



مطالعات
ہمدانیہ

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

تاریخ و فرہنگ

نشریہ دانشکدہ ادبیات و معارف اسلامیہ
دوفصلنامہ علمی

۱۰۵

پائیز و زمستان ۹۹



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

سال ۵۲- شماره ۲- شماره پیاپی ۱۰۵- پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶۸-۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱-۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنوات

مدیر داخلی: عباس اقدسی

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: مریم اورعی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: مینا ملایی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نمونه خوان: فرهاد حاجری

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۸۰۳۸۶۳ (۵۱)۹۸+

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

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.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمان پور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنوات

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

مرتضی نورائی

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

دکتر محمدباقر وثوقی

استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

نشریه «تاریخ و فرهنگ» دو فصلنامه علمی مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن در جهان اسلام است که مقالات نوآورانه با موضوعات تاریخ سیاسی و اقتصادی-اجتماعی، همچون تاریخ علم و آموزش، جغرافیای تاریخی، تاریخ‌نگاری، تاریخ تشکیلات و تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی را تا سده اخیر به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۷۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. حداکثر شمار واژگان چکیده ۱۸۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲ افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو» و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ، پرداخت هزینه بیشتر و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۳ بررسی می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

¹ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

² <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

³ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۴، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش **پانویشت و منابع** پایانی تنظیم شود.
۱۰. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»^۵ است. توضیحات بیشتر در این صفحه^۶ قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینه نویسه‌گردانی بر عهده نویسنده است.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویشت-منابع»

در شیوه «پانویشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویشت درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویشت

- a. قسمت‌های پانویشت با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

⁴ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

⁵ <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

⁶ <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide>

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانوشته: اسعدی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی‌زبان، ۱۲.
- ✓ منابع: اسعدی، مرتضی. مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی‌زبان. تهران: سمت، ۱۳۸۱.

مقاله:

- ✓ پانوشته: جعفرپور، «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه»، ۲۳۰.
- ✓ منابع: جعفرپور، امیر. «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه». تاریخ و فرهنگ ۵۲، ش. ۱۰۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۲۲۳-۲۳۸.

مدخل:

- ✓ پانوشته: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود: آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Kennedy, "The Coming of Islam to Bukhara", in *Living Islamic History*.
- ✓ **Bibliography:** Kennedy, Hugh. "The Coming of Islam to Bukhara". In *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenband*, edited by Yasir Suleiman, 77-91. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

۱. دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
۲. اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
۳. بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «شیوه-نامه درج شده در سایت مجله» 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 هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
۶. نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علی آرامجو (دانش آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران)
۲. دکتر پویان آزاده (استادیار گروه هنر دانشگاه تهران)
۳. دکتر مهران اسماعیلی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)
۴. دکتر محمدجعفر اشکوری (استادیار دانشگاه زنجان)
۵. دکتر عباس اقدسی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. مهندس نازنین حاج زوار (مدرس دانشکده معماری دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر محبوبه حسینی زیدآبادی (عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی نیشابور)
۹. دکتر منصور داداش نژاد (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۰. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر محمدحسن رستمی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر مسعود صادقی (استادیار دانشگاه تهران)
۱۳. دکتر مهرداد صدقی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۴. دکتر غلامرضا صدیق اورعی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر فرزانه فرخ‌فر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۶. دکتر عبدالرحیم قنوات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر پرستو مسجدی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۹. دکتر علی ناظمیان فرد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر مرتضی نورائی (استاد دانشگاه اصفهان)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	نقش نیشابور در شکل‌گیری شخصیت علمی و تدوین آثار شیخ صدوق دکتر حسین ستار
۳۷	درآمدی بر روش‌شناسی تاریخ؛ دنیای مدرن و پس از آن دکتر مرتضی نورائی
۶۱	درنگی فرهنگی - انسان‌شناختی در تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری دکتر سید محمدهادی گرامی - امین شهبازی
۹۱	بررسی آماری استنادات گزارش‌های تاریخی مدینهٔ معاجز الأئمة الاثني عشر درباره عاشورا دکتر محمدرضا بارانی - سحر نعمتی
۱۲۵	سیمای چین در آثار عجایب‌نویسان مسلمان تا سده ۹ ق سیده زهرا رضویان - دکتر حمیدرضا ثنائی
۱۵۵	نقد و بررسی کتاب تاریخی از اسلام و آسیا مریم کاهانی



The Role of Nayshābūr in the Development of Shaykh Ṣadūq's Academic Identity and His Compositions

Dr. Hosein Sattar, Assistant Professor, Kashan University

Email: sattar@kashanu.ac.ir

Abstract

Shaykh Ṣadūq has been praised for two reasons: The large number of his *Mashāyikh* and the various Hadith travels that he took. Nayshābūr was one of his destinations. His trip to this city was advantageous both to himself and to the residents of this city. The present study aims to identify Nayshābūr as a city in the 3rd and 4th centuries A.H./ 9th and 10th centuries A.D., and also to explain the accomplishments of Ṣadūq in this city, as he travelled to collect Ḥadis and seek inspiration to write and preserve Ḥadis and Shī'a resources. The study also focuses on identifying Ṣadūq's Mashāyikh in Nayshābūr (especially the non-imamī Mashāyikh) and distinguishing between the various schools and sects in Nayshābūr and how the residents showed academic tolerance towards opposing views.

The writer believes that Nayshābūr is the most important city -coming after Qum and Ray (where Ṣadūq resided) - to have provided him with Ḥadis knowledge.

Keywords: Shaykh Ṣadūq, Nayshābūr, Kamāl al-dīn, Amālī, Ḥākim Nayshābūrī

**نقش نیشابور در شکل‌گیری شخصیت علمی و تدوین آثار شیخ صدوق**

دکتر حسین ستار

استادیار دانشگاه کاشان

Email: sattar@kashanu.ac.ir**چکیده**

شیخ صدوق را به دو ویژگی‌اش ستوده‌اند: فراوانی مشایخ و بسیاری سفرهای حدیثی. از جمله مقاصد سفر صدوق شهر نیشابور بوده است. سفر به این شهر، هم برای صدوق نتایج مثبت فراوانی به دنبال داشت و هم برای نیشابوریان. این نوشتار تلاش دارد تا پس از شناسایی نیشابور در سده‌های ۳ و ۴ ق به دستاوردهای نیکوی صدوق از سفر به آن دیار در جمع‌آوری احادیث و یافتن انگیزه‌های تألیف و ماندگار کردن احادیث و منابع شیعی بپردازد. بازشناسی مشایخ صدوق در نیشابور خصوصاً مشایخ غیر امامی و تبیین گونه‌گونی مذاهب و فرق در آن دیار و تساهل علمی نیشابوریان از دیگر نکاتی است که در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده با تکیه بر پژوهش خود بر این اندیشه است که بعد از قم و ری که در واقع سکونتگاه صدوق بوده، نیشابور بیشترین سهم را در تغذیه حدیثی صدوق داشته است.

کلیدواژه‌ها: شیخ صدوق، نیشابور، کمال‌الدین، امالی، حاکم نیشابوری

۱- بازشناسی نیشابور

از همان زمان فتح نیشابور به دست فاتحان مسلمان، این شهر نقشی بسیار تعیین کننده در بلاد اسلامی و به خصوص در شرق جهان اسلام به خود اختصاص داد. مورخانی تلاش کرده‌اند با استناد به احادیثی — که اعتبار و استناد بدان محل تردید است — در فزودن و حتی تقدس این شهر سخن گویند.^۱

نیشابور در ابتدا به دست فاتحانی از اهل تسنن مسلمان شد؛ اما به مرور زمان و همانند بسیاری از مناطق ایران؛ تحت تأثیر اندیشه و ایمان اهل بیت و مذهب امامیه قرار گرفت و با سفر تأثیرگذار امام رضا(ع) در آستانه سده سوم به این شهر، گسترش روند تشیع در آن سرعتی افزون یافت. از آن پس روز به روز مرام امامیه در این سرزمین رو به گسترش نهاد و بعدها با حکومت طاهریان و به خصوص سامانیان این نفوذ به مرتبه‌ای رسید که همواره تشیع به عنوان یکی از عناصر اصلی و مقوم فرهنگی، مذهبی و حتی سیاسی در نیشابور تا پایان قرن چهارم هجری به منصه ظهور رسید. مقدسی (متوفی ۳۸۰ هـ) در مورد نحوه و ترکیب حضور مذاهب اسلامی در همین دوره در نیشابور می‌نویسد: «در نیشابور معتزله حضور چشم‌گیری دارند ولی غلبه با آنان نیست. شیعیان و کرامیان (اهل سنت) نیز در این شهر به شدت با یکدیگر نزاع و درگیری دارند».^۲ البته در این گزارش؛ شافعیان با غلبه عددی و مرامی (که بسیاری از متصوفه نیز بدین مرامشان رفته بودند) مورد غفلت قرار گرفته است. از میان شافعیان و عالمان آنان، معروف‌ترینشان همان حاکم نیشابوری است که به واسطه قضاوت و سمت قاضی و حاکم در سال ۳۵۹ هجری به لقب حاکم نیشابوری معروف گردید.^۳

کرامیان هم البته دارای تعداد قابل توجهی از پیروان در شهر و روستاهای اطراف نیشابور بودند. هر چند پیروان کرامی بیشتر از قشر تهیدست بودند.^۴ گفتنی است ابن کرام که در واقع بنیانگذار این فرقه است، مدت مدیدی در همین شهر در قرن سوم، عقاید خود را برای مردمان تبلیغ نمود و پس از دستگیری، ۸ سال حبس بود که مجبور به ترک دیار نیشابور گردید. اما پیروان او در این دیار ماندنی و اندیشه او پابرجا ماند.

تعداد حنفیان در نیشابور حتی از شافعیان نیز بیشتر بوده و از سده سوم هجری قمری تحت عنوان اهل الرأی و سپس در سده چهارم هجری قمری و پس از آن با عنوان حنفیه شناخته می‌شده‌اند. به نوشته بدری «از سده

۱. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۶۷-۶۶.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۳۲۳.

۳. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۱۴.

۴. ثنائی، «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده‌های ۴-۶ ق»، ۱۱۸.

چهارم به بعد پیروان ابوحنیفه و شافعی، گروه غالب مذهبی شهر بودند. افزون بر آن در مناطق اطراف شهر، شافعی مذهبیان زیاد بودند؛ معتزلیان در شهر حضور داشتند اما بر آن تسلط نداشتند و فعالیت شیعه و کرامیه نیز جاذبه‌هایی داشت.^۱ در کنار حنفیان و شافعیان باید از کرامیان نیز یاد نمود که از مذاهب غالب و موازی دو مذهب دیگر در منابع از آنان یاد شده است.^۲ بیشتر مورخان البته که قرن چهارم هجری قمری را دوره رونق تشیع در ایران دانسته‌اند^۳ و نیشابور در همین قرن (زمان تولد و رحلت صدوق و زمان حضور وی در آن) یکی از بهترین بلاد اسلامی برای شیعه دانسته شده است. تنوع مذهبی، تعدد مرام‌های فکری، حضور اندیشه‌های متفاوت فکری، همه و همه از نیشابور چهره‌ای متفاوت در جهان اسلام به نمایش گذاشته بود.

از هم‌افزایی جریان شیعه امامی در کنار شافعی می‌توان به غلبه جریان حب و محبویت خاندان اهل بیت و نگرش مثبت به مقام علمی اهل بیت در این قرون در نیشابور پی برد. در کنار این دو جریان باید از جریان تصوف و زهد و فتوت این دوره نیز در نیشابور یاد کرد.^۴ در مقابل جریان متشیعان نیشابور، متعصبین اهل تسنن قرار دارند اما گزارش‌های بسیار کمی در منابع تاریخی از آنان به چشم می‌خورد.^۵ بنابراین نیشابور در این دو قرن، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و مرام‌ها و فرق بوده است.

لازم به ذکر است که نه خود نیشابور که حتی روستاهای آن نیز مرکز علم بوده است.^۶ با وجود کشمکش‌ها و نزاع‌های مذهبی و نیز اختلافات بین فرق و اندیشه‌ها و رقابت بین آنان همانند فتنه مذهبی سال ۴۸۹ قمری؛^۷ می‌توان برآیند کلی این حضور متنوع و گونه‌گون را، همزیستی مبتنی بر احترام به اندیشه و اعتقادات دینی بین مذاهب آن روز نیشابور دانست که زمینه را برای رشد و تعامل فکری و علمی در این سرزمین فراهم نموده است. نکته آخر آنکه از خلال کتب صدوق دانسته‌های فراوانی از تاریخ نیشابور می‌توان به دست آورد: از جمله شرح حال و زمانه و احوال حمویه صاحب و امیر لشکر خراسان در نیشابور،^۸ ذکر میادین نیشابور، خروج ابو

۱. بدری، «نیشابور در قرون سوم و چهارم هجری»، ۱۶.

۲. ثنائی، «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده‌های ۴-۶ ق»، ۱۱۸.

۳. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ۳۳۱.

۴. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۳۹. برای دانسته‌های بیشتر در این خصوص می‌توانید به کتاب محققانه اعیان نیشابور نگاشته ریچارد دبلیو بولیت، ترجمه و تحقیق هادی بکاییان، حمیدرضا ثنائی از انتشارات مرندیز مراجعه نمایید.

۵. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۳۳.

۶. حاکم نیشابوری، همان، ۱۰۸، ۱۲۴.

۷. ثنائی، «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تأسیس مدارس در سده‌های ۴-۶ ق»، ۱۱۸.

۸. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲/۲۸۶.

الحسین محمد بن احمد بن زیاد علوی و بیعت نزدیک به بیست هزار تن از اهل نیشابور با او،^۱ اسامی و موقعیت محلات و نواحی نیشابور^۲ و یا خاندان‌های نیشابوری.^۳ علاوه بر اینکه همین اسناد احادیث صدوق گنجینه‌ای از اطلاعات درباره رجال و روات و مشایخ و اساتید حدیث در حوزه نیشابور و خراسان و گفتگوهای علمی بین آنان را در اختیار محققان قرار می‌دهد.

۲- صدوق و نیشابور

۲-۱- ارتباط و پیوستگی علمی ری و نیشابور

ری همواره دارای نقشی محوری در سازمان وکالت بوده است.^۴ از این روی امام حسن عسکری (ع) که ابن عبده را به‌عنوان وکیل خود در نیشابور معرفی نموده، وی را به رد امانت به وکیل خود در ری امر نموده است.^۵ از دیگر سو، حاکم نیشابوری سخن از برخی خاندان‌های مشترک رازی-نیشابوری آورده است،^۶ از ری هم بوده‌اند کسانی که به مقصد نیشابور مهاجرت و در آنجا رحل اقامت برگزیده‌اند.^۷

در هر صورت، سیطره علمی و تبادل استاد و شاگرد و علقه‌های حدیثی بین ری و نیشابور در قرن چهارم هجری قمری آن قدر بوده که صدوق، هم کرسی استادی در این شهر برپا کند و هم در مقام تبلیغ اندیشه شیعی برآمده و هم به شبهات شیعیان پاسخ دهد و هم در مقام فراگیرنده در پای درس بزرگان اهل سنت بنشیند. اینکه نجاشی با اذعان به سکونت صدوق در ری او را «شیخ الطائفة بخراسان» نامیده،^۸ نشان از اهمیت حضور صدوق در خراسان بزرگ و البته نیشابور دارد. وجود کتابی به نام جواب مساله نیشابور در آثار صدوق^۹ نیز از این جهت قابل توجه است.

۱. شیخ صدوق، همان، ۲۸۷.

۲. شیخ صدوق، همان، ۱۳۲.

۳. شیخ صدوق، همان، ۱۳۳.

۴. جباری، «از سازمان وکالت تا فقاہت»، موعود، ش. ۳۸ (۱۳۸۲).

۵. طوسی، رجال الطوسی، ۸۴۷.

۶. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۹۲.

۷. حاکم نیشابوری، همان، ۱۳۲.

۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۸۹.

۹. پاکتنجی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابویه».

۲-۲- نیشابور؛ مقصدی برای رحله‌های حدیثی صدوق

سابقه رحله و مهاجرت به نیشابور را باید به عصر صحابه بازگرداند. فراوانی رفت و آمد صحابه و سپس تابعین و بعد از آن تابعینِ تابعین نشان‌دهنده اهمیت این سرزمین بوده است.^۱ گفتنی است حضور بسیاری از این افراد به سبب قرار گرفتن نیشابور در مسیر مرو، هرات، بلخ، بخارا و سمرقند بوده^۲ هر چند که بسیاری هم بودند که نیشابور را به عنوان محل اقامت برگزیدند.^۳ شفیعی کدکنی با تمرکز روی اسامی عربی نیشابوریان در این قرن‌ها معتقد است مهاجرانی از چین تا اندلس برای کسب دانش به نیشابور مهاجرت نموده‌اند.^۴ عواملی که محققان در خصوص رونق و شکوفایی حوزه حدیثی نیشابور ذکر کرده‌اند، در رحله و اقامت بدان شهر نقشی مؤثر و به‌سزا داشته‌اند: وجود مدارس و مساجد متعدد و عظیم، کتابخانه‌های غنی، آب و هوای مناسب، وسعت آبادانی، ورود امام رضا(ع)، تعدد گرایش‌های مذهبی و کلامی، توجه حاکمان به شهر نیشابور و عالمان آن.^۵ در این بین سکونت و تدریس مذاهب اهل سنت؛ بویژه شافعیان و کرامیان در نیشابور در این زمینه بسیار مؤثر بوده است.^۶

قابل یادکرد است که جز یک مورد گزارشی از رحله به قم توسط اهالی نیشابور یا رحله اهل قم به نیشابور در تواریخ دیده نشد. نیشابور آن زمان را باید «شهر گفتگو/مدینه المذاکره» دانست. مقدسی در ضمن توصیف مفصلی که از نیشابور داشته چنین نگاشته که: «روزی آن بدون مجلس مناظره، شب نمی‌شود».^۷ نیشابور آن‌قدر جنب و جوش و مرکزیت علمی داشته که حتی عالمان و طالبانی از بغداد و خوزستان نیز عزم نیشابور برای طلب حدیث نموده‌اند^۸ و کثرت مفسران و محدثان و روایت همین منطقه است که هم «مکتب

۱. نک: حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۳۲، ۶۷-۷۸.

۲. حاکم نیشابوری، همان، ۶۷.

۳. حاکم نیشابوری، همان، ۷۱.

۴. حاکم نیشابوری، همان، ۵۱.

۵. شرفی، «حوزه حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری»، ۲۱۱.

۶. شرفی، همان، ۲۱۴.

۷. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۳۱۵. ر.ک: شرفی، «حوزه حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری».

۸. آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، ۶، ۱۷، ۳۰۱.

تفسیری نیشابور^۱ و هم حوزه/مکتب حدیثی نیشابور^۲ را شکل می‌دهد.

از بین همه بلادی که صدوق در آن اقامت داشته و یا بدان قصد سفر یا هجرت نموده، البته قم بیشترین نقش را در شکل‌گیری شخصیت و چارچوب فکری او به خصوص تحت نظر دو استادش ابن بابویه پدر و ابن ولید داشته است.^۳ سپس می‌توان از ری نام برد. او در سال ۳۵۲ قمری ری را به مقصد توس ترک نمود.^۴ از بین مسافرت‌های فراوان او که ارتباطی تنگاتنگ به سفرهای او به نیشابور دارد، باید از سفرهای او به توس یاد نمود. در استخراج تاریخ مسافرت‌ها، نام مشایخ و مکان‌ها، مهم‌ترین منبع ما کتب خود شیخ صدوق است. موارد بسیار محدودی پیدا می‌شود که تراجم بدون این مأخذ بدان توجه داده باشند. در منابع تاریخی که خواهد آمد از سه سفر صدوق به نیشابور در سال‌های ۳۵۲، ۳۶۷ و ۳۶۸ قمری سخن به میان آمده است. شیخ سفرهای خود را پس از اقامت در ری با مسافرتی به توس در رجب سال ۳۵۲ قمری آغاز نمود. در همین مسیر است که در برگشت، اقامتی هم در نیشابور داشته، شهری که صدوق در مسیر سفرهای متعددش هیچ‌گاه از آن غافل نمی‌شده است. این اولین گزارش از سفر او به نیشابور در منابع تاریخی و کتب او است. شیخ در سفر اول خود به توس (سال ۳۵۲ ق)، هم در مسیر رفت و هم در راه بازگشت مدتی کوتاه در نیشابور ماند و از مشایخ حدیث و عالمان آن دیار بهره‌مند گردید.^۵

سفر دوم صدوق به توس در ذیحجه سال ۳۶۷ ق است. این سفر که در ذیحجه همان سال به پایان رسید، ادامه تدوین قسمتی دیگر از امالی شیخ را در جوار امام رضا علیه السلام بدنبال داشت.^۶ در سفر دوم صدوق، یادکردی از نیشابور و اقامت یا حمل حدیث و استماع سخن و برپایی امالی و درس به میان نیامده است. با توجه به اینکه نیشابور در مسیر رفت و برگشت شیخ به توس قرار داشته، باید از ورود او به نیشابور در این سفر نیز یاد کرد. سفر سوم صدوق در ۳۶۸ ق (۱۷-۱۹ شعبان) در واقع ادامه همان سفر دوم شیخ بود. در این سفر او با ایراد

۱. برای اطلاع از شکل‌گیری کانون تفه سیری نیشابور و هرات در مکتب تفه سیری خراسان از جمله ابوبکر احمد بن محمد فارسی که در مجالس او هزاران تن حضور می‌یافتند یا ابوالقاسم حسن بن محمد نیشابوری معلم تعلیمی متوفی ۴۰۶ ق ابو عبد الرحمان حیری نیشابوری؛ نک: مقاله «اروند شکل‌گیری حرکت‌های تفه سیری قرآن کریم در ایران از قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری» نوشته ابراهیم فتح الهی.

۲. شرفی، «حوزه حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری»، ۲۱۱.

۳. ستار و خاتمی، «بررسی و مقایسه‌ی میزان تاثیرگذاری ابن بابویه و ابن ولید بر شیخ صدوق»، ۱.

۴. پاکتنجی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابویه».

۵. ستار، بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق، ۶۹.

۶. شیخ صدوق، امالی، ۲/۱.

مجلس نود و هفتم، مجالس (امالی) خود را به پایان رسانید.^۱

از این روشیخ صدوق هرگاه که به توس مسافرت نمود، معمولاً نیشابور جزئی از سفر او بود. درنگی در بعض کتب او همچون امالی و به خصوص کمال الدین نشان دهنده آن است که مجالس وعظ و ارشاد و تعلیم و اخذ حدیث در نیشابور بسیار بیشتر و باشکوه تر از توس بوده است؛ چنان که عالمان فراوانی هم در این حضور به خدمت او می رسیدند.^۲

پس از اتمام سفرهای صدوق در آن سوی دنیای اسلام؛ سفرهای شیخ از سال ۳۶۷ قمری و پس از ۱۳ سال اقامت در ری دوباره از این سوی از سر گرفته شد و آخرین سفرهای دوره ای او در این سوی جهان اسلام و تشیع رقم خورد: ماوراء النهر. محققان مدت زمان این سفر را بیش از ۴ سال تخمین می زنند.^۳ در این مسیر او پس از دیدار از توس و نیشابور، ۱۹ شعبان سال ۳۶۸ قمری سفر ماوراء النهر خود را شروع نمود.^۴

۲-۳- نیشابور به مثابه مَدْرَسی برای صدوق

صدوق در این میان علاوه بر اندوختن، استفاده از عالمان و محدثان نیشابوری به افاده / تبلیغ آموزه های تشیع در نیشابور نیز توجهی ویژه داشته است، اما به راستی چه چیز شیخ را بر انگیزه افاده در نیشابور برانگیخته است؟ کلید این پاسخ را باید با تأمل در چند نکته ذیل پی گرفت:

- عطشی که در نیشابور به این آموزه ها وجود دارد.
- شرایط ویژه سیاسی و فرهنگی و اجتماعی نیشابور در نیمه دوم قرن چهارم هجری که در ابتدای این گفتار بدان اشارتی شد.
- زمان شناسی صدوق.

- قرار گرفتن موقعیت جغرافیایی نیشابور در مسیر ماوراء النهر و شرق جهان اسلام.^۵

این عوامل صدوق را بدان برانگیخت که به نیشابور بسان منبری برای تبلیغ و مدرسی برای تدریس بنگرد. هر چند نباید وضعیت متزلزل ری در این زمانه و تمایل صدوق به نبودن در مرکز بویهیان را مورد غفلت قرار داد. از میان

۱. شیخ صدوق، همان، ۶۷۴.

۲. نک: شیخ صدوق، امالی، ۱۲۵؛ شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ۲۱۱/۲.

۳. لجنه التحقیق، مقدمه الهدایه (فی الاصول و الفروع)، ۱۱۵.

۴. شیخ صدوق، امالی، ۵۳۶-۵۲۱.

۵. برای دانسته های بیشتر و مفیدتر در این خصوص نک: ثنایی، حمیدرضا و علی غفرانی. «راه های ایالات غرب خراسان به سوی نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع) به خراسان». تاریخ و فرهنگ، ش. ۹۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳): ۱۴۹-۱۷۱.

گزارش‌های منابع تاریخی تنها نقطه قابل اتکا و مفید در خصوص تعیین مکان و زمان ارائه دروس امالی همان کتاب امالی صدوق است. صدوق نوعاً در ابتدای هر جلسه مکان و زمان ایراد جلسه را متذکر شده است.

به نظر می‌رسد اکثر مجالس ۹۷ گانه امالی صدوق در نیشابور بوده است. هر چند بعضی محققان همچون معارف^۱ و ربانی شیرازی^۲ در کمال تعجب از برگزاری مجالس امالی علی‌رغم تصریح صدوق در همان کتاب در نیشابور غفلت کرده‌اند اما برخی دیگر همچون خراسان حداقل به دو جلسه در نیشابور اشاره نموده‌اند^۳ و محققانی چون پاکتچی به مجالسی بیشتر از برگزاری امالی در نیشابور اشاره نموده‌اند.^۴

از این بین، دیدگاه نویسندگان نوشتار «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق» به صواب نزدیک‌تر است. مهم‌ترین دلیل نویسندگان این مقاله در درجه اول توجه به متن امالی و سپس به اوضاع سیاسی و فرهنگی نیشابور در قرن چهارم هجری است. تمرکز این گروه بر بررسی موضوع، نتیجه آنان را قابل قبول‌تر نموده است. از دید آنان مجالس ۲۷ تا ۹۳ کتاب امالی با توجه به فاصله بین ری و نیشابور و نیز با دقت در متن امالی و همچنین «یکدستی محتوایی ملموس» در این کتاب، آنان را بدین نتیجه رسانده که جلسات ۲۷ تا ۹۳ امالی به جز ۶ جلسه در مشهد و مجالس اول تا ۲۴ همواره در نیشابور بوده است.^۵ بنابراین به نظر می‌رسد باید مدرس امالی را بیشتر نیشابور دانست مگر در موارد محدودی که شیخ عزم توس نموده است. از این روی بعید نمی‌نماید که انگیزه برگزاری مجالس امالی همانند کتاب اکمال الدین، نیشابور و نیشابوریان بوده باشند.

علاوه بر مجالس امالی، صدوق در مقام یک محدث به برگزاری مجالس متعددی در نیشابور کوشید و همزمان به اندوختن و افزودن از منابع حدیثی و تاریخی اهل تسنن کوشش فراوان نمود. در بندهای بعد بدین مهم توجه شده است.

۲-۴- نیشابور و انگیزه آفرینی در تألیف کتب برای صدوق

در کنار مقام تعلیم و تدریس صدوق، وضعیت فکری نیشابور برای صدوق نیز مسئله آفرین و انگیزه آفرین بود. او که مرد زمانه و آشنا با نیازهای تشیع بود، هم‌زمان مرد مبارزه با تفکرهای انحرافی در تشیع بود. صدوق

۱. معارف، مجید. محدث صادق. چاپ اول، ج ۱، تهران: همشهری، ۱۳۸۹.

۲. ربانی شیرازی، عبدالرحیم. حیات المؤلف. مقدمه معانی الاخبار صدوق. بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۹ق.

۳. موسوی خراسان، صفحه ۷.

۴. پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابویه».

۵. نویدفر و نجفیان رضوی، مهدوی دامغانی، «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق»، ۱۵۱ - ۱۳۰.

بیشتر و پیشتر و سپس بعدها مخاطب محوری در آثارش را به نمایش درآورد. از داستان نامبردارترین کتابش الفقیه که در جواب خواسته ابو عبدالله محمد بن حسن (سید نعمه) در ایلاق نگاشت؛ تا موضع گیری اش در مسئله سهوالنبی و حتی مهاجرت ها و سفرهایش، همه و همه نشانه هایی از این پاسخگویی به نیاز زمانه در راه معرفی و اعتلای فرهنگ شیعی بود. در خصوص تأثیر نیشابور و نیشابوریان در خلق آثار صدوق، ذکر دو تألیف او اهمیت دارد: یکی کمال الدین و دیگری وجود کتابی به نام جواب مساله نیشابور در آثار شیخ صدوق. کتاب اخیر نشان دهنده چند امر است:

- شناخت نیشابوریان از قدر و منزلت صدوق در ری
- معرفی صدوق به عنوان چهره ای شناخته شده در ایران
- ابهامات و استفتانات شیعیان در نیشابور

اما مهم تر و شناخته شده تر از رساله صدوق با عنوان جواب مساله نیشابور - که البته وجود هیچ نسخه ای از آن گزارش نشده - باید به کتاب کمال الدین اشاره نمود. پی بردن به تحیر و آشفتگی جامعه شیعی در مسئله غیبت و سعی فراوان در رفع شبهات و در نهایت تصمیم به تألیف کتاب کمال الدین^۱ سبب شده تا یکی از مهم ترین کتب غیبت نگاری در شیعه رقم بخورد.^۲

البته نباید انگیزه آفرینی ها و تحرک بخشی های نیشابور در آثار صدوق را در تألیفات او خلاصه نمود. بعید نیست که کتابخانه های بزرگ و مدارس فراوان نیشابور و نیز عالمان خبره و حدیث شناسی که در محضر صدوق حاضر می شدند همه و همه صدوق را به افاده و استفاده بیشتر صدوق در نیشابور تشویق می کرد. همین جا ذکر این نکته را لازم می دانم که محدود کردن اهداف حضور صدوق در نیشابور صرفاً برای تدریس و تبلیغ؛ غفلت از دیگر فعالیت ها و انگیزه های او همچون فرا گرفتن حدیث از عالمان نیشابوری اوست. کثرت مشایخ حدیثی او در نیشابور و تلمذ صدوق نزد آنان که در ادامه نوشتار خواهد آمد، گواهی بر این مدعای ماست. باید یادآور شد (هر چند نیاز به شواهد دیگری دارد) که زیدیان و اسماعیلیان که در این دوره در بسیاری از مناطق ایران نفوذ و حتی دولت داشته اند، در نیشابور نیز بوده اند. کثرت گزارش های صدوق از زیدیه و تأیید او از گونه گونی شیعه در مقدمه کمال الدین در نیشابور حتی به ذهن، این اندیشه را متبادر می کند که صدوق نقل هایش را از خود زیدیان همین شهر

۱. موسوی خرسان، مقدمه، من لا یحضره الفقیه؛ صفحه ۷، اما پاکتچی تألیف کمال الدین را در بازگشت از سفر ماوراء النهر می داند (پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابویه»).

۲. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه: ۱/ ۴ - ۲.

شنیده و در پاسخ بر آن در همین منطقه برآمده است. گفتنی است این کتاب دقیقاً مشخص نیست که در کدام منطقه (ری یا نیشابور) به پایان رسیده هر چند از مقدمه کمال الدین می‌توان اتمام آن را در نیشابور به صحت نزدیک‌تر دانست.

۲-۵- اندوخته‌های حدیثی صدوق از مشایخ حدیثی نیشابور

معرفی مشایخ صدوق در نیشابور سهمی مهم در معرفی کنش و واکنش صدوق با دانشمندان این مرز و بوم دارد. در ادامه نوشتار تلاش کرده‌ایم تا به معرفی این مشایخ بر اساس مذهب در نیشابور بپردازیم تا هم به رویکرد فرافرقه‌ای / بین‌فرقه‌ای صدوق در این سامان توجه دهیم و هم به فراوانی آثار این نویسندگان و نقش صدوق در نقل این میراث اهل تسنن. روشن است که مهم‌ترین انگیزه صدوق در نقل روایات سایر فرق اسلامی دفاع از کیان اندیشه و رفتار امامیه است.

۲-۵-۱- مشایخ غیر امامی صدوق در نیشابور

۲-۵-۱-۱- نواصب^۱

۲-۵-۱-۱-۱- ابو نصر ضبی (متوفی ۳۸۰ ق)

احمد بن الحسین بن احمد بن مروان بن عبید بن ابی مروان ضبی مروانی نیشابوری در کتب طبقات و تراجم چندان شناخته شده نیست. با این همه نقل‌های متفاوتی از او در کتب متعدد اهل سنت به چشم می‌خورد. ذهبی در تاریخ الإسلام از بعض مشایخ او از جمله ابن خزیمه، ابن شادل، سراج و محمد بن حمدون یاد نموده و سال ۳۸۰ قمری را زمان فوت او دانسته است.^۲ با توجه به زمان سفرهای صدوق به نیشابور باید گفت که ضبی در آن سال‌ها در دوره کهنسالی خود به سر می‌برده است.

شیخ صدوق در سفر به نیشابور موفق به درک حضور ضبی شده است اما در نقل صدوق مشخص نیست که در کدام سفر وی به نیشابور، چنین اتفاقی افتاده است. صدوق به نقل شش روایت از وی پرداخته است که از مهم‌ترین آن‌ها روایت سلسله‌الذهب است.^۳ این حدیث صدوق از ضبی را شاید بتوان از جمله مدارک حدیث

۱. به دلیل تفاوت این جریان با جریان غالب اهل تسنن در نیشابور (متشیعان/تشیع محبتی/تسنن علوی) آن را به صورتی مجزا و منفرد طرح نمودم تا مورد توجه بیشتر خواننده نکته سنج قرار گیرد. «واژه نصب در یک سیر طبیعی از معنای لغوی برپا کردن و نیز جنگ و دشمنی به معنی اصطلاحی دشمنی با علی و اهل بیت تحول یافته است، اصطلاح نصب ناصبی ابتدا در فرهنگ شیعی کاربرد داشته و سپس به احتمال زیاد از قرن هفتم به بعد به متون اهل سنت راه یافته است.» مجتهدی، «معناشناسی ناصبی‌گری با تأکید بر متون امامیه تا قرن هفتم»، ۱۶۵.

۲. ذهبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر و الاعلام، ۶/ ۶۵۵.

۳. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۱۳۵.

معروف به «سلسلة الذهب» در منابع اهل سنت دانست که از طریق صدوق به منابع معتبر و متعدد شیعه راه یافته است.^۱ دلیل ارادت ضبی را به امام رضا(ع) می‌توان در نقل‌های صدوق از او یافت.^۲ صدوق در یک مورد به مصداقی از رفتار ضبی به‌عنوان ناصبی افراطی در این خصوص اشاره می‌نماید: «من کسی را از او ناصبی‌تر ندیده بودم، از شدت دشمنیش با اهل بیت در صلوات می‌گفت: «اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ» و بر آل آن حضرت صلوات نمی‌فرستاد».^۳ توجه صدوق به راویان ناصبی در نقل فضائل اهل بیت و از باب الزام خصم در مواردی دیگر هم، در کتب او مورد توجه قرار گرفته است.^۴

۲-۵-۱-۲- اهل تسنن

۲-۵-۱-۲- ابو علی بیهقی

ابوعلی بیهقی از مشایخ حاکم نیشابوری است.^۵ سمعانی (متوفی ۵۶۲ ق) در الأنساب در معرفی او می‌نویسد: «أبو علی الحسین بن احمد بن الحسن بن موسی بیهقی، قاضی، أديب و فقیه، حدیث را در نیشابور از ابابکر محمد بن إسحاق بن خزیمه و أبوالعباس محمد بن إسحاق السراج و در بغداد از ابومحمد یحیی بن محمد بن صاعد و أبو حامد محمد بن هارون حضرمی و همگنان او شنید. حاکم ابو عبد الله الحافظ نیز از او استماع حدیث داشته و او را ادیب و فقیه و اخباری و محدث شناسانده».^۶

شیخ صدوق چنان‌که خود نقل نموده در منزل بیهقی به فراگیری و تلمذ حدیثی از او پرداخته است.^۷ هر چند اطلاعات تاریخی ما از این شخصیت بسیار اندک است اما همین مختصر نشان‌دهنده جایگاه او در حدیث اهل سنت است. نکته مهم آنکه تمامی اقوال بیهقی در کتب صدوق به نقل از صولی (شاعر و کاتب معروف دوره عباسی است که به سال ۳۴۳ قمری وفات نموده)،^۸ است.

صدوق از بیهقی در مجموعه کتبش تعداد ۵۳ حدیث نقل نموده است که در بیشتر آن بیهقی واسطه بین صدوق

۱. اشتهازی، مدارك العروة، ۲۲۵/۷.

۲. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱۳۷/۲.

۳. شیخ صدوق، همان، ۲۸۰/۲.

۴. شیخ صدوق، همان، ۲۰۴/۱-۱۹۵.

۵. حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ۱۵۸.

۶. سمعانی، الأنساب، ص ۴۱۳؛ نیز نک: سبکی، طبقات الشافعية الكبرى، ۲۷۰/۳-۲۷۱.

۷. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱۴/۱.

۸. خطیب البغدادي، تاریخ بغداد، ۶۷۵/۴.

و صولی (متوفی ۳۴۳ قمری) است. محل تحمل حدیث در منقولات شیخ از این محدث ادیب در نیشابور و در سال ۳۵۲ قمری بوده است.^۱ در دو مورد نیز صدوق حدیث را مستقیم به نقل از صولی آورده است.^۲ نکته جالب آن که صدوق فقط به نقل روایت یا حادثه تاریخی بسنده نکرده و در موارد متعددی به تحلیل و بررسی منقولات شخصی صولی نیز اهتمام داشته و آن را نقل نموده است.^۳ از موارد متعددی دیگر که صدوق در عیون اخبار الرضا آورده می‌توان به تبصر، استادی و علاقه صولی در ادبیات دست یافت. نکته دیگر آنکه به جز بیهقی که واسطه بین شیخ صدوق و صولی بوده، صدوق سخنانی دیگر (۴ سخن) را از صولی با دو واسطه دیگر نقل کرده؛ «أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْمُكْتَبِ»؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّلَقَانِي.^۴ مجموع نقل‌های صدوق از صولی به سبب این و سائط سه گانه در کتب صدوق ۵۴ نقل است. صدوق از بیهقی همان را نقل کرده که از صولی بوده و طریقی دیگر از بیهقی در این احادیث سراغ نداریم. با ارجاع به آنچه گذشت می‌توان دریافت که صدوق در سفر به نیشابور گنجینه‌ای از روایات اهل سنت در باب امام رضا (ع) را فراهم نموده است. نقل این اخبار از منابع اهل تسنن از یک سو در فربه کردن و استواری احادیث و مبانی فکری امامیه و از دیگر سو در تبیین مقام اهل بیت از دیدگاه اهل سنت و برای بیان احتجاج و استدلال با آنان بسیار مؤثر است.

۱. شیخ صدوق، التوحید، ۴۰۶/۱.

۲. شیخ صدوق، امالی، ۶۶۰/۱؛ شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۸۸/۲.

۳. شیخ صدوق، همان، ۱۵/۱.

۴. در خصوص زیست و نام دقیق او اطلاعی در دست نیست. همین‌طور آنچه درباره مذهب او گفته شده بیشتر مبتنی بر حدس و گمان است. مؤلف تنقیح المقال نام دقیق او را «احمد بن یحیی المکتب» دانسته و به اختلاف نسخ به ثبت «المکتب» نیز اشاره نموده اما اذعان می‌دارد که جز روایت صدوق از او یافته‌ای در اختیار نداریم (المماقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ۲۴۵/۸). وی به کارگیری الفاظ ترضی توسط صدوق در خصوص او را دال بر امامی بودن او دانسته است (همان، ۲۴۷). آیت الله خونی «المؤدب» را نیز از القاب همو دانسته است (الموسوی الخویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۱۶۰/۳). مؤلف کتاب الجامع لرواة اصحاب الإمام الرضا علیه السلام بدون ذکر دلیلی او را از اعلام عامه نمایانده است (نجف، الجامع لرواة و اصحاب الإمام الرضا علیه السلام، ۴۱۹/۲). اما مرحوم شوشتری عامی بودن وی را غیر بعید دانسته‌اند زیرا در طریق نقل او احمد بن محمد الوزاق، عن علی بن هارون الحمیری وجود دارد که هیچکدام از آن‌ها از رجال شیعه نیستند (التستری، قاموس الرجال، ۶۸۱/۱). گمان نویسنده نیز با توجه به نقل قول‌های مکتب از صولی همین عامی بودن او را تقویت می‌کند. لازم به ذکر است که نباید او را با احمد بن یحیی بن منذر بن ابراهیم بن عثمان بن مرّه سعدی ملقب به «سلمایق مکتب»، که از ابوداود، مسلم بن ابراهیم، عبدالله بن رجاء روایت نموده اشتباه گرفت. زیرا او در سال ۲۷۳ ق وفات نموده است (ابونعیم، ذکر اخبار اصحاب، ۸۷/۱). در حالی که شیخ صدوق متولد ۳۰۷ هجری قمری است و امکان اخذ حدیث از این محدث اصفهانی برای صدوق وجود نداشته است.

۵. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲۴۹-۲۴۸/۱.

۲-۵-۲- صدوق و زیدیان نیشابور

گزارش‌های تاریخی هر چند در باب زیدیه نیشابور کم است^۱ اما همان مقدار نیز از نفوذ و فراوانی زیدیان در این شهر حکایت دارد. شواهد متعددی از حضور زیدیان در نیشابور وجود دارد؛ از جمله وجود نسل اول زباریان^۲ زیدی مذهب،^۳ وجود نوادگان زید در نیشابور و حمایت نیشابوریان از قیام‌های زیدیانی چون ابوالحسن زباری که همه نشانگر حضور زیدیان در نیشابور هنگام برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق در نیشابور است.^۴ گزارش طوسی و مفید^۵ (متوفی ۴۱۳ قمری) از اشتیاق ابن جنید کاتب اسکافی (متولد قبل از ۳۰۰ قمری) در حدیث‌آموزی از زیدیان نیشابور و حدیث‌آموزی او نزد محمد بن حسین علوی (متوفی ۴۰۱ قمری)^۶ - از بزرگان زیدیه - گویای گنجینه حدیثی و عالمان زیدی آن دیار است.

هر چند از قرن چهارم هجری به بعد عالمان شیعی و زیدی در مقابل یکدیگر و در مقام فاصله گرفتن از یکدیگر بودند اما شیخ صدوق را در توجه و انتقال احادیث علوی - زیدی منحصر به فرد دانسته‌اند. از این روی هر چند صدوق در اندیشه غیبت با آنان به مرزبندی و نقد دقیق در کمال الدین پرداخته اما همو نقش مهمی در انتقال احادیث زیدی به خصوص در حوزه فقه داشته است.^۷

نوع رویکرد صدوق به زید و زیدیان را از میان کتب وی می‌توان استخراج نمود. تمجید فراوان صدوق از زید و روایات ستایش‌آمیز فراوانی که درباره زید، به‌ویژه در عیون اخبار الرضا (ع) آورده^۸ حکایت‌گر جایگاه زیدیان

۱. نک: رحمتی، «میراث فرهنگی زیدیان ایران و انتقال آن به یمن»، ۷۳-۱۰۲.

۲. در خصوص بررسی علل انتخاب اولیه بنو زبارة از سوی امرای متقدم سامانی و تجدید نظر امیر توح در این امر و نقش خاندان زبارة نک: کاظم بیگی، محمد علی. «سامانیان و نقبای حسینی نیشابور»، تاریخ و فرهنگ، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۴ (بهار و تابستان ۱۳۸۹): ۳۹-۶۶.

۳. نک: نویدفر، محمد و لیلیان نجفیان رضوی، محمود مهدوی دامغانی. «تأثیر سادات آل زبارة بر گسترش تشیع در نیشابور در قرن چهارم هجری»، نشریه تاریخ اسلام، شماره ۷۸ (تابستان ۱۳۹۸): ۹۳-۱۲۲.

۴. نویدفر و نجفیان رضوی، مهدوی دامغانی، «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق»، ۱۵۱-۱۳۰.

۵. مفید، المسائل الصاغانية، ۲۴۹.

۶. أبو الحسن محمد بن الحسن العلوي الحسني النيسابوري، شیخ الاشراف، كان سيدا نبیلا، صالحا، وقد امتدحه الحاكم، وقال: «شیخ شیوخ الاشراف، ذو الهمة العالية، والعبادة الطاهرة، والسجایا الطاهرة، وكان يعد في مجلسه ألف محبرة، وقد انتقیت علیه ألف حدیث». وقد حدث عنه الحاكم، وأبو بكر البیهقي. و هو أكبر شیخ للبيهقي و مات فجأة في جمادى الآخرة سنة احدى و أربع مائة.

۷. محمدبیگی و ابیطحی، چلونگر، «روایط علمی زیدیه و امامیه از غیبت صغری تا قرن ششم هجری»، ۷۱-۱۰۰.

۸. برای مثال: شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲ / ۲۲۵، ۲۲۷ و شیخ صدوق، امالی، ۹۴، ۴۱۴. رویکرد مثبت صدوق به منابع زیدی را مثلاً می‌توان از فراوانی روایات او از ابن عقده در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۴۹۸؛ فرجامی، تأثیر زیدیه بر حدیث امامیه که مشحون از روایات نیشابوریان است، پیگیری نمود.

در اندیشه اوست. صدوق از یک طرف به تمجید از زید به نحو متعادل پرداخته و از دیگر سو به انحرافات اعتقادی بعد از او به خصوص در کتاب کمال الدین ورود پیدا نموده است.

از منابع اصلی صدوق در تدوین کتاب کمال الدین، کتاب ابن قبه رازی (وفات قبل از ۳۱۹ ق) با عنوان فساد مذهب الزیدیه است. اما «از زیدیه نسبت به دیگر فرق درون شیعی روایات کمتری در اسناد روایت صدوق نقل شده است. دلیل آن را شاید بتوان در کتاب کمال الدین صدوق یافت، آنجا که از زیدیه به «أشد الفرق علينا» (= سخت‌گیرترین فرق نسبت به شیعه) یاد می‌نماید.^۱ معروف‌ترین آنان در اسناد صدوق، زید بن منذر معروف به ابو جارود است.^۲ از دیگر زیدیان در اسناد روایات صدوق می‌توان به یزید بن سلیط،^۳ حسن بن زید،^۴ حسن بن صالح بن حی^۵ و ابوالفرج اصفهانی^۶ اشاره نمود.

صدوق در برابر زیدیه نیز به مشترکات از جمله ولایت حضرت علی علیه السلام توجه خاصی داشته است. بنابراین «شاید همین نگاه متفاوت صدوق و تکریم زیدیه سبب شده که همانطور که احادیث آنان به کتاب صدوق راه یافته؛ احادیث صدوق نیز در کتب زیدیه راه پیدا کرده و از او به فراوانی احادیث نقل شده» است.^۷

طبیعی است که صدوق در دوره اقامت در نیشابوری با محدثان و عالمان زیدی نشست و برخاست داشته باشد. اگر به ویژگی‌های رفتار علمی صدوق در فراگیری حدیث از همه فرق و حتی نواصب و ولع او در جمع‌آوری احادیث و نیز توجه به مشترکات اندیشه زیدیه و امامیه را مورد توجه قرار دهیم؛ شیخ صدوق باید از مشایخ و بزرگان زیدی نیز احادیث فراوانی در این شهر اخذ کرده باشد. از این رو باید در مورد مشایخ زیدی نیشابوری صدوق در این حوزه جستجوی بیشتری نمود. با نگاه اجمالی به مقدمه کمال الدین به دست می‌آید که:

الف) زیدیه در این دوره در نیشابور زیست داشته‌اند.

ب) عالمان و اندیشمندان آن به جمع پیروان و نشر اندیشه مشغول بوده‌اند و در این زمینه نزاعی بین آنان با

۱. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ۱/ ۱۲.

۲. شیخ صدوق، الخصال، ۲/ ۳۹۷.

۳. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۲۴ و ۳۳.

۴. شیخ صدوق، الخصال، ۱/ ۷۶، ۲/ ۴۶۷؛ شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۱۶۶.

۵. شیخ صدوق، امالی، ۲۳۴؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴/ ۱۰۷، ۳/ ۱۴۷، ۱۸۹.

۶. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۷۵؛ مؤدب و ستار، «بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقلة (مطالعه‌ی موردی؛ جعابی از مشایخ صدوق)»، ۲۳۴-۲۳۵.

۷. نک: هارونی، الافادة فی تاریخ الائمة السادة.

اندیشه و عالمان شیعه به خصوص در مسئله مهدویت وجود داشته که صدوق در پی جواب آنان برآمده است. با وجود راویان زیدی در سلسله اسانید صدوق؛ تاکنون و با جستجوهای پراکنده (نه متمرکز و با حوصله) به مشایخ زیدی بلاواسطه صدوق دست نیافته‌ام.

۲-۵-۳- امامیه (اثنی عشری)

۲-۵-۳-۱- عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عطار نیشابوری

از او ذکری در تاریخ نیشابور و کتب دیگر تاریخی تا آنجا که نگارنده جستجو کرد به چشم نیامد. هر چه از او هست در کتب روایی شیعه و بر اساس همین روایات در کتب رجال شیعه است. تاریخ تولد و وفات ابن عبدوس مشخص نیست. فقط این را می‌دانیم که در شعبان ۳۵۲ که صدوق در محضر او در نیشابور^۱ حدیث آموخته در قید حیات بوده است. از همین روایات صدوق نیز می‌توانیم از دو نفر مشایخ او پرده برداریم: ابوعمر و کشی^۲ و علی ابن محمد بن قتیبه.^۳

صدوق روایات بسیاری از ابن عبدوس نقل نموده تا آنجا که در مشایخ امامی‌اش در نیشابور (حسب جستجوی نگارنده) از هیچ کس به اندازه او نقل ننموده است. صدوق از ابن عبدوس بیش از ۵۰ روایت نقل نموده است؛ که این میان ۱۶ روایت در عیون اخبار الرضا ذکر شده است. با توجه به موضوع کتاب عیون اخبار الرضا و نیز توقف امام رضا(ع) در نیشابور؛ کثرت نقل صدوق از وی کاملاً قابل انتظار است. خصوصاً اینکه در طریق اکثر نقل‌های صدوق از روایات امام رضا(ع) به استناد فضل بن شاذان نیشابوری، ابن عبدوس قرار گرفته است.

تمام روایات نقل شده صدوق از ابن عبدوس از طریق علی ابن محمد بن قتیبه است به جز دو مورد در کتاب کمال الدین^۴ که از طریق ابوعمر و کشی است. همچنین همه روایات منقول شیخ صدوق از طریق ابن عبدوس و علی ابن محمد بن قتیبه نیز به امام رضا(ع) ختم شده است. تنها دو مورد از روایات منقول شیخ صدوق از ابن عبدوس، نقلی از ابوعمر و کشی (نه علی ابن محمد بن قتیبه) در باب اخبار از غیبت امام زمان از امام صادق و امام باقر علیهما السلام^۵ است که هر دو در کتاب کمال الدین نقل شده است.

۱. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۱۱۸؛ صدوق بارها و بارها این تاریخ و مکان را یاد نموده است. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۲۲۵.

۲. مثلاً در شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ۲/ ۳۱۶، ۳۲۹.

۳. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴/ ۴۵۷؛ شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۳۰۷، ۳۱۴.

۴. مثلاً: شیخ صدوق، التوحید، ۲۴۲، ۲۶۹، ۷۶، ۱۳۷، ۴۱۶.

۵. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ۱/ ۳۱۶، ۳۲۹.

۶. شیخ صدوق، همان، ۱/ ۳۲۹.

شیخ صدوق در مواردی نیز از پدر خود و عبدوس مشترکاً حدیثی را نقل نموده است.^۱ صدوق در موارد انگشت شماری بر اخبار ابن عبدوس ذیلی داشته یا نکاتی را بیان داشته است. از جمله در ابتدای باب ۳۵ کتاب عیون اخبار الرضا که اختصاص به مکتوبه امام رضا (ع) به مأمون در معرفی اسلام ناب و شرایع اسلام دارد؛ طریق دیگری در حدیث را یادآوری نموده اما با قاطعیت به داوری دو سند نشسته و نگاشته است که «حدیث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي أصح ولا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».^۲ این عبارت صدوق یکی از بهترین ادله بر وثاقت و اعتبار ابن عبدوس نزد اوست.

گفتنی است این حدیث آن قدر برای صدوق اعتبار و اهمیت داشته که او طریق سومی هم بر آن ذکر کرده که البته باز به تصریح صدوق به اعتبار طریق ابن عبدوس نمی‌رسد^۳ و باز نشان‌دهنده قوت و اعتبار ابن عبدوس است. صدوق در بسیاری از موارد به «ترضی»^۴ از ابن عبدوس یاد کرده است که خود در نزد بسیاری از رجالین از دلایل عام توثیق است.^۵

۲-۵-۳- ابو الطیب الحسین بن احمد بن محمد الرازی

از دیگر مشایخ صدوق که وی در نیشابور و در سال ۳۵۲ ق از او سخنی (نه حدیثی) نقل کرده، ابو الطیب حسین بن احمد بن محمد رازی است. صدوق از او با عنوان: أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ اللَّؤْلُؤِيِّ^۶ و ابو الطیب الحسین بن احمد بن محمد الرازی^۷ یاد نموده است.

صدوق از ابوالطیب در باب اسباب شهادت امام رضا (ع) توسط مأمون در عیون الاخبار سخنی نقل نموده^۸ که همین سخن را در علل از او در باب علت قتل امام رضا (ع) با سم توسط مأمون تکرار نموده است.^۹ همین یک نقل هم از او که در واقع نقلی است از علی بن محمد بن ماجیلویه نقلی است تاریخی از ریان بن شبيب دانی

۱. شیخ صدوق، علل الشرائع، ۱/ ۲۹۹.

۲. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۱۲۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. از جمله توثیقات عام در علم رجال الفاظ ترضی همچون رضی الله و رحم الله و امثال آن است. نوع رجالین شیعه ترضی را دال بر توثیق دانسته‌اند. مثلاً نک: المازندرانی، منتهی المقال، ۱/ ۹۴؛ نیز الاعرجی الکاظمی، عدّه الرجال، ۱/ ۱۳۴. اما آیت الله خوئی این نظریه را رد نموده است (الموسوی الخویی، السید ابوالقاسم معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۷۸/۱).

۶. شیخ صدوق، علل الشرائع، ۱/ ۲۳۹.

۷. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۲۳۸.

۸. همان.

۹. شیخ صدوق، علل الشرائع، ۱/ ۲۳۹.

معتصم عباسی و برادر ماردة (کنیز هارون الرشید، مادر معتصم) که در نحوه بیعت با مامون و سپس گفتگوی وی با امام رضا(ع) سخن گفته شده است. اینکه کمره‌ای مدعی است که^۱ صدوق از او در خصال هم نقل نموده، سخنی است که کاوش به یاری آن نیامد.

۲-۵-۳- دیگر مشایخ امامی صدوق در نیشابور

مشایخ و اساتید بسیار دیگری از صدوق را بر همین منوال می‌توان برای او در نیشابور برشمرد. در بسیاری موارد شیخ صدوق با عبارت «حدثنا ... بنیسا بور» از این مشایخ نیشابوری خود یاد نموده است. از جمله:

الف) أَبُو مَنْصُورٍ أَحْمَدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُورِيِّ: صدوق پنج حدیث در توحید^۲ به سند مشابه از او نقل نموده که سلسله سند همه روایات از طریق امام رضا(ع) به پیامبر اکرم(ص) رسیده است.^۳

ب) ابی سَعِيدٍ الْمُعَلَّمُ که در توحید،^۴ عیون أخبار الرضا علیه السلام،^۵ کمال الدین^۶ و علل^۷ به واسطه او سخنانی نقل شده است.

ج) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ السَّجَزِيِّ که از او در توحید^۸ احادیثی ذکر شده است.^۹

د) أَبُو وَاسِعٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ التَّيْسَابُورِيِّ.^{۱۰}

۱. شیخ صدوق، الخصال، مقدمه مترجم، ۳.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ۲۲، ۲۳، ۳۷۶.

۳. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۱/ ۱۴۰.

۴. شیخ صدوق، التوحید، ۲۵-۲۴، ۷۷.

۵. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۱۳۴.

۶. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ۱/ ۲۹۴.

۷. شیخ صدوق، علل الشرائع، ۱/ ۱۵۷.

۸. شیخ صدوق، التوحید، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۴۵، ۳۷۹.

۹. آیا او همان عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب بن نصیر قرشی رازی است که در نیشابور ساکن بود و در ۳۲۵ ق وارد نیشابور شد و تا زمان مرگش در سال ۳۸۲ ق در آن به سر برد؟ شاید هم ابوسعید سجزی باشد که در ترجمه همین عبدالله بن محمد رازی در سیر اعلام النبلاء از وی یاد شده است و ذهبی می‌نویسد: ان شاء الله که این ابوسعید سجزی با عبدالله بن محمد متفاوت باشد. عبارت سیر در ترجمه عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب چنین است:

«قَالَ الْخَلِيلِيُّ: ادْعَى يَتْسَابُورَ بَعْدَ السَّبْعِينَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ سَنَةٍ يَقَالُ لَهُ: أَبُو سَعِيدٍ السَّجَزِيُّ، فَرَوَى عَنِ ابْنِ الصَّرِيْسِ، وَتَكَلَّمُوا فِيهِ، وَلَمْ يَصِحَّ سَمَاعُهُ مِنْهُ، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، قُلْتُ: أَبُو سَعِيدٍ السَّجَزِيُّ آخَرُ - إِنَّ شَاءَ اللَّهُ -، مَا هُوَ صَاحِبُ التَّرْجَمَةِ». (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۲/ ۴۰۰).

در کتب رجال شیعه هم جز این عبارت کوتاه معجم رجال مرحوم خوئی در خصوص سجزی سخنی نقل نشده است: عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: القرشي: من مشايخ الصدوق، ذكره في العيون: الجزء ۱، الباب ۱۱، الحديث ۸. (الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ۱۱/ ۳۳۰). از این رو نگارنده این سطور در نسبت امامی بدو تا حدی تردید دارد.

۱۰. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ۲/ ۱۳۲.

۲-۶- اندوخته‌های تفسیری و فقه‌الحديثی صدوق از نیشابوریان

علاوه بر نقل روایات می‌توان از مواردی دیگر از تعاملات علمی صدوق با نیشابوریان یاد کرد:

الف) گزارش‌های تاریخی صدوق از نیشابوریان: کتاب عیون أخبار الرضا علیه السلام صدوق مملو از گزارش‌های تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی و مذهبی نیشابوریان است که جمع و تحلیل آنان فرصتی وسیع می‌طلبد و در مواردی مورد توجه محققان نیز قرار گرفته است. بر خلاف اندیشه رایج، این کتاب لزوماً به معنای روایات منقول از امام هشتم نیست. علاوه بر اینکه روایات بسیاری در این کتاب درباره امام رضا است، بسیاری از منقولات در آن به لحاظ اصطلاحی، حدیث و خبر نبوده و گزارش‌های تاریخی محسوب می‌شوند. از جمله باب ۶۹ کتاب عیون أخبار الرضا علیه السلام که تمام ۱۳ سخن باب، اختصاص به کرامات مشهد الرضا و استجابات دعا در آن از زبان مردمان آن زمان دارد.^۱

ب) دانسته‌های تفسیری، اندیشه‌های قرآنی و حدیثی عالمان نیشابوری: از جمله آنچه صدوق در التوحید^۲ به نقل از «بعض مشایخ الشیعة بنی‌سایبور» در ذیل تفسیر امام رضا علیه السلام در تفسیر «ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبِرُتَ» یاد کرده است. نمونه دیگر تفسیر سخن معروف پیامبر است که فرموده باشند «افطر الحاجم والمحجوم». صدوق بعد از ذکر معنای این سخن از امام صادق (ع) مبنی بر ابطال روزه به دلیل سب و کذب بر پیامبر (نه حجامت) و پس از افزودن احتمالی از خود مبنی بر اینکه حجامت به دلیل آنکه روزه‌دار را در معرض افطار قرار می‌دهد؛ به ذکر تفسیری که از بعض بزرگان نیشابور شنیده یاد کرده است. آنان افطار در حدیث را به معنای فطرت و سنت برگردانده بدان دلیل که امر حجامت از امور توصیه شده پیامبر است.^۳

۲-۷- برآیند

صدوق در سفرهای خود به نیشابور در اواخر عمر خود اندوخته حدیثی فراوانی از آنان به میراث گرفت و در منابع حدیثی شیعی به یادگار گذاشت. مشایخ غیر امامی در آن دیار بیشترین سهم را در اندوخته‌های حدیثی شیخ صدوق به ودیعه گذاشته‌اند. هر چند میراث زیدیه نیز در حدیث صدوق قابل توجه بیشتری است. از دیگر سو بعض انحرافات و یا افکار انحرافی در نیشابور، صدوق را به انگیزه تألیف کتابی مهم به نام کمال الدین برانگیخته، چنانکه فضای طلب علم و حدیث نیشابور صدوق را به ایراد و برگزاری مجالس فراوان امالی در آن

۱. شیخ صدوق، همان، ۲/ ۲۷۸.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ۱۵۴-۱۵۳.

۳. شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۳۱۹.

شهر تشویق نموده است. صدوق با اندوخته و دانش نیشابور در فراهم کردن گنجینه‌ای بسیار ارزشمند در دفاع از اندیشه و مرام شیعی سهمی بسزا داشته است. چنانکه نقش وی در بیان وقایع تاریخی، وضعیت فرهنگی و اجتماعی نیشابور در سده چهارم هجری به همراه انتقال میراث حدیثی اهل تسنن نیز حائز اهمیت است.

فهرست منابع

- فتح اللهی، ابراهیم. «روند شکل‌گیری حرکت‌های تفسیری قرآن کریم در ایران از قرن سوم تا پایان قرن چهاردهم هجری». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۶۷-۹۲.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. ذکر اخبار اصبهان. لیدن: بریل، ۱۹۳۱.
- اشتهاردی، علی پناه. مدارك العروة. تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ق.
- الاعرجی الكاظمی، محسن بن حسن. عدة الرجال. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
- آقا بزرگ تهرانی، ملا محسن. طبقات أعلام الشيعة. به تحقیق علی نقی منزوی. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۹۷۱م.
- بدری، روح الله. «نیشابور در قرون سوم و چهارم هجری». تاریخ در آینه پژوهش، سال نهم، شماره دوم (پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۵-۲۰.
- پاکتچی، احمد. «ابن بابویه». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳. بی‌تا.
- التستری، محمدتقی، قاهوس الرجال. قم: مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۲۵.
- ثنایی، حمیدرضا و علی غفرانی. «راه‌های ایالات غرب خراسان به سوی نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع) به خراسان». تاریخ و فرهنگ، ش ۹۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳): ۱۴۹-۱۷۱.
- ثنائی، حمید رضا. «اثر سطح طبقاتی و معیشتی پیروان مذاهب در نیشابور بر تاسیس مدارس در سده‌های ۴-۶ق». فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۵ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۱۷-۱۴۴.
- جباری، محمدرضا. «از سازمان وکالت تا فقاها». موعود، ش ۳۸ (۱۳۸۲).
- جعفریان، رسول. تاریخ تشیع در ایران. تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.
- حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. تاریخ نیشابور. ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری. مقدمه، تصحیح، تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. قم: آگه، ۱۳۷۵.
- خطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی. تاریخ بغداد. ج ۴. تحقیق بشار عواد. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.

- ذهبی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. ج ۶. تحقیق د. عمر عبد السلام تدمری. بیروت: دار الكتاب العربی. ۱۴۰۷ق.
- ذهبی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان. سیر اعلام النبلاء. قاهره: دارالحديث. ۱۴۲۷ق.
- ربانی شیرازی، عبدالرحیم. حیات المؤلف. مقدمه معانی الاخبار صدوق. بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۹۹ق.
- رحمتی، محمدکاظم. «میراث فرهنگی زیدیان ایران و انتقال آن به یمن». تاریخ ایران، دوره ۲، ش ۵ (۱۳۸۸): ۷۳-۱۰۲.
- السبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الكبرى، به تحقیق محمود محمد الطناحی، عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: دار الحیاء الكتب العربیة، بی‌تا.
- ستار، حسین و عاطفه خاتمی. «بررسی و مقایسه‌ی میزان تاثیرگذاری ابن بابویه و ابن ولید بر شیخ صدوق». حدیث پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۲۰ (۱۳۹۷): ۳۱۱-۳۴۰.
- ستار، حسین. بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق. پایان نامه دکتري، دانشگاه قم، ۱۳۹۳.
- سمعانی مروزی، عبد‌الکریم بن محمد بن منصور. الانساب. تحقیق عبد‌الرحمن بن یحیی معلمی یمانی و غیره. حیدرآباد: مجلس دایرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.
- شرفی، احمد رضا. «حوزة حدیثی نیشابور از ابتدا تا اوایل قرن هفتم هجری». علوم حدیث، دوره ۱۵، شماره ۵۷ (۱۳۸۹): ۲۱۱-۲۳۵.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. علل الشرائع. ج ۲، قم: نشر داوری، ۱۳۸۵.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. عیون أخبار الرضا علیه السلام. به تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان. ۱۳۷۸.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. التوحید. ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیة قم، ۱۳۹۸ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. النخصال. ترجمه مدرس گیلانی، تهران: بی‌نا، ۱۳۶۲.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. امالی. ج ۱، تهران: نشر کتابچی، ۱۳۷۶.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. امالی، ج ۱، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. ج ۱، قم: دار الرضی. ۱۴۰۶ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. کمال‌الدین و تمام النعمة. ج ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. معانی الاخبار. ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزة علمیة قم، ۱۴۰۳ق.

شیخ صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه، ج ۶، به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

طوسی، محمد بن الحسن. رجال الطوسی. به تحقیق و تصحیح جواد قیومی اصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه، ۱۳۷۳.

فرجانی، اعظم. تأثیر زیدیه بر حدیث امامیه. تهران: کتابخانه دیجیتال، بی تا.

کاظم بیگی، محمد علی. «سامانیان و نقبای حسینی نیشابور». تاریخ و فرهنگ، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۴ (بهار و تابستان ۱۳۸۹): ۳۹-۶۶.

لجنة التحقیق (وابسته به مؤسسه الامام الهادی). مقدمه الهدایه (فی الاصول و الفروع). قم: پیام امام هادی (ع)، ۱۴۳۲ق. المازندرانی، محمد بن اسماعیل. منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بی تا.

المامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۲۳. مجتهدی، مهدی. «معنا شنا سی ناصبی گری با تأکید بر متون امامیه تا قرن هفتم». فصلنامه امامت پژوهی. سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴ (۱۳۹۳): ۱۸۴-۱۶۱.

محمدی بیگی، گیتی و علی رضا ابطحی، محمد علی چلونگر. «روابط علمی زیدیه و امامیه از غیبت صغری تا قرن ششم هجری». فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، دوره ۱۵، شماره ۲ (۱۳۹۸): ۷۱-۱۰۰.

معارف، مجید. محدث صادق. چاپ اول، ج ۱، تهران: همشهری، ۱۳۸۹.

مفید، محمد بن محمد. المسائل الصاغانیه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه. ۱۴۱۳ق.

مقدسی، محمد بن احمد. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. بیروت: دار صادر، بی تا.

الموسوی الخویی، السيد ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: مرکز نشر الثقافة الاسلامیه، بی تا.

موسوی خراسان، سید حسن. حیاة رئیس المحدثین. مقدمه من لا یحضره الفقیه، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.

مؤدب، سید رضا و حسین ستار. «بررسی نقش روات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی: جعابی از مشایخ صدوق)». حدیث پژوهی، شماره ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۲۳۴-۲۳۵.

نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ۱۳۶۵.

نجف، محمد مهدی، الجامع لرواة وأصحاب الإمام الرضا علیه السلام، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام رضا علیه السلام، ۱۴۰۷.

- نویدفر، محمد و لیلا نجفیان رضوی، محمود مهدوی دامغانی. «تأثیر سادات آل زیاره بر گسترش تشیع در نیشابور در قرن چهارم هجری». نشریه تاریخ اسلام، شماره ۷۸ (تابستان ۱۳۹۸): ۹۳-۱۲۲.
- نویدفر، محمد و لیلا نجفیان رضوی، محمود مهدوی دامغانی. «واکاوی محل برگزاری مجالس امالی شیخ صدوق». مطالعات تاریخ اسلام، سال یازدهم، شماره ۴۲ (۱۳۹۸): ۱۳۰-۱۵۱.
- هارونی، یحیی بن حسین. الافادة فی تاریخ الائمة السادة. به تحقیق محمد کاظم رحمتی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
- Al-'Arajī al-Kāzimī, Muḥsin ibn Ḥasan. 'Udda al-Rijāl. Qum: Ismā'īlīyān, 1995/1415.
- AL-Māmaqānī, 'Abd Allāh, *Tanqīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*, Qum: Mū'assisa Āl al-Biyt(AS) Iḥyā 'a l-Tūrāth, 2003/1423.
- Al-Māzandarānī, Muḥammad ibn Ismā'il. *Muntahī al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl*. Qum: Mū'assisa Āl al-Biyt(AS) Iḥyā 'a l-Tūrāth, n.d.
- Al-Mūsavī al-Khūi'ī, al-Sayyid Abu al-Qāsim. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīṣ va Tafṣīl Ṭabaqāt l-Ruvāt*. n.p. Markaz Nashr-i al-Ṣqāfa al-Islāmīya, n.d.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Vahāb ibn 'Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īa al-Kubrā*. researched by Maḥmud Muḥammad al-Ṭanāḥī, 'Abd al-Fatāḥ Muḥammad al-Ḥulv, Cairo: Dār Iḥyā 'al-Tūrāth al-'Arabīya, n.d.
- Al-Tustarī, Muḥammad Taqī, *Qāmūs al-Rijāl*, Qum: Mū'assisa Nashr al-Islāmī, 2005/1425.
- Āqā Buzurg Tehranī, Mulā Muḥsin. *Ṭabaqāt A'alām al-Shi'a*. researched by 'Alī Naqī Munzawī, Qum: Mū'assisa Ismā'iylīyān. 1971.
- Badrī, Rūḥ Allāh. "Nishābūr Dar Qurū-i Sivūm va Chāhārūm Hijrī". *Tarīkh dar Āīynih Pazhūhish*, yr.9, no.2 (Autumn and winter 2012/1391): 5-20.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Ūthmān. *Sīyar A'alām al-Nubalā*. vol. 11, Cairo: Dār al-Ḥadīth. 2006/1427.

Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārīkh al-Islām wa Waḥyāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*. vol.6, researched by D. ‘Ūmar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī. 1987/1407.

Farjāmī, A‘āzam. *Taṣīr Ziydiyih bar Ḥadiṣ Imāiyih*. Tehran: Kitānkhānih Dījitalī. n.d.

Fath Alāhī, Ibrāhim, “Ravand-i Shiklgīrī Ḥarkathāy Tafsīrī dar Qurān Karīm dar Irān az Qarn-i Sivūm ta Pāyān-i Qarn-i Chāhārdahūm Hijrī”. *Pazhūshnāmih Tafsīr va Zabān-i Qurān*, no.12(spring and summer 2018/1397): 67-92.

Ḥākim, Niyshābūrī, Abū ‘Abd Allāh. *Tārīkh Niyshābūr*. translated by Muḥammad ibn Ḥusayn Khalīfa Niyshābūrī. Ed. Muḥammad Riżā Shafī‘ī Kadkanī, Qum: Āgah. 1996/1375.

Hārūnī, Yahyā ibn Ḥusayn. *Al-Ifādiḥ fī Tārīkh A‘imma al-Sāda*, Researched by Muḥammad Kāzīm Raḥmatī, Tehran: Mīrās Maktūb. 2008/1387.

Ishtihārdī, ‘Alī Panāh. *Madārḳ al-‘Ūrwa*. Tehran: Dār al-Ūswa li-l-Ṭabā‘a wa Nashr, 1997/1417.

Jabārī, Muḥammad Riżā, “Az Sāzimān Vikālat ta Fiqāhat”, *Ma‘ūd*, no. 38. 2003/1382.

Jafarīyān, Rasūl. *Tārīkh Tashay‘ dar Irān*. Tehran: Nashr ‘Ilm, 2011/1390.

Kāzīm Bigī, Muḥammad ‘Alī. “Sāmānīyān va Nuqabāy Ḥusaynī”. *Tārīkh va Farhang*, yr 42, no.84(spring and summer 2010/1389): 39-66.

Khaṭīb al-Baghdādī, Abūbakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit ibn Aḥmad ibn Maḥdī. *Tārīkh Baghdād*, vol.4, researched by Bashār ‘Awād, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. 2002/1422.

Lajnah al-Taḥqīq (Vābastih bi Mū‘assisa al-Imām al-Hādī). *Muqaddamih al-Hidāyah (fī al-Ūṣul wa al-Furū‘)*. (Qum: Payām Hādī (AS), 2011/1432.

- Ma'ārf, Majīd. Muḥadiṣ Ṣādiq, Chāp 1, vol.1, Tehran: Hamshahrī, 2010/1389.
- Maqddasī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsan al-Taḳāsīm fī Ma'rifa al-Aḳālīm*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Mudab, Sayyid Rizā; Satār, Ḥusayn. "Barrisī Naqsh Ruvāt Mashtarak dar Akhbār Muntaqalih (Muṭālī'a Murdī; Ja'ābī az Mashāykh Ṣadūq)". *Ḥadīṣ Pazhūhī*, no.11 (spring and summer 2014/1393): 234-235.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Masā'l al-Ṣāghāniyih*. Qum: Kungirah Jahānī Hizārih Shiykh Mufīd, 1993/1413.
- Muḥammad Bīgī, Gitī; Abṭahī, 'Alī Rizā; Chilungar, Muḥammad 'Alī. "Ravābt Almī Zidīyih va Imāmiyih az Ghiybat Ṣughrā ta Qarn Shishum Hijrī". *Faṣlnāmih Tārīkh va Tamadūn Islāmī*, vol15, no.2, (2019/1398): 71-100.
- Mujtahidī, Mahdī. "Ma'nāshināsī Nāshibī Garī ba Ta'kid bar Mutum Imāmih ta Qarm Haftum". *Faṣlnāmih Imāmat Pazhūhī*. Yr.4, no.13-14 (2014/1393): 161-184.
- Musawī, Kharsān, Sayyid Ḥasan. *Ḥayāt Ryis al-Muḥadithīn*, Muqaddamih Man Lā Yaḥḍara al-Faqīyh, Beirut: Dār al-Aḍwā, 1985/1405.
- Najaf, Muḥammad Mahdī. *al-Jāmi' l-Ruvāt va Aṣḥāb al-Imām Rizā (AS)*. Mashhad: al-Mū'tamar al-'Ālamī l-l-Imām Rizā (AS), 1987/1407.
- Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Vol.1, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, al-Tabi'a Jāmi'ih Mudarsīn 1986/1365.
- Navīydfar, Muḥammad; Najafīyān Razavī, Liylā; Mahdavī Dāmghānī, Maḥmūd. "Vākāvī Maḥal Barguzārī Majālis Amālī Shiykh Ṣadūq". *Muṭālī'at Tārīkh Islām*, yr.11, no.42, (2019/1398): 130-151.
- Navīydfar, Muḥammad; Najafīyān Razavī, Liylā; Mahdavī Dāmghānī, Maḥmūd. "Taṣir Sādāt Āl Zabārih bar Gustarish Tashy' dar Niyshābūr dar Qarn Chahārum Hijrī". *Nashriyih Tārīkh Islām*, no.78, (summer 2019/1398): 93-122.

- Pākatchī, Aḥmad, "Ibn Bābawayh". *Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī*, vol.3, n.d.
- Rabānī Shīrāzī, 'Abd al-Raḥīm. *Ḥayāt al-Mū'alif*. Muqadamih Ma'ānī al-Akḥbār Ṣadūq. Beirut: Dār al- Ma'arifa, n.p. 2020/1399.
- Raḥmatī, Muḥammad Kāzim. "Mīrās Farhangī Ziydīyān Irān va Intiqāl Ān bi Yaman". *Tārīkh Irān*, no.25, no5(2009/1388): 73-102.
- Sam'ānī Marwzī, Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Manṣūr, *al-Ansāb*. researched by Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā Mu'alamī Yamānī va et al. Hīdar Ābād: Majlis Dāyrah al-Ma'ārf al-'Ūthmāniyih. 2003/1382.
- Satār, Ḥusayn, *Barrisī va Taḥlīl Dalāyl va Payāmadhāy Rivāyāt Muntaqalih dar Āṣār Shīykh Ṣadūq*. PhD Thesis, University of Qom, 2014/1393.
- Satār, Ḥusayn, Khātāmī, 'Āṭifih. "Barrisī va Muqāusih Mīzān Tasīrguzārī Ibn Bābawayh va Ibn Valīd bar Shīykh Ṣadūq", *Ḥadīs Pazhūhī*, vol. 10, no.20, (2018/1397): 311-340.
- Sharafī, Aḥmad Riṣā. "Ḥūzih Ḥadīthī Niyshābūr az Ibtidā tā Avāyl Qarn Haftum Hjrī" *'Ulūm Ḥadīs*, vol. 15, no57, (2010/1389): 211-234.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Khiṣāl*, translated by Mudars Gīlānī. Tehran: s.n., 1983/1362.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Tūḥīd*. Vol.1, Qum: Jāmi'ih Mudarsīn Ḥūzih 'Ilmīyih Qum, 1978/1398.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *Amālī*. Beirut: A'alamī. 1980/1400.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *Amālī*. Vol. 1, Tehran: Nashr Kitābchī. 1997/1376.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *'Ilal al-Sharāi'*. Vol.2, Qum: Nashr Dāvarī. 2006/1385.
- Shīykh Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Nima*, vol.2, Tehran: Islāmī.1975.

Shiykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ma‘ānī al-Akḥbār*. Vol.1, Qum: Daftar Intishārāt Islāmī Vābastih bi Jāmi‘ih Mudarsīn Ḥūzih ‘Ilmīyih Qum, 1983/1403.

Shiykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. *Man Lā Yaḥḍara al-Faqīh*. Vol.6, ed. ‘Alī Akbar Ghafārī, Qum: Daftar Intishārāt Islāmī Vābastih bi Jāmi‘ih Mudarsīn Ḥūzih ‘Ilmīyih Qum, 1993/1413.

Shiykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. *Thawāb al-A‘amāl wa ‘Iqāb al-A‘amāl*. Vol. 1, Qum: Dār al-Raḍī. 1986/1406.

Shiykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akḥbār al-Riżā(AS)*. researched by Mahdī Lājivardī, Tehran: Nashr Jahān. 1999/1378.

Snā’yī, Ḥamīd Riżā, “Aṣar Saṭḥ Ṭabaqātī va Ma‘ishatī Piyrivān Mazāhib dar Niyshābūr Bar Tasīs Madārs dar Sadihhāy 4-6 A.H.”, Faṣlnāmih ‘Ilmī Pazhūhishī *Tārīkh Farhang va Tamadūn Islāmī*, yr.7, no. 25 (winter 2016/1395): 117-144.

Snā’yī, Ḥamīd Riżā, Ghufrānī, ‘Alī, “Rāhhāy Iyālāt Gharb Khurāsān bih Sūy Niyshābūr Muqārṇ vūrūd Imām Riżā(AS) bih Khurāsān”, *Tārīkh va Farhang*, no.93 (autumn and winter 2014/1393), 149-171.

Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. researched by Javād Qayūmī Isfahānī, Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tabi‘a li-Jāmi‘a al-Mudarisīn bi-Qum Muqadasa. 1954/1373.



An Introduction to the Methodology of History: The Modern World and Beyond

Dr. Morteza Nouraei, Full Professor, University of Isfahan

Email: m.nouraei@ltr.ui.ac.ir

Abstract

The shift in societal needs from the mid-19th century led to major changes in historiicism and historiography. From the 20th century onwards, the pace of these changes could be determined and organized in three main paradigms.

Some historians believe that the past may be reconstructed in the process of being reproduced. Others have stated that such a practice is impractical due to the number and magnitude of events. Therefore, the historian's purpose is to somehow construct the events, inspired by the past. Such an inspiration is sometimes related to present or future discourses. At its best, it is close to the heart of the matter at hand. This setting has laid the foundations for total explanation and adopting some ideology in the field of history. The third group of scholars are skeptical and believe that deconstruction is a better practice in understanding the past comprehensively.

The present study draws on major resources and aims to introduce, compare, analyse, and evaluate each of these models and their findings. Such methodological arrangements highlight the status of Iranian historiography. Hopefully it would offer a good starting point towards departing from some of the dead-ends in the field of historiography.

Keywords: Modern, Post Modern, Historiography, Historicism



سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۳۷ - ۵۹	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/JHISTORY.2021.70248.1040

درآمدی بر روش‌شناسی تاریخ؛ دنیای مدرن و پس از آن

دکتر مرتضی نورائی

استاد دانشگاه اصفهان

Email: m.nouraei@ltr.ui.ac.ir

چکیده

چرخش ضرورت‌های اجتماعی از میانه قرن ۱۹، به دگرگونی‌هایی اساسی در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری انجامید. شتاب این تغییرات در گذار از سده ۲۰ در سه پارادایم اساسی، قابلیت تعریف و سازماندهی یافت. برخی از مورخان معتقدند: در روند بازیابی گذشته، می‌توان آن را کم‌وبیش بازسازی کرد (re-Construction). برخی گفته‌اند: چنین کاری از نظر حجم و شمار رخدادها میسر نیست. به این دلیل کار مورخ به نوعی ساختن (Construction) با الهام‌گیری از گذشته است. الهامی که گاه با گفتمان‌های حال یا آینده مرتبط است و در بهترین شرایط به اصل واقعه نزدیک است. چنین زمینه‌ای اسباب کلان نظریه‌نگاری total explanation & history) در تاریخ و نفوذ ایدئولوژی به عرصه تاریخ‌نگاری را فراهم ساخته است. گروه سوم بر مبنای همان تردید، معتقدند شالوده‌شکنی (de-Construction) راه را برای فهم بیشتر و بهتر گذشته ممکن‌تر می‌سازد. کوشش بر آن است با تکیه بر منابع اصلی، هر یک از قالب‌های مذکور و برون دادهای آن‌ها، معرفی، مقایسه، تحلیل و ارزیابی شود. چنین تمهیداتی روش‌شناسانه، موقعیت تاریخ‌نگاری ایران را در جهان دیگران روشن می‌کند. شاید این نقطه عزیمتی برای برون‌رفت از پاره‌ای انسدادهای تاریخ‌نگارانه نیز باشد.

کلیدواژه‌ها: مدرن، پسامدرن، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری

مقدمه

در طول عمر بلند تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری، پیوسته به دلایل گفتمان دوره‌ای، حیات تاریخ دچار دگرگونی و تحولات متفاوتی شده است. شقوق مختلف تاریخ‌نگاری از زمان هرودوت تا قرن حاضر نمایشی از تنوع‌زایی و بالندگی طبیعت تاریخ‌نگاری در دوره‌های مختلف است. از تاریخ‌های عمومی گرفته تا تاریخ‌های خُرد و مُضاف، تاریخ محلی، خاندانی و ملل و نحل، نشان از رشد و توسعه این فقره از شاخه علوم انسانی را دارد. اما از نیمه دوم قرن نوزدهم، افزون بر دگرگونی‌های دوره‌ای تنوع‌زا در عرصه تاریخ‌نگاری، انتظارات موجود از این علم را وارد فاز منطقی‌تر و فنی‌تری کرد که خواه ناخواه پیوسته ارکان آن نیز مورد پرسش اساسی قرار می‌گرفت. در این عرصه آنچه اهمیت بیشتری می‌یافت، نقش‌پذیری علوم در ساحت توسعه فراگیر و در ابعاد مختلف و پاسخگو بودن آن بود. بدین‌صورت، روایت‌های تاریخی نیز نیاز به تدقیق بیشتری می‌یافت که؛ از سویی مستندسازی تاریخی بتواند راهنمای آینده و راهگشا برای برنامه‌ریزان باشد، و از سوی دیگر چنین مستندسازی‌هایی باید در هر مرحله‌ای بتوانند پاسخگوی عینیت و علمیت خود باشند. بنابراین جایگاه ضرورت توسعه‌مندی تاریخ در ساحت گفتمان فرهنگی و سهم مؤثر آن به‌ویژه در عرصه ارتقای سطح شهروندی بیشتر بروز یافته است.

از منظری دیگر، در واقع تاریخ‌نگاری دست به غنی‌سازی گذشته می‌زند. در این راستا بنابر اهداف اعلامی در جهان پیش‌مدرن، از نتایج چنین غنی‌سازی الگویابی اخلاق‌مندسازی اجتماعی بود. چنان‌که مبنای تمثیلات همه کتاب‌های اخلاق، محتوای تاریخی است؛ عرصه اخلاق میدان وسیعی بود که بروندها و امثله تاریخی می‌توانست بر آموزه‌ها و آمیزه‌های آموزشی جامعه مؤثر باشد. این دادوستد تاریخ و اخلاق، پیوسته مسیر و میزان غنی‌سازی تاریخ را در راستای ضرورت‌های رفتار اخلاق اجتماعی، تعریف می‌کرد. اما از نیمه دوم قرن نوزدهم، پاشنه مستخرجات تاریخ بر مدار پاسخ‌گویی بر ضرورت زمانی در تکاپوی تعریف موجودیت خود، آن را وارد فاز متفاوتی کرد. در این فاز از یک سو مطالعات تاریخی و به تبع دانش تاریخ می‌بایست موجودیت خود را به‌عنوان علم به اثبات می‌رساند و از سوی دیگر نقش ملموسی در فرهیختگی و خردورزی اجتماعی ایفا می‌کرد.

بدین‌صورت تاریخ‌نگاری در عزم مدرن‌شدن، در درجه نخست راهی جز استحکام مستندات، ارجاعات و ارزیابی آن‌ها بر پایه شواهد متقن، معتبر و مورد اعتماد نداشت. بنابراین تمامی اصرار بر مدار علمی‌شدن تاریخ حول تحلیل و ارزیابی اساسی مورخ، از تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده مستندات به‌عنوان منابع: زمانی، مکانی، چستی، چرایی، چگونگی آن‌ها دور می‌زد. بدین‌صورت استحکام و صحت روایت مبنایی متن بر مدار میزان اعتبارمندی ارجاعات شناخته می‌شد. اما رشد و تنوع ضرورت‌ها در آینه تغییرات اجتماعی در چرخش قرن بیستم، مبنای تاریخ‌نگاری مدرن را نیز در آستانه تردید اساسی قرار داد. از یک‌سو

تردید در توان میزان احضار گذشته در متن و ازسوی دیگر کاربست برون‌دادهای تاریخی در قالب نظر‌مندی بر پایه معرفت تاریخی، از جمله راه فراروایت‌ها را به درون تولیدات متون تاریخی باز کرد. از آن پس عرصه نظریه‌پردازی در حیات اجتماعی، از مصارف اصلی برون‌دادهای تاریخی تلقی می‌شد. در عین حال این مدار نیز با تردید خوانش‌های درون‌متنی و برون‌متنی قرارگرفت و اساس شاکله برون‌دادهای فراروایتی از سوی مورخان پسامدرن به چالش کشیده شد. در این مقاله سیر تحلیل بزنگاه‌های روند مذکور، از مدرنیسم تا حیات پسامدرن در حیطه تاریخ‌نگاری، مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت. گرچه امروزه، وجوه مذکور به طور موازی و متقاطع، در حیات تاریخ‌نگاری ملل فعال هستند، اما باید اذعان داشت که فهم روش‌شناسانه این مسیرها در تدقیق سازوکارهای اندیشه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌ورزی می‌تواند مشمر ثمر باشد. شایان توجه است که این پژوهش مقایسه‌ای-تحلیلی بر پایه و مبانی نظری نظریه‌پردازان اصلی این عرصه شکل گرفته که از این جهت علی‌رغم جستجوهای دامنه‌دار، مستندات به زبان فارسی مدونی در دسترس قرار نگرفت.

افزون بر این در باب منابع باید اذعان داشت که آلن مانسلو در تجمیع و تنویرکردن رویه‌ها و نحله‌های گذشته‌نگاری در قالب تاریخ را در اثر مهم خود تحت عنوان شالوده‌شکنی (Deconstructioning History, 1997) مطرح و متعاقب آن در تألیف بدیع دیگری که جامعه فلسفه انتقادی تاریخ را تحت-الشعاع قرار داد با عنوان (The Routledge Companion to Historical Studie, 2000&2006) در قالب فرهنگ‌نامه تاریخ‌نگاری سازماندهی کرد. در ادبیات تحقیق فارسی متأسفانه به این موضوع اساساً پرداخته نشده در عین حال دو اثر ارجمند مایکل استفورد؛ فلسفه تاریخ (۱۳۹۷) و در آمدی بر تاریخ‌پژوهی (۱۳۸۴) به فارسی ترجمه شده که جنبه‌هایی از مبحث را برجسته ساخته است. از این جهت طرح بحث موجود ضرورت تجزیه و تحلیلی سویه‌های تاریخ‌نگاری است که در همه حال بتواند تاریخ‌نگاری بومی را در مدار علم پاسخگو و در جریان استانداردهای جهانی قراردهد.

۱. مورخان مدرن؛ بازسازی گذشته (re-constructionist historian)

مدرنیسم محصول عصر روشنگری، قرن هفده و هجدهم، بود که مبنای منطقی متفاوت را فرا راه روش‌های شناخت قرار داد. دو راه مبنایی تجربه‌گرایی (impersionisem) و اثبات‌گرایی (positivisem) به طور مستقیم از جمله بر ظهور تاریخ به‌عنوان روش شناخت تأثیرگذار بود. تجربه‌گرایی در حیطه شواهد تاریخی وارد و در مفهوم‌سازی منطقی-استقرایی و مستندسازی بر آن تأثیرگذار شد. چنان‌که این مبنایی شد در پاسخ به نگرش اثبات‌گرایی که نگرش تجربه‌گرایی بر مفاهیم داشت. از آن پس «تاریخ درست» (proper

history) مبنای کار خود را بر قواعدی بنا نهاد که در آن راه می‌توانست کشف معانی (meaning) گذشته، مستند و واقعی‌تر بنماید. شیوه معنایابی و معنی‌پژوهی که پایدار بود و می‌توانست به‌طور اطمینان بخشی از سوی مورخان مختلف به‌عنوان روشی کم‌وبیش همسان و مقبول و معمول در فرآیند بازنمایی گذشته در اقصی نقاط عالم کاربست یافته و بر آن مبنا محصولات تاریخی تولید و استخراج گردد.^۲ به بیان دیگر این چشم‌انداز رفته‌رفته اسباب وحدت رویه‌ای سراسری را فراهم آورد که تحقیقات تاریخی می‌توانست بر آن پایه در عرصه علمی خودنمایی کند. بی‌شک در این راستا لئو پلد فون رانکه آلمانی^۳ (۱۸۸۶-۱۷۹۵) در قرن نوزدهم به‌عنوان پایه‌گذار تاریخ به‌عنوان علم در اروپا و تاریخ‌نگاری مدرن مطرح شد. در این راستا وی مبدع نقد منابع در تاریخ و تاریخ‌نگاری به‌شمار می‌رود که شعار او این بود: «تاریخ را آن‌گونه که بوده باید نوشت». رانکه در آثار خود در درجه نخست به دنبال منابع بی‌واسطه و شواهد مستقیم بود.^۴ وی «همواره خاطر نشان می‌کرد که مورخ نباید اجازه دهد افکار جاری در گفتمان موجود (حیات مورخ) هم چون رمانتیسیم، لیبرالسیسم، فلسفه هگل، تمایلات وطن‌پرستانه، و تعصب‌های دینی» او را از مسیر علمی تاریخ خارج کند.^۵

این راه نمایش مسیری شد که از آن پس مورخان جهت حضور در عرصه علم ناگزیر از گام‌نهادن در آن شدند. عرصه تاریخ‌نگاری مدرن با تکیه غالب بر نقد شواهد (مستندات) و نحوه کاربست آن‌ها در تولید متون تاریخی، بیانگر اعلام حضور در مسیر نهادینه‌شدن (علمی‌شدن) در مفهوم مدرن یا جدید آن بود. راهی که در آن بیش از همه راهکارهای مستندسازی و اعتبارمندی با ارجاعات متقن، خواننده را در فرازهای کم‌وبیش مطمئن به سر منزل واقعیت و عینیت رهنمون می‌کرد. اما در این راه چالش‌های بعدی فرا روی مورخان از سوی فلاسفه انتقادی مطرح شد که این مورخان را در خط تعیین و تمایز بیشتر در عرصه هستی‌شناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology)، بینش تاریخ‌نگاری را به پیش بردند. مورخان این سبک و سیاق که تاکنون در عرصه تاریخ‌نگاری چه در دانشگاه‌ها و چه در سایر مراکز پژوهشی در ایران نیز غالبیت دارند، تحت تأثیر این مشرب هستند. آن‌ها به‌طور عمده معتقد به توفیق در بازسازی گذشته بر اساس و میزان مستندات در دسترس بوده‌اند. این مورخان به‌طور غالب مدرنیست یا re-Constructionist Historians خوانده می‌شوند.

1. Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies*, 1-3.

2. Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies*, 1-3.

3. Leopold von Ranke.

4. Hughes-Warington, *Fifty thinkers on history*, 256.

۵. هیوز-وارینگتن، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ۳۹۱-۳۸۴؛ زرین کوب، تاریخ در ترازو، ۹۶.

افزون بر این، این گروه از مورخان برآنند که همه واقعیت گذشته را با وجود عوامل، شواهد و مدارک باقی مانده می‌توان کاملاً بازسازی و بازنمایی کرد. در یک جمع‌بندی با توجه به مطالعات صورت گرفته بر روی تحقیقات و کارهای این گروه از مورخان، می‌توان محورهای اساسی اندیشه آن‌ها را حول چند مدار ذیل خلاصه کرد:

۱. این گروه از مورخان معتقدند که با تلاش مؤثر مسیری برای یافتن گذشته، بر مبنای شواهد (evidence)، امور مسلم (fact) می‌توان استخراج کرد. در اینجا فکت به معنای اجزای واقعه یا جریانی است که مورد تردید نبوده و یا تواتر خبری در باب آن موجود باشد. در واقع تحقیقات تاریخی بر مبنای بازسازی و ایجاد ارتباط منطقی میان فکت‌ها و شواهد مرتبط با آن است؛ در این میان روایت تاریخی (historical narrative) چیزی جز بازنمایی و عینی‌سازی رفت و برگشت مورخ در مسیر این روند (process) نیست. بنابراین کار مورخ از یک سو گره‌زدن بین دو گروه از فکت‌های آشکار و پنهان است: مبنای روایت تاریخی اتصال منطقی فکت آشکار (در سطح) و فکت پنهان (در عمق) است. به بیان دیگر یافتن شواهد (مستندات) برای بازسازی و بازنمایی مسلمات مکتوم و اتصال آن‌ها به مسلمات مشهود است. توضیح اینکه؛ مسلمات مشهود یا فکت در سطح، یعنی اموری که عموم مردم - و به تبع منابع هم‌زمان آن‌ها- تحت الشعاع آن، به آن آگاهی و اعتقاد داشته و لزومی به اثبات آن از راه پژوهش‌های مورخان برای اقامه شواهد یا مستندسازی آن‌ها نیست. به بیان دیگر اموری وجود دارند که پژوهش‌های مورخان در بازنمایی آن‌ها موجب ثبت و یا نشر آن‌ها نشده است. بلکه خودبه‌خود و با توجه به ارتعاشات اجتماعی آن پدیده در سطوح مختلف محلی، ملی و یا جهانی ثبت شده است. بنابر نظر اتکینسون در عینیت تاریخی «برخی از حوادث (تاریخی) عموماً خودشان برگزیده می‌شوند، یعنی جدای از توجه و علاقه یا دیدگاه خاص یک مورخ، واجد اهمیت مطلق به شمار می‌روند...»^۶ در این صورت اساس کار مورخ این است که کار وی در نقض این ستون‌های اصلی که کسی تردیدی در باب آن‌ها ندارد، قرار نگیرد. برای مثال دو جنگ جهانی اول و دوم به‌طور خودبه‌خود مضبوط و ثبت شده هستند و نیازی به گردآوری اطلاعات برای اثبات اصل وجودی و وقوع آن‌ها نیست. این دست اتفاقات در عرصه جهانی آن‌چنان احساسات و عواطف عمومی را تحریک کرده‌اند که به‌عنوان مسلمات تاریخ در قالب عینیات (از جنس تاریخ) پذیرفته شده‌اند.

اما مسلمات مکتوم یا فکت در عمق در واقع، حقایقی هستند که توسط مورخ و با استنادات وی

۶. نوذری، فلسفه تاریخ و روش شناسی، ۳۴.

بازسازی شده و کم‌وبیش در هر دوره‌ای مقبولیت می‌یابند. به بیان دیگر، مورخان فکت‌های در عمق را - یعنی اموری که برای مورخ مسلم شده است - برای دیگران بیان می‌کنند؛ یعنی با گره زدن شواهد و مستندات به هم و مهندسی و طرح روایت (narrative) اصلی، آن پدیده را به مسلّمات تبدیل کرده و سعی دارند که آن را به باور عمومی برسانند. در واقع در انتهای تحقیق آنان حقیقت مستوری آشکار گشته و نتیجه تحقیقات باید عده‌ای را به چیزی معتقد، معترف و یا فهم آن را معقول و مفهوم نماید. استنتاج بیان نشده هر تحقیق تاریخی این است که خوانندگان نیز مانند مورخ فکر کنند؛ یعنی عوامل (cause)، دلایل (reasons) و شواهد را به هم وصل کرده و فکت در عمق را بازسازی نموده تا دیگران را متقاعد کند و گرنه تحقیقات در باب مسلّمات مشهود نباید باشد؛ بلکه فکت‌هایی که در عمق است و همه از آن اطلاع ندارند و توسط مورخ پژوهش‌های او کشف شده، به وسیله ادله و شواهدی که مقبولیت داشته با نظام استدلال منطقی، به سطح آورده شده و در راستای مسلّمات مشهود قرار می‌گیرند. برای مثال در این زمینه، مورخان نباید تلاش کنند که به اثبات برسانند که جنگ جهانی یا مشروطیت رخ داده و یا نداده است. آن‌ها تلاش می‌کنند که حقایق حواشی چنین وقایعی یا جوهری از آن‌ها را برای مثال نقش دُول، قحطی، ناامنی، بیماری‌های فراگیر را با اسناد و مدارک مرتبط مورد بازسازی قرار دهند.

۲. از سوی دیگر این گروه معتقدند تفاوت و تمایز آشکاری میان فکت (fact) و ارزش‌ها (value) می‌توان متصور شد. این نکته بسیار مهمی است. قدر مسلم آن است که فکت پدیده‌ای است پیچیده و مرکب که کم‌وبیش همه بر پذیرش آن متفق هستند، اما ارزش‌ها ممکن است مورد پذیرش عده‌ای باشد و برخی دیگر آن را قبول نداشته باشند و یا در یک زمان و مکانی مورد پذیرش باشد و در زمان و مکانی دیگر خیر. بیشتر این که ممکن است ارزشی در جامعه‌ای مقبول و در جامعه‌ای دیگر مورد پذیرش نباشد. ارزش‌ها بیشتر ذهنی (subjective) و گاه شخصی بوده و ابعاد آن‌ها می‌تواند گسترده و غیرقابل محاسبه یا مصداق باشد.^۷ افزون بر این در عرصه فردی مفاهیم متفاوت داشته و پیش از همه در جایگاه نظام اخلاقی قرار می‌گیرند. در نتیجه و در درجه نخست باید گفت راه تاریخ‌نگاری از منطق کلامی و ساز و کارهای آن جدا می‌شود. این جدایی به معنی خروج از دایره اخلاق نیست بلکه ساز و کارهای منطقی و استدلالی آن متفاوت خواهد شد. بدین‌صورت در تحقیقات تاریخی عقاید و علایق مورخ را می‌توان از فکت‌ها جدا کرد و بدین‌شکل هرچه بیشتر به سمت عینی‌شدن پیش‌رفت. برای مثال زمانی که محقق ایرانی در باب حمله مغول دست به تحقیق می‌زند می‌تواند غم و اندوه و نفرت خود را کنترل کند و مسلّمات جامعه و حکومت

7. Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies*, 107-109.

آن روزگار ایران را علی‌رغم میل خود، آشکار سازد. در این میان حس وطن‌خواهی ممکن است به سختی بپذیرد که آلام ایرانیان از حکمرانی خوارزمشاهیان کمتر از اقدامات مغولان نبود. توده‌های آسیب دیده برای چه امیدی باید مقاومت می‌کردند؟

۳. این نحله همچنین قائل به آن هستند که میان مورخ و آن چیزی که می‌داند، نیز تمایز وجود دارد؛ میان دانستن (know) و آن کسی که می‌داند (knower). از اینجا این نکته را استنتاج می‌کنند که می‌توان در تحقیقاتی که ارائه می‌شود، گرایش‌ها و به اصطلاح حُب و بُغض را جدا کرد. بر این اساس بحثی را تحت عنوان جانبداری (bias) مطرح می‌کنند. آن‌ها برآنند که جانبداری دو گونه است: جانبداری عام و جانبداری خاص.^۸ مورخ از جانبداری عام جدا نیست و این ناخودآگاه بر حیات فکری و روحیات او تأثیر گذار بوده و از آن گریزی نیست؛ برای مثال این که وی اهل کجاست؟ به چه زبانی سخن می‌گوید؟ و چه آیینی دارد؟ همه ناخودآگاه بر رأی و تصمیم و حتی نوع تحقیق و ذائقه مورخ مؤثر است. این وضعیت در دسته جانبداری گریزناپذیر (عام) قرار می‌گیرد. اما جانبداری خاص را می‌توان دریافت و کارهای تحقیقی را حتی الامکان از آن دور کرد. جانبداری خاص به بیان دیگر تمایلات آشکار مورخ در بازسازی و گزینش بلاوجه «روایت بنیادی» و نادیده‌انگاشتن خُرده‌روایت‌ها و یا نادیده‌انگاری مستندات و منابع برون از علایق خودی می‌تواند باشد. به بیان دیگر زمانی که مؤلف مبنای روایت اصلی متن را بر اساس تواتر در خبر قرار نداده یا بر پاره‌ای منابع بیشتر تکیه کرده و از منابع دیگر بلاوجه اغماض نموده و یا صرفاً بازآنگاری خود را بر اساس شواهد و مستندات مشروط و شاذ قرار دهد، در این صورت وی به یک سو (bias) رفته است. مورخ باید سلاقی، علایق و تمایلات (ایدئولوژیک) خود را از مطالبی که می‌خواهد بنویسد، حتی الامکان دور سازد. از این منظر، این گروه از مورخان، چنین منش و روشی را در مستندسازی روایت تاریخی امکان‌پذیر می‌نمایند.

۴. فرض دیگر این گروه این است که افسانه و تاریخ با هم برابر نیستند؛ یعنی روایت تاریخی با روایت داستانی تفاوت‌ها و تمایزاتی مبنایی دارد. اگرچه میان آن‌ها نزدیکی‌هایی وجود دارد، ولی در همه حال روایت تاریخی در مسیری متفاوت حرکت می‌کند. از جمله محورهای ذیل می‌تواند مرزهای روایت تاریخی را با روایت داستانی و یا حتی به‌طور کلی غیرتاریخی ترسیم کند: آغاز و انجام، زمان، جنس رویداد، بازیگران و روابط آن‌ها، صحنه‌ها یا پس‌زمینه‌های رویداد، طبیعت توالی، طرح، زاویه دید و واقع-نمایی.^۹ برای مثال مفهوم زمان در روایت تاریخی مفهوم وقوعی و عینی دارد که در اسناد، مدارک و منابع

8. Stanford, *A Companion to the Study of History*, 109-131.

9. Stanford, *A Companion to the Study of History*, 88-92.

ثبت‌شده، درحالی‌که در روایت داستانی زمان مذکور در متن مقید به حتمیت مستندات نبوده و یا حتی در زمان‌های جایگزین، موازی، غیرواقع‌رخدادی در روایت داستانی ظهور می‌یابد که اساساً مفهوم وجود خارجی آن در نوسان بود و نبود است.

۵. حقیقت (truth)، پدیده‌ای صوری نبوده و آن را پدیده‌ای دست‌یافتنی و برابر با واقعیت می‌دانند. در نظر فلاسفه، سیاست‌مداران و نظریه‌پردازان سیاسی-اجتماعی هیچ واقعیتی مطابقت تام و تمامی با حقیقت ندارد، ولی نزد این گروه از مورخان، حقیقت پدیده‌ای است که در زمان گذشته کاملاً واقع شده است و مورخان می‌خواهند آن را بازنگاری کنند. مورخی که بتواند زوایای مختلف واقعه‌ای در گذشته را ترسیم نماید، هم خود به حقیقتی رسیده و هم دیگران را به آن راهنمایی کرده است. تلاش مورخ برای نگارش گذشته به دور از ارزش‌ها و جانبداری، برای رسیدن به حقیقت است؛ یعنی پرداختن به آنچه بوده است و نه بر اساس منظورها و آرزوهای کنونی و آنچه که باید بوده باشد. به بیان دیگر نزد این گروه از مورخان حقیقت وقایع عینیت‌یابی آن‌ها در متن بوده و نه در حدسیات و بایدها. تاریخ، شناخت نیست بلکه ابزاری برای شناخت است و مورخ می‌خواهد توسط تاریخ به شناخت برسد.

به‌طور فشرده می‌توان گفت این گروه به‌طور عمده به تبع از رانکه، کم‌وبیش معتقدند که متن (اصل واقعه، رخداد یا گذشته) دست‌یافتنی است و می‌توان به‌کُنه و بُنه آن رسید؛ یعنی به وسیله اسناد و منابع می‌توان به اجزای واقعیت گذشته -به میزان محتوای همان اسناد- رسید و آن را بازسازی کرد. به بیان دیگر، بازتولید روایت مبنایی در متن تاریخی گویای جوانب مجاز در حیطه مستندات است. بنابراین نوع روایت مبنایی بر مدار نقل (تبیین نقلی) ترجیح ذاتی در بازنگاری گذشته دارد. ادبیات این گروه در نگارش گذشته نیز معمولاً ادبیاتی مدرن و پر از ارجاعات (references) است؛ یعنی تأملات مورخ برای ایشان در درجه دوم از اهمیت قرار دارد.^{۱۰}

۲. مورخان ساخت‌گرا؛ (constructionist historians)

در حیطه دانش تاریخی، قرن بیست را از یک منظر می‌توان قرن پرسش و تردیدهای اساسی در باب ابعاد مختلف گذشته، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانست. از یک سو وسعت، تعدد، تنوع و شعاع رخدادهای بزرگ و کوچک و از سوی دیگر تنوع جریان‌های اجتماعی و اختراعات فنی اسباب تسریع و تعریض در چرخش انتظارات را فراهم ساخت. انتظاراتی که به هر روی دستگاه تاریخ‌ورزی مدرن پاسخ‌های مجاب-

کننده‌ای برای آن‌ها نمی‌توانست داشته باشد. حداقل در یک مورد مایکل استفورد، بیش از یکصد و بیست پرسش را فراوری مورخان گذاشته که مشت نمونه خروار است. حیطه این پرسش‌ها در همه عرصه‌ها از فلسفه، معناشناسی، شناخت‌شناسی، روش‌شناسی گرفته تا مضامین و مصادیق تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌توان ملاحظه نمود.^{۱۱}

پیوسته دامنه گذشته و گذشته‌نگاری در قالب تاریخ‌نگاری، میدانی بوده که مورد بهره‌برداری سایر شعب علوم انسانی قرار می‌گرفته است. تنوع دلایل گذشته‌نگاری در آثار نویسندگان و سخنوران به حدی است که مایه بهت ناظران می‌شود؛ روزانه چه کسی است که گریزی به تاریخ نشود و یا نزنند؟ همه پیوسته مشغول تاریخ هستند. آیا این همه مشغولیات همه تاریخ است؟ و همه مورخ هستند؟ بی‌شک می‌توان در تاریخ، تاریخ‌دانی و بهره‌گیری از آن مراتب و مدارجی قائل گردید. اما همه این اظهار نظرها و تبیین‌ها اعم از خصوصی یا عمومی در یک فقره اشتراك بلامنازعی دارند و آن این است که نگاه و نگرش به گذشته تحت تأثیر تغییرات زمان حال شکل می‌گیرد. از سوی دیگر میزان - کمیت و کیفیت - بازسازی آن در بهترین شرایط تحت تأثیر منابع و محدودیت آن‌هاست. این‌ها خود زاده زمان هستند. زمانی که آهنگ و ریتم تغییرات در آن از اوایل قرن بیست شتاب گرفته و پیوسته چرخش امور، تغییر در نگرش به گذشته‌ها را دگرگونه و تسریع کرد؛ گذشته ثابت در جهان متغیر امروز.

در گیرودار چنین شرایطی یکی از مورخان اثرگذار بر مشرب تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری در قرن بیستم روین جی کالینگوود^{۱۲} (۱۹۴۲-۱۸۸۲) است. کتاب ارجمند وی تحت عنوان *The Idea of History* که پس از مرگ وی منتشر شد، گویای درک عمیق او از تاریخ و تاریخ‌نگاری است. وی معتقد بود که بر تاریخ نه عقلانیت مطرح شده در عصر روشنگری کاملاً غالب است و نه قاعده و قانون علمی فراگیری چون اثبات‌گرایی می‌تواند بر آن حاکمیت داشته باشد. کالینگوود مورخان را در مخاطره بزرگی قرار داد؛ مهمترین پرسشی که او مطرح کرد این بود که فهم مردم از زندگی خود در زمان گذشته - زمان تاریخی - چگونه بود؟ پاسخ وی برای این پرسش بیانگر آن است که اقدامات پیشینیان همگی در راستای قصد و خواستی معطوف به اهداف کم‌وبیش معین صورت گرفته است. بر این مبنا باید به اهداف کارگزاران (گذشته) آن پی برد. بدین صورت وی دو ایده بزرگ خود را پایه‌ریزی کرد؛ در درجه نخست مورخ

۱۱. مایکل استفورد در اثر ارجمند تحت عنوان *A companion to the study of history* (1999, UK) در مدخل فصول ده گانه خود پرسش‌های اساسی را فرا روی مورخان در بازسازی گذشته مطرح می‌کند. وی بر آن است که وظیفه فیلسوف مورخ بیشتر بر طرح پرسش است تا پاسخ. این پرسش‌ها اگرچه برای تدقیق تاریخ نگاری است، اما نشان می‌دهد که چه نوع تردیدهایی فراوری روایت و متون تاریخی وجود دارد که اشراف بر همه آنها به نظر ممتنع می‌رسد.

12. Robin G.Collingwood.

پرسشگر باید تجربه هم‌اندیشی، فهم یا همدلی با گذشته را در گفتمان دوره و زمانه موضوع دریابد. دیگر این‌که، بر این اساس مورخ باید به دایره‌ی قوه‌ی تخیل تاریخی (historical imagination) لازمی دست یازد تا در گفتمان زمانی مورد واگویی خود ورود نماید.^{۱۳} کالینگوود می‌پذیرد که مورخان باید به حد کافی قوه‌ی خود بازتابی (self-reflexive) داشته باشند تا بتوانند خواسته‌ها، آرزوها، اهداف و نمادها یا نشانه‌شناسی تاریخی (عاملیت تاریخی - historical agents) را دریابند.^{۱۴}

افزون بر این، کالینگوود مبنای تبیین خود را تأویل مدرن (modern hermeneutic) قرار داد. بر این اساس معنی متن در پیوند با عمل ذهنی مورد نظر مؤلف مشخص می‌شود. لذا رسالت درک و فهمیدن هر متنی از جمله متون مستندات تاریخی را می‌توان همان بازیافت یا از نوزنده‌کردن اصلی و حقیقی مؤلف اولیه یا خالق متن نخست دانست. از این منظر تفسیر یک متن اساساً مستلزم نوعی «خودجابه‌جایی» و فرا-فکنی مفسر است. مفسر خود در جای مؤلف به لحاظ فاعلی، زمانی و مکانی قرار می‌گیرد. بدین‌گونه بر مبنای نظر کالینگوود در درجه‌ی نخست بازنمایی و بازسازی کامل گذشته میسر نیست. آنچه که در بهترین شرایط در مسیر پژوهش برای مورخ رخ می‌دهد، در واقع رفتن به سوی حقیقت و راه‌یابی به شمایی (trace) از گذشته است؛ یعنی به حدود امر واقع ورود می‌شود؛ به بیان دیگر مورخ در حرکت به سوی منابع و از منابع در یافتن معنی، در بهترین شرایط که همانا در دسترس بودن همه مؤلفه‌های بازسازی-منابع باشد، در واقع به حقیقت (واقعیت) نزدیک می‌شود. بنابراین، قدر متقن این است که مورخان پیوسته دست به نمادسازی (representation) از گذشته می‌زنند. این در حالی بود که مورخان مدرن به‌طور سنتی معتقد بوده و هستند که گذشته را به ما هو هو، بازآفرینی (احضار presentation) کرده و متن آن‌ها معرف تمام و کمال واقعیت گذشته است. به بیان دیگر در خود جابه‌جایی مفسر که در اینجا مورخ است، وی به شمایی (traces) از گذشته دست می‌یابد که در روایت آن (تاریخ‌نگاری) بنایی برمی‌آورد (construction) که تنها الهام‌گرفته از منابع یا گذشته است. در این میدان حد یقینی در تعمیم (generalization) و تخیل - خیال‌ورزی (imagination) تاریخی در نقل و تفسیر گذشته می‌تواند وجود نداشته باشد.^{۱۵}

13. Collingwood, *The Idea of History*, 231-249.

14. Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies*, 47-48.

15. Lemisko, 'The Historical Imagination: Collingwood in the Classroom', 1-9.

از سوي ديگر در طليعه قرن بيستم جامعه‌شناسي با تبیین عددی - آمار - پیوند یافت و بدین‌گونه بیان کیفی بر مبنای داده‌های کمی ارائه شد. امیل دورکیم^{۱۶} (۱۸۵۸-۱۹۱۷) از جمله روش آماری را در مسیر علمی‌سازی جامعه‌شناسی به کار برد. وی جهت مفهوم‌سازی پدیده‌های اجتماعی؛ هنجارها و ناهنجاری‌ها را جدای از دیدگاه‌های جغرافیایی، فلسفی و روان‌شناسی بر مبنای آمارها در کتاب مشهور خود، خودکشی (۱۸۹۷) به کار بست. وی مبنای نظریه تفسیر داده‌های کیفی بر اساس آمار را در سال ۱۹۰۱ بیان کرد.

از آن پس این نظرگاه دورکیم بر شاخه‌های دیگر علوم انسانی از جمله حقوق، اقتصاد، روان‌شناسی، تاریخ و زبان‌شناسی تأثیر گذاشت.^{۱۷} در دایره تاریخ، مورخان فرانسه از جمله مارک بلوخ^{۱۸} و گرانته^{۱۹} تحت تأثیر آن، به تولید پژوهش‌های تاریخی پرداختند که به‌طور عمده در کار آن‌ها مبحث آمار در تفسیر داده‌ها و مفاهیم تاریخی نقش بنیادی یافت. این گروه از مورخان فرانسه بعدها در نگارش و نگرش گذشته صاحب سبک متفاوتی از پیکره عموم مورخان شدند. در واقع نسل اول مکتب آنال (Annal's School) زاده تفکرات و یافتن چشم‌اندازهای متفاوت و سازوکارهای متمایزی در تاریخ‌نگاری بود. این رویه را در ابتدا مارک بلوخ^{۲۰} و لوسین فور^{۲۱} در اولین مجله منتشره خود تحت عنوان فصلنامه تاریخ اقتصاد و جامعه، و بعد آنال (*Annales d'histoire economique et sociale*) در سال ۱۹۲۹ ارائه دادند.^{۲۲} تحقیقات این گروه سخت تحت تأثیر علوم اجتماعی و اقتصاد قرار داشت. برای مثال پژوهش‌هایی در باب ساختار اجتماعی شهرها در قرن نوزدهم، معماری حوزه‌های روستایی در قرون وسطی و از آن پس شقوق متکثر تاریخ اجتماعی از پی‌آمدهای معرفتی این مکتب در جامعه علمی مورخان شد.^{۲۳}

در عین حال اگرچه در این گفتار آنالیست‌ها برون از نمادگرایی در مستندات روایت بوده و از رویه مستندسازی مدرنیسم پیروی می‌کردند، اما حداقل در نسل نخست آن‌ها رویه نظریه‌پردازی و ورود به کلان‌روایت موجود است. رویه بلوخ به‌طور اخص و هم‌مسلمان آنالیست وی در حیطه نوعی پوزیتیویستی گذشته‌نگار در حیات اجتماعی-اقتصادی و «یک طبقه‌بندی عقلایی و معقولیت‌فزاينده را به ما عرضه می-

16. E. Durkheim.

17. Bottomore, *Sociology*, 21-22.

18. M. Bloch.

19. Granet.

20. Marc Boch.

21. Lucien Febver.

22. Benty, *Modern Historiography*, 103 - 104.

23. Bottomore, *Sociology*, 77.

دارد».^{۲۴} بدین‌صورت لاجرم در دامنه مفهوم‌سازی و خیال‌ورزی تاریخی و تعمیم ورود یافت. گویی دامنه گفتمانی موجود بر آنالیزها موثر بوده و لاجرم در میدان نظریه‌پردازی طبع‌آزمایی کردند. اگرچه بیش از همه بلوخ در اثر روش‌شناسانه‌اش در کتاب «حرفه مورخی» منعکس است.^{۲۵} اما نمونه بارز این تفکر، تعمیم و تخیل تاریخی در اثر مشهور دیگر وی تحت عنوان «جامعه فنودالی» است، کاری بدیع در حیطه تأویل تاریخی در اطلاق جامعه «فنودالی» به دوره «قرون وسطی» بود.^{۲۶}

شایان ذکر است که عصر میان دو جنگ جهانی (۱۹۳۹-۱۹۱۸) دوره پرفراز و نشیبی برای ملت‌ها و حاکمیت‌ها از هر جهت بود. این دوره‌گذار، از نظر مورخان دو سائقه فلسفه انتقادی و مکتب آنال تأثیرگذار بود. چنان‌که مورخان فرانسه، آلمان و بعد انگلیس و آمریکا در عصر پساجنگ دوم جهانی تحت تأثیر این مکاتب بودند.^{۲۷}

در ارزیابی و بازنگری این نحله از مورخان و تحت تأثیر جریان و متفکران مذکور که به ساخت تاریخ (construction history) معتقدند، به محورهای مختلفی اشاره می‌شود که در این جا موارد ذیل قابل تأمل است:

۱. این گروه از مورخان بر این باور هستند که گفت‌وگوی با گذشته میسر است و در نتیجه باید به هر شکلی این گفت‌وگو برقرار شود؛ ولی در همه حال این گفت‌وگو مفهوم‌ساز است و به عین واقعیت‌های گذشته نمی‌توان دست یافت. تنها آن‌چه دست‌یافتنی است شمایی از گذشته است.^{۲۸} به بیان دیگر پیش از هر چیز، مفاهیمی در ذهن مورخان موجود است که خودبه‌خود در گفت‌وگوی با گذشته پیش‌زمینه و حاضر است و زمانی که مورخ دست به بازنمایی گذشته می‌زند، این ذهنیات مورخ در همراهی با شواهد و مستندات موجب می‌شود تا نمایی از گذشته ترسیم شود که اگرچه با گذشته بی‌ارتباط نیست، اما این مورخ است که خالق دوباره یا چند باره آن است.

۲. گزاره دیگر این گروه این است که اگر چه به همه ابعاد گذشته راهی نیست، ناگزیر از دو قوه تخیل (imagination) و تعمیم (generalization) استفاده می‌شود. البته منظور، تخیل و تعمیم عامیانه نیست؛ در بسیاری از موارد برای بازسازی همه ابعاد گذشته عوامل و شواهد آشکاری در دست نیست و خلل و خلأهای مستندات بسیار وجود دارد. از این‌رو اینجا قوه تخیل مورخ است که راه گفت‌وگو را هموار

۲۴. بلوخ، جامعه فنودالی، سیزده.

25. Bloch, *The Historian's Craft*.

۲۶. نک: بلوخ، جامعه فنودالی.

27. Bently, *Modern Historiography*, 106.

28. Ahlsg., R, G. Collingwood and the Presence of the Past', 289-305.

ساخته و شکاف‌های (gaps) موجود را پر می‌کند. آن‌ها برآنند که مورخان گروه نخست که به دنبال بازسازی یا بازآفرینی گذشته هستند، در بهترین شرایط در مسیر تخیل و تعمیم گام می‌زنند. در عین حال باید توجه داشت که تخیل و تعمیم بر پایه و مدار علمی صورت می‌گیرد که اساس منطق آن استقرا و یا حتی می‌تواند نظام ابطال‌پذیری (falsibility) باشد. به هر روی، در همه حال نزدیک شدن به گذشته با این دو سازوکار میسر خواهد شد نه بازآفرینی مطلق و منطبق با آن.^{۲۹}

۳. ازجمله دلایل دیگری که این گروه از مورخان می‌آوردند تا همه کارهای تاریخی متقدمین را با پرسش و تردید بزرگ روبه‌رو سازند، در باب مفهوم زمانی است. در کالبد شکافی زمانی یک واقعه باید گفت: خود واقعه در زمان «a» اتفاق می‌افتد، در زمان «b» ثبت می‌شود و در زمان‌های «c» مختلف قرائت می‌شود. این بدان معنی است که سه زمان در دایره گفت‌وگوی با گذشته وجود دارد. از جهت نظری در صورتی به عین واقعیت می‌توان رسید که این سه زمان بر هم منطبق باشند. البته باید متذکر شد که زمان وقوع و زمان ثبت به‌هرحال دارای فاصله هستند. در عین حال بین زمان ثبت و زمان قرائت نیز فاصله هست؛ فاصله‌ای متکثر. به بیان دیگر در طول متن مورد قرائت تداعی زمان‌های متفاوت و بی‌نهایت موجود است و به‌همین صورت در عرض زمانی نیز بی‌نهایت خواننده در زمان واحد و زمان متعدد، می‌تواند داشته باشد. بنابراین در همه حال نمی‌توان به انطباق زمانی مورد نظر مورخان مدرن دست یازید. در باب تفاضل زمان ثبت و قرائت باید افزود که این فاصله تنها زمان ساده نیست، بلکه می‌تواند گفتمان‌های متعددی در این فاصله-طولی و عرضی - اتفاق افتاده باشد. خواننده متنی که از آن برای مثال قرن‌ها گذشته باشد مسئله تطابق زمانی - خود با زمان واقعه - را با چه سازوکاری می‌تواند درک کند؟

مورخان مدرن یا همان گروه اول، معتقدند که به گذشته سفر می‌توان کرد و وقایع را آن‌گونه که هست می‌توان یافت و به زمان حال انتقال داد؛ یعنی یک گفت‌وگوی واقعی انجام می‌گیرد. اما گروه دوم، معتقدند که در همه حال مورخان با عینک و عقیده‌ای خاص - حداقل خارج از گفتمان گذشته - به گذشته سفر می‌کنند و در آن هر آن‌چه را که در پی آن هستند، می‌توانند بیابند. به عبارتی دیگر گفت‌وگویی با سناریویی کم و بیش از قبل تعیین شده صورت می‌گیرد که هسته اصلی آن با مورخ و زمان او (گفتمان او-زمان حال)، خواسته یا ناخواسته وارد این دیالوگ - متن و روایت - می‌شود.

در یک جمع‌بندی؛ باید گفت که بر این مبنا این گروه در چارچوبه نظری مذکور، با سابقه‌ای در مطالعات تاریخی مانند مارکس و برداشت‌های ایدئولوژیک از تاریخ، به نظر می‌رسد راهی هموار در پیش

29. Ahlsg, 'R, G. Collingwood and the Presence of the Past', 289-305.

داشتند. چنان‌که در دهه‌های نخست قرن بیست بازار ایسم‌ها: نازیسم، فاشیسم، پان‌ترکیسم، پان‌عریسم و غیره بر مدار تاریخیت پررونق بود و بر مبنای همین تذکره به تاریخ ورود یافتند. به‌ویژه امروزه عموماً تحقیقاتی که جامعه‌شناسان و محققان علوم سیاسی و ایدئولوگ‌ها در باب گذشته انجام می‌دهند، در این رده می‌گنجد؛ یعنی در عرصه نظریه‌پردازی - طرح فراروایت meta narrative -، تمایل برای آن است تا کلان نظریه در تاریخ استخراج کنند. از این جهت تاریخ بسیار سخی است و هرکس هر چه بخواهد، می‌تواند از تاریخ استخراج کند. از این منظر می‌توان گفت که بسیاری از مورخان نیز ناخودآگاه از رصدخانه گذشته، مطلوب و مطالب خود را یافته و می‌سازند.

۳. مورخان شالوده شکن (de-constructionist historians)

در اواخر قرن بیست در عرصه تاریخ‌نگاری تأملاتی رخ داد که تأثیر شایانی بر روش‌شناسی این علم داشت. راهبرد تاریخ کل‌گرا و کل‌نگر^{۳۱} (total history & total explanation) و رویه‌ها و ایده‌های اطلاقی و تطابقی (applied theory) مانند هگلیسم، مارکسیسم، ناسیونالیسم برآمده از اندیشه‌های ساخت‌گرا (گروه دوم) را ناکارآمد دانستند. مورخان دگراندیش دو نکته را در مسیریابی برون‌ساختی مطرح - نمودند: در درجه نخست تمرین حرفه مورخی (practice the historian craft) و دیگر این ممارستی بود برای رویه غیر ایدئولوژیک.^{۳۲}

در این راستا از جمله تعریف متمایز فیلسوف تاریخ، ا. ا. ج. کار^{۳۳} (۱۹۸۲-۱۸۹۲) از تاریخ بود که نشان راه‌یابی متنوع و خروج از انسداد روش کل‌گرا شد. وی در تعریف خود، تاریخ را نه هدف دانست و نه محتوای آن را مدنظر گرفت. او بیشتر تاریخ را سازوکاری تلقی نمود که بر اساس آن مورخ با اجزایی از گذشته در ارتباط است که می‌تواند از آن پیش نیز مورد مراجعه قرار گرفته باشد. وی تاریخ را «گفتگوی بی-انتهای گذشته و حال» می‌داند^{۳۴} و کار مورخ در این تعریف تسهیل گفتگوست. بنا بر نظر استنفورد تاریخ در این سازه متفاوت علم ارتباطات است.^{۳۵}

۳۰. درباره تنوع شرح و تفسیرهای تاریخ کل‌گرا، فلسفه جوهری تاریخ و ایسم‌های تاریخ مدار، اشکال اطلاقی و تطابقی و آثار آنالیست‌ها مانند جامعه فنودالی

نک: TAYPES OF EXPLANATION IN HISTORY, DAVID W. LIGHTFOOT

31. Munslow, *Deconstructing History*, 57.

32. E. H. Carr.

33. Carr, *What is History*, 30.

34. Stanford, *A Companion to the Study of History*, 80-87.

بی‌شک در ادامه ترسیم نظرگاه‌های حاکم تمایز متعینی از پیکره تاریخ‌نگاری نباید مفروض باشد. چرا که اکثریت مورخان از مبحث روایت به‌عنوان محور اساسی انتقال گذشته به متن و معرفت تاریخی استفاده می‌کنند.^{۳۵} در عین حال این گروه از مورخان بر مبنای شاکله نظریه گروه قبل (در تردید دست‌یابی به عینیت کامل) و بر اساس محوریت هرمنوتیک پسامدرن، برآنند که به همه واقعیت از ممر مستندات گذشته نمی‌توان رسید، چرا که فرض آن‌ها این است که علی‌رغم ناگزیری از روایت و شواهد؛ نه ساختار روایت و نه مستندات آن، در مجموع نمی‌توانند کار انتقال به متن جوانب مختلف یا مورد نظر رخدادهای گذشته را تمام و کمال انجام دهند. به بیان دیگر شواهد و بیته‌ها - مستندات مانده از دوره‌های مختلف گذشته - نمی‌توانند و در اصل هم مستعد بازنمایی همه حجم وقایع و حقایق گذشته نیستند.^{۳۶} اما مبنای تردید آن‌ها در عدم رسیدن به عین واقعیه در زمان گذشته و میزان توفیق بازآوری و بازنگاری گذشته در زمان حال، افزون بر تردید زمانی مطرح‌شده از سوی گروه دوم، سه اشکال دیگر به‌عنوان دلیل اساسی ضعف مستندات تاریخی در انتقال مفاهیم از ممر روایت را به شرح ذیل مطرح می‌سازند:

نخست این‌که، در دوره‌های مختلف زبان دچار چرخش‌هایی (linguistic turns & language turn) می‌شود و این «چرخش‌های زبانی» اگر چه در اسناد منعکس است، ممکن است امروز آن‌ها به طور کامل تفهیم نشود؛ یعنی محتوای متون - مستندات گذشته را آن‌گونه که مؤلف و یا مؤلف آن تولید کرده باشد، به‌طور کامل نمی‌توان دریافت نمود.^{۳۷}

دومین اشکال به «بازی‌های زبانی» (linguistic games & language games) برمی‌گردد؛ بازی‌های زبانی مجموعه ایما و اشاره‌ها و حتی طنزهای موجود در زبان است که در یک دوره‌ای در حیطه ادبیات و متون روزجاری می‌شوند و در دوره‌ای دیگر عوامل بیرونی آن‌ها در تولید شکلی و محتوایی متون غایب می‌شوند. به بیان دیگر، بسته‌های مفهوم‌ساز در زبان روزمره و ادبی دارای تاریخ مصرف بوده و رفته‌رفته محو می‌شوند و کارایی‌ها و کاربردهای خود را از دست می‌دهند. برای دریافت آن‌ها اگرچه شجره‌شناسی واژه‌ها ابداع گردید، حجم آن‌ها اما به قدری وسیع و گسترده است که اشراف مورخ بر آن‌ها ممتنع می‌نماید. به‌ویژه که بر این وضعیت، بازی‌های زبان، گفتمان‌های متعدد زمانی نیز گذر کرده باشد.

اشکال سوم این است که محتوای واژه‌ها پیوسته تغییر می‌کند و تغییر محتوایی کلمات بسیار زیاد است. کلمه‌ها در طول زمان شکل خود را حفظ کرده، ولی محتوا و معانی خود را به‌نوعی از دست

35. Munslow, *Deconstructing History*, 57.

36. Munslow, *Deconstructing History*, 69.

37. Munslow, *Deconstructing History*, 173, Ahlsg, 'R, G. Collingwood and the Presence of the Past', 289-305.

می‌دهند: تقلیل و ترقیق یافته یا تغلیظ و فربه می‌شوند. بدین صورت چرخش زبانی، بازی‌های زبانی و تغییر محتوای کلمات پیوسته در حال رخ دادن است.

سه مؤلفه بالا به همراه مفهوم زمان در قالب گفتمان قابل بررسی است. از این رو فهم زمان در سه وضعیت-زمان واقع، ثبت و قرائت-abc- برای ورود پدیده‌های گذشته به عرصه متن در قالب روایت تاریخی به چه میزانی میسر خواهد شد؟ تأملات پیرامون وضعیت زمانی در متون تاریخی (historical text)، یکی از غامض‌ترین مسائل در عرصه بازاندیشی تاریخ (re-thinking history) تدقیق آن است.^{۳۸} گروه سوم از مورخان در کالبدشکافی زمان در متون تاریخی- اعم از اسناد، منابع (اولیه یا اصلی، منابع ثانویه) و مطالعات و تحقیقات- نسبت به گروه دوم در این زمینه، به‌طور گسترده‌تری دست به تأمل و طرح مسئله پرداخته‌اند. چنان‌که در این منظر، هر متنی به‌ویژه در ساختار و مفصل‌بندی روایت تاریخی می‌تواند حاوی زمان‌های متعددی باشد.

در این جا به چند نمونه زمانی اشاره می‌شود:

۱. زمان حال در گذشته؛ منظور زمان یا گفتمان مؤلف (مؤلد) است که به زمان گذشته (زمان روایت، واقعه یا جریان) برده شده (تعمیم‌یافته) و لباس گذشته بر آن پوشانده می‌شود.
۲. زمان گذشته در گذشته؛ در واقع مؤلف در کنکاشی آگاهانه به بازیابی زمان گذشته (زمان روایت، واقعه یا جریان) پرداخته و در تطابق زمانی توفیق یافته است. درعین حال ممکن است در این زمان مورخ دچار سردرگمی شود. چرا که لازمه خروج به موقع از زمان خود و ورود به زمان گذشته فهم مظروف (context) تاریخی است که در این حال ذهن تاریخی مورخ در قالب تخیل و تعمیم شاید بتواند به مظروف زمان بحث (contextualize) وارد و آن را بازنمایی کند. سفر از آن گذشته (موضوع subject) به گذشته مجاور باز نیاز به طی همین طریق دارد، اما در باب امکان سیر از گذشته غیر مجاور (با مورخ/ مؤلد) به گذشته موضوع بی‌شک تردید گروه شالوده‌شکن هم‌چنان پابرجا است.
۳. زمان گذشته در آینده؛ در واقع مورخ سیری به گذشته داشته و در آنجا الگوهای متناسب یافته و در چیدمان روایت خود داده‌های آن‌ها در قالب پیش‌بینی/پیش‌گویی برای جامعه تعمیم داده و فرا راه آینده قرار می‌دهد.
۴. آینده در گذشته؛ زمانی است که مؤلف پیش‌بینی‌های خود از آینده را در گذشته نمونه‌یابی کرده و در بازسازی موضوع خود، الگوی قریب‌الوقوع و تکرار گذشته را در آینده، خبر دهد.

۵. گذشته در حال، مؤلف تمایزی میان گذشته و حال قایل نشده و در نگرش «این همانی»، گذشته را به طور بی‌مرزی در زمان حال مجسم می‌نویسد. این وضع در زمان گذشته نزدیک شاید بحث‌برانگیز نباشد، اما با گذر یک گفتمان، چگونه می‌توان پیوسته زمان حال را در اتصال بلافصل گذشته‌های منفصل دید؟ این ماندگاری در قالب و منظر ترکیب و معجون زمانی گذشته با زمان حال در انگاره‌های محافظه‌کاری قابل توجیه و رصد است.

شایان توجه است در این چشم‌انداز هر متنی می‌تواند تلاقی یک یا چند زمان از زمان‌های مذکور باشد. اما بی‌تردید محصولات این‌گونه متون تاریخی هم، تاریخ مصرف داشته و هم در قالب اهدافی از پیش تعیین‌شده دست به تولید زده می‌شوند. در اینجا باید افزود که آسیب‌شناسی زمانی پژوهی مورخ، در این راستا زمان اخلاقی، زمان سیاسی، زمان ایدئولوژیک بیش از زمان تاریخی در متن‌های تاریخی مداخلت یافته و جهت مصارف خود مسیر از پیش تعیین‌شده‌ای (سناریو) فرا راه مورخان قرار می‌دهند.

افزون بر این، گفتمان خود پیوسته نمادی مرکب از تغییر در هر دوره است. گفتمان یعنی چه؟ یعنی ادبیاتی که در هر دوره وجود داشته و همه به وسیله آن همدیگر را متقاعد می‌کنند. بخشی از این ادبیات منعکس در میراث ادبی مکتوب است. چنان‌که گفتمان به‌سان چتری از مؤلفه‌های ناملموس (intangible) مختلف و زاده مکانی، زبانی و زمانی است که پیوسته در حال ظهور و مستحیل شدن به سمت آینده است و دوره‌هایی را تشکیل می‌دهد. چنان‌که در تسلسل نسل‌ها در یک دوره نیز می‌تواند تمایز و تفاوت گفتمانی احساس شود. بی‌شک صرف دوره تاریخ معمول مانند عهد باستان، دوره میانه و عصر جدید و معاصر، نمایندگی یک گفتمان یک‌دست نبوده و در نگرش تعمیم‌یافتی این اطلاق بر ادوار گسترده تاریخی با اغماض شده است. در حالی‌که حتی از لحاظ طولی امروز می‌توان به شکلی استدلال کرد و فردا به شکل دیگر؛ و از جهت عرضی گروه‌ها، اصناف و لایه‌های اجتماعی و یا حتی سنی در یک دوره معین، از نظام استدلالی و گفتاری (ادبیات) مشابهی برخوردار نیستند. بخشی از این وضعیت می‌تواند در گذر زمان در متونی تولیدشده یا مستندات به‌طور کلی، تحت عنوان منابع تاریخی متجلی شده باشند.

به همین دلایل نمی‌توان به همه ابعاد آنچه در گذشته رخ داده است، دست یافت. نهایت کاری که می‌توان انجام داد، نمادسازی یا نشانه‌شناسی (representation) است؛ یعنی گذشته به وسیله سازوکارهایی بازنمایی شود. همه جوانب موضوع خاصی از گذشته را نمی‌توان در زمان حال احضار کرد. بلکه گذشته از جوانب مختلف مدنظر مورخ نمادسازی می‌شود. این‌که این نمادها تا چه حد ما را به واقعیت گذشته رهنمون می‌کنند؟ محل ابهام است. چگونه می‌توان واقعیت‌های مستور در متن و حواشی منابع تاریخی را برای آینده بیان نمود؟

گروه سوم در واقع زائیده فضای پسامدرن بوده و مبنای افکار آن‌ها بر محور هرمنوتیک پسامدرن قرار گرفته‌است. آن‌ها برآنند که تاریخ مبنای واحد و متمرکزی چه در بازنمایی و چه در بازگویی ندارد (de-centralization of the past). بر این مبنا تمامی پدیده‌هایی را که از جهان گذشته عزیمت به زمان حال دارند، به اجزای خود تقسیم‌شده (de-construction) و در اجزای آن هم امکان تحقیق و رصد بهتر گذشته وجود دارد و هم انتظار پاسخ پرسش‌های رو به ازدیاد هر دوره و روزه‌روز را می‌توان یافت. از این‌رو است که چون به‌طور واقعی و یا عینی راهی به جهان گذشته نیست، نمی‌توان تنها یک راه فراگیر (total history) را انتخاب کرد. راه‌های متعددی فرا روی مورخان گشوده‌است و هیچ‌یک از وجوه یک روایت وجه مرجحی بر دیگری می‌تواند نداشته باشد. بدین‌صورت یک راه بر راه دیگر ترجیح منطقی نداشته و تحقیقات تاریخی حتی پیرامون موضوع واحد هیچ‌گاه حرف کامل و آخر نخواهند بود. به‌همین دلیل ایرادی ندارد که یک موضوع مشابه به‌طور هم‌زمان توسط چند نفر به تحقیق پرداخته شود. افزون بر این، مدار تنوع قرائت نیز باز است و خوانندگان می‌توانند مکرر متن را متفاوت قرائت کنند. شالوده‌ای (یا ساختی) موجود نیست که استحکامی در مقابل چنین اندیشه‌ای داشته باشد. شالوده خود دچار تجزیه به اجزا است: (de-construction).

در این‌جا در یک مقایسه باید افزود در حالی که مبنای تفکر گروه دوم مورخان (constructionist) نیز هرمنوتیک بود، اما هرمنوتیک مدرن. زمینه پیدایش هرمنوتیک مدرن آن بود که در عصر روشنگری برای فهم متون کتاب مقدس نیاز به تفهم، بازخوانی و بیان مجدد و تفسیر به‌وجود آمد. در اوایل قرن بیستم کالینگوود مطرح کرد که وقتی به تفسیر متن می‌پردازیم برای فهم آن ناگزیر باید خودجابه‌جایی بین خواننده و مؤلف متن رخ دهد. اما گروه سوم قائلند که این جابه‌جایی به دلیل چرخش‌های زبانی و بازی‌های زبانی ممکن نیست و اصلاً اتفاق نمی‌افتد؛ در هرمنوتیک پسامدرن با مؤلفه‌های جدید نگاه متفاوتی به حقایق ایجاد می‌شود و معلوم نیست که آن را در گذشته بازیابی بتوان کرد؛ ممکن است حتی چیز دیگری مطرح شود. در این‌جا بروندادهای اساسی در حیطه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری را بر پایه احتجاجات نحله سوم می‌توان مطرح کرد:

۱. آن‌چه به‌عنوان تاریخ نوشته می‌شود، به‌طور مطلق بر پایه و مبنای گذشته شکل نمی‌گیرد بلکه ناگزیر در زمان حال به‌وجود می‌آید. مورخ تحت تأثیر شرایط مختلف است و همواره احتمال ظهور واقعیت‌های متفاوتی در متن وجود دارد.

۲. این گروه در مقابل گروه دوم که قائل بر این بودند که به شکلی کلی فرا روایت، می‌توان نظریه‌ای را به کل پیکره رخدادهای گذشته-تعمیم داد، در آن تردید ایجاد کردند. گروه اخیر استدلال کرده که نمی‌توان

هیچ فراروایتی، از جمله برداشت جوهری در قالب فلسفه تاریخ از گذشته استنتاج نمود. هیچ فراروایتی نمی‌تواند از استقامت لازم در اجزای خود برخوردار باشد و هر روایتی خواه‌ناخواه محکوم تجزیه به اجزای خود است. در این صورت خُرده‌روایت‌ها، مبنای کلان‌روایت را تأیید نمی‌کنند. معمولاً در ترسیم روایت کلی هم داده‌های متعدد و هم ناسازگاری تعمیم به اجزا هویداست. چنان‌که برای مثال گفته می‌شود «مشروطه ایرانی» این بدان معنی است که در سال ۱۳۲۴/۱۹۰۶ رخدادی در ایران به‌بار نشست که اطلاق عمومی آن به ایران به‌عنوان جغرافیای سیاسی کل بلاوجه است؛ در حالی‌که صرف‌نظر از تهران، سایر ایالات به درجاتی هم از اصل واقعه بی‌خبر بودند و هم جنس آن را نمی‌شناختند. تنی چند مشروطه‌خواه در مشهد آن هم در دوره استبداد صغیر سرو صدایی می‌کردند. این آیا می‌تواند نشان‌دهنده حرکتی هماهنگ با تهران باشد؟ تحقیقات نشان داده مشروطه هر ایالت به شدت بومی شده بود. این برآیندسازی در واقع نوعی نظام استدلال قیاسی در ساختار روایت تاریخی است. بدین‌صورت یک روایت کلی در باب یک واقعه با تنوع جغرافیایی و قومی نمی‌تواند شمول‌یافته و باید به اجزای آن به استقلال پرداخت. تمرکزگرایی بر روی موضوعات به‌ویژه در گذشته‌انگاری موضوعیت نمی‌یابد؛ یعنی یک موضوع نباید تمام موضوعات و موضع‌ها را تحت‌الشعاع قرار دهد.

بدین‌گونه در چنین حیطه‌ای از تاریخ‌نگری، در نقل گذشته هیچ‌گونه انسدادی وجود ندارد و پیوسته ممکن است قرائت‌های متفاوتی از اسناد و متون وجود داشته باشد. در این جا سه نتیجه نیز از این نکته می‌توان استخراج کرد: در درجه نخست، این گروه از مورخان معتقدند که هر نسلی تاریخ خود را خود می‌نویسد. به همین دلیل بسیاری از تاریخ‌ها، تاریخ مصرف دارند؛ یعنی ضرورت‌هایی که امروز برای نگاه به گذشته وجود دارد، با ضرورت‌های دیروز یا فردا متفاوت است. چون هر موضوعی و موضوعی اقتضای فضا و اقتضای روز است، ضرورتی خاص مورخ را وادار می‌کند تا در مورد موضوع خاصی کار کند. این ضرورت‌ها تغییرپذیر بوده و پیوسته در معرض دگرگونی هستند. به همین دلیل معتقدند که انسدادی برای قرائت گذشته موجود نیست و پیوسته می‌توان کارهای متنوع کرد.

استنتاج دوم از این نکته این است که گروه سوم برآنند که هر تاریخی، تاریخ معاصر است. به همان دلیلی که ممکن است نتوان به تمام واقعیت دسترسی پیدا کرد و تنها به شمایی از حقیقت می‌توان رسید، به شکل متکثری می‌توان به گذشته نگریست. این نگاه متکثر به گذشته (موضوع) واحد یا به گذشته متنوع، تحت تأثیر شرایط روز است و در بهترین وضعیت، ضرورت‌های امروز را در گذشته بازتابی یا بازسازی می‌کند.

نکته آخر این که در گذشته، حقیقت متکثر وجود دارد و این نفی رسیدن به حقیقت را نمی‌کند. به تعداد خوانندگان هر متنی، نویسنده وجود دارد؛ از همان ابتدا گفت‌وگویی بین خواننده، متن، گذشته/منابع و مؤلف (مؤلف) شروع می‌شود که در گسترش تکثرگرایی، بسیاری از خوانندگان لاجرم خود نویسنده متن می‌شوند. وقتی به کتاب‌های تاریخی که حتی خیلی واضح و شفاف نوشته می‌شود نگاه شود، ممکن است مطالب متفاوتی نسبت به آنچه که نویسنده می‌خواسته بگوید، استنباط گردد. از این جهت می‌توان گفت در مدار فهم متن این گروه بسیار خواننده محور هستند.

با توجه به این مطالب این گروه معتقدند که در نگرش و نگارش گذشته باید به موارد ذیل توجه داشت:

۱. عدم تمرکزگرایی (decentralization)؛ به این معنا که نمی‌توان هیچ‌گونه محوری یا مرکزیتی برای جنبه‌ای خاص از وقایع متصور شد. به بیان دیگر پدیده‌ای به عنوان عنصر با اهمیت یا بی‌اهمیت در سازوکار و فرآیندهای گذشته موجود نیست. چرا که در هر برهه زمانی، برای مثال چشم‌اندازی خاص یا وجهی از وجوه واقعه یا جریان‌های گذشته در دایره توجه و اهمیت قرار می‌گیرد. چنان‌که برای مثال؛ نویسندگان تاریخ صدر اسلام، هر زمانی در دوره انقلاب اسلامی به وجهی از تاریخ پیامبر (ص) پرداخته‌اند که گویی هر زمانی دست به کشفی دیگر زده‌اند. در حالی که نگارش مشروط (reservation) می‌تواند راه‌های متعدد را پیوسته فراروی مورخان بازنگه‌دارد.

۲. به‌ویژه در تبیین تاریخی در قالب فراروایت یا کلان‌روایت و یا حتی چارچوب‌های بسته استخراجات ایدئولوژیک پیوسته تاریخ و تاریخ‌نگاری را با انسداد روبه‌رو می‌سازد. انسداد در حیطه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری به منزله تولید نهایی و نهایی‌سازی یک تولید در قالب تمامیت‌طلبی خوانشی خاص از گذشته است که گاه در قامت اصول عقاید بروز می‌نماید. عدم انسداد یا بیان نهایی در قالبی فراروایت می‌تواند صحنه گذشته‌نگاری را برای هر روایت موازی یا هم‌جواری (simultaneous narrative) بازنگه‌دارد. نکته این که در این راستا ادبیات تاریخ‌نگاری شکننده و تحمیلی نبوده و راه برای کشفیات و حدسیات آینده مورخان از یک‌سو و خوانندگان متن از سوی دیگر بازنگه‌می‌دارد.

۳. در نتیجه حضور نویسنده (مورخ) و خواننده در متن به نوعی گفتگو تبدیل می‌شود. در این حال به تعداد مورخان روایت و به تعداد خوانندگان قرائت متکثر و متنوع وجود بالنده‌ای خواهد یافت. بالندگی در این نگرش اساس زایش فکری است. با این تفکرات، راه تحقیقات مجدد و بی‌انتهای تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری باز است و تکرار تحقیقات الزاماً نتیجه مشابهی در بر نخواهد داشت.

نتیجه

در درجه نخست در یک استنتاج کلی برای تحقیقات تاریخی می‌توان گفت هر موضوعی در تحقیقات تاریخی، نگرش، نگارش و در نتیجه روش تحقیق خاص خود را دارد. ممکن است ۶۰ یا ۷۰ درصد همه اصول فنی در تحقیقات تاریخی مشابه باشند، ولی هر موضوعی روش تحقیق و نگاه خاص خود را می‌طلبد تا بتواند گذشته را منعکس نماید. افزون بر این اشراف بر تنوع مناظر و روش‌ها، مرزها و سازوکارها، می‌تواند بر دستاوردهای تحقیقات تاریخی، چه در عرصه نظر و چه در عمل، مؤثر باشد. تأثیر از آن جهت که باید در نظر داشت که: چه ضرورتی برای تحقیق در این موضوع (موضوع خاص) موجود است؟ جنس موضوع طالب چه روشی است؟ افزون بر این، باید گفت این پرسش در این مقام برجسته می‌شود که: آیا روش‌های مورد بحث دارای مرزبندی روشنی هستند؟ مباحث نظری نشان می‌دهد که امکان تمایز وجود دارد. در عین حال نوشته‌های مورخان و فرضیه‌ها و پرسش‌های مطرح شده پیرامون موضوعات آن‌ها، نشان می‌دهد که در یک نوشته ممکن است اختلاط روش موجود باشد. اما ظرافت این است که نهایت نوشته به چه استنتاجی متمایل گشته و بر پایه کدام مرام تاریخ‌نگاری مهندسی شده است. نکته سوم این‌که میزان پاسخ‌دهی موضوعات به ضرورت‌های زمانی چه قدر است؟ بی‌شک کارنامه تاریخ‌نگاری نشان از سودمندی این علم دارد. اما فاز سودمندی در هر دوره‌ای در چرخش بوده تا حدی که ممکن است به سودمندی تجملی یا فاخر یا غیرموجه گرایش داشته باشد که در این صورت تحقیقات تاریخی در جایگاه چندم از اهمیت قرار می‌گیرند. بنابراین، در تغییر سطح تأثیر تحقیقات تاریخی و بروندهای آن، از مفید به لازم و ضروری باید توجه کرد: چه سازوکاری در گذشته‌انگاری می‌تواند علم تاریخ را در صحنه نگه داشته و آن را در حیطه دانش پاسخ‌گوی و پاسخ‌یاب به‌هنگام، فعال نگاه دارد؟

فهرست منابع

- استنفورد، مایکل. درآمدی بر تاریخ‌پژوهی. ترجمه مسعود صادقی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
- استنفورد، مایکل. مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی، ۱۳۹۷.
- بلوخ، مارک. جامعه فنودالی. ترجمه بهزاد باشی. تهران: آگاه، ۱۳۶۳.
- زرین کوب، عبدالحسین. تاریخ در ترازو. تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- نوذری، حسینعلی. فلسفه تاریخ و روش‌شناسی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- هیوز-وارینگتن، مارنی. پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ. ترجمه محمدرضا بدیعی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- Ahlskg, J. 'R, G. Collingwood and the Presence of the Past', *Journal of the*

Philosophy of History. November 2017: 289-305.

Bentley, M. *Modern Historiography*. London: Routledge, 2003.

Bloch, Mark. *The Historian's Craft*. New York: Vintage Books, 1953.

Bottomore, T.B. *Sociology*. London: Allen and Unwin, 1971.

Carr, E. H. *What is History*. England: Pinguin, 1987.

Hughes- Warrington, M. *Fifty thinkers on history*. London: Routledge, 2000.

Jenkins, K. *Re-thinking History*. London: Routledge, 1991.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Lightfoot, D. W. 'Types of Explanation in History'. in Georgetown University: 2013.

Lemisko, L.S. 'The Historical Imagination: Collingwood in the Classroom', *anadian SocialStudies*, vol.38, no.2, Winter 2004;

<https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1073911.pdf.1-9>

Munslow, A. *The Routledge Companion to Historical Studies*. London: Routledge, 2000 & 2006.

Munslow, A. *Deconstructing History*. London: Routledge, 1997.

Stanford, M. *A Companion to the Study of History*. London: Blackwell, 1999.

Bloch, Marc, *Jāmi'a 'h-iy Fi' ūdālī*. vol.2, Translated by Bihzād Bāshī. Tehran: Āgāh, 1984/1363.

Hughes-Warrington, Marnie. *Panjāh Mutaḥakkir-i Kilīdī dar Zamīnih-i Tārīkh*.

Translated by Muḥammad Rizā Badī'ī. Tehran: Amīr Kabīr, 2007/1386.

Nūzarī, Ḥusayn 'Alī. *Falsafih-i Tārīkh va Ravishshināsī*. Tehran: Tarh-i Nū, 2000 /1379.

Stanford, Michael. *Dar Āmadī Bar Tārīkh Pazhūhī*. Translated by Mas'ūd Ṣādiqī. Tehran: Imam Sadiq(AS) University, 2005/1384.

Stanford, Michael. *Muqaddamah-ī Bar Falsafih Tārīkh*. Translated by Aḥmad Gulmuḥamadī. Tehran: Niy, 2018/1397.

Zarīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Tārīkh dar Tarāzū*. Tehran: Amīr Kabīr, 1983 /1362.



A Cultural-Anthropological Contemplation in the History of Baqī Cemetery During the First Two Centuries A.H.

Dr. S. M. Hadi Gerami, Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies
(Corresponding Author)

Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

Amin Shahbazi, M.A. in Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadiq University

Abstract

In Islamic and Shī'a culture, historical subjects dealing with anthropological aspects have often been neglected. The Baqī cemetery, one of the oldest cemeteries in Islam and a pilgrimage site for Shī'a Muslims assumes considerable importance in anthropological studies.

The present study explores the cemetery through the early Hijri centuries/c. 7th century A.D., adopting the anthropological approach. It is concluded that Baqī has mostly served a social-ritualistic function during this time. From a social point of view, the cemetery was used for residence, performing prayers, or forming assemblies. From a ritualistic point of view, it was used for various death rituals of Hijaz residents.

Some of the anthropological and cultural features of this cemetery were revealed in the second century A.H. Most importantly, the cemetery acquired a legendary status among the Arabs and certain beliefs were formed regarding this divine and impressive state. Additionally, the cemetery grew in importance because of its identity. Concurrently with the stabilization of sect-related and religious identity, signs of sect-related and religious quarrels show up in the death rituals and especially burial rites at Baqī.

Keywords: Baqī, Historical Anthropology, Cultural Anthropology



درنگی فرهنگی - انسان‌شناختی در تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری

دکتر سید محمدهادی گرامی (نویسنده مسئول)

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

امین شهبازی

کارشناسی ارشد معارف اسلامی، فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده

ابژه‌های تاریخی در بستر فرهنگ اسلام و تشیع که از ابعاد انسان‌شناختی برخوردارند، معمولاً مورد غفلت واقع شده‌اند. قبرستان بقیع به عنوان یکی از کهن‌ترین گورستان‌های اسلامی و یکی از مراکز زیارتی شیعیان، از جهت بررسی‌های انسان‌شناختی بسیار با اهمیت است.

در این پژوهش این گورستان با استفاده از نگرش انسان‌شناسی تاریخی در سده‌های نخست هجری مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاکی از آن است که بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات از آن استفاده می‌شده است. از لحاظ مناسکی نیز با مجموعه‌ای از آداب مربوط به مرگ مردمان حجاز در ارتباط بوده است.

در سده دوم هجری برخی ابعاد انسان‌شناسی و فرهنگی بقیع رخ می‌نماید. نخست آنکه نزد اعراب آن دوره جایگاهی اسطوره‌ای می‌یابد و باورهایی درباره جایگاه غیبی و شگفت آن شکل می‌گیرد. از لحاظ هویتی نیز اهمیت زیادی یافته و هم‌زمان با تثبیت هویت‌های فرقه‌ای و مذهبی، نشانه‌هایی از جدال‌های هویتی - فرقه‌ای در مناسک مرگ و به طور خاص تدفین در بقیع مشاهده می‌شود.

واژگان کلیدی: بقیع، انسان‌شناسی تاریخی، انسان‌شناسی فرهنگی

۱. مقدمه

زیارت‌پژوهی و بررسی تاریخ و آداب آن در طول اعصار مختلف، بی‌گمان تأثیر مستقیمی بر بازنمایی یکی از مؤلفه‌های اصلی حافظه و هویت تاریخی تشیع دارد. در حافظه تاریخی شیعه در سده‌های اخیر، قبرستان بقیع و تاریخ و مناسک مرتبط با آن همواره تقدیس شده است. توجه به این نکته که بقیع مانند سایر زیارتگاه‌های شیعیان هویتی صرفاً شیعی ندارد، بلکه متعلق به کل جهان اسلام است و قبرستانی است که قدمت آن به دوره جاهلیت باز می‌گردد،^۱ این اهمیت را دوچندان می‌کند. بنابراین، دانستن این نکته که روند شکل‌گیری تصویری مقدس از بقیع چگونه آغاز شده است و چگونه این تصویر با هویت تاریخی شیعه درآمیخته است، راهگشا است.

با اینکه توجه به زیارت و مناسک^۲ اسلامی در طول سال‌های اخیر چه در ایران و چه در خارج از کشور در کانون توجه بوده است، به‌طور خاص تاریخ کهن زیارت و قبرستان بقیع مورد توجه قرار نگرفته است.^۳ درباره تاریخ بقیع در سده‌های کهن اسلامی مجموعه‌ای از سؤال‌ها وجود دارد که تاکنون پژوهش دانشگاهی و مستقلی برای پاسخ به آن‌ها انجام نشده است. بخشی از این پرسش‌ها، بر اساس گزارش‌هایی که به شکل پراکنده در برخی منابع دستیاب هستند، قابل پاسخگویی است. بر این اساس، ارائه پژوهشی علمی با نگاهی روزآمد در خصوص موضوع پیش‌گفته گامی مؤثر در حوزه پژوهش‌های مربوط به زیارت و انسان‌شناسی تاریخی تشیع است.

۲. پیشینه و منابع پژوهش

با اینکه قبرستان بقیع در تاریخ فکر و فرهنگ مسلمانان به‌خصوص شیعیان همواره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است، اما دانسته نیست که چرا متناسب با این میزان اهمیت و نقش‌آفرینی، پژوهش‌هایی بدان اختصاص داده نشده است. به‌ویژه هنگامی که دایره این پژوهش‌ها محدود به نخستین سده‌های اسلامی می‌شود و تلاش می‌شود تا پژوهش‌های پیشینی درباره کهن‌ترین قبرستان جهان اسلام در دوره نخست اسلامی جمع‌آوری شود، نتایج ناامیدکننده‌ای در برخواهد داشت؛ حتی می‌توان گفت که ما از

۱. نک: ادامه مقاله.

۲. مناسک یا انجام اعمال روزانه با اهداف متفاوت است؛ اما آنچه در مناسک حائز اهمیت است وجه نمادین آن است. در واقع منسک عملی است که در هاله‌ای از نمادها پیچیده شده است. همچنین گفته شده مناسک اعمالی است که عمداً توسط گروهی از افراد انجام می‌شود که یک یا چند نماد را به صورت تکراری، رسمی، دقیق و سبک‌مند به کار می‌گیرند. نک:

Ritual, Politics and Power, 9; Myerhoff, *Remembered lives: The work of ritual, storytelling, and growing older*, 129. Kertzer,

۳. نک: ادامه مقاله.

تاریخ این قبرستان تا اوایل دوره صفویه هم (سده دهم هجری) درک دقیقی نداریم. در واقع درباره تاریخ فرهنگی - زیارتی بقیع در سده های نخست هجری هنوز منبع مستقلی به نظر نرسیده است. تنها در دو مدخل دانشنامه ای به تاریخ کهن بقیع اشاره مختصری شده است. علی بهرامیان در مدخل «بقیع» دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بقیع را به عنوان کهن ترین و مشهورترین گورستان دوره اسلامی در شهر مدینه معرفی کرده است. وی صرفاً با اطلاعاتی که از طریق لغت شناسان به دستش رسیده است، محل گورستان بقیع در دوره پیش از اسلام را یک خارستان معرفی می کند. وی همچنین در توصیف کلی می گوید گوشه هایی از بقیع، به سبب دفن اعضای مشهور از يك خانواده، اندك اندك صورت مقبره اختصاصی یافت. اما هیچ پیش بینی و توصیفی از زمان و فرایند آن ارائه نمی کند. نویسنده مدخل «بقیع» دانشنامه جهان اسلام نیز بقیع را به عنوان نخستین و کهن ترین گورستان اسلامی مدینه معرفی می کند. وی سپس به جایگاه بقیع در شهر امروزی مدینه اشاره می کند و اطلاعات درباره محل دفن امامان و معصومان شیعه را مورد بحث و بررسی قرار می دهد. نویسنده همچنین فهرستی از صحابه و تابعان مدفون در آنجا فراهم آورده و سپس وضعیت گنبد و بارگاه سازی بر مقبره ها در قرون میانه را بررسی کرده است. وی در ادامه به حوادث تخریب و هدم بقیع در طول تاریخ به خصوص به دست وهابیان می پردازد.^۱

با این حال، این دو مدخل رویکرد فرهنگی و انسان شناختی به تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری ندارند. همچنین چنین پژوهش هایی به دلیل اینکه عمدتاً براساس گزارش های منابع تاریخی شناخته شده - و نه مثلاً حدیثی یا تفسیری - سامان می یابند، بسیاری از اطلاعاتی که ممکن است در منابع پراکنده باشد و براساس جستجوهای رایانه ای به دست آید را از دست می دهند. در واقع، این دو مدخل در بخشی نیز که به تاریخ کهن بقیع می پردازند، عمدتاً به اطلاعات کلیشه ای برخی منابع تاریخی اتکا دارند و از بازیابی اطلاعات جدید و همچنین بازخوانی آن ها قاصرند. چنین است که برخی کلیشه های مطرح شده در این مقاله ها با جستجوهای گسترده تر همه منابع اسلامی و با خوانش فرهنگی - انسان شناختی گزارش ها از اعتبار ساقط می شود. به عنوان دو نمونه برجسته - همان طور که خواهد آمد - اینکه بقیع صرفاً مربوط به دوره بعد از اسلام بوده است و یا اینکه بقیع از ابتدا صرفاً یک گورستان بوده است، دعاوی است که براساس اطلاعات ارائه شده در این مقاله قابل نقد است.

با وجود این کمبود در زمینه پژوهش های اختصاصی درباره بقیع، در زمینه انسان شناسی تشیع پژوهش های متعددی در حوزه های مختلف صورت گرفته است که قریب به اتفاق آن ها رویکرد تاریخی

۱. نک: بهرامیان، «بقیع»، تارنمای دائرة المعارف بزرگ اسلامی، (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://cgie.org.ir/fa/article/228872/>؛ ونسینک و بزمی انصاری، طارمی، «بقیع»، تارنمای دانشنامه جهان اسلام، (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://b2n.ir/w55770>.

ندارند و وضعیت جامعه شیعی در دوره معاصر یا نزدیک به آن را بررسی کرده‌اند.^۱ با وجود فقر جدی در زمینه مطالعات انسان‌شناسی تاریخی تشیع و اسلام، در نمونه‌ای منحصر به فرد، کتابی با عنوان انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (ع): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی به بررسی تشیع پرداخته است.

نویسنده در این کتاب با بررسی گسست جامعه کوفه، به دنبال ارائه زمینه‌های اجتماعی رها سازی و عدم همراهی امام حسین (ع) در قیام تاریخی عاشورا است.^۲ در پژوهشی دیگر تلاش شده است تا با استفاده از اشاراتی که در قالب احادیث وجود دارد، تصویری منسجم از مناسک تدفین در اسلام بازسازی شود. در این پژوهش با استفاده از تاریخ شفاهی در دوره اولیه تاریخ اسلام، اینکه جامعه جدید مسلمانان چگونه به تراژدی مرگ فردی پاسخ‌های اسلامی می‌دهد، پی‌جویی شده است. در این پژوهش همچنین مناسک تدفین و کنش‌های اجتماعی رویارویی با مرگ در یک جامعه تحلیل می‌شود.^۳

به نظر می‌رسد به طور کلی درباره پژوهش‌هایی از این دست امکان استفاده بالقوه از دو دسته منابع وجود دارد.^۴ گروه نخست و منبع اصلی برای انجام چنین پژوهش‌هایی، گزارش‌های پراکنده موجود درباره بقیع در همه منابع غیرتاریخی شیعه و اهل سنت است که می‌توان آن‌ها را جمع‌آوری و تحلیل کرد. گروه دوم منابع تاریخی است؛ چرا که برخی منابع و کتاب‌ها در ارتباط مستقیم با تاریخ مدینه نگاشته شده‌اند؛ کتاب‌های تاریخ مدینه، کتاب‌های رجال و خاندان‌های مدینه و برخی تک‌نگاری‌ها درباره حوادث مدینه از این دست هستند. در این پژوهش عمدتاً از همان دسته نخست منابع بهره برده شده است. چرا که منابع گروه دوم اگر هم مشتمل بر گزارش‌هایی درباره مثلاً سده اول و دوم هجری باشند، عمدتاً منابعی متأخرتر از گزارش‌های موجود در منابع حدیثی، رجالی و ... هستند و اطلاعاتی کلیشه‌ای درباره بقیع که در منابع

۱. از آن جمله می‌توان به کتاب دیوید تورفیل با نام زیست شیعی: مناسکی شدن مسلمانان در ایران امروز اشاره کرد. در این کتاب نگارنده به وسیله مصاحبه با تعدادی از مردان مذهبی درباره مناسک، به دنبال کشف نیروی‌های محرک شیعیان است (تورفیل، زیست شیعی: مناسکی شدن مسلمانان در ایران امروز، ۱۳۹۹). علاوه بر این، به مقاله‌ای با عنوان «جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره» اثر ورنر ائده می‌توان اشاره نمود. در این اثر پیدایش، تاریخ و همچنین وضعیت فعلی شیعیان «نخاوله» در عربستان سعودی مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته است (ائدره، جامعه شیعه نخاوله در مدینه منوره، ۱۳۷۹). اما در باب تدفین در ادیان دیگر نیز پژوهش‌های صورت گرفته است. تدفین در گذشته رابطه کاملاً مستقیمی با اعتقادات و ایدئولوژی اقوام داشته است. اغلب ملت‌های ساکن در یک محدوده جغرافیایی سیاسی مشخص و واحد از یک شیوه و آیین مشترک تدفین پیروی کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به تحقیقی که در پی بررسی آیین تدفین در ایران باستان است، اشاره نمود. به طور کلی در این مقاله به دوره اشکانیان پرداخته شده است و شیوه‌های متعددی از جمله تفتی، تابوتی، گور همراهی، گورهای گودالی، دخمه‌ای، سردابه‌ای، چاهی و معبدی بررسی شده است (علم الهدایی، شیوه‌های تدفینی دوره اشکانی، ۱۳۹۶).

۲. حسینی، انسان‌شناسی اجتماعی - فرهنگی جامعه کوفه در نگرش امام حسین (ع): پژوهشی اسلامی در علم انسان‌شناسی معاصر.

Halevi, Muhammad s Grave. death rites and the making of Islamic society, 12..۳

۴. برای آشنایی با منابع تاریخ مدینه، نک: آبتی و شکری، «کتابشناسی تاریخ مدینه»، ۱۷۲-۱۸۳.

تاریخی گفته شده‌اند را مرور می‌کنند. گروه دیگری از پژوهش‌های متأخر نیز هستند^۱ که اگرچه داده‌های جدیدی در اختیار نمی‌گذارند، اما احتمال ارائه تحلیل تاریخی نو در آن‌ها وجود دارد. البته این پژوهش‌ها نیز در قریب به اتفاق موارد - به جز استثنائاتی مانند دو مدخل بقیع پیش گفته - به تاریخ بقیع در سده‌های نخست هجری توجهی ندارند.

البته در فراسوی این بی‌توجهی، این پیش‌فرض نانوشته و ناگفته همیشگی وجود دارد که تاریخ‌نویسی چند سده نخست هجری و اساساً پیش از رواج مکتوبات میان عرب، دشوار است. در حالی که با فراهم شدن امکانات جستجوی فراگیر و گسترده همه منابع کهن اسلامی، می‌توان ردپاهایی از هر موضوعی که کمتر گزارش مستقیم تاریخی درباره آن وجود دارد، یافت. سپس می‌توان آن ردپاها و گزارش‌های پراکنده را با رویکردهای انسان‌شناختی و فرهنگی بازخوانی کرد و به تحلیل‌هایی فرهنگی - انسان‌شناختی فراسوی آنچه که یک قرائت ساده تاریخی پیشنهاد می‌دهد، دست یافت.

۳. طرح مسئله: بقیع و انسان‌شناسی تاریخی

احتمالاً بی‌توجهی به بررسی تشیع بر اساس نگاه انسان‌شناسی تاریخی به دلیل چالش‌های بنیادینی است که از لحاظ نظری میان مطالعه تاریخی و مطالعه میدانی انسان‌شناختی وجود دارد. برای درک بهتر این مسئله اشاره به نگرش‌های مختلف درباره تاریخ، انسان‌شناسی تاریخی و تاریخ انسان‌شناختی مفید است. در باب تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکردهای مختلف در شیوه ارتباط تاریخ و انسان‌شناسی آراء متعددی بیان شده است. به منظور درک بهتر اختلافات و ارائه تصویر منسجم‌تری از نزاع میان اندیشمندان در این مسئله، لازم است که از منظر دو دسته‌بندی به این تعارض‌ها نگرسته شود.

مطالعات در باب گذشته و حال به دو صورت تحقق می‌پذیرد: ۱. هم‌زمانی ۲. در زمانی؛ در مطالعات هم‌زمانی پژوهشگر به مطالعه یک زمان معین که جامعه نسبتاً ثبات دارد و تغییر فرهنگی مهمی صورت نمی‌گیرد، می‌پردازد.^۲ در مقابل، مطالعه در زمانی به روند توسعه و تکامل یک موضوع در طول زمان توجه می‌کند. بحث از یک دسته‌بندی دیگر نیز الزامی است؛ دومین دسته‌بندی مهم بر اساس: ۱. کاهش مقیاس ۲. توسعه دید است.

۱. منابع عربی همچون: الخیار، تاریخ معالم المدينة المنورة قديماً وحديثاً؛ حافظ، فصول من تاريخ المدينة؛ المدينة المنورة بين الماضي والحاضر؛ انصاری، آثار المدينة المنورة؛ الشنقيطی، الدر الثمین فی معالم دار الرسول الامین؛ ملاخاطر، فضائل المدينة المنورة؛ جاسر، رسائل فی تاریخ المدينة؛ الرفاعی، الاحادیث الواردة فی فضائل المدينة؛ بدر، التاريخ الشامل للمدينة المنورة. همین‌طور منابع فارسی همچون: پژوهشکده حج و زیارت، آر میدگان در قبرستان بقیع؛ پورامینی، بقیع در بستر تاریخ؛ نجمی، تاریخ حرم ائمه بقیع و آثار دیگر در مدینه منوره؛ نوری، دانشنامه بقیع شریف.

2. Piddington, «Synchronic and Diachronic Dimensions in the study of Polynesian cultures», 108-121.

برای توضیح و تبیین این دسته‌بندی‌ها می‌توان از کلیفورد گیرتز^۱ به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان انسان‌شناسی مدد جست. وی می‌گوید: «مردم‌شناسان روستاها را مطالعه نمی‌کنند، بلکه در روستاها مطالعه می‌کنند».^۲ این به‌عنوان مهم‌ترین نکته روش‌شناسی مردم‌شناسان لحاظ شده است. وقتی پژوهشگری در روستا مطالعه می‌کند، درباره یک زمان معین که فرهنگ دستخوش تغییر نشده است و جامعه ثبات نسبی دارد، در حال پژوهش است. این همان کاهش مقیاس است که روی دیگر همان مطالعه هم‌زمانی است.

چالشی که وجود دارد رابطه میان مطالعه مواردی در مقیاس خرد (کاهش مقیاس) و فرآیندهای تاریخی گسترده‌تر است. علاوه بر این، گیرتز می‌گوید: «مردم‌شناسان مردم و فرهنگ روستا را مطالعه می‌کنند، نه خود روستا را».^۳ به عبارتی مطالعه به فرآیندهای سیاسی و اجتماعی مربوط نیست، بلکه می‌توان از طریق بررسی واقعیت‌های خرد، آن‌ها را به سیستم‌های فرهنگی گسترده‌تر نسبت داد. بدین معنا که رویدادهای خرد توسط ارزش‌ها، هنجارها، دانش‌ها، قواعد و ایده‌های اعضای جامعه توصیف و تبیین می‌شود نه از طریق رابطه آن با قوانین و سیاست‌های حکومتی یک جامعه. این فرآیند نسبت دادن موقعیت‌های خرد به سیستم‌های فرهنگی بزرگ‌تر را توسعه دید می‌نامند.

رویکردهای مختلف انسان‌شناسان و نگاهشان به کاهش مقیاس و توسعه دید جریان‌های مختلفی را در باب شیوه ارتباط علم انسان‌شناسی و تاریخ پدید می‌آورد. یک دسته از اندیشمندان به اختلافات نظری میان انسان‌شناسی تاریخی و تاریخ انسان‌شناسانه می‌پردازند. آن‌ها بر این باورند که قراردادن تاریخ در انسان‌شناسی به فهم هم‌زمانی انسان‌شناسان، یک رشد در زمانی می‌دهد و قرار دادن انسان‌شناسی در تاریخ، یک هم‌زمانی را به رویکرد تاریخی - در زمانی تزریق می‌کند.^۴

در مطالعات تاریخی به بحث در زمانی رویدادها و رابطه آن‌ها توجه می‌شود، اما در انسان‌شناسی تاریخی - علاوه بر آن - با بررسی هم‌زمانی تلاش می‌شود معناها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها درک شود؛ به دیگر سخن تاریخدانان از انسان‌شناسی برای فراهم کردن یک چارچوب فرهنگی به منظور فهمیدن گذشته استفاده می‌کنند؛ تمرکز هم‌زمانی انسان‌شناسی نیز این فرصت را فراهم می‌کند تا تاریخدانان داده-

1. Clifford Geertz.

2. Geertz, Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, *The Interpretation of Cultures*, 22.

3. Ibid, 22.

4. Asa, «Anthropology in History - History in Anthropology», 36.

های در زمانی را به طور فرهنگی بافت‌سازی کنند.^۱

شایان توجه است که علاوه بر ویژگی تمرکز هم‌زمانی، ویژگی کل‌گرایی نیز یک خصوصیت مکمل است که در انسان‌شناسی فراهم می‌شود. کلی‌گرایی یعنی «انسان‌شناسان علاقه‌مند به مطالعه کل انسانیت هستند؛ به عبارتی اینکه چطور انسان با جنبه‌های مختلف زندگی تعامل می‌کند». با مطالعه تنها یک جنبه از جوامع، بدن‌ها، زبان‌ها و تاریخ‌های پیچیده، نمی‌توان انسانیت انسان را درک کرد. توسط رویکردی کل-نگرانه، انسان‌شناسان به دنبال این هستند که ببینند چطور جنبه‌های مختلف زندگی انسان بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مثلاً انسان‌شناسی که معنای ازدواج را در یک روستای کوچک در هند مطالعه می‌کند، شاید به هنجارهای جنسیتی محلی، شبکه‌های خانوادگی، قوانین ازدواج، قواعد مذهبی و عوامل اقتصادی نیز توجه کند.^۲

در نهایت می‌توان بیان کرد که اظهار نظر در باب دوگان‌های «توسعه دید/کاهش مقیاس» و «هم‌زمانی/در زمانی» دو جریان را در مطالعات تاریخ-انسان‌شناسی پدید آورده است: ۱. گروهی از طریق بررسی موقعیت‌های معین، استخراج سیستم‌های فرهنگی را تغذیه می‌کنند و دغدغه آن‌ها توسعه دید از طریق مطالعات موردی و هم‌زمانی است. به عبارتی به دنبال شناختن و درک کردن فرهنگ یک زمان معین هستند. در این رویکرد، تاریخ‌دانان از انسان‌شناسی برای فراهم کردن یک چارچوب فرهنگی برای فهم گذشته بهره می‌برند. ۲. عده‌ای دیگر متمرکز بر مطالعات در زمانی هستند تا از این طریق بتوانند تحلیل کنند که چطور فرهنگ یک جامعه و دیگر نیروهای تاریخی بر سیر تاریخ تأثیر گذاشته‌اند.

در باب مطالعات میان‌رشته‌ای اسلامی-انسان‌شناختی می‌توان از هر دو رویکرد بهره برد. از یک سو می‌توان احادیث را به عنوان تاریخ شفاهی در نظر گرفت و تلاش کرد سیستم فرهنگی را بازسازی کرد و نشان داد دلالت‌های متعدد قابل برداشت از احادیث، چگونه قابل انطباق بر بافت فرهنگی است. از سوی دیگر می‌توان با کنار هم قرار دادن مطالعات هم‌زمانی-درخصوص بافت‌ها- در طول زمان، تغییرات اجتماعی و فرهنگی صورت گرفته را در کنار تطور دیگر نیروهای تاریخی قرار داد و تحول کلی تاریخی را تحلیل نمود. در این پژوهش با استفاده از نگرش انسان‌شناسی با هر دو رویکرد، به متون اولیه صدر اسلام، به مثابه انعکاسی از تاریخ شفاهی، نگریسته می‌شود. از این منظر تاریخ شفاهی شامل احادیث نیز می‌شود.

با استفاده از این رویکرد می‌توان تصویری-هر چند غبارآلود- از تاریخ فرهنگی قبرستان بقیع به مثابه

1. Mitchell, «A Bridge Too Far? The Relationships between History and Anthropology», 406.

2. Brown, McIlwraith; Tubelle de González, *Perspectives: An open introduction to cultural anthropology*, 15.

کهن‌ترین گورستان و زیارتگاه اسلامی در قرون نخستین هجری ارائه کرد. در واقع می‌توان با تفسیر فرهنگی - اجتماعی گزارش‌های پراکنده موجود درباره بقیع، چگونگی تعامل مسلمانان سده‌های نخستین اسلامی با این قبرستان را نشان داد و تفاوت‌های کارکردی آن را در طول زمان تحلیل کرد.^۱ علاوه بر رویکرد انسان‌شناختی به فهم و تفسیر گزارش‌های صدر اسلام، این پژوهش گزارش‌های پراکنده‌ای را که تاکنون به آن‌ها توجه نشده است، بررسی می‌کند. نتیجه جمع‌آوری اطلاعات جدید و خوانش انسان‌شناختی آن‌ها نقد برخی کلیشه‌های موجود درباره تاریخ بقیع است. این کلیشه‌ها عمدتاً هویتی کاملاً شیعی از بقیع به مثابه صرفاً یک قبرستان پسااسلامی ارائه می‌کند. با این حال - همانطور که در این پژوهش خواهد آمد - به نظر می‌رسد کارکردهای بقیع در سده‌های اولیه بسیار فراتر از مناسک تدفین بوده است. همچنین منطقه‌ای کهن و پیشااسلامی بوده است که از قضا در ابتدا هیچ ارتباط و اختصاصی با هویت شیعی نداشته است و کم‌کم جایگاهی خاص در حافظه و هویت جمعی شیعه یافته است.

۴. جایگاه فرهنگی - اجتماعی بقیع در فراسوی کلیشه‌ها: بازخوانی گزارش‌های صدر اسلام

برخی پژوهشگران در بررسی کوتاهی که از تاریخ اولیه بقیع داشته‌اند، نتوانسته‌اند در فراسوی برخی کلیشه‌ها و اطلاعات کلی درباره بقیع حرکت کنند. آن‌ها عمدتاً بقیع را کهن‌ترین قبرستان دوره پسااسلامی و مربوط به مدینه دانسته‌اند. همچنین آن را به‌عنوان خارستانی بیرون مدینه که از ابتدا کارکردی تدفینی داشته است، معرفی کرده‌اند.^۲ این در حالی است که قبرستان بقیع کهن‌ترین گورستان در تاریخ اسلام است که تاریخچه و قدمت آن به پیش از اسلام باز می‌گردد. در گزارشی اولین مسلمانانی که در قبرستان بقیع دفن شده، اسعد بن زراره ذکر شده است؛^۳ اما نکته حائز اهمیت این گزارش آن است که وی اولین شخص از میان مسلمانان بوده است. این قید گواه آن است که این قبرستان به قبل از اسلام باز می‌گردد.^۴ افزون بر این، در گزارشی دیگر پیامبر(ص) در حال عبور از بقیع به بلال خبر دادند که مدفونان در بقیع - یعنی قبور اهل

۱. نگارندگان به طور مشخص در پی پاسخ به پرسش‌هایی از این دست هستند: ابعاد انسان‌شناختی «بقیع» در فرهنگ عربی صدر اسلام چگونه قابل توصیف و تحلیل است؟ چه آداب، رسوم و مناسک اجتماعی و فرهنگی برای این مکان در جامعه نخستین اسلامی مورد توجه بوده است؟ این ابعاد از سده اول به سده دوم هجری چه تغییرات و تفاوت‌هایی کرده است؟

۲. نک: بهرامیان، «بقیع»؛ ونسینک، «بقیع».

۳. برای اطلاعات بیشتر در خصوص نخستین مسلمانان دفن شده در بقیع، نک: بهرامیان، «تارنمای دائرة المعارف بزرگ اسلامی، «بقیع». (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://cgie.org.ir/fa/article/228872/>؛ ونسینک و بزیمی انصاری، طارمی، «تارنمای دانشنامه جهان اسلام، «بقیع». (چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰)، <https://b2n.ir/w55770>

۴. ومات أسعد بن زرارۃ ... ودفن بالبقیع وهو أول من دفن بالبقیع من المسلمین (التميمي، الثقفات، ۱/ ۱۳۶).

جاهلیت - در حال عذاب هستند.^۱ همچنین در گزارش‌های دیگری به وجود قبرهای مندرسی در بقیع که مربوط به اصحاب اخذود بوده است، اشاره شده است.^۲

علاوه بر این، بررسی معدود گزارش‌های باقیمانده در ارتباط با بقیع در بازه دو سده نخست هجری حاکی از این است که در گذار از سده نخست (دوره صدر اسلام) به سده دوم هجری تغییراتی در جایگاه و نقش اجتماعی - فرهنگی بقیع به تدریج رخ داده است. بررسی گزارش‌های مربوط به بقیع نشان می‌دهد که بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی مکانی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات مردمی بود. از لحاظ مناسکی نیز در ارتباط با مجموعه‌ای از آداب و آئین‌های مربوط به مرگ اهل حجاز بود. در این چارچوب مسائلی از قبیل شیوه ساخت مقبره، تدفین، نیش قبر، هویت مدفونین و همین‌طور آداب زیارت آن‌ها قابل بررسی است.

با گذار به سده دوم هجری برخی ابعاد جدید انسان‌شناختی و فرهنگی بقیع رخ می‌نماید. نخست آنکه بقیع کارکرد اسطوره‌ای در فولکلور فرهنگ عربی آن دوره پیدا می‌کند و باورها و گزارش‌هایی درباره جایگاه غیبی و شگفت بقیع شکل می‌گیرد. از لحاظ هویتی نیز بقیع اهمیت زیادی پیدا می‌کند و هم‌زمان با تثبیت هویت‌های فرقه‌ای و مذهبی در جهان اسلام، جدال‌های هویتی - فرقه‌ای با مناسک مرگ و به طور خاص تدفین در بقیع در ارتباط قرار می‌گیرد.

ظهور این کارکردهای جدید - در سده دوم هجری - به معنای نابودی کارکردهای پیشین (اجتماعی - مناسکی) نیست، اما دست‌کم به نظر می‌رسد آن‌ها را متأثر می‌کند و از شدت و اهمیت آن‌ها می‌کاهد؛ به طور مثال، کم‌کم کارکرد اجتماعی بقیع کاسته شده و به تدریج تفسیر و تصور امروزی ما از بقیع - یعنی به مثابه صرفاً یک قبرستان - غلبه پیدا می‌کند.^۳

۱-۴. بقیع در سده نخست هجری: نقش اجتماعی - مناسکی

به‌رغم تصور رایج و عمومی که بقیع را صرفاً یک گورستان می‌داند، گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد، بقیع در سده نخست هجری علاوه بر کارکرد تدفین اجساد، برخی کارکردهای اجتماعی و مناسکی نیز داشته است. اصولاً به نظر می‌رسد بقیع در سده نخست هجری یکی از محلات و مناطق مسکونی مدینه بوده است که علاوه بر آن، کارکرد تدفین اموات نیز داشته است.^۴ از آن جمله می‌توان به مستندی اشاره نمود

۱. بینما رسول الله ص وبلال یمشیان بالبقیع فقال رسول الله ص یا بلال هل تسمع ما أسمع قال لا والله یا رسول الله ما أسمع قال ألا تسمع أهل هذه القبور یُعذّبون یعنی قبور الجاهلیة (الشیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۲۷۱/۲۱).

۲. نک: الشامی المشغری، الدر النظیم، ۱۴۶؛ ابن بدرالدین، ینایع النصیحة فی العقائد الصحیحة، ۳۱۶-۳۱۷.

۳. نک: ادامه مقاله.

۴. نجمی، تاریخ حرم ائمه، ۶۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۳/۴. درباره موقعیت مکانی بقیع در مدینه، نک: بهرامیان، «بقیع»؛ ونسینک، «بقیع».

که بر اساس آن عقیل بن ابی طالب در بقیع خانه‌ای خریداری کرده است.^۱ در گزارش‌هایی دیگری اشاره شده است که محمد بن حنفیه در حدود سال ۷۸ هجری خانه‌ای در بقیع بنا کرده است.^۲

یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی بقیع این بود که مکانی برای هر نوع تجمع از جمله برگزاری مناسک جمعی (غیر تدفینی) مانند برگزاری نماز و همین‌طور سوگواری بود. مناسک نقشی ارتباطی دارند و پشت هر عمل یک هدف، کارکرد و معنا نهفته است که دلالت بر رابطه میان مناسک، سیاست و ساختار اجتماعی دارد. نقشی که مناسک بازی می‌کنند، خلق احساس اجتماع و نظم است، زیرا مناسک برای اعضای یک گروه پیش‌بینی‌پذیری و ساختار فراهم می‌کنند. در واقع جوامع از مناسک به‌عنوان راهی برای رساندن اطلاعاتی مهم به اعضای خود استفاده می‌کنند.^۳

برگزاری نمازهای عمومی و جماعت یکی از نقاط پیوند امر اجتماعی - سیاسی با امر دینی در تاریخ جوامع اسلامی بوده است. در این شرایط پیوند افراد با یکدیگر و همین‌طور با رویدادهای اجتماعی - سیاسی پیرامونشان به اوج می‌رسد. بر این اساس، همواره نمازهای عمومی اعم از یومیه یا جمعه و مانند آن، فضایی را برای گردهمایی مسلمانان فراهم می‌نموده است و فرصتی برای کنش‌های جمعی در راستای ارتباط افقی/عرضی میان مردم و عمودی/طولی میان مردم و حاکم بوده است. بر این اساس گزارش‌هایی - از جمله از جابر بن عبدالله انصاری - در دست است که نشان می‌دهد بقیع در سده نخست هجری محل برگزاری نماز عید فطر بوده است.^۴ شماری از گزارش‌ها نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در روزهای عید فطر و قربان در بقیع اقامه نماز می‌کردند و در این روزها بقیع آب و جارو می‌شد.^۵ گزارش‌های دیگری نیز حاکی از وجود بازاری در بقیع است.^۶ همچنین بر اساس برخی گزارش‌ها اقامه حدود و مجازات‌هایی که جنبه جمعی داشته است یا دست‌کم افرادی نظاره‌گر آن بوده‌اند، در بقیع انجام می‌شده است. برای نمونه گفته شده که مراسم سنگسار شخصی به نام ماعز بن مالک در بقیع انجام شده است.^۷ یا مثلاً گفته شده که مردی

۱. عقیل بن ابی طالب بن عبد المطلب یکی از یزید وکان آسن من جعفر وعلی مات فی خلافة معاوية وله دار بالبقیع؛ وله دار بالبقیع ربة یعنی کثیره الأهل والجماعة واسعة (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۹/۴۱). ممکن است اشکال شود که در این گزارش منظور از «دار» مقبره خانوادگی است و منظور محلی برای سکنی گزیدن نیست؛ ولی، قسمت دوم گزارش که حاکی از کثرت اهل و عیالی است که گویا در آن خانه ساکن بوده‌اند، نشان می‌دهد این «دار» مسکونی بوده است.

۲. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۳۵۱/۵۴؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۱۱/۵.

3. Leeds-Hurwitz, *Wedding as Text Communicating Cultural Identities Through Ritual*, 106.

۴. نک: ابن طائوس، إقبال الأعمال، ۲۸۵/۱.

۵. السجستانی، مراسیل ابی داود، رقم الحديث ۶۶.

۶. ابن حجر العسقلانی، فتح الباری، ۲۸۶/۴.

۷. النیسابوری، المسند الصحیح، ۱۳۲۰/۳: عن ابی سعید ان رجلا من أسلم یقال له ماعز بن مالک اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال انی أصبت فاحشة فأقمه علی فردة النبي صلی الله علیه وسلم مرارا قال ثم سأل قومه فقالوا ما نعلم به بأسا الا انه أصاب شیتا یری أنه لا یخرجه منه الا ان یقام فی الحد قال فرجع الی

به جرم لواط در بقیع سوزانده شده است؛^۱ همچنین شخص دیگری در بقیع به دلیل دزدی اعدام شده و به قتل رسیده است.^۲ همچنین در گزارش‌هایی از وقوع برخی جنگ‌ها و درگیری‌ها - مانند درگیری میان اوس و خزرج - در بقیع خبر داده شده است.^۳

برگزاری سوگواری‌ها نیز از دیگر مناسکی است که شکل جمعی آن در راستای تقویت کارکرد اجتماعی بقیع قابل تفسیر است. گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد که یکی از کارکردهای اجتماعی بقیع احیای عاشورا بوده است؛ مناسکی که در شکل‌دهی صورت اولیه حافظه جمعی شیعه در این خصوص نقش داشته است.^۴ برخی مستندات حاکی از سوگواری و نوحه‌خوانی ام‌البنین و برخی دیگر از بازماندگان حادثه عاشورا در بقیع به شکل عمومی است، به طوری که مردم در اطراف آن‌ها تجمع می‌کرده‌اند.^۵ کارکرد دیگری که بقیع از سده نخست هجری داشته است، به طور خاص مربوط به مناسک مرگ، تدفین، سوگواری و زیارت اموات بوده است. برخی انسان‌شناسان در تعریف مناسک آن را به گونه‌ای بازنمایی کرده‌اند که گویا همواره مناسک در ارتباط با رخداد مرگ و آنچه پس از آن توسط بازماندگان انجام می‌شود، قرار داشته است. ویکتور ترنر^۶ مناسک را دنباله‌ای کلیشه‌ای از فعالیت‌هایی که در یک مکان ساکت و دور از مردم به منظور تأثیرگذاری بر موجودات ماورای طبیعت انجام می‌شود، می‌داند.^۷ با اینکه - همان‌طور که پیشتر اشاره شد - مناسک شامل دامنه وسیعی از آداب و کنش‌های آیینی می‌شود، اما بیان برخی اندیشمندان درباره مناسک به گونه‌ای است که آن را متمرکز بر موارد خاص و مثلاً آئین‌های مربوط به تدفین و قبرستان نشان می‌دهد. آنچه ترنر بیان می‌کند به خوبی قابل تطبیق بر آئین‌هایی است که توسط مسلمانان در هنگام تدفین و پس از آن انجام می‌شود. این امر حاکی از آن است که - دست‌کم از نظر برخی انسان‌شناسان - آئین‌های مرگ، تدفین و پساتدفین مصداق روشن و کامل چیزی است که «مناسک» خوانده

النبي صلى الله عليه وسلم فأمرنا ان نرجمه قال فانطلقنا به إلى بقیع الغرقد قال فما أوثقناه ولا حفرنا له قال فرمينا بالعظم والمدر والخزف قال فاشتدوا واشتدنا خلفه حتى أتى عرض الحرة فانتصب لنا فرميناء بجلاميد الحرة (يعني الحجارة) حتى سكت قال ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيباً من العشي فقال أو كلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له نيب كنيب التيس على أن لا أوتي برجل فعل ذلك الا نكلت به قال فما استغفر له ولا سبه؛ همچنین نک: بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ۲۹۵/۲۳؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان، ۲۸۶/۱۰.

۱. نک: القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ۳۱۵/۵؛ يعقوبی، تاريخ يعقوبی، ۱۳۴/۲؛ الطبري، تاريخ الامم والملوك، ۴۹۳/۲.
۲. نک: البغوي، معجم الصحابة، ۶۱/۲؛ البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ۲۶۳/۴؛ الموصلي، مسند أبي يعلى، ۳۵/۱؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ۴۳۸/۵.

۳. ابن اثير، الكامل في التاريخ، ۶۷۳/۱.
۴. درباره حادثه عاشورا در حافظه جمعی شیعه امامیه. نک: گرامی و میرمحمدحسینی فشمی، «از فقه‌الحديث تا انسان‌شناسی فرهنگی: قرائت مردم‌شناختی از احادیث تربت و بازسازی یک گفتمان هویتی در تشیع نخستین»، ۳۱۴-۳۱۸.

۵. نک: ابن حيون، شرح الاخبار فی فضائل الأمة الأطهار، ۱۹۹/۳؛ ابن‌عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ۱۷۸/۶۹.

6. Victor Turner.

7. Turner, «Symbols in African Ritual», 1100-05.

می‌شود.

یکی از مهمترین مناسک تدفین در فرهنگ اسلامی، نماز میت است. بر اساس گزارش‌های تاریخی، بقیع نه تنها محل اقامه نماز میت بوده است، بلکه هویت این مکان با نخستین مواجهه و شناخت مسلمانان از این منسک پیوند خورده است. در واقع بقیع نخستین جایی بود که در آن نماز میت اقامه شد و مسلمانان صدر اسلام برای اولین بار با این آئین آشنا شدند. بر اساس این گزارش‌ها پیامبر (ص) برای نخستین بار در بقیع نماز میت اقامه کرد و پیش از آن - مثلاً در دوران مکی - چنین آئینی وجود نداشت و پیامبر (ص) در این نماز چهار تکبیر گفتند.^۱ همچنین گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد نصب کتیبه یا علامت سنگی بالای سر قبر میت، آئینی بود که برای نخستین بار در بقیع توسط خود پیامبر (ص) اجرا شد.^۲

علاوه بر این، در دوره صدر اسلام، مسئله تدفین و سوگواری برای اجساد چالش‌ها و مشکلات خاص خود را داشته است. گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که فرآیند شست و شو و تغسیل میت در سده‌های نخست اسلامی خیلی پاکیزه نبوده است، اموات به صورت نامنظم و احياناً جابه‌جا دفن می‌شدند. علاوه بر این، برای تدفین اموات جدید - به علت کمبود مکان - مجبور به نبش قبر اجساد قدیمی بودند. به این دلیل فقها نماز خواندن در قبرستان و حمام را - که هر دو پاکیزه نبودند - جایز نمی‌دانستند.^۳ عمده این موارد و چالش‌ها در گزارش‌های مربوط به بقیع نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه هشام بن عروه علت کراهت خویش در باب تدفین در بقیع را دو امر بیان کرده است: نخست آنکه کنار یک فرد ظالم و متجاوز دفن می‌شود و دوم اینکه تدفین او مستلزم نبش قبر یک فرد دیگر است.^۴

در خصوص سوگواری بر اموات نیز موارد جالب توجه و متمایز با فرهنگ امروزی ما به چشم می‌خورد.^۵ در گزارش‌هایی خیمه‌زدن بر روی قبر، برای اقامت سوگواران یا رفت و آمد آن‌ها، برافروختن مشعل و جمع کردن مردم برای سوگواری، از آئین‌های تدفین در سده نخست بیان شده است.^۶ همچنین

۱. نک: ابن شبة، تاریخ المدينة المنورة، ۹۶/۱؛ الصنعاني، المصنف، ۵۷۹/۳؛ السخاوی، النحلة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، ۱/۱۷۶.

۲. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ۳۰۱/۱؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۳۹۷/۳.

۳. نک: النيسابوري، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ۱۸۳/۲.

۴. نک: أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ۳۵/۳؛ ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، ۲۲۹/۳؛ مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، ۱/۲۳۲.

۵. ممکن است یک نماد و یا یک قالب صورت‌بندی شده برای بازنمایی معنا (مناسک)، منجر به این شود که معنای افعال کنشگران سده‌های نخستین را همانند افعال امروزی یک کنشگر تفسیر و فهم کنیم، در صورتی که تمایزهای جدی وجود داشته باشد.

۶. عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري قال قال لي أبي اني كبرت وذهب أصحابي وجماعتي فخذ بيدي قال فانكأ علي حتى جاء إلى أقصى البقيع مكاناً لا يدفن فيه فقال يا بني إذا أنا مت فادفني هاهنا ولا تضرب علي فسطاطاً ولا تمس معي بنار ولا تبكين علي نائحة ولا تؤذن بي أحداً واسلك بي زقاق عميقة وليكن مشيك خيباً فهلك يوم الجمعة فكرهت أن أؤذن الناس لما كان نهائي فيأتوني فيقولون متى تخرجوه فأقول إذا فرغت من جهازه أخرجه قال فامتلاً على البقيع الناس (ابن البيع، المستدرک علی الصحیحین، ۵۶۴/۳؛ ابن شبة، تاریخ المدينة لابن شبة، ۹۵/۱).

مستندات گواه بر آن است که آئین خیمه‌زدن بر روی قبور، به پیشنهاد عمر بن خطاب برای خیمه زدن بر قبر حسن مثنی شکل گرفت.^۱

در خصوص زیارت اموات نیز شواهدی در دست است که نشان می‌دهد پیامبر(ص) هر بعد از ظهر پنجشنبه همراه با گروهی از یارانشان به قبرستان بقیع مدینه می‌رفتند و به اموات سلام می‌داند و آن‌ها را زیارت می‌کردند.^۲ این گزارش احتمالاً از مهم‌ترین و منحصر به فردترین شواهدی است که نشان می‌دهد چگونه از همان سال‌های نخستین هجری زیارت مقابر و حتی سلام دادن به اموات یکی از مناسک و آداب رایج در جامعه مسلمانان عصر پیامبر(ص) بوده است.

۲-۴. بقیع در سده دوم هجری: نقش هویتی و اسطوره‌ای

مفاد گزارش‌های سده نخست درباره هویت اجتماعی مدفونین نشان می‌دهد که یهودی تازه مسلمان،^۳ بردگان^۴ و عرب‌های بادیه‌نشین^۵ هم در این گورستان به خاک سپرده شده بودند. در این دوره گویا تفاوت هویت و جایگاه اجتماعی افراد، در تدفین آن‌ها در بقیع اثری نداشته است. اما در سده دوم هجری حساسیت‌هایی نسبت به هویت مدفونان ایجاد می‌شود. در اواخر سده نخست و اوایل سده دوم هجری به شکل محدود و موردی می‌توان شیعیانی را یافت که در بقیع دفن شده بودند.^۶ اما به تدریج و با جدی شدن تمایز هویت اجتماعی - فکری شیعی از دوره امام صادق (ع) و شکل‌گیری تقابل‌های جدی‌تر میان شیعیان و عامه، ممانعت‌های جدی و علنی در خصوص دفن شیعیان در این قبرستان شکل می‌گیرد.^۷

گزارش‌های موجود نشان می‌دهد یکی از تابوهای جامعه مسلمانان در سده دوم هجری دفن یک غیرحجازی، غیرمدنی و احتمالاً یک شیعه در بقیع بوده است، در صورتی که هرگز چنین گزارشی از سده نخست هجری وجود ندارد. این وضعیت را می‌توان نشانه‌ای از برجسته شدن هویت شیعی در سده دوم

۱. نک: الحاکم النیسابوری، المستدرک، ۲۴/۴؛ ابن رجب الحنبلی، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلی، ۴۲۵/۲؛ الشافعی، المشغری، الدر النظیم، ۵۹۱.

۲. نک: ابن قولویه، کامل الزیارات، ۳۲۰.

۳. نک: الصفوری، نزهة المجالس و منتخب النفائس، ۳۲۰/۲.

۴. آن‌ها (ص) رأی بالبقیع عبداً أسود يحمل ميثاً، فقال لمن يحمله: ما هذا؟ قالوا: عبد لفلان، قال: فما هو؟ قالوا: أخبث الناس وأسرعه وآبیه وأحزبه في أشياء من الشر يذكرونها منه، فقال: على بسببه، فسأله عنه، فذكر نحو مما ذكر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هل كان يصلي؟ قالوا: نعم، قال: ويشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ قالوا: نعم، قال: والذي نفسي بيده إن كادت الملائكة تحول بيني وبينه أنفاً فدعا حدادا فزع حديدته ثم أمر به فغسل، ثم كفته من عنده، ثم صلى عليه (الصنعاني، المصنف، ۵۳۹/۳)؛ همچنین در خصوص دفن برده‌ای به نام سه‌مورس در بقیع، نک: المقریزی، إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة المتاع، ۳۲۸/۶.

۵. نک: البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ۵۳۳.

۶. عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: مَرَزْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ عَ الْبَقِيعِ فَمَرَزْنَا بِقَبْرِ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ مِنَ الشَّيْعَةِ فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ جَعَلْتُ فِدَاكَ هَذَا قَبْرَ رَجُلٍ مِنَ الشَّيْعَةِ قَالَ فَوَقَفْتُ عَلَيْهِ وَقَالَ اللَّهُمَّ ارْحَمْ غُرَبَاءَهُ وَصِلْ وَحَدَثَهُ وَآيِسْ وَحَشَنَهُ وَآمِنْ رَوْعَتَهُ وَاسْكِنْ إِلَيْهِ مِنْ رَحْمَتِكَ مَا يُشْتَقَى بِهِ عَنْ رَحْمَةٍ مِنْ سِوَاكَ وَالْحَقُّهُ بِمَنْ كَانَ يَتَوَلَّاهُ (ابن قولویه، کامل الزیارات، ۳۲۱).

۷. در خصوص تکرار هویت فکری - اجتماعی امامیه در دوره صادقین (ع)، نک: گرامی، نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه، ۱۰۹-۱۱۴.

دانست. اجتناب از تدفین شیعیان و غلامان عراقی امامان این معنا را در کنش متقابل جامعه نشان می‌دهد که هویت اجتماعی میّت حائز اهمیت شده است و دال بر آن است که معنای درونی شده ملیّت و تمایز با جامعه بیگانه شیعه در حال بازنمایی در این امر مناسکی است.^۱ بر اساس برخی گزارش‌ها در هنگام وفات یونس بن یعقوب بجلی - از اصحاب حضرت کاظم (ع) در نیمه دوم سده دوم هجری در مدینه - درباره دفن وی در قبرستان بقیع چالشی ایجاد شد.

این گزارش نشان می‌دهد از دیدگاه اهل مدینه دفن کسی که دست کم مدنی یا حجازی نبود، در قبرستان بقیع جایز نبود. این مسئله تا بدان حد جدی شد که امام رضا (ع) به دست اندرکاران مراسم تدفین وی اعلام کردند، در صورت مخالفت اهل مدینه با این اقدام، به آن‌ها گوشزد شود که او غلام امام صادق (ع) در مدینه بوده است و صرفاً برای مدتی در عراق ساکن بوده است. ایشان در تعبیری صریح‌تر و تندتر به دست اندرکاران تدفین توصیه کردند که حتی در صورت ممانعت اهل مدینه، آن‌ها را تهدید به واکنش مشابه درخصوص غلامان آن‌ها کنند.^۲ گزارش مزبور به خوبی حاکی از ممنوع بودن خاکسپاری غیرمدنی‌ها، غیرحجازی‌ها در قبرستان بقیع تا اواخر سده دوم هجری است، ممنوعیتی که به نظر می‌رسد با گذشت حدود ۲۰۰ سال از وفات پیامبر (ص) همچنان پابرجا بود و به‌عنوان یک عنصر هویتی در آئین تدفین دخالت داشت و توانست موجب بروز برخی تنش‌ها در این شهر شود. با اینکه این گزارش از یک تکرار و پدید خبر می‌دهد اما مفاد آن به شکلی است که حاکی از یک دلالت جمعی است. یعنی گزارش حاکی از وجود فرهنگ کلی تقابل با دفن بیگانگان در بقیع است، حتی اگر در حال توصیف یک رخداد باشد.

یکی دیگر از کارکردهای هویتی بقیع در راستای تشیع بود. با اینکه ائمه بقیع (ع) از نیمه اول سده نخست هجری به تدریج در این قبرستان دفن شدند، اما شواهدی که حاکی از شکل‌گیری و تثبیت مناسک

۱. هویت اشاره می‌کند به دیدگاه‌های بازتابی ما از خودمان و ادراک دیگران از تصاویر خود ما در هر دو سطح هویت اجتماعی و هویت فردی. نظریه هویت به دنبال پاسخ این پرسش است که در یک موقعیت چرا کنشگر از میان مجموعه مختلفی از اقدامات به طور یکسان منطقی یکی را انتخاب می‌کند؟ در صورتی که جایگزین‌های متعددی داشتند. هویت در سطوح و ابعاد مختلفی واکاوی شده است. یکی از مهم‌ترین جنبه‌ها بحث هویت فرهنگی است. هویت فرهنگی احساس تعلق فرد به یک فرهنگ معین یا گروه نژادی است. این احساس در فرآیندی که ماحصل عضویت در یک فرهنگ خاص است شکل می‌گیرد و شامل یادگیری و پذیرش سنت‌ها، میراث، زبان، دین، نسبت، زیباشناسی، الگوهای تفکر و ساختاری اجتماعی یک فرهنگ می‌شود. نک:

Lustig, & Koester, *Intercultural competence. Interpersonal communication across cultures*, 142; Ting-Toomey, & Chung, *Understanding intercultural communication*, 302; Fearon, *What is identity*, 29.

۲. مَاتَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبٍ بِالْمَدِينَةِ، فَبَعَثَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) بِخَنُوطٍ وَ كَفَيِّهِ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَ أَمَرَ مَوَالِيَهُ وَ مَوَالِيَ آيَةٍ وَ جَدِّهِ أَنْ يَخْضُرُوا جَنَازَتَهُ، وَ قَالَ لَهُمْ: هَذَا مَوْلَى لِأَيِّ عَبْدٍ لِلَّهِ (ع) كَانَ يَسْكُنُ الْعِرَاقَ، وَ قَالَ لَهُمْ اخْضُرُوا لَهُ فِي الْبَقِيعِ، فَإِنْ قَالَ لَكُمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ إِنَّهُ عِرَاقِيٌّ وَ لَا تَدْفِنُهُ فِي الْبَقِيعِ: فَقُولُوا لَهُمْ هَذَا مَوْلَى لِأَيِّ عَبْدٍ لِلَّهِ (ع) وَ كَانَ يَسْكُنُ الْعِرَاقَ، فَإِنْ مَنَعْتُمُونَا أَنْ نَدْفِنَهُ بِالْبَقِيعِ مَنَعْنَاكُمْ أَنْ تَدْفِنُوا مَوَالِيَكُمْ فِي الْبَقِيعِ، وَ وَجَّهَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى (ع) إِلَى زَمِيلِهِ مُحَمَّدَ بْنَ الْحُبَّابِ وَ كَانَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ: صَلَّى عَلَيْهِ أَنْتَ (كشي، رجال الكشي (اختیار معرفة الرجال، ۳۸۶).

زیارت ائمه بقیع (ع) از سده اول هجری باشد، در دست نیست. بر این اساس، به نظر می‌رسد طرح گفتمان زیارت ائمه بقیع (ع) در زودترین زمان ممکن مربوط به نیمه اول سده دوم هجری بود. چنین برداشتی از گزارش‌های برجای مانده در این خصوص به راحتی برمی‌آید. جالب است که علامه مجلسی در دائرة المعارف حدیثی بحارالانوار در خصوص زیارت ائمه بقیع (ع) به گزارش‌هایی توسل می‌جوید که عمدتاً منابع ناشناخته دارند و یا مربوط به کتاب‌های سده‌های میانه هستند.^۱ تنها سه گزارش قابل اعتنا و نسبتاً کهن در این خصوص وجود دارد که اتفاقاً هر سه را می‌توان به سده دوم هجری نسبت داد. در گزارشی گفته شده محمد بن حنفیه به زیارت قبر امام حسن (ع) می‌رفته است؛^۲ با اینکه این گزارش به ظاهر خبر از این رویداد در سده اول هجری می‌دهد، اما آخرین راوی آن عمر بن یزید بیاع سابری است که از صحابیان امام صادق (ع) و کاظم (ع) بوده است و خبر خود را به شکل مرفوع به سده اول هجری می‌رساند. در گزارشی دیگری راوی ناشناخته‌ای به نقل از یکی از صادقین (ع) درباره کیفیت زیارت ائمه بقیع (ع) گزارش می‌دهد.^۳ در گزارش دیگری، امام صادق (ع) می‌گوید: نزد قبر امام سجاد (ع) هر چه می‌خواهی بگویی.^۴

همچنین برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که در سده دوم هجری ساخت مقبره براساس هویت‌های جمعی خاندانی برای دفن شدن در بقیع در کانون توجه قرار گرفت؛ تا پیش از این دوره شاهی از جدی شدن شکل‌گیری مقبره‌های خاندانی بر اساس یک هویت جمعی خانوادگی در دست نیست. البته بر اساس برخی گزارش‌های موجود از همان سده نخست هجری به تدریج برخی نواحی به برخی قبایل اختصاص داده شد،^۵ اما جدی شدن مقبره‌های خاندانی برای تیره‌های درون قبیله‌ای مانند بنی‌هاشم و ... در سده دوم هجری به اوج خود رسید.^۶ این مهم البته هم‌راستا با تشدید استقلال و ارزش یافتن هویت‌های خاندانی در

۱. نک: مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۲۰۳/۹۷-۲۱۱.

۲. حکیم بن داود عن سلمة بن الخطاب عن عمرو بن علي عن عمه عن عمر بن يزيد بن يزياد السابري رفعه قال: كان محمد بن علي ابن الحنفية يأتي قبر الحسن بن علي صلوات الله عليه فيقول السلام عليك يا بئمة المؤمنين وابن أول المسلمين وكيف لا تكون كذلك وأنت سليل الهذلي وخليف النقي وخامس أهل الكساء وعذتك يد الرحمة وزييت في حجر الإسلام ورضعت من ثدي الإيمان فطبت حياً وطيبت ميتاً غير أن الأتقى غير طيب غير يفرأفك ولا شراكة في الحياة لك يرحمك الله - ثم التفت إلى الحسين فقال يا أبا عبد الله فعلى أبي محمد السلام (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۳/۱)

۳. وعنه عن سلمة عن عبد الله بن أحمد عن بكر بن صالح عن عمرو بن هشام [هاشم] عن بعض أصحابنا عن أخيه [أخوهما] ع قال: إذا أتيت قبور الأئمة يأتبع قبورهم عندهم و جعل القبلة خلفك والقبر بين يديك ثم تقول - السلام عليكم أئمة الهذلي السلام عليكم أهل البر والتقوى (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۳-۵۴)

۴. كامل الزيارات علي بن الحسين وغيره رحمهم الله عن علي بن أبيه عن ابن أبي نجران عن يزيد بن إسحاق عن الحسن بن عبيدة عن أبي عبد الله قال: تقول عند قبر علي بن الحسين ما أحببت (ابن قوليه، كامل الزيارات، ۵۵/۱).

۵. نک: ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ۱۲۱/۱.

۶. از سوی دیگر، اینجا دقیقاً مقصود ساخت مقبره مجزای خاندانی است. وگرنه تقسیم بندی نواحی دفن براساس روابط قبیله‌ای و یا احیاناً تیره‌ای از پیشتر وجود داشت.

فرهنگ عربی آن زمان است.^۱ برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که در سده دوم هجری تدارک مقبره‌ها بر اساس هویت‌های خاندانی جدی می‌شود. برای نمونه، در گزارشی گفته شده که عمر بن عبد العزیز ملک زید بن علی و خواهرش در بقیع را خریداری کرد و با ایجاد تغییراتی، آن را به یک مقبره خاندانی تبدیل کرد.^۲

علاوه بر کارکرد هویتی بقیع در سده دوم هجری، به نظر می‌رسد بقیع کارکرد اسطوره‌ای نیز پیدا کرده بود. در اسطوره اتفاقات و امور با نیروهای فراطبیعی و فرابشری به شکلی پیوند می‌خورد که بازنمود نظام معنایی آن فرهنگ است. در این دوره رخدادهای خارق‌العاده و اعجازگونه‌ای درباره بقیع در گزارش‌ها منعکس شده است که نمایانگر نظام ارزش‌ها و معانی است که وجه اسطوره‌ای بقیع در پی آن است.^۳ این گزارش‌ها اگرچه بعضاً خبر از رخدادی از سده نخست هجری می‌دهند، اما تاریخ‌گذاری آن‌ها در سده نخست هجری بسیار دشوار است و بر ساخت آن‌ها را در زودترین زمان ممکن باید مربوط به سده دوم هجری به بعد دانست، به ویژه گزارش‌های شیعی که مربوط به عصر صادقین (ع) هستند.

برای نمونه در گزارشی خبر از ندایی داده می‌شود که در شبی تاریک در مدینه در پی زاهدان در دنیا و راغبان در آخرت است و ناگهان از بقیع پاسخ می‌آید که آن شخص امام سجاد (ع) است.^۴ این امر اسطوره‌ای در حال نشان دادن ارزش زهد در دنیا و تلاش برای آخرت است و این ارزش را براساس بر ساخت اسطوره‌ای روایت، به امامان شیعه مربوط می‌کند. در گزارش دیگری به سالم ماندن اجساد که پس از ۴۶ سال برای حفر قنات از قبر بیرون کشیده شده بودند، اشاره می‌شود و این وضعیت در ارتباط با شهادت در راه خدا توصیف می‌شود.^۵ در مستندی دیگر شخصی در رؤیای صادق خود تغسیل امام باقر (ع) توسط

۱. برای مطالعه بیشتر درباره مقبره‌های خاندانی در بقیع، نک: بهرامیان، «بقیع».

۲. روی أصحاب التواریخ، عن عیسی بن عبد الله، عن آیه قال: ابتاع عمر بن عبد العزیز من زید بن علی، و آخته خدیجة دارهما بالبقیع بآلف و خمسامة دینار، و نقضها و زادها فی البقیع، ففی مقبرة آل عمر بن الخطاب رضی الله عنه (مرجانی، بهجة النفوس و الأسرار فی تاریخ دار هجرة النبی المختار، ۱۰۵۳/۲-۱۰۵۴).

۳. انسان‌شناسی مانند مالیونفسکی بر این باور بودند که اسطوره و واقعیت اجتماعی از جهت کارکردی به یکدیگر وابسته‌اند. اسطوره وضعیت اجتماعی امور را تأیید، پشتیبانی و حفظ می‌کند. اسطوره توصیفی از ریشه‌های جهان، مردم و عرف‌هایشان را فراهم می‌کند. به قول مالیونفسکی، اسطوره زمانی وارد صحنه می‌شود که آیین، رسم یا یک قاعده اخلاقی یا اجتماعی، توجیه، گواهی قدمت، واقعیت و تقدس را طلب می‌کند. نک:

Malinowski, *Myth in primitive psychology*, 18.

۴. وقیل: إن سائلا یسأل فی بعض سلك المدینة فی جوف اللیل. فقال: این الزاهدون فی الدنیا، الراغبون فی الآخرة؟ فنودی من ناحیة البقیع لا یعرف من ناداه، ذلك علی بن الحسین (ابن حیون، شرح الاخبار، ۲۵۷/۳).

۵. قال أبو محمد: كان سبب إخراج عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمرو الأنصاريين من قبورهما بعد سنة وأربعين سنة، من يوم دفنا بالبقیع يوم أُخبر، الفتاة التي جُلِبَتْ من جبل أخذ إلى المدینة، فوقع خفؤها بجانب قبريها، فلما خشي عليهما السيل أخرجنا من ذلك القبر، لئلا دفنا في غيره، فوجدنا لم يتغيرا، وهذا من بركة الشهادة في سبيل الله (الفتاوي، تفسير الموطأ، ۵۹۹/۲).

فرشتگان در بقیع را رؤیت می‌کند و پس از مراجعه حضوری می‌بیند که ایشان از دنیا رفته است.^۱ گزارش های دیگری نشان می‌دهد که قبرستان بقیع در زمان حیات پیامبر اسلام (ص) محل رفت و آمد و مکالمه ایشان بوده است و حتی گاهی ایشان با همراهی جبرئیل برای زیارت اموات و احیاناً مکالمه با آنان به این قبرستان مراجعه می‌کرده‌اند.^۲

در گزارش های دیگری در منابع سده سوم هجری به نقل از ابوذر غفاری آمده است که روزی در حالی که وی با پیامبر (ص) در بقیع بود، ایشان درباره مبارزه علی (ع) با مخالفان و اینکه جامعه آن را برنخواهد تابید، پیشگویی هایی کردند.^۳ در گزارش های دیگری که مجدداً از ابوذر نقل شده، چیزهایی درباره خروج شبانه پیامبر (ص) به همراه علی (ع) به سوی بقیع منعکس شده است. بر اساس این گزارش، ایشان با عبور از بقیع به سوی مقابر شهر مکه طی الارض کردند و در آنجا قبر پدر و مادر پیامبر (ص) شکافته می‌شود و پیامبر (ص) از آن دو در خصوص ولایت علی (ع) اقرار می‌گیرد. جالب است که اینجا سوژه صحنه پردازی نمادین و اسطوره ای اصولاً ارتباطی با بقیع و مدینه ندارد، ولی باز در ارتباط با آن و از مجرای قبرستان بقیع صورت می‌گیرد.^۴ در گزارش های دیگری کم‌کم تلاش می‌شود تا وجه مقدس و اسطوره ای بقیع به تاریخ گذشته و فرجام‌شناسی اسلامی مرتبط شود؛ مثلاً در گزارش هایی ذکر می‌شود که هفتاد هزار نفر در حالی که صورت‌هایشان مانند ماه کامل می‌درخشد از بقیع محشور خواهند شد و این توصیف به تورات نسبت داده می‌شود.^۵ در گزارش دیگری در تصویری که از دوره آخرالزمان ترسیم شده گفته شده اگرچه آغاز کارزار میان سفیانی و مخالفانش از شام خواهد بود، اما این نبرد در نهایت به مدینه می‌رسد و حماسه بزرگ در بقیع رخ خواهد داد.^۶

نتیجه

زیارت، مقابر، آئین‌های تدفین و مرگ‌اندیشی از همان اوان شکل‌گیری انسان‌شناسی فرهنگی مورد توجه انسان‌شناسان دین قرار گرفت. انسان‌شناسان اسلام و به طور خاص مذهب تشیع به این آئین‌ها به‌ویژه در زمینه زیارت توجه ویژه‌ای کرده‌اند. با این حال، عمده کارها در این زمینه رویکردی غیرتاریخی داشته‌اند

۱. عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ رَجُلًا كَانَ عَلَى أُمِّيَّالٍ مِنَ الْمَدِينَةِ فَرَأَى فِي مَنَامِهِ قَبِيلَ لَهُ انْطَلِقْ فَصَلَّ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَغْسِلُهُ فِي النَّبِيِّ فَبَاءَ الرَّجُلُ فَوَجَدَ أَبَا جَعْفَرٍ قَدْ تَوَفَّى (الشيخ الكليني، الكافي، ۱۸۳/۸).

۲. نک: الکوفي، الزهد، ۹۴؛ القمي، تفسير القمي، ۲/۲۵۳.

۳. فرات الکوفي، تفسير فرات الکوفي، ۲۰۰-۲۰۱.

۴. ابن بابويه، معاني الأخبار، ۱۷۸-۱۷۹؛ نیز نک: الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ۱۷۶-۱۷۷.

۵. ابن شبة، تاريخ المدينة، ۹۳/۱؛ ابن النجار، الدرر الثمينة في أخبار المدينة، ۱۶۴.

۶. نعيم بن حماد، الفتن، ۲۰۴.

و عمدتاً بر اساس تحقیقات میدانی، مصاحبه و همزیستی‌های همدلانه شکل گرفته‌اند. بر این اساس، توجه به ابژه‌های تاریخی در بستر فرهنگ شیعی و اسلام که از ابعاد انسان‌شناختی برخوردارند، معمولاً مورد غفلت واقع شده‌اند.

قبرستان بقیع به‌عنوان کهن‌ترین گورستان در تاریخ اسلام و همچنین به‌عنوان یکی از مراکز زیارتی شیعیان که مقبره چهار تن از امامان شیعه در آن قرار داد، از جهت بررسی‌های انسان‌شناختی بسیار با اهمیت است. بر این اساس، پژوهش حاضر - با بهره‌گیری از رویکرد انسان‌شناسی تاریخی - نشان داد تصویر مقدسی که از بقیع در حافظه تاریخی شیعیان وجود دارد، در صدر اسلام چه وضعیتی داشته و تا چه حد ماهیتی شیعی داشته است. این بررسی همچنین نشان داد که برخی نگاه‌های کلیشه‌ای به بقیع دست کم درباره بازه صدر اسلام صدق نمی‌کند و یا اینکه بسیار حداقلی است.

گویا بقیع - از جنبه کارکرد تدفینی - صرفاً یک قبرستان کهن اسلامی نبوده است، بلکه سابقه‌ای در دوره پیش از اسلام و جاهلیت داشته است و از این جهت باید آن را کهن‌ترین گورستان در جهان اسلام قلمداد کرد. در عین حال بقیع در صدر اسلام منحصرأ مکانی برای دفن اجساد نبوده است، بلکه منطقه‌ای گسترده و به عبارتی یکی از محله‌های قابل سکونت و رفت و آمد مدینه بوده است. بقیع در سده نخست هجری عمدتاً کارکردی اجتماعی - مناسکی داشته است. از لحاظ اجتماعی مکانی برای سکونت، اقامه نماز و یا برگزاری تجمعات مردمی و مناسکی بود. از لحاظ مناسکی نیز در ارتباط با مجموعه‌ای از آداب و آئین‌های مربوط به مرگ اهل حجاز بود. در این چارچوب مسائلی از قبیل شیوه ساخت مقبره، تدفین، نبش قبر، هویت مدفونین و همین‌طور آداب زیارت آن‌ها قابل بررسی است.

با گذار به سده دوم هجری، بافت فرهنگی جامعه اسلامی دچار تغییراتی می‌شود. در ابتدا تکوین دگرترین شیعه به‌عنوان مسئله‌ای جدال‌برانگیز میان مسلمانان بر مسائل مربوط به بقیع اثرگذار است. نقش هویتی در سده دوم هجری به اندازه‌ای تشدید شده است که تقابل هویت سنی - حجازی در برابر هویت شیعی - عراقی قابل مشاهده است، امری که در سده نخست هجری وجود ندارد. همچنین نگاه به زیارت بقیع به مثابه عنصری در حافظه جمعی شیعه، امری بود که به تدریج از سده دوم هجری آغاز شد. علاوه بر این، نگاه به بقیع به خصوص در حلقه‌های شیعی دچار تحول و توسعه گشته است و بقیع کارکرد اسطوره‌ای در فولکلور فرهنگ عربی آن دوره پیدا می‌کند و گزارش‌های غیبی - ماورائی درباره بقیع و جایگاه اسطوره‌ای آن جدی می‌شود.

ظهور این کارکردهای جدید (هویتی - اسطوره‌ای) در سده دوم هجری به معنای نابودی کارکردهای

پیشین (اجتماعی - مناسکی) نیست، اما دست‌کم به نظر می‌رسد آن‌ها را متأثر می‌کند و از شدت و اهمیت آن‌ها می‌کاهد. به طور مثال، کم‌کم کارکرد اجتماعی بقیع کاسته شده و به تدریج تفسیر و تصور امروزی ما از بقیع - به مثابه صرفاً یک قبرستان - غلبه پیدا می‌کند.

فهرست منابع

- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم شیبانی جزری. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر، ۱۳۸۶ق.
- ابن النجار، محب الدین أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن. الدرّة الثمینیة فی أخبار المدینة، به تحقیق حسین محمد علی شکری. بیروت: دار الأرقم بن أبی ارقم، بی‌تا.
- ابن بابویه، أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین. معانی الأخبار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۳۷۹ق.
- ابن بدرالدین، حسین. ینابیع النصیحة فی العقائد الصحیحة. به تحقیق مرتضی بن زید المحطوری الحسینی. یمن: مکتبة بدر، ۱۴۲۲.
- ابن حبان. صحیح ابن حبان. به تحقیق شعیب الأرئوط. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴هـ.
- ابن حجر العسقلانی. فتح الباری. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، بی‌تا.
- ابن حیون. نعمان بن محمد. شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الاطهار. به تحقیق محمد حسینی جلالی. قم: جامعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹هـ.
- ابن رجب الحنبلی، زین الدین عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السّلامی، البغدادي ثم الدمشقي. مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي. به تحقیق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني. قاهره: الفاروق الحديثة للطباعة و النشر الحنبلي، ۲۰۰۳.
- ابن سعد. الطبقات الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
- ابن شبة النمری البصری، عمر بن شبة (واسمه زید) بن عبیده بن ریطة. تاریخ المدينة لابن شبة. به تحقیق فهیم محمد شلتوت. جدة: دارالفکر، ۱۳۹۹هـ.
- ابن طاوس، علی بن موسی. إقبال الأعمال. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹.
- ابن عساکر، أبوالقاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاریخ مدينة دمشق. به تحقیق عمرو بن غرامة العمروي. بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۵.
- ابن قولیه، جعفر بن محمد. کامل الزیارات. به تصحیح غلامرضا عرفانیان یزدی و عبدالحسین امینی، نجف اشرف: المطبعة المبارکه المرتضویه، ۱۳۵۶.

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. به تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۰۹.

انده، ورنر. جامعة شيعه نخلوله در مدينة منوره. ترجمه رسول جعفريان. قم: دليل ما، ۱۳۷۹.
آيتي، عبدالمحمد و حسين محمد علي شكرى. «كتابشناسى تاريخ مدينه». ميقات حج. شماره ۲۳ (۱۳۷۷): ۱۷۲-۱۸۳.

بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بى تا.
البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المُرْزُبَان بن سابور بن شاهنشاه. معجم الصحابة. به تحقيق محمد الأمين بن محمد الجكني. كويت: مكتبة دار البيان، ۱۴۲۱هـ.
بهراميان، على. «بقيع». در تارنمای دائرة المعارف بزرگ اسلامى. چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰،
<https://cgie.org.ir/fa/article/228872/>

البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايمآز بن عثمان. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة. الرياض: دارالوطن للنشر، ۱۴۲۰.
التميمي الدارمي البُستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد. الثقات. حيدر آباد الدكن الهند: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۹۳.

تورفيل، ديويد. زیست شیعی: مناسکی شدن مسلمانان در ایران امروز. ترجمه سيد شهاب الدين عودى. تهران: آرم، ۱۳۹۹.

الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين. به تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۰.

حسينى، نبيل. انسان‌شناسى اجتماعى - فرهنگى جامعه كوفه در نگرش امام حسين (ع): پژوهشى اسلامى در علم انسان‌شناسى معاصر. ترجمه مهدي عابدى. بى جا: كتابنامه نجف، ۱۳۹۴.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير و الأعلام. به تحقيق عمر عبد السلام التدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۳هـ.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو بن عامر الأزدي. مراسيل أبي داود. به تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸هـ.

السخاوى، شمس الدين. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴.
الشامي المشغري العاملي، يوسف بن حاتم. الدر النظيم. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۲۰هـ.

- الشیبانی، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. المحقق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد وآخرون. إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۱.
- الشيخ الصدوق. علل الشرائع. نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵.
- الشيخ الكليني. الكافي. تحقيق، تصحيح و تعليق علي أكبر الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۲.
- الصفوري، عبد الرحمن بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عثمان. نزهة المجالس ومنتخب النفائس. بيروت: دار المحبة، ۲۰۰۲.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. المصنف. به تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي، ۱۴۰۳.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الامم و الملوك. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۸۹۷م.
- علم الهداي، پروين. «شیوه‌های تدفینی دوره اشکانی». تاریخ پژوهی. شماره ۷۱ (۱۳۹۶): ۶۷-۹۲.
- فراة الکوفي. تفسير فراة الکوفي. به تحقيق کاظم محمد. تهران: مؤسسة الطبع و النشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ ق.
- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد. به تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي. مراكش: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷.
- القمي، علي بن إبراهيم. تفسير القمي. به تصحيح السيد طيب الموسوي الجزائري. نجف: مطبعة النجف، ۱۳۸۷هـ.
- القنّازي، أبو المطرف عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن. تفسير الموطأ. به تحقيق عامر حسن صبري. قطر: دار النوادر، ۲۰۰۸.
- کشی، محمد بن عمر. رجال الکشي (اختيار معرفة الرجال). به کوشش حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹.
- الکوفي، حسين بن سعيد. الزهد. به تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان. قم: العلمية، ۱۳۹۹.
- گرامی، سيد محمد هادی. نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶.
- گرامی، سيد محمد هادی و فائقه السادات مير محمد حسینی فشمی. «از فقه الحديث تا انسان شناسی فرهنگی: قرائتی مردم شناختی از احادیث تربت و بازسازی یک گفتمان هویتی در تشیع نخستین». حدیث پژوهی. شماره ۲۴ (۱۳۹۹): ۳۳۸-۳۱۳.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. موطأ الإمام مالك. به تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ ق.
- مرجانی، عبد الله بن عبد المالك. بهجة النفوس و الأسرار فی تاریخ دار هجرة النبى المختار. به تحقيق محمد عبد الوهاب فضل. بيروت: دار الغرب الاسلامی، ۲۰۰۲.

المقریزی، أحمد بن علي بن عبد القادر. إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة المتاع. به تحقیق محمد عبد الحمید النمسی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰هـ.

الموصلی، أبو یعلی أحمد بن علي بن المثنی بن یحیی بن عیسی بن هلال التمیمی. مسند أبي یعلی. به تحقیق حسین سلیم أسد. دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۴هـ.

نجمی، محمدصادق. تاریخ حرم ائمه بقیع و آثار دیگر در مدینه منوره. تهران: مشعر، ۱۳۸۰.

نعیم بن حماد. الفتن. به تحقیق محمد عرفة. القاهرة: المكتبة التوفيقية، ۱۴۱۲.

النووي، محي الدين بن شرف الوفاة. تهذيب الأسماء واللغات. بیروت: دار الفكر، ۱۹۹۶.

النيسابوري، أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. به تحقیق أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف. الرياض: دار طيبة، ۱۹۸۵.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. المسند الصحيح. به تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي. بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.

ونسینک و بزمی انصاری، حسن طارمی. «بقیع». تارنمای دانشنامه جهان اسلام. چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۰،

<https://b2n.ir/w55770>

اليعقوبي، احمد بن اسحاق. تاريخ اليعقوبي. بیروت: دار الصدر، ۱۳۷۹.

Asa, Boholm. «Anthropology in History - History in Anthropology». *Focaal*, Vol. 26-7 (1996): 36.

Brown, Nina; McIlwraith, Thomas; Tubelle de González; Laura. *Perspectives: An open introduction to cultural anthropology*. Virginia: American Anthropological Association, 2020.

Fearon, J. D. *What Is Identity (As We Now Use the Word)?*. California: Stanford University, 1999.

Geertz, Clifford. *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Halevi, Leor. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making Society of Islamic*. New York: Columbia University Press, 2011.

Kertzer, D.I. *Ritual, Politics and Power*. London: Yale University Press Schechter, 1988.

Leeds-Hurwitz, Wendy. *Wedding as Text Communicating Cultural Identities*

- Through Ritual*. Oxfordshire: Routledge, 2002.
- Lustig, M. W. & Koester. J. *Intercultural competence: Interpersonal communication across cultures*. Boston: Allyn & Bacon, 2010.
- Malinowski, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. London: Reader in Social Anthropology in the University of London, 1926.
- Mitchell, Jon. P. «A Bridge Too Far? The Relationships between History and Anthropology». *Contemporary European History*. Vol. 6, No. 3. 1997.
- Myerhoff, B. *Remembered lives: The work of ritual, storytelling, and growing older*. Ann Arbor. MI: University of Michigan Press, 1992.
- Piddington, Ralph. «Synchronic and Diachronic Dimensions in the study of Polynesian cultures». *The Journal of the Polynesian Society*. Vol. 60, No. 2/3 (1951): 108-121.
- Ting-Toomey, S, & Chung, L. *Understanding intercultural communication* (2nd ed.). New York: Oxford University Press, 2011.
- Turner, Victor. «Symbols in African Ritual». *Science* 179 (1972): 1100-05.
- Abū Bakr ibn Abī Shaība, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Uthmān ibn Khūwāstī al-‘Abasī. *Al-Ktāb al-Muṣanaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. researched by Kamāl Yūsuf al- Ḥūt. al-Rīyāḍ: Maktiba al-Rushd, 1989/1409.
- ‘Alam al-Hudāī, Parvin. “Shyviyhāy Tadfīnī Dūrih-yi Ashkānī”. *Tārīkh Pazhuhī*. no.71. (2017/1396): 67-92.
- Al-Baghawī, Abu al-Qāsim ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn al-Marzubān ibn Sābūr ibn Shāhanshāh. *Mu‘jam al- Ṣaḥāba*, researched by Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Jakanī. Kūwīt: Maktaba Dār al-Bayān, 2001/1421.
- Al-Būṣhīrī, Abu al-‘Abās Shahāb al-Dīn Aḥmad ibn Abi Bakr ibn Ismā‘il ibn Salīm ibn Qāymāz ibn ‘Uthmān. *Ithāf al-khīra al-Mahra bi Zawāid al-Masānīd al- ‘Ashra*. al-Rīyāḍ: Dār al-Waṭan l-l-Nashr, 2000/1420.
- Al-Dhahabī, Shans al-Dīn Abu ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn

‘Uthmān ibn Qāymāz. *Tārīkh al-Islām wa Waḥyāt al-Mshāhīr wa al-A‘alām*. ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmūrī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993/1413.

Al-Ḥākim al-Niysābūrī al-Ma‘ruf bi ibn al-Bayī‘, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abū Allāh. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥīn*. Researched by Muṣṭafā Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 1990.

Al-Kufī, Ḥusayn ibn Sa‘īd. *Al-Zuhd*. Researched by Mirzā Ghulām Rizā ‘Uirfānīyān. Qum: al-‘Ilmīyya, 2020/1399.

Al-Miqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Abd al-Qādir. Abu al-‘Abās al-Ḥusaynī al-‘Abīdī, *Imtā‘ al-Asmā‘ bi-mā lil-Nabī (pbuh) min al-Aḥwāl wa-al-Amwāl wa al-Ḥafada al-Matā‘*. Researched by Muḥammad Abd al-Ḥamīd al-Namīsī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2000/1420.

Al-Mūṣilī, Abu Ya‘alī Aḥmad ibn ‘Alī ibn al-Muthanā ibn Yaḥyā ibn ‘Isā ibn Hilāl al-Tamīmī. *Musnad Anī Ya‘alī*, Researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Ma‘mūn l-l-Turāth, 1984/1404.

Al-Niysābūrī, Abu Bakr Muḥammad ibn Ibrāḥīm ibn al-Mundhar. *al-A‘ūṣaṭ fī al-Sunn wa al-Ijmā‘ wa al-Ikhtilāf*. Researched by Abu Ḥamād Ṣaghīr Aḥmad ibn Muḥammad Ḥanīf. Rīyāḍ: Dār Tayba, 1985.

Al-Niysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajāj Abu al-Ḥasan al-Qushīrī. *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, n.d.

Al-Nuwwī, Mūḥyī al-Dīn ibn Sharaf al-Wafāt. *Tahdhīb al-Asmā‘ wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Al-Qanāzī‘ī, Abu al-Muṭrif ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tafsīr al-Mūwaṭa‘*, researched by ‘Āmir Ḥasan Ṣabrī. Qaṭar: Dār al-Nawādir, 2008/1429.

Al-Qurṭabī, Abu ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Bīr ibn ‘Aāsīm al-Namarī. *al-Tamḥīd limā fī al-Mūwaṭa‘ min al-Ma‘ānī wa*

al-Asānid. researched by Muṣṭafā ibn Aḥmad al-‘Alawī. Marāksh: Wizāra ‘Umūm al-Uqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyya, 1968/1387.

Al-Ṣafūrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Slām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Uthmān, *Nuzha al-Majālis wa Muntakhab al-Nafā’s*. Beirut: Dār al-Maḥaba, 2002/1423.

Al-Sakhāwī, Shans al-Dīn. *al-Tuḥfa al-Laṭīfa fī Tārīkh-i Madīna al-Sharīfa*. Beirut: Dār al-Kutub-I Islāmīya, 1994/1414.

Al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razāq ibn Humām. *al-Muṣanaḥ*. Researched by Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘azamī. al-Hind: al-Majlis al-‘Ilmī, 1983/1403.

Al-Shāibānī, Abu ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. researched by Shu‘aīb al-Arnaūṭ, ‘Aādil Murshd wa et al. Ashrāf: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Mū‘assisa al-Risāla, 2001/1422.

Al-Shāmī al-Mashgharī al-‘Āmilī, Yusūf ibn Ḥātam. *Al-Durr al-Naẓīm*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘a L-Jamā‘a al-Mudarsīn bi Qum al-Mushrifa, 2000/1420.

Al-Sijistāī, Abu Dāwūd Sulimān ibn al-Ash‘ath ibn Shadād ibn ‘Umr ibn ‘Āāmir al-Azdī. *Marāsīl Abī Dāwūd*. Researched by Shu‘aīb al-Arnaūṭ. Beirut: Mū‘assisa al-Risāla, 1998/1418.

Al-Tamīmī al-Dāramī al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥabān ibn Aḥmad ibn Ḥabān ibn Ma‘ādh ibn Ma‘bad. *al-Thiqāt*. Ḥydar Ābād al-Dakan al-Hind: Dā‘ira al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniya, 1973/1393.

Al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Ishāq. *Tārīkh al-Ya‘qūbī*. Beirut: Dār al-Ṣadr, 1960/1379.

Āyatī, Abd al-Muḥammad, Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Shukrī. “Kitābshināsī Tārīkh Madīna”. *Mīqāt Ḥajj*. no.23, (1998/1377). 172-183.

Badr al-Din al-‘Iynī, Abu Muḥammad Maḥmud ibn Aḥmad ibn Musā ibn Aḥmad ibn Ḥusayn al-Ghitābī al-Ḥanafī. *‘Umda al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Tūrāth al-‘Arabī n.d.

Bahrāmiyān. ‘Alī. “Baqī’”. Tarnamāy Dā’irah al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī. (Chaḥārshanbih 15 Urdībihisht 2021/1400)

Ende, Werner. *Jāmi’ih Shi’a Nakhāvalih dar Madīnah Munavarih. translated by Rasūl Ja’farīyān*. Qum: Dalīl Mā, 2000/1379.

Furāt al-Kufī. *Tafsīr Furāt al-Kufī*. Researched by Kāzim Muḥammad. Tehran: Mū’assisa al-Ṭab’ wa al-Nashr fī Wzāra al-Irshād al-Islāmī, 1990/1410.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī va Fā’iqih al-Sādāt Mīr Muḥammad Ḥusaynī Fashamī. “Az Fiqh al-Ḥadīth tā Insānshināsī Farhang: Qirā’atī Mardumshinākhtī az Aḥādith Turbat va Bāzsāzī yik Guftimān Huvīyatī dar Tashay’ Nakhustin”. *Ḥadīth Pazhuhī*. no.24(2020/1399): 313-338.

Girāmī, Sayyid Muḥammad Hādī. *Nakhustīn Andishihhāy Ḥadīthī Shi’a*. Tehran: Imam Sadiq University, 2017/1396.

Ḥusaynī, Nabil. *Insānshināsī Ijtimā’ī-Farhang Jāma’ih Kufīh dar Nigarsh Imam Ḥusayn(AS): Pazhūhishī Islāmī dar I’lm Insānshināsī Mu’aṣr. translated by Maḥdī ‘Ābidī*. Kitābnāmih Najaf, 2015/1394.

Ibn al-Najjār, Muḥibb al-Dīn Abu ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Maḥmūd ibn al-Ḥasan. *al-Durra al-Thimīna fī Akhbār al-Madīna*, researched by Ḥusaīn Muḥammad ‘Alī Shukrī. Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī Arqam, n.d.

Ibn ‘Asākir, Abu al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibba-Allāh. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Umar ibn Gharāma al-‘Umravī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1374.

Ibn Athīr, Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm Jazarī. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir, 1967/1386.

Ibn Bābawayh, Abi Ja’far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusaīn. *Ma’ānī al-Akhbār*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi’a l-Jamā’a al-Mudarsīn bi-Qum al-Mushrfa, 1960/1379.

Ibn Badr al-Dīn, Ḥusayn. *Yanābi’ al-Naṣiḥa fī al-‘Aqāid al-Ṣaḥīḥa*.

Researched by Murtidā ibn Zīyd Maḥṭūrī al-Ḥasanī. Yaman: Maktaba Badr, 2002/1422.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. *Fath al-Bārī*. Beirut: Dār Maʿrifa li-l-Ṭibāʿa wa-al-Nashr, n.d.

Ibn Ḥibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. researched by Shuʿaib al-Arnaūṭ. Beirut: Mūʾassisa al-Risāla, 1994/1414.

Ibn Ḥīyūn. Nuʿmān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akḥbār fī Faḍāʾil al-Aʾimma al-Aṭḥār*. researched by Muḥammad Ḥusaynī Jalālī. Qum: Jāmiʿa al-Mudarisīn fī al-Ḥūzia al-ʿIlmīyya bi-Qum Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1989/1409.

Ibn Qūlīa, Jaʿfar ibn Muḥammad. *Kāmil al-Ziyārāt*. Ed. Ghulām Riżā ʿIrfānīyān-i Yazdī, ʿAbd al-Ḥusayn Amīnī. Najaf-i Ashraf: al-Maṭbaʿa al-Mubāraka al-Murtaḍavīya, 1977/1356.

Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Zīn al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad ibn Rajab ibn al-Ḥasan Al-Salāmī, al-Baghdādī Thum-al-Dimashqī. *Majmūʿ Rasāʾil al-Ḥāfiz ibn Rajab al-Ḥanbalī*. Researched by Abu Muṣʿab Ṭalaʿat ibn Fuʾād al-Ḥulwānī. Cairo: al-Fāruq al-Ḥadītha li-l-Ṭibāʿa wa-al-Nashr al-Ḥanbalī, 2003/ 1424.

Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1990/1410.

Ibn Shuba al-Namīrī al-Baṣrī, ʿUmar ibn Shuba(wa Ismua Zīyd) ibn ʿUbiyd ibn Rīṭa. *Tārīkh-i al-Madīna l-ibn Shuba*. Researched by Fahim Muḥammad Saltut. Jaddah: Dār al-Fikr, 1979/1399.

Ibn Ṭāwus, ʿAlī ibn Mūsā. *Iqbāl al-Aʾamāl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1989/1409.

Kishī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Rijāl al-Kishī (Ikhtiyār Maʿrifa al-Rijāl)*. Ed. Ḥasan Muṣṭafāī. Mashhad: Mūʾassisa Nashr University of Mashhad, 1989/1409.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durr Akḥbār al-Aʾima al-Aṭḥār*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī,

1983/1403.

Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn ‘Āmir al-Aṣḥabī al-Madanī, *Mūwaṭṭa’ al-Imān Mālik*. Ed. Muḥammad Fū’ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1985.

Marjānī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Mālik. *Bahja al-Nufus wa al-Asrār fī Tārīkh Dār Hijra al-Nabī al-Mukhtār*. Researched by Faḍl, Muḥammad ‘Abd al-Wahāb, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

Na‘im ibn Ḥamād, *al-Fitan*. Researched by Muḥammad ‘Arafa. Cairo: Maktaba al-Tūfīqiya, 1992/1412.

Najmī, Muḥammad Ṣādq. *Tārīkh Ḥaram A’imah Baqī’ va Āthār Dīgar dar Madīnah Munavarah*. Tehran: Mash‘ar, 2001/1380.

Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr-i Qumī*. Ed. al-Sayyid Ṭīyb al-Musawī al-Jazā’rī. Najaf: Maṭa’a al-Najaf, 1968/1387.

Shiyykh al-Kulaynī. *al-Kāfī*. Researched by ‘Alī Akbar al-Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub-I Ialāmīya, 1943/1362.

Shiyykh Ṣadūq . *‘Ilal al-Sharāi’*. Najaf: al-Maktaba al- Ḥydarīyya, 1966/1385.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh-i al-Ūmam wa al-Mulūk*. Beirut: Mū’assisa al-A‘lamī l-l-Maṭbū‘at, 1897.

Thurfjell, David, *Zist Shi‘aī: Manāsikī Shudan Musalmānān dar Irān Imruz*. translated by Sayyid Shahāb al-Dīn ‘Ūdī. Tehran: Ārmā, 2020/1399.

Wensinck; Bazmī Ansārī; Ṭārmī, Ḥasan “Baqī’”. *Tarnamāy Dānishnāmiy Jahān Islām*. (Chahārshanbih 15 Urdībihisht 2021/1400)



Statistical Analysis of Historical Citations Regarding Āshūrā Used in *Madīna Ma'ājiz al-a'imma al-'asnā- 'ashar*

Dr. Mohammadreza Barani, Assistant Professor, Alzahra University (**Corresponding Autor**)

Email: m.barani@alzahra.ac.ir

Sahar Naamati, Third Level Seminary Graduate, History of Islam

Abstract

Conducting the mourning rituals of Āshūrā and Āshūrānegārī were highly useful practices in order to preach Shī'ism and Shī'a doctrines during the Šaffavīd period. Among such works, Buḥrānī's *Madīna Ma'ājiz al-a'imma* played a crucial role. Therefore, it proves necessary to analyse the citations used in this work in reference to Shī'a resources.

The present essay adopts the mixed method of research. Data is collected through library research, while statistics and citations are provided in tables and charts in order to recognize the citation rate after counting the number of citations to Shī'a and Sunnī resources. The study reveals that 95% of the book's citations refer to Shī'a resources, with the remaining 5% referring to Sunnī resources. All in all, the book does not hold a high academic standing because it has made use of unreliable contemporary resources. Buḥrānī has used such resources in an act of favoring Sunnī manuscripts and as a kind of ultimatum presented to the Sunnīs. Most of the Shī'a resources used by Buḥrānī are related to rituals, pilgrimage, and manāqib. On the other hand, most Sunnī resources cite and refer to historical events.

Keywords: Hāshīm Buḥrānī, *Madīna Ma'ājiz*, Pilgrimage and Virtue Books, Historical books



بررسی آماری استنادات گزارش‌های تاریخی مدینه معجز الأئمة الاثني عشر درباره عاشورا

دکتر محمدرضا بارانی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه الزهرا (س)

Email: m.barani@alzahra.ac.ir

سحر نعمتی

دانش آموخته سطح سه حوزه، گرایش تاریخ اسلام

چکیده

برگزاری آیین سوگواری عاشورا و عاشورانگاری در دوره صفوی برای تقویت تشیع و آموزه‌های شیعی در ایران بسیار راهگشا بود. در میان این آثار، کتاب مدینه معجز الأئمة بحرانی نقشی مهم داشت. از این روی بررسی استنادات این اثر به منابع شیعی سنی ضروری می‌نماید.

در این نوشتار، این کار با روش تلفیقی یعنی گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و ارائه آمار استنادات با جدول و نمودار صورت گرفته تا پس از بررسی میزان استناددهی این اثر به منابع شیعی و سنی، جایگاه استنادی آن روشن گردد. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد، ۹۵٪ استنادات این کتاب به منابع شیعی و ۵٪ به منابع سنی بوده است. کل این کتاب با توجه به بهره‌گیری از منابع نامعتبر و هم‌دوره خود، از جایگاه علمی بالایی برخوردار نیست. بحرانی برای نشان دادن نوعی همسویی با متون سنی برای اتمام حجت بر اهل سنت، به آن‌ها استناد کرده است. در میان منابع شیعی که بحرانی از آن‌ها سود برده است، آثار مربوط به مناسک، زیارات و مناقب بیشترند. در میان منابع اهل سنت نیز منابع تاریخی بیشتر مورد رجوع و استناد بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: هاشم بحرانی، مدینه معجز، آثار زیارات و مناقب، آثار تاریخی

مقدمه

کتاب مدینه معجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجاج علی البشّر به دست سیدهاشم بحرانی (۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ قمری) از فقیهان، محدثان و مفسران شیعه بحرین^۱ در دوره صفویه و سده یازدهم هجری نگاشته شده است.^۲ یکی از عوامل کمک کننده به شاهان صفوی برای پایداری پایه های حکومت، برپایی مجالس سوگواری امام حسین (ع) بوده است و کتاب مدینه المعجز دربردارنده احادیثی درباره امامت امامان (ع) بوده و درباره معجزات امام حسین (ع) و عاشورا گزارش هایی دارد و با توجه به اینکه کتاب یاد شده در سده دهم بوده و از مصادر اولیه فاصله دارد؛ این پرسش مطرح است که کتاب مدینه معجز الأئمة در زمینه نگارش عاشورا از لحاظ استناد به متون کهن علمی و تاریخی چه جایگاه علمی دارد؟

ملاک در این نوشتار بررسی منابع استنادی بحرانی بر اساس مذهب نویسندگان منابع است و نوع رویکرد آنان نسبت به امام حسین (ع) بررسی نخواهد شد و اگر برخی آثار عالمان اهل سنت رویکردشان درباره امام (ع) فراتر از نگاه شیعه باشد، از بحث این نوشتار بیرون است.

این پژوهش در پی آن است که با توجه به بستر نگارش مدینه معجز در دوره صفویه، به این پرسش ها پاسخ دهد؛ کتاب مدینه معجز چه میزان به مصادر شیعی و سنی و به چه گونه هایی از این منابع استناد داده و کدام سده ها بیشترین میزان استناد را در این کتاب داراست؟ چه دلایل زمینه ای و متنی در نگارش عاشورا سبب استناد به متون اهل سنت شده است؟ فرضیه این است که سیدهاشم بحرانی در گزارش عاشورا، از گزارش های متون شیعی و سنی یکسان بهره برده و از سویی بیشترین میزان استناددهی را از میان گونه های مختلف منابع، به متون روایی و سپس تاریخی داشته و به متون کهن اولیه کمتر از منابع دست دوم یعنی سده های نزدیک به دوره صفویه استناد داده شده است. هم چنین بحرانی گزارش ها را بدون بررسی مصادر روایی منابع اهل سنت و به عنوان دیدگاه همسوجویانه مخالفان آورده است.

درباره پیشینه پژوهش گفتنی است که درباره این عاشورانگاری دوره صفویه آثاری وجود دارد. مقاله «سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری از آغاز تا عصر حاضر (قسمت سوم)» نوشته محسن رنجبر،^۳ به بررسی و تحلیل برخی از آن ها پرداخته است اما درباره مدینه المعاجز مباحثی را بررسی نکرده است.

۱. مطابق نقشه جامعی که از دوره عثمانی به دست آمده است، بحرین در دوره صفویه جزء سرزمین ایران بود. صدری و نیکبخت، «نقشه ای مهم از ایران عصر صفوی موجود در آرشیو عثمانی» ۱۱۷۱؛ افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۲۹۸/۵.

۲. افندی اصفهانی، همان، ۳۰۰/۵.

۳. رنجبر، «سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۳)»، ۸۳-۱۲۱.

چنانچه ایشان در کتاب جریان شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه با تأکید بر مقاتل^۱ عاشورانگاری‌های عصر صفوی را بررسی نموده‌اند و قرائت‌های آن را تحلیل کرده‌اند اما از مدینه المعاجز مباحثی را مطرح نکرده‌اند. با توجه به جستجوهای انجام شده، تاکنون پژوهشی درباره این اثر انجام نشده است. اما پژوهش کنونی با رویکردی نو و متفاوت نسبت به پژوهش‌های انجام شده در زمینه عاشورا قصد دارد با روش آماری از میزان استناد این کتاب به مصادر شیعی و سنی ارائه داده و سپس دلایل استناد به منابع سنی را بررسی کند. بررسی این مسئله مورد اهتمام پژوهشگران نبوده و این زاویه دید درباره کتاب‌های دوره صفوی درباره عاشورا نو است.

۱. نویسنده و نگارش مدینه المعاجز

سیدهاشم بن سلیمان بن اسماعیل الحسینی البحرانی الکُتُکانی التوبلی (منسوب به «توبلی» و «کتکان» از قراء بحرین)، مشهور به «البحرانی» و از فقیهان، محدثان و مفسران شیعه در سده یازدهم بود. درباره تاریخ ولادت این دانشمند دینی خبر دقیقی در دست نیست اما وی از نوادگان سیدمرتضی علم الهدی شمرده می‌شود و نسبش به امام کاظم (ع) می‌رسد.^۲ بحرانی پس از دانش آموختگی در زادگاهش به نجف اشرف رفت و از شاگردان فخرالدین طریحی بود و از او اجازه روایت داشت.^۳ همچنین سیدعبدالعظیم بن عباس استرآبادی از علمای اخباری نیز به بحرانی اجازه نقل روایت داد. چنان که بحرانی در پایان کتاب بمصباح الانوار به این امر تصریح دارد.^۴

وی از شاگردان محمدباقر مجلسی نبوده، بلکه عبدالله بحرانی صاحب عوالم العلوم از شاگردان مجلسی بوده که به سبک مجلسی بهره برده و از منابع بحار و با محوریت بحار، کتاب خود را نگاشته است. هاشم بحرانی پس از تحصیل علوم دینی و تألیف کتب متعددی به زادگاهش بحرین بازگشت و مرجعیت دینی و اجتماعی مسلمانان بحرین را پس از وفات شیخ محمد بن ماجد بحرانی برعهده داشت.^۵ آثار مشهور هاشم بحرانی کتاب تفسیر، البرهان فی تفسیر القرآن است.^۶ وی این تفسیر را به شاه سلیمان صفوی

۱. رنجبر، جریان شناسی تاریخی قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه با تأکید بر مقاتل.

۲. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۲۹۸/۵.

۳. افندی اصفهانی، همان، ۳۰۴/۵.

۴. خوانساری، روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، ۱۸۳/۸.

۵. خوانساری، همان، ۱۸۱/۸.

۶. ر.ک. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۲۹۹/۵-۳۰۰.

هدیه داد.^۱ شیخ حر عاملی صاحب کتاب وسائل الشیعه از شاگردان او بود.^۲ بحرانی در سال ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ هجری درگذشت و در زادگاهش به خاک سپرده شد.^۳

بحرین زادگاه هاشم بحرانی در آن دوره زیر مجموعه حاکمیت صفویه بود.^۴ این دوره پس از دوره اقتدار حکومت صفوی یعنی پس از چهل سال حاکمیت شاه عباس در سال ۱۰۳۸ هجری و با روی کار آمدن شاه صفی اول، نوه شاه عباس آغاز شد. وی شایستگی شاه عباس را نداشته و از روی بی تجربگی و انتقام جویی های جنون آمیز از خاندان های ایرانی، سبب هجوم امپراتوری عثمانی به مرزهای ایران شده و پیمان صلح زهاب در ۱۰۴۹ هجری بسته شد.^۵ پس از شاه صفی، شاه عباس دوم به سلطنت رسید و با اینکه در کودکی به پادشاهی رسید، توانست تا اندازه ای اقتدار شاه عباس اول را زنده کند. اما پس از وی و با روی کار آمدن شاه سلیمان و سپس شاه سلطان حسین و بی کفایتی آنان، سلسله صفویه فروپاشید.

فرمانروایی صفویه در همه فراز و فرودها از مذهب تشیع و عالمان شیعه پشتیبانی می کرد و سیاست های فرهنگی و مذهبی شاه سلیمان صفوی، ادامه سیاست های شاه عباس بود. چنانچه در این دوره تعادل مطلوب دو نهاد مذهب و سیاست در سنت کشورداری ایرانی که در دوره شاه عباس اول به اوج خود رسیده بود، همچنان به سود نهادهای دینی ادامه یافت.^۶ ارتباط تنگاتنگ عالمان و دربار از همان ابتدای پادشاهی شاه سلیمان نمایان است. چنانچه به نقل از خاتون آبادی، ملا محمدباقر سبزواری از عالمان آن زمان خطبه سلطنت وی را با فصاحت بلیغه خواند.^۷ محمدباقر مجلسی از علمای دوره شاه سلیمان به مقام شیخ الاسلامی اصفهان دست یافت و در دوره شاه سلطان حسین نیز بر همین سمت منصوب شد.^۸

نفوذ علما در دستگاه حکومتی دوره پایانی صفوی تا اندازه ای بود که آنان شاه سلیمان را به دلیل اعمال خلاف شرع به باد انتقاد می گرفتند. شاردن در سفرنامه خود نمونه ها و داستان هایی از آن را یاد کرده و اذعان دارد که اهل منبر و اهل ادب میرز و ممتاز را دیده است که بر این اعتقاد بودند.^۹ از طرفی علمای بحرین

۱. افندی اصفهانی، همان، ۳۰۱/۵.

۲. افندی اصفهانی، همان، ۳۰۰/۵.

۳. افندی اصفهانی، همان، ۲۹۸/۵-۳۰۴؛ بحرانی، لؤلؤة البحرين فی الإجازات و تراجم الرجال الحديث، ۶۴.

۴. ر.ک. صدری و نیکبخت، «نقشه ای مهم از ایران عصر صفوی موجود در آرشیو عثمانی»، ۱۱۷۱-۱۱۷۵.

۵. پیرزاده زاهدی، سلسله النسب صفویه، ۷۳.

۶. سیوری، ایران عصر صفوی، ۳۴۵.

۷. خاتون آبادی، وقایع السنین و الاعوام، ۵۲۹.

۸. میراحمدی، دین و مذهب در عصر صفوی، ۶۱.

۹. شاردن، سفرنامه، ۸۲/۲.

طبق سیاست فرهنگی صفویان مورد پشتیبانی زمامداران صفوی بودند. در نتیجه بحرین پس از عراق و ایران سومین و بزرگ‌ترین حوزه علمی شیعه در جهان اسلام بود. توبلی زادگاه هاشم بحرانی به عنوان شهر مرکزی بحرین نیز به سبب موقعیت علمی و مرکزیت سیاسی شهرتی بسزا یافت.^۱

هم‌زمان با برتری مذهب تشیع و نفوذ عالمان شیعه در دوره پایانی صفویان و فراگیری مذهب تشیع در بخش‌های گسترده‌ای از ایران، مذهب تسنن در شهرها و روستاهای مرزی ایران هنوز ماندگار بود. همین مسئله سبب شد در دوره پایانی صفویه از یک‌ها از شرق و عثمانی‌ها از غرب به مرزهای صفویان هجوم آورند.^۲ پس می‌توان گفت در دوره پایانی حکومت صفوی بافت مذهبی اهل سنت هنوز در برخی جاهای ایران ماندگار بود. از این رو به نظر می‌رسد عالمان شیعی برای گسترش هرچه بیشتر تشیع و هماهنگی آموزه‌های شیعه با اسلام راستین به دیدگاه‌های علمای اهل سنت در آثار خود استناد داده‌اند.

از سویی محرم و برگزاری آیین سوگواری عاشورای حسینی در دوره شاه سلیمان همچون ادوار گذشته صفویان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنانچه اولناریوس در سفرنامه خود می‌نویسد: «در طول مدت سوگواری ایرانی‌ها لباس عزاداری می‌پوشیدند، مکدر و غمگین هستند، موی سر خود را اصلاح نمی‌کنند و این خلاف کردار روزانه آن‌هاست، با قناعت زندگی می‌کنند...».^۳ توجه علما به نگارش درباره عاشورا به موجب مذهب رسمی تشیع و دوستی روزافزون ایرانیان نسبت به اهل بیت (ع) و به‌ویژه امام حسین (ع) در دوره پایانی صفویه همچنان وجود داشت.

بخشی از کتاب مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحُجج علی البُشر نوشته بحرانی درباره عاشورا است. بحرانی نگارش این کتاب را در سوم جمادی الاول سال ۱۰۹۰ هجری به پایان رساند.^۴ بحرانی در این کتاب به نگارش رویداد عاشورا پرداخت و در نگارش عاشورا از آثار اهل سنت نیز بهره برد. میزان بهره‌مندی و استناد ایشان به منابع اهل سنت و چرایی آن بر اساس نوشته خودش مهم است تا بتوان به شناخت اندیشه، رویکرد و اثر بسیار مهم ایشان در زمینه ترویج اندیشه و آیین‌های شیعی، دست یافت.

نویسنده کتاب مدینه معاجز الأئمة را به دوازده باب تقسیم کرده و هر بابی را به بیان معجزات یکی از امامان (ع) اختصاص داده و در مجموع بالغ بر دو هزار و شصت و شش معجزه از معجزات باهرة ایشان را گزارش کرده است. در گزارش برخی معجزات، روایات متعددی هم از مصادر و منابع معتبر فریقین که

۱. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۲۹۸/۵.

۲. جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۱۲۰/۳.

۳. اولناریوس، سفرنامه آدام الناریوس، ۱۱۰.

۴. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ۲۵۳/۲۰.

برخی از آن ها تاکنون به چاپ نرسیده است، گزارش می کند.^۱

نویسنده در آغاز کتاب بیش از صد کتاب در موضوع امامت که تا زمان وی نوشته شده، نام می برد و به آثاری چون: کتاب الامامة الكبير، ابراهیم بن محمد بن سعید ابن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود ثقفی؛ کتاب الاستشفاء فی الامامة، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت؛ کتاب امامة علی (ع)، ابن خالویه؛ کتاب الامامة، ابومحمد حکم بن هشام بن حکم اشاره می کند. جلد چهارم این کتاب از سری ۸ جلدی آن به فضایل و کرامات حسنین (ع) اختصاص یافته و ترجمه این بخش کتاب به دست سیدغریب عساکره مجد انجام شده و نویسنده در این کتاب ۲۳۰ نمونه از فضیلت ها و کرامت های آن دو امام را آورده است.

اما در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) در کربلا و حوادث بعد از آن، بحرانی به صورت خاص عنایت داشته و همراه معجزات امام (ع)، گزارش هایی درباره عاشورا نیز دارد و با توجه به اینکه منابعی مانند قرب الاسناد حمیری، تاریخ طبری، خرائج الجرائح قطب الدین راوندی به صورت مستقیم و در متن کتاب توسط بحرانی آورده شده، می توان گفت که ایشان بدون واسطه به منابع استنادی در کتاب رجوع داشته است.

هاشم بحرانی همان گونه که در بخش حوادث عاشورا و شهادت امام حسین (ع) در کربلا، معجزات مرتبط با امام (ع) را آورده، در بخش زندگانی امام حسین (ع) نیز همین شیوه را در پی گرفته و از راویان شیعی و سنی و متون شیعه و اهل سنت بهره گرفته است. این کتاب از مهم ترین آثار درباره معجزات ائمه (ع) و دارای ویژگی مهمی است. زیرا در بیشتر موارد به نقل معجزاتی می پردازد که راویان شیعی و سنی در آن اتفاق نظر دارند و برخی از احادیث این کتاب، از روایات صحاح سته اهل سنت و کتابی مورد اعتماد است. نسخه برداری از این کتاب در سال ۱۲۹۰ هجری به قلم علی بن عباس قزوینی انجام شد و نخستین بار پیش از سال ۱۳۰۰ هجری و بار دوم در همین سال چاپ شده است.^۲

۲. بررسی میزان استناددهی مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحُجج علی البشَر

منابع شیعی مورد استفاده در مدینه المعاجز که جلد چهارم آن از سری هشت جلدی به مباحث عاشورا اختصاص دارد، چشم گیر است. منابع شیعی و سنی استناد داده شده در این کتاب توسط بحرانی در این

۱. بحرانی، مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحُجج علی البشَر، ۲۰/۱.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ۲۰۳/۲۰.

نگاره در قالب جدول و نمودار ارائه می‌گردد.

۱-۲. جدول و نمودار استناد به منابع شیعی در مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجج

علی البشر

استنادهای بحرانی به منابع شیعی به سی‌وهشت سند می‌رسد که در جدول زیر میزان استناددهی با جزئیات نشان داده شده است.

ردیف	نام کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۱	تفسیر الامام العسکری علیه السلام	امام حسن عسکری علیه السلام (۲۶۰ق)	تفسیر	(عند السؤال فی القبر ص ۱۲۱) ^۱	۱
۲	بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد	محمد بن حسن الصفار (د ۲۹۰ ق)	احادیث کلامی	مؤلف این کتاب از علمای قم و از شاگردان امام حسن عسکری (ع) است. ^۲ ج ۳، ص ۴۳۶، ۵۱۳، ۵۱۶؛ ج ۴، ص ۲۰، ۴۳، ۲۱۹	۶
۳	قُزُبُ الإِسْنَاد	عبد الله بن جعفر الجُمیری (سده سوم)	احادیث فقهی تاریخی اخلاقی	حمیری از مشایخ قم بود که در اواخر سده سوم به کوفه رفت و برای مشایخ آن‌ها حدیث گفت. ^۳ ج ۳، ص ۳۹۵؛ ج ۴، ص ۲۲۳	۲
۴	تفسیر قمی	علی بن ابراهیم قمی (۳۰۷ ق)	تفسیر	ج ۳، ص ۴۴۵ (در حالی که متن و سند این روایت در تفسیر قمی یافت نشد بلکه در تأویل الآیات این روایت بدست آمد). ^۴ ج ۳، ص ۱۲۸. ج ۴، ص ۱۵۱، ۱۵۳ (دو مورد)	۵
۵	الکافی	محمد بن یعقوب الکلینی (د ۳۲۹ ق)	احادیث کلامی و فقهی	ج ۳، ص ۴۴۸، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰؛ ج ۴، ص ۲۲۴	۶

۱. امام العسکری، تفسیر الإمام العسکری (ع)، ۲۱۰.

۲. صفار، بصائر الدرجات الکبری، ۴.

۳. حمیری، قُزُبُ الإِسْنَاد، مقدمه/۱۱؛ نجاشی، رجال النجاشی، ۲۱۹.

۴. استرآبادی نجفی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ۳۰۲/۱.

		اخلاقی			
۵	الهدایة فی الفضائل و الرياض یکی از آثار حنینی یا خصیبی است که نجاشی از او با عنوان فاسد المذهب یاد می کند. ^۲ ج ۳، ص ۳۹۶، ۵۱۲، ۵۳۴؛ ج ۴، ص ۲۱۶، ۲۲۸	مناقب	الشیخ ابو عبد الله حسین بن حمدان الحنینی الجنبلائی (د ۳۵۸ ق) ^۱	هدایة	۶
۷۷	ابن قولویه این کتاب را در فضیلت و چگونگی زیارت معصومان (ع) نگاشته است. ^۳ ج ۳، ص ۴۴۴؛ ج ۴، ص ۱۴۱، ۱۴۲ (دو مورد)، ۱۴۳ (دو مورد)، ۱۴۴ (دو مورد)، ۱۴۵ (دو مورد)، ۱۴۶ (سه مورد)، ۱۴۷ (دو مورد)، ۱۴۸، ۱۴۹ (سه مورد)، ۱۵۰، ۱۵۱ (سه مورد)، ۱۵۲، ۱۵۶ (سه مورد)، ۱۵۷ (چهار مورد)، ۱۵۸ (دو مورد)، ۱۵۹ (دو مورد)، ۱۶۰ (دو مورد)، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴ (دو مورد)، ۱۶۶ (دو مورد)، ۱۶۹، ۱۷۱ (دو مورد)، ۱۷۴ (دو مورد)، ۱۷۵ (دو مورد)، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹ (دو مورد)، ۱۸۰ (دو مورد)، ۱۸۱، ۱۸۲ (دو مورد)، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷ (دو مورد)، ۲۰۳ (دو مورد)، ۲۰۴ (دو مورد)، ۲۰۵ (دو مورد)، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸ (دو مورد)، ۲۱۸	احادیث آداب زیارات	جعفر بن محمد بن جعفر بن قولویه القمی (د ۳۶۸ ق)	کامل الزیارات	۷
۸	ج ۳، ص ۳۹۴، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۸۷، ۵۳۵؛ ج ۴، ص ۶، ۲۰۱	احادیث اخلاقی	شیخ صدوق (د ۳۸۱ ق)	امالی صدوق	۸

۱. امین، اعیان الشیعه، ۴۹۰/۶۵.

۲. نجاشی، رجال النجاشی، ۶۷.

۳. ابن قولویه، کامل الزیارات، ۳.

۹	علل الشرایع	شیخ صدوق	احادیث اخلاق و آداب	ج ۳، ص ۴۲۰، ۴۴۳؛ ج ۴، ص ۲۱۴	۳
۱۰	معانی الاخبار	شیخ صدوق	احادیث کلامی فقهی اخلاقی	ج ۳، ص ۴۴۲، ۴۴۳	۲
۱۱	النصوص علی الأنمة الاثني عشر	شیخ صدوق	احادیث کلامی	در واقع مقصود همان کتاب کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق است. ج ۳، ص ۴۳۲	۱
۱۲	المناقب الفاخرة في العترة الطاهرة	شریف رضی ابوالحسن محمد بن احمد موسوی (د ۴۰۶ ق)	مناقب	ج ۳، ص ۴۱۷، ۵۳۹؛ ج ۴، ص ۵	۳
۱۳	أمالی	شیخ مفید (۴۱۳ ق)	احادیث اخلاقی کلامی تاریخی	ج ۴، ۳۳	۱
۱۴	التہذیب	شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق)	احادیث فقهی و رجالی	حدیثی که از حضینی نقل شده (ص ۳۹۶) در باب کفارات حدیث ۱۴۴ کتاب التہذیب نیز وارد شده است. ^۱ ج ۳، ص ۳۹۶، ۴۰۲، ۴۱۰، ۵۰۶؛ ج ۴، ۲۱۳	۵
۱۵	امالی	شیخ طوسی	احادیث اخلاقی	ج ۳، ص ۵۳۴ ج ۴، ص ۲۱۷، ۲۰۲، ۹۰	۴
۱۶	عیون المعجزات	حسین بن عبدالوہاب (سده پنجم)	احادیث اخلاق و آداب	هاشم بحرانی در جاهای مختلف کتاب خود، از او به اشتباه با عنوان سید مرتضی و یا سید رضی یاد کرده است. ج ۳، ص ۴۳۱، ۴۷۱، ۴۷۲؛ ج ۴، ص ۱۱	۴

۱. طوسی، تہذیب الأحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، ۳۵۴/۵.

بارانی، نعمتی؛ بررسی آماری استنادات گزارش های تاریخی مدینه معاجز الأئمة الاثنی عشر ... / ۱۰۱

۱۷	دلایل الإمامه	أبو جعفر محمد بن جریر الطبري (سده پنجم)	تاریخی کلامی	ج ۳، ص ۴۴۶، ۴۴۹ (دو مورد)، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴ (دو مورد)، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۳؛ ج ۴، ص ۲۲۶
۱۸	مائة منقبة	ابوالحسن بن احمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي الكوفي (سده پنجم)	احادیث مناقب	در رابطه با شرح حال ابن شاذان رجوع کنید به همین کتاب. ^۱ این کتاب شامل صد منقبت از امام علی (ع) است که به فضائل ابن شاذان نیز شهرت دارد. ج ۳، ص ۴۴۴، ۵۳۷؛ ج ۴، ص ۳۱، ۳۹/
۱۹	روضة الواعظین	فتال نیشابوری (د ۵۰۸ ق)	احادیث سیره مناقب اخلاق	ج ۴، ص ۶، ۴۹/
۲۰	الإحتجاج	شیخ طبرسی (د ۵۴۸ ق)	احادیث کلام	کتاب دربردارنده مناظرات و بحث های معصومان ^(ع) و بزرگان دین با مخالفان است. ^۲ ج ۳، ص ۴۹۷
۲۱	الخرائج و الجرائج	قطب الدین سعید بن هبة الله بن حسن راوندي (د ۵۷۳ ق)	احادیث مناقب	نویسنده الخرائج و الجرائج از قطب الدین راوندی از علمای سده ششم است. ^۳ کتاب در باب معجزات پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) است. ج ۳، ص ۴۱۴، ۴۲۳، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۲ (دو مورد)، ۵۱۵؛ ج ۴، ص ۱۴۱، ۲۲۴، ۲۲۵/
۲۲	مناقب آل أبي طالب	ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ ق)	مناقب	ج ۳، ص ۴۷۶، ۴۸۳، ۴۹۲، ۴۹۳ (دو مورد)، ۴۹۴، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰ (دو مورد)، ۵۰۱، ۵۰۳ (سه مورد)، ۵۰۵ (دو مورد)، ۵۴۲؛ ج ۴، ص ۵، ۳۲، ۸۰، ۸۲، ۸۳ (دو مورد)، ۸۴ (دو مورد)

۱. ابن شاذان، مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و أئمة من ولده من طريق العامة، ۱۴-۱۶.

۲. طبرسی، الإحتجاج، مقدمه/۸.

۳. مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، ۲۳۶/۱۰۲؛ قمی، الکنی و الألقاب، ۷۲/۳.

	مورد)، ۸۵، ۱۱۱ (روایتی به شیخ طوسی نسبت داده شده که در این کتاب یافت نشد اما در مناقب ابن شهر آشوب موجود است). ^۱ ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، (سه مورد) ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۲۲				
۲۳	آقابزرگ تهرانی، محمد الطوسی را از علمای اوایل سده ششم دانسته است. ^۲ این کتاب با نام ثاقب فی المناقب نیز خوانده می شود که حاوی معجزات پیامبر (ص) و امامان (ع) است. ^۳ ج ۳، ص ۴۷۷، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۵، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۳۸، ۵۴۰؛ ج ۴ ص ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۴۶، ۵۴، ۸۰، ۸۱ (دو مورد)، ۸۵، ۱۳۶ (دو مورد)	مناقب	محمد بن علی بن حمزه المشهدی الطوسی (اوایل سده ششم)	ثاقب المناقب	۲۳
۱	محمد باقر مجلسی کتاب جامع الاخبار را با توجه به کتاب ریاض العلماء به شعیری نسبت داده است. ^۴ ج ۴، ص ۳۱/	احادیث اخلاق و آداب	محمد بن محمد شعیری (سده ششم)	جامع الأخبار	۲۴
۳	آقابزرگ تهرانی، ابن بطریق را از علمای سده هفتم دانسته است. ^۵ نام کامل کتاب العمدة عیون الصحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار است که در مناقب امام علی (ع) و اهل بیت (ع) و به روش حدیثی نوشته شده است. ج ۴، ص ۱۵۳، ۱۵۴ (دو مورد)	مناقب	یحیی بن الحسن بن الحسن بن محمد بن بطریق (د ۶۰۶ ق)	العمدة	۲۵
۲	(ج ۴، ص ۱۸، ۱۹)	مقتل	ابن نما (د ۶۴۵ ق)	مثیر الأحران	۲۶

۱. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۲/۱۶۳.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ۵/۵.

۳. ابن حمزه الطوسی، الثاقب فی المناقب، ۱۵-۱۶.

۴. افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۱/۲۹۸؛ مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، ۱۴/۱۳۸.

۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ۸۳/۱.

بارانی، نعمتی؛ بررسی آماری استنادات گزارش های تاریخی مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر ... / ۱۰۳

۲۷	طرائف	سید بن طاووس (د ۶۶۴ ق)	کلام	نام کامل کتاب الطوائف فی معرفة المذهب الطوائف از سید ابن طاووس است که در اثبات حقانیت امامت امامان ^(۴) و مذهب شیعه نگاشته شده است. ^۱ ج ۴، ص ۵۷	۱
۲۸	التهوف علی قتلی الطفوف	سید بن طاووس	مقتل	ج ۴، ۷۹، ۱۰۲، ۱۳۵	۳
۲۹	الإقبال الأعمال	سید بن طاووس	آداب زیارات	نام کامل کتاب الإقبال الأعمال بالأعمال الحسنة فیما يعمل مرة فی السنة است. کتاب در دوازده قسمت بنا بر تعداد ماه- های سال تقسیم شده اما به دلیل منزلت ماه رمضان ابتدا اعمال این ماه آغاز شده است. ^۲ ج ۴، ص ۲۱۰، ۲۱۱	۲
۳۰	كشف الغمة	علی بن عیسی إربلی (د ۶۹۲ ق)	احادیث مناقب	نام کامل کتاب كشف الغمة فی معرفة الأئمة است. این نگاره در فضائل معصومان نگارش شده و روایات اهل سنت را بر روایات شیعی مقدم داشته است. ^۳ ج ۴، ص ۱۸۷، ۱۸۸	۲
۳۱	مشارك الأنوار اليقين في اسرار امير المؤمنين	حافظ رجب البرسی (د سده نهم ۸۱۳ یا ۸۱۵)	مناقب	کتابی است که با شیوه ای بدیع به شرح و تفسیر فضایل اهل بیت (ع) می پردازد. این در حالی است که محسن امین از او با عنوانی فردی که در نوشته هایش غلو دارد یاد می کند. ^۴ ج ۳، ص ۵۴۷	۱
۳۲	تأويل الآيات الباهرات	شرف الدین علی الحسینی الاسترآبادی (سده دهم)	مناقب	نام منبع تأویل الآيات الظاهرة فی الفضائل العترة الطاهرة از سید شرف الدین است. ج ۳، ص ۴۲۲، ۴۴۵؛ ج ۴، ص ۳۴، ۳۹، ۵۶ (روایت ۱۱۹ در کتاب با نام ابن	۵

۱. ابن طاووس، الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، ۱۱-۱۲.

۲. ابن طاووس، إقبال بالأعمال الحسنة، ۱/ ۲۰.

۳. إربلی، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ۱/ ۲۰.

۴. امین، أعيان الشيعة، ۶/ ۴۶۵.

	بابویه در صفحه ۵۵ نقل شده اما در کتابهای شیخ صدوق یافت نشد هرچند که در کتاب تأویل الآیات از ابن بابویه نقل شده است. ^۱				
۳۳	ج ۳، ص ۴۲۳، (۴۲۶ ابن عباس) ^۲ ، ۴۳۱ (۴۴۰ شرحبیل و فی بعض الاخبار، دو مورد) ^۳ ، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۴۷، ج ۴، ص ۱۱، ۱۵، ۳۶، ۴۶، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۶، ۹۲، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۰-۱۳۳، ۱۳۸، ۱۹۶، ۲۱۳	مقتل	شیخ فخرالدین نجفی طریحی (د ۱۰۸۵ ق)	المنتخب فی جمع المراثی و الخطب	۳۳
۱	چنین کتابی یافت نشد. اما حدیث مورد نظر در مناقب ابن شهر آشوب آمده است. ^۴ ج ۳، ص ۵۱۸	حدیث	نیشابوری	امالی	۳۴
۱	ج ۳، ص ۵۲۸ (چنین کتابی یافت نشد این در حالی است که در المنتخب طریحی با لفظ « جاء فی بعض الاخبار » ذکر شده است. ^۵	-	-	روضه	۳۵
۶	ج ۳، ص ۵۱۷، ج ۴، ص ۷۰، ۱۲۰-۱۲۶ (چهار مورد)			بدون سند	۳۶

جدول یاد شده آشکار می‌سازد، منابع شیعی سده‌های چهارم و ششم هجری در مدینه المعاجز بیشترین استناد را دارا هستند. چنانچه نمودارهای زیر نمایانگر این میزان است.

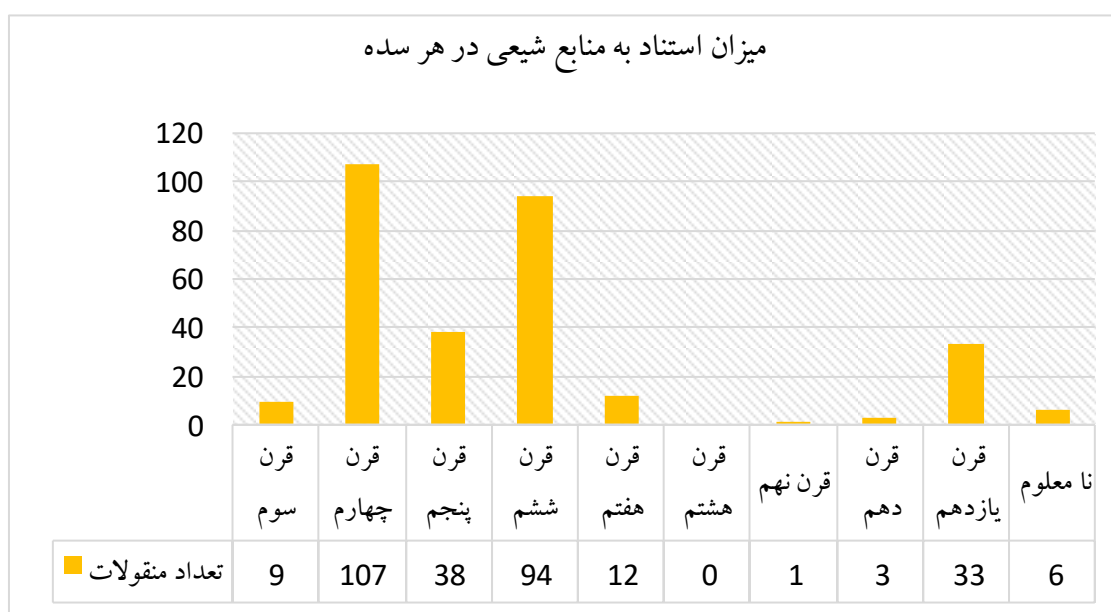
۱. استرآبادی النجفی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ۸۳۴/۲.

۲. طریحی، المنتخب فی جمع المراثی و الخطب (الفخری)، ۱۴۶.

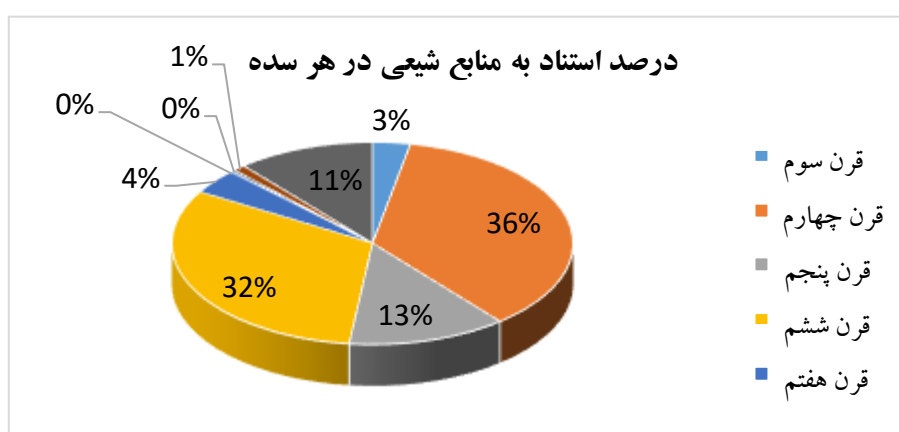
۳. طریحی، همان، ۶۲، ۵۴.

۴. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۱۶۱/۳.

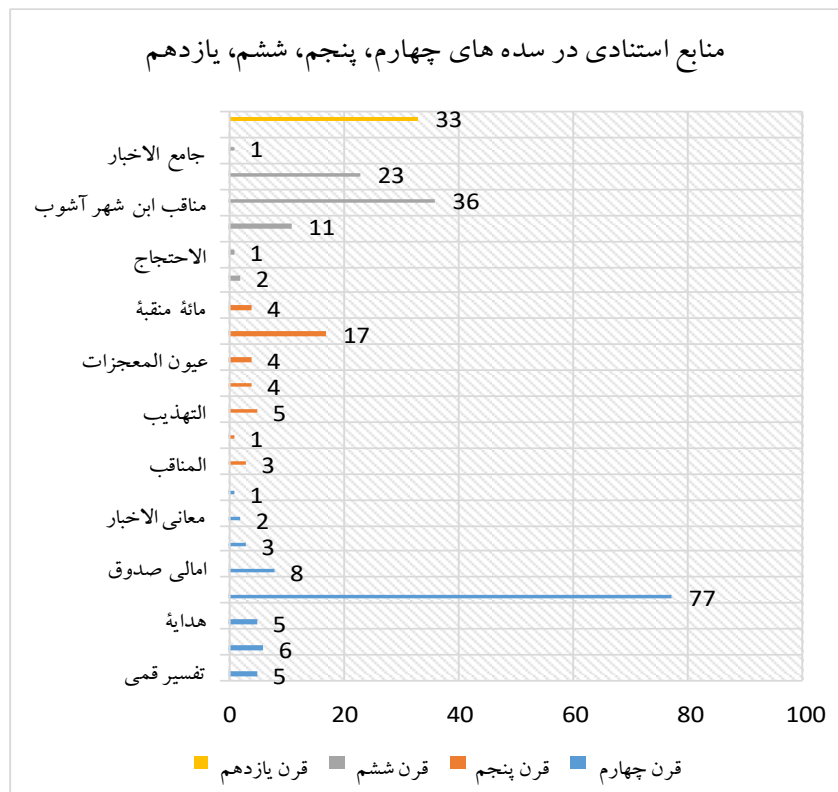
۵. طریحی، المنتخب فی جمع المراثی و الخطب (الفخری)، ۱۲۳.



نمودار شماره (۱)



نمودار شماره (۲)



نمودار شماره (۳)

نمودارهای استناددهی منابع شیعی مدینه المعاجز بیانگر این است که دو سده چهارم و ششم به ترتیب با کتب کامل الزیارات ابن قولویه و مناقب ابن شهر آشوب، بیشترین استناد در متون شیعی را به خود اختصاص داده‌اند. اگرچه سده یازدهم نیز در کنار سده‌های یاد شده با کتاب المنتخب شیخ طریحی استنادات زیادی را داراست. کتاب المنتخب از میان سایر کتب شیعی از اعتبار کمی برخوردار است. شاید بتوان قصد نگارنده از به کارگیری المنتخب را به شیوه‌های مختلفی توجیه نمود. به نظر می‌رسد یکی از این توجیهات، گردآوری همه روایات اعجازی درباره واقعه عاشورا، توسط بحرانی باشد.

درباره کتاب کامل الزیارات گفتنی است که بخش بزرگی از آن در زمینه ثواب گریه و سوگواری بر امام حسین (ع)، نماز و زیارت در حرم امام حسین (ع) و همچنین اخبار غیبی پیامبر (ص) درباره شهادت امام

است.^۱ این کتاب سبب شد رویکرد فضیلت‌نگاری و منقبت‌نویسی درباره عاشورا به اوج برسد و ورود اخبار اهل سنت درباره حوادث غیر طبیعی به منابع شیعی، رویکرد سنی‌مآبانه به منابع شیعی را در پی داشت و از سویی بیشتر روایات ابن قولویه درباره عاشورا ضعیف‌السند بوده و دچار آشفتگی متنی است.^۲ کتاب مناقب آل ابی طالب نیز درباره فضیلت‌نگاری و در پی اثبات حقانیت و فضیلت پیشوایان مذهبی شیعه بوده است. روش ابن شهر آشوب در این کتاب چنین بوده که برای گزارش فضائل امامان (ع) در آغاز از منابع اهل سنت بهره می‌گیرد و سپس گزارش‌هایی از منابع شیعه می‌آورد. نکته مهم در نقد این کتاب، برداشت نویسنده است که برای پرهیز از پرگویی بسیاری از سندها را حذف کرده است و دیگر این که بخش‌هایی از روایات را گزینشی آورده است.^۳

المنتخب طریحی نیز در همان دوره بحرانی نوشته شده است. انگیزه نگارش المنتخب گریاندن و برانگیختن مردم به سوگواری بوده و سبکی واعظانه در پیش گرفته و گزارش‌ها را بدون سند و به همراه سروده‌هایی آورده است و به دلیل این که احادیث او مرسل ثبت شده، سره از ناسره در آن آمیخته است. رویکرد کتاب منقبت‌نگاری اهل بیت بوده و تلاش کرده با بیان مرثیه‌سرایانه خود، به برانگیختن احساسات مردم بپردازد. چنین می‌نماید که مجلسی در نگارش بحار به آن اعتماد داشته و هر گزارشی را که در منابع نیافته از المنتخب آورده، در حالی که طریحی بسیاری از گزارش‌های بدون پیشینه را آورده است. بنابراین المنتخب تاریخ‌نگاری علمی زندگی امام حسین (ع) نیست و از روضه الشهداء بسیار تأثیر پذیرفته است.^۴ بر پایه جایگاه علمی منابع استنادی مدینه معاجز و میزان استناددهی به منابع شیعی، جایگاه علمی مدینه معاجز نیز روشن می‌گردد.

۲-۲. جدول استناد به منابع سنی در مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجج علی

البشر

بحرانی برای اثبات امامت ائمه اطهار (ع) روایات و گزارش‌های تاریخی را از منابع شیعی و سنی گردآوری کرده است. جلد چهارم مدینه المعاجز که اختصاص به امام حسن و امام حسین (ع) دارد خالی از استناددهی به منابع سنی نیست. شرح استناددهی بحرانی به منابع سنی در مدینه المعاجز در جدول زیر قابل مشاهده است.

۱. رفعت و رحمان ستایش، حجازی، «روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوته نقد»، ۱۱۱.

۲. رفعت و رحمان ستایش، حجازی، «روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوته نقد»، ۱۳۵.

۳. حسینی، «روش‌شناسی کتاب مناقب آل ابی طالب و آسیب‌شناسی آن در نقل از منابع اهل سنت»، ۱۲، ۱۸.

۴. رفعت، «بازخوانی و نقد روایت‌انگاره‌های طریحی در المنتخب»، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۷.

ردیف	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل ها
۱	صحیح مسلم	ابوالحسن مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (د ۲۶۱ ق)	احادیث کلامی و فقهی	از کتب صحاح سته است. ج ۴، ص ۱۵۳ گزارش «ما رواه مسلم في صحيحه في اول الجزء الخامس في تفسير قوله سبحانه و تعالى: فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ ...» در کتاب صحیح مسلم یافت نشد.	۱
۲	تاریخ بلاذری	احمد بن حسن بلاذری (د ۲۷۹ ق)	تاریخ	تاریخ در گذشت بلاذری به صورت دقیق مشخص نیست اما با توجه به نقل ابن عساکر که در زمان معتمد عباسی فوت کرده است، می توان گفت در ۲۷۹ ق وفات یافته است. ^۱ (ج ۴، ص ۱۸) روایت «قال حدث محمد بن يزيد المبرد النحوي» در کتاب تاریخ بلاذری یافت نشد. اما در کتاب مثير الاحزان ابن نما این روایت پیدا شد. ^۲ ج ۴ ص ۱۱۴.	۲
۳	تاریخ طبری	أبو جعفر محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق)	تاریخ	کتاب تاریخ الأمم و الرسل و الملوك جزء تواریخ عمومی است. ج ۳، ص ۴۴۹؛ ج ۴، ص ۴۷۹، ۱۱۴، ۹۰.	۴
۴	حلیة الأولیاء	حافظ أبی نعیم احمد بن عبدالله إصفهانی (د ۴۳۰ ق)	تراجم	نام کامل کتاب حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء در شرح حال اعلام صوفیه و پیشوایان آنان از صحابی پیامبر (ص)، تابعان و... است. ^۳ ج ۴، ص ۳۳	۱
۵	تفسیر ثعلبی	ابو اسحاق احمد بن محمد نیشابوری ثعلبی (د ۴۲۷ ق)	تفسیر	نام کتاب الکشف و البیان عن تفسیر القرآن است. ج ۴، ص ۱۵۳، ۱۵۴	۲
۶	مصابیح السنة	حسین بن مسعود شافعی معروف به فراء بغوی (د ۵۱۶ ق)	حدیث	این کتاب از احادیث صحاح سته بدون ذکر سند گرد آوری شده است. سند روایات به دلیل اختصار ذکر نشده و روایات به دو دسته صحیح و حسن تقسیم شده است. بغوی مبنای این تقسیم	۱

۱. ر.ک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۷۵/۶.

۲. ابن نما، مثير الاحزان، ۲۱-۲۲.

۳. ابن نعیم، حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء، ۴.

بارانی، نعمتی؛ بررسی آماری استنادات گزارش های تاریخی مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر ... / ۱۰۹

			را این گونه قرار داده است که مقصود از صحیح، روایات دو کتاب بخاری و مسلم و مراد از حسن، روایات سایر کتب است. ^۱ ج ۴، ص ۱۵۵	
۷	الفردوس بمأثور الخطاب	شیرویهن شهردار بن الملک شیرویهن فناخسرو الهمدانی الدیلمی (د ۵۰۹ ق)	احادیث کلامی و فقهی	کتاب فردوس الاخبار بمأثور الخطاب از کتاب الشهاب اثر پدر شیرویه است. الشهاب شامل ده هزار حدیث بدون سند است که فرزند شیرویه حافظ در ۴ جلد با عنوان فردوس، گرد آورده است. ^۲ ج ۴، ص ۲۱۳
۸	فضائل الصحابه	سمعانی ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور (د ۵۶۴ ق)	تراجم	ج ۴، ص ۲۱۳ گزارش «و روی السمعانی فی فضائل الصحابه، باسناده، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - (صلى الله عليه وآله): إن موسى بن عمران - (عليه السلام) - سئل ربه زیارة قبر الحسين بن علي - (عليهما السلام) -، فأذن له فزاره في سبعين ألفاً من الملائكة.» در کامل الزیارات یافت شد. ^۳
۹	بستان الواعظین	عبدالرحمن بن علی ابن جوزی (د ۵۹۷ ق)	احادیث اخلاق	نام کامل کتاب بستان الواعظین و ریاض السامعین است. ج ۴، ص ۴۳، ۸۶، ۸۷.

جدول بالا آشکار می سازد منابع سده چهارم و ششم و گونه های تاریخی و اخلاقی بیشترین میزان استناد را داشته اند. چنانچه تاریخ طبری با ۴ استناد و بستان الواعظین ابن جوزی با ۳ استناد، بیشترین میزان را به خود اختصاص داده اند. هر چند استناد به منابع تاریخی مانند؛ طبری و بلاذری هریک با دو استناد نیز دیده می شوند.

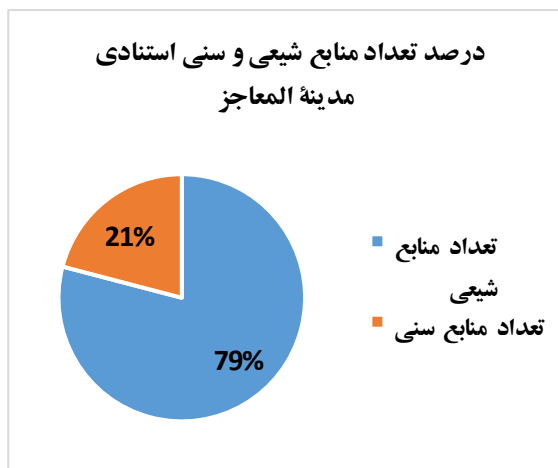
۲-۳. نمودار برابرسنجی استناد به منابع شیعی و سنی در مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر

از سویی در برابرسنجی و مقایسه استنادهای منابع شیعی و سنی باید گفت در بررسی میزان استناددهی این کتاب درباره عاشورا به متون شیعی و سنی در نمودار زیر با توجه به تعداد منابع شیعی و سنی مورد استفاده شده و میزان استناددهی به هر یک از آنها این چنین است:

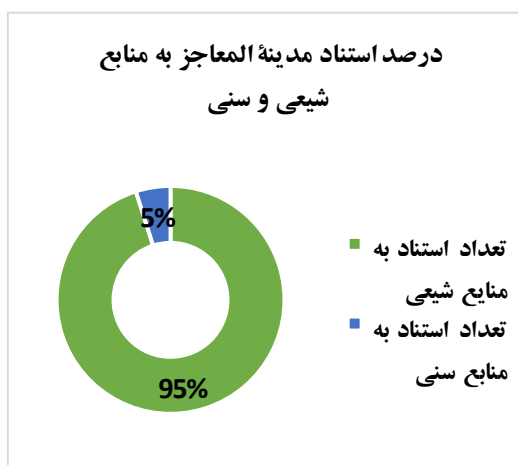
۱. بغوی، مصابیح السنة، ۱/۱۱۰.

۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ۱۶/۱۶۴.

۳. ابن قولویه، کامل الزیارات، ۱/۱۱۲.

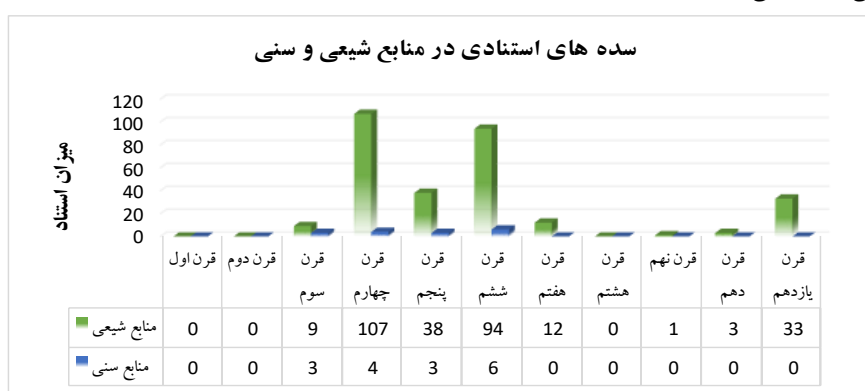


نمودار شماره (۴)



نمودار شماره (۵)

با توجه به نمودار بالا آشکار می گردد بحرانی در مدینه معجز بیشترین استناد را به منابع شیعی با ۹۵٪ داشته و منابع سنی با ۵٪ در رتبه بعدی قرار دارد اما آنچه قابل توجه است این است که وی در میزان استناد به منابع متنوع شیعی و سنی اختلاف را مدنظر داشته است. بدین معنا که او همچنانکه از ۳۳ منبع شیعی با ۷۹٪ بهره برده با اختلاف بیشتری از ۹ منبع سنی یعنی ۲۱٪ بهره برده است. نمودار زیر نیز میزان استناد مدینه المعاجز به سده های مختلف در هر یک از دو گونه منابع شیعی و سنی را نشان می دهد:

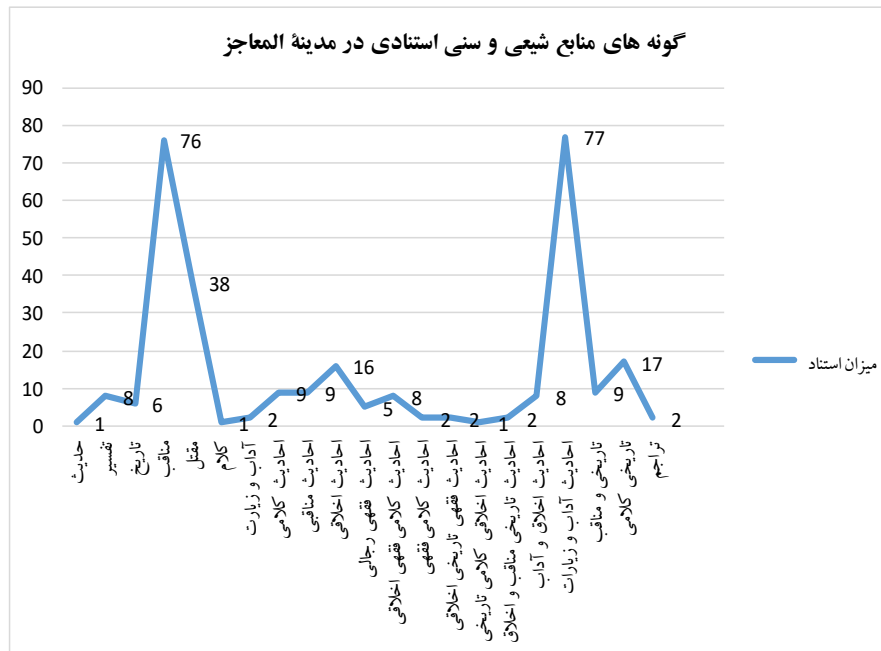


نمودار شماره (۶)

بر پایه نمودار بالا و محتوای جدول های استناددهی، در منابع شیعی سده چهارم و ششم به ترتیب با کامل الزیارات ابن قولویه با ۷۷ و مناقب ابن شهر آشوب با ۳۶ استناد و در منابع سنی سده چهارم با تاریخ طبری با ۴ استناد، بیشترین میزان استناد را به خود اختصاص داده اند. پس بر پایه آن چه به دست آمد، گزارش های عاشورا در مدینه المعاجز از مصادر اولیه و کهن بهره بسیار اندکی برده است. چنانچه در منابع شیعی تنها ۸ استناد به متون سده سوم داده شده و اما سده میانی چهارم با ۱۰۷ استناد و ششم با ۹۴ استناد، بیشترین میزان را دارا هستند. همچنانکه در منابع سنی نیز مصادر اولیه و کهن کمترین میزان استناد را دارا هستند. زیرا تنها سده سوم ۳ استناد را داراست و سده میانی چهارم تا ششم با ۱۳ استناد بیشترین میزان را به خود اختصاص داده است.

بنابراین با توجه به نوشته های بالا کمترین میزان استناد بحرانی در این کتاب به مصادر اولیه و استناد وی به المنتخب طریحی در سده سوم و حتی استفاده از گزارش های فاقد سند است. پس به نظر می رسد بخش عاشورای مدینه المعاجز از اعتبار علمی لازم برخوردار نباشد.

اما در رابطه با گونه‌شناسی منابع شیعی و سنی استناد داده شده در مدینه المعاجز، نمودار زیر با توجه به میزان استناددهی به متون شیعی و سنی از لحاظ گونه‌های به کارگرفته شده در آن، این مهم را مشخص می‌نماید:



نمودار شماره (۷)

در نمودار بالا در مدینه المعاجز، برخلاف فرضیه که تصور بر این بود، چون محتوا درباره واقعه عاشورا است پس بایسته بود متون تاریخی بیشترین میزان استناد را دارا باشند؛ اما بحرانی از گونه‌های مختلف علوم اسلامی بهره برده، چنان که در منابع شیعی و سنی از گونه‌های حدیثی، تاریخی، تفسیری، اخلاقی، مقتل، فقه، ادعیه و زیارات، منقبتی و کلام بهره برده است. هم‌چنین روشن گردید که بیشترین بهره‌مندی بحرانی در منابع شیعی از متون منقبتی و آداب و زیارات بوده است نه منابع تاریخی. این مسئله سبب شده این منبع از رویکرد تاریخی دور گردد. درباره استناد به متون اهل سنت باید گفت بیشترین استناد به منابع تاریخی با ۴ استناد و سپس متون اخلاقی با ۳ استناد بوده است، هرچند در هریک از این منابع از متون تاریخی بهره اندکی را برده است. بنابراین از رویکرد تاریخی اهل سنت بیشترین بهره را برده است.

۳. استناد بحرانی به متون اهل سنت

پیش از بررسی استناددهی مدینه المعاجز بحرانی به متون اهل سنت درباره عاشورا، باید گفت بحرانی به روایات اهل سنت شناخت و آگاهی داشت. از این رو برای اثبات امامت امام علی (ع) و دیگر امامان (ع) در آثار خود و به ویژه مدینه المعاجز از احادیث اهل سنت بهره برده است. مانند نقل حدیث منزلت درباره امامت امام علی (ع) از یکصد سند عالمان اهل سنت با ذکر نام کتاب در «غایة المرام»^۱. اما در شیوه استناددهی بحرانی به متون اهل سنت در مدینه المعاجز باید گفت وی برای استناد به گزارش های آنان به صورت مستقیم یا با واسطه، عنوان منبع و مؤلف را یاد کرده و یا از الفاظ «العامه» و «المخالفین» بهره برده است.

۳-۱. استناد مستقیم به متون اهل سنت

بحرانی گاه به شیوه مستقیم به متون اهل سنت استناد داده است. استناد به متون اهل سنت در متن کتاب، در ابتدای هر بحث و یا پس از گزارش روایات شیعی آورده شده است. چنانچه در باب معجزات امام علی (ع) و مسئله سلام دادن خورشید به امام، عبارت چنین است: «من طریق المخالفین: صدر الأئمة عند المخالفین موفق بن احمد الخوارزمي الخطيب في كتاب مناقب امير المؤمنين - (عليه السلام) - قال لعلی بن أبي طالب: يا أبا الحسن كلّم الشمس فإنّها تكلمك...» که در آغاز آورده و به کتاب مناقب خوارزمی استناد داده است.^۲ وی در بحث جانشینی امام (ع)^۳ نیز چنین کرده است.

بنابراین بحرانی استناد به متون اهل سنت را نیاز داشته است. استناد دادن به متون اهل سنت درباره امام حسین (ع) نیز با عبارت «من طریق المخالفین» در معجزات امام حسین (ع) آورده و پس از استناد به متون شیعی آن را آورده است. مانند: «و من طریق المخالفین، و ما ذكره في الجزء الثالث من حلیة الأولیاء أبونعیم: بالاسناد،...» که در مبحث سید شباب اهل الجنة بودن امام بیان شده است.^۴ هم چنین در این باب، برای بحث گریه آسمان و زمین بر امام حسین (ع) و یحیی نبی از این عبارت بهره برده است: «و من طریق المخالفین، ما رواه مسلم في صحيحه في اول الجزء الخامس في تفسير قوله سبحانه و تعالی: فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ الْآیة و بالاسناد المتقدم...»^۵.

بحرانی از استناد به متون اهل سنت به صورت مستقیم با نام مؤلف و کتاب بدون واسطه عبارات فوق و

۱. بحرانی، غایة المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، ۱/ ۵۹، ۶۵، ۷۷، ۸۰.

۲. بحرانی، مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجج على البشر، ۱/ ۲۲۳ و ۲۲۴.

۳. بحرانی، همان، ۲/ ۲۳۳.

۴. بحرانی، همان، ۴/ ۳۳.

۵. بحرانی، همان، ۴/ ۱۵۳.

منابع شیعی بهره برده است. همچنین از متون تاریخی اهل سنت در گزارش وقایع عاشورا استفاده شده است. همچنان که هاشم بحرانی درباره رویدادهای عاشورا، گزارش زن خولی از حضور سر مبارک امام حسین (ع) در خانه‌اش را به گونه مستقیم به تاریخ بلاذری و طبری سنی استناد داده است: «تاریخ البلاذری و الطبري: أنَّ الحضرمية امرأة خولي بن يزيد الأصبحي قالت: وضع خولي رأس الحسين تحت إجانة في الدار، فوالله ما زلت أنظر إلى نور يسطع مثل العمود من السماء إلى الإجانة، ورأيت طيرا يرفرف حولها».^۱ همان گونه که در بحث انتقام از بینندگان منفعل در واقعه عاشورا، مستقیم به بستان الواعظین ابن جوزی استناد داده است: «بستان الواعظین: قال الحرّ بن رياح القاضي: رأيت رجلا مكفوبا، قد شهد قتل الحسين - (عليه السلام) - و كان الناس يأتونه و يسألونه عن ذهاب بصره...».^۲

تعبیر دیگری که بحرانی به کار برده واژه «العامّة» است. بحرانی در جمله‌های چندی برای گزارش از متون اهل سنت درباره معجزات امامان (ع) از آن بهره برده است. هم چون عبارات «في كتب الخاصة و العامّة»^۳، «من طرق الخاصة و العامّة»^۴ و «روته العامّة في كتبهم».^۵ بحرانی در برخی از موارد مانند باب مکتوب به «الحسن و الحسين صفوة الله» پس از ذکر روایات از منابع شیعی به کثرت این روایات در متون اهل سنت باور دارد: «الروایات كثيرة تقدم كثير منها من طرق الخاصة و العامّة في معاجز أمير المؤمنين - (عليه السلام)»^۶ و این باور را در جامعه گسترش می‌دهد تا هم اتمام حجتی بر اهل سنت باشد و هم برای شیعه شدگان که راه درستی در پیش گرفته‌اند.

برخی گزارش‌های عاشورا، به بیان مذمت قاتلان امام (ع) و چگونگی مرگ و عذاب آنان دلالت دارد. بحرانی در مدینه المعاجز نیز در باب انتقام از قاتلان و دشمنان امام حسین (ع) دو گزارش مستقیم از ابن جوزی در بستان الواعظین می‌آورد.^۷

هاشم بحرانی گزارشی از تاریخ طبری آورده که مختار تا کشتن قاتلان امام حسین (ع) دست از خوردن آب و غذا کشید: «تاریخ الطبري: قال: إنَّ المختار تجرّد لقتلة الحسين عليهم السلام فقال: اطلبوهم، فإنّه لا يسوغ لي الطعام و الشراب، حتى اطهر الأرض منهم».^۸

از تاریخ بلاذری در باب فضایل حسنین (ع) جریان کبوتر و مراقبت آن دو امام از او و فخر هریک از

۱. بحرانی، مدینه معاجز الأئمة الإثني عشر و دلائل الحجج علی البشر، ۱۱۴/۴.

۲. بحرانی، همان، ۸۶/۴.

۳. بحرانی، همان، ۱۸۰/۷؛ ۱۵۱/۲؛ ۳۱۱/۱.

۴. بحرانی، همان، ۴۴۰/۲.

۵. بحرانی، همان، ۵۶/۱.

۶. بحرانی، همان، ۳۱/۴.

۷. بحرانی، همان، ۸۷/۴؛ ۸۶/۴.

۸. بحرانی، همان، ۹۰/۴.

آنان بر دیگری از این جنبه که امام حسن (ع) را پیامبر (ص) و امام حسین (ع) را جبرئیل حمل کرده، حکایت می کند: «تاریخ البلاذري: قال حدث محمد بن يزيد المبرد النحوي باسناد ذكره قال: انصرف النبي - (صلى الله عليه وآله) ... ثم حمل الحسن على كتفه اليمنى و الحسين على كتفه اليسرى فنزل جبرائيل (عليه السلام) فاخذ الحسين (عليه السلام) و حمله فكانا بعد ذلك يفتخران فيقول الحسن (عليه السلام) حملني خير أهل الأرض فيقول الحسين حملني خير أهل السماء وفي ذلك قال حسان بن ثابت»^۱. در جای دیگر در بخش «ذكر دابة البحريه له» فضایل اهل بیت (ع) را مستقیماً به بستان الواعظین ابن جوزی استناد می دهد: «صاحب بستان الواعظین: قال: روي عن محمد بن إدريس، قال: رأيت بمكة اسقفا، و هو يطوف بالكعبة، فقلت له: ما الذي رغب بك عن دين آبائك؟...»^۲.

۲-۳. استناد با واسطه به متون اهل سنت

نویسنده مدینه المعاجز از متون اهل سنت با واسطه متون شیعی نیز بهره برده است. چنان که در باب امام حسین (ع) مبحث استجابت دعای امام در حق مردی با واسطه از ابن شهر آشوب به تاریخ طبری استناد نموده است: «ابن شهر آشوب: من تاریخ الطبري ان رجلا من كندة، يقال له مالك بن اليسر، أتى الحسين - (عليه السلام) - بعد ما ضعف من كثرة الجراحات فضر به على رأسه بالسيف، و عليه برنس من خز...». بحرانی در جای دیگر با عبارت «روي من طريق العامة» استناد با واسطه به مناقب ابن شهر آشوب بدون ذکر منبع اهل سنت در باب امام رضا (ع) مبحث علم امام به أجل داشته است.^۳

بحرانی در جای دیگر کتاب پس از آوردن منبع شیعی مانند مائة المنقبه با استفاده از «من طرق العامة» اظهار داشته این روایت در سلسله اسناد اهل سنت وجود دارد: «الفقيه أبو الحسن محمد بن أحمد الشاذلي في المناقب المائة: من طرق العامة، عن ابن عباس، قال: سمعت رسول الله - (صلى الله عليه وآله) - قول: لمّا اسري بي إلى السماء ما مررت بملا من الملائكة، إلّا سألوني عن عليّ بن أبي طالب - (عليه السلام) - حتى ظننت أنّ اسم عليّ أشهر في السماء من اسمي (في الأرض)...»^۴.

در مدینه المعاجز، باب امام علی (ع)، مبحث امام علی (ع)، بر دار پیامبر (ص) است، دیده شد که بحرانی متون اهل سنت و شیعی را در کنار یکدیگر نام برده بدون آن که جداسازی برای آن ها در نظر بگیرد و تنها در پایان نوشته که «هذا الحديث روته الخاصّة و العامة كما ترى»^۵. بحرانی در باب امام علی (ع)

۱. بحرانی، همان، ۱۸/۴-۱۹.

۲. بحرانی، همان، ۴۳/۴-۴۵.

۳. بحرانی، مدینه معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجج علی البشر، ۹۱/۱.

۴. بحرانی، همان، ۳۱۰/۲: ۴۰۱/۲، ۴۱۰، ۴۳۹: ۱۵۱/۱.

۵. بحرانی، همان، ۳۵۷/۲.

مبحث مدح امام علی (ع) توسط خدای متعال نزد ملائکه با استناد به مائة منقبة شاذان من طرق العامة و در ادامه استناد به مناقب خوارزمی در پایان می نویسد: «الروایات و الأخبار بما یوازن ذلك و یضاهیه کثیرة من طرق الخاصة و العامة یطلع علیها من تطلع فی الحديث من كتب الخاصة و العامة و هذا القسم أيضا من باب المعجزات و الدلالات و الآیات و هذا واضح لا مرية فیہ و لا شك یعتریه، و هذا من فعل الله سبحانه لا یفعله إلا نبی أو وصی إمام و الحمد لله»^۱.

بنابراین درباره استناد بحرانی به متون اهل سنت در مدینه المعاجز باید گفت وی رویکردی همسوجویانه نسبت به این متون داشته تا در کنار متون شیعی به زمینه سازی برای گروه به تشیع پردازد. از سوی دیگر وی در پایداری مردم و شاهان در راه گسترش تشیع همت گمارده و به تقویت باورهای شیعه در برگزاری آیین عاشورا می پردازد.

بحرانی در گزارش فضائل امام حسین (ع) همچنانکه حدیث مشهور پیامبر (ص) «حسین از من است و من از حسین» را از مصابیح السنة، برای تقویت روایات شیعی در فضائل امام (ع) بیان می کند: «و من کتاب المصابیح تصنیف أبی محمد الحسین ابن مسعود الفراء فی آخر کراس من الکتاب: باسناده، عن یعلی بن مرة قال: قال رسول الله - (صلی الله علیه و آله) -: حسین منی، و أنا من حسین»^۲.

بنابراین با توجه به استناد به گزارش های متون اهل سنت در مدینه المعاجز می توان گفت بحرانی به دلایلی مانند؛ اتمام حجت بر اهل سنت، زمینه سازی برای گروه اهل سنت به آیین های عاشورایی و تقویت باورهای شیعی، از این گزارش ها هر چند به میزان بسیار کمتر از گزارش های مستند به منابع شیعی بهره برده است.

نتیجه

دوره فرود حکومت صفویه در زمان شاه سلیمان با سیاست پشتیبانی از عالمان شیعه و به ویژه عالمان بحرین و افرادی چون بحرانی همراه بود. بحرانی دارای آثار برجسته ای مانند تفسیر البرهان بود. وی برای اثبات امامت ائمه (ع) کتاب مدینه العاجز را نگاشت. جلد چهارم این کتاب درباره عاشورا است. با بررسی گزارش های عاشورایی کتاب و میزان استنادهای آن به منابع کهن و گونه های منابع استنادی آن، جایگاه علمی کتاب روشن گردید. با توجه به ۹۵٪ میزان استناد به منابع شیعی و ۵٪ میزان استناد به منابع سنی باید گفت این اختلاف زیاد معنادار است و نگرش نویسنده را نشان می دهد. در بررسی فرضیه اول و بهره یکسان بحرانی از منابع شیعی و سنی نیز گفتنی است که این فرضیه رد می شود و هم چنین استناد بیشتر به

۱. بحرانی، همان، ۳۳۹/۲ و ۴۴۰.

۲. بحرانی، همان، ۱۵۴/۴.

منابع روایی اثبات گردید. اما فرضیه دوم در استناد به منابع سده های نزدیک به دوره صفویه نیز رد گردید و استناد به منابع سده های میانی یعنی سده چهارم و پس از آن اثبات گردید. هم چنین بیشترین میزان بهره مندی عاشورانگاری از منابع شیعی در سده های چهارم و ششم به ترتیب با استناد به کامل الزیارات ابن قولویه و مناقب ابن شهر آشوب و منابع سنی در سده چهارم و ششم با استناد به تاریخ طبری و بستان الواعظین اثبات شد. بنابراین روشن گردید گزارش های عاشورایی کتاب از منظر زمانی و استناد به منابع سده های میانی، از جایگاه علمی نسبی برخوردار است.

هم چنین بیشترین میزان استناد کتاب درباره عاشورا از میان گونه های مختلف منابع در منابع شیعی به ادعیه و زیارات با کامل الزیارات ابن قولویه با ۷۷ استناد و به مناقب آن هم مناقب ابن شهر آشوب با ۳۶ استناد است. در منابع سنی نیز به تاریخ طبری با ۴ استناد و بستان الواعظین با ۳ استناد بوده است. بنابراین در زمینه استناد به منابع تاریخی معتبر سده های نخست، از جایگاه علمی مناسبی برخوردار نیست.

مسئله دیگر این که استناد به منابع هم دوره خود، مانند المنتخب طریحی که برای واعظان همان دوره نوشته شده بود، شاخص جایگاه علمی این کتاب بوده و با توجه به اینکه المنتخب، منبع علمی و معتبری نبوده و تنها برای گریاندن و سوگواری نوشته شده بود، باید گفت جایگاه مدینه المعاجز نیز چنین بوده است. بررسی دلایل استناد به متون سنی نیز چنین می رساند که استناد درباره عاشورا به متون اهل سنت با دیدگاه همسوجویانه نویسنده نه هم گرایانه وی بوده است. زیرا با توجه به موضع استناد به این گزارش ها در مدینه المعاجز و بررسی آن ها، روشن گردید استنادهای مستقیم به منابع اهل سنت و استنادهای با واسطه از منابع شیعی دیگر به منابع اهل سنت را دنبال کرده و می توان گفت از دلایل این گونه استنادها با توجه به بستر زمانی و مکانی دوره صفویه، به منظور اتمام حجت بر اهل سنت، زمینه سازی در گروش اهل سنت به آیین عاشورا و هم چنین تقویت باورهای شیعیان، در پی همسو ساختن اهل سنت و یا کسانی که به شیوه ای شیعه شده بودند، بوده است و استناد هم گرایانه بر پایه باور به جایگاه علمی آن منابع نمودی در این کتاب ندارد.

فهرست منابع

ابن حمزة الطوسي، محمد بن علی. الثاقب فی المناقب. به تحقیق نبیل رضا علوان. چاپ سوم. قم: انصاریان، ۱۳۷۷ش.

ابن شاذان، محمد بن احمد. مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علی بن أبي طالب و أئمة من ولده من طریق العامه. چاپ دوم. قم: انصاریان، ۱۴۱۳ ق.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ائمه طائب. نجف: الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی. اقبال بالأعمال الحسنة. به تحقیق جواد القیومی الاصفهانی. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی. الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف. قم: الخيام، ۱۳۹۹ ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینة دمشق. به تحقیق علی شیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
- ابن قُلوئیه، جعفر بن محمد. کامل الزیارات. به تحقیق عبدالحسین امینی. نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ ش.
- ابن نما، جعفر بن محمد. مثير الاحزان. قم: مدرسة الامام المهدي (عج)، ۱۴۰۶ ق.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. حلیة الاولیاء و طبقات الأصفیاء. قاهره: دار أم القرى، بی تا.
- إربلی، علی بن عیسی. كشف الغمة في معرفة الاثمة. قم: الشریف، ۱۴۲۱ ق.
- استرآبادی النجفی، شرف الدین. تأویل الایات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. قم: مدرسة الامام المهدي (ع)، ۱۴۰۷ ق.
- افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. به تحقیق احمد حسینی اشکوری، به-اهتمام محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۱ ق.
- امام العسکری. تفسیر الإمام العسکری (ع). تحقیق مدرسة الإمام المهدي (ع). قم: مدرسة الإمام المهدي (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- امین، محسن. أعيان الشيعة. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- اولتاریوس، آدام. سفرنامه آدام الناریوس. تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، ۱۳۶۳ ش.
- آقابزرگ تهرانی. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. چاپ سوم. بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.
- بحرانی، هشام بن سلیمان. غایة المرام و حجة الخصام في تعیین الإمام من طریق الخاص والعام. به تحقیق علی عاشور. بیروت: التاريخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- بحرانی، هشام بن سلیمان. مدینة معاجز الأئمة الإثني عشر و دلائل الحجج علی البشر. به تصحیح عزت الله مولای نیا همدانی. قم: مؤسسة معارف الإسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. لؤلؤة البحرين في الإجازات و تراجم الرجال الحديث. به تحقیق سید صادق بحر العلوم. چاپ دوم. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بی تا.
- بغوی، حسین بن المسعود. مصابیح السنة. به تحقیق یوسف بن عبدالحمن المرعشلی، جمال حمدی ذهبی، محمد سلیم بن سماره. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۷ ق.
- پیرزاده زاهدی، شیخ حسین. سلسله النسب صفویه. برلین: چاپخانه ایرانشهر، ۱۳۴۴ ق.
- جعفریان، رسول. صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
- حسینی، زینب السادات. «روش شناسی کتاب مناقب آل ابی طالب و آسیب شناسی آن در نقل از منابع اهل سنت».

- حدیث و اندیشه، ش. ۲۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۵-۲۳.
- حمیری، عبد الله بن جعفر. قُرْبُ الإِشْنَاد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۳ ق.
- خاتون آبادی، عبدالحسین. وقایع السنین و الاعوام. به کوشش محمدباقر بهبودی. تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۲ ش.
- خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین. روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات. به تحقیق اسدالله اسماعیلیان. قم: دهاقانی (اسماعیلیان)، بی تا.
- رفعت، محسن و محمدکاظم رحمان ستایش، مریم السادات حجازی. «روایات عاشورایی کامل الزیارات در بوتہ نقد». شیعه پژوهی، سال سوم، ش. ۱۲ (پاییز ۱۳۹۶): ۱۰۷-۱۴۰.
- رفعت، محسن. «بازخوانی و نقد روایت انگاره های طریحی در المنتخب». شیعه پژوهی، سال هفتم، ش. ۲۰ (بهار و تابستان ۱۴۰۰): ۱۹۳-۲۲۸.
- رنجبر، محسن. «سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۳)». تاریخ در آینه پژوهش، ش. ۱۶ (زمستان ۱۳۸۶): ۸۳-۱۲۱.
- رنجبر، محسن. جریان شناسی تاریخی قرائت ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه با تأکید بر مقاتل. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
- سیوری، راجر. ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
- شاردن، ژان. سفرنامه. ترجمه حسین هژریان و حسن اسدی. تهران: نشر روز فرزاد، ۱۳۸۴ ش.
- صدری، منیره و رحیم نیکبخت. «نقشه ای مهم از ایران عصر صفوی موجود در آرشیو عثمانی». پیام بهارستان، سال اول، ش. ۴ (تابستان ۱۳۸۸): ۱۱۷۱-۱۱۷۵.
- صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات الکبری. تهران: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۶۲ ش.
- طبرسی، احمد بن علی. الاحتجاج. به تصحیح محمدباقر موسوی خراسانی. مشهد: المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. المنتخب فی جمع المراثی و الخطب (الفخری). به تصحیح علی نضال. بیروت: مؤسسه الأعلمی المطبوعات، ۱۴۲۴ ق.
- طوسی، محمد بن جعفر. تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید. به تحقیق علی آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۵ ق.
- قمی، عباس. الکنی و الألقاب، چاپ پنجم. تهران: مکتبه الصدر، ۱۳۶۸.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). به تصحیح محمد باقر محمودی. به تحقیق عبدالزهرء علوی. بیروت: مؤسسه الوفاء، بی تا.
- میراحمدی، مریم. دین و مذهب در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. به تحقیق موسی الشبیری الزنجانی. چاپ ششم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.

Abū Na‘im, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ḥilya al-Aūliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣṣfiyā’*. Cairo: Dār Um al-Qurā, n.d.

Afandī Isfahānī, ‘Abd Allāh ibn ‘Iīsā Bīg. *Ryāz al-‘Ulamā’ wa Ḥayāz al-Fuḍalā’*. researched by Aḥmad Ḥusaynī Ashkivarī, Maḥmūd Mar‘ashī, Qum: Kitābkhānih U‘mumī Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1981/1401.

Amīn, Muḥsin. *A‘yān al-Shi‘a*. Beirut: Dār al-Ta‘ārf l-lMaṭbū‘āt, 1983/1403.
Āqā Buzurg Tehranī. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānīf al-Shi‘a*. Chāp 3, Beirut: Dār al-Aḍvā’, 1983/1403.

Baghawī, Ḥusayn ibn al-Mas‘ūd. *Maṣābīh al-Sunā*. researched by Yūsuf ibn Abd al-Raḥmān al-Mara’shlī, Jamāl Ḥamdī Zahabī, Muḥammad Salīm ibn Samāra, Beirut: Dar al-Ma‘rifā, 1987/1407.

Baḥrānī, Hishām ibn Sulīymān, *Ghāya al-Marām wa Huja al-Khiṣām fī Ta‘yīn al-Imām min Ṭarīq al-Khāṣ wa al-‘Ām*, researched by ‘Alī ‘Āshur, Beirut: al-Tārīkh al-‘Atabī, 2002/1422.

Baḥrānī, Hishām ibn Sulīymān. *Madīna Ma‘āz A‘imma al-Ithnā ‘Ashar wa Dalā’il al-Ḥujj ‘Alā al-Bashar*, ed. ‘Izat Allāh Mulāy Nīyā Hamidānī. Qum: Mū’assisa Ma‘ārif al-Islāmīyya, 1994/1414.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Lu’lu’ al-Baḥryn fī al-Ijāzāt wa Trājum al-Rjāl al-Ḥadīth*, researched by Sayyid Ṣādiq Baḥr al-‘Ulum. Chāp2, Qum: Mū’assisa Āl al-Biyyt (AS) L-Iḥyā’ al-Turāth, n.d.

Chardin, Jean. *Safarnāmih*, translated by Ḥusayn Huzhabrīyān va Ḥasan Asadī. Tehran: Nashr Rūz Farzān, 2005/1384.

Ḥimyarī, ‘Abd Allāh ibn Ja‘far. *Qurb al-Asnād*. Qum. Mū’assisa Āl Biyyt(AS), 1993/1413.

Ḥusaynī, Zīnab al-Sādāt. “Ravishshināsī Kitāb-i Manāqib Āl Abī Ṭālib va Āsībshināsī Ān dar Naql az Manābi‘ Aḥl-i Sunat” no.21(spring and summer 2016/1395): 5-23.

Ibn 'Asākir, 'Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by 'Alī Shīrī: Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn Ḥamza al-Ṭusī, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Thāqib fī al-Manāqib*. researched by Nabīl Riżā 'Alavān. Chāp 3, Qum: Anṣārīyān, 1998/1377.

Ibn Namā, Ja'far ibn Muḥammad. *Mathīr al-Aḥzān*. Qum: Madrasa al-Imām al-Maḥdī(AS), 1986/1406.

Ibn Quliwayh, Ja'far ibn Muḥammad. *Kāmil al-Zīyārāt*. researched by 'Abd al-Ḥusayn Amīnī. Najaf: Dār al-Murtaẓavīya, 1977/1356.

Ibn Shādhān, Muḥammad ibn Aḥmad, *Mia'a Manqaba min Manāqib Amīr al-Mū'minīn 'Alī ibn Abī Ṭālib va A'imma min wuldih min Ṭarīq al-Āmma*. Chāp2: Qum: Anṣārīyān, 1993/1413.

Ibn Shahr Āshub, Muḥammad ibn 'Alī. *Manāqib Āl-I Abī Ṭālib*. Najaf: al-Hydarīyya, 1957/1376.

Ibn Ṭāwus, 'Alī ibn Mūsā. *al-Ṭarāī' fī Ma'rafa Madhāb al-Ṭavā'if*. Qum: al-Khayām, 1979/1399.

Ibn Ṭāwus, 'Alī ibn Mūsā. *Iqbāl b-al-'Amāl al-Ḥasana*. researched by Javād al-Qayūmī al-Isfahānī: Qum: Markaz al-Nashr al-Tābi' l-Maktab al-'Alām al-Islāmī, 1998/1418.

Imām al-'Askarī. *Tafsīr Al-Imām al-'Askarī(AS)*. researched by Madrasa al-Imām al-Maḥdī (AS). Qum: Madrasa al-Imām al-Maḥdī (AS), 1989/1409.

Irbilī, 'Alī ibn 'Īsā. *Kashf al-Ghumia fī Ma'rafa A'imma*. Qum: al-Sharīf, 2001/1421.

Istarābādī al-Najafī, Sharaf al-Dīn. *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā'il al-'Atra al-Ṭāhira*. Qum: Madrasa al-Imām al-Maḥdī(AS), 1987/1407.

Ja'farīyān, Rasūl. *Ṣafavīyih dar 'Arṣirih Din, Farhang va Sīyāsāt*. Qum: Pazhūhīshkadīh Ḥūzih va Dānishgāh, 2000/1379.

Khānsārī, Muḥammad Bāqir ibn Zayn al-'Ābidīn. *Rūzāt al-Janāt fī Aḥvāl al-'Ulamā' va al-Sādāt*. researched by Asad Allāh Ismā'īlīyān. Qum: Dihāqānī

(Ismā'ilīyān), n.d.

Khātun Ābādī, 'Abd al-Ḥusayn. *Vaqāy' al-Sinyān va al-A'vām*. Ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran: Kitābfurūshī Islāmī, 1973/1352.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anvār al-Jāmi'a l-Durr Akhbār A'imma al-Aṭḥār*, ed. Muḥammad Bāqir Maḥmudī, researched by 'Abd al-Zahrā' 'Alawī. Beirut: Mū'assisa al-wafā', n.d.

Mīr Aḥmadī, Maryam, *Dīn va Mazhab dar 'Aṣri Ṣafavī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1984/1363.

Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl al-Najāsh*. researched by Musā al-Shubiyri al-Zanjānī. Chāp6, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1365.

Olearius, Adam, *Safarnāmiḥ Olearius*. Tehran: Sāzimān-i Intishārātī va Farhangī Ibtikār, 1984/1363.

Pīrẓādih Zāhidī, Shiykh Ḥusayn. *Silsila al-Nasab Ṣafavīyḥ*. Birlyin: Chāpkhānih Īranshahr, 1926/1344.

Qumī, 'Abās. *al-Kinī va al-Alqāb*. Tehran: Maktaba al-Ṣadr, 1989/1368.

Raf'at, Muḥsin. "Bāzkhānī va Naqd-i Rivāyat Ingārihhāy Tarīḥī dar al-Muntakhab". *Shi'a Pazhūhī*, yr.7, no20(spring and summer2021/1400):193-228

Raf'at, Muḥsin; Raḥmān Sitāysh Muḥammad Kāzim, Hījāzī, Maryam al-Sādāt. "Rivāyāt 'Āshūrāyī Kāmil al-Ziyārāt dar Būtiḥ Naqd". *Shi'a Pazhūhī*, yr.3, no12(autumn2017/1396): 107-140.

Ranjbar, Muḥsin, "Sīyri dar Maqtal Nivīsī va Tārīkh Nigārī 'Āshūrā az Āghāz tā 'Aṣri Ḥāẓir (3)". *Tārīkh Islām dar Āynih Pazhūhish*, no.16(winter 2007/1386): 83-121.

Ranjbar, Muḥsin. *Jarīyān Shināsī Tārīkhī Qirā'athā va Rūikardhāy 'Āshūrā az Ṣafavīyḥ ta Mashrūṭih Ba Ta'kīd bar Maqātil*. Chāp 2, Qum: Mū'assisa Āmūzishī va Pazhūhīsh Imām Khumiynī, 2013/1392.

Ṣadrī, Manīzhih; Nikbakht, Raḥīm. "Naqshih-i Muhim za Irān 'Aṣri Ṣafavī Majūd dar Ārshiv 'Uṣmānī", *Payām Bahārstān*, yr.1, no.4, (summer 2009

/1388): 1171-1175.

Şafâr, Muḥammad ibn Ḥasan. *Başāi'r al-Darajāt al-Kubrā*. Tehran: Mū'assisa al-A'alamī, 1983/1362.

Savory, Roger, *Irān 'Aşri Şafavī. translated by Kāmbīz 'Azīzī*. Tehran: Nashr Markaz, 1993/1372.

Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. *al-Iḥtijāj*. Ed. Muḥammad Bāqir Musavī Khurāsānī. Mashhad: al-Murtizā, 1983/1403.

Ṭarīḥī, Fakhar al-Din ibn Muḥammad. *al-Muntakhab fī Jam' al-Marāthī wa al-Khaṭab(al-Fakhrī)*. Ed. 'Alī Naḍāl. Beirut: Mū'assisa A'alamī al-Maṭbū'at, 2004 /1424.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ja'far. *Tahdhib al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqana'a li-Shīkh al-Mufīd*. researched by 'Alī Ākhundī, Chāp 4, Tehran: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1986/1365.



The Portrayal of China in the Works of Muslim Writers of '*Ajāyib-Nāmiḥ* up to the Ninth Century A.H.

Seyyede Zahra Razavian

MA in History of Islamic Culture and Civilization, Alzahra University

Dr. Hamidreza Sanaei, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad (**Corresponding Author**)

Email: hr.sanaei@um.ac.ir

Abstract

The world of wonders and mysterious phenomena provides man with amusement and at times fills him with dread. Wonders are a source of fascination to him. Man has always expressed a strong desire for understanding such phenomena and making contact with them. This desire is represented in the culture and literature of some human societies in forms of imagination, legend, and myth. Muslims, too, were extremely fond of this topic. The publication of multiple books titled '*Ajāyib-Nāmiḥ* (Books of Wonders) in Islamic culture and civilization proves this fact. In composing such works, Muslim authors relied on the books written by the ancients, as well as anecdotes told by their own contemporaries and perhaps personal observations. They were intrigued by a wide array of wonders, ranging geographically from a large part of the Great Muslim land, to non-Muslim countries located near and far from it. Among the countries referred to as *Dār al-Kufr* (The Abode of Unbelief), China was perceived as a mysterious land in the Muslims' mind and imagination. This was due to its long distance and a lack of communication between the Muslims and the Chinese, resulting in a lack of knowledge about the culture. The present study aims to explore the portrayal of this large country (China) as explained in the Muslim '*Ajāyib*-writers up to the ninth century A.H./fifteenth century A.D., using the descriptive-analytical method.

Keywords: China, wonder writing ('*Ajāyib*-writing), human and natural wonders.



سیمای چین در آثار عجایب نویسان مسلمان تا سده ۹ ق

سیده زهرا رضویان

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه الزهراء

دکتر حمیدرضا ثنائی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hr.sanaei@um.ac.ir

چکیده

شگفتی‌ها و پدیده‌های رازآلود موجب سرگرمی و گاه ترس آمیخته به اعجاب انسان است. شوق آگاهی از پدیده‌هایی این چنین و برقراری ارتباط با آن‌ها از گذشته تا امروز همواره در ذهن بشر وجود داشته و این اشتیاق در فرهنگ و ادب برخی از جوامع انسانی در قالب خیال‌پردازی، افسانه و اسطوره ظهور یافته است. مسلمانان نیز علاقه فراوانی به این موضوعات داشتند و خلق آثار بسیاری با عنوان «عجایب‌نامه» در فرهنگ اسلامی شاهی بر این ادعاست.

نویسندگان مسلمان در خلق این آثار از کتاب‌های متقدمان، شنیده‌های معاصران و گاه مشاهدات خویش بهره می‌بردند. جغرافیای شگفتی‌هایی که توجه آنان را به خود جلب می‌کرد، گستره وسیعی از قلمرو پهناور اسلامی تا ممالک دور و نزدیک غیراسلامی را دربرمی‌گرفت. در میان ممالک دارالکفر، چین به جهت بُعد مسافتش با عالم اسلام، مناسبات نسبتاً کمتر مسلمانان با ساکنانش و آگاهی‌های اندک دربارهٔ مردمانش، در ساحت اندیشه و خیال مسلمانان سرزمینی رازآلود می‌نمود. مقاله حاضر می‌کوشد با بهره بردن از روش توصیفی - تحلیلی از سیمای این سرزمین گسترده در عجایب‌نامه‌های مسلمانان تا سده ۹ ق سخن گوید.

واژه‌های کلیدی: چین، عجایب نویسی، عجایب طبیعی و انسانی.

مقدمه

انسان از روزگاران کهن که میدان بیش محدودی داشت، تاکنون که دل ذره را شکافته، بدایع خلقت را همواره با دیدهٔ اعجاب نگریسته است. فراوان اتفاق افتاده که کسانی را پیرامون خویش دیده‌ایم که از برخی پدیده‌ها با شگفتی یاد کرده‌اند. میراث امروزین بشریت در دانش‌های گوناگون در حقیقت نتیجهٔ کنجکاوی نوع انسان است که پیوسته به دنبال کشف راز و رمز و شگفتی‌های دنیای پیرامون خویش بوده است. اشتیاق به دانستن عجایب و حکایات مربوط به آن‌ها تنها به انسان امروزی اختصاص ندارد و پیشینیان نیز شوق فراوانی برای نقل و شنیدن این‌گونه امور از خود نشان می‌داده‌اند.

در عجایب‌نامه‌ها مرز میان واقعیت که در علوم طبیعی ریشه دارد - و خیال - که زائیدهٔ ذهن و غیرواقعی است - شکسته می‌شود. فارغ از واقعیات طبیعت پیرامون که گاه نزد برخی از عامه و حتی خاصه شگفت می‌نماید، بسیاری از عجایب که در افواه مردم نقل می‌شود، افسانه‌ها و اسطوره‌هایی بیش نیستند. سرزمین‌ها با توجه به شرایط اقلیمی خاص خود افسانه‌ها و اسطوره‌های رنگارنگی را پدید می‌آورند. افسانه‌ها و اسطوره‌ها گاه به باورهای عامی ملت‌ها تبدیل می‌شوند که سینه به سینه نقل می‌شوند.^۱ افسانه و اسطوره بیانی مستقیم و فلسفی دارند که ورای علم است و در ساختار و شمایل یک نماد یا روایت ظاهر می‌شوند و برشی از واقعیت را نشان می‌دهند.^۲

سنت عجایب‌نامه نویسی را از یک سومرتبط با بسط و گسترش کتاب‌های جغرافیایی و از سوی دیگر در پیوند با کتاب‌های حیوان‌شناسی یونانی، رومی و عربی دانسته‌اند.^۳ کتاب‌هایی که پیش از عجایب‌نامه‌ها در زمینهٔ جغرافیا و حیوان‌شناسی نوشته شده‌اند از اصلی‌ترین پیش‌متن‌های عجایب‌نامه‌ها به‌شمار می‌آیند.^۴ نگاهی به سیر شکل‌گیری عجایب‌نگاری‌ها، آن را بیرون آمده از درون جغرافیا نشان می‌دهد. آنچه در کتب جغرافیایی و عجایب‌نگاری‌ها به عجایب و غرایب مشهور است، مجموعه‌ای از اطلاعات و گزارش‌های عالم، تصورات و باورهای مردمان روزگار پیشین، موجود در متون جغرافیایی مشتمل بر سفرنامه‌ها، منابع جغرافیایی و عجایب‌نگارها است که یا ریشه در واقعیت دارد یا در واقعیت وجود ندارد و

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۲۶۹.

۲. امامی، مبنای و روش نقد ادبی، ۱۹۰. (در حال حاضر عجایب‌نامه‌ها نسبتی غیرقابل انکار با «ادبیات شگرف یا فانتزی» دارند. این آثار توصیف‌گر جهانی خیالی و شگفت‌انگیز به موازات جهان واقعی‌اند و در قالب حکایت‌گویی، داستان‌سرایی یا اخبار تجلی می‌یابند (براتی، عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها به همراه متن عجایب‌نامه‌ای قرن هفتم، ۲۹). شیوهٔ روایت در این آثار گاه نزدیک به آن چیزی است که تودورف از آن با عنوان ساختار قصه در قصه یاد می‌کند. در این آثار هدف روایت قصه یا قطعه‌ای اعجاب‌انگیز است. دسته‌ای از تصاویر این آثار به‌خودی‌خود شگفت‌انگیزند و دسته‌ای دیگر از آن‌ها نسبت به تصاویر دیگر شگفتی می‌انگیزند (بابایی، سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر)، ۹۵.

۳. براتی، عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها به همراه متن عجایب‌نامه‌ای قرن هفتم، ۳۵.

۴. بابایی، سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر)، ۲.

راویان آن‌ها با بهره‌گیری از ظرافت‌های ادبی چون تخیل (Imitation)، اغراق (Exaggeration) و حقیقت‌نمایی (Verisimilitude) آن‌ها را توصیف کرده‌اند.^۱

در گذشته عجایب‌نامه‌ها پیوند استواری با سفرنامه‌ها داشته‌اند و امروز نیز «عجایب»^۲ به مثابه مضمونی مکرر و استعاره‌ای پر کاربرد در سفرنامه‌ها دانسته می‌شود. زمانی که مسافر با امری روبه‌رو می‌شود که به صورت موقت با ادراکش مغایرت دارد و نمی‌تواند آن را به سادگی بفهمد، شگفتی به‌عنوان یک واکنش عاطفی و فکری در او پدید می‌آید. جهانگردان از این‌که در اینجا می‌خکوب شده‌اند یا از فرط حیرت هوش از کف داده‌اند، سخن می‌گویند. با وجود این، جهانگردان پیوسته در معرض اتهام دروغ‌گویی بوده‌اند. ضرب المثل «تو که آنجا نبودی!» برای آنان مجوزی بود تا به حقایق شاخ و برگ دهند یا دروغ‌های فاحشی را پدید آورند. در بسیاری از فرهنگ‌ها و دوران‌های مختلف میان مسافران و دروغ‌گویان پیوندی عادی وجود داشته و عباراتی مانند «قصه جهانگرد»^۳ و «دروغ شاخدار»^۴ در برخی از فرهنگ‌ها نیز از همین جا رواج یافته است.^۵

با توجه به چنین پیوندی میان سفرنامه‌ها و شگفتی‌ها، پیش از ظهور عجایب‌نامه‌ها در جهان اسلام،

۱. اشکوری، «عجایب‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب البلدان»، ۷۶.

۲. عجایب جمع مکسر عجیب، معادل واژه Grottesque انگلیسی (ریشه این اصطلاح واژه لاتین گروت به معنای غار یا حفره کوچک است (شبان، بررسی خاستگاه‌های عجایب‌نگاری در آثار هیرونیموس بوش، ۸)، به پدیده‌های شگفت‌آور و غریب اطلاق می‌شود. تمام امور واقعی و غیرواقعی که باعث حیرت و تعجب شوند جزء عجایب اند. این واژه را معمولاً در اشاره به شگفتی‌های هفت‌گانه جهان نیز به کار می‌برند. واژه عجایب و مشتقات آن در قرآن به کار رفته است و از داستان‌های معمای قرآن که خود قرآن نیز آن را از عجایب می‌نامد، داستان‌های سوره کهف است؛ از جمله یاران غار، باغداران دارا و نادر، موسی و خضر، ذوالقرنین و ماجراهایی عجیب که او از سر می‌گذراند (حری، «عجایب‌نامه‌ها به منزله ادبیات وهمناک با نگاهی به برخی حکایت‌های کتاب عجایب هند»، ۴۴). محیط طباطبایی در مقدمه‌ای که بر کتاب نگارستان عجایب و غرایب نوشته اشاره عالمانه‌ای به باورهای پیشینان نسبت به شگفتی‌های جهان دارد، آورده است: «از اموری که در طبیعت وجود دارد مانند ابر و باد و مه و خورشید و... همه از عجایب است ولی به حکم تکرار رؤیت و عادت، از موجودات عادی و امور متعارف جلوه می‌کند در صورتی که جهش یک شهاب ثاقب یا درخشش یک ستاره دنباله‌دار و سقوط سنگی از آسمان را عجیب و غریب می‌نگریم» (پیشاوری، ۳). همچنین آورده است: «باید به خاطر داشت که هر پدیده‌ای که به دیده ما می‌رسد تابع اصل و قاعده‌ای از قوانین ثابت لایزال طبیعت است اما جهل و غفلت ما از درک آن قاعده و قانون، ما را به وادی حیرت و تعجب می‌برد و هرچه را که به راز وجود آن پی نبرده‌ایم عجایب و غرایب به حساب می‌آوریم» (همان). عجایب‌نویسان مسلمان خود تعریف‌هایی از آن به دست داده‌اند. زکریای قزوینی (۶۸۲-۶۰۲ق) تعجب را به نقل از حکما چنین تعریف کرده است: «تعجب دهشتی است که عارض می‌شود انسان را از آن‌که چیزی ببیند و سبب آن ندیده باشد؛ شگفت ماند از آن، قبل از آن‌که سبب آن دانسته باشد؛ پس از آن اگر او را معلوم شود» (قزوینی، عجایب المخلوقات، ۶). آذری طوسی (۷۸۴-۸۶۶ق) نیز در معنی تعجب آورده است: «عجب او حیرتی است در انسان، از قصوری که عاجز است در آن» (آذری، غرایب الدنيا و عجایب الاعلی، ۷). قزوینی در تعریف امر غریب نیز چنین می‌نویسد: «امری باشد که مثل آن کم واقع شود و مخالف عادات بود یا تأثیر نفوس باشد یا تأثیر امور فلکی یا تأثیر اجرام عنصری از آن جمله معجزات انبیاء است» (قزوینی، ۹). آذری طوسی در معنی غریب گوید: «هست امری غریب آن نسبت، که نباشد وقوع آن عادت» (آذری، ۷). از تعریف این اصطلاح در لغت‌نامه‌های معاصر نیز می‌توان به تعریف آن در لغت‌نامه دهخدا اشاره کرد. لغت‌نامه «عجایب» را به معنی شگفتی‌ها و «عجب» را به معنی کار شگفت دانسته و ذیل «عجب» آورده است: «شناختن چیزی که وارد شود، به شگفت آمدن از کسی، شگفتی که آدمی را در هنگام بزرگ شمردن چیزی دست دهد» (دهخدا، «عجب»).

3. traveler's tale.

4. tall tale.

۵. تامپسون، سفرنامه‌نویسی: نگاهی به تحولات سفرنامه‌نویسی در غرب، ۱۰۹-۱۱۱. (برای آگاهی بیشتر درباره پیوند سفرنامه‌ها و عجایب، نک: همان، ۱۰۷-۱۲۰).

حجم گسترده‌ای از عجایب در سفرنامه‌ها به چشم می‌خورد. از همین رو، به نظر می‌رسد که سفرنامه‌نویسان تأثیر گسترده‌ای بر عجایب‌نگاران گذاشته‌اند. عجایب الهند ناخدا بزرگ، دریانورد رامهرمزی (سده ۴ ق) و رحلة غرناطی (سده ۶ ق) (تحفة الالباب و نخبة الإعجاب) که می‌توان آن‌ها را در شمار سفرنامه‌ها و هم عجایب‌نامه‌ها محسوب داشت، شواهدی حاکی از آن است که میان سفرنامه‌نویسی و عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی پیوندی استوار برقرار بوده است.

برخی از جغرافی‌نویسان متقدم مسلمان نیز به طور پراکنده و ضمنی به عجائب توجه نشان داده‌اند؛ به-عنوان نمونه، ابن خرداذبه (د. ۳۰۰ ق) در اثر خود، المسالك و الممالك، به چنین عناوینی پرداخته است: «صفة رومية و ما فيها من العجائب»^۱، «عجائب الدنيا اربع»^۲، «و من عجائب الارض»^۳، «و من عجائب البنيان»^۴، «و من عجائب طبائع البلدان»^۵، «و من عجائب استحالة الماء»^۶، «و من عجائب الجبال»^۷، «و مما روى من العجائب»^۸. ابن فقیه (زنده تا ۲۹۰ ق) نیز در البلدان از «القول فی البحار و عجائب ما فیها»^۹، «فی ابنية البلدان و خواصها و عجائبها»^{۱۰} و «ذكر بعض مدن الاتراك و عجائبها»^{۱۱} سخن گفته است. حتی مقدسی (نیمه دوم سده ۴ ق) که اثرش را به حق، برتر از دیگر آثار جغرافیایی زمان خود می‌پندارد، از ذکر عجائب درنگزشته و چنان‌که خود اشاره دارد، گویا کوشیده است در این باره نیز از تکرار مطالب دیگر آثار برحذر باشد. او در سخن از ویژگی‌های اقلیم مغرب، به ادعای خود، از ذکر بسیاری از عجائب آن صرف نظر کرده و در پاسخ به کسی که او را در این موضوع بازخواست کند، سبب این تغافل را ذکر آن‌ها در آثار پیشین دانسته است.^{۱۲}

فارغ از پدیده‌های شگفت‌آوری که در آثار جغرافیایی و سفرنامه‌های مسلمانان ذکر شده، علاقه مسلمانان سلف به دانستن عجایب و سرگرمی با خواندن داستان آن‌ها و خیال‌پردازی و خلق تصاویر غریب

۱. ابن خرداذبه، المسالك و الممالك، ۱۱۳.

۲. ابن خرداذبه، همان، ۱۱۵.

۳. ابن خرداذبه، همان، ۱۵۵.

۴. ابن خرداذبه، همان، ۱۵۹.

۵. ابن خرداذبه، همان، ۱۷۰.

۶. ابن خرداذبه، همان، ۱۷۲.

۷. ابن خرداذبه، همان، ۱۷۲.

۸. ابن خرداذبه، همان، ۱۸۱.

۹. ابن فقیه، البلدان، ۶۹.

۱۰. ابن فقیه، همان، ۴۷۵.

۱۱. ابن فقیه، همان، ۶۴۳.

۱۲. مقدسی، احسن التقاسیم، ۲۴۱. (همچنین برای نمونه‌ی بیش‌تر، نک: ادریسی، نزهة المشتاق، ۹۲/۱، ۱۰۲).

متعلق به موجودات و اشیای گوناگون و اشارات فراوان قرآن به عجائب^۱ به پیدایش دسته‌ای از آثار موسوم به «عجایب‌نامه» انجامید که بن‌مایه‌ای جغرافیایی و طبیعی داشت. این آثار به شرح و وصف شگفتی‌ها و عجایب جهان می‌پردازند. عجایی از این دست پیش از خلق این دسته از آثار، به صورت پراکنده و ضمنی، پیش از اسلام، در دانشنامه‌های طبیعی مانند تاریخ طبیعی پلینی^۲ (سده نخست میلادی)^۳ و نزد مسلمانان، در عجایب‌نامه‌های داستانی چون عجایب‌الهند رامهرمزی^۴ و چنانکه گفته شد، در آثار کلاسیک جغرافی نویسان به چشم می‌خورد. به هر رو، پس از درج این دسته از اطلاعات در آثار عجایب‌نویسان که غالباً از ادیبان روزگار خویش بودند،^۵ اقبال عمومی جامعه اسلامی به این ادبیات نیز دوچندان شد. به طور کلی، پدیده‌های طبیعی شگفت‌آوری مانند ذخایر معدنی، آتشفشان‌ها و اجرام آسمانی و آثار شگفت‌انگیز موجود در بناها و آثار باستانی نیز به نقل عجایب رونق می‌بخشید.^۶

عجایب‌نویسان مسلمان درباره عجایب سرزمین‌های گوناگونی مانند ایران، جزایر عربی، مصر، یونان، هند و چین فراوان سخن گفته‌اند. در این میان، عجایب چین و افسانه‌ها و اسطوره‌های آن که از پیشینه فرهنگی، اعتقادی و فکری این سرزمین حکایت دارد، جذابیت و رنگ و بوی دیگری دارد. پرداختن به اساطیر و افسانه‌های سرزمین بزرگی مانند چین با برخورداری از اقلیمی متنوع، فرهنگی غنی و تاریخی سه هزار ساله، کار بس دشواری است.^۷ با توجه به نگاشته‌های جغرافی‌نویسان مسلمان و اطلاعات موجود درباره اساطیر چین، گویا چنینان مردمی افسانه‌پرداز بوده‌اند. اساطیر و افسانه‌های این سرزمین پهناور از داده‌های فرهنگی اقوام مختلف ساکن در آنجا اثر پذیرفته‌است. به‌عنوان نمونه، می‌توان گفت که با راهبایی آیین بودا توسط بازرگانان بودایی به چین، اساطیر و افسانه‌های این سرزمین ماهیتی بودایی - چینی یافت.^۸ سرزمین چین در نظر جغرافیانگاران مسلمان در قرون نخستین هجری چنان ناشناخته و اسرارآمیز می‌نمود که وقوع عجیب‌ترین اتفاقات در آن را امکان‌پذیر می‌پنداشتند. آنان به سبب بعد مسافت قادر به

۱. با نگاه به فهرست اسامی کتاب‌های مسلمانان با الفاظ «عجب»، «عجیب» و «عجائب» می‌توان دریافت که توجه آنان به پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعی و شگفتی‌های سرزمین‌ها و دریاها محدود نبوده است. آنان درباره موضوعات شگفت‌آور دیگری مانند عجائب قرآن، شگفتی‌های زنان، خطبه‌های عجیب، عجائب ملکوت، شگفتی‌های دل (قلب)، نام‌های عجیب و . . . نیز کتاب نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۴۱: ۱۹۲۸/۱۱۲۶/۲).

2. Pliny the Elder, *Naturalis Historia*.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره وی، نک: مولوی، «پلینی».

۴. به‌عنوان نمونه، نک: رامهرمزی، عجایب‌الهند، ۲۰۰۹، ۱۶۹.

۵. به عنوان نمونه، به کتاب العجائب منسوب به ذوالنون مصری (د. ۲۴۵ ق) می‌توان اشاره کرد که نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (نک: علوان، ۲۳۶).

۶. بابایی، سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر)، ۱۱.

۷. سجادی راد، «بررسی تطبیقی اسطوره‌گاو در اساطیر ملل مختلف»، ۱۰.

۸. رضا بیگی، «مقایسه تطبیقی اساطیر ملل مختلف»، ۱۵۷.

سفر بدان جا نبودند و آن را از دور می‌شناختند.^۱ در این دوران روابط سیاسی حکومت‌های ایرانی و چینیان نیز هیچ‌گاه دوام نداشته است؛ با این همه، مناسبات تجاری ایرانیان و چینیان از طریق وسایل ابتدایی سفر برقرار بود. بخشی از اطلاعات مسلمانان درباره سرزمین دوردست و ناشناخته‌ای چون چین از بازرگانان، سیاحان و دریانوردانی مانند سلیمان تاجر گرفته می‌شد. اگرچه هدف این دریانورد سیرافی از سفر به چین تجارت بوده، از مطالب کتابش برمی‌آید که صرفاً از تجارت سخن به میان نیاورده و از موضوعات گوناگونی که در سرزمین چین به چشم دیده، سخن گفته است. با این همه، او برخلاف بیشتر سفرنامه‌نویسان، چندان به افسانه یا خرافه نپرداخته است.^۲ با وجود این، چنان‌که از نظر گذشت، برخی از مطالب سفرنامه‌نویسان و سیاحان بر آثار عجایب‌نویسان اثر گذاشته است.

در مجموع، اطلاعات نسبتاً کمتر مسلمانان آن زمان درباره چین، این خطه را در چشم آنان به سرزمینی افسانه‌ای بدل ساخته بود. گزارش‌های مورخان این دوره درباره چین با یکی دو استثنا (گزارش سفر سلیمان تاجر و سفر مسعودی)، غالباً بر روایات شفاهی استوار بوده است. این گزارش‌ها بیشتر به شرایط جغرافیایی، کیش و آیین مردم این سرزمین و پناهندگی شخصیت‌های سیاسی بدان پرداخته‌اند.^۳ مقاله حاضر می‌کوشد جایگاه و سیمای این سرزمین را در آثار عجایب‌نویسان مسلمان در سده‌های میانی مشخص کرده و ترسیم کند و برای این مهم، به آثار عجایب‌نویسان مسلمان تا نیمه سده ۹ ق مراجعه شده است. واپسین اثری که نویسندگان در این مقاله از آن بهره برده‌اند، خریدة العجائب و فريدة الغرائب اثر ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ ق) است.

آثار متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه به زبان فارسی و انگلیسی و عربی درباره عجایب، عجایب‌نویسی و عجایب‌نامه‌ها به نگارش درآمده است. رابرت ایروین در تحلیلی از هزار و یک شب^۴ و پرویز براتی در عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها^۵ و دابلر^۶ در مدخل «عجائب» در *EI* به طرح مباحث نظری عجایب‌نویسی پرداخته‌اند. مقاله دابلر در دانشنامه جهان اسلام تنها مقاله‌ای است که سیر تاریخی عجایب‌نامه‌نویسی در آن ذکر شده و برای اولین بار این نوشتار را ژانر

1. Raphael, "Medieval Travelers to china", 2/3.

۲. حسن، جهانگردان مسلمان در دوره میانی، ۲۳.

۳. حسینی و لعلت فرد، «جایگاه چین در تاریخ نگاری عمومی ایران اسلامی پیش از حمله مغول»، ۵۹-۶۰.

۴. ایروین، تحلیلی از هزار و یک شب.

۵. براتی، عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها.

6. Dubler C. E.

نامیده اما در جزئیات آن بحث نکرده است. رُی پرویز متحده^۱ نیز در مقاله‌ای^۲ جایگاه عجایب را در هزار و یک شب بررسی کرده است. اکرم سلطانی در مقاله «بحشی پیرامون عجایب‌نامه‌ها و نظایر آن (معرفی غرائب الدنيا و عجایب الاعلی شیخ آذری طوسی)» از سیر تاریخی انواع عجایب نامه‌ها سخن گفته است؛ اگرچه در این مقاله اشاره‌ای به مباحث نظری این موضوع به چشم نمی‌خورد.^۳ در مقاله «عجایب‌نامه‌ها و عجایب‌نگاری‌ها» نوشته محمد پرویزی به تصویرگری نقش‌های عجیب و غریب در تمدن اسلامی پرداخته شده، او برخی تصاویر استاد محمد سیاه قلم را در کتابی که دکتر آژند نگاشته بررسی کرده است.^۴ امیر رازی در مقاله «عجایب‌نامه»، به معرفی عجایب‌نامه محمد بن محمود همدانی پرداخته است.^۵ محمد باقر علوان در مقاله «کتب عجائب المخلوقات فی الأدب العربی» چند عنوان کتاب در زمینه عجایب را ذکر کرده است.^۶ محمدجعفر اشکوری در مقاله «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره بندی» سرچشمه‌ها و سیر تاریخی و مراحل تطور عجایب‌نگاری‌ها در تمدن اسلامی را نشان داده است.^۷ و نیز در مقاله دیگری «جهان‌شناسی در عجایب‌نگاری‌ها» به جهان‌شناسی در عجایب‌نگاری‌ها پرداخته و در آغاز به جهان، جهان‌شناسی و عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی، سپس اجزا و عناصر شناخت جهان، در این متون را بررسی کرده است.^۸ سارا نوروزی نیز در مقاله‌ای از جایگاه شهر شیز در عجایب سخن به میان آورده است.^۹ تزوتان تودروف در کتاب فانتاستیک رویکردی ساختاری به یک ژانر ادبی،^{۱۰} به طرح مباحثی پیرامون سبک (ژانر) جدیدی در ادبیات غرب به نام *fantastic / fantastique* پرداخت و همین امر موجب شد تا آراء وی بن‌مایه نظری برخی از پژوهش‌ها پیرامون عجایب‌نگاری قرار گیرد. کتاب او به زبان انگلیسی و عربی نیز ترجمه شده است. نویسندگان برخی مقالات با رویکرد تودروف موافق (عجایب‌نامه هارا یک گونه یا ژانر ادبی دانسته‌اند) و برخی مخالف‌اند. در اینجا چند مقاله موافق و چند مقاله مخالف با نظر تودروف آورده می‌شود.

مقالات موافق با رویکرد تودروف: مریم خوزان در مقاله‌ای با عنوان «داستان و همناک» رویکرد

1. Mottahedeh, R. P.

2. Mottahedeh, "Aja'ib in The Thousand and One Nights", in *The Thousand and One Nights in Arabic*.

۳. سلطانی، «بحشی پیرامون عجایب نامه‌ها و نظایر آن»، ۱۳۱-۱۴۹.

۴. پرویزی، «عجایب‌نامه‌ها و عجایب نگاری‌ها»، ۱۲-۱۵.

۵. رازی، «عجایب نامه»، ۱۳۱-۱۲۵.

۶. علوان، «کتب عجائب المخلوقات فی الأدب العربی»، ۲۴۲-۲۳۵.

۷. اشکوری، «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی»، ۵۱-۳۰.

۸. همان، «جهان‌شناسی در عجایب نگاری‌ها»، ۳۵-۱.

۹. نوروزی، «شیز در عجایب‌نامه‌ها»، ۷۸-۶۰.

10. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*.

ساختاری تودروف به فانتاستیک را در داستانی از هفت گنبد نظامی و داستانی از کتاب فرج بعد از شدت به کار برده است.^۱ ابوالفضل خُری از زاویه دیگر همین رویکرد را در این دو داستان بررسی کرده^۲ و نیز همین رویکرد را دقیق‌تر در گزیده‌هایی از داستان‌های فرج بعد از شدت تکرار کرده است.^۳ وی در مقاله‌ای با عنوان «عجایب‌نامه‌ها به منزله ادبیات وهمناک با نگاهی به برخی حکایت‌های عجایب‌هند» که نوعی بررسی تطبیقی میان وجه مشترک و تمایز میان وهمناک و عجایب‌نامه‌ها است، عجایب‌نامه‌ها را یک گونه یا ژانر ادبی در نظر گرفته است.^۴ شعیب خلیفی در مقاله «مکونات السرد الفانتاستیکی» به تبیین فانتاستیک به عنوان یک گونه روایی در ادبیات پرداخته است.^۵ سپس در مقاله «بنیات العجائبی فی الروایة العربیة» به مباحث نظری درباره عجایب و عجایب‌نگاری پرداخته و معتقد است عجایب نگاری پدیده‌ای صرفاً ادبی نیست بلکه با جنبه‌های دیگر یعنی علوم انسانی و اجتماعی مرتبط است.^۶

مقالات مخالف با رویکرد تودروف: حسین علام در کتابی با عنوان العجائبی فی الأدب من منظور شعریه السرد به مفهوم عجیب و غریب در ادبیات و نیز تشریح برداشت‌های متفاوت پژوهشگران عربی از اصطلاح fantastique که تودروف به کار برده پرداخته و معتقد است بین العجیب (عجیب و شگفت انگیز) و العجائبی (وهمناک) تفاوت اساسی وجود دارد.^۷ فاطمه مهری در مقالاتی که درباره عجایب‌نامه‌ها نگاشته، به رد دیدگاه نگرش متون عجایب با رویکرد تودروف پرداخته است.^۸ ون هیس هم در مقاله‌ای تلاش کرده تا عجایب‌نامه‌ها را با آنچه «ژانر ادبی» شناخته شده تفکیک کند.^۹ تراویس زاده سعی داشته بین اوهام و خرافات با آنچه با هدف توجه به قدرت و عظمت خداوند متعال در متون عجایب‌نگاری ذکر شده تفکیکی انجام دهد.^{۱۰}

پایان‌نامه‌هایی نیز درباره عجایب‌نگاری نگاشته شده است. در این زمینه، به چهار پایان‌نامه با عناوین بررسی خاستگاه‌های عجایب‌نگاری در آثار هیرونیموس بوش،^{۱۱} بررسی تطبیقی عجایب‌نگاری‌های

۱. خوزان، «داستان وهمناک»، ۳۳-۳۷.

۲. خُری، «وهمناک در ادبیات کهن ایران»، ۶۱-۷۶.

۳. همان، «ژانر وهمناک: شگرف/شگفت در داستان‌های فرج بعد از شدت»، ۷-۳۰.

۴. همان، «عجایب‌نامه‌ها به منزله ادبیات و همناک با نگاهی به برخی حکایت‌های عجایب‌هند»، ۱۳۷-۱۶۴.

۵. خلیفی، «مکونات السرد الفانتاستیکی»، ۶۵-۹۷.

۶. همان، «بنیات العجائبی فی الروایة العربیة»، ۱۱۲-۱۱۹.

۷. علام، العجائبی فی الأدب من منظور شعریه السرد.

۸. زمردی و مهری، «عجایب‌نامه‌ها و متون عجایب‌نامه‌ای: معرفی ساختاری متن‌ها»، ۳۴۰-۳۵۴؛ «مبادی طرحی نو در خوانش عجایب‌نامه‌ها»، ۹۷-۱۱۳.

9. Von Hees, "the Astonishing: a critique and Re-reading of Adjaib literature", *Middle Eastern literatures*, 101-120

10. Zadeh Travis, "the wiles of creation: philosophy, fiction, and the Adjaib Tradition", *Middle Eastern literatures*, 22-48.

۱۱. شبان، بررسی خاستگاه‌های عجایب‌نگاری در آثار هیرونیموس.

منسوب به محمد سیاه قلم با عجایب‌نگاری‌های عجایب‌نامه زکریا محمد قزوینی،^۱ سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر)^۲ و نقد بررسی تطور عجایب‌نگاری‌ها در متون جغرافیای اسلامی تا قرن هشتم هجری^۳ اشاره کرد.

۱- مروری بر عجایب‌نامه‌ها در جهان اسلام

برخی عجایب‌نگاری اسلامی را متأثر از طبیعیات ارسطویی می‌دانند که از راه ترجمه آثار یونانی و سریانی به زبان عربی رواج یافتند.^۴ دابلر درباره منشأ عجایب‌نگاری آورده است: «عجایب از یک سو از ذهنیت یونانی (ارسطویی) و از سوی دیگر از تصورات انجیلی شرقی نشئت می‌گیرد».^۵ از این منظر می‌توان گفت عجایب‌نامه‌های اسلامی سرچشمه یونانی-رومی هم دارند، دراین باره به کتاب تاریخ طبیعی پلینی می‌توان اشاره کرد که در متون عجایب‌نگاری اسلامی مورد ارجاع قرار گرفته است. در هر حال خاستگاه عجایب-نامه‌ها را در اسلام هم می‌توان دید. خاستگاه برخی از این عجایب، آموزه‌های دینی و به ویژه قرآن است. در بسیاری از قصص قرآنی از جمله داستان‌های سوره کهف می‌توان به بسیاری از این شگفتی‌ها اشاره کرد. در عجایب‌نگاری‌های اسلامی مهمترین نکته، غایت و هدف آن‌ها است که مورد غفلت واقع شده است؛ اگرچه سرگرمی خوانندگان از اهداف این‌گونه اطلاعات بود اما بیشتر عجایب‌نگاری‌های اسلامی با هدف نشان دادن قدرت و عظمت خداوند در خلق پدیده‌های مختلف نوشته می‌شدند که ریشه در باورهای مذهبی مسلمانان سده‌های پیشین دارد. بنابراین به جمع آوری و نگارش این‌گونه از اطلاعات عجایب‌نگاری (The writing of wonders) گفته می‌شود.^۶ سه دوره برای سیر تاریخی عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی عبارتند از: دوره اول از قرن اول تا پایان قرن سوم که دوره آغاز و شکل‌گیری عجایب‌نگاری نامیده می‌شود، این دوره تحت تأثیر سنت‌های رایج در بین اعراب جاهلی و تعالیم دینی قرار داشت و در طی آن اولین آثار در زمینه عجایب سرزمین‌ها به نگارش در آمد. دوره دوم از اوایل قرن چهارم هجری تا پایان قرن هشتم هجری بود که دوره شکوفایی و اوج محسوب می‌شود. در این دوره جغرافیانگاری و عجایب‌نگاری به موازات یکدیگر حرکت کردند تا این‌که سرانجام عجایب‌نگاری از جغرافیانگاری مستقل شد و در کتاب

۱. آلبوشکه، بررسی تطبیقی عجایب‌نگاری‌های منسوب به محمد سیاه قلم با عجایب‌نگاری‌های عجایب‌نامه زکریا محمد قزوینی.

۲. بابایی، سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر).

۳. اشکوری، نقد بررسی تطور عجایب‌نگاری‌ها در متون جغرافیای اسلامی تا قرن هشتم هجری.

۴. براتی، عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فائری عجایب نامه‌ها، ۲۹.

5. Dubler, "Adjā'ib", in *Encyclopedia of Islam*.

۶. اشکوری، «عجایب‌نگاری ابن فقیه در کتاب البلدان»، ۷۶.

هایی جداگانه به نگارش در آمد. دوره سوم از اواخر قرن هشتم هجری آغاز شد که طی آن شاهد آغاز و زوال عجایب‌نگاری به مفهوم رایج هستیم.^۱

اطلاعات دقیقی درباره نخستین عجایب‌نویس مسلمان در دست نیست؛ ولی نظر به گزارش ابن‌ندیم (د. ۳۸۵ ق)، شاید نخستین آثار از این دست در نیمه دوم سده ۲ ق پدید آمده باشد. به نوشته او، هشام بن محمد کلبی (د. ۲۰۴ ق) دو کتاب با نام عجائب البحر و العجائب الاربعه داشته است.^۲ کراچکوفسکی این آثار را زمینه‌ساز عجایب‌نامه‌های دوره‌های متأخر دانسته است.^۳

با رشد دانش جغرافیا در میان مسلمانان و پدید آمدن شاخه‌های گوناگون و رونق آن‌ها نزد جغرافی‌نویسان مسلمان عجایب‌نگاری نیز مورد توجه قرار گرفت. در ابتدا که عجایب‌نویسی رواج نداشت، شگفتی‌ها در متون جغرافیایی و سفرنامه‌ها عرضه می‌شد و عجایب‌نگاری بخشی از تکامل خود را در این متون سپری کرد و پس از آن‌که کتب عجایب به‌عنوان گونه جدیدی از آثار در فرهنگ اسلامی مطرح شد، عجایب‌نویسی پیوندی ناگسستنی با علم جغرافیا یافت و این پیوند پس از رونق این ادبیات نیز همچنان تداوم داشت.^۴ گویا کهن‌ترین کتاب فارسی در این زمینه اثر ابوالمؤید بلخی (سده ۴ ق) است که اکنون در دست نیست و از آن با نام‌های عجائب البلدان، عجایب البر والبحر، عجایب الاشياء و عجایب الدنيا یاد شده است. نویسنده ناشناس تاریخ سیستان از این اثر به نام عجائب بر و بحر یاد کرده است.^۵

از نیمه نخست سده ۴ ق عجایب‌نامه‌هایی از نویسندگان مسلمان به دست رسیده است. کهن‌ترین آن‌ها عجایب الهند اثر ناخدا بزرگ بن شهریار رامهرمزی (نیمه نخست سده ۴ ق)، دریانورد مشهور ایرانی است که در سال ۳۴۲ ق به نگارش درآمده است.^۶ مجموعه‌ای از داستان‌های عجیب و غریبی است که نویسنده برخی از آن‌ها را از مشاهدات خویش و بخشی دیگر را از گفته‌های بازرگانان ایرانی، هندی، عرب و ملاحان فراهم آورده است.^۷ نویسنده عجایب چین را از راوی به نام محمد عثمانی نقل کرده است.

کهن‌ترین عجایب‌نامه موجود به زبان فارسی، تحفة الغرائب، نوشته محمد بن ایوب حاسب طبری ریاضیدان و منجم سده ۵ ق (زنده در سال‌های ۴۸۵-۵۰۳ ق) است.^۸ به جز موارد معدودی که نویسنده در

۱. اشکوار، «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره بندی»، ۴۸.

۲. ابن‌ندیم، الفهرست، ۱۰۹.

۳. کراچکوفسکی، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی، ۹۹.

۴. اشکوار، «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره بندی»، ۳۰.

۵. تاریخ سیستان، ۱۳.

۶. احمدی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «بزرگ بن شهریار».

۷. رامهرمزی، عجایب الهند، ۱۲، ۴۸، ۱۳.

۸. طبری، تحفة الغرائب، ۲۳۹، ۳.

آن‌ها به شنیده‌ها، خواننده‌ها، تجربیات و مشاهداتش استناد کرده، منابع بسیاری از اطلاعات این اثر روشن نیست.^۱ همچنین منبع آنچه درباره چین نقل شده، مشخص نیست.

اثر دیگری که در سده ۶ ق پدید آمده (تألیف در سال ۵۵۷ ق) تحفة الالباب و نخبة الإعجاب نوشته ابوحامد غرناطی است که در شمار سفرنامه‌ها جای می‌گیرد و رحلة غرناطی نیز خوانده شده است.^۲ او عجایب چین را از کتاب الحیوان جاحظ نقل کرده است. در همان سده، ابراهیم بن وصیف‌شاه (د. ۵۹۶، ۵۹۹ یا ۶۰۶ ق) مورخ نسبتاً ناشناس مصری مختصر عجایب الدنيا را به نگارش درآورد.^۳ متأسفانه منابع اطلاعات این اثر درباره چین معلوم نیست. کتاب فارسی عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات (نوشته سال‌های ۵۵۶-۵۹۰ ق) نیز در همان سده پدید آمد.^۴ وی مطالب اثر خود را محصول مطالب آثار پیشین و شنیده‌هایش از حکما، زیرکان و سیاحان معرفی کرده است.^۵ باوجوداین، منبع مطالب این اثر پیرامون چین همانند برخی از عجایب‌نامه‌ها قابل شناسایی نیست.

در آغاز سده بعد در سال ۶۱۷ ق عجایب الدنيا نوشته ابن‌محدث تبریزی به زبان فارسی تحریر شد. در همان سده عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات به قلم زکریا بن محمود قزوینی (۶۰۲-۶۸۲ ق) به زبان عربی نیز پدید آمد. قزوینی سپس تحریری فارسی از آن فراهم آورد.^۶ به تصریح زکریای قزوینی، مطالب این اثر از آن او نیست و همه برگرفته از منابع و گفته‌های دیگران است.^۷ وی عجایب چین را از ابن‌فقیه، محمد بن حاسب طبری، محمد بن زکریا و موسی بن مبارک سیرافی نقل کرده است.

شمس‌الدین دمشقی (۶۵۴-۷۲۷ ق)، ساکن دمشق، نیز در اواخر همان سده یا اوایل سده بعد نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر را نوشت که در آن از شگفتی‌های بسیاری از جمله عجایب چین سخن گفته است. در سده بعدی ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ ق) خریدة العجائب و فريدة الغرائب را پدید آورد که بخش عمده آن را به کیهان‌نگاری اختصاص داد.^۸ نویسنده در جایی از این اثر عجایب دریای چین را که از منابع پیشین خود اخذ کرده، گزارش کرده است.

۱. طبری، همان، ۱۵.

۲. غرناطی، تحفة الالباب و نخبة الإعجاب، ۱۲-۱۳، ۱۵-۱۶.

۳. اسماعیل پاشا، هدیه العارفین، ۱/۱۰؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/ ۱۱۲۶؛ مقیمی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن وصیف‌شاه».

۴. نک: کراچکوفسکی، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی، ۳۸۰.

۵. طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۱۵-۱۶.

۶. طوسی، همان، ۱۵.

۷. کراچکوفسکی، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی، ۲۸۲.

۸. کراچکوفسکی، همان، ۴.

۹. نک: کراچکوفسکی، ۴۹۰-۴۹۱.

۲- چین در عجایب نامه‌ها

مردمان چین افسانه‌پرداز بودند و پهناوری این کشور موجب شده بود که اساطیر آنان آمیخته‌ای از فرهنگ اقوام مختلف باشد. به نظر می‌رسد بیشترین آثار در این زمینه از آن چینیان باشد. بخشی از عجایب این سرزمین کهنسال و گسترده به تاریخ دوره اساطیری آن پیش از سال ۷۶۶ ق. م. باز می‌گردد. با آن‌که تاریخ چین از دیر باز ثبت شده، آثار و گزارش‌های پیش از سال مذکور درخور اعتماد نیست؛ زیرا وقایع‌نگاران چینی پیش از آن، وقایع را بی‌کم و کاست نقل نمی‌کرده و مطالب و داستان‌هایی افسانه‌گون را به فراخور ذوق خویش بر تاریخ این سرزمین می‌افزوده‌اند.^۱

از باب امکان تطابق گزارش‌های عجایب چین با واقعیت، گفتنی است که «قراین حاکی از واقعیت» در برخی از این شگفتی‌ها کاملاً مشهود است؛ به‌عنوان نمونه، نمی‌توان گزارش مربوط به طلای بسیار در یک جزیره و طلاپوش بودن مردمان آن و ابزارهای ایشان حتی زنجیرهایی حیوانات آنان را به سادگی انکار کرد؛ همچنین آدم‌خوار بودن مردمان جزیره‌ای یا سخن از قومی که بر درختان جابه‌جا می‌شده‌اند، نباید عاری از حقیقت و به‌کلی، زاده خیال بوده باشند. گزارش‌های مربوط به ماهی‌های کوسه، وال (نهنگ) و شیلان نیز نوعاً خیال‌پردازی و افسانه‌سرایی نمی‌نماید.

در دسته‌بندی دیگری بر اساس توصیف انواع پدیده‌ها، شگفتی‌های عجایب‌نامه‌ها و به‌تبع، عجایب چین در این آثار را می‌توان در دو دسته کلی جای داد: پدیده‌های انسانی و پدیده‌های طبیعی. اقوام، بناهای دینی و غیردینی، نقوش، تمثال‌ها، آداب و رسوم اجتماعی و به‌طور کلی، هر پدیده مرتبط با انسان در دسته نخست جای می‌گیرد. عجایب طبیعی مانند چشمه، کوه، سنگ، حیوانات، درخت را نیز می‌توان در دسته دوم قرار داد. چنان‌که انتظار می‌رود، عجایب چین در شگفتی‌نامه‌های مسلمانان بیشتر از سنخ پدیده‌های طبیعی است.

۲-۱- عجایب انسانی چین

شگفت نیست که در گذشته مردمان سرزمین‌های دوردست معمولاً ناقص‌الخلقه، گرگ‌سر و مرکب از حیوان و انسان و... تصویر می‌شده‌اند.^۲ یکی از مضامین غالب عجایب‌نامه‌ها در تمدن اسلامی نیز اقوام عجیب و غالباً خیالی و گاه هیولاصفت و دیوگون در جزائر، مصر، هند و چین بوده و نویسندگان این آثار حکایات فراوانی از این دست نقل کرده و در این باره سخن‌ها گفته‌اند. به نظر می‌رسد که داستان‌های

۱. محمدپناه، اسرار تمدن چین باستان، ۱.

۲. استنو، تصویر دیگری (تفاوت از اسطوره تا پیشداوری)، ۲۲-۲۳.

سیاحان و دریانوردان نقش مؤثری در نقل این حکایات در آن آثار داشته است.

مردمان جزیره اطوران با سر درندگان: قزوینی از قومی خیالی و دروغین در جزیره‌ای به نام اطوران سخن گفته است که جسمی شبیه به جسم انسان و سری مانند سر درندگان داشته‌اند.^۱

مردمان دمدار جزیره تمسح: ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ ق) نیز ادعا کرده است که در جزیره‌ای به نام تمسح مردمانی سکونت داشتند که دمی به سان دم سگ داشتند.^۲

مردمان آدم‌خوار جزیره‌ای دیگر: قزوینی همچنین آورده است که پس از جزیره بنان که قومی سفیدپوست در آن به سر می‌برد، جزیره بزرگ‌تری وجود داشت که در آن قومی سیاه‌پوست و آدم‌خوار با قد کوتاه ساکن بودند.^۳

مردمان جزیره رایح که روی درختان جابه‌جا می‌شدند: قزوینی از ابن‌فقیه نقل کرده است که در جزیره رایح قومی وحشی زندگی می‌کردند که سخن‌شان فهمیده نمی‌شد و از درختی به درخت دیگر می‌پریدند.^۴

مردمان بال‌وپردار جزیره‌ای دیگر: قزوینی از محمد زکریا نیز روایت کرده است که مردمی وجود داشتند که برخی از آن‌ها سفیدپوست، شماری سیاه‌پوست و عده‌ای سبزپوست بودند؛ موجوداتی شگفت‌انگیز با صورت انسان و بال و پر بودند.^۵

مردمان طلاپوش جزیره واقواق (مجمع الجزایر ژاپن): وی همچنین به نقل از موسی بن مبارک سیرافی از جزیره‌ای به نام واقواق^۶ یاد کرده و درباره وجه تسمیه آن چنین گفته است که درختی در آن جاست که از آن آوازی شنیده می‌شود و مردم سخن آن را می‌فهمند و به خیر و شرش استدلال می‌کنند. او به نقل از محمد زکریا می‌افزاید که در این جزیره مکانی آکنده از طلا وجود داشت و ساکنان آن جزیره لباس‌های خود را از آن می‌ساختند.^۷ ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ ق) نیز ضمن ذکر طلای فراوان این جزیره، از زنجیرهای طلایی حیوانات در آن با اعجاب یاد کرده است.^۸

مردمان برهنه جزیره جالوس: به نوشته ابن‌الوردی، در جزیره جالوس قومی آدم‌خوار و برهنه وجود دارد که پادشاه و مذهبی ندارند و موز، نارگیل و نیشکر می‌خورند.^۹

۱. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۴.

۲. ابن‌الوردی، خزیده العجایب، ۲۰۸.

۳. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۴.

۴. قزوینی، همان، ۶۱.

۵. همان.

۶. گویا مقصود از جزایر واقواق در منابع جغرافیایی مسلمانان مجمع الجزایر ژاپن بوده است (رامهرمزی، ۱۳۴۸، ۱۵۹).

۷. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۲.

۸. ابن‌الوردی، خزیده العجایب، ۲۰۳.

۹. ابن‌الوردی، همان، ۲۰۶.

۲-۲- عجایب طبیعی چین

شگفتی‌های چین در عجایب‌نامه‌های مسلمانان را می‌توان ذیل موضوعات و عناوین حیوانات، سنگ‌ها، درخت، رودخانه، کوه و مجسمه ارائه کرد.

۲-۲-۱- حیوانات

ماهیان عجیب

سیرافی (سده ۳ ق)، ابن‌وصیف‌شاه (د. ۵۹۶ یا ۵۹۹، ۶۰۶ ق) و قزوینی (۶۰۰-۶۸۲ ق) از چند ماهی عجیب در دریای چین سخن گفته‌اند. به‌طورکلی، ماهی در افسانه‌ها و اساطیر چین جایگاه خاصی داشته است و در این زمینه، می‌توان به پیوند میان اژدها و ماهی در فرهنگ چینی اشاره کرد. در افسانه‌ها و اساطیر چینی، اژدها معمولاً سردسته ماهیان تلقی می‌شود و آن‌ها می‌توانند به اژدها تغییر شکل دهند. در مکتوبات تاریخی چین، هرکدام از اعضای اژدها به عضو یک حیوان تشبیه شده است. از آن جمله، این موجود افسانه‌ای همچون ماهی، فلس‌دار تلقی می‌شود.^۱

ماهی کوسه: ابن‌وصیف‌شاه از کوسه چنین سخن گفته است: کوسه ده ذرع طول دارد و دهانش بسیار بزرگ و فک پایینش کوچک‌تر از فک بالایش است. تصور آن بود که این موجود هفت ردیف دندان دارد^۲ و یکی از آن‌ها از فولاد است.^۳

ماهی شیلان: به نوشته قزوینی، در دریای چین ماهی به نام شیلان وجود داشت که اگر آن را برای پخت در دیگ قرار می‌دادند، باید در آن را برای جلوگیری از فرار می‌گذاشتند.^۴

ماهی سرطان (ماهی خرچنگ): قزوینی از دیگر ماهیان دریای چین، به ماهی سرطان نیز اشاره کرده است. به نوشته وی، شباهت این ماهی به خرچنگ سبب این نام‌گذاری بوده است. ماهی خرچنگ به محض بیرون آمدن از آب سنگ می‌شد و از آن برای داروهای سیاه استفاده می‌کردند.^۵ به نظر می‌رسد او این پدیده شگفت را از سیرافی نقل کرده باشد. سیرافی افزوده است که از آن سنگ، برای درمان برخی از بیماری‌های چشم، سرمه‌ای تهیه می‌شد.^۶

۱. محمدپناه، اسرار تمدن چین باستان، ۹۵. (همچنین شاخ اژدها مانند شاخ گوزن، گردنش به‌سان بدن مار، چنگال‌هایش چون چنگال عقاب و گوش‌هایش شبیه به گوش‌های گاو دانسته می‌شده است. ۹۵)

۲. یک کوسه به طور متوسط از ۴۰ تا ۴۵ دندان دارد ((<http://www.raazebaghah.org/forum/printthread.php?tid=1783>).

۳. ابن‌وصیف‌شاه، مختصر عجایب الدنيا، ۱۵۳.

۴. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۷.

۵. همان.

۶. سیرافی، رحله، ۲۹.

ماهی آدم‌خوار: افزون بر ماهیان نام برده، ابن‌وصیف شاه مدعی وجود ماهی در دریای چین شده است که گاه به مسافران حمله کرده و آنان را می‌خورد. به نوشته او در دریای چین ماهیان کوچکی وجود داشت که اگر غذایی برای خوردن نمی‌یافتند، خود را به درون کشتی‌ها انداخته، کشتی را واژگون می‌کردند و مسافران آن را می‌خوردند.^۱

دابة المشک، حیوانی که از آن مشک به دست می‌آمد: به نوشته ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ق)، در دریای چین، حیوانی شبیه به آهو است که سالی یک بار در وقت معینی از دریا خارج و شکار می‌شد و و خون ناف او را که مشک بود می‌گرفتند. او ادعا کرده است که این ماده از بهترین انواع مشک بود و البته در زیستگاه خود بویی نداشت و بویش تنها زمانی که به جای دیگری برده می‌شد، ظاهر می‌شد و به همین نسبت هرچه دورتر برده می‌شد، بوی بیشتری از آن به مشام می‌رسید.^۲

نهنک (وال) در حدود جزیره واقواق (مجمع الجزایر ژاپن): ابن‌الوردی از ماهی در حدود جزیره واقواق نام برده است که ظاهراً همان نهنک باشد؛ اما ظاهراً طول این ماهی در این گزارش به اشتباه یا عمداً بسیار بیشتر از اندازه واقعی این حیوان گزارش شده است. به نوشته او، این ماهی پانصد ذراع داشت و اگر بال‌هایش بلند می‌شد، به کوهی بزرگ می‌مانست و کشتی‌سواران از آن می‌ترسیدند و اگر آن را می‌دیدند، فریاد زده، بر طبل کوبیده و نفت‌سوزها را آتش می‌زدند تا به وسیله آن‌ها نهنک را فراری دهند.^۳

مارهای عجیب

مارهای پرنده: در تحفه الغرائب و عجائب الدنيا آمده است که در دهکده‌ای در مرز چین مارهایی وجود داشت که می‌پرید و در هوا مرغ می‌گرفت. هر که را نیش می‌زد، هلاک می‌شد و از پریدن آن‌ها صدایی شبیه صدای پریدن پرندگان شنیده می‌شد.^۴

مار ملکه: ابن‌وصیف شاه نیز از ماری زرد رنگ با نقطه‌های سیاه به نام ملکه یاد می‌کند. او مدعی است که این ماری دراز با سری به اندازه خرگوش بود و زیر سرش پنج بدن وجود داشت و سرش حتی با آهن قطع نمی‌شد و هرگاه صید می‌شد دهانش را باز کرده، پوست آن را کنده و از پوستش در ساخت زره استفاده می‌کردند.^۵

مار فیل‌خور: قزوینی از مار (حیة) عجیب و خیالی سخن گفته که بالای سر آن صد گز بود و از آب

۱. ابن‌وصیف شاه، مختصر عجایب الدنيا، ۱۵۲.

۲. ابن‌الوردی، خریده العجائب و فريدة الغرائب، ۲۱۰؛ قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۷.

۳. ابن‌الوردی، خریده العجائب و فريدة الغرائب، ۲۱۰.

۴. طبری، تحفه الغرائب، ۱۶۲؛ ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۱۳.

۵. ابن‌وصیف‌شاه، مختصر عجایب الدنيا، ۱۵۱.

بیرون آمده و فیل را می‌بلعید.^۱

مرغان عجیب

مرغ سمندل: رامهرمزی به نقل از محمد عمانی به مرغی سرخ، سفید، سبز و کبودرنگ و به اندازه کبوتران بزرگ در جزایر واقواق اشاره کرده است. محمد عمانی مدعی شده بود که این مرغ سمندل نام به درون آتش می‌رفت و نمی‌سوخت و قادر بود چندین روز بدون غذا زیست کند و در این مدت تنها خاک می‌خورد.^۲

مرغ خوشنه (خوشی): در تحفة الغرائب،^۳ عجایب المخلوقات قزوینی^۴ و خریدة العجائب ابن الوردی^۵ از مرغی بزرگ‌تر از کبوتر به نام خوشنه (خوشی) در دریای چین یاد شده است. هنگامی که خوشنه می‌پريد، مرغ دیگری به نام جوب کرکر (جرب) در زیر او قرار می‌گرفت. خوشنه سرگین می‌انداخت (هرچه از چنگال او می‌افتاد) و مرغ زیرین آن را به دهان می‌گرفت و می‌خورد. خوشنه تنها در حالت پریدن قادر به انداختن سرگین بود و تنها راه تغذیه جوب کرکر نیز همین راه بود.^۶

مرغ فرغیر: به ادعای طوسی و ابن‌محدث تبریزی، در دریای چین (آن سوی دریای چین) مرغ سفیدی به نام فرغیر وجود داشت که بر سنگ سیاهی می‌نشست و هر که آن سنگ را می‌دید تا حد مرگ می‌خندید و اگر آن مرغ بر آن سنگ نمی‌نشست، چنین اتفاقی رخ نمی‌داد.^۷

مرغ آتش: ابن‌محدث تبریزی می‌نویسد که در چین مرغی هست که در میان آتش به سر می‌برد و چون آبی بدان برسد، هلاک می‌شود.^۸

دیگر حیوانات

اسب باران‌زا: نویسنده تحفة الغرائب از اعتقاد عامیانه و خرافی چینیان قدیم درباره پیوند اسب و ذبح آن با بارش باران سخن گفته است. او از شهری در چین سخن به میان آورده که مردمانش در روزهای بارانی بر

۱. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۷. (ابن‌محدث تبریزی از ماری بسیار عجیب و خیالی در ناحیه‌ای از راه چین سخن گفته است که سه هزار سال عمر داشت و از گنجی محافظت می‌کرد، ۱۶۷).

۲. رامهرمزی، عجایب الهند، ۲۰۰۹: ۱۳۹.

۳. طبری، تحفة الغرائب، ۱۳۰.

۴. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۷.

۵. ابن‌الوردی، خریدة العجائب و فريدة الغرائب، ۲۱۰.

۶. قس: ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۲.

۷. طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۵۳۵؛ ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۲۸. (در منابع دیگر نیز اشاراتی به برخی موجودات افسانه‌ای چین شده است؛ از آن جمله، در جامع التواریخ خواجه رشیدالدین فضل‌الله آمده است که قوچ شاخداری وجود داشت که مردم بدخواه و گناهکار را می‌شناخت و هرگاه گناهکاری را می‌دید، او را شاخ می‌زد و در واقع، این حیوان به دادرسی و عدالت شهرت داشت (فضل‌الله، تاریخ چین، ۱۹۹).

۸. ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۲۸.

سر استخر آبی رفته، اسبی را در آب انداخته و نمی گذاشتند از آب خارج شود. آنان معتقد بودند که در مدت قرار داشتن آن اسب در آن آب، در آن ولایت پیوسته باران می بارد. آنان پس از چندی اسب را از آب بیرون آورده، به قلۀ کوهی در آن نزدیکی برده و ذبح می کردند تا مرغان از گوشت آن تغذیه کنند. آنان می پنداشتند در سالی که این کار انجام نشود، در ولایت ایشان باران نمی بارد.^۱

حیوان دوجنسیتی: رامهرمزی به نقل از محمد عمانی، به حیوانی عجیب و باورنکردنی شبیه خرگوش اشاره کرده که در جزایر واقواق^۲ قرار داشت و می توانست جنسیت خود را تغییر دهد. گاه جنس نر آن ماده و ماده آن نر می شد.^۳

کرگدن: غرناطی در تحفة الالباب از کرگردنی به طول صد ذراع (بیشتر یا کمتر) سخن گفته که سه شاخ داشت: شاخی بین چشمهایش و دو شاخ بر گوشهایش، فیل را با آن شاخ می زد و هلاک می کرد و مدتی بین چشمهایش می ماند. بچه کرگردن چهار سال در شکم مادرش می ماند، پس در پایان سال سرش را از شکم مادرش خارج می کرد و از درخت و آنچه به او می رسید چرا می کرد. هرگاه چهار سالش تمام شد از رحم مادرش می افتاد و مانند برق فرار می کرد تا مادرش متوجه او نشود، از ترس اینکه با زبانش او را لیس بزند. زیرا بر زبان مادرش خار (تیغ) بزرگی بود، هرگاه حیوانی را لیس می زد، در یک لحظه گوشتش را از بین می برد. پادشاهان چین هرگاه کسی را شکنجه می کردند او را به کرگردن می سپردند تا او را لیس بزند و جز استخوانش چیزی از گوشتش نمی ماند.^۴ مسعودی نیز در دائرة المعارف تاریخی و جغرافیایی خود، مروج الذهب ومعادن الجواهر، به این مطلب اشاره کرده است.^۵

جانوری که به عنوان پادزهر استفاده می شد: دمشقی (د. ۷۲۷ ق) از جانوری درنده با جثه ای به اندازه سگ در یکی از رودخانه های چین سخن گفته که حلقه ای سرخ و محکم در میان داشت و چنان بود که اگر ریزه های آن خشک شده و نیم مثقال از آن با آب تناول می شد، برای زهر افعی ماده و همه حشرات کشنده حکم پادزهر را داشت.^۶

شامپانزه یا حیوانی شبیه بدان: ابن محدث تبریزی در اوایل سده ۷ ق از جانوری در چین یاد کرده که گویا همان شامپانزه بوده است؛ از آنجا که در حال حاضر زیستگاه شامپانزه آفریقا تصور می شود، این گزارش جالب توجه است. به نوشته ابن محدث، این موجود صورتی مانند انسان و موهایی مانند میمون

۱. طبری، تحفة الغرائب، ۱۴؛ قس: ابن محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۱۴.

۲. نک: پاورقی صفحات پیشین.

۳. رامهرمزی، عجایب الهند، ۲۰۰۹، ۱۳۹.

۴. غرناطی، تحفة الالباب و نخبة الإعجاب، ۱۲۲.

۵. مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ۱۶۹/۱.

۶. دمشقی، نخبة الدهر، ۱۶۱.

داشت و از درختی به درخت دیگر می‌پرید.^۱

۲-۲-۲- سنگ‌های عجیب

مؤلف تحفة الغرائب آورده است که در حدود چین سنگی وجود داشت که هر که آن را می‌دید و هر چند شاد بود، گریه می‌کرد.^۲ طوسی نیز از سنگ کوچکی در چین و ماچین^۳ یاد کرده که اگر یکی از آن‌ها روی دیگری می‌افتاد، هوا سرد شده، باد می‌وزید و برف می‌آمد.^۴ رامهرمزی نیز در عجایب الهند در باب سنگ‌های چین به نقل از مردی که به چین سفر کرده بود، از سنگ‌های گوناگون و شگفتی سخن به میان آورده است. از آن جمله، سنگی که سرب را جذب می‌کرد و اگر آن را زیر زن آبستن قرار می‌دادند وضع حملش آسان می‌شد و به سنگ‌های دیگری نیز اشاره کرده که یکی مس و دیگری طلا را جذب می‌کرد. او همچنین از سنگ معروف آهن‌ربا و سنگ خاموش‌کننده آتش نیز سخن گفته است.^۵ شمس‌الدین دمشقی (د. ۷۲۷ ق) نیز از نوعی سنگ در چین یاد کرده که مردم به جهت ویژگی‌های خاصش از آن احتراز می‌کردند و تنها مردمان تنگدست به درون معادن می‌رفتند و آن‌ها را به دست آورده و به شهرهای دیگر می‌فرستادند.^۶

۲-۲-۳- درخت عجیب جزیره واقواق (مجمع الجزایر ژاپن)

چنان‌که گذشت، قزوینی به نقل از موسی بن مبارک سیرافی، آورده است که در جزیره واقواق^۷ درختی است که از آن آوازی شنیده می‌شود و مردم سخن آن را می‌فهمند و به خیر و شرش استدلال می‌کنند.^۸ دمشقی (د. ۷۲۷ ق) نیز به این درخت اشاره کرده و آن را همانند [بوته] خیار چنبر یا درخت بادام دانسته و میوه آن را به سان چهره انسان شمرده و افزوده است که هنگامی که میوه این درخت برسد، چند بار صدایی

۱. ابن محدث تبریزی، عجایب الدنیا، ۲.

۲. طبری، تحفة الغرائب، ۴۰.

۳. ماچین نخستین بار در آثار جغرافی‌نویسان سده ۵ ق ذکر شده است (Al-sin، Israeli، 616). در اوایل سده ۷ ق محمد بن نجیب بکران چین را سرزمینی بزرگ و دارای عمارت‌های بسیار و سیصد شهر بزرگ دانسته و به دو بخش تقسیم کرده است: چین و ماچین. به نوشته او، بخش واقع در طرف عمارات، چین یا چین بیرونی نام داشته و بخش دیگر واقع در سمت مشرق، ماچین یا چین اندرونی خوانده می‌شده است (بکران، جهان نامه، ۳۹). بیرونی نیز در تحقیق ماللهند از قرار داشتن «ماهاچین» در آن سوی کوه‌های هر مکتوت (هیمالیا) یاد کرده است (۱۴۷). ماهاچین در زبان سانسکریت به معنی چین بزرگ است و یکی از نواحی آن، ترکستان شرقی بوده است (Khaleghi motlagh, ibid).

۴. طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۸۶.

۵. رامهرمزی، عجایب الهند، ۲۰۰۹، ۱۶۹.

۶. دمشقی، نخبة الدهر، ۱۰۶.

۷. گویا مقصود از جزایر واقواق در منابع جغرافیایی مسلمانان مجمع الجزایر ژاپن بوده است (رامهرمزی، عجایب الهند، ۱۳۴۸، ۱۵۹).

۸. قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۶۲.

مانند واقواق از آن به گوش می‌رسد و سپس به زمین می‌افتد.^۱

۲-۲-۴- مجسمه‌هایی عجیب

در عجایب المخلوقات طوسی چنان آمده است که در گورستانی بزرگ در چین مردی به ارتفاع نخل دیده می‌شود که دستانش از کتف افتاده و موی بسیاری بر شکم او دیده می‌شود و چنان است که اگر بر شکم او دست گذارند، صدایی از وی بر می‌خیزد و کسی نمی‌داند که صدای کیست.^۲ اگرچه در این داستان از مجسمه سخن گفته نشده و گویی به هیبتی با ویژگی‌های جسم انسانی حقیقی اشاره شده، نمی‌توان انکار کرد که در صورت پذیرش اصل گزارش و توجیه پیرایه‌های آن، ظاهراً از مجسمه‌ای شگفت‌آور سخن گفته شده است. طوسی همچنین از شگفتی نسبتاً مشابهی در گورستان دیگری در چین سخن گفته است. او در این گزارش ادعا کرده است که در گورستان مذکور کاسه‌ی سری به سان قبه‌ای بزرگ (گرد آن ۲۰ ارش) وجود دارد که گرد آن را طوقی زرین فرا گرفته و از طریق ایوانی به جایگاه آن ره می‌یافتند. چینیان در ایام عید (جشن) قفل آن را می‌گشودند و آن سر را می‌دیدند و یکی از آنان می‌گفت: «بترسید از آن خدا کی (که) خلق را چنین آفریند و هلاک کند». در این کاسه شراب ریخته و از آن می‌نوشیدند.^۳ اگر نگوییم این گزارش اساساً زائیده‌ی تخیل بوده، بی‌تردید این کاسه‌ی سر نیز ساخته‌ی دست چینیان و ظاهراً شبه‌مجسمه‌ای بوده است.

۲-۲-۵- رودخانه‌ی عجیب

طوسی از رودی به نام نهر خلیج صنجلی^۴ در چین و ماجین یاد کرده است که در آن بادی به نام خسی می‌وزید که سبب شکستن کشتی و غرق شدن مردم می‌شد.^۵

۳-۲-۶- کوه عجیب

به نوشته‌ی ابن‌الوردی (د. ۸۶۱ ق)، در جزیره‌ای به نام جالوس کوهی با خاک نقره وجود داشت که مانند تراشه‌های فلز نرم بود.^۶

۳-۲-۷- باران سنگ

به ادعای ابن‌محدث تبریزی (سده ۷ ق)، در چین شهری وجود داشت که همواره در آن سنگ می‌بارید

۱. دمشق، نخبه الدهر، ۲۴۹

۲. طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۳۵۳؛ قس: ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۱۷.

۳. همان؛ قس: ابن‌محدث تبریزی، عجایب الدنيا، ۱۶۴.

۴. گویا خلیج صنجلی که در اثر طوسی در حدود چین و ماجین دانسته شده، همان دریای چین است؛ زیرا در عجایب الهند و رحلة سیرافی از دریای چین با نام بحر صنجی یاد شده است. به نوشته‌ی سلیمان تاجر، کشتی‌ها به سوی دریای صنجی حرکت می‌کردند و با گذر از رشته‌کوهی که به منزله دروازه‌های چین بود، پس از یک ماه، به چین می‌رسیدند (رامهرمزی، عجایب الهند، ۲۰۰۹، ۸۶؛ سیرافی، رحلة، ۲۹).

۵. طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، ۱۰۹.

۶. ابن‌الوردی، خریده العجائب و فريدة الغرائب، ۲۰۶.

و مردم از ترس آن به خانه‌های خود که درون کوه ساخته شده بود، پناه می‌بردند. به نوشته او، کسی که نمی‌توانست به خانه خود وارد شود، مجروح شده یا هلاک می‌شد. این باران سنگ بسیاری از حیوانات را نیز هلاک می‌کرد؛ از این رو، جانوران بسیاری در آن جایگاه به چشم نمی‌خورد.^۱

۳-۲-۸- آسیای عجیب

ابن محدث تبریزی در سده ۷ ق از آسیایی خاص در چین سخن گفته است که برخلاف آسیاهای عادی، سنگ زیرین می‌چرخیده و سنگ روین ثابت بوده است. به نوشته او، این شیوه سبب می‌شد که آرد و سبوس از یکدیگر جدا شود. ابن محدث کار این آسیا را «طلسمی نیکو» خوانده است.^۲

۳-۲-۹- شهر بی باران

ابن محدث تبریزی از شهری در چین یاد کرده که به ادعای او در آن به هیچ رو باران نمی‌باریده است. در فراز این شهر کوهی قرار داشت که قطرات آب از آن به پایین می‌ریخت و در آبگیرهایی که مردم ساخته بودند، گرد می‌آمد. در این شهر سخن از باران حکایتی غریب تلقی می‌شد.^۳

۳-۲-۱۰- چشمه مسهل

ابن محدث آورده است که در حدود چین چشمه‌ای وجود دارد که آبش مسهل است و مردم به جای دارو آن را می‌خورند و اسهال می‌شوند.^۴

نتیجه

شوق دانستن عجایب و نقل و شنیدن حکایات مربوط به آن‌ها از گذشته تا امروز، با شدت و ضعف، در میان اقوام و ملل گوناگون وجود داشته است. مسلمانان نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند و علاقه فراوانی به شنیدن داستان‌های شگفت‌آور از خود نشان داده‌اند. این علاقه برخی از نویسندگان مسلمان مانند سفرنامه‌نویسان را وامی‌داشت که مطالب جذاب شگفت‌انگیزی از مناطق دوردست را نیز در آثارشان بگنجانند. پدیده‌های عجیب التفات برخی دیگر از نویسندگان مسلمان مانند جغرافی‌نویسان و طبیعی‌دانان

۱. ابن محدث تبریزی، عجایب الدنیا، ۱۳.

۲. ابن محدث تبریزی، همان، ۱۸.

۳. ابن محدث تبریزی، همان، ۴۵.

۴. ابن محدث تبریزی، همان، ۱۲۴. (عجایب‌نویسان مسلمان به عجایی نیز که در راه چین وجود داشت، اشاره کرده‌اند؛ از آن جمله، به نوشته ابن محدث، در راه چین دره‌ای در کوهی به چشم می‌خورد که هرگاه کشتی‌ها به آن می‌رسیدند، ناپدید می‌شدند. شاه آن منطقه کسانی را در آن موضع گماشته بود تا به کشتی‌ها هشدار دهند و حتی زمانی کسانی را با آذوقه کافی در کشتی‌ها نشانده و دستور داده بود آن کشتی‌ها را با ریسمان به یکدیگر بسته بودند تا مگر حقیقت ماجرا و سرنوشت مفقودان بر کسی معلوم شود و نشده بود (۱۶۷). برای موردی دیگر، نک: همان).

را نیز به خود جلب کرده است. شگفتی‌ها سیر تکامل خود را در این گونه آثار طی کرد تا آن‌که اقبال عمومی به این ادبیات به خلق گونه جدید از کتاب‌ها - که امروز «عجایب‌نامه» خوانده می‌شود - انجامید. در میان ممالکی که عجایب‌نویسان مسلمان از شگفتی‌های آن‌ها نوشته‌اند، چین به جهت بُعد مسافت و اطلاعات نسبتاً اندک مسلمانان درباره آن، در دیده آنان سرزمینی رازآلود به نظر آمده و حجم بیش‌تری از مطالب آن آثار را به خود اختصاص داده است. عجایب چین در عجایب‌نامه‌های موجود را می‌توان هم در دو دسته واقعی و غیر واقعی و هم در دو دسته پدیده‌های انسانی و پدیده‌های طبیعی جای داد. گفتنی است که برخی از حقایق نیز رنگ و بوی اغراق به خود گرفته است. چنان‌که به‌عنوان نمونه، طول نهنگ (در حدود جزایر ژاپن) برای اعجاب خوانندگان بیش از اندازه واقعی آن گزارش شده است. نویسندگان این آثار در دسته اول، از اقوامی شگفت‌انگیز و غالباً رعب‌آور، خیالی و دروغین در چین و پیرامون آن سخن گفته‌اند. آنان در دسته دوم، مطالبی از شگفتی‌های حیوانات، سنگ‌ها، مجسمه‌ها، یک رودخانه، یک کوه، یک درخت، باران سنگ، آسیای عجیب، شهر بی‌باران و چشمه مسهل بیان کرده‌اند و در این میان، حیوانات، به‌ویژه ماهی، مار و مرغ - که شاید در زندگی و فرهنگ چینیان اهمیت و ظهور بیشتری داشته‌اند - عمده مطالب را به خود اختصاص داده است.

فهرست منابع

- ابن‌خرداذبه، ابوالقاسم عبیدالله. المسالک و الممالک. لیدن: بریل، ۱۸۸۹م.
- ابن‌فقیه، ابوعبدالله احمد. البلدان. به‌کوشش یوسف الهادی، بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۱۶ق.
- ابن‌محدث تبریزی. عجایب‌الدنیا. به‌تصحیح علی نویدی ملاطی، تهران: موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن، ۱۳۹۷ش.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق. الفهرست. ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱ش.
- ابن‌وردی، عمر بن مظفر. خریده العجائب و فريدة الغرائب. به‌کوشش انور محمود الزناتی، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۸ق.
- ابن‌وصیف‌شاه، ابراهیم. مختصر عجایب‌الدنیا. به‌تصحیح سیدحسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- احمدی، محسن. «بزرگ بن شهریار». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ادریسی، محمد بن محمد. نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق. بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۰۹ق.
- آذری طوسی. غرایب‌الدنیا و عجایب‌الاعلی. نسخه خطی کاخ گلستان، شماره ۲۱۵۶.
- استنو، کاترینا. تصویر دیگری (تفاوت از اسطوره تا پیش‌داوری). ترجمه گیتی دیهیم، تهران: دفتر پژوهش‌های

فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

- اسماعیل پاشا. هدیه العارفین؛ اسماء المؤلفین و آثار المصنفین. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- اشکواری، محمدجعفر. «جهان‌شناسی در عجایب نگاری‌ها». تاریخ علم، ۷، ش. ۱ (۱۳۹۸ ش): ۱-۳۵.
- اشکواری، محمدجعفر. «عجایب نگاری ابن فقیه در کتاب البلدان». تاریخ اسلام، سال ۱۴، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۲ ش): ۷۵-۱۰۰.
- اشکواری، محمدجعفر. «عجایب نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره بندی». در مطالعات تاریخ اسلام، ۹، ش. ۳۳ (۱۳۹۶ ش): ۳۰-۵۱.
- اشکواری، محمدجعفر. نقد بررسی تطور عجایب نگاری‌ها در متون جغرافیای اسلامی تا قرن هشتم هجری. پایان‌نامه دکتري، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
- آلبوشوکه، علی. بررسی تطبیقی عجایب نگاری‌های منسوب به محمد سیاه قلم با عجایب نگاری‌های عجایب‌نامه زکریا محمد قزوینی. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر، تهران، ۱۳۹۴.
- امامی، نصرالله. مبانی و روش نقد ادبی. تهران: جامی، ۱۳۸۵ ش.
- ایروین، رابرت. تحلیلی از هزار و یک شب. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۳ ش.
- بابایی، صغری. سنخ‌شناسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت، تصویر). استاد راهنما: علیرضا نیکویی و علی صفایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، ۱۳۹۱ ش.
- براتی، پرویز. عجایب ایرانی، روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها به همراه متن عجایب‌نامه‌ای قرن هفتم. تهران: افکار، ۱۳۸۸ ش.
- بکران، محمد بن نجیب. جهان‌نامه. به تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۲ ش.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: طوس، ۱۳۷۶ ش.
- بیرونی، محمد بن احمد. تحقیق ما للهند. به تحقیق احمد آرام، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.
- پرویزی، محمد. «عجایب نامه‌ها و عجایب نگاری‌ها». تندیس، ش. ۱۱۲ (آبان ۱۳۶۸): ۱۲-۱۵.
- پیشاوری. نگارستان عجایب و غرایب با مقدمه محیط طباطبائی. تهران: کتابفروشی ادبیه ناصر خسرو، بی‌تا.
- تاریخ سیستان. به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: بی‌نا، ۱۳۸۱ ش.
- تامپسون، کارل. سفرنامه نویسی: نگاهی به تحولات سفرنامه نویسی در غرب. ترجمه سعیده زادقناد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۶ ش.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. بغداد: مکتبه المثنی، ۱۹۴۱ م.
- حری، ابوالفضل. «ژانر وهمناک: شگرف/شگفت در داستان‌های فرج بعد از شدت». فصلنامه نقد ادبی، ش. ۳ (۱۳۸۷): ۷-۳۰.

- حری، ابوالفضل. «وهمناک در ادبیات کهن ایران». پژوهش زبان‌های خارجی تهران، ش. ۳۴ (زمستان ۱۳۸۵): ۶۱-۷۶.
- حری، ابوالفضل. «عجایب نامه‌ها به منزله ادبیات وهمناک با نگاهی به برخی حکایت‌های کتاب عجایب هند». نقد ادبی، س. ۴، ش. ۱۵ (۱۳۹۰): ۱۳۷-۱۶۴.
- حسن، زکی محمد. جهانگردان مسلمان در دوره میانی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران: علم، ۱۳۸۹ ش.
- حسینی، آسیه و احمد لعبت فرد. «جایگاه چین در تاریخ‌نگاری عمومی ایران اسلامی پیش از حمله مغول». پارسوا، ۱۵۵، ش. ۱۳ (پاییز ۱۳۹۴): ۷۱-۵۹.
- حلیفی، شعیب. «مکونات السرد الفانتاستیکی». فصول، العدد ۴۵ (ربیع ۱۹۹۳م): ۶۵-۹۷.
- حلیفی، شعیب. «بنیات العجائب فی الروایة العربیة»، فصول، العدد ۳ (۱۹۹۷): ۱۱۲-۱۱۹.
- خوزان، مریم. «داستان وهمناک»، نشر دانش، ش. ۶۵ (مرداد و شهریور ۱۳۷۰): ۳۳-۳۷.
- دمشقی، محمد بن ابی طالب. نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر. ترجمه سیدحمید طبیبیان، بی‌جا: بنیاد فرهنگستان‌های ایران، ۱۳۵۷ ش.
- دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
- رازی، امیر. «عجایب‌نامه محمد بن محمود همدانی». سوره اندیشه، شماره ۷۴ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۲۵-۱۳۱.
- رامهرمزی، بزرگ بن شهریار. عجائب الهند؛ بره و بحر. به تحقیق پیتر انتونی واندلر لیت، بیروت: دار و مکتبه بیبلیون، ۲۰۰۹ م.
- رامهرمزی، بزرگ بن شهریار. عجایب هند، ترجمه محمد ملک‌زاده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
- رضاییگی، مریم. «مقایسه تطبیقی اساطیر ملل مختلف». در ادبیات فارسی ۵، ش. ۲۰ (۱۳۸۷ ش): ۱۵۵-۱۷۵.
- زمردی، حمیرا و فاطمه مهری. «عجایب‌نامه‌ها و متون عجایب‌نامه‌ای: معرفی ساختاری متن‌ها». در سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی ۷، ش. ۲۶ (زمستان ۱۳۹۳): ۳۳۹-۳۵۴.
- سجادی‌راد، سیدکریم و صدیقه سجادی‌راد. «بررسی تطبیقی اسطوره‌گاو در اساطیر ملل مختلف». در مطالعات تطبیقی ۵، ش. ۱۹ (پاییز ۱۳۹۰): ۲۹-۴۴.
- سلطانی، اکرم. «بحثی پیرامون عجایب‌نامه‌ها و نظایر آن (معرفی غرائب الدنيا و عجایب الاعلی شیخ آذری طوسی)». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش. ۵۷ (۱۳۸۵): ۱۴۹-۱۳۱.
- سیرافی، حسن بن یزید. رحله. به تحقیق عبدالله محمد حبشی. ابوظبی: المجمع الثقافیه، ۱۹۹۹ م.
- شبان، شیلا. بررسی خاستگاه‌های عجایب‌نگاری در آثار هیرونی موس بوش. استاد راهنما: فاطمه هنری مهر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا (س)، دانشکده هنر، ۱۳۹۱ ش.
- طبری، محمد بن ایوب حاسب. تحفة الغرایب. به تصحیح جلال متینی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۱ ش.

طوسی، محمد بن احمد. عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات. به کوشش منوچهر ستوده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.

علوان، محمدباقر. «کتاب عجائب المخلوقات فی الادب العربی». در المورد، ش ۱۰، ۱۳۵۳ ش.
غرناطی، ابوحامد. تحفة الالباب و نخبة الإعجاب. به تحقیق علی عمر. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۳ ق.
فضل الله، رشیدالدین. تاریخ چین (از جامع التواریخ خواجه رشید فضل الله). ویرایش و پژوهش وانگ ای دان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹ ش.

قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود. عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات. تهران: محمد نصیر خوانساری، ۱۲۸۳ ق.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

محمدپناه، بهنام. اسرار تمدن چین باستان. تهران: سبزان، ۱۳۸۸ ش.
مسعودی، حسین بن علی. مروج الذهب ومعادن الجوهر. به تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
مقدسی، ابوعبدالله محمد. أحسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. قاهره: مكتبة مدبولی، ۱۴۱۱ ق.
مقیم، قهار. «ابن وصیف شاه». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۹ ش.

مهری، فاطمه. «مبادی طرحی نو در خوانش عجایب‌نامه‌ها»، ادب فارسی. س ۸، ش ۱. (بهار و تابستان، ۱۳۹۷) ۹۷-۱۱۳.

مولوی، محمدعلی. «پلینی». در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۳، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۹ ش.

نوروزی، سارا. «شیز در عجایب‌نامه‌ها». تاریخ روایی ۲، ش ۷ (۱۳۹۶ ش).

Dubler, C. E. "Adjā'ib". in *Encyclopedia of Islam*: v. i, Leiden: E. J. Brill, 1986.

Israeli, Raphael. "Al-sin". in *EI²*, v. ix, 2001.

Khaleghi Motlagh, Djalal. "China in Medieval Persian Literature". in *Encyclopedia Iranica*, v. 5, 1991.

Raphael, Israeli. "Medieval Travelers to China". in *journal of muslim minority affairs*, v. 2, 2000.

Zadeh, Travis. "The Wiles of Reation, Philosophy: Fiction, and the Adjaib Tradition". in *Middle Eastern*.

Literature, vol. 13, No. 1, 2010.

Von Hees, syrinx. "the Astonishing:a critique and Re-reading of Adjaib literature". *Middle Eastern literatures*, Vol. 8. No2 ,pp.101-120. july 2005.

Todorov, Tzvetan. *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Leseuil. 1970.

Mottahedeh, R. "Aja'ib in The Thousand and One Nights". in *The Thousand and One Nights in Arabic Literature and Society*. by R. Hovannisan and G. Sabagh. Cambridge University Press, 1997.

Aḥmadī, Muḥsin. "Buzurg ibn Shahryār". *Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī*, vol. 12, ed. Kāẓim Mūsavī Bujnūrdī, Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī, 2004/1383.

‘Alavān, Muḥammad Bāqir. "Kutub ‘Ajāyib al-Makhlūqāt fī al-Adab al-‘Arabī", dar *al-Maūrid*, no.10, 1974/1353.

Ālbūshūkih. ‘Alī. *Barrisī Taṭbīqī ‘Ajāyibnigārīhāy Mansūb bih Muḥammad Sīyāh Qalam bā ‘Ajāyibnigārīhāy ‘Ajāyibnāmih Zakarīyā Muḥammad Qazvīnī*. Master Thesis, Faculty of Visual Arts, University of Art, Tehran, 2015/1394.

Ashkavārī, Muḥammad Ja‘far. "‘Ajāyibnigārī dar Tamadun Islāmī: Khāstgāh va Dūrih Bandī". Dar *Muṭālī‘at Tārīkh Islām*, 9, no.33, (2017/1396): 30-51.

Ashkavārī, Muḥammad Ja‘far. "‘Ajāyibnigārī Ibn Faqīh dar kitab *al-Buldān*", *Tārīkh Islām*, yr.14, no.4 (winter 2013/1392)

Ashkavārī, Muḥammad Ja‘far. "Jahānshīnāsī dar ‘Ajāyibnigārīhā", *Tārīkh ‘Ilm*, 7, no.1, (2019/1398): 1-35.

Ashkavārī, Muḥammad Ja‘far. *Naqd-i Barrisī Taṭavur ‘Ajāyibnigārīhā dar Mutun Jughrāfiyāi Islāmī tā Qarn Hashtum Hijrī*. PhD Thesis, University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic Studies (2013/1392).

Āzarī Tūsī. *Gharāyb al-Dunyā va ‘Ajāyb al-‘Ālā*. Nuskhīh Khaṭī Kākh-i Gulistān, no.2156.

Bābāī, Şughrā. *Sinkhshīnāsī ‘Ajāyibnāmihhā (Sabk, Rivāyat, Taşvīr)*. Supervisor: ‘Alī Rizā Nīkūī va ‘Alī Şafāī, Master Thesis, Faculty of Humanities, University of

Guilan 2012/1391.

Bahār, Mihrdād, *Pazhūhishī dar Asāfī Irān*. Tehran: Tūs, 1997/1376.

Bakrān, Muḥammad ibn Najīb. *Jahānnāmih*. Ed. Muḥammad Amīn Ryāhī, Tehran: Kitānkhānih Ibn Sīnā, 1963/1342.

Barātī, Parvīz. ‘Ajāyib-i Irānī, *Rivāyat, Shikl va Sāktār Fāntizī ‘Ajāyibnāmihhā bih Hamrāh Matn ‘Ajāyibnāmihī Qarn Haftum*. Tehran: Afkār, 2009/1388.

Bīrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahqīq Mā l-l-hind*. Researched by Aḥmad Ārām, Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1983/1403.

Damishqī, Muḥammad ibn Abī Ṭālib. *Nukhba al-Ddahr fī ‘Ajāyb al-Barr va al-Baḥr*. translated by Sayyid Ḥamīd Ṭabībīyān, Bunyād Farhangistānhāy Irān, 1978/1357.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih*. Tehran: University of Tehran, 1966/1345.

Faḥr Allāh, Rashīd al-Dīn. *Tārīkh Chīn (az Jāmi‘ al-Tavārīkh Khājih Rashīd Faḥr Allāh)*. ed. Wang Yidan, Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī, 2000/1379.

Gharnātī, Abū Ḥamid. *Tuḥfa al-Albāb wa Nukhba al-I‘jāb*. researched by ‘Alī ‘Umar, Cairo: Maktaba al-Thiqāfa al-Dīniyyah, 2003/1423.

Ḥājī Khalīfih, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh. *Kashf al-Ẓunūn ‘An Asāmī al-Kutub va al-Funūn*. Baghdād: Maktaba al-Muthanā, 1941/1360.

Ḥasan, Zakī Muḥammad. *Jahāngardān Musalmān dar Dūrih Mīyānī*. translated by ‘Abd Allāh Nāṣirī Ṭāhirī, Tehran: ‘Ilm, 2010/1389.

Ḥulīfī, Shu‘iyb. “Banīyāt al- ‘Ajāybī fī al-Rivāya al-‘Arabīya”. *Fuṣūl*, no.3 (1997/1376):112-119.

Ḥulīfī, Shu‘iyb. “Makavvanāt al-Sard al-Fāntistikī, *Fuṣūl*, no. 45 (Spring1993): 65-97.

Ḥurī, Abū al-Faḥr. “‘Ajāyibnāmihhā bih Manzaliḥ Adabīyāt Vahmnāk bā Nigāhī bih Barkhī Ḥikāyathāy Kitāb ‘Ajāyb Hind”. *Naqd Adabī*, yr. 4, no.15(2011/1390): 137-164.

Ḥurī, Abū al-Faḥr. “Vahmnāk dar Adabīyāt Kuhan Irān”. *Pazhūhish Zabānhāy*

Khārijī Tehran, no.34 (winter 2006/1385): 61-76.

Hurī, Abū al-Faḡl. “Zhānī Vahmānāk: Shagarf/ Shaguft dar Dāstānhāy Faraj Ba‘d az Shiddat. *Faṣlnāmih Naqd Adabī*, no.3(2008/1387): 7-30.

Husaynī, Āsīyih va Aḥmad La‘bat fard. “Jāyghāh Chīn dar Tārīkhniḡārī ‘Umumī Irān Islāmī Piyysh az Ḥamlīh-yi Mughūl”, *Pārsivā*, 15, no.13(autumn2015/1394): 59-71.

Ibn Faḡia, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad. *al-Buldān*. Yūsuf al-Hādī, Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1996/1416.

Ibn Khurdādhba, Abū al-Qāsim ‘Ubīd Allāh. *al-Masālik wa al-Mamālik*. Līdin: Brīl, 1889/ 1268.

Ibn Muḡadīṣ_Tabrīzī. *‘Ajāyb al-Dunyā*. Ed. ‘Alī Navīdī Malātī, Tehran: Muḡūfāt Duktur Maḡmūd Afshār bā Hamkārī Nashr Sukhan, 2018/1397.

Ibn Nadīm, Muḡammad ibn Ishāq. *al-Fihrist*. Translated by Muḡammad Riṣā Tajadd, Tehran: Asātīr, 2002/1381.

Ibn Vaṣīf Shāh, Ibrāhīm. *Mukhtaṣar ‘Ajāyib al-Dunyā*. Ed. Sayyid Ḥasan Kasravī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 2001/1421.

Ibn Wardī, ‘Umar ibn Muḡafar. *Kharīda al-‘Ajāyb wa Farīda al-Gharā’ib*. ed. Anvar Muḡmūd al-Zinātī, Cairo: Maktaba al-Ṣīqāfa al-Dīnīya, 2007/1428.

Idrīsī, Muḡammad ibn Muḡammad. *Nuzha al-Mushtāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*. Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1989/1409.

Imāmī, Naṣru Allāh. *Mabānī va Ravish Naqd Adabī*. Tehran: Jāmī, 2006/1385.

Irwin, Robert. *Taḡlīlī az Hizār va Yik Shab*. translated by Fīrydūn Badrihī, Tehran: Farzān Rūz, 2004/1383.

Ismā‘īl Pāshā. *Hidīya al-‘Ārifīn, Asmā’ al-Mū‘alifīn va Āthār al-Muṣanifīn*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

Khūzān, Maryam. “Dāstān Vahmānāk”. Nashr-i Dānish. no.65 (Murdād va Shahrīvar 1991/1370) : 33-37.

Krachkovskii, Ignatii Iulianovich, *Tārīkh Nivishtihāy Jughrāfiyāī dar Jahān Islāmī*, translated by Abū al-Qāsim Pāyandīh, Tehran: ‘Almī va Farhangī, 2000/1379.

Maḡdisī, Abū ‘Abd Allāh Muḡammad. *Aḡsan al-Taḡāsīm fī Ma‘rifā al-Aḡālim*.

Cairo: Maktaba Madbūlī, 1991/1411.

Mas'ūdī, Ḥusayn ibn 'Alī. *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*. Ed. As'ad Dāghar, Qum, Dār al-Hijrah, 1989/1409.

Mihri, Fāṭimih. "Mabādī Ṭarḥi Nū dar Khānish 'Ajāyibnāmihhā", *Adab-i Fārsī*, yr.8, no.1(spring and summer 2018 /1397): 97-113.

Muḥammad Panāh, Bihnām, *Asrār Tanadun Chīn Bāstān*. Tehran: Sabzān, 2009 /1388.

Mūlavī, Muḥammad 'Alī. "Pilyīnī". Dar *Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī*, vol.13, Zir Naẓar Kāẓim Mūsavī Buḡnūrdī, Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī, 2020/1399.

Muqīmī, Qahār, "Ibn Vaṣyf Shāh". Dar *Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī*, vol.5, Zir Naẓar Kāẓim Mūsavī Buḡnūrdī, Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārf Buzurg Islāmī, 2020/1399.

Nūrūzī, Sārā, "Shīz dar 'Ajāyibnāmihhā", *Tārīkh Rivāī*, 2, no.7(2017/1396).

Parvīzī, Muḥammad, "'Ajāyibnāmihhā va Ajāyibnigārīhā". *Tandīs*, no.112 (Ābān 1989 /1368) : 12-15.

Pīshāvarī. *Nigārstān 'Ajāyib va Gharāyb* bā Muqadamih Muḥīt Ṭabāṭabāī. Tehran: Kitābfurūshī Adabīyih Nāsir Khusrū, s.d.

Qāzvīnī, Zakaryā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd. *'Ajāyib al-Makhlūqāt wa Gharāyb al-Mūjūdāt*. Tehran: Muḥammad Naṣīr Khānsārī, 1283.

Rāmhurmuzī, Buzurg ibn Shahryār, *'Ajāyb al-Hind, Barrih va Baḥrih*, ed. Pieter Antonie va Van der Lith, Beirut: Dār va Maktaba Bybliyun, 2009.

Rāmhurmuzī, Buzurg ibn Shahryār, *translated by* Muḥammad Malikzādih, Tehran: Bunyād Farhang Irān, 1969/1348.

Rāzī, Amīr. "Ajāyibnāmih Muḥammad ibn Maḥmūd Hamidānī". *Sūrih Andīshih*, no.74 (summer 1999/۱۳۷۸): 125-131.

Rizābīgī, Maryam. "Muqāysih Taṭbīqī Asāṭir Mill Mukhtalif". Dar *Adabīyāt Fārsī*, 5, no.20 (2008/1387): 155-175.

- Sajādi Rād, Sayyid Karīm va Šidīqih Rād. “Barrisī Taṭbīqī Ūstūrih Gāv dar Asātir Mill Mukhtalif”. Dar *Muṭāli‘at Taṭbīqī*, 5, no.19 (autumn 2011/1390): 29-44.
- Shabān, Shīlā. *Barrisī Khāstgāhhāy ‘Ajāyibnigārī dar Āsār, Hieronymus Bosch*. Supervisor :Fāṭimih Hunarī Mihr, Master Thesis, Al-Zahra University, Faculty of Art, 2012/1391.
- Sīrāfi, Ḥasan ibn Yazīd. *Raḥlih*. Ed. ‘Abd Allāh Muḥammad Ḥabashī, Abū Zabī: al-Majma‘ al-Thiqāfa, 1999.
- Stenou, Katerina. *Taṣvīr Dīgarī (Taḥvūt az Ūstūrih tā Pishdāvarī)*. Translated by Gītī Dihīm, Tehran: Daftar Pazhūhishhāy Farhangī, 2004/1383.
- Sulṭānī, Akram, “Baḥsī Pyramūn ‘Ajāyibnāmihhā va Nazāyir Ān (Mu‘arifi Gharāyb al-Dunyā va ‘Ajāyb al-‘Ālā Shiykh Āzarī Tūsī)”. *Majalīh Dānishkadīh Adabiyāt va ‘ulum Insānī*, no.57 (2006/1385): 131-149.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Ayūbhāsib. *Tuḥfa al-Gharāyb*. Ed. Jalāl Matīnī, Tehran: Kitānkhānih, Mūzih va Markāz Asnād Majlis Shurāy Islāmī, 1992/1371.
- Tārīkh Sīstān*. Ed. Malik al-Shu‘rāy Bahār, s.n. Tehran: 2002/1381.
- Thompson, Carl. *Safarnāmihnivīsī: Nigāhī bih Taḥavulāt Safarnāmihnivīsī dar Gharb*. translated by Sa‘īdih Zād Qanād, Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Hunar va Irtibāṭāt, 2017/1396.
- Tūsī, Muḥammad ibn Aḥmad. *‘Ajāyib al-Makhlūqāt va Gharāyb al-Mūjūdāt*. Ed. Manūchihr Sutūdi, Tehran: ‘Iilmī va Farhangī, 2003/1382.
- Zumurudī, Ḥumīrā va Fāṭimih Mihrī, “‘Ajāyibnāmihhā va Mutun ‘Ajāyibnāmihī: Mu‘arifi Sākhtārī Matnhā”. Dar *Sabkshināsī Nazm va Naṣr Fārsī*, 7, no.26 (2014/1393)



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir> Vol. 52, No. 2: Issue 105, Autumn & Winter 2020 - 2021, p155-159

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 08-06-2021

Revise Date: 26-06-2021

Accept Date: 11-07-2021

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2021.70810.1054>

Article type: Book Review

Book Review for *Islam and Asia: a history*

Maryam Kahani, PhD Student, History and Civilization of Muslim Nations, Ferdowsi

University of Mashhad

Email: mkahani135@gmail.com

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir>

سال ۵۲ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۵ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۵۹ - ۱۵۵

شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸



شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۴/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2021.70810.1054>

نوع مقاله: نقد کتاب

نقد و بررسی کتاب *تاریخی از اسلام و آسیا*

مریم کاهانی

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mkahani135@gmail.com

مقدمه

کتاب تاریخی از اسلام و آسیا توسط چیارا فرمیچی، در سال ۲۰۲۰ م در انتشارات دانشگاه کمبریج^۱ نیویورک در سیصد و بیست و سه صفحه به چاپ رسیده است. نویسنده دانش آموخته دانشگاه سواز^۲ لندن

1. Formichi. *Islam and Asia: A History*. Cambridge University Press, 2020.

2. The School of Oriental and African Studies.

و دانشیار فعلی دانشگاه کرنل آمریکا است^۳ و در زمینه مطالعات اسلامی، منطقه آسیا و جنوب شرقی آسیا تدریس می‌کند.^۴ فرمیچی غیر از کتاب حاضر، آثار دیگری در این زمینه مانند مقاله «مطالعات اسلامی یا مطالعات آسیایی؟» (۲۰۱۶) دارد.^۵ پژوهشگران دیگری نیز در زمینه اسلام و مطالعات منطقه‌ای پژوهش کرده‌اند. از جمله، مسلمانان چینی و احیای اسلامی امت جهانی از استوارت (۲۰۱۶)؛^۶ سکولار و مذهب در مدیریت اسلام در سنگاپور اثر ام.ان. عثمان (۲۰۱۸)؛^۷ اسلام موسمی: تجارت و ایمان در ساحل مالابار قرون وسطایی، از اس. آر. پرنک (۲۰۱۸)^۸ و سایر منابع که نویسنده از آن‌ها به عنوان منبع در کتابش استفاده کرده است.

توصیف

فرمیچی در این کتاب به بررسی نحوه شکل‌گیری اسلام در آسیا، تاریخ، جامعه و فرهنگ‌های این منطقه از قرن هفتم میلادی تا به امروز می‌پردازد. کتاب دارای نه فصل است. نویسنده در فصل‌های اول و دوم به ورود اسلام به آسیا از راه‌های زمینی و دریایی از قرن هفتم تا هفدهم میلادی اشاره دارد که از طریق فتوحات، بازرگانی، سفرهای سیاحان و دانشمندان و جنگجویان در سراسر قاره آسیا و دریاهای آن انجام گرفت و با اقامت برخی از ایشان اسلام در این مناطق گسترش یافت. این امر موجب تلفیق تدریجی با آداب و رسوم سنتی مناطق مختلف شد که تضادی با آن نداشت. همچنین با حکومت‌های جهان اسلام تا دوره عثمانی ارتباط یافت. فصل سوم، اشاره به شکل‌گیری فرقه‌ها دارد، از جمله، تشکیل فرقه شاه ولی الله دهلوی در هند با هدف احیای اسلام اصیل. نویسنده در فصل چهارم و پنجم بیان می‌کند، فروپاشی دولت عثمانی (۱۹۲۴) و حضور استعماری اروپا و تلاش‌های ضد استعماری در جهت وحدت مسلمانان باعث ایجاد پان اسلام‌یسم شد. اما با اختلاف بین کشورهای اسلامی، زمینه تشکیل دولت‌های مستقل با گرایش ملیت‌گرایی اسلامی یا سکولاریسم فراهم شد که به دنبال آن روشنفکران و فعالان سیاسی با اندیشه دینی در صدد همبستگی و اتحاد فراملی برآمدند. سپس نویسنده در فصل‌های ششم و هفتم به انقلاب ایران

3. <https://einaudi.cornell.edu/discover/people/chiara-formichi>.

4. <https://asianstudies.cornell.edu/chiara-formichi>.

5. Formichi, "Islamic Studies or Asian Studies? Islam in Southeast Asia," *The Muslim World*, 106 (4) 2016: 696-718.

6. Stewart, A. B. *Chinese Muslims and the global Ummah Islamic revival and ethnic identity among the Hui of Qinghai Province*, London: Routledge, 2016.

7. Osman, M. N. "The secular and the religious in the management of Islam in Singapore," *Journal of Muslim Minority Affairs* 38(2) 2018: 246-262.

8. Prange, S. R. *Monsoon Islam: trade and faith on the medieval Malabar Coast*, New York, NY: Cambridge University Press, Chapter 2, "The Mosque." 2018.

(۱۹۷۹) به عنوان عاملی در عدم اطاعت از غرب اشاره می‌کند که به گفتگوهای گسترده‌تر در مورد فعالیت‌های اسلامی در حوزه عمومی آسیا تبدیل شد و ایده فراملی را تقویت کرد؛ چنانکه با اشغال افغانستان در دهه ۱۹۸۰ توسط شوروی، عکس‌العمل کشورهای اسلامی را تحت عنوان جهاد برانگیخت. در ادامه این مسئله در فصل هشت، با توجه به فناوری‌های قرن بیست و یکم و ارتباطات، نویسنده به تقویت «امت جهانی» و فضای اندیشیدن جدید ورای مرزها، اشاره کرده است. فرمیچی در فصل نهم که مهم‌ترین فصل کتابش است، به بررسی مطالب نویسندگان و نظریه‌پردازان در مورد اینکه آیا مردم آسیا اسلام ظاهری دارند و اصل عقاید ایشان را ترکیبی از آیین‌های بودایی و هندویی و اسلامی است، یا اسلام واقعی؟ و آیا باید مطالعات اسلامی در آسیا مطرح شود یا مطالعات آسیایی؟ پاسخ می‌دهد و تاریخ آسیا را مرتبط با اسلام می‌داند.

تحلیل

به نظر می‌رسد این کتاب در ادامه مقاله، «مطالعات اسلامی یا مطالعات آسیایی؟» است که در سال ۲۰۱۶ توسط نویسنده نگاشته شده است. نویسنده به اسلام به عنوان یک دین زنده و یک ایدئولوژی سیاسی در قرن بیستم اندونزی و آسیای جنوب شرقی به طور گسترده‌تر تمرکز می‌کند. وی در صدد رابطه پیوسته بین مطالعات آسیایی و مطالعات اسلامی است که رویکرد و نظریه اصلی کتاب است و از نظر نویسنده این در حالی است که به ویژه در دوران پسااستعماری و تشکیل دولت‌های ملی در آسیا که برخی با رویکرد سکولاری است، بسیاری از محققان و نویسندگان در مورد این حوزه مانند، کلیفورد گیرتز^۹ و ون لور^{۱۰} اعتقاد دارند که اسلام در این مناطق دارای پسته نازکی است و عمق اعتقادات مردم این نواحی همان ادیان گذشته بودایی و هندویی است. به همین دلیل نویسندگان و محققان مطالعات آسیایی و اسلامی آسیا را به طور جداگانه مطالعه می‌کنند. نویسنده در این کتاب با رویکردی نوآورانه به خصوص استفاده از رویکرد فرهنگی، در تلاش است با ذکر شواهد و دلایل، از جمله تأثیر اسلام در زمینه‌های مختلف بر این مناطق و همچنین تأثیر گرفتن اسلام از فرهنگ این مناطق، مشارکت مردم این منطقه در مناسک اسلامی و محرمات آن و نقش زن با توجه به توصیه‌های قرآنی و تشکیل فرقه اسلامی و صوفی این نظریه را رد کند و اسلام را بخش جدایی ناپذیر آسیا بداند و با الگوی محوری اصالت و اقتدار اسلامی، تأثیر مسلمانان را مشخص کند. وی در فصل نهم که از نظر وی مهم‌ترین فصل کتاب است، اشاره دارد که در دهه‌های ۱۹۷۰ تا

9. Clifford Geertz, *The Religion of Java*.

10. J. C. van Leur.

۱۹۹۰، محققانی مانند مارشال هاجسون^{۱۱} و ریچارد ایتون^{۱۲} برای برجسته سازی سهم مسلمانان آسیا در تشکیلات جهانی اسلام تلاش کرده‌اند، اما موفقیت چندانی کسب نکرده‌اند.^{۱۳} نویسنده موفق به اثبات این مسئله شده است که اسلام در ذات مردم آسیا است و مطالعه آسیایی و اسلامی در کنار هم امکان‌پذیر هستند.

از جمله محدودیت‌های نویسنده، اینکه وی با دامنه وسیع جغرافیایی، زبانی و تاریخی روبه‌رو بوده است که برخی تعصب‌های نژادی بر آن حاکم است. نویسنده از محدودیت ساختاری رشته معارف اسلامی نیز سخن گفته است.^{۱۴} وی همچنین از محوریت عربی اسلامی گله‌مند است. محدودیت بعدی که نویسنده مطرح می‌کند، اینکه نتوانسته است شرح صحیحی از تأثیر اسلام درباره هویت‌های جنسیتی بیاورد اما در مورد نقش زنان در فصل‌ها و در لابه لای متن، مطالبی را ذکر کرده است.^{۱۵}

ارزیابی و نتیجه‌گیری

رشته تحصیلی، تدریس و توجه نویسنده به مطالعات اسلامی، تاریخ و مطالعات منطقه‌ای است که همسو با مطالب کتاب است. علاوه بر آن حضور وی در این منطقه در دوران تحصیل که موجب آشنایی او با مردم این منطقه است، اعتبار مطالب کتاب را افزایش می‌دهد. نویسنده از ابعادی همه‌جانبه مطالب را مطرح کرده است؛ چنان که به حوزه تاریخ، انسان‌شناسی، هنر، معماری، علوم سیاسی، دین و فرهنگ توجه دارد و حتی به مسائل ادبی هم توجه دارد و از شعر نیز استفاده کرده است. از آنجایی که نویسنده کتاب را برای دانشجویان نوشته، هدف وی ارائه اثری صرفاً پژوهشی نبوده است اما می‌توان گفت که این اثر مخاطبانی از میان معلمان، دانشجویان و پژوهشگران را به خود جلب خواهد کرد.

عدم استفاده از منابع دسته‌اول به نظر یکی از نقدهایی است که متوجه اثر است، اما از آن جایی که نویسنده روش خود را در استفاده از منابع تحقیقاتی معاصر جدید و انسان‌شناسی می‌داند، این مسئله تا اندازه‌ای رفع می‌شود. ضمن این که در فصل‌های کتاب در قسمت اطلاعات بیش‌تر از منابع اصلی استفاده کرده است. به نظر می‌رسد نویسنده در برخی قسمت‌ها سوگیری‌هایی دارد. برای نمونه، در نقشه‌ها از انتخاب نام برای خلیج فارس خودداری کرده است، در حالی که تمامی نقشه‌ها حاوی نام دریاهاست. نویسنده تنها در یک نقشه نام خلیج فارس را درج کرده است و در سایر نقشه‌ها از آن نامی نبرده است.

11. Marshall Hodgson's *The Venture of Islam*.

12. Richard Eaton.

13. Formichi, *Islam and Asia: A History*, 267.

14. Idem, xv.

15. Idem, xiv.

همچنین نویسنده از دوره حیات بیرونی غفلت کرده و از او با عنوان دانشمندی «ازبکستانی» یاد کرده است؛ در حالی که ازبکستان پس از فروپاشی شوروی به عنوان کشور مستقل شناخته شد. از آنجایی که نویسنده به ایران و نقش آن در تمدن اسلامی و گسترش اسلام توجه ویژه‌ای دارد، شایسته بود بیرونی را به عنوان دانشمند ایرانی معرفی می‌کرد.

متن ساده و روان است اما در عین حال به اشاره خود نویسنده، اطلاعات غنی و مفصلی ارائه می‌دهد.^{۱۶} از مزایای کتاب این است که نویسنده در هر فصل مطالبی برای اطلاعات بیشتر در رابطه با یک موضوع یا اصطلاح مهم هر فصل در کادرهای مستقل می‌آورد. وی در پایان هر فصل نتیجه‌گیری هم دارد و همچنین برای مطالعه بیشتر خواننده کتاب‌ها و مقالاتی را معرفی می‌کند که در رابطه با موضوع همان فصل است. دیگر اینکه می‌توان همه کتاب را خواند یا هر فصل را به طور جداگانه خواند زیرا فصول لزوماً ادامه یکدیگر نیستند.^{۱۷} مطالعه این اثر به پژوهشگران تاریخ فرهنگی اسلام در آسیا توصیه می‌شود.

16. Idem, xiii.

17. Idem, xiv.

Table of Contents

The Role of Nayshābūr in the Development of Shaykh Ṣadūq's Academic Identity and His Compositions	9
Dr. Hosein Sattar	
An Introduction to the Methodology of History: The Modern World and Beyond	37
Dr. Morteza Nouraei	
A Cultural-Anthropological Contemplation in the History of Baqī Cemetery During the First Two Centuries A.H.	61
Dr. S. M. Hadi Gerami - Amin Shahbazi	
Statistical Analysis of Historical Citations Regarding Āshūrā Used in Madīna Ma'ājiz al-a'imma al-'asnā- 'ashar	91
Dr. Mohammadreza Barani - Sahar Naamati	
The Portrayal of China in the Works of Muslim Writers of 'Ajāyib-Nāmih up to the Ninth Century A.H.	125
Seyyede Zahra Razavian - Dr. Hamidreza Sanaei	
Book Review for Islam and Asia: a history	155
Maryam Kahani	

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 52, No. 2: Issue 105, Autumn & Winter

2020-2021

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Morteza Nouraei, Prof of the Department
History, University of Isfahan

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Mohammad Bagher Vosoghi, Prof of the
Department History, University of Tehran

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

ISSN-Print: 2228 – 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

105

Autumn & Winter 2020-2021