسد که «چون لشکر همه از یک جنس باشند، از آن خطرها خیزد، و سختکوش نباشند و تخلیط کنند. باید از هر جنسی باشند» (نظام‌الملک، ۱۲۲). وی سپاه ثابتی از اقوام مختلف به وجود آورد تا از اتکای سلطان به امرای ترکمنان بکاهد. به نظر می‌رسد که نظام‌الملک در این اقدام خود موفق بوده است. طغرل با سپاهی به بغداد رفت که همه از غزها بودند (ابن ظافر، ۴۳۱). اما از دوره آلب ارسلان تلاش شد تا از سیطره غزها کاسته شود. به همین دلیل از دوره آلب ارسلان هسته اصلی سپاه و نگهبانان سلطان از غلامان بودند نه از ترکمنان (لمبتن، ۱۳۷۲، ۱۳). ظاهرًا ملکشاه نیز به ترکمنان توجه چندانی نداشته و خواجه نظام‌الملک نیز در سیاست‌نامه به آن اشاره نموده است (نظام‌الملک، ۱۳۸۴).

۱۲۵). ملکشاه نیز طرفدار تعدد اقوام در سپاه بود و در نبرد با قاورد از سپاهیان کرد و عرب یاری جست. وی بر خلاف سپاه قبیله‌ای اوایل دوره سلجوقی، سپاهی ثابت داشت که همواره ملازم او و آماده خدمت بودند. نیشابوری تعداد آن‌ها پنجاه هزار نفر (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۳۲) و راوندی چهل و شش هزار نفر (راوندی، ۱۳۱) ذکر نموده‌اند.

۳. نگرش قبیله‌ای و عدم تمرکز پس از مرگ ملکشاه

پس از مرگ ملکشاه هیچگاه تمرکز قدرت در قلمرو سلجوقیان به وجود نیامد و نیروهای مرکزگرای قدرتی زیاد یافتند. با مرگ خواجه نظام‌الملک و ملکشاه که توأم با گسیختگی امور حکومتی و کشاکش‌های جانشینی بود، دیوانسالاران ایرانی در برابر امرای ترکمان تضعیف شدند و این موضوع سبب تقویت نگرش قبیله‌ای شد. در این نگرش افراد خاندان حاکم خواستار تقسیم قلمرو بودند و تمرکز قدرت و حکومت را در دست یک نفر نمی‌پذیرفتند. شأن و جایگاه سلاطین نیز کاهش فاحشی یافت. پس از خواجه نظام‌الملک وزیری قدرتمند که بتواند امور را تحت کنترل خود بگیرد، وجود نداشت و قدرت سلاطین سلجوقی نیز به عنوان حامی اصلی اقدامات وزیران، توسط امرا محدود شده بود. این مسأله به واسطه نیاز شدید به نیروی نظامی امرا در پی جنگ‌های جانشینی ملکشاه تشدید شد. مجدداً سپاه ثابت که خواجه نظام‌الملک تلاش زیادی برای ایجاد آن نمود، تحت الشعاع نیروهای قبیله‌ای ترکمانان سلجوقی قرار گرفت که عموماً بخش‌هایی از قلمرو سلجوقی را در اقطاع داشتند. تمایل ایشان به هرکدام از شاهزادگان سلجوقی، برتری وی را در معارضه با رقیبان سبب می‌شد. چیرگی نگرش قبیله‌ای را از همان ابتدای این دوره می‌توان مشاهده نمود که مدعیان حکومت برکیارق علیه او شوریدند و هر کدام خواستار سهم خود از قلمرو و حکومت بودند. به تحریک ترکان خاتون، اسماعیل بن یاقوتی و پس از چندی تئش عموی برکیارق علیه او شوریدند (نیشابوری، ۳۶). ترکان خاتون به هر یک از آنها وعده‌ی ازدواج داده بود و از نظر نگرش قبیله‌ای، با این ازدواج، آنها حق بیشتری برای تصاحب تاج و تخت می‌یافتند. عموی دیگر برکیارق به نام ارسلان ارغون و برادرش محمد نیز علیه او شورش نمودند (همو، ۳۷، ۲۷). ارسلان ارغون خراسان را تصرف نموده و به برکیارق نامه نوشت که فرمانروایی او بر خراسان پذیرفته شود و همان‌گونه که چغری همه خراسان جز نیشابور را داشت، او هم داشته باشد (ابن اثیر، ۲۳/۲۶۳). بر این اساس ارسلان ارغون خواهان احیای تقسیم قلمروی اولیه سلجوقیان میان طغرل و چغری بود. بر اثر شورش‌های بی پایان، برکیارق بر اساس سنت ترکی قلمرو خود را تقسیم نموده و برادرانش محمد و سنجر را در اداره قلمرو شریک نمود. پس از

جنگ‌های متعدد، برکیارق پذیرفت که محمد حکومت مناطق شرقی را به دست گیرد و سنجر با عنوان ملک (و نه سلطان) در خراسان از سوی محمد به حکومت بپردازد. برکیارق با این اقدام تقسیم اولیه قلمرو میان سران سلجوقی و تقسیم قلمرو میان خاقان و ییغورا احیا نمود.

اگرچه در زمان روی کار آمدن محمدبن ملک‌شاه بسیاری از معارضان از میان رفته بودند، اما حکومت وی نیز از سوی شاهزادگان سلجوقی و امرا مورد تهدید قرار گرفت. منکوبرس بن بوری برس بن آلب ارسال و قلیچ ارسال شاهزادگانی بودند که علیه محمد شورش نموده و به نام خود خطبه خواندند (همو، ۳۹۸/۱۰ و ۴۱۵) و جاولی از هر شهری که تصرف می‌کرد چیزی برای سلطان محمد نمی‌فرستاد و در نهایت نیز علیه او شورید (عمادالدین کاتب، ۱۲۲).

مسأله ارشدیت پس از مرگ محمد بن ملک‌شاه سبب جنگ سنجر و محمود شد. اگرچه سنجر، محمود را شکست داد، اما وی را ابقا نمود و ترتیب تقسیم قلمرو میان خاقان- ییغورا ادامه داد. خود محمود نیز ناگزیر بود بخشی از قلمروش را به سایر برادرانش واگذار کند، تا از شورش آنها ممانعت نماید. مسعود علیه وی طغیان نمود و محمود ناگزیر در سال ۵۲۴ق گنجه و توابع آن را به او داد و طغرل نیز علیه برادرش محمود شورش کرد (ابن اثیر، ۵۷۴/۱۰، ۶۶۶). پس از مرگ محمود نیز طغرل و مسعود هر دو ادعای حکومت داشتند و اگرچه طغرل حکومت را به دست گرفت، اما مسعود نیز بخشی از قلمرو را در اختیار گرفت. مسعود و سلجوق با خلیفه عهد بستند و علیه سنجر نیز جنگیدند که شکست خوردند (نیشابوری، ۵۴).

از سوی دیگر امرای سلجوقی قدرت و جایگاهی زیاده یافتند و مانع هرگونه تمرکز در امور بودند. در این دوره از اقتدار فرمانروایان سلجوقی به نفع امرای نظامی کاسته شد. هرگاه نگرش قبیله‌ای حاکم می‌شد، امرا از تحدید قدرت رها می‌شدند و حتی در پی کسب اقتدار بیشتر بودند. قدرت سلطان به قدری تحت-الشعاع قرار گرفت که امیر انر و بلکابک که طرفدار محمود بودند، برکیارق را در اصفهان زندانی کرده و قرار گذاشتند چشمان وی را میل بکشند (راوندی، ۱۴۱). برای نخستین بار در دوره سلجوقی در این دوره امیر انر بدون پشتوانه شاهزادگان سلجوقی علیه سلطان شورید (همو، ۱۴۵). موارد متعدد دیگری از دخالت امرا در امور و قدرت‌گیری ایشان را می‌توان برشمرد. مثلاً آخر بک و پسران برسق بر برکیارق شوریدند: «لشکر بر نشسته بودند. پیرامون سراپرده صف زدند و پایگاه و خزانه بغارتیدند» و وزیر برکیارق را کشتند و سلطان با چند غلام از معرکه گریخت (نیشابوری، ۳۶). همچنین در سال ۴۹۰ق امیر امیران، امیر قودون و یارقتاش علیه برکیارق شوریدند (ابن اثیر، ۲۶۶/۱۰). اگرچه در دوره حکومت محمد بن ملک‌شاه بسیاری

از مخالفان از میان رفته بودند، اما در همین دوره هم ایاز فرزند غلام ملک‌شاه بر سلطان محمد شورید و با صدقه بن دبیس مزیدی همدستان شد و بیم این می‌رفت که سلطان را شکست دهند (نیشابوری، ۳۹). پس از سلطان محمد قدرت امرا بسیار بیشتر شد. در سال ۵۳۰ق بسیاری از امیران و یاران اطراف برای کناره‌گیری از خدمت سلطان مسعود و سرپیچی از فرمانبرداری او توافق و اجتماع کردند. این امرا به رهبری چند تن از امرای بزرگ از جمله بوزابه، بر مسعود شورش نمودند و آن‌گاه که مصالحه کردند، توانستند قلمرو خود را گسترش دهند و سلطان مسعود بدین ترتیب تحت کنترل و محرومیت قرار گرفت و عده‌ای در خدمت او بودند که فقط در ظاهر او را خدمت می‌کردند (ابن اثیر، ۱۰۵/۱۱-۳۶). با مرگ سلطان مسعود، قدرت سلاطین سلجوقی باز هم کمتر شد. امرای محمود بن محمد بن ملک‌شاه پس از سه ماه سلطنت، او را کنار گذاشتند (نیشابوری، ۶۶). اتابک قزل ارسلان در جنگی طغرل سوم را شکست داده و به بند کشید و خود بر تخت نشست و «رسوم سلطنت آل سلجوق منخفص و منقطع گشت» (محمد بن ابراهیم، ۸۹). در مورد امیر خاص بک هم چنین شایع شده بود که با خلیفه سازش کرده و قصد دارد سلطنت خاندان سلجوقی را براندازد (نیشابوری، ۶۷). امرا، سلیمان‌شاه بن محمد بن ملک‌شاه را زندانی کردند و اتابک ایلدگوز که اتابک و شوهر مادر ارسلان بن طغرل بود، در سال ۵۵۵ق او را به تخت نشاند. ارسلان هم از شورش امرا در امان نبود و امرایی چون عزالدین صنماز و امیر اینانج علیه او شورش نمودند (همو، ۸۳-۷۷).

موقعیت دیوانسالاران ایرانی در این دوره به شدت متزلزل شده و تحت تأثیر امرای نظامی قرار گرفتند. در دوره اوج قدرت سلجوقیان، همه امور زیر نظر شخص وزیر قرار داشت. اما در این دوره عموماً امرای نظامی حتی بر امور دربار نیز چیره بودند. همه امور دربار سنجر تحت تسلط مقرب او جوهر از امرای نظامی بود (ابن اثیر، ۷۶/۱۱). وزرا و دیوانسالاران ایرانی موقعیت و جایگاه خود را از دست دادند و بسیاری از ایشان توسط سلاطین کشته یا به دشمنانشان تسلیم می‌شدند. سلطان سنجر وزیرش محمد بن فخر-الملک بن نظام‌الملک را به سعایت امرا کشت (مجموع التواریخ و القصص، ۴۱۲). مورد دیگر این که سیدی به نام ابوهاشم نزد سلطان محمد آمد و از وزیرش ضیاء‌الملک شکایت کرد و خواست به هشتصد هزار درهم وزیر را به او بدهد و سلطان پذیرفت (نیشابوری، ۴۳-۴۲). سلطان محمود بن محمد وزیر خود شمس‌الملک بن نظام‌الملک را کشت. قوام‌الدین ابوالقاسم درگزینی وزیر توسط طغرل بن محمد به قتل رسید (خواندمیر، ۲۰۵، ۲۰۹). در سال ۵۳۱ق مسعود وزیر خود عماد‌الدین ابوالبرکات درگزینی را کشت (ابن اثیر، ۶۴/۱۱). امرا به اندازه‌ای قدرت یافته بودند که گاهی وزیر را کنار می‌گذاشتند و یکی از کارگزاران خود را به وزارت سلطان می‌گماشتند. مانند زمانی که سلطان مسعود وزیرش کمال‌الدین محمد خازن را به

امیر قراستقر تسلیم نمود و وزارت به عزالمملک کدخدای قراستقر داده شد (نیشابوری، ۵۷).

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه بیان شد سلجوقیان نگرشی قبیله‌ای در ارتباط با حکومت داشتند که ویژگی اصلی آن عدم تمرکز و نفاق و هرج و مرج داخلی بود. این نگرش به هنگام ورود ایشان به ایران در تعارض با الگوی مملکداری ایرانی قرار گرفت. امرای ترکمان نماینده نگرش قبیله‌ای و دیوانسالاران ایران نماینده الگوی مملکداری ایرانی بودند. قدرت یا ضعف هرکدام از این نگرش‌ها رابطه معکوس با دیگری داشت. بدین ترتیب که هرگاه امرای نظامی قدرت می‌یافتند، دیوانسالاران را تحت سلطه در می‌آوردند و دیوانسالاران نیز در دوره قدرت خود همواره در تلاش در جهت کاهش قدرت امرا بودند. سلاطین سلجوقی به دلیل ارتقای شأن و جایگاه خود در الگوی ایرانی، به آن بیشتر متمایل بودند. در زمان کاهش قدرت سلاطین و بروز و تشدید اختلافات داخلی، سلاطین فاقد قدرت و جایگاهی بودند که بتوانند حامی دیوانسالاران باشند. سلاطینی چون آلب ارسلان و ملکشاه و وزیر بزرگ خواجه نظام‌الملک تلاش بسیاری نمودند تا از سیطره امرای حکومت بر امور کاسته و با ممانعت ایشان از شرکت در تصمیم‌گیری‌های اصلی حکومت، به امور نظامی محدودشان نمایند. اما آنها تنها توانستند تا حدی نگرش قبیله‌ای سلجوقیان را تلطیف نمایند و پس از مرگ ملکشاه مجدداً امرای ترکمان، سلاطین و شاهزادگان سلجوقی را آلت دست خود نموده و در سیاست‌های اصلی حکومت نقش اصلی ایفا نمودند. بدین ترتیب تنها در دوره سلاطین مقتدری چون آلب ارسلان و ملکشاه بود که با تدبیر فردی چون نظام‌الملک نگرش قبیله‌ای محدود شد و پس از ایشان تمرکز قدرت هیچ‌گاه پدید نیامد.

کتابشناسی

- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج، المنتظم فی التاریخ الملوک و الامم، تحقیق محمد مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۲م.
- ابن ظافر ازدی، اخبار الدول المنقطعه، تحقیق عصام مصطفی هزایمه و دیگران، موسسه حماده للخدمات و الدراسات الجامعیه، اردن، ۱۹۹۹م.
- ابن فضلان، سفرنامه ابن فضلان، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.
- باسورث، ک.ا، «بر آمدن سلجوقیان»، تألیف باسورث و دیگران، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات مولی،

تهران، ۱۳۸۰.

- ، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- ، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، تاریخ ایران کیمبریج، گردآورنده ج.آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۵.
- بارتولد، و، تاریخ ترک‌های آسیای میانه، ترجمه غفار حسینی، انتشارات طوس، تهران، ۱۳۷۶.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۵۷.
- تاریخ آل سلجوق در آناتولی، تصحیح نادره جلالی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۷.
- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، پدیده خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- حسین، عبدالنعم محمد، ایران و عراق در دوره سلجوقی، ترجمه سید جمال موسوی و عبدالرحیم قنات، انتشارات جهاد دانشگاهی، اصفهان، ۱۳۸۹.
- حسینی، صدرالدین علی، اخبار الدوله السلجوقیه، تصحیح محمد اقبال، نشریات کلیه فنجاب، لاهور، ۱۹۳۳ م.
- خواندمیر، غیاث الدین، دستورالوزرا، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۵۶.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحه الصدور، تصحیح محمد اقبال و محمد مینوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- ساندرز، ج.ج، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱.
- سومر، فاروق، اغوزها (ترکمن‌ها)، ترجمه آنادردی عنصری، انتشارات حاج طلائی، تهران، ۱۳۸۰.
- عمادالدین کاتب اصفهانی، تاریخ دولت آل سلجوق، تصحیح یحیی مراد، دارالعلمیه، بیروت، ۲۰۰۴ م.
- فروزانی، ابوالقاسم، سلجوقیان از آغاز تا فرجام، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۳.
- فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۸۶.
- قفس اوغلی، ابراهیم، «پسران سلجوق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۰۹، سال ۱۳۵۳، صص ۱۱۸-۱۲۷.
- کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، ترجمه حسین محمد زاده صدیق، نشر اختر، تبریز، ۱۳۸۳.
- کاهن، کلود، «برآمدن ترکان»، ترکان در ایران، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۵.
- کرمانی، افضل‌الدین ابوحامد، بدایع الازمان فی وقایع کرمان، به تصحیح مهدی بیاتی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۶.
- کلوزنر، کارلا، دیوانسالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱.
- گروسه، رنه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسن میکده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
- لمبتن، آن.ک.س، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲.
- ، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

- مجممل التوارىخ و القصص، تصحیح ملك الشعراى بهار، كلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- محمد بن ابراهیم، ذیل سلجوقنامه، تصحیح میرزا اسماعیل افشار، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۹۰.
- نظام الملك طوسى، سیاست نامه، به كوشش جعفر شعار، انتشارات امیركبير تهران، ۱۳۸۴.
- نیشابورى، ظهيرالدين، سلجوقنامه، تصحیح میرزا اسماعیل افشار، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۹۰.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷،
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۰-۱۰۵

بررسی مضمونی نگاره‌های نسخه فالنامه تهماسبی شاهکار هنر شیعی عصر صفوی*

دکتر علیرضا مهدی زاده / استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان^۱

چکیده

بخشی از درون‌مایه نسخه نگاره‌های ایرانی به ویژه از قرن دهم هجری به بعد معطوف به بازنمایی مضامین مورد علاقه و تأکید تشیع است. در این میان، نسخه فالنامه تهماسبی که در زمان غلبه گفتمان تشیع در دوران حکومت شاه تهماسب تولید شده، از جنبه مضمونی و محتوایی نسخه‌ای قابل تأمل است. به نظر می‌رسد رویکرد نگارگران این نسخه، معطوف به بازنمایی مضامین و مفاهیم اسلامی و شیعی، بر اساس باورها و روایت‌های مورد نظر گفتمان تشیع بوده است. از این رو، هدف از نگارش این مقاله، توصیف و تحلیل مضمونی نگاره‌های این نسخه در راستای باورها، احادیث و روایت‌های گفتمان تشیع است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گلچینی از آموزه‌ها و وقایع مهم اسلام و تشیع، قصه‌های قرآنی و مذهبی که به نوعی بیانگر حقیقت و حقانیت تشیع هستند، در نسخه فالنامه تهماسبی به تصویر درآمده است. نکته مهم این که در برخی از نگاره‌های این نسخه، نشانه‌ها، نمادها و تمهیدات تصویری قابل تأملی در جهت بازنمایی باورها و روایت‌های گفتمان تشیع به کار رفته است که آن را در میان نسخه‌های مذهبی، برجسته و شاخص می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فالنامه تهماسبی، مضامین و نمادهای شیعی، نگارگری.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۱/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶

1 . Email: a.r.mehdzadeh@uk.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v0i0.53358

مقدمه

بخشی از درون‌مایه نسخه نگاره‌های ایرانی در برخی دوره‌ها و مکاتب هنری به‌خصوص از قرن دهم به بعد معطوف به بازنمایی مضامین و مفاهیم اسلامی و شیعی است؛ اما نگارگران به تبع شرایط مذهبی و سیاسی هر دوره و اهداف موردنظر حامیان، به‌گزینش این‌گونه مضامین مبادرت ورزیده و آن‌ها را به شیوه‌های متفاوت (از واقع‌گرایانه تا نمادین) به تصویر درآورده‌اند. در این میان، یکی از نسخه‌های قابل‌تأمل از جنبه مضمونی و محتوایی، نسخه فالنامه تهماسبی است. هدف از نگارش این مقاله، معرفی این نسخه و توصیف و تحلیل مضمونی نگاره‌های آن بر مبنای باورها، احادیث و روایت‌های گفتمان^۱ تشیع است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و اطلاعات، از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است.

لازم به ذکر است که توصیف و تحلیل نگاره‌های این نسخه از منظر گفتمان تشیع، به دو دلیل صورت گرفته است. دلیل نخست به شرایط اجتماعی تولید فالنامه برمی‌گردد؛ نسخه فالنامه در دوره‌ای تولید شده که گفتمان تشیع در تمامی سطوح جامعه، غلبه و سلطه داشته است. چراکه شاه‌تهماسب در مقام سفارش‌دهنده این نسخه، اعتقاد و ایمانی عمیق و راسخ به مذهب تشیع داشت^۲ و برای ساختن جامعه‌ای شیعی، تکاپوهای سیاسی، فکری و فرهنگی زیادی از خود نشان داد. به طوری که دوره حکومت شاه‌تهماسب، به دوره تثبیت یکی از مؤلفه‌های اصلی صفویان یعنی تشیع و غلبه اندیشه شریعتی-فقاهتی در مقابل گرایش صوفیانه بدل شد (صفت گل، ۷۲). برای بیان شرایط مذهبی و اجتماعی دوران شاه‌تهماسب همین بس که به‌زعم یکی از مورخان این دوره: «رواج دین محمدی و رونق مذهب اثناعشری در زمان سلطنت آن اعلی حضرت [شاه‌تهماسب] به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب‌الامر لوای ظهور برافرازد» (عبدی بیک، ۶۰). دلیل دوم هم به خصوصیت نسخه فالنامه تهماسبی مربوط می‌شود؛ زیرا این نسخه، متنی ادبی نیست و در متن، تنها اشاره‌ای کلی به موضوع شده است؛ به همین دلیل، نگارگران این نسخه در به تصویر کشیدن مضمون فال‌ها، با محدودیت‌ها و الزامات تصویرسازی متون ادبی که وفاداری به متن را می‌طلبد، روبرو نبوده و از این نظر از آزادی عمل بیشتری برخوردار بوده‌اند؛ بنابراین، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که نگارگران این نسخه، متأثر از فضای گفتمانی دوران تولید اثر، مضامین ظهور یافته در این نسخه را بر اساس باورها و روایت‌های موردنظر گفتمان تشیع، مصور ساخته‌اند که این امر باعث بروز و ظهور نشانه‌ها و نمادها و تمهیدات تصویری قابل‌تأملی در برخی از نگاره‌های این نسخه شده است.

به‌هر تقدیر، با توجه به اینکه گرایش تشیع، گفتمان ویژه‌ای پیرامون مفاهیم و قضایای اسلامی مطرح

1. discourse

۲. این مسئله در تذکره شاه‌تهماسب بازتاب یافته است (ر.ک. شاه‌تهماسب صفوی، تذکره، ص ۱۴ و ۱۵).

می‌سازد، ضرورت دارد در پرتو مفاهیم، باورها و روایت‌های موردنظر و تأکید گفتمان تشیع، به توصیف و تحلیل نگاره‌های شیعی مبادرت ورزید. از این طریق، می‌توان نتایج درخور توجهی پیرامون ماهیت و وجوه مختلف نگارگری شیعی به دست آورد و مبانی نظری هنر و نگارگری شیعی را گسترش داد.

پیشینه پژوهش

پیش‌ازاین، پیرامون نسخه فالنامه تهماسبی، تحقیقاتی انجام گرفته است: استوارت گری ولش (۱۹۸۵) در مقاله «شاهنامه شاه‌تهماسبی» چاپ‌شده در کتاب گنجینه‌های اسلام^۱ که توسط توبی فالک^۲ تدوین شده است، تولید فالنامه را مربوط به سال‌های ۹۴۷ تا ۹۵۷ ه.ق دانسته و سفارش آن را با تغییر روحیه مذهبی شاه‌تهماسب درارتباط دانسته است. شایلا کنبی^۳ (۲۰۰۴) نیز در کتاب در جستجوی فردوس^۴، تولید این نسخه را با تشدید گرایش‌های مذهبی در نزد شاه‌تهماسب، هم‌زمان دانسته و با اشاره به قطع بزرگ نگاره‌ها، احتمال داده که نگاره‌های این نسخه در مقابل جمع، بالا نگه داشته می‌شده و نقال به شرح آن‌ها می‌پرداخته است. در پژوهش‌های ذکرشده، تحلیل نگاره‌ها از منظر باورها و روایت‌های مذهب تشیع صورت نگرفته است. همچنین، در کتاب فالنامه، کتاب پیشگویی^۵، تدوین شده توسط معصومه فرهاد و سرپل باغچی (۲۰۱۰)، به اهمیت و جایگاه فال‌گیری در دنیای اسلام به‌خصوص دوره صفوی پرداخته شده و معصومه فرهاد فالنامه‌های دوره صفوی به‌خصوص فالنامه تهماسبی را از سه جنبه متنی، شکلی و مضمونی بررسی نموده و نگاره‌های آن را از نظر مضمونی، محتوایی و زیبایی‌شناسی توصیف کرده است. با این حال، به روایت‌های شیعی ظهور یافته در نگاره‌ها اشاره چندانی نکرده است. مهدی حسینی هم در مقاله «فالنامه شاه‌تهماسبی، حدود ۹۵۷ ق»، نتیجه گرفته که «وجود فالنامه و بیرون آمدن از قالب کتابت محض، آغازگر مقوله‌ای است که در دوره‌های متأخر به پرده‌های درویشی، نقالی و قهوه‌خانه‌ای منجر شد و ابعاد نوینی به تجربه تصویری این سرزمین افزود» (۵۴). علی پور (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی جلوه‌های بصری عیون اخبار الرضا در فالنامه تهماسبی»، ویژگی نگاره‌های رضوی موجود در فالنامه را بر اساس روایت‌های شیخ صدوق مطالعه کرده و حضور امام رضا (ع) را در نگاره‌ها در راستای مضمون و محتوای هر نگاره دانسته است. مهدی زاده (۱۳۹۴) نیز در مقاله «مقایسه تطبیقی نگاره معراج در خمسه نظامی و فالنامه تهماسبی»، نگاره معراج فالنامه را با نگاره معراج خمسه از جنبه عناصر تصویری و شرایط فکری تولید با یکدیگر

1. treasures of islam.

2. falk

3. canby

4. hunt for paradise.

5. falname, the book of omen.

مقایسه نموده و نگاره معراج خمسه را اثری عرفانی - تمثیلی و نگاره معراج فالنامه را اثری تبلیغی - شیعی دانسته است. به هر حال، پژوهش‌های انجام شده، به شکل مبسوط و مستقل به موضوع این نوشتار نپرداخته‌اند و نسخه فالنامه تهماسبی از منظر گفتمان تشیع و باورها، احادیث و روایت‌های مهم و کانونی این گفتمان، بررسی مضمونی نشده است.

معرفی نسخه فالنامه تهماسبی

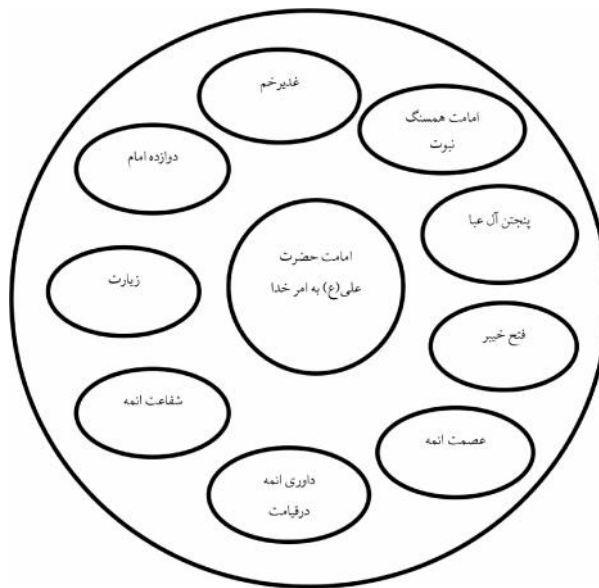
نسخه فالنامه به سفارش شاه تهماسب و پس از اتمام آثار بزرگ دربار صفوی یعنی شاهنامه تهماسبی (۹۴۷-۹۲۸ق) و خمسه نظامی (۹۵۶-۹۴۶ق)، در مکتب قزوین مصور شده است. تهیه این نسخه به احتمال زیاد در سال ۹۴۷ق/ ۱۵۴۰م آغاز و در سال ۹۵۷ق/ ۱۵۵۰م به پایان رسیده است (falk, 92). کنبی تولید فالنامه را با تشدید گرایش‌های مذهبی در نزد شاه تهماسب همزمان دانسته است (canby, 122). تاکنون ۲۸ نگاره از این نسخه شناسایی شده که به صورت پراکنده در مجموعه‌های متعدد خارج از کشور مانند گالری ساکالر واشنگتن، موزه برلین، کتابخانه چستر بییتی دوبلین، موزه متروپولیتن و موزه لوور پاریس نگهداری می‌شوند. نقاشان این نسخه را آقامیرک و عبدالعزیز می‌دانند. اندازه نگاره‌ها در قطع بزرگ (حدود ۴۵ × ۶۰ سانتی‌متر) است (farhad, 45). برخی از خصوصیات این نسخه مانند قطع بزرگ نگاره‌ها و تصویرسازی مضامین شیعی و قصه‌های مذهبی عامیانه در برخی نسخ مکاتب شیراز و هرات (مانند نسخه خاوران نامه مکتب شیراز ترکمانان) قابل رؤیت است.

مضامین مصور شده در این نسخه رامی‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد: ۱- مضامین مربوط به قصه‌های قرآنی شامل ۷ نگاره: خلقت آدم و حوا، اخراج آدم و حوا از بهشت، معراج پیامبر (ص)، قصه حضرت موسی (ع)، قصه حضرت صالح (ع)، اصحاب کهف، قصه حضرت یوسف و برادرانش.

۲- مضامین دربرگیرنده مفاهیم و آموزه‌ها و وقایع مهم تاریخ اسلام و تشیع شامل ۸ نگاره: داوری اخروی، بهشت، دوزخ، ظهور دجال، استقبال از حضرت علی (ع)، قدمگاه امام رضا (ع)، زیارت کعبه، فتح خیبر.

۳- مضامین مربوط به قصه‌های عامیانه مذهبی و شیعی و پندآموز شامل ۱۱ نگاره: نجات سلمان از دست شیر توسط حضرت علی (ع)، نجات مردم از دست دیو در اقیانوس توسط امام رضا (ع)، قصه زینب کذاب، قصه حضرت زکریا (ع)، قصه تابوت حضرت علی (ع)، قصه شداد بن آد، قصه معجزه دو انگشت حضرت علی (ع)، معجزه پیامبر و شفای کودک، قصه اویس قرنی، قصه ذوالقرنین، دایره مینا. قصه‌های غیر مذهبی پندآموز نیز شامل ۲ نگاره: مرگ دارا و شکارگاه بهرام گور.

در مجموع، همان‌طور که از نام برخی نگاره‌ها پیداست، اکثر نگاره‌های نسخه فالنامه تهماسبی دربرگیرنده مضمونی عام یا خاص شیعی هستند. البته برخی از مضامین به باور عموم مسلمانان مربوط می‌شوند که با توجه به اینکه مذهب شیعه در دایره دین اسلام است، امری طبیعی است. با این حال، در این پژوهش، نگاره‌های شاخص هر گروه که بیشتر بیانگر مضمون و مفهومی شیعی هستند، انتخاب شده‌اند و با عنایت به باورها، احادیث و روایت‌های موردنظر و تأکید گفتمان تشیع، از جنبه مضمونی بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. لازم بذکر است، با توجه به این که «گفتمان را به طور کلی، تثبیت معنا درون یک قلمرو مشخص تعریف کرده‌اند» (یورگنسن و فیلیپس، ۲۳)؛ منظور از گفتمان تشیع در این پژوهش، مجموعه‌ای منسجم از مفاهیم، واژگان، افراد، باورها و روایت‌هاست که باور به تعیین جانشینی و امامت حضرت علی (ع) توسط خداوند، هسته مرکزی و کانونی آن را تشکیل می‌دهد. عناصر و مفاهیم مهم و اصلی این گفتمان در نمودار ۱ صورت‌بندی شده‌اند (مهدی زاده، ۹۸).



نمودار ۱. گفتمان تشیع. مأخذ: (مهدی زاده، ۹۸)

توصیف و تحلیل مضمونی نگاره‌های نسخه فالنامه

۱- مضامین مربوط به قصه‌های قرآنی شامل: خلقت آدم و حوا، اخراج آدم و حوا از بهشت، معراج پیامبر (ص)، قصه حضرت موسی (ع)، قصه حضرت صالح (ع)، قصه اصحاب کهف، قصه حضرت یوسف و برادرانش.

با توجه به جایگاه بی‌بدیل قرآن در تفکر اسلامی، باید مضامین و قصه‌های قرآنی را مهم‌ترین بخش فالنامه دانست. قرآن در همه اعصار اسلامی به خصوص عصر صفوی، به‌عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین مرجع و منبع معرفت دانسته می‌شد. اساساً در «دوره صفوی نظام سنتی آموزش‌های عمومی چه در مدارس برای طلاب و چه در مکتب‌ها برای کودکان، عمدتاً بر آموزش قرآن و متون دینی استوار بود» (موسی پور، ۱۲۳). شخص شاه‌تھماسب نیز توجه خاصی به قرآن داشته است. او در تذکره خویش برای اثبات حقانیت حضرت علی (ع)، به آیتی از قرآن کریم استناد کرده و در اکثر نامه‌هایی که به پادشاهان و امیران مختلف نوشته، از آیات قرآن استفاده کرده است.^۱ با توجه به این موضوع، قصه‌های قرآنی مصور شده در فالنامه، به شکلی کنایه‌آمیز و استعاری، مفاهیم و باورهای گفتمان شیعه را تأیید و تصدیق می‌نمایند و قصه‌های انتخاب‌شده، بر مبنای نظرگاه و روایت گفتمان تشیع، به بیان تصویری درآمده‌اند. در واقع، با مصور نمودن قصه‌های قرآن بر مبنای باور و روایت شیعه، چنین جلوه داده می‌شد که حقانیت شیعه در منبع و مرجع اصلی مسلمانان یعنی قرآن و در قالب قصه‌های پندآموز بیان شده است.

۱-۱. نگاره معراج: روایت شیعی از معراج

واقعه شگفت‌انگیز معراج از مضامین بلند اسلامی است که همواره تخیل نگارگران ایرانی را به خود جلب نموده است. اگرچه در نگاره معراج فالنامه به‌مانند بسیاری از نگاره‌های معراج، نگارگر، بخش میانی سفر پیامبر (ص) را به تصویر کشیده است (تصویر ۱)، لیکن وجه تمایز اصلی این نگاره با نمونه‌های دیگر، روایت شیعی مصور شده از این واقعه است. عنصر قابل‌تأمل این نگاره در میان نگاره‌های مصور شده از معراج، نقش شیر نشسته در گوشه چپ نگاره است که پیامبر (ص) انگشتی خویش را به سوی او گرفته است (farhad, 118). شیر در فرهنگ شیعی نماد حضرت علی (ع) است و هنرمند برای بیان نمادین کانونی‌ترین باور شیعه یعنی جانشینی حضرت علی (ع)، از این نماد و شگرد تصویری بهره برده است.

درحالی‌که معمولاً در نگاره‌های معراج، شخصیت‌های اصلی به ترتیب شامل پیامبر (ص)، جبرئیل و سایر فرشتگان می‌شود، ولی در این نگاره، پس از پیامبر (ص)، نقش شیر بیشتر از سایر عناصر توجه مخاطب را به خود معطوف می‌دارد. این مسئله به دلیل تمهیدات بصری است که هنرمند استفاده کرده است. در این مورد می‌توان به محل قرارگرفتن شیر و فضای خالی اطرافش، اشاره دست پیامبر (ص) به سوی او و وجود شعله‌های نورانی تنها در اطراف سر حضرت، اشاره کرد. درحالی‌که در اکثر نگاره‌های معراج، کل وجود مبارک حضرت در میان شعله‌های نورانی قرار گرفته است که باعث جلب نگاه مخاطب به وجود

۱. (شاه تھماسب، ص ۱۲۲-۱۱۵).

مبارک ایشان می‌شود. همچنین، نوسان حرکت موج پرچم به سوی دست پیامبر (ص) و نیز دسته پرچم که به سوی شیر اشاره دارد، کنش و جذابیت خاصی را در این بخش از نگاره ایجاد کرده و چشم مخاطب را به سوی شیر هدایت می‌نماید. در واقع، با این تمهیدات، به جای پیکر و شخصیت پیامبر (ص)، بر کنش ایشان یعنی دادن انگشتر به شیر تأکید شده است. از دیگر سو، شیر به عنوان دومین عنصر مهم تصویری در واقعه معراج معرفی شده است. تصویرسازی شیر و معنای نمادین آن، این نگاره را در میان نگاره‌های معراج، خاص‌تر می‌سازد و آن را به اثری شیعی و تبلیغی مبدل می‌کند که پیام را به شکلی رسا منتقل می‌نماید.



تصویر ۱. معراج، فالنامه، منسوب به آقامیرک، مأخذ: (farhad, 119). تصویر ۲. فالنامه، متن نگاره معراج. مأخذ: (Ibid, 44).

جانشینی و امامت حضرت علی (ع)، هسته مرکزی گفتمان تشیع را می‌سازد و شیعیان همواره به دنبال بیان این مسئله و اثبات حقانیت و شایستگی حضرت علی (ع) در قضیه جانشینی پیامبر (ص) بوده‌اند. از این رو، روایاتی از معراج وجود دارد که به این موضوع و حضور حضرت علی (ع) در معراج می‌پردازند؛ مانند این مورد که: «رسول خدا در شب معراج و بر فراز آسمان‌ها از حضور علی (ع) خبر می‌دهد که در میان عرش خدا را عبادت می‌کند و خداوند علی (ع) را به جانشینی پیامبر (ص) برگزیده، جانشین و وصی

و رهبر روسفیدان معرفی می‌کند» (محمدی اشتهاردی، ۱۹۹). همچنین، در مورد آخرین مرحله معراج از زبان پیامبر (ص) آمده است که پروردگار فرمود: «در روز قیامت لوای شفاعت را به دست تو می‌دهم که در حق شیعیان علی و دوستان او شفاعت نمایی. خطاب شد ای احمد، گفتم: لیبک ربی؛ فرمود: چه کسی را دوست می‌داری؟ عرض کردم هر که او را دوست می‌داری و مرا فرمان به دوستی او کنی. خطاب شد: ای احمد، علی را دوست دارم و تو را به دوستی او امر می‌کنم. ای احمد، ما دوستان علی را دوست داریم و هر کس علی را دوست بدارد او را دوست می‌داریم، من سجده شکر نهادم» (عماد زاده، ۱۹۹).

از دیگر سو، نگارگر برای بیان قضیهٔ جانشینی حضرت علی (ع)، از تمهید اهداء انگشتر توسط پیامبر (ص) به شیر (نماد حضرت علی (ع) بهره گرفته است. در این مورد نیز روایتی شیعی وجود دارد که احتمالاً مورد توجه هنرمند قرار گرفته است؛ به این شکل که در آخرین روزهای حیات پیامبر اکرم (ص)، ایشان رو به علی (ع) کرده، فرمودند: «برادر آیا تو وصیت و جانشینی مرا می‌پذیری که بعد از من وعده‌هایم را وفا نمایی، به خاطر من مذهبم را به‌جا آوری و از میراث اهل بیتم حراست فرمایی؟» حضرت علی (ع) جواب دادند: آری ای رسول خدا. پیامبر (ص) فرمودند: «نزدیک من بیا» او به پیامبر نزدیک شد و پیامبر او را در آغوش کشید. پیامبر انگشتری را از دست بیرون آورد و گفت: «این (انگشتر) را بگیر و در دست کن» (شیخ مفید، ۱۳۱).

با توجه به جو فکری دوران و تعصب مذهبی و ایمان شدید شاه‌تھماسب به تشیع،^۱ منطقی می‌توان گفت در این نگاره، روایتی شیعی از واقعهٔ معراج مورد توجه نگارگر قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، با این که در متن فال این نگاره، هیچ اشاره‌ای به حضور حضرت علی (ع) در واقعهٔ معراج نشده است (تصویر ۲)، اما «از ترکیب بندی و سایر تمهیدات تجسمی اثر پیداست که هدف هنرمند، تأکید بر کنش پیامبر (ص) بوده است: روایتی صریح از جانشینی حضرت علی (ع) که نگاره را به اثری تبلیغی تبدیل کرده که پیام اثر را بدون هاله‌ای از رمز و راز منتقل می‌نماید و از تأویل و تفسیرهای متعدد، بی‌نیاز می‌سازد» (مهدی زاده، ۱۵). به هر روی، در این نگاره، یکی از باورهای اصیل و پایه‌ای تشیع یعنی امامت حضرت علی (ع)، با یکی از اعتقادات غیرقابل انکار مسلمانان (معراج) تلفیق شده است.

۱-۲. نگارهٔ معجزهٔ حضرت موسی: تعبیری شیعی از قصه‌ای قرآنی

قصهٔ قرآنی دیگری که در فالنامه به تصویر درآمده و به نوعی حقانیت تشیع را بیان می‌کند، قصهٔ حضرت موسی (ع) و ساحران است. نگارگر، به‌طور هم‌زمان دو معجزهٔ حضرت موسی (ع) را به تصویر

۱- شاه‌تھماسب صفوی، ۱۱۵-۱۲۲.

در آورده است. (تصویر ۳). حضرت موسی (ع) در سمت راست تصویر، سوار بر اسبی خوش‌رنگ و زیبا قرار گرفته و نگارگر به سادگی هر چه تمام، نقش خورشید را در کف دستان حضرت موسی (ع) قرار داده و معجزه ید بیضاء ایشان را به تصویر کشیده است. در مرکز نگاره نیز ساحران در حال جادوگری دیده می‌شوند و عصای موسی (ع) به اژدهای نارنجی‌رنگی تبدیل شده و در حال بلعیدن یکی از ساحران است.



تصویر ۳. معجزه حضرت موسی، فالنامه. مأخذ: (Ibid,10).

در فضای شلوغ و پرتحرک صحنه، دو شخصیت اصلی قصه (موسی و فرعون)، به راحتی قابل تشخیص‌اند و محل قرارگیری آن‌ها، از نظر تصویری، تقابل دو نیروی خیر و شر را به وضوح آشکار می‌سازد. با توجه به اهمیت جهت راست در بسیاری از فرهنگ‌ها، حضور موسی (ع) در سمت راست به نوعی بر حقانیت او صحنه می‌گذارد. مهم‌ترین و مفهومی‌ترین تمهید در این نگاره، تصویرسازی واقع نمایانه چهره حضرت موسی (ع) است. در حالی که در سایر نگاره‌های فالنامه، چهره ائمه با رو بند به تصویر درآمده که نشانه قداست آن‌هاست؛ در اینجا چهره حضرت موسی (ع) بدون هیچ رو بندی دیده می‌شود و تنها با شعله‌های نورانی از سایرین متمایز شده است. این مسئله کنایه بصری آشکاری است از برتری جایگاه و مقام امامان نسبت به پیامبران (به جز پیامبر اسلام) که از اعتقادات شیعیان است. برای اثبات این

ادعا، شیعیان به اعطای مقام امامت به حضرت ابراهیم (ع) توسط خداوند بعد از مقام نبوت ایشان اشاره می‌کنند. همچنین، در روایات شیعه از قصه حضرت موسی (ع) به‌عنوان موضوعی برای حقانیت مذهب شیعه استفاده شده است. بدین صورت که در روایتی شیعی آمده است که حضرت صادق (ع) فرمود: اولین کسانی که رافضی نامیده شدند، ساحران فرعون بودند؛ زیرا وقتی معجزه موسی را دیدند، به او ایمان آورده، پیرو او شدند و فرعون را رها کردند و در برابر ناراحتی‌ها و مشکلاتی که از ناحیه فرعون دیدند، صبر کردند و تسلیم نشدند؛ بنابراین، چون مرام فرعون را رها کردند، آن‌ها را رافضه نامیدند (شیخ صدوق، ۲۲). در دوران صفوی، از یک‌ها و عثمانی‌ها، مذهب شیعه را خارج از دایره دین اسلام می‌دانستند و شیعیان را رافضی یعنی خارج شده از دین می‌خواندند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد شیعیان از طریق نقل قصه حضرت موسی (ع)، با دشمنان خود مقابله می‌کردند و خود را پیرو حق می‌دانستند و نه خارج شده از دین. با توجه به روایتی که پیرامون قصه موسی (ع) و ساحران و بحث رافضی آورده شد، می‌توان گفت شیعیان با یادآوری قصه موسی، بر ایمان و پایداری خویش می‌افزودند.

۱-۳. نگاره اصحاب کهف: تعبیری از حقانیت شیعه



تصویر ۴. اصحاب کهف، فالنامه. مأخذ: (Ibid, 161).

اصحاب کهف قصه‌ای قرآنی است، ولی «در مورد بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و سنی روایات بسیاری در دست است که با هم بسیار اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آن‌ها حتی دو روایت دیده نمی‌شود که از هر جهت مثل هم باشند» (طباطبایی، ۲۸۱/۱۳). تأمل در روایات و تعبیری که در گفتمان شیعه پیرامون قصه اصحاب کهف وجود دارد، به دلایل مصورسازی این قصه در فالنامه کمک شایانی می‌نماید. در روایات و تفاسیر شیعه، این قصه به شکلی انعکاس یافته که از طریق آن، شیعیان به بیان دیدگاه و اثبات حقانیت خود مبادرت می‌ورزیدند. بدین شکل که این قصه، یکی از شیوه‌های مبارزه شیعیان را تأیید می‌نماید که همان رعایت تقیه است. به طوری که از امام صادق (ع) نقل شده که فرمودند: «تقیه نمودن کسی به تقیه کردن اصحاب کهف نمی‌رسد. آن‌ها در اعیاد مخالفان خویش حاضر می‌شدند و زنا می‌بستند. از این جهت خدا پاداش آن‌ها را دو بار داد» (کلینی، ۴۶۱). همچنین، در روایتی، برای بیان حقانیت جانشینی و امامت حضرت علی (ع)، گفتگوی حضرت با اصحاب کهف نقل گشته است. بدین صورت که: «اصحاب پیامبر (ص) از آن حضرت خواستند که به باد دستور دهد تا آن‌ها را حمل کند و به سوی غار اصحاب کهف ببرد. حضرت نیز قبول کرد. وقتی که به آنجا رسیده و فرود آمدند، ابوبکر، عمر و عثمان سلام کردند، ولی جواب نشنیدند. عده‌ای دیگر سلام کردند، باز هم جواب شنیده نشد. علی (ع) برخاست و فرمود: «سلام علیکم یا اصحاب کهف و الرقیم کانوا من آیاتنا عجا». آن‌ها جواب دادند: «علیک السلام و رحمه الله و برکاته یا ابا الحسن». ابوبکر گفت: از آن‌ها پرس چرا جواب سلام ما را ندادند؟ علی (ع) علت را از آنان پرسید، آنان گفتند: ما فقط با پیامبر و وصی پیامبر سخن می‌گوییم، تو وصی خاتم پیامبران هستی» (راوندی، ۱۷۱). با این روایت، حقانیت حضرت علی (ع) در قضیه جانشینی پیامبر اسلام از زبان اصحاب کهف نیز یادآوری شده است؛ بنابراین، قصه اصحاب کهف و تصویرسازی آن برای شیعیان اهمیت داشته است. اگرچه از نظر تصویری، عناصری که بیانگر شاخص تشیع باشد در نگاره به شکل صریح دیده نمی‌شود، اما این نگاره، از جنبه مضمونی بیانگر حقانیت دیدگاه تشیع است. به هر تقدیر، اصحاب کهف معنای نمادینی برای شیعیان دارد؛ زیرا در حدیثی آمده است که امام صادق (ع) فرمود: «مثل ما در میان شما، همچون غار (پناهگاه) است برای اصحاب کهف» (ابن‌بابی زینب، ۶۶). به این معنا که امامان شیعه پناهگاهی امن برای شیعیان‌اند تا از گزند گناهان و دشمنان در امان بمانند. با توجه به جو حاکم بر دوران شاه تهماسب، طبیعتاً این روایات در مصور شدن موضوع اصحاب کهف در فالنامه بی‌تأثیر نبوده است (تصویر ۴). از نظر تصویری نیز بخشی از نگاره، پناه بردن اصحاب کهف به درون غار و پنهان ماندن آن‌ها از دست دشمنان را نشان می‌دهد. نگاه مخاطب در ابتدا به مرکز نگاره کشیده می‌شود؛

جایی که اصحاب کهف به شکلی هلالی در پناهگاه امن خویش به خوابی آرام فرورفته‌اند. در حالی که در بخش دیگر، سربازان به تعقیب و جست‌وجوی آنان مشغول‌اند. فضای اطراف غار با صخره‌های رنگی متنوع و حضور سربازان در بین صخره‌ها، حالت جست‌وجوگرایی آن‌ها را به خوبی نشان می‌دهد. این قسمت در تقابل با آرامش مرکز نگاره قرار دارد. این تضاد و تقابل، بر جذابیت نگاره افزوده است.

۲- مضامین دربرگیرنده مفاهیم، آموزه‌ها و وقایع مهم اسلام و تشیع شامل: داوری اخروی، بهشت، دوزخ، ظهور دجال، باور به کرامات و معجزات ائمه شیعه (ع)، قدمگاه امام رضا (ع)، زیارت کعبه و فتح خیبر.

این مضامین، بازتابی از باورها و آموزه‌های اصیل و کانونی اسلام و شیعه هستند که در دوره شاه‌تیماسب، به شدت از سوی حاکمیت تبلیغ می‌شدند. باورهایی که به واسطه آن‌ها، شیعه به برتری دیدگاه خود و شخصیت‌های مقدسش می‌پرداخته و به آن‌ها فخر و مباهات می‌ورزیده است. در این دسته از نگاره‌ها، مقوله‌های مورد تأکید گفتمان شیعه، مانند کرامات ائمه، زیارت و شفاعت، در قالب داستان‌های روایی و بیان‌های نمادین، جلوه خاصی پیدا کرده‌اند. همچنین، وقایع مهم و نمادین از نظر شیعیان نیز در این بخش جای می‌گیرند؛ مانند واقعه معروف فتح خیبر. نکته مهم در رابطه با مضامین این بخش این است که مفاهیم مهم اسلامی (مانند معاد)، بر اساس باور و روایت گفتمان تشیع به تصویر درآمده‌اند.

۲-۱. نگاره فتح خیبر: روایت فرا تاریخی و معجزه وار از فتح خیبر

به‌طورکلی شیعیان برای بیان حقانیت دیدگاه خود و ممتاز کردن مقام شخصیت‌های مقدسشان، به جاودانه کردن برخی از وقایع تاریخ اسلام مبادرت ورزیده‌اند. در همین راستا فتح خیبر در نزد شیعیان از جایگاهی مهم و نمادین و فراتر از یک رویداد صرف تاریخی برخوردار است. واقعه خیبر مورد تأیید اهل سنت نیز هست و در نسخه‌های مختلف مصور شده است؛ اما در این نسخه، روایت شیعی از این واقعه به تصویر درآمده است (تصویر ۵). در حالی که در روایت اهل سنت، تنها با جنبه شجاعت و دلیری حضرت روبرو می‌شویم، ولی در روایت شیعی از واقعه خیبر، بر عمل اعجاز گونه حضرت بسیار تأکید شده است. اساساً در گفتمان شیعه، بر این مسئله تأکید می‌شود که تمامی امتیازات خاص امامان شیعه و خصایل برتر آن‌ها به دلیل توجه و عنایت ویژه خداوند به ایشان است. همان‌گونه که یکی از فقهای شیعه پس از شرح واقعه خیبر می‌نویسد: «و از مواردی است (خیبر) که خداوند متعال او را به نیرو و قدرت ممتاز گرداند و خرق فرمود و آن را نشانه و معجزه قرار داد» (شیخ مفید، ۲۸۹). نگارگر برای بیان تصویری عمل اعجاز گونه حضرت، پاهای حضرت را بر دستان فرشته‌ای قرار داده است که در میان نگاره‌های فتح خیبر، بی‌نظیر

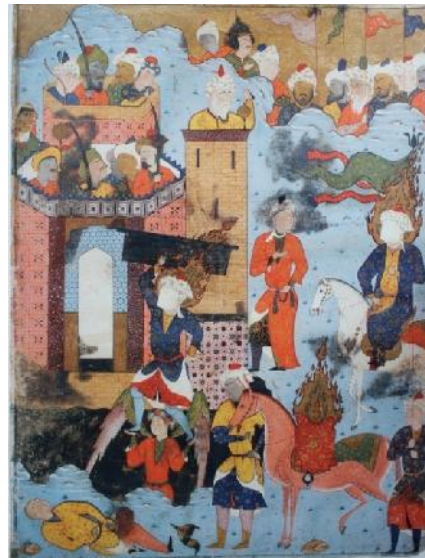
است. با این تمهید تصویری، هنرمند به شکلی نمادین بر پیوند حضرت علی (ع) با آسمان و تکیه ایشان بر نیروی‌های فرازمینی و الهی تأکید نموده است. همان‌طور که پیامبر فرموده بود: «پرچم را بگیر و برو که جبرئیل به همراه توست» (همان، ۱۱۲).

به‌هرروی، در این نگاره، به جای به تصویر کشیدن جنبه قهرمانی و پهلوانی حضرت علی (ع) در مقام انسانی شجاع و پر قدرت، به خارق‌العاده بودن و معجزه‌وار بودن عمل حضرت و تکیه او بر نیروی الهی و آسمانی، تأکید شده است. همان‌گونه که از خود حضرت نقل شده که فرمود: «به خدا سوگند در قلعه خیبر را نه به نیروی جسمانی، بلکه با نیروی رحمانی و الهی از جای کندم» (رسولی محلاتی، ۱۵۲). علاوه بر بیان روایت اعجاز گونه فتح خیبر، در این نگاره با بیان تصویری گفتمان تشیع در رابطه با مقام و منزلت برابر و یکسان حضرت علی (ع) با پیامبر اسلام نیز روبرو می‌شویم. بدین شکل که نگارگر، هر دو بزرگوار را با شعله‌های آتش یک اندازه، رو بند چهره و عمامه یک‌شکل، لباس با نقش و رنگ مشابه و حتی پیکر یک اندازه به تصویر درآورده است. با این تمهید، نگارگر، مقام و منزلت یکسان دو شخصیت را به شکلی تصویری نشان داده است. بر مبنای گفتمان تشیع، مقام حضرت علی (ع) به مانند مقام پیامبر (ص) دانسته می‌شود. شواهد و روایات متعددی در این مورد توسط شیعیان نقل شده است؛ مانند این مورد که وقتی عده‌ای از حضرت علی (ع) نزد پیامبر (ص) به بدی یاد کردند، پیامبر (ص) فرمود: «چرا عده‌ای به بدی یاد می‌کنند از کسی که مقام و منزلتش نزد خدا همچون مقام و منزلت من است» (شیخ صدوق، ۱۹). در حدیثی دیگر نیز از پیامبر (ص) نقل شده: «علی برای من به منزله هارون است برای موسی» (همو، ۳۸).

۲-۲. نگاره قدمگاه امام رضا (ع): تکریم امامان و بقاع متبرکه

یکی از آداب و رسوم مهم تشیع، زیارت قبور ائمه علیهم السلام و مکان‌های مقدس است که در یکی از نگاره‌های فالنامه تحت عنوان قدمگاه امام رضا (ع) به تصویر درآمده است. ورود و حضور امام هشتم شیعیان در ایران، از وقایع مهم تاریخ تشیع است که سبب شد شیعیان به ساختن قدمگاه‌ها مبادرت ورزند تا هم یاد حضور آن حضرت را گرامی داشته و هم از آن مکان مقدس، بهره‌های معنوی نصیب خود سازند. بر همین اساس، در نگاره عبادت‌کنندگانی به تصویر درآمده‌اند. آن‌ها در حال عبادت ایستاده‌اند و دست‌هایشان را در حین دعا بلند کرده‌اند؛ حالت آنان بیانگر این است که درخواست و حاجتی دارند و برای طلب شفاعت امام (ع) یا برای رفع گرفتاری‌هایشان به این مکان مقدس روی آورده‌اند. در گفتمان تشیع، امامان شیعه انسان‌های بزرگ و برگزیده‌ای هستند که وجودشان سرچشمه حیات و فیض و برکت است. آنان واسطه بین خالق و مخلوق‌اند و پیوند با آن‌ها، بهره‌های معنوی، اخلاقی و مادی را نصیب مردم

می‌سازد. این ارتباط تنها به شکل حضوری نیست، بلکه با واسطه نیز امکان‌پذیر است که تکریم و توسل جستن به محلی که امامان در آن حضور یافته‌اند، یکی از این واسطه‌هاست. در کتاب انیس المومنین که اتفاقاً در زمان شاه‌تهماسب نوشته شده، درباره فضیلت زیارت مکان‌های مقدس شیعیان آمده است: «بدان که اخباری که در باب فضیلت زیارت حضرت پیغمبر (ص) و حضرت فاطمه و حضرت ائمه معصومین وارد و واقع است بسیار است و این مختصر گنجایش تمام آن ندارد» (حموی، ۴۸). به‌هر روی، نگاره قدمگاه، یکی از باورهای اصیل گفتمان تشیع یعنی زیارت مکان‌های مقدس و توسل به ائمه شیعه را بازمی‌تاباند (تصویر ۶).



تصویر ۵. فتح خیبر، فالنامه، مأخذ: (Ibid, 12). تصویر ۶. قدمگاه امام رضا، فالنامه، مأخذ: (Ibid, 13).

موضوع نگاره در فضایی محراب مانند به تصویر درآمده و با نقوش اسلیمی تزیین شده که مدخلی زیبا برای ورود به نگاره را به نمایش می‌گذارد. همچنین، نگارگر از طریق یک عنصر غیر شمایی یا نشانه‌ای نمادین (نقش پا)، به معرفی مکان مقدس پرداخته است. در این نگاره، پاها حالتی نمادین و مقدس دارند و

برای نشان دادن عظمت امام، در اندازه بزرگ تصویر شده‌اند. پاها بیانگر حضور یکی از اولیای الهی هستند. به همین دلیل، به دقت نقش پردازی و زرافشان شده‌اند. عنصر پا در این نگاره را می‌توان با نقش دست (علم) مقایسه کرد که نشان پنج‌تن آل عباس است و در آثار مختلف دوره صفوی دیده می‌شود. در میان پاها، رحل قرآن قرار گرفته که شاید نمادی از حضور قرآن ناطق یعنی امام هشتم باشد.

اغراق در نشانه پا، به جهت فراخوانی مدلولش که قدمگاه متبرک است و استفاده نمادین از اسلیمی‌ها و ختایی‌ها و طلاکاری‌ها، گیرایی مضاعفی به نگاره داده که توجه مخاطب را به خود جلب می‌نماید و حظی بصری و احساسی معنوی به او می‌بخشد. از نظر بصری و شکلی نیز تقابل بین عناصر واقع‌گرایانه و نشانه‌های اغراق‌آمیز خصوصاً اندازه پاها، گونه‌ای تضاد بصری را موجب گشته و رنگ‌های پرتلاؤ و تزئینات گوشه‌های بالای نگاره، حرکت و پویایی چشم‌نوازی به نگاره داده است. نگاره کاملاً تقارنی است که به واسطه محاسبات ماهرانه و ترکیب‌بندی غیر معمول عناصر و استفاده از طرح‌های تزئینی گوناگون خلق شده است (farhad, 136). با این توصیفات، شاید بتوان این نگاره را به جهت خاص بودن تمهیدات بصری، از ناب‌ترین نگاره‌های شیعی دانست. همچنین، از حیث بیانی نیز، این نگاره، وابستگی و اشتیاق شیعه به بقاع متبرکه را به بهترین وجه بیان می‌دارد.

۲-۳. نگاره داوری اخروی: باور به حسابرسی اعمال توسط ائمه (ع) در روز قیامت

براساس گفتمان تشیع، حسابرسی اعمال مسلمانان در روز قیامت به وسیله حضرت محمد (ص) و همراهی حضرت علی (ع) و در حضور سایر ائمه علیهم السلام انجام می‌گیرد. در این نگاره، صحرای محشر و حال و روز انسان‌های مختلف و سنجش اعمال آن‌ها بر اساس اعتقاد شیعیان به تصویر در آمده است (تصویر ۷). نگاره از دو قسمت تشکیل شده است. بخش پایین نگاره که وسعت زیادی را در برمی‌گیرد، صحرای محشر را نشان می‌دهد. اسرافیل در سمت چپ پس از دمیدن در شیپور حضور دارد. در کنار او فرشته مأمور سنجش اعمال با ترازویی به دست ایستاده است. حضرت علی (ع) به عنوان شخصیت اصلی صحنه با لباسی رنگارنگ و فاخر، شعله‌های آتش اطراف سر و روبند چهره، در مرکز نگاره در حال گفتگو با پیامبر (ص) برای داوری اعمال انسان‌های حاضر در صحنه دیده می‌شود. در این زمینه در روایتی از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: علی، تقسیم‌کننده بهشت و جهنم است (شیخ صدوق، ۸۸). اندازه بزرگ شمایل پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) نسبت به سایرین، شأن و جایگاه بالاتر ایشان را نشان می‌دهد.



تصویر ۷. روز قیامت، فالنامه، آرتور ساکлер گالری، مأخذ: (Ibid, 190).

در سمت راست نگاره، فرشته‌ای دیگر با لباس‌ها و بال‌های رنگارنگ به مردمی که در روبروی او قرار گرفته‌اند، نگاه می‌کند.

بنابر آیات قرآن و احادیث شیعی، مردم در روز رستاخیز بر اساس کردار و اعمال این جهانی خود به گروه‌های متعددی تقسیم‌بندی می‌شوند.^۱ نگارگر در اینجا به شکلی بی‌پیرایه و رسا، با به کارگیری تمهیدات تصویری ساده و نمادهای آشنا، هفت گروه از مردم را بر اساس اعمالشان همان‌گونه که در احادیث و روایات شیعه ذکر گردیده، به تصویر کشیده است. افراد بدگو و تهمت‌زن با سر سگ و زبان از پشت درآمده، تصویرسازی شده‌اند. کسانی که همسایگان خود را آزار و اذیت می‌کرده‌اند با دست و پای قطع شده، به تصویر کشیده شده‌اند. جمعی دیگر با چهره‌ای سیاه و چشمانی آبی دیده می‌شوند. اینان کسانی هستند که حق یتیمان را به‌زور گرفته‌اند. کسانی که افکار شر داشته، به شکلی وارونه تصویرپردازی

۱. از پیامبر روایت شده مردم بر اساس اعمال خود در قیامت به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند و هر کدام شکل و قیافه‌ای خاص دارند. بنگرید به مجلسی، بحارالانوار ج ۷، ص ۱۰۰-۱۱۲ و ابرقویی، سیاحت در قیامت، ۴۸.

شده‌اند. آن‌ها که در تجارت صادق نبوده‌اند، با سر خوک و گراز مانند دیده می‌شوند. برخلاف این بخش از نگاره که دارای تحرك و پویایی است، در قسمت بالای نگاره، سکون و آرامش خاصی برقرار است، جایی که تصویر اجمالی از بهشت را نشان می‌دهد و شخصیت‌های مقدس شیعه و حضرت فاطمه (ع) در کنار یکدیگر قرار گرفته و نظاره‌گر اوضاع هستند. نام مبارک هرکدام بالای سر آن‌ها نوشته شده است.

شگرد و تمهید قابل تأمل در این بخش، به کار بردن شعله‌های نورانی برای شمایل حضرت فاطمه (ع) است که متناسب با لقب ایشان یعنی الزهرا (به معنای نورانی) است. «نور همواره در اعتقادات و باورهای ایرانیان از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بوده است و به‌عنوان نشانه‌ای الهی و ایزدی مورد پرستش قرار گرفته و مقدس شمرده شده است» (شایگان، ۸۰). از این‌رو، در این نگاره، شعله‌های نورانی بیانگر خلوص ارادت و محبت شیعیان به حضرت فاطمه (س) است. حضرت فاطمه (س)، دختر پیامبر (ص) است و از این مهم‌تر، مادر حسن و حسین (ع) است، در نتیجه مادر همه ائمه شیعه محسوب می‌شود و از این‌روست که جایگاهی والا و بی‌بدیل در نزد شیعیان دارد؛ بنابراین، نگارگر با به‌کارگیری نور به‌جای شمایل حضرت فاطمه (س)، به شکلی زیبا و نمادین، تقدس، پاکی و بی‌آلایشی حضرت را به مخاطب منتقل می‌کند. در مجموع، این نگاره نیز بیانی شیعی، نمادین و صریح دارد. اگرچه پیکره‌های متعددی در اثر جای گرفته‌اند، اما نگاره، از ترکیب‌بندی ساده‌ای برخوردار است. صحنه‌ای که بر اساس باور عمومی شیعیان و بر مبنای روایات مذهبی تصویرسازی شده است. در این نگاره مانند سایر نگاره‌های بررسی شده، رویکرد نگارگر شیعه مسلک، بیشتر معطوف به آموزه‌های شیعی و موضوعات با محوریت ائمه بوده است.

۳- مضامین مربوط به قصه‌های عامیانه مذهبی و شیعی و پندآموز شامل: نجات سلمان از دست شیر توسط حضرت علی (ع)، نجات مردم از دست دیو در اقیانوس توسط امام رضا (ع)، قصه زینب کذاب، قصه حضرت زکریا (ع)، تابوت حضرت علی (ع)، قصه شداد بن آد، معجزه دو انگشت حضرت علی (ع)، معجزه پیامبر و شفای کودک، قصه اویس قرنی، ذوالقرنین، دایره مینا. قصه‌های غیر مذهبی پندآموز نیز شامل: مرگ دارا و شکارگاه بهرام گور.

این مجموعه از مضامین فالنامه را بایستی در پیوند با فضای پررونق قصه‌گویی و نقالی دوران تولید اثر ارزیابی کرد. دوره‌ای که قصه‌های مذهبی و شیعی در ادبیات زمانه و به‌خصوص در فضای زندگی مردم، حضوری پررنگ و پرشور داشت. در واقع، از این هنر به‌عنوان رسانه‌ای بانفوذ و تأثیرگذار، در جهت تعمیق باورهای گفتمان تشیع در میان مردم، استفاده می‌شد.

با ورود اسلام به ایران، برخلاف برخی هنرها (مانند موسیقی)، قصه‌خوانی به واسطهٔ متناسب بودن با شعائر مذهبی، محبوبیت در میان مردم، جنبه انسان‌سازی و تربیتی داشتن، به حیات خود ادامه داد و در دوران صفوی نیز رواج داشت و از رونق خوبی برخوردار بود (حموی، ۲۳۴). شخص شاه‌تھماسب نیز نسبت به مقولهٔ قصه‌خوانی حساسیت خاصی داشت. به قول یکی از مورخان دوران صفوی، «شاه‌تھماسب پیوسته امر به معروف و نهی از منکر، نصب العین ضمیر انورش بود. در امر به معروف و نهی منکر به نوعی مبالغه فرمودند که قصه‌خوانان و معرکه‌گیران از اموری که در آن شائبه لُهو و لعب باشد، ممنوع گشته و...» (منشی، ۳۰۱). البته در این دوره، به دلیل سیاست‌های مذهبی حکومت، «قصه‌های مذهبی، هم از نظر نوع و هم از حیث حمایت سیاست حاکم بر دولت صفوی، بیشتر و مهم‌تر از بقیه قلمداد می‌شدند» (صفا، ۳۳).

همچنین، در اشعار این زمان، ذکر صفات و کرامات ائمه زیاد دیده می‌شود، به طوری که می‌توان گفت، همه شاعران شیعی این عصر در ستایش حضرات ائمه، قصیده یا غزل یا رباعی یا قطعه یا تک‌بیتی‌هایی را خلق کرده‌اند. در این ارتباط، حضرت علی (ع) به‌عنوان عالی‌ترین مظهر ولایت، بیش از دیگر ائمه مورد توجه قرار گرفته است (طغیانی، ۲۳۴). در مجموع، در مضامین فالنامه، شخصیت و بازیگر اصلی و مهم، حضرت علی (ع) است و بر شخصیت، مقام و کرامات ایشان، تمرکز و تأکید خاصی شده است. تنها در یک نگاره با حضور محوری حضرت محمد (ص)، پیامبر بزرگ اسلام روبرو می‌شویم (نگاره معجزه محمد). دلیل این امر را بایستی در تأکید و تمرکز حکومت صفوی بر مذهب تشیع برای مقابله با حکومت سنی مذهب عثمانی و از این مهم‌تر، در ایمان و اعتقاد عمیق شاه‌تھماسب به ولایت حضرت علی (ع) دانست. شاه‌تھماسب در تذکره‌اش، پیوسته از حضرت علی (ع) یاد کرده و با آوردن آیات و احادیثی، در پی بیان حقانیت ایشان در قضیهٔ جانشینی پیامبر (ص) بوده است.^۱

نکته مهم این است که در این مضامین، برخلاف نسخه‌های دوره‌های قبل، با بازنمایی چهرهٔ تاریخی حضرت علی (ع) مواجهه نمی‌شویم، بلکه شخصیت فرانسانی و معنوی حضرت همان‌گونه که در تشیع فقاهتی بازگو شده، مدنظر قرار گرفته است.

از سوی دیگر، در این دسته از مضامین فالنامه، با قصه‌هایی عامیانه که نظر و احساس مردم عادی جامعه پیرامون شخصیت و جایگاه ائمه شیعه را نشان می‌دهند، روبرو می‌شویم. در حقیقت، قصه‌های

۱. تھماسب صفوی، ۱۲۲

عامیانه، ریشه در اعتقادات، باورها، ارزش‌ها، دانش‌ها و نیازهای یک جامعه دارند و اعتبار خود را از همین مسئله به دست می‌آورند. این نوع از ادبیات و قصه‌ها که تعلق به عوام و توده مردم دارد، ساده و بی‌پیرایه‌اند و نظرگاه اجتماعی و جهان‌بینی توده مردم را نمایندگی می‌کنند. از این‌رو، شخصیت‌های قصه‌های عامیانه مذهبی مصور شده در فالنامه، نقاط مشترکی چندانی با هویت و شخصیتشان از نظر تاریخی ندارد؛ زیرا احساسات و نظرگاه عامه مردم در ارتقاء شخصیت تاریخی آن‌ها نقش داشته و عشق و ارادت عمیق قلبی مردم عادی نسبت به شخصیت‌های مقدس شیعه، در قصه‌ها انعکاس یافته است.

۳-۱ نگاره معجزه دو انگشت حضرت علی (ع): باور به معجزات ائمه (ع) حتی پس از حیات

نگاره معجزه دو انگشت حضرت علی (ع) یکی از معجزات حضرت علی (ع) را پس از شهادتشان نشان می‌دهد و روایت گر اعتقاد شیعیان به کرامات ائمه (ع) پس از حیاتشان است (تصویر ۸). ماجرا این‌گونه نقل شده که «مره قیس مرد کافری بود که صاحب اموال و حشم بسیار بود. روزی از اقوام خود درباره آباء و اجدادش سؤال کرد، آنان گفتند: علی بن ابی طالب (ع) از آنان هزار نفر گشته. او از مدفن حضرت امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد، به وی گفتند: حضرت در نجف اشرف مدفون است، مره قیس دو هزار نفر سواره و چند هزار پیاده برداشت تا به نجف رسید؛ مردم آنجا مطلع شدند؛ تا شش روز متحصن گردیدند. بالاخره کفار موضعی از حصار را خراب کرده و داخل شدند. آن خبیث داخل روضه مطهره شد و به آن حضرت عتاب کرد و گفت یا علی تو پدران مرا کشتی، خواست قبر را بشکافد، ناگهان دو انگشت مبارک مانند ذوالفقار از قبر بیرون آمد و بر کمر او زد و او را دو نیم کرد، وحشت در لشکر افتاد و پراکنده شدند» (وکیلیان، ۴۵).

نگاره، از تلفیق سنجیده بنای معماری و پیکره‌های انسانی تشکیل شده است. نقطه کانونی و مهم واقعه، در پایین نگاره به تصویر کشیده شده است. مردی سیاه چهره، در حال فرار از این مکان مقدس است. دو انگشت از درون قبری که پارچه‌ای بر روی آن قرار دارد، بیرون آمده و به طرف شخص در حال فرار نشانه رفته است. شعله‌های نورانی از دو انگشت در فضا پخش شده که در اطراف انگشت به رنگ طلائی ست، اما با دور شدن از انگشت مقدس از حجم و رنگ آن کاسته شده است. این تمهید ساده و نمادین، مقدس بودن صاحب دو انگشت را گواهی می‌دهد که انوارش فضا را پر کرده و از یک طرف سبب فرار و هلاکت دشمن شده و از طرف دیگر فضا را نورانی ساخته و عبادت‌کنندگان از آن بهره‌مند شده‌اند.



تصویر ۸. معجزه دو انگشت علی (ع)، فالنامه، مأخذ: (Ibid, 128) تصویر ۹. تابوت حضرت علی (ع)، فالنامه، موزه متروپولیتن، مأخذ: (Ibid, 121).

در این نگاره، یکی از مهم‌ترین مکان‌های مقدس و مورد توجه شیعیان یعنی آرامگاه حضرت علی (ع)، مصور شده و نگاره، بیانگر این باور اصیل شیعیان است: باور به کرامات و معجزات ائمه (ع) در زمان حیات و حتی پس از آن. همچنین، نگاره به موضوع زیارت قبور مقدسین شیعه اشاره دارد که بنا به گفتمان تشیع و اعتقاد شیعیان، واسطه میان فیض خداوندی و شیعیان‌اند.

۲-۳. نگاره تابوت حضرت علی (ع)؛ بازتابی از کرامات ائمه (ع)

در نگاره تابوت حضرت علی (ع) نیز یکی دیگر از کرامات حضرت به تصویر درآمده است (تصویر ۹). در قصه‌های مذهبی شیعه آمده است که حضرت علی (ع) از زمان مرگ خود آگاه بود و به پسران خود وصیت کرد که پس از غسل و کفن، جسد مبارک ایشان را در تابوتی قرار داده و بر پشت شتری گذارند و در بین راه شتر را به شخص نقاب‌داری سپرده و خود برگردند. حسن (ع) و حسین (ع) چنین کردند و در میان راه شتر را به شخص نقاب‌دار سپردند، ولی فرزند کوچک امام نگران شده و به تعقیب شخص ناشناس می‌پردازد تا ای نکه آن شخص، نقاب از چهره برمی‌دارد و از او می‌خواهد که برگردد و نگران نباشد و آن شخص کسی نبود جز خود حضرت علی (ع) (همو، ۵۵).

نگاره، تصویرگر قصه‌ای است که بر الهام آسمانی و قدرت پیشگویی حضرت علی (ع) تأکید می‌نماید. مضمونی که به علم لدنی و جایگاه فوق انسانی ائمه در نزد شیعیان اشاره می‌کند. امامانی که با داشتن قدرت معنوی بالا و ارتباط با آسمان، از کلیه امور آینده باخبرند و حتی از لحظه مرگ خود نیز آگاهند. کلینی در کتاب اصول کافی این قبیل کرامات ائمه را تحت عنوان باب درباره اینکه ائمه هر وقت اراده کنند بدانند، می‌داند و باب درباره اینکه ائمه می‌دانند کی می‌میرند و مرگ آنان به اختیار خودشان است، ذکر کرده است. حضرت علی (ع) نیز می‌فرماید: «ممکن نیست از آنچه امروز تا قیامت واقع می‌شود، از من پرسش کنید... جز آن که جواب دهم»^۱ و «آن حضرت (ع) به کمیل فرمود: بدان که در اینجا علم فراوانی است (با دست به سینه مبارکش اشاره کرد)، اگر افراد لایقی می‌یافتیم، به آن‌ها تعلیم می‌دادم»^۲.

از جنبه تصویری، نگاره از سادگی خاصی برخوردار است. شتری بزرگ در پایین نگاره دیده می‌شود که تابوت سبز رنگی بر پشت آن قرار دارد و شخصی نقاب‌دار، افسار شتر را به دست گرفته است. از نوشته کنار آن متوجه می‌شویم که او حضرت علی (ع) است. جهت این شمایل به سمت دو شخصیت دیگر در سمت چپ نگاره است که بر طبق نوشته کنارشان، متوجه می‌شویم فرزندان بزرگوار حضرت هستند. آن‌ها نیز با لباسی زیبا و شعله‌های آتش دور سر دیده می‌شوند و حرکات و حالاتشان متوجه حضرت علی (ع) است. رنگ لباس حضرت با لباس امام حسین (ع) یکسان است. از این طریق، نگارگر، گفتگویی که در قصه میان علی (ع) و فرزندش حسین (ع) درمی‌گیرد را به شکلی تصویری نشان داده و با این تمهید، بیننده متوجه می‌شود دو شخصیت اصلی که گفتگو بین آن‌ها برقرار شده، کدام‌اند. حالات دست آن‌ها نیز بر این ارتباط صحنه می‌گذارد. همچنین، جنبه معنوی و قدسی امامان شیعه، به زیبایی هر چه تمام در این نگاره به بیان تصویری در آمده است. این امر به واسطه کاربست روبند چهره، شعله‌های آتش و لباس‌های فاخر و زیبا، میسر شده است.

۳-۳ نگاره نجات مردم در اقیانوس توسط امام رضا (ع): بازتابی از نبرد امامان شیعه با نیروهای

شر

در میان مضامین این بخش، نگاره نجات دادن انسان‌ها از چنگال دیو توسط امام رضا (ع)، کاملاً مطابق با دیدگاه مردمان عادی جامعه است و باور به قدرت خارق‌العاده و معجزات ائمه (ع) را منعکس می‌سازد (تصویر ۱۰). ذکر روایات شگفت‌انگیز در مورد ائمه برای بیان کرامت و برتری آن‌ها نسبت به سایرین، از گذشته‌های دور نزد شیعیان رایج بوده است. این‌گونه قصه‌ها بر پایه باور قلبی و ایمان عمیق و

۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۳

۲. همان، حکمت، ۱۴۷.

بی‌ریای عوام نسبت به بزرگان شیعه، ساخته شده‌اند. موجودات دیوسان در تخیل مردم ایران به منزله دشمن قهرمانان نیک شناخته می‌شوند و نبرد با دیوها یکی از ویژگی‌های قهرمانان قصه‌های عامیانه ایرانی است. از این رو، مردم برای بالا بردن مقام شخصیت‌های مذهبی، قصه‌هایی درباره نبرد این شخصیت‌ها با موجودات شر ساخته‌اند که در این نگاره، یکی از همین قصه‌ها به تصویر درآمده است. در این نگاره، امام رضا (ع) با روپند چهره، شعله‌های نورانی دور سر و لباسی فاخر، بر اسبی آبی‌رنگ دیده می‌شود که نیزه‌ای به شکم دیوی بزرگ و خشن وارد کرده است. لباس حضرت امام رضا (ع) با توجه به ایمان و اعتقاد ذاتی‌اش به رنگ روحانی سبز است؛ قرآن کریم این رنگ را رنگی بهشتی می‌داند و در اینجا نماد دسترسی به قرب الهی الله است (علی پور، ۹۸). رنگ سبز رنگ اسلام، ولایت و طهارت است. رنگ آبی استفاده شده برای اسب، نشان معصومیت صاحب آن است. رنگ آبی، رنگی آرام و الهی و آسمانی است و به معنای رحمت الهی نیز بیان شده است (آیت‌اللهی، ۱۶۴). برخلاف تصویر دیو که مضطرب و سرکش به نظر می‌رسد، امام مظهر آرامش است. همچنین، هنرمند، اندازه دیو را بسیار بزرگ‌تر از امام نشان داده تا بر اهمیت کار امام یعنی مبارزه با پلیدی بیفزاید. رنگ نارنجی متمایل به قرمز دیو رامی‌توان نماد تمایل‌های دنیوی، تهاجم، خسونت و وسوسه‌های شیطانی دانست که مردم را به ضلالت می‌کشاند.



تصویر ۱۰. نجات مردم از دست دیو توسط امام رضا (ع)، فالنامه، موزه لوور، مأخذ: (Ibid, 133).

در اقیانوس، گروهی از مردم به شکلی بی تناسب و بی قواره و اسیر در چنگال موجودات وحشی، به تصویر درآمده‌اند. مردم هرکدام وحشت زده و سراسیمه و عریان، در دنیای متلاطم و ظلمانی گرفتار شده و به دنبال پناهگاه‌اند و از امام رئوف کمک می‌خواهند و برخی به مبارزه امام با دیو می‌نگرند. این کیفیت روایی به نوعی خود مشتمل است بر وجوهی نمادین: گمراهی به دریای متلاطم و سیاهی تعبیر شده که سرگردانی در آن، تنها به واسطه چراغ و مشعل ولایت پایان می‌پذیرد. این چراغ فروزان به دست اولیاء و ائمه اطهار است که در دنیای اسلام خاصه مذهب شیعه، بسیار بر آن تأکید شده است. این پس‌زمینه تباهی و گمراهی، بی شباهت به توصیف جهنم نیست. نگارگر از حیث تصویری، برای این که تصویر دریای متلاطم گمراهی، از متن اصلی قصه که حضرت امام رضا (ع) و دیو هستند جدا نشود، یکی از پیکره‌ها را در حالتی که دست به نعلین و رکاب اسب حضرت می‌ساید و طلب کمک می‌کند، نشان داده تا پس‌زمینه به پیش زمینه پیوند بخورد. این شگردهای نسبتاً کوچک، از حیث مدیریت صحنه و فضا بعضاً چشم‌گیر و کم‌نظیر می‌نمایند.

در مجموع، در تمامی نگاره‌های بررسی شده از نسخه فالنامه، با بازنمایی باورها و روایت‌های موردنظر گفتمان تشیع روبرو می‌شویم که در قالب قصه‌های قرآنی، قصه‌های عامیانه مذهبی و وقایع و رویدادهای مهم اسلامی و شیعی، بیان شده‌اند. برای بیان دلایل پیدایی نسخه فالنامه و ظهور گفتمان تشیع در نگاره‌های آن، باید شرایط مذهبی و اجتماعی دوران تولید این نسخه را مدنظر قرار داد. شاه تهماسب برای ساختن جامعه‌ای شیعی از ابزارها و امکانات گوناگونی استفاده نمود که در رأس آن‌ها می‌توان از سیاست نزدیکی به فقها و علما شیعی، گسترش آیین‌های شیعی و استفاده از ابزارهایی تبلیغی چون روضه‌خوانی و قصه‌خوانی نام برد (صفت گل، ۲۱۳). سرانجام به واسطه تکاپوهای فکری و فرهنگی شاه تهماسب، در اواخر حکومت او (هم‌زمان با دوران تولید فالنامه)، گفتمان تشیع در تمامی ارکان جامعه مسلط شد و حتی شعر و ادبیات زمانه را نیز تحت سلطه خود درآورد. با توجه به وابستگی نقاشی به فضای فکری هر دوره، لاجرم در عرصه نگارگری به خصوص مضامین آن، تغییراتی روی داد که همانا توجه به مضامین مذهبی مبتنی بر باورها و روایات شیعی بود. به‌طورکلی، آثار هنری در دوران حاکمیت مذهب و زمانی که حامیان هنری به ایدئولوژی و اعتقادی خاص اهتمام ویژه می‌ورزند، عمدتاً هدفمند و وابسته می‌گردند و موضوعات مذهبی و اعتقادی، دامن آثار هنری را تجلی‌گاه خویش می‌سازند؛ بنابراین، تولید فالنامه و غلبه روایت شیعی در این نسخه را بایستی به دلیل تشدید گرایش‌های شیعی در نزد حامی اثر و رواج وسیع گفتمان تشیع در کل سطح جامعه و فضای فرهنگی و هنری آن دانست.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در سطرهای پیشین مطرح شد، می‌توان گفت: قصه‌های برگرفته از قرآن، وقایع و آموزه‌های مهم اسلام و تشیع، قصه‌های مذهبی و شیعی که به شکلی صریح یا کنایه‌آمیز و نمادین، بیانگر حقیقت و حقانیت تشیع هستند، شاکله اصلی نسخه فالنامه تهماسی را می‌سازند و مضامین و مفاهیم کانونی و مهم تشیع، مانند حق جانشینی و امامت حضرت علی (ع) به انتخاب خداوند، عصمت امامان شیعه، باور به کرامات و معجزات امامان، باور به شفاعت امامان و بیان شأن و جایگاه قدسی ائمه، در نگاره‌های این نسخه بازنمایی شده‌اند. اگرچه در برخی از نسخه نگاره‌های ایرانی با موضوعاتی از این دست مواجه می‌شویم، اما نکته قابل تأمل و مهم در رابطه با نسخه فالنامه این است که مضامین اسلامی و شیعی در این نسخه، آن‌گونه که شیعیان باور دارند و بر مبنای باورها و روایت‌های موردنظر گفتمان تشیع به تصویر درآمده‌اند و در برخی از نگاره‌های این نسخه، نشانه‌ها، نمادها و تمهیدات تصویری قابل تأملی خلق شده است که نسخه فالنامه را در میان نسخه‌های مصور اسلامی و شیعی، برجسته و شاخص می‌سازد و حتی می‌توان برخی نگاره‌های این نسخه را (مانند نگاره معراج، فتح خیبر) به مثابه نگاره‌هایی شاخص و الگو در نگارگری شیعی دانست. چرا که این نگاره‌ها هم از جنبه مضمونی و محتوایی در راستای گفتمان تشیع به تصویر درآمده‌اند و هم از جنبه شکلی، بیانگر مفاهیم، باورها و روایت‌های گفتمان تشیع هستند. به بیان دیگر، گفتمان تشیع، در صورت، محتوا و روش تصویرسازی نگاره‌ها به ظهور رسیده است. به همین دلیل، نگاره‌های این نسخه، به مانند سایر تولیدات فرهنگی شیعیان، مخاطب را به فضای گفتمانی تشیع رهنمون می‌سازند. با توجه به این که شیوه‌های هنری بر بستری از شرایط و تحولات اجتماعی به ظهور می‌رسند، تجلی باورها و روایت‌های مورد تأکید تشیع در نگاره‌های نسخه فالنامه را بایستی متأثر از غلبه و سلطه تمام‌عیار گفتمان تشیع در تمامی سطوح سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه دانست.

کتابشناسی

قرآن کریم.

آیت‌اللهی، حبیب‌الله، مبانی نظری هنرهای تجسمی، سمت، تهران، ۱۳۷۷.

ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه، ترجمه محمدجواد غفاری، نشر صدوق، تهران، بی‌تا.

تھماسب صفوی، تذکره، تصحیح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳.

حسینی، مهدی، «فالنامه شاه تهماسی، حدود ۹۵۷ ه.ق.»، فصلنامه هنر نامه، شماره ۲۳، ۱۳۸۳، ص ۴۳-۵۵.

حموی، محمد بن اسحاق، انیس المومنین، تصحیح میر هاشم محدث، نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۶.

راوندی، قطب‌الدین، جلوه‌های اعجاز معصومین علیه‌السلام، ترجمه غلامحسین محرمی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی‌تا.

رسولی محلاتی، سید هاشم، زندگانی امیر المومنین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.

شایگان، داریوش، بت‌های ذهنی و خاطرات ازلی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹.

شیخ صدوق، فضائل الشیعه، ترجمه امیر توحیدی، نشر زواره، تهران، ۱۳۷۹.

شیخ مفید، ارشاد، سیره ائمه اطهار، ترجمه سید حسن موسوی مجاب، نشر سرور، تهران، ۱۳۸۸.

صفا، ذبیح‌الله، «ماجرای تحریم ابومسلم نامه»، مجله ایران نامه، شماره ۲، ۱۳۴۵.

صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۸۱.

طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، مقدمه و تصحیح کمال سید جوادی، نشر نی، تهران، ۱۳۶۳.

طغیانی، اسحاق، تفکر شیعه و شعر دوره صفوی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵.

عبدی بیک شیرازی، تکمله الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، نشر نی، تهران، ۱۳۶۹.

عمادزاده، حسین، معراج محمد رسول‌الله، انتشارات محمد، بی‌جا، ۱۳۶۴.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه عباس حاجیانی دشتی، نشر موعود اسلام، بی‌جا، ۱۳۹۰.

محمدی اشتهدادی، محمد، سیمای پیامبر از دیدگاه گوناگون، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ترجمه موسی خسروی، اسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.

منشی، اسکندر بیک، تاریخ عالم آرای عباسی، تصحیح جواد افشار، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.

موسی پور، ابراهیم، «فرهنگ دینی در زبان و نشانه‌شناسی روزانه مردم ایران در دوره صفوی و قاجار»، تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۱۱، ۱۳۸۹، ص ۳۴-۷۶.

مهدی زاده، علیرضا، «تحلیل نگاره‌های فتح خیبر مربوط به دوره تیموری، ترکمن و صفوی»، دو فصلنامه مطالعات تطبیقی هنر، شماره ۵، ۱۳۹۴، ص ۹۷-۱۰۸.

-----، «مقایسه تطبیقی نگاره معراج در نسخه خمسه نظامی و فالنامه تهماسبی»، دو فصلنامه جلوه هنر، شماره ۱۴، ۱۳۹۴، ص ۵-۱۷.

نهج البلاغه.

وکیلیان، سید احمد و خسرو صالحی، حضرت علی در قصه‌های عامیانه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.

ولی ابرقویی، روح‌الله، سیاحت در قیامت، میراث ماندگار، تهران، ۱۳۸۲.

ولی پور، مرضیه، «بررسی جلوه‌های بصری اخبار الرضا در فالنامه تهماسبی»، فصلنامه فرهنگ رضوی، شماره ۷، ۱۳۹۳، ۸۱-۱۰۶.

یورگنسن، ماریان و لوتیز فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۳.

Canby, Shiela, *Hunt for Paradise: court arts of iran*. New York: Asia Society, 2004.

Farhad, Massumeh. Bagci, Serpil. *Falname, The book of omen*, Thames&Hudson, 2010.

Falk, Toby. *Treasures of Islam*. Bristol, Avon. England. 1985.

discourse. Thus, this article is intended to thematically describe and analyze the images of this manuscript in line with the beliefs, traditions, and narrations of Shi'ism discourse. The findings of this research show that a selection of doctrines and important events of Islam and Shi'ism, the Qur'anic and religious stories that somehow represent the reality and righteousness of Shi'ism are illustrated in *Fālnāma-yi Tahmāsbī* manuscript. The important point is that there are some noteworthy signs, symbols, and pictorial preparations used in some of the images of this manuscript representing the beliefs and discourses of Shi'ism discourse that make it outstanding among religious manuscripts.

Keywords: *Fālnāma-yi Tahmāsbī*, themes and symbols of Shi'ism, miniature painting.

examine the Seljuk's tribal outlook, particularly the Turkmen emirs, and its contraction with the Iranian landowning pattern. According to the findings of this research, the Seljuk Ghuzzes in the beginning of their entering Iran had a thinking restricted to the tribal traditions paralleled with evasion from the [ruling] center. Despite the attempts made by the Iranian bureaucratic agents and the approval of the Seljuk Sultans, the Turkmen emirs' tribal outlook became more conspicuously apparent after the Khwaja Nizām al-Mulk's period, which caused the weakening of the bureaucrats and continuous combat between the Seljuk princes and emirs.

Keywords: Seljuks, tribal outlook, Iranian landowning pattern, Khwaja Nizām al-Mulk.

A Thematic Study of the Images of *Fālnāma-yi Tahmāsbī* Manuscript, a Masterpiece of Shī'ī Art of the Safavid Period

Dr. Ali Reza Mahdizadeh, Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

A part of the core concept of the Iranian images manuscript, particularly from the 10th century onwards are focused on representation of the themes of interest and emphasis to Shi'ism. In the meantime, *Fālnāma-yi Tahmāsbī* manuscript, which was produced during the dominance of Shi'ism discourse in the reign of Shah Tahmāsb, is a manuscript worth deliberation both in terms of theme and concept. It seems that the approach of the painters of this manuscript has been inclined toward representing the Islamic and Shi'ī themes and contents based on the beliefs and traditions concerning Shi'ism

the frontiers' regions.

Keywords: frontiers of Andalusia, Muslims, Christians, politico-economic-cultural impacts.

Tribal Outlook of the Seljuk Turkmen and its Contrast with the Iranian Landowning Pattern

Dr. Mohsen Morsalpour, Assistant Professor, University of Sistan and Baluchestan

The tribal outlook of the Turkmen and the Iranian Governance and Landowning have been two rival discourses in the Seljuk period, each one of which tries to expel the rival from the scene or to dominate the outlook of the other one. In tribal outlook, the governance belonged to the entire tribe and the governing household represented them in ruling. This type of outlook, whose major representatives were the Turkmen emirs, would restrict the power of the chief of the tribe to the tribal traditions. However, in the Iranian landowning pattern that was at first unknown to the Turkmen, the power was centered in the hands of the ruler. He had a transhuman status and was considered as the God's shadow on earth; therefore, he had in his disposal the people's properties and life and enjoyed absolute authority. The Iranian bureaucrats were the main promoters of this thinking and the conflict between the Turkmen emirs and the Iranian viziers is examinable in terms of the contradiction of two outlooks about the governance. The present article has considered the contradiction of these two outlooks among the most important components effective on the Seljuk's governance structure and is intended to

proper usage of water sources. It is a skill that despite scientific advancements in agriculture still can be very helpful and efficient to modern agriculture in Iran.

Keywords: Agriculture of the Islamic Period, *Irshād al-Zirā'a*, *Ma'rifat Falāḥat*, *Risāla-yi Ṭarīq-i Qismat-i Āb-i Qulb*.

Frontiers of Andalusia and their Functions

Dr. Abdullah Hemmati Golian, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

In middle centuries, the Muslims with a dynamic civilizational foundation had a great influence on other civilizations, especially in the Western Christian society. These impacts have been carried out in various ways and different regions, one of the most important of which is Andalusia, especially its frontiers. The relations between Muslims and Christians, either in conflict or peace, have been widespread within these borders. The outcomes of these relations have been considerable on both sides in military, social, cultural, and economic fields. Since the Muslims have been superior in different aspects over the Western Christians, the influence of the Muslim Civilization has been very considerable in terms of the frontiers of Andalusia. While examining the term *thaghr* (frontier) and the words related to it, this article seeks to answer the question as to what other functions these frontiers have had besides defense. The hypothesis in mind is that besides defense, the frontiers have had other functions such as cultural, political, and economic as well, which have been due to the widespread contacts between the Muslims and Christians in

confirmed by these sources are not acceptable about the Zuhri's subordination to the Umayyads, at least in an absolute sense. It seems the mere presence of Zuhri in the Umayyad court has caused his being weakened in most of Shi'i sources and researches, whereas in most instances the impact of this connection cannot be noticed in Zuhri's tendencies.

Keywords: Ibn Shahāb Zuhri, Umayyads, Shi'a Imams.

A Research on Iran's Indigenous Knowledge of Agriculture with Reliance on the Books Left behind from the Tenth Century AH

Dr. Ali Ghofrani, (Corresponding Author) Associate professor, Buali Sina University of Hamadan

Mahnaz Mousavi Moqaddam, Ph.D. Student of the History of Islamic Iran, Ferdowsi University of Mashhad

Agricultural knowledge used to be orally transferred among the Iranian farm families in earlier times. Therefore, few books have been authored and left behind in the fields of agriculture. In this paper, it is tried to examine three books of *Irshād al-Zirā'a*, *Ma'rifat Falāḥat*, and *Risāla-yi Tarīq-i Qismat-i Āb-i Qulb* and thereby to demonstrate the amount of knowledge and the rate of progress and skill of the Iranian farmers in using water, land, climate conditions, observance of sequence and cultivation in planting various products, advancement of the quality of the products, animal and natural pesticide, storage and preservation of various kinds of products and fruits, and

biographical layers and the impression of social climate on the writers are examined in this paper. In conclusion, the possibility of making connection between writing biographical layers and the issue of social classes of the Islamic community has also been taken into consideration.

Keywords: Islamic historiography, writing biographical layers, evolution of writing biographical layers, social classes.

Reappraising the Relationship of Shahāb Zuhri with the Umayyad Caliphs

Muhammad Taqavi, (Corresponding Author) Ph.D. Student of History and Civilization of Islamic Nations

Dr. Mahdi Mojtahedi, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad
Muhammad b. Muslim b. Shahāb Zuhri is among the eminent traditionists and narrators of the first and second century AH. The picture presented of him in earlier sources and recently in modern researches has mostly an approach alternating between two extremes. The Shi'i sources in general introduce Zuhri as the enemy of the Ahl al-Bayt and a subordinate to the Umayyads and the Sunni sources introduce him as a moderate and reliable figure. One of the problems raised about Zuhri is his connection with the Umayyad caliphs; an accurate survey of the historical evidences indicates certain ups and downs of this connection. Relying on this connection, the Shi'i sources consider Zuhri as a *rijali* figure and an untrustable character, whereas some of his traditions about the sublime status of Ahl al-bayt as well as some of his positions against the Umayyad ideas show that the propositions

ABSTRACTS

Writing Biographical Layers, a Procedure of Islamic Historiography and Impressionability from Social Structures

Dr. Sayyid Abolfazl Razavi, Associate Professor, Kharazmi University of Tehran

Isma'il Rezaee Borjaki, (Corresponding Author), Ph.D. Student of the History of Islam, University of Islamic Sects of Tehran

Writing biographical layers (*tabaqāt*) is regarded as a procedure of Islamic historiography that has particularly been employed in biography writing by Muslim writers. This procedure has been practiced during successive centuries, from the third century AH until present era and has experienced different styles and methods. Writers in different vocations and fields have used this model for presenting *rijālī* (biographies of *ḥadīth* transmitters), historical, and biographical data, yielding a large volume of Islamic written heritage. Influenced by the social and political climate of their time and their own beliefs, the authors of these works have selected various methods for classifications of their books. Given the way the Islamic biographical layer writing and its various procedures developed, the stages of writing

Table of Contents

Writing Biographical Layers, a Procedure of Islamic Historiography and Impressionability from Social Structures	9
Dr. Sayyid Abolfazl Razavi - Isma'il Rezaee Borjaki	
Reappraising the Relationship of Shahāb Zuhri with the Umayyad Caliphs	29
Muhammad Taqavi- Dr. Mahdi Mojtahedi	
A Research on Iran's Indigenous Knowledge of Agriculture with Reliance on the Books Left behind from the Tenth Century AH	51
Dr. Ali Ghofrani- Mahnaz Mousavi Moqaddam	
Frontiers of Andalusia and their Functions	65
Dr. Abdullah Hemmati Golian	
Tribal Outlook of the Seljuk Turkmen and its Contrast with the Iranian Landowning Pattern	87
Dr. Mohsen Morsalpour	
A Thematic Study of the Images of Fālnāma-yi Tahmāsbī Manuscript, a Masterpiece of Shī'i Art of the Safavid Period	105
Dr. Ali Reza Mahdizadeh	
Abstracts of the Papers in English Language	138

In the Name of Allah



Islamic Studies

History & Culture

A Quarterly Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 97, Autumn & Winter 2016-2017

ISSN 2228-706x

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Director: Dr. Abdolrahim Ghanavat

Editor in chief: Dr. Á ghar Muntazir al- 'im

Editorial Board

Dr. 'H d , 'imZ dih, Prof of Islamic z d
University, Sciences and Research Branch

Dr. Mahd Jal I , Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Husain ara ch nl , Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, University of Tehran

Dr. Abb s al Tafazul , Associate Prof of
Islamic z d University Mashhad Branch

Dr. Á ghar Muntazir al- 'im, Associate Prof
of the Department of History, University of Isfahan

Dr. Ahmad badkubeh Hazaveh Associate Prof
of the Department of History of civilization of
Islam, University of Tehran

Dr. bdull h Himmat Guly n, Assistant Prof
of History o civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 20000

Address:

Faculty of Theology
University Campus
Azadi Sq.
Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



Ferdowsi University of Mashhad

History & Culture

The Research Journal of The Faculty of Theology and Islamic Studies

- Writing Biographical Layers, a Procedure of Islamic Historiography and Impressionability from Social Structures 9
Dr. Sayyid Abolfazl Razavi - Isma'il Rezaee Borjaki
- Reappraising the Relationship of Shahāb Zuhri with the Umayyad Caliphs 29
Muhammad Taqavi- Dr. Mahdi Mojtahedi
- A Research on Iran's Indigenous Knowledge of Agriculture with Reliance on the Books Left behind from the Tenth Century AH 51
Dr. Ali Ghofrani- Mahnaz Mousavi Moqaddam
- Frontiers of Andalusia and their Functions 65
Dr. Abdullah Hemmati Golian
- Tribal Outlook of the Seljuk Turkmen and its Contrast with the Iranian Landowning Pattern 87
Dr. Mohsen Morsalpour
- A Thematic Study of the Images of Fālnāma-yi Tahmāsbī Manuscript, a Masterpiece of Shī'ī Art of the Safavid Period 105
Dr. Ali Reza Mahdzadeh

97

Autumn & Winter -2016-2017

ISSN: 2228-706X