

فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (س) درجه این مجله به موجب نامه شماره ۲/۵۰۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی « علمی پژوهشی » است. به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ پ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می باشد.

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۱۷۴۴۰۸/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۴/۸/۲۳ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری علمی - پژوهشی می باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهرا (س)  
مدیر مسئول: دکتر سیمین فصیحی  
سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی  
ویراستار فارسی: نادر خبازی  
ویراستار انگلیسی: دل آرا مردوخی  
دبیر اجرایی: مهتاب جعفری

#### اعضای هیئت تحریریه

دکتر یعقوب آژند، استاد، عضو هیأت علمی گروه هنر دانشگاه تهران  
دکتر احسان اشراقی، استاد، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران  
دکتر علی بیگدلی، استاد، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران  
دکتر محمد تقی راشد محصل، استاد، عضو هیأت علمی گروه زبان های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
دکتر مهدی فرهانی منفرد، دانشیار، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)  
دکتر سیمین فصیحی، استادیار، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)  
دکتر علیمحمد ولوی، استاد، عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)

صفحه آرای، چاپ و صحافی: انتشارات فرگاهی / ۲۶۱۱۵۵۷۴-۰۲۱  
ترتیب انتشار: دو فصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله مراجعه فرمایید.  
سایت مجله: [hph.alzahra.ac.ir](http://hph.alzahra.ac.ir)  
پست الکترونیک: [hph@alzahra.ac.ir](mailto:hph@alzahra.ac.ir)



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهرا (س) محفوظ است.  
آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهرا (س)، دانشکده ادبیات، طبقه سوم، اتاق نشریات علمی پژوهشی  
کد پستی ۸۵۶۹۲۲۴۱ / تلفن: ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶

## نحوه پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- در انتخاب مقالات اولویت به ترتیب با مقالات پژوهشی، تألیفی و ترجمه‌ای است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
- ارسال تعهدنامه‌ی کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله‌ی مذکور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه‌ی دیگری فرستاده نخواهد شد.

## ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقاله رعایت کنند:
- ۱. مقاله از طریق سامانه‌ی الکترونیک مجله ([hph.alzahra.ac.ir](http://hph.alzahra.ac.ir)) ارسال شود.
- ۲- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
  - چکیده‌ی فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد)
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
  - مقدمه شامل: طرح مسئله‌ی پژوهش و پیشینه‌ی آن، شیوه‌ی تحقیق و بیان هدف
  - بحث و بررسی فرضیه / فرضیه‌های تحقیق و ارائه‌ی تحلیل‌های مناسب با موضوع
  - نتیجه‌گیری
  - فهرست منابع و مأخذ
- ۳. فهرست منابع به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین) به ترتیب حروف الفبای نام نویسندگان تنظیم شود:  
کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). **عنوان اثر**. مصحح (مترجم و...). شماره جلد. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.  
مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». **نام نشریه**. سال. شماره. شماره صفحات.
- ۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد و صفحه ذکر شود: (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۵).
- ۵- مقاله حداکثر در ۲۰ صفحه در محیط word باشد.
- ۶- معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص و توضیحات اضافی در پاورقی نوشته شود.
- ۷- مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه‌ی علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه‌ی مربوط و نشانی پست الکترونیک) نوشته شود.
- ۸- چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است:
  - مقاله در مجله‌ی تخصصی مربوط به زبان‌های خارجی چاپ شود.
  - نویسنده غیرفارسی‌زبان باشد.
  - درمورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ی چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجه کند. (تشخیص این امر به‌عهده‌ی هیئت تحریریه است).

## فهرست مطالب

- ۵-۲۴ روایت اصلاح طلبان فرارودی قرن بیستم از شرایط جامعه اسلامی عصر تزاری (مطالعه موردی: آثار عبدالرئوف فطرت بخارائی)  
سیده فهیمه ابراهیمی
- ۲۵-۴۲ تأملی بر جایگاه رویکرد جهانی در تاریخ نگاری اسلامی  
سید ابوالفضل رضوی، مهدی صلاح
- ۴۳-۷۰ البدء و التاريخ؛ روایت/تفسیری از بافتار فکری جامعه اسلامی در قرن چهارم هجری  
زهیر صیامیان گرجی، سعید موسوی سیانی
- ۷۱-۸۸ بازتاب تغییر دیدگاه‌های مذهبی در تواریخ عمومی دوره صفویه  
بدرالسادات علیزاده مقدم
- ۸۹-۱۱۰ تاریخ نگاری و تاریخ نگری خاندان منجم یزدی  
ابوالحسن فیاض انوش، علی اکبر کجباف، غلامرضا مهدی راونجی
- ۱۱۱-۱۳۶ تأثیر منابع تاریخی اهل سنت در مطالعات سیره شناسی ائمه (مطالعه موردی سیره امام سجاد (ع) و تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر)  
عباس میرزایی نوکابادی، نعمت‌الله صفری فروشانی
- ۱۳۷-۱۶۰ القاب و عناوین پادشاهان اشکانی بر روی سکه‌ها  
سیروس نصراله‌زاده، اشکان گرشاسبی
- چکیده مقالات به انگلیسی



دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## روایت اصلاح‌طلبان فرارودی قرن بیستم از شرایط جامعه اسلامی عصر تزاری (مطالعه موردی: آثار عبدالرئوف فطرت بخارائی)<sup>۱</sup>

سیده فهیمه ابراهیمی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۹

تاریخ تصویب: ۹۶/۹/۲۱

### چکیده

جریان اصلاح‌طلبی در فرارود ابتدای قرن بیستم، همچون دیگر نقاط دنیای اسلام واکنشی بود به فلاکت پیش‌آمده در این سرزمین. تلاش برای باوراندن این وضعیت به ارکان جامعه، به همراه رویکردی علت‌شناسانه و ارائه راهکارهایی برای رهایی و احیای مجدد، سرفصل‌های مهم این حرکت اجتماعی بود. نوشتار حاضر با تأکید بر آثار عبدالرئوف فطرت بخارائی در دوران پیشا شوروی، تلاش دارد تا با خوانش آثار او در دوران تزاری، به تبیین و علت‌شناسی انحطاط و یا به قول او «قفا مانی» جامعه اسلامی پرداخته و راه‌حل‌های او را برای نجات جامعه به بحث می‌گذارد. مدعای ما این است که فطرت، که معتقد به اصلاح سیاسی جامعه بود، با

<sup>۱</sup> شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.15729.1137

<sup>۲</sup> استادیار گروه تاریخ دانشگاه علامه طباطبائی؛ sfebrahimi@uat.ac.ir

بهره‌گیری از قرآن، حدیث و تاریخ، ریشه انحطاط جامعه و در نهایت خراجگزار شدنش به دست روس‌ها را در عملکرد علمای مرتجع، حاکمان مستبد و مردمان جاهل می‌دید و یگانه راه نجات را در رهایی از جهل (اعم از جهل نسبت به احکام شریعت و علوم جدید) و اتحاد مسلمانان می‌دانست.

**واژه‌های کلیدی:** عبدالرئوف فطرت، فرارود، جدیدینه، روسیه، اصلاح‌طلبی.

## مقدمه

نهضت اصلاح‌گری نوین در سرزمین‌های اسلامی داستانی تقریباً مشابه و مکرر است. حکام مستبدِ مسلمان با حمایت اربابان خارجی بر مردم ستم روا می‌داشتند و روشنگرانی که مستقیم یا غیرمستقیم با تمدن نوین غرب آشنا شده بودند و آنجا را کانونی توسعه‌یافته و سرزمینِ حکومت قانون می‌دانستند، سعی در الگوبرداری از آن داشتند. روسیه آخرین استعمارگر و وسیع‌ترین و عقب‌افتاده‌ترین آنها، بخش بزرگی از سرزمین‌های سابقاً مستقل اسلامی را تصرف کرده یا تحت‌الحمایه خود نمود. این سرزمین‌ها در چهار بخش اروپایی تاتارهای ولگا و کریمه، قفقاز، استپ و فرارود با اندیشه ترقی‌خواهی آشنا شده بودند. با آنکه فرارود از جهات تمدنی از سه بخش دیگر جلوتر بود اما در این زمان عقب‌افتادگی شدیدی دامنگیر آن شده بود.

اندیشه‌گران فرارودی مانند جنبش‌های تجددخواهی سرزمین‌های اسلامی، به دنبال نخستین شکست‌های نظامی در برابر قدرت روزافزون غرب و رسوخ و پیشرفت سرمایه‌داری در جنوب و غرب و مرکز آسیا به تجدیدِ شعور فرهنگی و سیاسی خود پرداختند. آشنایی با مدنیت و فرهنگ روسیه در دوره اول، فهم و درک عمیق از دامنه عقب‌ماندگی اجتماعی، مدنی، علمی و فرهنگی کشورهای شرق، درک ضرورت اصلاحات در این حوزه‌ها و مقاومت در برابر فشارهای سیاسی و فرهنگی غرب را امکان‌پذیر ساخت (معمدثراد، ص ۳۴).

اما در حوزه روش انجام اصلاحات در بین اصلاح‌طلبان، که در فرارود «جدیدی» نامیده می‌شدند، اختلافاتی وجود داشت. گروهی همچون صدرالدین عینی معتقد بودند که برای اصلاح جامعه باید در حرکتی فرهنگی از توده‌های مردم شروع کنیم. از نظر او اصلاح ساخت حکومت، ملت‌پروری نبود، ملت‌پروری آن بود که اهالی دانا شوند (عینی، یادداشت‌ها، ۶-۹۴).

گروهی دیگر معتقد به تغییر ساختار سیاسی جامعه بودند. گویا از سال ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق یعنی هنگامی که مکتب مُنظِم<sup>۱</sup> به دستور امیر بسته شد طرفداران «جدیدی» به خشم آمدند و با انسجام و اتحاد بیشتر بر دامنه تحركات سیاسی خود افزودند.<sup>۲</sup> در همین سال‌ها چند تن از مهاجران بخارایی در ترکیه «انجمن نشر دانش در میان توده‌ها» را پدید آوردند که در میان بنیادگذاران آن، اندیشه‌گری برجسته خودنمایی می‌کرد. او با نوشته‌های ارزنده و سودمند، مردم را به پاره کردن بندهای موجود اجتماعی، سیاسی و آزادی از نادانی و واپس‌ماندگی فراخواند: عبدالرئوف فطرت بخارایی (۱۹۳۷-۱۸۸۶م/۵۶-۱۳۰۲ق) طلبه مدرسه میرعرب بخارا بود که در سال ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق از طریق جمعیت مخفی «تربیت اطفال» با بورس تحصیلی به استانبول دریافت نمود. وی از گسترش تباهی در جامعه اسلامی بخارا که گذشته‌ای پرافتخار داشت، رنج می‌برد. در استانبول چند کتاب انتقادی-اجتماعی مانند مناظره ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق، صیحه ۱۹۱۱م/۱۳۲۹ق و بیانات سیاح هندی ۱۹۱۲م/۱۳۳۰ق<sup>۳</sup> را چاپ و پخش کرد، و در انتشار چند روزنامه نیز همکاری داشت (Khalid, 112). به

---

۱. از دوستان صمیمی صدرالدین عینی و از فعالان عرصه اصلاح فرهنگی. مکتب اصول جدید او در بخارا نخستین مکتبی بود که جدیدیان با مشقت بسیار تأسیس نمودند که در نهایت با مخالفت علمای قدیمی و نمایندگان روس تعطیل شد. برای مطالعه بیشتر ر. ک. تبراف، صاحب، «ریشه‌های اندیشه معارف‌پروری عبدالواحد مُنظِم» (ویژه‌نامه انقلاب فکری بخارا و احمد دانش)، **رودکی**، سال دهم، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۸.

۲. برخی علت این تغییر استراتژی را واقعه نزاع خونین شیعه و سنی در بخارا می‌دانند که با همکاری روس‌ها و علمای قدیمی صورت گرفت. به نظر می‌رسد که مجموع شرایط از جمله تحركات روس‌ها در این سال‌ها برای انحلال حکومت بخارا، بی‌توجهی امیر و علمای منتسب به دربار و در عین حال مخالفت آنها با ابزارهای فرهنگی و یا حتی ناکارآمدی به نظر رسیدن فعالیت‌های صرف فرهنگی، سبب شدت یافتن این رویه در میان جدیدیان شد.

۳. محمود خواجه بهبودی از رهبران جدیدی ترکستان، درباره این اثر می‌گوید: الحق کتابی است نادر و هر بخارایی را مطالعه آن واجب و لازم است. امراض و علتی که بخارا را استیلا نموده است یک‌یک با مثال ذکر کرده و سپس راه علاج آن را بیان می‌کند (عبدالخالق نبوی، ۱۴۲).

دنبال این آثار در سال‌های بعد شاهد انتشار کتب دیگری از او هستیم که اهم آنها عبارتند از: رهبر نجات (۱۳۳۴ق/۱۹۱۵م)، مختصر تاریخ اسلام (تاریخ دقیق نگارش آن معلوم نیست اما پیش از ۱۹۱۷ بوده است) و مولود شریف (۱۳۳۳ق/۱۹۱۲م). بررسی آثار فطرت از آن رو اهمیت می‌یابد که روشنفکران محلی از ۱۹۰۸ به بعد گرد او که هوادار وحدت اسلام بود و بعدها رهبر جنبش اصلاح‌طلبی فرارود شد، جمع شده بودند و طولی نکشید که جریانی که او هدایتش را برعهده داشت نسبت به استعمارگران روس راه خصومت در پیش گرفت (اشپولر، ۱۲۸).

پیش از پرداختن به پرسش پژوهش باید به این نکته مهم اشاره کنیم که عبدالرئوف فطرت از جمله متجددانی است که دگرذیسی‌های فکری تندی را از سر گذرانده است. در زندگی اعتقادی از فردی معتقد تا کمونیستی کاملاً بی‌دین و در فعالیت‌های اجتماعی و ادبی از بنیانگذاری ادبیات نوین فارسی تاجیکی تا رویگردانی از آن و عشق به زبان ازبکی را تجربه کرده است. او به‌رغم تلاش‌های فراوان در راه تأسیس جامعه جدید و کمک به شکل‌گیری حزب کمونیست در ازبکستان، در سال‌های وحشت و ترور استالین نتوانست جان به در برد و به همراه جمع کثیری از همفکرانش در دهه چهارم قرن بیستم (۱۹۳۸) کشته شد.<sup>۱</sup> لذا در بررسی آثار او، که البته در زمان خود تأثیر بسیاری بر جوانان بخارایی داشت، ناگزیریم حیات او را به دو دوره تقسیم نماییم و هر دوره را جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد ناظر به دوران اول حیات او یعنی زمانی است که به نظر متأثر از سید جمال، در سلک اصلاح‌طلبان فعال «جدیدی»، در سال‌های پایانی حکومت تزاری در پی یافتن راه‌حلی برای نجات جامعه استعمارزده است.

در این نوشتار ناگزیر برای یافتن نوع نگرش فطرت نسبت به جامعه اسلامی دوره پیشا شوروی، باید بر روی آثاری تمرکز کنیم که در این دوره (که او در مقام یک مصلح اجتماعی ظاهر می‌گردد) به نگارش درآمده‌اند. مهم‌ترین آنها عبارتند از: مناظره، بیانات سیاح هندی، رهبر نجات و مختصر تاریخ اسلام و مولود شریف که اکثراً به خط سیریلیک موجود است. رویکرد غالب او در این آثار، تبیین و علت‌شناسی انحطاط و یا به قول او «قفلا

۱. برای مطالعه بیشتر در باب فطرت ر. ک. صدر ضیاء، تذکار اشعار، ۱۸۲-۱۶۵، ۲۴۸/عینی، تاریخ انقلاب بخارا،



مانی» جامعه اسلامی و ارائه راه‌حل‌هایی برای نجات جامعه است. مدعای ما این است فطرت که معتقد به اصلاح ساختار سیاسی جامعه بود، با بهره‌گیری از قرآن، حدیث و تاریخ، ریشه انحطاط جامعه و در نهایت خراجگزار شدنش به دست روس‌ها را در عملکرد علمای مرتجع، حاکمان مستبد و مردمان جاهل می‌دید و یگانه راه نجات را در رهایی از جهل (اعم از جهل نسبت به احکام شریعت و علوم جدید) و اتحاد مسلمانان می‌دانست. در خصوص پیشینه موضوع حاضر باید به این نکته اشاره شود که آنچه در این حوزه پیشتر مورد توجه قرار گرفته از زاویه ادبی بوده است، زیرا فطرت را بنیانگذار سنت ادبی جدید تاجیک نیز خوانده‌اند. توجه به علت‌شناسی انحطاط جامعه اسلامی از زاویه نگاه اندیشمندان فرارودی در آثاری که بیشتر ماهیت رمان‌گونه و به‌نوعی ژانر تاریخی اجتماعی و انتقادی دارند، هنوز مورد توجه مورخان این حوزه قرار نگرفته است. این در حالی است که نشر آثاری از این دست موثرترین و مهم‌ترین ابزاری بوده که روشنفکران و اصلاح‌طلبان برای تنویر افکار و حرکت به سوی پیشرفت و رهایی از استعمار، از آن مدد می‌جستند.

### فطرت و علت‌شناسی انحطاط

با مفروض دانستن انحطاط جامعه اسلامی در نظر اندیشه‌وران فرارودی<sup>۱</sup> (که محصولش خراجگزار شدن بخارا بود) پی‌گیری علت‌شناسی آن از نخستین موضوعاتی است که توجه محققان را به خود جلب می‌نماید. عبدالرئوف فطرت که در این دوران به‌عنوان رهبری اصلاح‌طلب و اندیشمند ظهور کرده به‌دلیل حجم قابل توجه آثارش سند بسیار جامعی از

---

۱. فطرت در ابتدای کتاب بیانات سیاح هندی می‌گوید: «با کمال بدبختی می‌توانم گفت که بخارایی‌ها نه تنها با زوال عمومی عالم اسلام اشتراک ورزیده‌اند، بلکه بعضی از طوائف اسلامی را نیز همراه خود به مغاک غفلت کشیده‌اند» (فطرت، بیانات سیاح هندی، ۲) / صدرالدین عینی با تحلیل سیاست حکومت تزاری در فرارود از زوال حکومت بخارا و عموماً حکومت‌های اسلامی فرارود در سال‌های آینده خبر داده، زنگ خطر را به صدا درآورده و چنین می‌نویسد: «سرای و خانه‌هایمان اغلب در گرو بدهی به بانک‌های روسیه از دست رفت. بناهای باشکوه شهر نو و رسته‌های خوش سودای شهر کهنه‌مال آرامنه، یهود و روس‌های سرمایه‌دار گردید. قشلاق‌های دارای مزارع حاصل‌خیز همه ساله قطعه قطعه به مهاجرین روس که به این سرزمین با عناوین مختلف آمده مقیم می‌شوند، تعلق می‌گیرد. اگر این همه نشانه زوال و فناء قوم نیست پس چیست؟ اگر خدای نکرده پنجاه سال دیگر به همین منوال وضع ادامه یابد دیگر نام ترکستان در صفحه تاریخ نمی‌ماند و این سرزمین را می‌توان «ناوایا روسیه» یعنی روسیه نو نامید. (عینی، کلیات، ج ۱۱ کتاب یکم، دوشنبه، انتشارات دولتی تاجیکستان، سال ۱۹۶۳، ص ۱۳).

عقب‌ماندگی همه ارکان جامعه بخارا ترسیم نموده و مکرر سعی داشته تا در کلیه این آثار، راه‌حل خود را به‌عنوان یک منتقد مسلمان به طبقات مختلف جامعه بقبولاند. تعلق او به طبقه روحانیون و غلبه گفتمان دینی سنتی سبب می‌شود که در یافتن ریشه‌های انحطاط جامعه به سراغ قرآن (که به باور او رهبر نجات است)، حدیث و تاریخ (اغلب تاریخ اسلام) برود. به بیان دیگر، اصلاحی که فطرت برای نجات جامعه در پی آن است، شاخص‌های خود را از این سه ضلع دریافت می‌کند. آنچه در نهایت تحت عنوان اندیشه اصلاح‌طلبی فطرت در آثار او به تصویر کشیده شده، ترکیبی است از این شاخص‌ها به همراه ضمیمه نمودن علوم و مدنیت جدید. در این اندیشه‌ورزی ریشه‌های انحطاط جامعه این‌گونه برشمرده می‌شود:

### الف: علمای مرتجع و جاهل

نخستین اثر فطرت با عنوان «مناظره» کاملاً به بحران اسلام در دنیای مدرن اختصاص یافته است. همچون همه اصلاح‌طلبان، او مشتاق گذشته باشکوه کشورش بود<sup>۱</sup> اما سیر تنزل را در کشورهای اسلامی تشخیص داده بود. او نشانه‌های انحطاط کشورش را بیان نموده و سپس به علت‌یابی می‌پردازد. او که این علل را کاملاً مذهبی می‌داند، به منظومه فکری و عملی علما تاخته و با برشمردن یک‌یک آنها اسباب خرابی جامعه اسلامی را بیرون می‌کشد. او معتقد است روحانیون فرارودی، دین پویای پیامبر را جایگزین دین بیمار، که دشمن ترقی است، نمودند. آنها آموزش اسلامی را که موجب شکوه بخارا شده بود، کشتند و به‌قدری مشغول تألیف عمر و زید گشتند که از حقیقت دین اسلام فرسخ‌ها دور افتادند و به همین علت نمونه کامل بی‌دینی هستند. قسمت‌شدن و تجزیه فرارود گرچه از ناحیه نصارا تحمیل شد اما از نظر فطرت موجبات آن را روحانیون فراهم آورده‌اند. آنها به بهانه فتنه‌خیزی امر به معروف و نهی از منکر را رها کرده‌اند (Фитрат, Муназири, 15)، در مقام کارگزاران حکومت اسلامی به منفعت خود فتواها دادند و نالایقان را به امور مردم مسلط

---

۱. فطرت در مناظره با افسوس به گذشته باشکوهش می‌نگرد و می‌گوید: «بیچاره بخارایی که مثل بوعلی، فارابی فرزندان رشید پروریدی، به چنین روز سیاه بی‌کسی نشسته. بخارایی که دمدمه کوس شهرت علم و فضلش بیگانگان را به اقرار شرافتش مجبور کردی، به این پایه جهل و فلاکت رسیده» (Фитрат, Муназири, 16)

کردند (Хамон, 11). آن‌گاه که نصارا وارد دارالاسلام شده و بخش‌های وسیعی از آن را به تصرف درآوردند، روحانیون جهاد را رها کرده و امر را به مشایخ مقدس در گذشته واگذار نمودند و با نمایش شدیدترین نوع مشیت‌گرایی به دشمنان یاری رساندند (Хамон, 17).

جامعه اسلامی اکنون جامعه پاره‌پاره‌ای است که دچار اختلافات داخلی شده و او افسوس می‌خورد که اگر قوی و متحد بود می‌توانست اسلام عزیز را به آن سوی کره زمین نیز ببرد. فطرت معتقد است این روحانیون نه تنها جامعه اسلامی را تضعیف کرده‌اند بلکه با اظهار تنفر نسبت به پیشرفت و ممنوع نمودن سلاح‌هایی که برای دفاع از آن در برابر دشمن قوی لازم بود، به آن خیانت نموده و آن را به او تقدیم نمودند. در ابتدای کتاب مناظره آورده:

«جمعیت کفر از پریشانی ماست

آبادی بتخانه ز ویرانی ماست

اسلام به ذات خود همان است که بود

هر عیب که هست از مسلمانی ماست

اسلام دین ماست، اسلام شرف ماست، اسلام سعادت ماست، اسلام باعث سرفرازی ماست. اسلام سبب آسایش ماست. اسلام را پیغمبر ما به ما امانت سپرده‌اند. بخارا و وطن مقدس ماست. بخارا مادر مهربان ماست. بخارا جای نشو و نمای ماست. بخارا معشوق عزیز ماست. بخارا محبوب به جان برابر ماست» (Фитрат, Муназири, 3).

او از آن در اضطراب است که اهل جامعه به گرداب کفر و جهالت غلتیده‌اند به آن سبب که واقعاً از حقیقت اسلام بی‌خبرند و کسی که یک آیه قرآن و یک حدیث پیامبر را به فکر و تأمل درست بخواند و به آنها بفهماند، وجود ندارد (Фитрат, Мухтасари, 5). (Тарих еслам, 5).

اگر بخواهیم رویکرد مقایسه‌ای اتخاذ کرده و نظرات فطرت را با دیگر عالم روشنفکر بخارایی، صدرالدین عینی، قیاس کنیم خواهیم دید که توجه به عالمان مرتجع در نظر او و هم دیگر هم‌مسلمانان جایگاه مهمی داشته است. عینی که حکومت و امیر را بازیچه دست

این گروه از علما می‌داند، در باب این طایفه می‌گوید: آنانی که فریاد «انا واحدٌ فی العلم» می‌زنند، تمام تلاششان مصروف دیباچه و حواشی است. اگر طلبه بخارا هم همچون گذشته به مطالعه کتب معتبر می‌پرداختند، هیچ‌گاه از دین و دنیا بی‌خبر نمی‌ماندند. اگر سیرت پیامبر و احادیث شریف را به کار می‌بردند، می‌دانستند که چگونه می‌توانند وارث انبیا شوند و با صفات حاضر دعوی وراثت پیامبر نمی‌کردند. اگر به شأن نزول آیه کریمه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» واقف می‌شدند، این قدر نسبت به برادران مسلمان خود غلیظ‌القلب نمی‌گردیدند و به میل خود گروهی را تکفیر نمی‌کردند. علمای متقدم، به خون جگر، زبان اجانب را آموخته، حکمت یونان را به زبان عربی ترجمه کرده‌اند. اگر علمای ما این مسئله را می‌دانستند به صرف آموختن زبان روسی کسی را تکفیر نمی‌کردند. اگر علما تجارت کردن پیامبر و بزرگان دین و تأمین معیشت به دست خود را می‌دانستند، رزق و روزی خود را از اوقاف و طریق تحصیل آن‌را، بندگی به در قاضی خانه گمان نمی‌کردند (عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۹-۵۷).

همان‌طور که گفته شد این رویکرد انتقادی به علمای مرتجع در میان همه جدیدیان مشترک بود، اما عده‌ای از آنها حتی ترجیح می‌دادند که برای از میان برداشتن این گروه، روس‌ها به داد آنها برسند. لذا هنگامی که این علما در انجام اندک اقدامات بهداشتی روس‌ها، که در واقع برای حفظ صحت اتباع روس خود انجام می‌دادند، سدّ راه می‌شدند، محمد صدیق حیرت یکی از این روشنفکران می‌گوید: «میکروب‌های حقیقی همین علمای جاهل و همین حکومت‌داران تاراج‌گر هستند. اگر دانشمندان روس برای برهم‌دادن میکروب‌ها می‌خواهند به اهالی بخارا خدمت کنند، باید اول برای برهم‌دادن میکروب‌های آدم‌شکل یاری دهند زیرا اینها در بین مردم بیماری‌های روحی را پهن می‌کنند» (Рачаѡов, С.260).

### ب: حکام مستبد

در مختصر تاریخ اسلام، خلفای دانا، عادل، رعیت‌پرور، عاقل و باتدبیر و علم‌دوست به قدری توجه فطرت را به خود متوجه ساخته‌اند که او در بعضی مواقع از بیان اصول

دولت‌داری آنها صرف نظر کرده و تنها به تصویر فعالیت معارف‌پروری و خدمت‌های تاریخی آنها در راه ترقی علم و معرفت پرداخته است. وی پادشاهان ظالم را نکوهیده و فعالیت آنها را عامل زوال علم و معرفت و نیکویی احوال مردم دانسته است. در این اثر، در ارزیابی شرایط جدید، کلّ مسائل مهم اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اخلاقی جامعه را بر مبنای ایدئولوژی اسلام در معرض داوری و محاکمه گذاشته و برای حلّ و فصل آنها می‌کوشد. وی استقلال و آزادی اسلام را یگانه راه نجات خلق از اسارت و بدبختی می‌داند، زیرا بر اثر جبر و ظلم چند صد ساله چنگیزیان، تیموریان و منغیتیان خونخوار و غارتگر و مخصوصاً روسیه استیلاگر، روزگار مردم تباه و اخلاق آنها فاسد گشت: «غارتگران مال و معرفت مردم - منغیتیان و استعمارگران روس - چشمه صفا بخش خلق قرآن را زخمین نمودند» (5, Фитрат, Хамон). هدف مؤلف از بیان عبرت‌های تاریخ اسلام، نجات جامعه زمان منغیثیه است، جامعه‌ای که فرزندانش گرفتار ظلم و ستم امیران ظالم منغیت و جبر و جفای استیلاگران اجنبی گردیدند. اسلام اصیل، احکام شریعت و علم و معرفت خوار شده است. در چنین وضعیتی به دست آوردن آزادی و استقلال، برقراری عدالت اجتماعی، پایداری اخلاق و نظام شریعت، رونق اقتصاد و علم و فرهنگ و آبادی کشور، حکم تاریخ و امر واجب برای نسل‌های امروز است. فطرت در این اثر خود عقاید و تصورات نادرست را درباره اسلام از بین می‌برد، مردم را با اخلاق حمیده و صفات پسندیده به شاهره زندگی هدایت می‌کند و معتقد است که دین اسلام می‌تواند عامل نجات بخش و استقلال بخش مسلمانان باشد (7-8, Хамон).

فطرت به سکوت علما در برابر ظلم امیران تاخته و می‌گوید: شراره ظلم و استبداد حاکمان ولایات، قطعه وسیعی را به حدی سوزاند که بیست هزار نفر از مسلمانان امت پیامبر از آنجا به ممالک همسایه هجرت نمودند، اما کسی نپرسید که چه بر سرشان آمده، چرا وطن خود را ترک می‌کنند. او همین ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها و سکوت در برابر ظلم و جهل را اسباب غلبه روس می‌داند و می‌گوید همین ظلم است که بخارای آباد را از خراب‌ترین زمین دیگران خراب‌تر گردانیده است. خطری که فطرت در اینجا گوشزد می‌کند این است که وقتی مملکت رو به ویرانی رود، طبیعی است که از حمل تا

بزرگ‌ترین اعیان بخارا همگی حکومت روس را که دشمن اسلام است بر این حاکمان بی‌دین ترجیح دهند (36, Хамон).

### ج: مردم جاهل

گرچه فطرت ریشه عقب‌ماندگی را در اندیشه و عمل علمای مقتدر فرارودی جستجو می‌کند اما در جریان انتقاد از آنها با کلّ نظم اجتماعی درگیر می‌شود. در بیانات سیاح هندی، به وضوح بیان می‌کند که اگرچه روحانیون و رهبران بخارا به خاطر قربانی کردن اسلام برای منافع خود گناهکار هستند، مردم نیز که به تعبیر او گوسفندوار از آنها پیروی نمودند، به همان اندازه گناهکار هستند (فطرت، بیانات سیاح هندی، ۹۸). در «رهبر نجات» او همه طبقات جامعه از جمله خانواده را به تغییر فرامی‌خواند و در پاسخ به علت عقب‌ماندگی به قرآن مراجعه کرده و این آیات را می‌یابد:

«انَّ اللّٰهَ لَا یَغۡیۡرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتّٰی یَغۡیۡرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِهِمۡ»<sup>۱</sup>

«ذٰلِکَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمۡ یَکۡ مُغۡیۡرًا نِّعۡمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰی قَوۡمٍ حَتّٰی یَغۡیۡرُوۡا مَا بِاَنۡفُسِهِمۡ»<sup>۲</sup>

او سبب حقیقی این همه خواری و بی‌اعتباری مسلمین را به فرموده قرآن، اعمال خود آنها می‌داند و می‌گوید: خودمان را مسلمان می‌دانیم، لیکن احکام مهم اسلامی را تماماً ترک نموده‌ایم. اگر دوباره به درگاه الهی رجوع کنیم و به اصلاح احوال خود پردازیم و بعد از این احکام صریح قرآن را رهبر یگانه خود قرار دهیم، امیدواری هست. ما خودمان را مسلمان می‌نامیم لیکن درخصوص بسیاری از اوامر الهی دیده و دانسته کوتاهی می‌ورزیم و خیلی از نواهی را با کمال بی‌باکی مرتکب می‌شویم. اتفاق نداریم، تقوا نداریم، همکاری در میانمان نیست و برای اجرای حق قدمی بر نمی‌داریم. ربا می‌خوریم، شراب می‌نوشیم، غیبت می‌کنیم، حسد می‌ورزیم، تمام منهیات شرعی را خریداریم و گرفتار همه رذایل اخلاقی هستیم (24, Фитрат, Рахбари начот). فطرت با افسوس از دور شدن طایفه مسلمین از معانی قرآن و حدیث، می‌گوید که شما تنها همین الفاظ قرآن

۱. رعد ۱۱

۲. انفال ۵۳

را خوانده، به روح پدران خود می‌بخشید. دیگر خیال نمی‌کنید که این مجموعه مبارک را خداوند حکیم توسط ملکی بزرگوار به اولین عقلای عالم، بیهوده نباید فرستاده باشد. هیچ تلاشی نمی‌کنید تا اسرار آن را یافته و اوامر آن را به کار بندید. فطرت سپس گامی فراتر نهاده و پیشرفت و ترقی مغرب زمین را به واسطه آگاهی از علوم اسلامی بیان می‌کند. او می‌گوید که خصومت دینی فرنگیان تقاضا می‌کند که قرآن و احادیث شما را بسوزانند اما جهت جلب منافع خود، دشمنی را کنار گذاشته، به قرآن و احادیث شما دقت نموده و آن را به کار بستند و به ترقی فوق‌العاده رسیدند. این در حالی است که خود مسلمانان به واسطه غفلت از احکام قرآن و مضامین حکمت‌آمیز احادیث به حضيض ذلت افتاده‌اند. اگر دو‌یست سال پیش از این، هزار نفر مسلمان به حکمت‌های قرآنی مطلع می‌شدند، حالا ممالک از دست‌رفته اسلامی از دست نمی‌رفت، بلکه مدنیت و پیشرفتی را که اکنون در فرنگ می‌بینیم و تعجب می‌کنیم، بی‌شک از آن ما بود (Муназири, 6-7).

در علت‌شناسی و یافتن ریشه‌های انحطاط تفاوتی میان نظرات عینی و فطرت دیده می‌شود که ناشی از رویکرد متفاوت آنها در باب اصلاح جامعه است. همان‌طور که گفتیم فطرت اصلاح ساختار حکومت را برای نجات جامعه در اولویت قرار می‌دهد و عینی اصلاح جامعه و توده‌های مردم را. لذا او پیش و بیش از حاکمان مستبد، توده‌های مردم را هدف قرار می‌دهد. او می‌گوید آن رعایایی که روشنفکران، مظلومشان می‌خوانند و برای حفظ حقوقشان این همه دلسوزی می‌کنند، به قدری نادان هستند که به یک اشاره علمای متعصب و به یک دلالت حکومت خائن، بر سر اصلاح‌طلبان خواهند ریخت و درصدد اتلاف مال و جان ایشان برمی‌آیند (عینی، پیشین، ۹۸).

### پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟»

#### الف: اتحاد مسلمانان و مبارزه با بی‌علمی

یکی از مواضع سیاسی فطرت، هوشیاری در برابر اختلاف‌افکنی دشمن است که از نظر او باعث خواری مسلمانان می‌شود. لذا اتحاد با جمیع فرقه‌های اسلامی را مطرح نموده و می‌گوید هر کسی که کلمه شهادتین گوید، به هر مذهب که باشد او را مسلمان بدانیم.

اختلافات شیعه و سنی<sup>۱</sup> را از میان برداریم: آنها که شما را از توسل به این اسباب منع می‌نمایند، خائنان به اسلامند، فریب آنها را نخورید. فطرت در باب فاجعه منازعه شیعه و سنی سال ۱۳۲۸/م ۱۹۱۰ ق معتقد بود که این حادثه با دسیسه و اغواگری گماشتگان و زرخردان روسیه با هدف نزاع و فتنه‌انداختن در بین مسلمانان و ضعیف‌ساختن قدرت اسلام صورت گرفته است. در لحظه‌های حل‌کننده تقدیر مسلمانان، فطرت مؤمنان را به مبارزه بهر حمایت و نجات دین مبین اسلام از شر دشمنان دعوت می‌کند و می‌گوید:

ای امت محمد، ای بنده خدا

دین تو مانده است همه در دام بلا

برخیز تا من و تو ز بهر نجات او

سازیم مال و جان و سر خویش را فدا

یا جان دهیم در ره اسلام مردوار

یا مرده‌وار جا بگیریم در مزار (Фитрати, Мавлуди шариф, 22-3)

وی در حالی که بخارائیان را مخاطب خود قرار می‌دهد به بیان اختلاف قدیم و جدید (منظور علمای سنتی و اصلاح‌طلبان است) پرداخته و ریشه‌اش را جز خطا و فسادانگیزی خائنان ملت چیز دیگری نمی‌داند و می‌گوید: «جماعت متحد اهالی را به‌عنوان جدید و قدیم دو فرقه و هر کدام را ناخشنود آن دیگر نموده‌اند» (Муназири, 3). او در عین آن که بر اعتقاد خود به نظام معنایی اصلاح‌طلبی تأکید دارد اما سبب خواری و خرابی را همین اختلاف معنا می‌داند و معتقد است هر که خود را خادم دین مبین اسلام می‌داند، می‌کوشد تا این اختلاف خانه‌برانداز را از میان ما بخارائیان بردارد. وی با اذعان به اینکه خود را از سالکان این مسلک مقدس می‌داند، هدف خود از نگارش رساله منظره را آگاه‌نمودن هموطنان از حقیقت اختلافات، ترک آن و رسیدن به طریق حق می‌داند (Хамон).

عینی نیز در این موضع با فطرت هم‌نواست. او پس از نزاع شیعه و سنی در سال ۱۳۲۸/م ۱۹۱۰ ق در بخارا، که خون بسیاری ریخته شد، شعری سرود و در بین دو طرف پخش نمود. این منظومه نمونه‌ای از شعر اجتماعی است:

۱. در منازعه شیعه و سنی در بخارا در سال ۱۹۱۰ جمع کثیری کشته شدند. اتفاق آراء بر این است که ریشه این منازعه نه مسائل فرقه‌ای بلکه فتنه‌برانگیزی روس بوده که با معاونت علمای متعصب به اجرا رسید.



تا به چندین ریختن خون برادر جای آب      تا کجاها کوفتن بر فرق مادر جای مار...  
خون مؤمن ریختن بر مؤمنان کی شد روا      مال مسلم تاختن بر مسلمین کی شد شعار  
مسلم از مسلم سلامت باشد این قول رسول      گفته است المؤمنون اخوه پروردگار  
(صدرالدین عینی، پیشین، صص ۹-۶۸).

در کنار بحث اتحاد به عنوان راه نجات، تحصیل علوم جدید موضوع مهم دیگری است که مورد تأکید فطرت است: «بالله و والله نه تحصیل علوم حاضر حرام است نه اتحاد اسلام» (Хамон). «شما را لازم است علمی را که نصارا به واسطه داشتن آن بر شما غلبه کرده می‌خواهند نامتان را از صفحات عالم براندازند، تحصیل نمایید. اگر این علوم را به درس‌های حالی‌تان ضم کرده و با طریق قدیم خوانید باید ۶۰ سال ختم کنید» (Хамон, 46)<sup>۱</sup>.  
ریشه همه بدبختی‌ها از نظر فطرت بی‌علمی است. او معتقد است علم باعث ترقی ملت است، وجودش وحشیان امریکا را بدین پایه تعالی و بزرگی رسانیده است. علم است که نبودش متمدنان ایران زمین را به حضيض تنزل و ذلت کشانده است. علم است که مثنی جزیره‌نشینان انگلیسی را فرمانروای هند و مصر کرده است. نامتمدنان روس را مالک‌الرقاب مسلمین تاتار، قرقیز، ترکستان و قفقاز نموده است. اگر همین شیوه ادامه یابد تا چند سال دیگر از اسلام ترکستان غیر نام در صفحات تاریخ چیزی نمی‌ماند. اگر احکام قرآن را که به علم و دانش ترغیب می‌کند، نصب‌العین خود نسازیم تا چند سال دیگر اسلام ماوراءالنهر تحت سلطه کفار نابود و مساجد تبدیل به بت‌خانه و فرزندانمان نصرانی خواهند شد (Хамон, 14).

او به عالمانی که مدنیت پیشنهادی جدیدیان را نمی‌پذیرند، می‌گوید که اگر واقعاً عالمند و می‌توانند، بکشند و اسلام را ترقی دهند و امت پیامبر را از زیر بار ظلم و دین اسلام را از سلطه کفار نجات بخشند (Хамон, 36). او در تلاش برای همراه نمودن توده‌های مردم با نظام معنایی خود، تأکید می‌نماید که اگر تعلیم علوم، سبب خرابی دنیا و

---

۱. هر فرزند مسلمان که به سن ۴ سال و ۴ ماه می‌رسد باید به مکتب می‌رفت و پس از ۵ تا ۱۰ سال اگر نصیص می‌بود صاحب خط و سواد می‌شد و گرنه کلمات ایمان، نیت نماز و یک دو سوره از قرآن مجید را از بر می‌کرد. بعد از آن به کاری مشغول می‌شود یا سفیلانه امرار حیات می‌نمود (عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ص ۲۸ و ۱۹).

معطلی کارها می‌شد، پیغمبر با احادیث حکمت‌آمیزی چون «اطلبوا العلم ولو بالصَّيْنِ»، «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد»، «العلم عزّ الدنيا و شرف الآخرة» عموم امت خود را به تحصیل علم دعوت نمی‌کرد. او که نسخه پیشنهادی خود را یگانه راه رهایی جامعه می‌داند، به مخاطبان خود می‌گوید که اگر محبتی به دین، به وطن، به مال، به جان، به اولاد خود دارند، اگر نجات دین، رواج شریعت، آبادی وطن، آسودگی اولاد، بقای نام نیک را می‌خواهند، علاجشان اول کسب معارف است. وی در ادامه از آنها می‌خواهد تا مستعدان را برای تحصیل به پایتخت خلافت اسلامی (یعنی ترکیه) بفرستند و به نامستعدان کمک کنند تا در بخارا مکتب‌های اصول نو بگشایند (Xamoh, 6). او می‌گوید علاج راه این است که مکتب‌های جدید گشاده شود و در عوض این آموزه‌های بی‌ثمر، علوم تازه را که پرمفعت است و سریع نتیجه می‌دهد، تحصیل نمایند. از استانبول که پایتخت خلیفه پیغمبر [منظور سلاطین عثمانی] است و امروزه در کثرت علم و رواج صنایع جدید شهرت دارد، معلمان را جلب نموده و تلاش کنید تا شما نیز دارای چیزی شوید که نصارا از دارایی خود بر اسلام غلبه دارند (Xamoh, 25).

### ب: توجه دادن علما به جهاد با کفار

از دست رفتن بخش‌هایی از وطن اسلامی برای فطرت بسیار گران است و سکوت علما در برابر آن، سنگینی درد را شدت می‌بخشد. در کلام او اشتیاق به نبرد تا آخرین نفس برای حفظ دین، موج می‌زند.<sup>۱</sup> عجیب است که در این راه عالمان دین مانع می‌شوند و حجتی خطرناک دارند و آن توکل محض و تقدیرگرایی است.<sup>۱</sup> لذا او فریاد برمی‌آورد:

۱. اکثر آنهایی که چون عینی رویکرد فرهنگی داشتند به پیروی از رهبر جدیدیان تاتار، گاسپیرالی، (برخلاف سید جمال) مبارزه مستقیم علیه کشورهای قدرتمند غربی مخصوصاً روسیه را در آن تاریخ غیرممکن و مصیبت‌بار می‌دانستند و معتقد بودند که باید به همزیستی دو دنیای شرق و غرب که به نفع شرق است توجه کرد (معمدنازاد، ۳۳). آنها برتری قدرت روس را پذیرفته و اعتقاد داشتند که با مثل دولت روسی نمی‌توان مقابل شد. میرزا سراج حکیم از روشنفکران جدیدی با انتقاد از دو کچی ایشان، رهبر قیام اندیجان، در باب او چنین می‌گوید: «یک نفر درویش مسلک و شیخ که مرید بسیاری هم داشت جنون در مزاج او راه یافته با عده‌ای از مریدان احمق خود از خانقاه برآمده به قصد جهاد با روس به شهر آمده دو سه نفر از سربازان و اجزاء ضبطیه و غیره را کشته اعلان حرب داده بود و مردم را امر به جهاد نمود. این بیچاره سفیه گمان کرده بود که روس‌ها فقط منحصر به همین چند نفر در اندیجان می‌باشند و می‌تواند

«آخر عبرتی به سوی ممالک از دست‌رفته اسلام گشاید، غم مسلمانی را هم خورید، به حال فرزندانان رحم کنید» (22، فیترات، موناذیری). او افسوس می‌خورد که بخارا چندی پیش از این یک دولت مستقل مستعد و دارای ده میلیون نفوس بود. بعد از شکست امیر بخارا در برابر سپاهیان روس، استقلال این سرزمین بر باد رفت، نفوس رعایا به ثلث، مساحت اراضی به عشر مبدل گردید. از آن روز تاکنون دست بیگانگان در کنار غفلت و نادانی علما و مردم، بیش از پیش موجبات ملالت را در این امارت فراهم آورد. او هشدار می‌دهد اگر باز هم روزگار را به غفلت بگذرانید و غم دین و ملت خود را نخورید، به فکر حفظ شرف و ناموس خود نباشید، این سرزمین به فراموشی سپرده می‌شود. (22، خامون، Xамон)

او در برابر توکل و تقدیرگرایی عالمان که حفظ وطن را به مقدسین سرزمین محول می‌کردند، می‌گوید: سال‌هاست حقوق اسلامی که هزاران بهاء‌الدین<sup>۲</sup> و از او بزرگ‌تر، برای نگهبانی‌اش جان سپردند، پایمال تجاوز جسورانه دول مسیحی می‌شود، اما شما ساکتید! اگر این دلسوزی و طرفداری را که در حق بهاء‌الدین دارید، نسبت به اسلام هم داشتید، سه و نیم میلیون تن از مسلمانان دست به دست یکدیگر داده، اعلام می‌کردید که تا یک تن از ما رمقی دارد، کسی موفق نمی‌شود تا بر دارالاسلام عزیز سلطه یابد. در آن صورت بی‌شک همدینان خود را از این روز سیاه خلاص می‌نمودید (Xамон).

وی در ادامه با طعنه به این گروه از علما می‌گوید پیامبر شما هیچ کاری را به خدا که بزرگ‌تر از بهاء‌الدین است حواله نمی‌کرد، خود رنج سفر می‌کشید و در میدان نبرد حاضر می‌شد. اما اکنون که کفار از هر طرف صدمه به وجود عزیز اسلام می‌زنند، شما مشتکی

---

با چند نفر مرید یا پابرهنه کاری از پیش برد و با مثل روس دولتی مقابل شود و او باعث شد که پس از او تا سال‌ها در اندیجان قانون نظامی برقرار باشد» (میرزا سراج حکیم، ۲-۴۱).

۱. این گروه از علمای سنت‌گرا معتقد بودند که روس‌ها توان اشغال بخارا را ندارند زیرا: «در اینجا حضرت بهاء‌الدین هستند، دشمن را چنان می‌زند که قطعه قطعه شوند» آینه، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۲، ش ۱۴ در پاسخ به علت شرایط پیش‌آمده در جامعه اسلامی این گروه چند پاسخ می‌دهند: ۱. پریشانی و خرابی ما سببی ندارد و خواهش الهی است ۲. خدا دنیا را جنت کافران و دوزخ مسلمانان آفریده است ۳. قیامت نزدیک است و مسلمانی کم کم از دنیا برداشته می‌شود ۴. حضرت پیغمبر فرمودند «کل یوم بتر» بنابراین هر روز مسلمان از روز دیگرش بدتر خواهد شد (فیتراتی بухورون، راخباری ناحوت، С. 23)

۲. بهاء‌الدین نقشبند بخارانی که مزارش در قصر عارفان در نزدیکی بخارا است.

علمای آسایش طلب به فکر نجات دین گرانهای او برنیامده بلکه این کار را وظیفه بهاء‌الدین نقشبند (که مزار او در حوالی بخارا از مکان‌های مورد احترام فرارودیان بوده و هست) دانسته‌اید و خودتان با اهل و عیال با کمال آسودگی روزگار می‌گذرانید. او که معتقد است توده‌های مردم از حقیقت دین ناآگاهند، با برشمردن آیات جهاد تلاش دارد تا جاهلان و خفتگان را بیدار کند: «خداوند با حکم آیه «تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً»، «وَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» و آیه‌های دیگر، جهاد و قتال را که مقصد از آنها حفظ بیضه اسلام و القاء کلمه‌الله است به زندگان فرض کرده یا مردگان؟ محافظت از اسلام کار زندگان است نه مردگان. آنها به تکلیف خود عمل کرده‌اند» (Хамон, 23). اگر قرار بر عمل مردگان بود چرا شاه‌زنده<sup>۱</sup> که پسر عمومی پیغمبرند روس‌ها را از سمرقند دفع نمی‌کنند؟ (Хамон, 44) او در انتقاد به علمایی که به جای پرداختن به حفظ اسلام به دعوا با جدیدیان و تکفیر آنها پرداخته‌اند می‌گوید، علمای بخارا مسئله جهاد و حفظ اسلام را که خداوند با آیات مکرر واجب گردانیده، تنها به دلیل تنبلی و راحت‌طلبی خود چشم پوشیدند، دارالاسلام را از تصرف حاکمان اسلامی بیرون انداخته‌اند، اسلام عزیز را ذلیل، اسلام غالب را مغلوب، اسلام جزیه‌بگیر را جزیه‌بده نمودند، اسلامی که کافران از عظمتش می‌لرزیدند، به انواع تزلزل دچار ساختند و مادر مهربان وطن را در آغوش بیگانگان افکندند. با همه این تفاسیر آنها خود را کافر نمی‌دانند اما معتقدند که جدیدیان با اصول نو آموزش، که در آن چهار حرف از الفبا کم شده و بچه‌ها بر روی صندلی نشستند، کافر شدند» (Хамон).

او در رویکرد انتقادی خود استقلال بخارا را نیز زیر سؤال برده و می‌گوید: اگر بخارا را روس‌ها نگرفته‌اند چرا هر روز یک تکلیف تازه از طرف امپراتور به امیر یا از کنسول‌خانه

۱. در سمرقند مجموعه شاه‌زنده قدیمی‌ترین بنای یادبود، مجموعه ای از ۲۵ مقبره بود که اغلب مربوط به شاهان و شاهزادگان تیموری می‌شد و یک مسجد مربوط به قرن ۱۵ و ۱۴ که در نزدیکی مزار قثم بن عباس (مشهور به شاه‌زنده) بنا شده است. (Bregel, 80,82) توجه داشته باشیم که سمرقند در این زمان تحت قلمرو فرمانداری کل ترکستان ضمیمه متصرفات روسیه شده بود.

به وزیر اعظم می‌شود؟ اگر این احکام دوستانه است پس چرا در مقابل آن، از امیر هم تکلیفی به دولت روس نمی‌شود؟ (Хамон)<sup>۱</sup>

فطرت در عین انتقادهای تند به استعمارگران روس، برتری مدنیت روس‌ها را باور دارد، اما این باور با حفظ همه شئون دین اسلام همراه است. او می‌گوید: «برای ترقی کردن نیاز به اندیشه و خیال نیست تنها لازم است به راه رفته ملل مترقی قدم گذاریم. دقت کنید نمی‌گوییم که دین آنها را قبول کنیم، حاشا، ثم حاشا... ما مسلمانیم و الی الابد مسلمان خواهیم ماند. بلکه در باب تربیت امور دنیوی به راهی که آنها رفته‌اند برویم. رفتن ما هم ضروری است» (Фитрат, Рахбари начот, 79).

### توسل به حکومت و مردم برای یافتن راه نجات

فطرت جامعه بخارا را به سه گروه امرا، فقرا و علما (فطرت، بیانات سیاح هندی، ۲) تقسیم نمود و در هر یک از آثارش به ارائه نسخه‌ای رهایی‌بخش برای هر کدام از آنها مبادرت ورزید. او در مخاطب قرار دادن امیر هرگز صراحت احمد دانش (پدر جریان اصلاح‌طلبی فرارود) را ندارد. علی‌رغم جسارتی که در کالبدشکافی منظومه فکری علمای قدیمی دارد در برابر حکومت قلم متفاوتی دارد. توجه به ادبیات به کار گرفته شده در «مختصر تاریخ اسلام» گویای این نکته است که گرچه او توفیقات مسلمانان و حکومت‌های اسلامی را منوط به حاکمانی عادل و معارف‌پرور می‌داند اما بیش از تاختن به حکومت بخارا به ارائه الگوی ایدئال می‌پردازد. فطرت از آنجا که می‌داند اصلاحات از قاعده هرم ممکن نیست، به امیر متوسل می‌شود و ضمن هشدار به او و پیش‌بینی آینده از او درخواست اصلاح امور و انتظام مملکت را دارد تا بدین وسیله بتوان آنچه از چنگال اجانب بیرون مانده را حفظ نمود. او در خاتمه مناظره خطاب به امیر می‌گوید: «به اولیای دولت معلوم است که امروز یا فردا دشمنان دین اسلام ما مسلمین را به روز سیاه اسیری می‌نشانند. عنقریب است که این خبیثان که خصومت دین اسلام اولین وظیفه‌شان است از ما مطالبه ترک دین نمایند، چیزی

---

۱. صدرالدین عینی در اعتراض به حکومت بخارا که در این حد ناتوان شده بود، می‌گوید: «تخت بخارا به نام صاحب مشروع اما حقیقتاً به کام دولت روس بود. بی‌رضا و صوابدید دولت روس مأموریت مهم‌تری به کسی حواله نمی‌یافت چه رسد به تخت». (عینی، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، ۵۲)

نمانده که امام ما پاپ، اذان ما ناقوس، مسجد ما به کلیسا مبدل شود. در این صورت علاج ما بیچارگان چیست؟ اگر رعیت کوشش ندارند عیبی نیست، بیچارگان غافل‌اند» (Фитрат, Муназири, 52).

فطرت همچون دانش برای حفظ وطن، وجود ارتش منظم، قوی و آموزش‌دیده را از ضروریات می‌شمرد و از وضع موجود شکایت نموده و می‌گوید: «درحالی که خردترین امیران نصارا یک لک سرباز منتظم دارد، ما ده هزار دزد را به دورمان جمع کرده بازیچه اطفالمان قرار دادیم» (Хамон).

او هموطنان خود را نیز در درکی که از اوضاع دارد شریک می‌کند و آنها را از استعمار سیاسی و خطر انحلال سرزمین اسلامی آگاه می‌نماید. او بار دیگر به انفعالی که تقدیرگرایان بر جان مردم دمیده‌اند انتقاد و بر لزوم عمل تأکید می‌نماید و می‌گوید همه شما می‌دانید که نصارا از هر طرفی به تاخت و تاز اسلام سر بر آورده‌اند و هر لحظه برای نابود کردن ما، برهم‌زدن دین ما بهانه‌ای به دست می‌آورند. سپس از مردم می‌پرسد آیا شایسته است که در چنین صورتی به آسودگی نشسته، به هیچ وجهی دست و پا ننزیم تا کفار بر ما غلبه نمایند، دین ما را از میان بردارند، وطن مقدس ما را پایمال سازند. او در تلاشی دیگر برای بیدارسازی آنها می‌گوید، اگر وسیله بی‌تحرکی شما این است که دین اسلام حق است، خدا حافظ و نگهدار اوست، من هم در این عقیده با شما شریکم. اما آن هم به کوشش شماست. خدا و رسول به ما جهاد را فرض کرده‌اند اگر خدا می‌خواست با سستی ما همچنان نصرت کند چرا تا به حال نصرت نکرد؟ (Хамон).

### نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، تبعی بود در چند اثر فارسی (که البته به خط سیریلیک موجود است) یکی از اصلاح‌طلبان فرارودی در باب اوضاع جامعه اسلامی دوره تزاری. هدف این بود تا با خوانش این آثار به علل انحطاط جامعه فرارود از منظر یکی از اصلاح‌طلبان قرن بیست پی ببریم و راه‌حل‌هایی را که او به آنها دست یافته برشماریم. گرچه این عقب‌ماندگی بیش از پنجاه سال بود که به شیوه خودانتقادی از جانب کسانی چون احمد دانش به تلخی بیان می‌شد اما جامعه‌ای که فطرت در آن به تولید آثار خود پرداخته، زمانی را تجربه می‌کند

که روس‌ها بر تمامی شئون مسلمانان سلطه دارند. در تاریخ‌نگاری فطرت تصویری از جامعه ارائه می‌گردد که در همه ابعاد خود دچار آسیب گشته است. در گام نخست او سیر تاریخی این عقب‌ماندگی را به‌ویژه در عرصه‌های علمی و دینی بیان می‌دارد. خراجگزار شدن بخارا و تهدید به انحلال آن موجب می‌گردد تا او به دنبال راهی برای توقف این سیر تاریخی باشد. هژمون‌بودن اندیشه علمای سنتی سبب می‌گردد که پذیرش نسبت به این شرایط وجود نداشته باشد، لذا او بخشی از آثار خود همچون «بیانات سیاح هندی» را به روایت اوضاع نابسامان و منحط جامعه اختصاص می‌دهد. آنچه او در این مسیر از آن بهره می‌گیرد، ابتدا تشریح اوضاع مسلمانان به‌ویژه در بخش‌های تحت سلطه روس‌ها در فرارود است. پس از آنکه به قدر نیاز برای باوراندن انحطاط و عقب‌ماندگی قلم فرسود، پرسش‌هایی را از علل آن مطرح می‌سازد. از نظر او وزن اصلی در علل انحطاط بر دوش رهبران دینی و علمای سنتی است. در تلاش برای شکافتن منظومه فکری آنان، به خوانش مجدد قرآن و تاریخ می‌پردازد و از دل آنها علت را جستجو می‌کند. در گامی دیگر با مدد از منابع فوق و تأکید بر لزوم تجربه‌آموزی از ملل دیگر و کسب مدنیت جدید، طریق نجات را مکرر در آثار گوناگون خود بیان می‌دارد. آنچه در نتیجه حاصل می‌شود این است که ریشه انحطاط جامعه و در نهایت خراجگزار شدنش به دست روس‌ها به ترتیب اهمیت، در اندیشه و عمل علمای مرتجع، حاکمان و توده‌های مردم نهفته است و یگانه راه نجات وحدت مسلمانان و رهایی آنان از جهل نسبت به احکام شریعت و نیز علوم جدید است.

## منابع

- اشپولر، برتولد [و دیگران] (۱۳۷۶). *آسیای میانه (مجموعه مقالات تاریخی)*. ترجمه کاوه بیات. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- عینی، صدرالدین (۱۳۶۲). *یادداشت‌ها (دوره کامل پنج جلدی)*. به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: نشر آگاه.
- عینی، صدرالدین (۱۳۸۱). *تاریخ انقلاب فکری در بخارا*. با مقدمه کمال‌الدین صدرالدین زاده عینی. تهران: سروش.
- عینی، صدرالدین (۱۹۶۳). *کلیات*. ج ۱۱. کتاب یکم. دوشنبه: انتشارات دولتی تاجیکستان.

- فطرت، عبدالرئوف (۱۳۹۰). *بیانات سیاح هندی*، تهران: نشر شهریاران.
- صدر ضیاء، شریف جان مخدوم (۱۳۸۰). *تذکار اشعار (شرح حال برخی از شاعران معاصر تاجیکستان و نمونه‌هایی از شعر آنان)*، به کوشش محمد جان شکوری بخارائی. به تصحیح سحاب‌الدین صدیق. تهران: سروش.
- معتمدنژاد، کاظم (۱۳۹۰). *مطبوعات در آسیای مرکزی (تحولات روزنامه‌نگاری در دوره تجدیدخواهی، اشتراک‌گرایی و استقلال‌جویی)*. تهران: نشر علم.
- میرزا سراج حکیم (۱۳۶۹). *تحف اهل بخارا*. با مقدمه دکتر محمد اسدیان. تهران: انتشارات بوعلی.
- Bregel, Yuri, *An Historical Atlas Of Central Asia*, Brill, Leiden, Boston, 2003
- Khalid, Adeeb, *The Politics Of Muslim Cultural Reform, Jadidism In Central Asia*, University Of California Press, 2003
- Рачъов, Зариф, *Аз таърихи Афкори Чамъияти-сиёсии халки тоҷик дар нимаи дуйуми асри XIX ва авли асри XX*, нашриёт давлатии Тоҷикистон, сталинобод, 1959
- Фитрат, Абдурауф, *Мухтасари Тарих еслам*, ба саъе Абдлхаии Мухаммадамин, эрфан, 1991
- Фитрати Бухорои, *Абдуррауфи, Мавлуди шариф*, Душанье, Сино, 1997
- Фитрат, Абдурауфи, *Мунозара*, Душанье, [Би но], 1992
- Фитрати Бухорои, *Хочи Абдуррауф*, Рахбари начот, Донишгохи Долатии Миллии Тоҷикистон, Душанье, 2011
- Хотамов, Намоз, *Таърихи халки тоҷик* (аз солхи 60-уми асри XIX то соли 1924), нашриёт "ЭР-граф", дошанье, 2000

## مقالات

- آینه، ۱۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۲، ش ۱۴
- تبراف، صاحب، «ریشه‌های اندیشه معارف پروری عبدالواحد مُنظِم» (ویژه‌نامه انقلاب فکری بخارا و احمد دانش)، *رودکی*، سال دهم، ش ۲۳، تابستان ۱۳۸۸.
- نبوی، عبدالخالق، «محمود خواجه بهبودی و نقد ادبی در نهضت جدیدیه»، *رودکی*، سال هشتم، ش ۱۶، پاییز ۱۳۸۶.



دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## تأملی بر جایگاه رویکرد جهانی در تاریخ‌نگاری اسلامی<sup>۱</sup>

سید ابوالفضل رضوی<sup>۲</sup>

مهدی صلاح<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۶

تاریخ تصویب: ۹۵/۴/۱۹

### چکیده

اسلام به‌عنوان دینی دارای داعیه جهانی، اهتمام ویژه‌ای به تاریخ نشان داد و این مهم در رونق تاریخ‌نگاری اسلامی سهم بسزایی داشت. شرایط تاریخی حاکم بر قلمرو اسلامی نیز گستره جغرافیایی، جهان‌نگری و ترکیب قومی و جمعیتی فراوانی در خود داشت که از حیث فراهم کردن زمینه‌های فرهنگی پررونق بود و از آن می‌توان با عنوان «صلح اسلامی» یاد کرد. با این همه، این دیدگاه اسلامی برخاسته از تعالیم دینی کمتر مورد اعتنای عام تاریخ‌نگاران مسلمان بود و تا دیرزمانی، زمینه برای پیدایش آنچه با عنوان تاریخ‌نگاری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.7545.1010

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران؛ Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ mehdisalah2011@yahoo.com

جهانی از آن یاد می‌شود هموار نبود و تا دوران پس از هجوم مغول و نگارش جامع‌التواریخ، اثر تاریخ‌نگاران‌های در حد و اندازه‌ی این مفهوم جهانی پدید نیامد. نوشتار حاضر با تأکید بر اهمیت تاریخ‌نگاری‌های عمومی، این مسئله را واکاوی می‌کند که با وجود زمینه‌های مساعد موجود در بطن تعالیم اسلامی، به سبب نامساعدی شرایط تاریخی و درک مصلحت‌گرایانه‌ی تاریخ‌گرایی اسلامی، موجبات کمتری برای پیدایش تاریخ‌نگاری جهانی، به مفهوم دقیق آن، فراهم آمد.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری جهانی، تاریخ‌نگاری عمومی، تاریخ‌نگاری اسلامی.

#### مقدمه

اگر میان موضوع تاریخ‌نگاری با مفهوم آن فرق قائل شویم، تاریخ‌نگاری اسلامی از حیث موضوع و تنوع موضوعاتی که بدان پرداخته بسیار غنی است و بیشترین آشکال تاریخ‌نگاری در دنیای اسلامی ظهور داشته است. موضوع تاریخ‌نگاری به واقعیت‌های تاریخی و دگرگونی‌های جمعی که در تاریخ مسلمانان رخ داده است اشاره دارد، حال اینکه مفهوم آن نوع برداشت مورخان از واقعیت‌ها و نحوه ترسیم و انعکاس آنها را در خود دارد. در اینکه اسلام به‌عنوان دینی دارای داعیه جهانی و تاریخ‌ساز، اهتمام ویژه‌ای به تاریخ داشته و زمینه‌های رشد تاریخ‌نگاری را در بطن تعالیم و منابع اصیل خود جای داده است تردیدی نیست. اما این مهم که مسلمانان تا چه اندازه از این تعالیم اصیل و رهنمودهای منابع دینی الگوی مناسب گرفته و برپایه تاریخ‌نگاری منابع دینی به نگارش تاریخ پرداخته‌اند جای تأمل دارد. از این حیث، بررسی نسبت میان تاریخ‌نگاری عمومی، که بعضاً با عنوان تاریخ عالم از آن یاد می‌کنند، با تاریخ‌نگاری جهانی و چرایی اقبال کمتر مورخان مسلمان به سنخ اخیر، مسئله‌ای قابل توجه نشان می‌دهد که با زمینه‌های هموار در رونق تاریخ‌نگاری اسلامی همخوانی کمتری دارد.

در میان تاریخ‌پژوهان، مفاهیم «صلح رومی» و «صلح مغولی» پذیرفته شده و دستاوردهای تاریخ‌نگارانه آن برجسته شده‌اند اما از «صلح اسلامی» و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی آن کمتر سخن به میان آمده است. صلح رومی، مغولی و حتی هلنی که بعضاً از آن سخن می‌رود مفاهیمی پسینی هستند که در پی یک دوره جنگ و خشونت و در پرتو پیامدهای کارکردی امپراتوری‌های حاصله طرح و تبویب شده‌اند؛ این در حالی است که تاریخ‌نگاری مبتنی بر جهان‌نگری، انسان‌گرایی و خردگرایی اسلامی، از پیش و در بطن مبانی دینی وجود داشته اما تحت تأثیر مقتضیات تاریخی مجال ظهور کمتری یافته و زمینه‌های ارائه دستاورد تاریخ‌نگارانه جهانی متکاملی را پیدا نکرده است. بر این اساس، نوشتار حاضر ضمن تأملی بر ماهیت و چیستی تاریخ‌نگاری جهانی و مروری بر تاریخ‌نگاری و ماهیت تاریخ‌نگاری اسلامی و اهمیت تاریخ‌نگاری‌های عمومی، زمینه‌های ایجابی رویکرد جهانی در تاریخ‌نگاری اسلامی را بررسی می‌کند و آنگاه با رویکردی سلبی به نقد و نظر درباره علل ناکارآمدی زمینه‌های مذکور در ارائه مصادیق تاریخ‌نگارانه می‌پردازد.

نوشتار حاضر با رویکردی مسئله‌محور، ضمن تبیین جایگاه و اهمیت تاریخ‌نگاری‌های عمومی در میان مسلمانان، تفسیر چرایی بی‌اعتنایی مورخان مسلمان به تاریخ‌نگاری جهانی را در دستور کار دارد و اهتمام بیشتر آن رهیافت روشی- معرفتی در تاریخ‌نگاری اسلامی است. بدین سبب کمتر به مصادیق تاریخی پرداخته و بیشتر طرح مسئله‌ای قابل نقد و پژوهش را در نظر دارد. به لحاظ پیشینه تحقیق به غیر از اشاره‌ها و مطالبی که در برخی کتب همچون تاریخ‌نگاری اسلامی (رابینسن، ۱۳۸۹: ۲۳۳-۲۳۴)؛ درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی- اسلامی (رضوی، ۱۳۹۴: ۳۷-۴۳) و مقاله کوتاهی با عنوان: «تاریخ‌نگاری اسلامی- ایرانی و جایگاه تاریخ‌نگاری جهانی» (رضوی، ۱۳۸۶: ۷-۹) - که بیشتر به طرح بحث پرداخته و نگاه توصیفی دارد اما کمتر به چرایی عدم ابتنا به تاریخ‌نگاری جهانی پرداخته است- و اشاره‌هایی که در مقاله: «سه نکته درباره رشیدالدین فضل‌الله» اثر مرحوم عباس زریاب خویی (زریاب، ۱۳۵۰: ۱۲۳-۱۳۵) و مقاله «تنکسوق‌نامه رشیدالدین فضل‌الله» اثر مرحوم مجتبی مینوی (مینوی، ۱۳۵۰: ۳۰۸-۳۰۹) آمده و در این مقاله نیز از آنها استفاده شده است مطلب مستقل دیگری از سوی صاحب این نوشتار ملاحظه نشده است. بنابراین پرداختن به موضوع ضروری نشان می‌دهد.

### ماهیت، مفهوم و پیشینه تاریخ‌نگاری جهانی

نگارش تاریخ در سطح جهانی و تاریخ‌نگاری بدون در نظر داشتن محدودیت‌های خاصی که ملل و اقوام جهان را بدون توجه به مرزهای سیاسی، جغرافیایی و محدودیت اعتقادی-اجتماعی دربر بگیرد، پدیده‌ای نوظهور است که در دوران جدید و به‌خصوص در قرن بیستم به وجود آمده است. زمینه‌های پیدایش این شکل از تاریخ‌نگاری مستلزم دگرگونی در تاریخ‌نگاری انسان بود که با ظهور اومانیزم، نگاه رئالیستی و رویکرد تسخیری انسان نسبت به طبیعت و تاریخ مجال بروز یافت. در تاریخ‌نگاری جهانی، نگارش تاریخ به گونه‌ای است که سهم ملل و اقوام مختلف جهان را در هر مکانی که زندگی می‌کنند نشان دهد و تمامی مردم جهان، پیرو هر دین و مسلکی که باشند را دربر بگیرد. تاریخ جهانی به معنای پیدایش زمین و سیارات و کیهان و سیر تحول آنها به نحو مطرح در علوم طبیعی نیست. این شکل از تاریخ‌نگاری، تاریخ فرهنگ و تمدن بشری است و اندیشه و عمل را توأمان در خود دارد و با محتوای تحلیلی به تاریخ می‌نگرد. تاریخ‌نگاری جهانی تاریخ‌نگاری بدان گونه‌ای نیست که ادعای جهان وطنی متوازی بنماید که مرزهای مکانی را در هم نوردد و از اندیشه جهانی واحدی سخن بگوید که تمامی ملل را به پیروی از آن ملزم نماید، بلکه جهان را در یک نگاه عرضی می‌نگرد که ملل مختلف جهان را با بینش و نگرش خاص آنها و دستاوردهای فرهنگی و تمدنی ایشان مورد مطالعه قرار می‌دهد و سهم تاریخی ایشان را در پیدایش جهان کنونی برجسته می‌نماید. از این منظر میان تاریخ‌نگاری‌های جهانی به عنوان شکل کامل‌تری از تاریخ‌نگاری با تاریخ‌نگاری تحلیلی به عنوان نوع متکامل تاریخ‌نگاری ارتباط مستقیم وجود دارد. از این حیث، همچنان که در یک حالت مقایسه‌ای می‌توان نمودهایی از تاریخ‌نگاری تحلیلی را در اعصار گذشته به دست داد. می‌توان تحت تأثیر زمینه‌های سیاسی و پیامدهای مربوط بدان همچون تکوین امپراتوری روم و پیدایش امپراتوری مغول‌ها، نمودهایی از تاریخ‌نگاری جهانی نیز برشمرد. بدون تردید پیدایش امپراتوری‌های بزرگی که در قالب مرزهای گسترده‌ای حکومت داشتند و بر اقوام و ملل مختلفی که دارای فرهنگ و عقاید متفاوتی بودند اعمال حاکمیت می‌کردند و به‌علاوه رویکرد متساهلانه‌ای را در امور اعتقادی و اجتماعی به کار می‌گرفتند،

در فراهم کردن زمینه‌های تکوین چنین شکلی از تاریخ‌نگاری بسیار مؤثر بودند. حداقل در برخی از دوره‌ها که چنین زمینه‌هایی فراهم شده است، این شکل از تاریخ‌نگاری، متناسب با زمینه‌های موجود، نمود پیدا کرده و معدود تاریخ‌نگاران این عهد پرداختن به ملل و اقوام مختلف جهان را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند. در این بین در دو دوره، یکی دوران حاکمیت روم که از آن با عنوان «صلح رومی»<sup>۱</sup> یاد می‌شود و دوران حاکمیت مغول که «صلح مغولی»<sup>۲</sup> را در خود دارد، نمودهایی از تاریخ‌نگاری جهانی به وجود آمده‌اند. رومی‌ها ادعای یک دولت جهانی داشتند که برپایه نوعی جهان‌وطنی اداره می‌شد و میهن‌پرستی و ارج‌گذاری بر جغرافیای سیاسی روم در لوای ستایش امپراتور روم، پشتوانه‌های حمایتی آن را تأمین می‌نمود. به علاوه از اندیشه‌های «رواقیون» بهره می‌گرفتند. رواقیون از نوعی جامعه و دولت جهانی و برادری و مساوات سخن می‌گفتند که برپایه شأن آدمی و حقوق افراد انسانی بدون توجه به مال و مقام و نژاد آنها حاصل می‌شد. قانون‌مداری و پذیرش قوانین جامعه بشری که برپایه قوانین و حقوق طبیعی به وجود آمده باشد نیز مورد اهتمام ایشان بود (پازارگاد، بی‌نا: ۱۸-۱۹). به نظر می‌رسد که اگر نه در معنای نظامی و سیاسی اما به لحاظ فکری و فرهنگی، امپراتوری روم چنین ادعایی داشت و رشد ادب و هنر و حقوق و مدنیت رومی حاصل چنین رویکردی بود. هرچند تاریخ‌نگاری رومی در قیاس با تاریخ‌نگاری عصر کلاسیک یونانی و مورخانی همچون «هرودت» و «توسیدید»، وجه ناقص‌تری به شمار می‌رفت و به جای ماهیتی علمی‌تر ماهیت ادبی و اخلاقی داشت (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۸۴)، اما نظر به شرایط موجود روم که به جای اعمال سیاست و حکومت در قالب دولت‌شهرها، سیاست و حکومت را در یک سطح جهانی در دستور کار داشت، نوعی نگاه جهانی را در تاریخ‌نگاری ایجاد کرده بود. در دوران امپراتوری روم مورخان بزرگی همچون «پولی‌بیوس» که اصالت یونانی داشت، تاریخ را به نحو قابل‌قبولی به نگارش درآورد و میراث یونانی را با نگاه وسیع و رویکرد پراگماتیسم رومی‌ها درهم آمیخت، لذا «تاریخ رم» یا «تاریخ جنگ‌های پونیک» وی نوعی ناقصی از تاریخ جهانی بود که جهان‌نگری رومی‌ها را در خود داشت (Cartledge, 1997: 36-38).

---

1. Pax-Romania  
2. Pax-Mongolia

در همین جهت، تاریخ جهانی «دیودور سیسیلی» از آن هم کامل‌تر بود. این مورخ یونانی‌الاصل که در قرن اول قبل از میلادی می‌زیست در چهل جلد یک دوره تاریخ عمومی را نوشت که به ممالک و ملل مختلف می‌پرداخت و مهم‌تر رسالت مورخ را در این خصوص که از طرف خداوند مأمور به ایجاد الفت میان مردمان یونانی و غیر یونانی است در خود داشت. هرچند که دیودور نیز به سرنوشت ممالک و ملل مطرح جهان پرداخت و اندوخته‌های خود را از مورخان قبلی یونان و روم اخذ کرد، اما از این جهت که تحت نفوذ رواقیون بود و عقیده آنها را در باب اخوت تمام ملل و توازن و برادری آنها مورد نظر داشت و لذا با اندیشه سراغ ملل مطرح جهان رفته است، کار او با ارزش و به شکل تاریخ جهانی نزدیک شده است (پیرنیا، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۳).

مغول‌ها نیز یک امپراتوری گسترده را در گستره آسیا به وجود آوردند که علی‌رغم برخی اختلافات میان اولوس‌های چنگیزی، اجرای یاسا و تأمین امنیت در تمامی قلمرو را در دستور کار داشت. مهم‌تر اینکه مردمی متساهل بودند و در امور اعتقادی، مدارای دینی را به کار می‌بردند. امپراتوری عظیم مغول همراه مقتضیات جهانی و به‌خصوص ملاحظات اقتصادی و سیاسی که برای دنیای مسیحیت کاتولیک مطرح بود، زمینه‌های پیوند شرق و غرب را بیشتر کرد و در پرتو بستر امن و متساهلانه‌ای که مغول‌ها فراهم کرده بودند برخورد افکار و تلاقی اندیشه‌ها پدید آمد. در عهد مغول نوعی پیوستگی جهانی رخ داد که مردم مناطق مختلف را به عکس‌العمل‌های متفاوت سوق داد و نوعی همگرایی را در برخی خطوط فراهم آورد. ملاحظات اقتصادی مغول‌ها و اهتمام آنها به تجارت به‌ویژه در قلمرو ایلخانان (که بر بخش گسترده‌ای از دنیای اسلامی حکومت می‌کردند) در تحقق شرایط اخیر سهم بیشتری داشت و نمودهای نزدیکی ملل شرق و غرب آسیا و اروپا-آسیا در این بخش از امپراتوری مغول‌ها پررنگ‌تر بود. بلندپروازی و ماجراجویی قوم مغول و تلاشی که در جهانگیری و جهاننداری داشتند نیز در فراهم کردن موجبات نزدیکی ملل و در هم آمیختن جهانیان (خواه در پرتو جنگ و یا مقتضیات پس از جنگ) سهم بسزا داشت. دگرگونی‌های عظیم و تحولات گسترده نگاه عظیمی نیز به خود جلب می‌کنند و لذا غیرطبیعی نیست که تاریخ‌نگاری عصر حاکمیت مغول در ایران اسلامی، دگرگونی‌های

قابل توجهی به خود دیده و بعضی از تاریخ‌نگاران چارچوب و مقیاس‌های جهانی را به‌عنوان موضوع نگارش خویش برگزیده‌اند. تاریخ‌نگاری در عصر ایلخانان در اوج رونق بود و بهترین منابع تاریخ‌نگاری که به زبان فارسی به وجود آمدند مربوط به این دوران است. اگر در برخی از فنون و علوم کاستی‌هایی پیش آمد و شعر و ادب پارسی روی به تراجع نهاد و از رونق سابق افتاد، تاریخ‌نگاری رو به رشد نهاد و علاقه‌مندی و ملاحظات مورد نظر خوانین مغول، برخورد افکار و اندیشه‌ها، عظمت واقعه و همت و حمایت خاندان‌های مطرح ایرانی، تاریخ‌نگاری فارسی را در وجهی ستودنی به اوج تکامل رسانید (جوینی، ۱۳۷۰: ۱/ ۹-۱۴؛ مرتضوی، ۱۳۷۰: ۳۶۹-۳۷۶). در این بین جایگاه «خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی» صاحب‌دیوان معروف عصر مسلمانی ایلخانان به لحاظ جایگاه برجسته، تعدد آثار و به‌خصوص نگاه جهانی که در نگارش تاریخ داشت بسیار قابل توجه است. در خصوص خواجه رشید و تاریخ‌نگاری او، خاصه اهمیت و جایگاه جامع‌التواریخ سخن بسیار گفته شده و جای تحقیق و سخن فراوانی است که مجال بی‌سیما می‌طلبد. بحث درباره نوع تاریخ‌نگاری خواجه رشید در جامع‌التواریخ و به اصطلاح بینش و روش وی در تاریخ‌نگاری نیز پژوهشی عمیق و گسترده‌تر می‌طلبد. در اینجا تنها به این مهم اشاره می‌شود که جامع‌التواریخ اولین شکل تاریخ‌نگاری در یک مقیاس جهانی است که حتی در مقایسه با آنچه در امپراتوری روم و به‌ویژه در تاریخ‌نگاری دیودور سیسیلی نمود یافته نیز برتر بوده و جهان گسترده‌تری (که می‌توان آن را عبارت از تمامی جهان قرون میانه دانست) را در خود متجلی کرده است (زریاب خویی، ۱۳۵۰: ۱۳۵؛ مینوی، ۱۳۵۰: ۳۰۹). از این منظر جامع‌التواریخ اولین اثر جهانی است که به سبک معمول تحقیقات امروزی دنیای غرب، تاریخ ملل مختلف را در خود دارد. چین، مغول، ترک، هند، یهود، عیسوی، ایران و دیگر بلاد اسلامی تمامی مورد توجه رشیدالدین بوده و در این جهت از علمای ملل مختلف بهره برده است. از این جهت می‌توان جامع‌التواریخ را جسورانه‌ترین و در عین حال عظیم‌ترین طرح تاریخ‌نگاری ایرانی- اسلامی دانست که نه عصر قبل از حاکمیت مغول و نه دوران پس از آن نمودی این چنینی به دست نداده است. پیدایش چنین اثری نیازمند شرایط همواری بوده است که آن چنان که «کاترمر» یادآوری می‌کند «...پیش از آن هرگز

برای هیچ نویسنده‌ای دست نداده است» (نقل از زرین کوب، ۱۳۷۷: ۷۴). از این جهت جامع‌التواریخ رشیدی اثری جهانی است که در پرتو شرایط حاصل از حاکمیت ایلخانان و پیامدهای حاصله از جمله نابودی خلافت عباسی و مدارای عقیدتی حاکم بر این عصر به وجود آمد و زمینه‌های موجود در بطن نگرش اسلامی - از حیث جهان‌نگری، انسان‌گرایی و اهتمام به همگان در تحقق تاریخ - را به بهترین نحو متجلی کرد.

### تاریخ‌نگری و ماهیت تاریخ‌نگاری اسلامی

قرآن کریم اهمیت ویژه‌ای به تاریخ می‌دهد و تاریخ و طبیعت را دو عامل مهم شناخت معرفی می‌کند. از این حیث، اندیشه تاریخی مسلمانان مأخوذ از قرآن است و بخش مهمی از آیات قرآنی مستقیم یا غیرمستقیم مفهوم تاریخی دارد. آیات فراوانی از قرآن کریم، مسلمانان را به تدبر و تفکر و پندآموزی و اهتمام به قانونمندی تاریخ با رویکرد عقلانی فرامی‌خواند.<sup>۱</sup> صرف نظر از اصطلاح «عبرت»، «آیه» و «ذکر» مفاهیم دیگری هستند که قرآن به منظور ارشاد مسلمان از آنها بهره می‌گیرد. منتها واضح‌ترین اصطلاح همان عبرت است که بزرگ‌ترین مورخ مسلمان عبدالرحمن بن خلدون برای نام‌گذاری اثر معروف خویش (العبر) از آن بهره گرفته است (Ahmad, 2009: 438-439). سنت پیامبر (ص) اعم از فرمایشات و رفتار ایشان نیز ضمن اینکه تلاش برای عملی کردن آیات قرآنی و ارائه شناخت به مسلمانان بوده و لذا یک منبع مهم در شناخت تاریخ اسلام و کنش صحیح دینی قلمداد می‌شده است، عامل مهمی در تکوین و رشد تاریخ‌نگاری در میان مسلمانان بود. برای مسلمانان ثبت و ضبط دقیق سنن پیامبر (ص) با هدف عبرت‌گیری و ارائه طریق به نسل‌های بعدی در راستای استخراج تعالیم دینی و قضاوت صحیح یک فریضه به شمار

۱. از این جمله می‌توان به سوره فتح، آیه ۲۳؛ رعد، آیه ۴؛ طه، آیه‌های ۹۹، ۱۲۳؛ انبیاء، آیه‌های ۱۷، ۱۸، ۱۰۵، ۱۰۷؛ محمد (ص)، آیه‌های ۸-۱۱؛ هود، آیه‌های ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۱۶-۱۱۷؛ اسراء، آیه‌های ۱۶، ۷۷، ۸۱؛ آل عمران، آیه‌های ۲۱، ۱۰۴، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۱؛ اعراف، آیه‌های ۳۴، ۹۶، ۱۷۵، ۱۸۰-۱۸۲؛ قصص، آیه‌های ۵، ۵۸؛ کهف، آیه ۷، ۵۹؛ عنکبوت، آیه‌های ۲۰، ۳۱، ۳۴؛ حج، آیه‌های ۴۵، ۴۸؛ روم، آیه‌های ۷، ۸، ۹، ۴۱، ۴۷، ۵۰، ۷۱؛ بقره، آیه‌های ۲-۵، ۱۶۴، ۲۱۳؛ نحل، آیه‌های ۳۶، ۶۶، ۶۹؛ یونس، آیه ۴۹؛ اعلی، آیه‌های ۱-۲؛ انقطاع، آیه‌های ۷-۸؛ الملک، آیه ۲؛ مجادله، آیه‌های ۱۹، ۲۱-۲۲؛ احقاف، آیه ۳۵؛ حدید، آیه ۲۵؛ ص، آیه ۲۷؛ ق، آیه ۳۷؛ یوسف، آیه‌های ۳، ۷؛ نور، آیه ۴۴؛ القمر، آیه ۱۵ اشاره کرد.



می‌رفت (Ahmad, 2009: 439-440, Morgan, 1997: 12-14). همچنان که اسلام در سایه تعالیم قرآنی و سنت رسول (ص) رو به گسترش می‌نهاد، در راستای تجویز قوانین و شرح اصول و فهم معانی خویش با تاریخ و گذشته ارتباط بیشتری پیدا می‌کرد. در نگرش اسلامی تمامی حوادث عالم تحت شمول قوانین الهی (سنت الله) تجلی می‌یابد و در همان حال در تحقق و کارآمدی این حوادث از اصول طبیعی بنیادینی پیروی می‌شود. در تلقی مسلمانان تاریخ نمود مشیت پنهان الهی بود (آیین‌ه‌وند، ۱۳۷۷: ۱/۹۶؛ خضر، ۱۳۸۹: ۲۲۵، ۲۳۱-۲۳۲؛ زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۹۸-۱۹۹) و از این روی تنها به عنوان موضوعی که از راه علم‌آموزی حاصل شود قلمداد نمی‌شد، بلکه طریقی بود که به کمک آن آموزه‌های دینی شناخته می‌شد و وسیله اطمینان‌بخش در کسب معارف دینی به شمار می‌رفت (Ahmad, 2009: 439). مسلمانان در پرتو تاریخ‌نگاری فهم وثیق دینی از مصادر اصیل اسلامی که را همانا کتاب و سنت بود، مورد نظر داشتند. از این روی طبیعی بود که تاریخ‌نگاری در وجه توصیفی آن، که شناخت صرف واقعیت‌ها را شامل می‌شد، رشد بیشتری کند و تحت تأثیر شرایط موجود از واقع‌گرایی به سمت مصلحت‌گرایی سوق پیدا کند. مسلمانان به تاریخ در حکم فن و شیوه‌ای می‌نگریستند که دارای فایده عملی بود و در زندگی سیاسی-اجتماعی کاربرد داشت؛ از این رو، نسبت به تاریخ‌نگاری اخلاقی و حکمی داشتند و همین امر موجب می‌شد که وقایع تاریخی را کمتر مورد تفسیر عقلانی قرار بدهند. به علاوه در دنیای اسلامی هیچ زمانی تاریخ‌نگار حرفه‌ای وجود نداشت و گذشته را اغلب از سر نیاز یا تفنن، دولتمردان، دینداران و یا وابستگان به حکومت‌ها می‌نوشتند و در حکم شاخه‌ای از حکمت عملی بدان می‌نگریستند که در خدمت دین و اسباب توجیه حکومت‌ها بود (روزنتال، ۱۳۶۶: ۶۸/۱). تاریخ‌نگاران مسلمان در بسیاری موارد به جای تفسیر انتقادی و واقعی گذشته به تبعیت از فضای سیاسی موجود به تقدیرگرایی و حاکمیت مشیت الهی روی می‌آوردند و به جای تعلیل وقایع به توجیه آنها در راستای منافع برگزیدگان جامعه می‌پرداختند. در این بین تنها معدود مورخان بودند که خلاف عرف موجود عمل می‌کردند و رویکرد انتقادی اندکی به تاریخ داشتند و بعضاً پرداختن به دستاوردهای فرهنگی و فکری ملل مختلف را در دستور کار قرار می‌دادند (روزنتال، ۱۳۶۶: ۱۱۰/۱). مخاطبان اسلام در اهتمام به تاریخ، انسان‌هایی عام‌فراتر از مرزهای اعتقادی محض است و

انسان را در سطحی به وسعت جهان مورد خطاب قرار می‌دهد. منتها این که مسلمانان تا چه اندازه از این تعالیم اصیل و رهنمودهای منابع دینی الگوی مناسب گرفتند و برپایه تاریخ‌نگاری مطرح در بطن منابع دینی به نگارش تاریخ پرداخته‌اند جای تأمل دارد. در همین جهت، رویکرد جهانی مورخان مسلمان و میزان اعتنای آنها به تاریخ اقوام و ملل نامسلمان نیز، صرف نظر از اینکه بتوان اصطلاح تاریخ‌نگاری جهانی را برای آن به کار برد یا خیر، مشمول همین قاعده است و به نظر می‌رسد نوعی مسامحه در عدول از تاریخ‌نگاری اصیل اسلامی در این خصوص تأثیرگذار بوده است.

### زمینه‌های ایجابی رویکرد جهانی در تاریخ‌نگاری اسلامی

انسان مخاطب خداوند در قرآن به عنوان جانشین و امانتدار بزرگ الهی، مفهومی عام و گستره جهانی دارد و در پرتو موهبت اختیار و عقل خدادادی، خالق تاریخ و تجلی‌بخش اراده الهی قلمداد می‌شود. چنین مخاطبی حسب کفایت و استحقاق خویش می‌تواند در تحقق تاریخ اثرگذار باشد و لذا با عباراتی عام و فراگیر و در سطوح جهانی به تعقل و بصیرت و ضرورت حسابگری در کنش و کارنامه خویش دعوت شده است. مسیر هدایت و تکامل انسانی، متضمن اخلاق‌گرایی در گستره تاریخ بشری است و تحول و تداوم تاریخ را در پرتو سعی و تلاش او شدنی می‌داند. بنابراین می‌توان از نوعی داعیه جهانی و جهان‌نگری اسلامی یاد کرد که محدودیت‌های جغرافیایی و قومی و نژادی و زبانی و غیره را در خطاب عمومی به انسان لحاظ نمی‌کند و در پی تحقق کرامت انسانی در سطوح جهانی است. جهان‌شمولی مورد نظر اسلام، رویکردی معنوی به تعاملات موجود در تمدن بشری دارد و متضمن عدالت و برداشت اخلاقی است. اسلام همگان را به سوی معبود واحد راهنمایی کرده و انسان‌ها را در اصل از جوهر و منشأ واحدی معرفی نموده و اختلافات نژادی و قومی و غیره را عارضی و غیراصیل ذکر کرده است.<sup>۱</sup> اسلام برای وصول به صلح جهانی وحدت عقیده را ضروری ندانسته و معتقد است با رسمیت یافتن

۱. ر.ک: قرآن کریم، حجرات، آیه ۱۳.

اصل توحید و استفاده از نقاط مشترک و کلی ادیان - که همان اعتراف به لزوم پرستش خدا و نفی هرگونه شرک است - می‌توان به این مرحله از تکامل اجتماعی دست یافت.<sup>۱</sup> در همین جهت می‌توان گفت: اسلام به معنای خاص دینی است که به واسطه قرآن تنزیل یافته است، اما در معنای عام آن، دال بر نفس دین در معنایی عام دارد. اینکه برخی از حکمای اسلامی در کلمه مسلمان سطوح معنایی متفاوتی را دیده و شمول مفهومی آن را از پذیرش شریعتی الهی از سوی انسان (پذیرش دین و حیانی: هرکسی که وحی الهی را پذیرفته است خواه مسلمان و خواه پیروان سایر ادیان) تا مطابقت آن با قوانین طبیعی در مفهوم نظم طبیعی و بالاخره هماهنگی آن با انسان آگاه مطاع مشیت الهی (پذیرش و حیانی و در عین حال مشیتی آگاهانه)، برابر دانسته‌اند، به همین معنای گسترده مسلمانی اشاره دارد (نصر، ۱۳۸۳: ۹۲-۹۳). در واقع اسلام با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود نه شام یا عراق؛ تعصبات قومی و نژادی را با نوعی «جهان‌شمولی» چاره کرد و در مقابل تعصبات دینی دیگر ادیان، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه نمود. این تسامح با اهل کتاب باعث می‌شد که آن‌ها در دارالاسلام احساس آرامش کنند چنان‌که مسیحیانی که توسط کلیسای رسمی تحت تعقیب بودند به دارالاسلام پناه می‌آوردند (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۳).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که تعالیم موجود در بطن اسلام از قابلیت‌های فراوانی برای جهانی شدن واقعی برخوردار است. اگر لازمه جهانی شدن واقعی اعتقاد به یک حقیقت غیبی و وجود ضروری و یک نگرش توحیدی و نگاه به عالم به مثابه یک کل منسجم و مخاطب قرار دادن انسان قطع نظر از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی و قائل شدن به وجود ذات و غایتی برای انسان و کل عالم باشد، قرآن کریم سرشار از آیاتی است که مؤید این مسئله است (ر.ک: افروغ، ۱۳۸۴: ۴۷). در این میان زمینه‌های مساعدی همچون انسان‌گرایی اسلامی، مدارای موجود در بطن تعالیم اسلامی و رونق تجاری و شهری در قلمرو اسلامی نیز در جای خود اثرگذار بود و می‌توانست مؤید نگرش جهانی در جهان‌نگری اسلامی باشد.

در انسان‌گرایی مورد نظر اسلام، انسان به‌عنوان جانشین خدا در روی زمین مطرح است و مسجود فرشتگان قرار گرفته و اصالت او در گرو بندگی اوست. تسامح اسلامی نیز در جای خود اثرگذار بود. مملکت اسلامی یک مملکت یکدست نبود و در درون آن اقلیت‌های مختلف مذهبی اعم از مسیحی و یهودی زندگی می‌کردند. این تنوع اعتقادی به کارگیری مدارا را در تعامل با ایشان به ضرورتی گریزناپذیر تبدیل کرده بود (متز، ۱۳۷۵: ۴۷). به‌علاوه اسلام با پذیرش ادیان قبل به عنوان ادیان الهی، که درک ناقصی از حقیقت دارند، زمینه گفتگو و تعامل را باز گذاشته بود (کرمر، ۱۳۷۵: ۶۵).

در خصوص جایگاه و تأثیرگذاری تجارت در میان مسلمانان، اگرچه ماکس وبر معتقد است جامعه اسلامی فاقد شرایط لازم (نیروی کار آزاد، قانون عقلانی، شهرهای خودمختار و بورژوازی شهرنشین) برای ظهور سرمایه‌داری عقلانی بود (ترنر، ۱۳۸۹: ۲۴۱)، اما یکی از واقعیت‌هایی که در تمدن اسلامی زودتر به منصف ظهور رسید مقوله سرمایه‌داری است. در نظام اسلامی، بخش سرمایه‌دارانه در برخی از جنبه‌ها، که آشکارترین آن بازرگانی بود، به‌خوبی رشد و توسعه پیدا کرد (رودنسون، ۱۳۷۵: ۵۰). هابسون در اشاره به علل رونق تجارت در میان مسلمین معتقد است، مسلمانان با تکیه بر دستاوردهای پیشین ایرانیان ساسانی پیشرفت کردند. پیش از اسلام خاورمیانه از هم گسیخته بود و همیشه بین ایران و روم دست به دست می‌شد؛ اما با ورود اسلام زمینه‌های ایجاد یکپارچگی و به تبع آن رونق این منطقه فراهم شد. مهم‌ترین پیشرفت در این زمان پدید آمدن امپراتوری‌های جهانی بود که محیط آرامی را برای رشد و رونق تجارت به‌وسیله راه‌های زمینی—افزون بر تجارت دریایی—ایجاد کردند. امپراتوری پادشاهی تانک در چین (۶۱۸-۹۰۷م) امپراتوری امویان و عباسیان در خاورمیانه (۶۶۱-۱۲۵۸م) و فاطمیان در شمال آفریقا (۹۰۷-۱۱۷۱م) در پدید آمدن شبکه راه‌های تجاری حیاتی بودند. در نگاه هابسون، تولد جهانی‌شدن شرقی به خاورمیانه و شمال آفریقا مدیون است (هابسون، ۱۳۸۷: ۳۷-۴۱).

### جایگاه رویکرد جهانی در تاریخ‌نگاری اسلامی

با همه شرایط همواری که از آن یاد شد تا دیرزمانی، به‌هنگام تدوین جامع‌التواریخ رشیدی، زمینه برای پیدایش تاریخ‌نگاری جهانی به معنای دقیق آن فراهم نشد و حداعلا

اهتمام مورخان مسلمان به دیگر ملل جهانی در قالب تاریخ‌نگاری‌های عمومی خود را نشان می‌داد. تواریخ عمومی که بعضاً با عنوان تاریخ عالم از آن یاد کرده‌اند، موضوعی بود که مسلمانان علاقه بسیاری بدان داشتند. از این رو شمار نسبتاً زیادی از نوشته‌های تاریخی در حیطه تمدنی اسلام به این موضوع می‌پرداخت. آگاهی از جهان غیرمسلمان همواره از موضوعات مورد علاقه آنها بود و علاوه بر تاریخ‌نگاران، جغرافی‌نویسان نیز التفات ویژه‌ای بدان داشتند. منتها نگاه مسلمانان به جهان در واقع نگاهی دینی بود؛ در واقع مسلمانان اگر به اقوام دیگر می‌پرداختند برای مشخص کردن جهان‌بینی خود بود و با همه اهمیتی که داشت به نظر می‌رسد نتوان این رویکرد را با نگاهی که امروز در مورد دیدگاه‌های جهانی مطرح می‌شود قابل مقایسه دانست.

می‌توان گفت تاریخ عمومی یا جهانی که مسلمانان آن روزگار می‌شناختند، سرگذشت خلق برگزیده خداوند در آثارشان بود که از زمان هبوط آدم تا دورانی را که تاریخ‌نگار در آن زندگی می‌کرد دربر می‌گرفت. شاید از این نظر که واضعان این شکل از تاریخ‌نگاری و بیشتر تاریخ‌نگاران عمومی ایرانی بودند، به تاریخ ایران باستان نیز توجه مبسوطی کرده و بیشترین اطلاعات در خصوص ایران قبل از اسلام را در خود جای داده‌اند. در نظر آنان به لحاظ فقهی و کلامی وحدت و تقسیم‌ناپذیری عالم اسلامی امری بدیهی بود که بر آموزه‌های قرآنی، اخوت و برادری کلیه مسلمانان و بر کل باوری<sup>۱</sup> که در مفهوم وحدت جامعه اسلامی وجود داشت، مبتنی بود. بنابراین جای شگفتی نیست اگر مورخ مسلمان کل تاریخ اسلام را به صورت هستی واحد بنگرد (قرشی، ۱۳۶۷: ۳۰۲-۳۱۶؛ خضر، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۶).

تاریخ‌نگاری‌های عمومی در اصل شرح تاریخ پیروان ادیان ابراهیمی به حساب می‌آیند و به اقتضای مطلب و در جهت روشن‌تر شدن این تاریخ به سرگذشت دیگر ملل پرداخته‌اند. هرچند که براساس بینش و نگرش تاریخ‌نگاران، حاصل کار آن‌ها متفاوت بود و همچنان که بعضاً به تحلیل و تفسیر تاریخ پرداخته‌اند، حوزه بحث خود را وسعت بخشیده و صرف نظر از تاریخ پیروان ادیان ابراهیمی، تاریخ اقوام و ملل دیگر را نیز مطرح نظر قرار

داده‌اند، اما در کل در یک امتداد زمانی و بدون توجه به ابعاد مکانی و مردم مختلفی که در مناطق مختلف زندگی می‌کنند به تاریخ پرداخته‌اند. به ویژه اینکه تاریخ‌نگاران عمومی در خصوص گذشته قبل از اسلام تا حد زیادی از اسرائیلیات الهام گرفته، نوعی محدودیت محتوایی و تنگنای اندیشه‌ای را در خود دارند و تا حد زیادی ماهیت و محتوای تاریخ‌نگاری‌های توصیفی را به خود گرفته‌اند. این نکته را نیز باید در نظر داشت که رهیابی مسلمانان به نگارش تاریخ عام همواره برای تاریخ‌نگاران انگیزه‌هایی در راه سطحی بودن، نسخه برداری کورکورانه از منابع و رجحان کمیّت بر کیفیت را فراهم ساخت (روزنتال، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۷۱-۱۷۲). تاریخ‌نگاران مسلمان اغلب به جای تفسیر انتقادی و واقعی گذشته به تبعیت از فضای سیاسی موجود، تقدیرگرایی و حاکمیت مشیت الهی روی می‌آوردند و به جای تحلیل وقایع به توجیه آن‌ها می‌پرداختند و به سرگذشت ملل مختلف جهان تنها در پرتو مقتضیات مربوط به امت اسلامی توجه داشتند. در این جهت تنها معدود مورخان بودند که برخلاف عرف موجود عمل می‌نمودند و با رویکرد انتقادی اندکی با تاریخ برخورد می‌کردند و بعضاً سهم ملل دیگر و دستاوردهای فرهنگی و فکری آن‌ها را در دستور کار قرار می‌دادند (رضوی، ۱۳۸۶: ۱۰). از این حیث، در آثار خود نوعی آگاهی تاریخی عام را که یکی از نخستین گام‌های ضروری در راه رسیدن به مفهوم انسانی و راستین از جهان بود عرضه کردند.

با وجود اهمیت قابل توجه تاریخ‌نگاران عمومی و اهتمام برخی از مورخان مسلمان به اقوام و ملل نامسلمان، باید گفت که بسیاری از آنها قادر به ارائه اطلاعات مربوطه در یک قالب منسجم و به هم پیوسته نبوده‌اند، لذا از درک جهان‌نگری و داشتن بینش جهانی عاجز مانده‌اند. در این میان، ضعف قدرت خلافت و تشتت سیاسی به وجود آمده در امپراتوری اسلامی و از بین رفتن تمرکز و انسجام آن نیز در معطوف کردن نگاه مورخان به موضوعات محلی و منطقه‌ای و در بهترین حالت موضوعات مربوط به دنیای اسلامی تأثیر خاص خود را داشت. به علاوه همانند آنچه در یک منظر سیاسی و فقهی دارالاسلام را از دارالکفر جدا می‌کرد، مورخان هم پرداختن به تاریخ کسانی که در بلاد کفر می‌زیستند (به عنوان یک موضوع مستقل) را سرلوحه کار خویش قرار نمی‌دادند. بنابراین، تا دیرزمانی زمینه‌های

لازم برای تکوین تاریخ‌نگاری جهانی هموار نشد و تواریخ عمومی نتوانستند جایگاهی هم‌تراز تاریخ‌نگاری‌های جهانی به مفهوم امروزی آن به دست آورند.

### نتیجه‌گیری

اسلام دینی جهان‌شمول است و دامنه‌ی تعالیم آن ظرفیتی به گستره‌ی دنیای انسانی دارد. رفق و مدارا، وحدت و همگرایی، تأکید بر انسانیت و ارزش‌های انسانی و پیام ارشادی و اخلاقی اسلام، همه ماهیتی عام دارند. به علاوه امپراتوری اسلامی، قلمرویی گسترده داشت و اقوام و ملل مختلفی را دربر می‌گرفت که در جای خود نظرگاه بلند و تعامل و تبادل با ملل مختلف را می‌طلبید. از این حیث شرایط حاکم بر امپراتوری اسلامی، پارادایمی را به وجود آورده بود که می‌توان با عنوان «صلح اسلامی» از آن یاد کرد و دستاوردهای تاریخ‌نگارانه آن را نیز با همین مبنا به تفسیر نشست. به حق نیز این دستاوردها پرثمر بود و بخشی از میراث تاریخ‌نگارانه مسلمانان، حوزه موضوعی گسترده‌ای داشت. این میراث تاریخ‌نگارانه که در قالب تواریخ عمومی مصادیق خود را برجای نهاده است، در جای خود گرانبهاست و رویکرد جهانی قابل قبولی را در تحریر تاریخ به کار گرفته است، اما بنابر عللی نتوانسته است جایگاهی هم‌عرض تاریخ‌نگاری‌های جهانی به مفهوم دقیق آن - نگارش تاریخ بدون اعمال محدودیت‌های جغرافیایی، اعتقادی، نژادی و قومی - به دست آورد. عمده‌ترین علل این ناتوانی را می‌توان چنین تبیین کرد.

اختلافات مذهبی و فرقه‌ای میان مسلمانان که با اختلافات قومی و قبیله‌ای همراه بود، مانع از تحقق جهان‌گرایی خاص اسلامی می‌شد و در نبود این چنین نگرشی تاریخ‌نگاری جهانی نیز نمود پیدا نمی‌کرد. چراکه هر مذهب، فرقه، قبیله، قوم و گروهی، خود و سرگذشت خویش را شایسته توجه و تاریخ‌نگاری می‌دانست و این نوع نگرش مانع از رویکرد کلی و فراگیر در درک تاریخ می‌شد. در این جهت، تنها در حد نیاز و با هدف تبیین مطلوب‌تر تاریخ خود به تاریخ دیگران می‌پرداختند و لذا اهتمام به دیگران، نه در یک بستر طبیعی، عام و فارغ از تعلقات و محدودیت‌ها بلکه در پرتو ملاحظات مورد نظر تاریخ‌نگاران مسلمان و رویکردهای مذهبی، فرقه‌ای و... آنها نمود پیدا می‌کرد. نوعی

عدول از تعالیم اصیل اسلامی که دستگاه خلافت اموی و عباسی و همین‌طور حکومت‌های منطقه‌ای، در راستای منافع سیاسی در پیش گرفتند موجب شد که تاریخ را با ملاحظات خاص مورد نظر دستگاه خلافت و مقتضیات منطقه‌ای به نگارش درآورند و رویکرد جهانی به‌بوته فراموشی سپرده شود. در حالی که دستگاه خلافت به‌عنوان فرمانروای سیاسی جهان اسلام و یا یکی از مهم‌ترین مراکز سیاسی می‌بایست در خدمت تجلی مطلوب‌تر آراء و اندیشه‌های اسلامی قرار گیرد و موجبات رقم‌خوردن بهتر جهان‌نگری و انسان‌گرایی را در پرتو خردگرایی اسلامی فراهم نماید. منویات سیاسی و تلاش در جهت ماندگاری خلفا و حکومت‌های تابعه، به محدودنگری و تعلقات منطقه‌ای و مذهبی انجامید و زمینه‌های جهان‌نگری کمتری را در اختیار مورخان قرار داد. در این میان تنها معدود مورخانی که در برهه‌ی زمانی مناسبی می‌زیستند و یا در پرتو نگرش مذهبی و کلامی خویش، افق گسترده‌تری را ملاحظه می‌کردند، نمودهای تاریخ‌نگارانه برجسته‌تری ارائه کرده‌اند که بهترین نمونه‌های آن را می‌توان در چارچوب تاریخ‌نگاری‌های عمومی – به‌عنوان مصداق نزدیک به تاریخ‌نگاری‌های جهانی – و معدودی از تاریخ‌نگاری‌های سلسله‌ای نشان داد. غیر از این موارد که در جای خود به‌نحو مناسبی نیز به سرگذشت اقوام و ملل و ادیان و آیین‌های دیگر پرداخته‌اند، جریان کلی تاریخ‌نگاری اسلامی به‌صورت منسجم و متداوم به تاریخ جهانی نپرداخته و یا برداشت ناقصی از آن ارائه داده است. البته تواریخ عمومی نیز بیشتر به گذشته این اقوام و ملل پرداخته‌اند و از تحولات تاریخی این اقوام و ملل در دوران اسلامی مطلبی نگفته و یا بسیار اندک گفته‌اند. در تاریخ‌نگاری‌های عمومی، درباره تاریخ ملل غیرمسلمان در عهد اسلامی، بندرت مطالبی منسجم، دارای آغاز و انجام و فارغ از تعلقات مربوط به دنیای اسلامی، قابل پیگیری است و این یکی از تفاوت‌های عمده تاریخ‌نگاری‌های عمومی و جهانی است. به‌علاوه از آنجا که این تاریخ‌نگاران مصادر اطلاعاتی خود را از دیگران (و بخصوص اسرائیلیات) گرفته‌اند، با خلط میان تاریخ و غیر تاریخ (اسطوره، افسانه) به گذشته این اقوام و ملل و ادیان و... پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد تعلقات دینی در این رویکرد آنها سهم عمده داشت و مانع از اهتمام ایشان به بررسی تاریخ غیرمسلمانان به‌صورت عام و متوازن می‌شد. در دنیای



اسلامی تاریخ خادم دین و در خدمت الهیات اسلامی بود و غیرمسلمانان به‌عنوان کسانی که در جرگه امت اسلامی قرار نمی‌گرفتند، مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند. از این رو در دارالاسلام که محل فعالیت خلق برگزیده خدا بود لزومی به نگارش آنچه در دارالکفر در جریان بود احساس نمی‌شد. عدم به‌کارگیری مدارای دینی مورد تأکید اسلام و قرائت‌های رسمی که از شریعت اسلامی و اندیشه متناسب با آن به عمل می‌آمد نیز جایی برای پرداختن به تاریخ غیرمسلمانان و بعضاً برخی از مذاهب و فرق اسلامی باقی نمی‌گذاشت. چنان‌که ذکر شد اگر هم به تاریخ غیرمسلمانان می‌پرداختند در جهت بررسی تاریخ امت اسلامی بود و به‌گونه‌ای استثنایی عده معدودی از مورخان را که روش و بینش ممتازتری داشتند، دربر می‌گرفت.

## منابع

- قرآن کریم.
- آیین‌وند، صادق (۱۳۷۷). **علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی**. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بازارگاد، بهاء‌الدین (بی‌تا). **مکتب‌های سیاسی**. تهران: اقبال.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۶). **ایران باستان**. ج ۳. تهران: نگاه.
- ترنر، برایان (۱۳۷۹). **ماکس وبر و اسلام بررسی انتقادی**. ترجمه سعید وصالی. تهران: مرکز.
- جوینی، علاء‌الدین عطاملک (۱۳۷۰). **تاریخ جهانگشا**. به سعی و اهتمام عبدالوهاب قزوینی. ج ۱، چ ۴. تهران: ارغوان.
- خضر، عبدالعلیم عبدالرحمن (۱۳۸۹). **مسلمانان و نگارش تاریخ، پژوهشی در تاریخ‌نگاری اسلامی**. ترجمه صادق عبادی. تهران: سمت.
- رابینسن، چیس اف (۱۳۸۹). **تاریخ‌نگاری اسلامی**، ترجمه مصطفی سبحانی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- رضوی، ابوالفضل (۱۳۸۶). «تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی و جایگاه تاریخ‌نگاری جهانی». **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**، شماره ۱۱۴-۱۱۵. صص ۴-۱۱.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). **درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی، با تأکید بر یعقوبی، مقدسی، گردیزی، ابن‌فندق.** تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زریاب خوبی، «سه نکته درباره رشیدالدین فضل‌الله». **مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.**
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). **تاریخ در ترازو.** چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). **کارنامه اسلام.** تهران: امیرکبیر.
- هابسون، جان ام (۱۳۸۷). **ریشه‌های شرقی تمدن غرب.** ترجمه مسعود رجبی و موسی عنبری. تهران: دانشگاه تهران.
- افروغ، عماد (۱۳۸۴). **اسلام و جهانی‌شدن.** چ ۲. تهران: کانون اندیشه جوان.
- رودنسون، ماکسیم (۱۳۵۸). **اسلام و سرمایه‌داری.** ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر کتاب‌های جیبی.
- قرشی، ی. ه. (۱۳۶۷). «تاریخ‌نگاری». در: **تاریخ فلسفه در اسلام.** تحقیق م. م. شریف. ترجمه حسن انوشه. تهران: جهاد دانشگاهی.
- کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵). **احیای فرهنگی در عهد آل بویه.** ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ ۳. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- متز، آدام (۱۳۶۲). **تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری.** ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰). **مسائل عصر ایلخانان.** چ ۲. تهران: آگه.
- مینوی، مجتبی، «تنکسوق‌نامه رشیدالدین فضل‌الله». **مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.**
- Cartledge, Paul (1997). **Historiography and Ancient Greek Self-Definition.** In: A companion to the philosophy of History and Historiography. Edited by Aviezer Tucker. Wiley Black well. Publishing LTD.
- Morgan, David (1997). **The Evolution of Two Asian Historiographical Traditions.** In: Michael Bentley. Companion to Historiography. London and New York: Rutledge.
- Zaid Ahmad (2009). **Muslim Philosophy of History.** In: A companion to the philosophy of History and Historiography. Edited by Aviezer Tucker. Wiley Black well. Publishing LTD.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## البدء و التاریخ؛ روایت/تفسیری از بافتار فکری جامعه اسلامی در قرن چهارم هجری<sup>۱</sup>

زهیر صیامیان گرجی<sup>۲</sup>

سعید موسوی سیانی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۹۶/۶/۶

### چکیده

کارکرد منابع تاریخی قرون متقدم اسلامی در تعیین بخشی به تصور مسلمانان دوره‌های مختلف از سنت اسلامی و تعریف راست‌کیشی اسلامی موجبات اهمیت نقد تاریخی این متون می‌شود. مسئله مقاله حاضر بررسی این وضعیت در البدء و التاریخ به‌عنوان نمونه‌ای از این متون است که نه تنها مشمول این شکل از اهمیت قرار می‌گیرد بلکه متأثر از ساختار جدلی آن، نقش و اهمیت ثانویه‌ای نیز دارد چراکه با تحلیل و بازشناسی ساختار استدلال‌های مطروحه در کتاب می‌توان به تصویری از ماهیت و عملکرد عقل اسلامی مستعمل میان جریان‌های کلامی حاضر در قرون

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.12096.1086

۲. عضو هیات علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی؛ z\_siamian@sbu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه شیراز؛ saeidmoosavi\_1369@yahoo.com

نخستین اسلامی نیز دست یافت و درعین حال آشکارسازی ماهیت جدلی کاربرد گذشته در این متون را نیز ممکن ساخت. رویکرد نظری مقاله، پذیرش ایده تعین اجتماعی و فرهنگی معرفت است که به نظر می رسد راه پاسخ به مسئله مقاله را از طریق تفسیر عمیق معناکاوانه متن و نظام دلالت های آن هموارتر می کند. بررسی معنایی که مقدسی در روایت خود از وقایع تاریخی درصدد تلقین آن به مخاطبان بود، بیش از آنکه به قصد بازسازی واقعیت های تاریخی باشد، نمایشگر روایت وی از بافتار فکری جامعه اسلامی است که زیست جهان مؤلف را پدید آورده است. بنیان های این بافتار بدان شیوه که جوئل کرمر بیان می کند مبنای سنجش روایت/تفسیر وی در این متن است. گسترش جهان وطنی، فردگرایی و شریعت/دین گرایی، به مثابه جلوه های فرهنگی انسان گرایی اسلامی در قرن چهارم شرایط بافتار فکری است که به عنوان مشکله ای، انگیزه مقدسی برای بازنمایی گذشته به شکل فرآورده ای جدلی گردید تا راه هدایت را با نقد آن مؤلفه ها، در قالب بازگشت به اصول و حدود اسلام، البته با محوریت تفسیری که وی به آن تعلق عقیدتی داشت، بازنمایی کند.

**واژه های کلیدی:** البدء و التاريخ مقدسی، مجادلات کلامی اسلامی، راست کیشی اسلامی، نقد تاریخی، بافت تاریخی جامعه اسلامی.

## مقدمه

دانش مورخان از رویدادهای گذشته برآمده و مستند به شواهدی است که از این رویدادها برجای می ماند؛ شواهدی که در اکثر موارد به شکل متن هستند. به بیانی روشن تر، گزارش های تاریخی برجای مانده از گذشته مهم ترین دریچه ای است که مورخان از چشم انداز آن به تماشای گذشته می نشینند. طبیعتاً این امر بایست حساسیت مورخانی را که نسبت به شرایط این حوزه معرفتی خودآگاه هستند برانگیزد (صیامیان گرجی و موسوی سیانی، ۱۳۹۴: ۱۱). به بیانی دقیق تر، چالشی اساسی فراوی تاریخ پژوهی قرار دارد که

براساس آن، مورخان برخلاف دانشمندان علوم طبیعی دسترسی و آشنایی مستقیم با متعلق پژوهش‌های خود ندارند، بلکه می‌کوشند از طریق آثار برجای‌مانده از گذشته بر بهره تاریخی مسئله‌ساز رهنمی کرده و تصویری از آن برای مخاطب خود ارائه نمایند (meiland,2010,414). علی‌رغم این مشخصه تاریخی پژوهی، گاهی برخی مورخان و سوسه می‌شوند تا گزارش‌های منابع و متون برجای‌مانده از گذشته را طوری بخوانند که گویی کاملاً صادق هستند و مؤلفان این متون بازنمایی عینی و حقیقی از رویدادهای موردبحث ارائه کرده‌اند (مکالا، ۱۳۸۷: ۴۲ و ایگرس، ۱۳۸۹، ۳). این شرایط دانش تاریخی، مورخان آگاه را به سمت نقد تاریخی مورداستفاده سوق می‌دهد. در تلقی این دست از مورخان هر متنی برساخته کنشگران انسانی در کشاکش اجتماعی است که به برساخت فرآورده‌هایی معنایی می‌پردازند و این سازه‌های معنایی از باورها، منافع، اهداف، علایق و نگرش‌های آنان نشأت می‌گیرد.

در این میان تاریخ‌پژوهان حوزه مطالعات اسلامی نه تنها از سایر همگنانشان متمایز نیستند بلکه متأثر از شرایط کنونی جامعه اسلامی نیازی دوچندان به این شکل از مواجهه با متون دارند. تجربه زیستن در فرهنگ اسلامی و سهیم‌بودن در جهانی که هر مسلمان به عرضه تصویری از سنت اسلامی به‌مثابه وجه تمایزبخش خود و بنیاد هویت جمعی می‌پردازد و همچنین تعیین‌یابی کنش‌های فردی و اجتماعی هر مسلمان تحت تأثیر این خوانش‌ها از سنت، موجبات اهمیت یافتن بازکاوی منابعی شده که شناخت انسان مسلمان از سنت مقبول خود را تحدید و تعیین بخشیده است. به همین جهت اتخاذ رویکردی انتقادی به هنگام بهره‌جویی از این متون ضرورتی بس حیاتی در گشودن افق‌های عقلانیت بر روی سنت‌های رقیب در صحنه حیات اسلامی است. البته کارکرد نقد تاریخی تنها بدین مهم ختم نمی‌شود.<sup>۱</sup>

نقد تاریخی متون و منابع مورداستفاده در بازنمایی هر دوره تاریخی دو کارویژه مهم دارد: نخست آنکه مورخان به کمک آن به بازشناسی و بازاندیشی فضای گفتمانی حاکم بر

---

۱. درباره کارکرد گزارش‌های تاریخی در تعیین‌بخشی تصور انسان از سنت و اهمیت مواجهه عقلانی با این گزارش‌ها بنگرید به سعید موسوی سیانی، «اهمیت و ضرورت پرداخت معرفت‌شناسانه به تاریخ»، **دوفصلنامه علمی- تخصصی خردنامه دانشگاه شهید بهشتی**، سال ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ۱۴۷-۱۵۰.

مؤلف اثر و بافتار تاریخی حاکم بر متون مورد استفاده خود دست می‌یابند. کارویژه دوم حرکت از شناسایی گفتمان حاکم بر تولید متون و منابع به سمت بازنمایی ساختار اجتماعی و فرهنگ جامعه توصیف شده در متون است. این کارویژه‌ها بیانگر یاری به راهی اساسی است که بررسی و نقد متونی چون البدء و التاریخ به بازشناسی گفتمان حاکم بر ذهن و کنش مؤلف و سایر کاربران هم‌کیش وی می‌نماید. حال با توجه به این ملاحظات چه توجه منحصر به فرد و خاصی نقد تاریخی کتاب البدء و التاریخ مقدسی را ضرورت می‌بخشد؟

در پاسخ بایست گفت این کتاب به‌مانند بسیاری از کتب مشابه در یکی از مهم‌ترین بزنگاه‌های تاریخ اسلام (قرن سوم و چهارم؛ عصر تدوین) به نگارش درآمده است. متأثر از این بافت تاریخی است که کتاب او جنبه کلامی و قالب یک دیالوگ را گرفته است. دیالوگی که میان مقدسی و مخاطب او برقرار می‌شود و طی آن مؤلف می‌کوشد روش‌های مواجهه با چالش‌های فکری طرح شده از سوی گفتمان‌های رقیب را به مخاطب خود بیاموزد. از این روی نقد تاریخی آن به‌عنوان مسئله مقاله حاضر می‌تواند پرده از ماهیت چالش‌های فکری این برهه تاریخی و گفتمان‌های رقیب در آن برگردد. دانش برآمده از نقد این کتاب، اندیشه‌وران را در ارزیابی دقیق‌تر بافت فکری جامعه مسلمانان و جریان‌های کلامی حاضر در قرن چهارم و همچنین پرتو انداختن به مسائل و انگیزه‌های طرح نظریات فقهی، فلسفی و کلامی کاربران گفتمان‌های حاضر در جامعه به‌واسطه متونی درباره گذشته کمک شایانی می‌کند تا با بازاندیشی در مبانی کلامی گزاره‌های ایمانی فرهنگ اسلامی معاصر، که ابتناء خود را بر گزاره‌های گذشته موجود در این گونه از متون تاریخی گذاشته‌اند، ضریب حضور عقلانیت تفسیری - انتقادی به‌عنوان فرآورده فعالیت علمی مورخانه را در باورهای معاصر خویش ارتقا دهند. اکنون پرسش مهم آن است که با چه راهکار و راهبردی می‌توان به فضای گفتمانی حاکم بر نگارش البدء و التاریخ راه یافته و زمینه مناسب‌تری جهت تصویر بافت تاریخی نگارش آن فراهم نمود؟

به نظر می‌رسد هر گونه رهیافت جهت بازشناسی فضای گفتمانی حاکم بر نگارش البدء و التاریخ بایست تلاشی برای پاسخ به این سؤال باشد: مقدسی چه انگیزه‌ای از طرح مطالب موجود در کتابش داشت؟ این پرسش در طلب تبیینی برای نگارش کتاب مزبور توسط

مقدسی است. اما ما چگونه می‌توانیم پی به انگیزه مقدسی از نگارش این کتاب ببریم؟ شاید برخی تصور کنند تخیل همدلانه امکان بازشناسی دلایل و انگیزه‌های مقدسی را فراهم نماید. اما بایست به این دست از پژوهشگران یادآوری کرد که هیچ‌یک از ما دسترسی اختصاص بر اذهان سایرین و ارزش‌های حاکم بر اعمال آنان نداریم. بدون چنین دسترسی مستقیم به ذهنیت آنان نمی‌توان فرض کرد که برداشت‌های آنان از جهان و انگیزه‌های کنش‌هایشان مشابه برداشت‌ها و انگیزه‌های ما باشد. (۲۱-۱۹، ۱۹۸۷، Thomas Nagel) اما قطعاً این فرضی بی‌پایه و غیرانتقادی است. پس با چه روشی می‌توان به پرسش کلیدی مقاله پاسخ داد؟

در تلقی نگارندگان پذیرش دو انگاره برآمده از بصیرت‌های جامعه‌شناسی معرفت زمینه‌ای فراهم می‌کند که بر اساس آن می‌توان طرحی روش‌شناسانه جهت بازشناسی فضای گفتمانی کتاب مقدسی ارائه کرد. بنا بر مفروضه نخست، اگر بپذیریم که همه اشکال معرفت دارای خاستگاه‌های انسانی هستند و منافع، علایق و نیازهای گروه‌ها را بازتاب می‌دهند، در آن صورت به تازگی اصلی جامعه‌شناسی معرفت می‌رسیم که کل عرصه‌های تولیدات ذهنی در جامعه تعیین می‌پذیرند. بر مبنای ایده تعیین اجتماعی معرفت، تولیدات ذهنی و معرفت‌ها با رفتار و کنش‌های آدمی پیوندی معنادار و ناگسستنی دارند. این بدین معناست که اشکال مختلف معرفت ذاتی ذهن انسان نیستند بلکه بازتاب یکی از شیوه‌های وجود و تفکر انسانی می‌باشند. به این ترتیب شیوه‌های تفکر محصول منافع و علایق ما در بافتارهای تاریخی هستند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۱۸-۲۴). مفروضه دوم پافشاری بر این نکته است که هر گفتار و نوشته‌ای کنش سیاسی و اجتماعی است. دلالت این مفروضه بر این است که کردارهای آدمی (شامل گفتارها و نوشتارها) جایگاه و نظرگاه‌های گویندگان را بازتولید می‌کنند و یک دیالوگ اجتماعی بین گوینده و مخاطبان‌ش را نشان می‌دهند (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۴۸).

تعهد به صدق این مفروضات از سوی ما معنایی جزء به چالش کشیدن ایده مؤلف و سوژه آزاد ندارد. به بیانی واضح‌تر، دیگر نمی‌توان هر معرفتی را چنان ممتاز و بین‌الذهانی دانست که می‌تواند همه را مخاطب قرار دهد. از سوی دیگر پذیرش این مفروضات بدین معناست که تمام معرفت‌ها حامل نشانه‌هایی از تاریخ‌های سیاسی و اجتماعی و

مشخصات فرهنگی خود هستند (مک کارتی، ۱۳۸۸: ۴۸). حاصل آنکه اگر تنز اجتماعی بودن ذهن را بپذیریم آنگاه واکاوی متونی چون «البدء و التاریخ» می‌تواند تصویری از دشواره‌ها، مسائل، بحران‌های فکری و اجتماعی مؤلفان این متون و رهیافت‌هایی را که آنان به‌عنوان یکی از کاربران گفتمان‌های حاضر در جامعه نسبت به شرایط مطروحه داشتند ارائه دهد. مشخصه‌ای که سایر پژوهش‌های انجام‌شده درباره مقدسی توجه چندانی بدان نداشته‌اند و به شیوه سنتی نقد متون، مؤلف‌محور یا زمینه‌محور بوده و به شکل مکانیکی رابطه این دو را مورد بررسی قرار می‌دهند و در نتیجه نمی‌توانند به تفسیری عمیق و فراتر از لایه واژگانی و دلالت‌های صریح دست یابند، درحالی‌که براساس مفروضات نظری مقاله حاضر، با تصور متن صامت به متنی گویا و پویا، که به کنشگری فعال با بافتار زمانه خویش می‌پردازد، امکان ارائه تفسیری عمیق از لایه‌های معنایی متن با توجه به نظام دلالتی غیرمصرح و ضمنی آن ممکن می‌شود.<sup>۱</sup>

---

۱. تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام (اثر ارزنده فرانتس روزنتال) یکی از این آثار است که با لحاظ‌نکردن بافت تاریخی نگارش البدء و التاریخ به برداشتی نادرست از این اثر دست یافته است. به باور روزنتال مقدسی نه تنها از منظر فلسفی به تاریخ می‌نگرد بلکه تاریخ را مادون فلسفه ساخته و در تلاش برای ایجاد اتحاد میان فلسفه و تاریخ بوده است (در این مورد بنگرید به روزنتال، ۱۳۶۵: ۱۳۶-۱۳۵). چنان‌که در صفحات آتی مشخص خواهد شد و برخلاف باور روزنتال مقدسی نه به دنبال نگارش اثری تخصصی در حوزه تاریخ بوده و نه رغبتی به اتحاد فلسفه و تاریخ و نگرستن به تاریخ از منظری فلسفی داشته است. در زبان فارسی دو اثر در مورد این کتاب منتشر شده که هر دو به مانند روزنتال نتوانسته‌اند معنا و هدف مقدسی از نگارش کتاب را در ارتباط با بافت تاریخی او درک کنند. نخستین اثر مقاله دکتر سید ابوالفضل رضوی تحت عنوان *بیش و نگرش در تاریخ‌نگاری اسلامی (مطالعه موردی تاریخ‌نگاری ابن مطهر مقدسی)* است که ضمن تأکید بر تلقی روزنتال مبنی بر تلاش مقدسی در پیوند میان فلسفه و تاریخ به کوشش مقدسی برای نگرستن از منظری معرفت‌شناسی و فلسفی به تاریخ تأکید می‌شود. او به رویکرد تعقلی مقدسی در نگارش رویدادها تأکید می‌نماید درحالی‌که در این پژوهش کتاب مقدسی همچون تلاش یک سنت‌گرا برای به انزوا کشیدن جریان‌های عقل‌گرا در جامعه اسلامی نگرسته می‌شود. البته پژوهش ایشان دو بصیرت از برای پژوهشگران پس از خود داشته است: نخست آنکه به صورت نظری بر تأثیر شرایط فرهنگی یک جامعه بر نگارش آثار تاریخی تأکید می‌نماید؛ هرچند خود به کاربست این بصیرت در بازشناسی گفتمان حاکم بر نگارش البدء و التاریخ بی‌توجه است. دوم آنکه بر جامعیت مباحث کتاب در همه حوزه‌ها تأکید نموده و بیان داشته که مقدسی در پی نگارش کتابی صرفاً تاریخی نبوده است (سید ابوالفضل رضوی، ۱۳۸۵: ۲۳-۵). دومین اثر به زبان فارسی مقاله‌ای تحت عنوان *بیش معرفت‌شناسانه در تاریخ‌نگاری مطهر بن طاهر مقدسی* نگارش خانم‌ها دکتر شهلا بختیاری و طاهره نظری ایلخانی آبادی است که به مانند دو اثر پیش نسبت کتاب مقدسی با بافت تاریخی و پیام و معنای اثر او در قبال این بافت



همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اهمیت این کارویژه درباره کتاب مورد بررسی ما دوچندان است. زیرا این اثر محصول عصری است که جدی‌ترین نزاع‌های فکری موجود در آن موجبات تکوین و تدوین نهایی حوزه‌های اندیشگی جهان اسلام و تصور مسلمانان از سنت متبوع شد و در نهایت حاصل این نزاع‌های گفتمانی در قالب انتشار کتاب‌های بی‌شمار در حوزه‌های معرفتی مسئله‌ساز به جامعه اسلامی تزریق گردید. صرف انتشار این حجم از آثار خود بیانگر وجود دشواره‌هایی است که افراد فرهیخته را به نگارش آثاری جهت پاسخ‌دادن برمی‌انگیخت. این عصر آکنده از نوشته‌های تاریخی، عصری است که در آن شمار زیادی از کسانی که از موهبت سواد برخوردارند خود را در شرایط اجتماعی یا سیاسی غامض یا نگران‌کننده‌ای می‌یابند (اسکات میثمی، ۱۳۹۱: ۱۵).

### مؤلفی گمنام در جهانی جدلی

چنان‌که از عنوان کتاب برمی‌آید مقدسی به بررسی تاریخ بشر از آغاز خلقت تا تحولات روزگار خویش می‌پردازد. بازکاوی مطالب کتاب او بیانگر آن است که او نه در پی نگارش کتابی در حوزه تاریخ بلکه به دنبال نگارش دایره‌المعارفی از دانش‌های زمانه خود با هدف پاسخ به مسائل زمانه بوده است. مقدسی خود به بیان این امر تصریح دارد و در گزارشی در مورد ساختار موضوعی کتاب خود می‌فرماید:

«نگرنده در این کتاب، همچون کسی است که بر همه جهان اشراف دارد، گویی همه رفتارها و کارهای شگفت آن را پیش چشم دارد و پیشینه آن را می‌داند که قبل از ترکیب و حدوث چه بوده است و آنچه پس از آشکار شدن و فرسایش از وی به‌جای می‌ماند چیست» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۳۳).

کتاب در ۲۲ فصل ساختار یافته است و مؤلف هر فصل را اختصاص به موضوعی مشخص داده است که عناوین و موضوعات فصل‌های آغازین کتاب نشان از رویکرد جدلی اثر و استفاده از روایت گذشته برای اثبات رهیافت جدلی خویش و مبانی کلامی‌اش است. هرچند نام وی را مطهر بن مطهر نیز ثبت کرده‌اند اما به اسم ابوزید احمد بن سهل

---

را لحاظ نکرده است. البته نکته برجسته و قابل تقدیر این پژوهش تلاش در بازشناسی نگاه مقدسی به جایگاه تاریخ در سامانه معرفتی آن برهه تاریخی می‌باشد (شهلا بختیاری و طاهره نظری ایلخانی‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۲-۱)

بلخی شناخته می‌شود و با توجه به اشاراتی که در آثارش وجود دارد، نشان می‌دهد وی در دهه‌های آغاز قرن چهارم هجری، که در میان محققان به عنوان میان‌پرده شیعی و رنسانس اسلامی معرفی شده، کتاب خویش را در بست تألیف کرده و تابت‌المقدس جهت کسب علم حدیث طی طریق کرده و ساکن شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۳۷ - ۴۱).

عنوان فصل نخست «در تثبیت نظر و مذهب ساختن جدل» است که از منظر این مقاله باید مبنای تفسیر عمیق بخش‌های دیگر اثر و از جمله روایت تاریخی وی از گذشته قرار گیرد. از مشخصات بارز مقدسی که او را از همگنانش متمایز می‌نماید پرداختن به مباحث معرفت‌شناسی آن هم در سرآغاز کتاب است. زیرا به عقیده مقدسی آشنایی و به کارگیری این مباحث مهم‌ترین روش بازشناسی حق از باطل است و لذا بایسته می‌بیند که آن را به سایر بررسی‌ها تقدم بخشد. در اینجا وی ضمن ایضاح تصور خود از شناخت و علم و بیان وجوه تمایز آن، به تحلیل و توصیف منابع معرفت می‌نشیند. عقل و احساس مهم‌ترین منابع معرفت از دیدگاه اوست که امکان شناخت بین‌الادھانی و به دور از اختلاف را فراهم می‌نماید. در کنار این دو «استنباط بحث و اماره» را به عنوان سومین مبانی علم برمی‌شمارد و علت اختلاف‌های فکری را ناشی از این منبع و ماهیت آن می‌داند. مقدسی در جای دیگر این فصل معرفت را از علم متمایز می‌نماید؛ براساس این تمایز علم احاطه بر ذات شیء است و معرفت ادراک ذات شیء و ثبات آن. به نظر می‌رسد منظور وی از این تمایز اشاره بدین است که معرفت آگاهی از وجود شیء است و علم آگاهی از ماهیت آن. وی در ادامه این فصل تقسیم‌بندی جالبی از معلومات بشری ارائه می‌دهد و آن را به واجب، سالب و ممکن محصور می‌نماید. بر این مبنا صدق معلوم واجب عقلا بر ما اثبات می‌شود. معلوم سالب علمی است که امتناع منطقی و محال بودن آن به واسطه عقل بر ما آشکار می‌شود. معلوم ممتنع آن دسته از علوم است که عقل نه بر صدق و نه بر کذب حکم نمی‌نماید بلکه شواهد ارائه شده برای آن میان نفی و اثبات برابر است. وی منقولات تاریخی را مصداق این قسم از معلومات می‌داند. مقدسی پیش از پایان مباحث این فصل به ایضاح مفاهیم موردنظر خود همچون قیاس، اجتهاد، نظر، علت و دلیل می‌پردازد. آنچه در این قسمت بدیع به نظر می‌رسد تمایز امروزی است که میان علت و دلیل برقرار می‌کند. مقدسی انتهای این فصل را اختصاص به شرح و رد دیدگاه‌های سوفسطائیان داده است. مهم‌ترین ایراد مقدسی به

آنان خودشکندگی استدلال‌هایی است که مطرح می‌کنند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۳۷-۱۶۱). فصل‌های بعدی نیز در همین راستا مدون شده اما چون از موضوع و رویکرد و حجم مقاله فراتر است در اینجا استفاده نمی‌شود.

### بافت تاریخی نگارش اثر

اگر بپذیریم که هر متنی کنش ارتباطی نویسنده با دنیای پیرامون اوست، در آن صورت فهم نیت نویسنده از انتشار اثری منوط به شناخت بافت و فضای تاریخی متن، آن‌گونه که نویسنده آن را درک می‌کرده، است. مراجعه به بافت به‌ویژه در شرایط فقدان صراحت راوی در بیان انگیزه‌اش از نگارش متن و یا تلاش او برای پنهان‌نمودن امور نامطلوب راهگشا خواهد بود. از این رو به نظر می‌رسد بازاندیشی بافتار تاریخی نگارش کتاب مقدسی کمک شایانی به فهم دقیق‌تر این اثر و علت نگارش آن بنماید.

یکی از مهم‌ترین و متأخرترین تحقیقات درباره بافت فکری و فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی در قرن چهارم هجری تحقیق جوئل کرمر درباره انسان‌گرایی اسلامی است که مبنای اصلی مقاله حاضر قرار گرفته است<sup>۱</sup> و براساس آن می‌توان سه مشخصه بنیادی

---

۱. هرچند غیر از این تحقیق می‌توان آثار دیگری را نیز نام برد که فضای فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی این دوران را براساس آثار مؤلفان گوناگون این برهه تاریخی بازسازی کرده‌اند و در این تحقیق نیز به عنوان آثار معتبر مبنای کار قرار گرفته‌اند اما هیچ کدام جامعیت اثر کرمر را ناظر به موضوع مقاله نداشته‌اند. نگاه کنید به روزنتال، فرانتس (۱۳۹۲)، *علم پیروزمند*، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: نشر گستره، همو (۱۳۸۵)، *میراث کلاسیک اسلام*، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: نشر طهوری، فصل‌های مختلف، جمشید گرشاسب چوکسی (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: نشر ققنوس، موریس لمبارد (۱۳۹۱)، *جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبائی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، آذرتاش آذرنوش (۱۳۸۷)، *چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست)*، تهران: نشر نی، وائل ابن حلاق (۱۳۸۶)، *تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، دیمیتری گوتاس (۱۳۸۱)، *تفکر یونانی - فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم / هشتم تا دهم)*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، ایگناتس گولدزیهر (۱۳۸۳)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه ناصر طباطبائی، تهران: نشر ققنوس، روی متحده (۱۳۸۹)، *اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه: وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی*

برای جامعه اسلامی قرون سوم و چهارم هجری در جهان اسلام برشمرد. این سه مشخصه فردگرایی، جهان‌وطنی و شریعت/دیانت‌گریزی/دنیاخواهی بود (جوئل کرمر، ۱۳۷۵: ۴۲). در این برهه تاریخی شاهد اعتلای مقام فرد و شخصیت او در مقابل جامعه و گسترش خودآگاهی اعضای جامعه هستیم. فرادستان و فرودستان جامعه انگیزه‌هایی قوی برای دست‌یابی به شهرت و ترقی داشتند. تلاش برای دست‌یابی به مزیت‌های اجتماعی ناگزیر منتهی به رقابت میان نخبگان می‌شد. رقابتی که پیامدی جز کشمکش، افترا و حسدورزی نداشت. این تلاش برای شناساندن فضیلت خویش بر دیگران به صورت انگیزه‌ای برای خودآگاهی و خودآفرینی درآمد و این به معنای مرزبندی دقیق میان خودِ شخص و دیگران و در نهایت رواج فردگرایی بود (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۳-۴۴).

جهان‌وطنی دیگر مشخصه کلیدی این برهه تاریخی است. در این دوره شاهد ظهور طبقه متوسط مرفهی هستیم که به‌واسطه داشتن فراغت و شوق به دانش‌اندوزی و منزلت اجتماعی در انتشار میراث فرهنگی کلاسیک نقش مهمی داشت. خلفا، امرا و وزرا مشتاق دانش شدند و به حمایت از فیلسوفان، دانشمندان و ادیبان در دربارهای پرشکوه خود پرداختند. به موازات آن رشد شهرنشینی و تجارت از حدود و ثغور مملکت اسلامی فراتر رفت و گسترش شهرنشینی نیز ارتباط میان مردمان با سوابق فرهنگی متفاوت را فراهم کرد (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۱۶). در این زمان افراد با سوابق دینی، نژادی و فرهنگی متفاوت از گوشه و کنار جهان اسلام به دور یکدیگر جمع شده بودند و آگاهی از خویشتن فردی را چنان به اوج رسانده بودند که دیگر پیوند و رشته‌ای نازک با تعلقات گروهی، قبیله‌ای و فرقه‌ای احساس می‌نمودند (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۵).

**سده‌های نخستین**، ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی، مشهد: نشر آبی، ریچارد بولت (۱۳۶۴)، **گروش به اسلام در قرون میانه**، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: نشر تاریخ ایران، کندی، هیو «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلامی» و مهدی، محسن «سنت عقلانی در اسلام» در فرهاد دفتری (۱۳۸۰)، **سنت‌های عقلانی در اسلام**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر فرزانه روز، احسان یارشاطر، «**حضور ایرانیان در جهان اسلام**» در ریچارد هوانسیان و جورج صباغ (۱۳۸۱)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران، توشی‌هیکو ایزوتسو (۱۳۸۰)، **مفهوم ایمان در کلام اسلامی**، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: نشر سروش، آدم متز (۱۳۸۸)، **تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر.

طبیعتاً این گسترش فزاینده فردگرایی و جهان‌وطنی با معیارهای دینی و مذهبی و عرف زمانه تصادم داشت. از این روی اندیشه‌وران انسان‌گرای این عصر خود را ناگزیر از انطباق با نقش‌های اجتماعی مورد انتظار جامعه می‌دیدند. امری که پیامدی جز افزایش تقیه و تظاهر نداشت. این تقیه مستلزم هم‌رنگی و هم‌نوایی با معیارهای جامعه سستی اسلامی بود؛ معیاری که این اندیشمندان انسان‌گرا محکوم به خودانطباقی با آن بودند چیزی جز شریعت نمی‌توانست باشد. البته نوعی اغماض در مقابل نقض قیود نظم اجتماعی (در اینجا شریعت) وجود داشت، مشروط بر آنکه در لفظ به اصول اعتقادی گردن گذاشته شود. به بیان دیگر، این اعلان آشکار الحاد بود که با مجازات مواجه می‌شد نه پوشیده نگاه داشتن عقاید ملحدانه. اندیشمندان نیز در انطباق با این قواعد بازی در نوشته‌های خود غالباً هم‌رنگی جماعت می‌شدند ولی در خفا عقاید ساختارشکنانه خود را برای هم‌مسلمانان بازگو کرده و یا در آثارشان انتشار می‌دادند (جوئل کرمر، ۱۳۷۵: ۴۵).

به تشخیص کرمر دنیاخواهی/دیانت‌گریزی سومین ویژگی این عصر است. اندیشمندان این برهه دین را صرفاً قالبی اعتباری برای امور اجتماعی و رفتار عامه می‌دانستند. دین بدون آنکه از میان برود یا قدرت خود را از دست بدهد فاقد نیرویی کاملاً معتبر و اجباری بود. به بیان دیگر، دین کنار نهاده نمی‌شد ولی با این وجود صرفاً به وقت اقتضا و در راستای توجیه انگیزه‌های برون‌دینی مورد استفاده یا سوءاستفاده قرار می‌گرفت. جلوه دیگر این امر، جدایی امر ارزشی و اخلاقی از مبانی دینی و استقلال فلسفه از دین بود. از سوی دیگر این برهه تاریخی شاهد نوعی تکثرگرایی و به رسمیت شناختن نظام‌های عقیدتی متناقض در میان فلاسفه نیز بود. البته گویا حضور نوعی از شکاکیت ملازم شده بود با سخره‌گیری و استهزاء و تحقیر تمامی مقدسات. این شیوه رفتار بیش از همه نزد ادیبان جلوه‌گری بارزتری یافت. در جمع ادیبان شاهد نوعی سبک‌سری، هرزگی، میگساری و شهوت‌رانی هستیم؛ رفتاری که در کلمه مجنون (شعر و شراب توأم با هزلی غیراخلاقی) تجسم یافته است (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۷).

در عین حال که از ویژگی‌های اساسی جهان‌مسلمانان در این ایام رایج شدن حداکثری دیدگاه فرقه‌ای به «خود» و «دیگری» است که در دو گانه «فرقه الناجیه» و «فرقه الضّاله»، در

کشاکش جدلی تولی و تبری بازسازی می شد و شاهد آن گسترش دانش ملل و نحل نگاری در این قرن است (کرون، ۱۳۹۴: فصل اول) و مسئله بدعت و راست کیشی را موضوع محوری هرگونه مواجهه جدلی در میان جماعت‌های فرقه‌ای قرار می دهد.

در جای جای کتاب البدء و التاريخ گزارش هایی وجود دارد که مؤید صدق سیمای ارائه شده از این عصر حداقل در نگاه مقدسی است. گسترش جهان وطنی، فردگرایی و دین‌گریزی در میان نخبگان جامعه اسلامی قرن چهارم، که البته بیشتر در قالب افکار باطنی نمایان بود. فرقه‌ای مانند اسماعیلیه که در عصر سامانیان در میان نخبگان و عامه جامعه گسترش روزافزون می یافت. نمادی آشکار از این تفکرات به حساب می آمد. هرچند نمی توان مخاطب مقدسی را صرفاً این فرقه دانست بلکه باطنی‌گری به عنوان وجهی از موضوعات جدلی در میان تمامی فرقه‌ها و جریان‌های کلامی تبدیل به یک دشواره شده بود که سرانجام تنها ظاهرگرایان از پذیرش آن کناره کشیدند (دفتری، ۱۳۸۶)، چنان برای مقدسی نگران‌کننده بود که مخاطبان کتاب را مستقیماً خطاب قرار داده و می فرماید:

«این گروه هرگز بدین گونه که در این روزگار در هر جای پراکنده شده‌اند، در هیچ دوره‌ای انتشار نداشته‌اند. انتشارشان بدین سبب است که اقرار به دیانت می کنند. شریعت و آیین، هر که را اقرار به دیانت کرد خونس را محترم می شمارد و اینان باطنیه باطنیه‌اند. کسانی که همه ادیان را به یک سو نهاده‌اند و نفوسشان را در میدان‌های شهوات رها کرده‌اند و ستمکاران را به بی بندوباری و ارتکاب منهیات وامی دارند و عواقب آن را بر ایشان سهل و سست جلوه گر می سازند. تا آنجا که می بینی امروز، ستمکاری انتشار یافته و دل‌ها سخت گردیده و کارهای ناروا آشکار شده و فواحش بسیار شده و امانت از میان رفته و خیانت چیره شده و مردانگی تعطیل شده و ربانیان خوار شمرده می شوند و مستضعفان حقشان پامال شده و دادگری مرده و ستمکاری زنده شده و چیزهایی که در عهد هیچ پادشاهی و به روزگار هیچ پیامبری ظاهر نشده بود اکنون ظاهر شده است. اگر فضل خداوند بر این فرقه پست کوچک شده نبود که بقایای عوام به آیین ایشان بگروند، بی گمان، همانند ایشان و اولیایشان - که از ژرفای سخن آنان و حقیقت مذهب‌شان آگاهی دارند- ایشان را ریشه کن می کردند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۲).

گویا حضور در این شرایط ذهن و ضمیر مقدسی را بسیار به خود مشغول داشته بود. او با ترس و واهمه رشد و گسترش مظاهر انسان‌گرایی اسلامی<sup>۱</sup> و جدال‌های فکری برآمده از آن را می‌نگریست و آن را خطری برای تصور صُلب خود از اسلام می‌دید. به نظر می‌رسد حضور این جریان‌های فکری مخالفِ باورهای مقدسی آن چنان قدرتمند بوده که وی درباره آنان این چنین بگوید:

«کثر روان و کثر راهان، از برای فریب کم‌خردان، فراز آمده‌اند و گمشدگان طریق حق، از رهگذر بحث در مبادی آفرینش و بنیادهای آن، و آنچه بازگشت و سرانجام جهان است، به تباه کردن باورهای مردمان کودن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که مایه فریب غافلان و حیرت هوش خردمندان است. و این کار از دشمنانه‌ترین کوشش‌های آنان است در راه دین و رساترین شیوه‌ای است از برای درهم‌شکستن یکتاپرستان» (مقدسی، ص ۱۲۵).

فشار این عناصر سه‌گانه فرهنگ اومانستی قرن چهارم، به ویژه دیانت‌گریزی و دنیاخواهی، مقدسی را به توصیفی جهت‌دار از این فضای فرهنگی و نمایندگان آن واداشت. کارکرد این توصیف برحذر داشتن مخاطبان مقدسی از جلوه‌های این فرهنگ بود. او مخاطبان خود را این چنین از درونی کردن این فرهنگ و نزدیکی با نمایندگان آن (که در این قسمت از کتاب مقدسی معطله و باطنیه هستند) برحذر می‌داشت:

«بدانید، رحمت خداوند بر شما باد که ایشان قومی هستند که تمام آنچه را در ادیان نهی شده مباح می‌شمارند و همه احکامی را که در شرایع آمده با بی‌بندوباری و آزادی بدان چه دلخواه ایشان و کشش شهوات نفسشان باشد توجیه می‌کنند. محرّمات را حلال می‌دانند، همه را، مانند زنا و غلام‌بارگی و غضب و دزدی و قتل و جرح و دروغ و غیبت و سخن‌چینی و بهتان و زشت‌گویی از مردم و گواهی نادرست و دروغ‌زدن به مردم و نسبت به زنا دادن پاک‌دامنان و بدگویی و کینه و افسوس و طنز و استهزا و خودخواهی و کبر و غرور و ستمکاری و نامهربانی به پدر و مادر و انحراف و غدر و خلاف و پیمان‌شکنی و خلف وعده و امثال آن از رذایلی که منع شده در عقل و محرّمات ممنوعه شرع. ایشان هیچ

---

۱. همان‌طور که کرمر در مقدمه اثر خود توضیح می‌دهد مشخص است که انسان‌گرایی و فرد‌گرایی و خرد‌گرایی در اینجا برابر با مفهوم مدرن آن نیست و در کلام اسلامی و الهیات راست‌کیشانه اسلامی در قالب مفهوم حبّ نفس و عقل طبعی که توان تشخیص حسن و قبح اخلاقی را دارد در مقابل عقل سمعی از آن یادشده تعریف می‌شود.

حقی را نمی‌شناسند و هیچ ذمه‌ای را حفظ نمی‌کنند و از هیچ پلیدی خود را پاک نمی‌کنند و از هیچ خساستی شرم نمی‌دارند. پادشاهان در نزد ایشان پروردگاران‌اند و سرکشان شیاطین‌اند و ناتوانان و گرفتاران اهل آتش‌اند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۲).

حضور نمایندگان این فرهنگ نوین به مثابه «دیگری» که در قالب «باطنی‌گری» یک‌دست می‌شود، در برابر تعریف مقدسی از راست‌کیشی اسلامی در جامعه آن‌چنان گسترده بود که پذیرش و تحمل آن برای مقدسی سنگین و غیرقابل تحمل می‌نمود، لذا آشکارا در تمایل خود به حذف رقیب چنین داد سخن می‌داد:

«این گروه باطنیان، مردمی هستند که با فریبکاری خویش سر آن دارند که دین را درهم شکنند و مسلمانان را ریشه کن کنند. سزاوار نیست که ایشان را توانایی آن حاصل شود که در مذاهب مسلمانان سخن بگویند و در این رهگذر بسیار گویی کنند و گسترده سخن گویند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۷۵۴).

چنان‌که با استناد به کرم‌بیان داشتیم، فردگرایی یکی از مهم‌ترین مظاهر فرهنگ نخبگان در قرن سوم و چهارم بود. موضع‌گیری مقدسی در این خصوص مؤید صدق تشخیص کرم‌بیان از فضای فرهنگی جامعه و همچنین تهدید تلقی شدن این فردگرایی در نظر مقدسی است. مقدسی در این خصوص چنین می‌گوید:

«از بزرگ‌ترین موارد این بلیه یکی آن است که خداوندان قلنسوه (ارباب‌عمایم) و اصحاب مجالس گرفتار آوند. آن‌ها که دانش را نه از بهر خدای یا از برای خویش، بلکه تنها برای صدرنشینی و تقدم بر دیگران طلب می‌کنند، آنان هرگز دانش را از سرچشمه‌های آن به دست نمی‌آورند و بی‌داشتن مقدمات، آماده یادگیری آن می‌شوند و از رهگذر ستایش مذاهب عامه دل‌های ایشان را به خویش می‌کشند و داستان‌پردازی‌هایی از جنس داستان‌های شگفتی که قصه‌پردازان مزدور بر ساخته‌اند - و خرد از پذیرش آن‌ها سر باز می‌زند و از فهم درست در حجاب‌اند - اذهان عامه مردم را تبه می‌کنند تا آنجا که دل‌های ایشان را از باطیل و تهرات آکنده می‌کنند و با افسانه‌ها و اساطیر خاطر ایشان را به فساد می‌کشاند». علاوه بر مشخصات سه‌گانه کرم‌بیان، نکته‌ای دیگر از برای این عصر باز شناخته شده که ریچارد فرای به‌خوبی از عهده توصیف آن برآمده است. نیمه قرن چهارم هجری دوره‌ای است که جهان اسلام شورش‌های سیاسی خوارج، شیعیان و البته ایرانیان را پشت سر



گذاشته است و به موازات آن شاهد رشد و گسترش چشمگیر اسلام در تقابل با کاهش پیروان مذاهب پیشین، به‌ویژه آیین زرتشتی، در نواحی روستایی شرق اسلامی هستیم. از این پس همه اعتراضات اعم از مذهبی یا غیرمذهبی نسبت به خلافت و یا دولت‌های مستقل و نیمه‌مستقل شرق جهان اسلام صرف‌نظر از اهداف و رنگ‌هایشان جنبه اسلامی یافت (فرای، ۱۳۶۳: ۱۵۴-۱۶۳). به بیانی دیگر اعتراضات چهره‌دینی به خود گرفت. لذا فرقه‌های جدیدی شکل گرفت که بیشتر به دنبال تغییر فکری انبوه مردم بودند تا در سودای برافکندن خلافت و دولت؛ فرقه‌های که بخش گسترده‌ای از آن‌ها محصول التقاط مذهبی و فکری بودند. چنان‌که ریچارد فرای تأکید می‌نماید پیکارهای جدید نه برای چیرگی بر دستگاه خلافت، بلکه برای جلب افکار مردم برپا می‌شد. تلاش‌های اندیشه‌وران مسلمان این قرن اکنون مصروف تبلیغ برای درآوردن غیرمسلمانان و نیز مسلمانان راست‌اعتقاد به فرقه‌های جدید اسلامی یا رشته عقاید تجدیدنظرشده‌ای مانند کرامیه یا اسماعیلیه می‌شد. در این شور جدید تبلیغی حتی روستاهایی که در گذشته بیشتر بکر و دست‌نخورده مانده بودند عرصه نفوذ مبلغان فرقه‌ها و مکتب‌های فکری اسلام گشتند (فرای، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

توصیفی که مقدسی در خصوص این درهم‌آمیختگی باورهای مذاهب و گسترش آن‌ها در جامعه اسلامی قرن چهارم می‌دهد خود مؤید صحت تشخیص ریچارد فرای است. مقدسی هنگامی که به توصیف دیدگاه مذاهب مختلف در مورد آفرینش می‌پردازد، ضمن شرح باورهای معطله درباره این شرایط نوظهور چنین سخن می‌گوید:

«ندیده و نشنیده‌ایم که این اعتقاد [معطله] در میان ملتی از ملل یا روزگاری از ازمینه، بدین گونه که در روزگار ما شیوع یافته است انتشار داشته باشد، چرا که صاحبان این عقیده، امروز، خویش را در پوشش اسلام نهفته‌اند و بر خود زی‌شرایع پوشیده‌اند و خود را در انبوه اهل شریعت وارد کرده‌اند و به چاره‌گری و نیرنگ پرداخته‌اند و در برابر اصول ظاهر شریعت تسلیم‌اند و آن را به‌سوی تأویلات باطنی می‌کشاند، همه گندم‌نمایانی جو فروش‌اند که چپ آوازه افکنده‌اند و از راست می‌روند. و در پناه چنین رفتاری است که خونشان ریخته نمی‌شود و شمشیر حق از کشتن ایشان در نیام می‌ماند. چیزی که هرگاه در گذشته و حال آشکار شده است و چهره نموده است، بی‌درنگ ریشه کن شده است و از بُن برآمده است و به وعده حق در مورد ایشان وفا شده است» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۱۱).

### انگیزه مقدسی از نگارش البدء و التاریخ

اکنون و پس از تصویر بافتار تاریخی‌ای که مقدسی را به نگارش کتابش برانگیخت نوبت به بیان انگیزه و چرایی نگارش این کتاب توسط او می‌رسیم. علت اینکه ما بررسی بافتار تاریخی را به انگیزه مؤلف تقدم بخشیدیم پابندی به مفروضه‌ای بود که در مقدمه کتاب بیان داشتیم. به واقع انگیزه بنیادی یک مؤلف از نگارش اثرش را با در نظر گرفتن و قرار دادن مؤلف در بافت بهتر می‌توان فهمید. در این مرحله با یک سؤال مهم مواجه می‌شویم: چرا بازشناسی نیت مؤلف از نگارش اثر تا این حد مهم است؟ پاسخ آن که شناخت نیت مؤلف اغلب نشانه مهمی از جانبداری احتمالی در متن ارائه می‌دهد. از این روی بایست درباره هر راوی پرسیده شود که آیا او این روایت را برای جلب نظر کسی نوشته است یا برای توجیه عملی یا برای از بین بردن شهرت و اعتباری؟ هر متنی با توجه به منظوری که براساس آن نوشته شده می‌تواند جانبدارانه باشد (مکالا، ۱۳۸۷: ۵۴). اکنون با توجه به این ملاحظات هدف مقدسی از نگارش این کتاب چیست؟ و چه تبیینی می‌توان در گزینش این هدف از سوی او ارائه نمود؟

به نظر می‌رسد هدف مقدسی از نگارش البدء و التاریخ به پرسش کشیدن روح اومانیستی تازه تبلور یافته در جهان اسلام بود. مقدسی گسترش و مقبولیت فردگرایی، جهان‌وطنی، دین‌گریزی و التقاط ادیان را که جلوه‌های فرهنگ انسان‌گرای اسلامی در قرن چهارم بودند برای تصور خود از اسلام بسیار خطرناک یافت. در تلقی مقدسی از راست‌کیشی اسلامی، حضور و گسترش این عناصرِ نوظهورِ فرهنگیِ سعادت‌ی را که اسلام در تعریف وی همچون دین برتر تضمین نموده بود و همچنین پیام بنیادی آن در تلقی جهان همچون توفقی کوتاه برای زندگانی جاوید را به خطر می‌انداخت، به همین جهت خود را ناگزیر از موضع‌گیری و تعبیه راهی جهت فروکاستن مشروعیت این فرهنگ نوین می‌دید. پاسخی که مقدسی برای برون‌رفت از این شرایط برگزید نوعی اسلام سنت‌گرایانه بود. از میان بخش‌های مختلف دین، این شریعت بود که نقش کلیدی‌تری را ایفا می‌کرد. اظهارات مقدسی در کتاب مؤید این نظر است.

این رهیافت نظری برای فهم بافتار تاریخی و جایگاه معنایی متون تاریخی این دوران، از آن رو دارای اهمیت و راهگشاست که برخلاف تصور رایج از این دو گانه اسلام اصیل/راست کیشانه، اسلام بدلی/بدعت آمیز و تعین بخشی به اسلام سنی اهل سنت و جماعت به عنوان اسلام اصیل و درعین حال ارتدو کسی و در نتیجه در نظر گرفتن دیگر تفسیرها و تبعاً جماعت‌های دینی و خرده فرهنگ‌های مسلمانان به عنوان بدعت‌های غیراسلامی، با تفسیر عمیق متون می‌توان این امر را دریافت که نمی‌توان معیار عینی را برای بازشناسی و تعریف یک نحله فکری/عقیدتی از سنت‌های اسلامی به عنوان تفسیر «اصیل» و «اصلی» در نظر گرفت، بلکه باید با تصور موقعیت و وضعیت کشاکش/مجادله اجتماعی فکری سیاسی فرهنگی در بین گرایش‌ها و سنت‌های تفسیری مختلف در جامعه اسلامی، متون تاریخی این دوران را به مثابه متونی جدلی دید که قصد دارند با ساز و کارهای متنی، این معنا را برای مخاطب دلالت کنند که از جانب اهل «سنت» و «جماعت» و راست کیشی دینی اصیل و گرایش ارتدو کسی و اصلی اسلام سخن می‌گویند و بقیه تفسیرها و گرایش‌های دینی با برچسب‌های تقرب به باورهای غیراسلامی و تعبد از باورهای اسلامی از دایره راست کیشی اهل سنت و جماعت به دور هستند اما ضرورتاً ادعای اهل سنت و جماعت بودن یک فرقه نمی‌تواند نشانه اکثریت بودن آنان در جماعت‌های مسلمان باشد و این انگاره فرقه‌ای را باید از چشم‌انداز جدلی مورد بررسی قرار داد.<sup>۱</sup>

مقدسی در مقدمه کتاب خود و پس از انتقاد به انحراف عقاید مردم در شناخت راه درست اندیشه و گله از کسانی که مایه گمراهی مردم هستند، این گونه به نخستین اشارات درباره علت نگارش کتاب بیان می‌دارد: «چون فلان— که خداوند زندگانی‌اش را در راه طاعت خویش دراز کند و آنچه از دانش‌ها خواسته است نصیبش دهد— به احوال این طایفه نظر افکند و دریافت که چه مایه همت‌های ایشان پراکنده و نحله‌های ایشان گوناگون و شاخه شاخه است و به جستجوی مذاهب ایشان پرداخت، خواهان آن آمد که درست‌ترین مقالات ایشان را به دست آورد و به باز شناخت درست‌ترین مبانی آنان پردازد.

۱. در این باره نگاه کنید به پاتریشیا کرون، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، نشر سخن،

پس او - که همواره بختش بلند باد و فرمائش متعالی - مرا فرمود که برای وی در این باره کتابی گرد آورم. کتابی نه چندان کوتاه و فشرده و نه نیز بسیار درازدامن که از شائبه دستکاری حقیقت برکنار باشد و پالوده از یافه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیرزنان و مجعولات قصه پردازان و برساخته‌های جعلان حدیث به یک سوی باشد. و این خود نتیجه تمایلی بود که او در کار خیر داشت که طبیعتش را خداوند بر آن سرشته بود و نیز در راه دفاع از حق بود و پیکار در طریق دین و پاسداری از قلمرو اسلام و بازگرداندن بدسگالی دشمنان بدیشان و زبون کردن ستمکاران تا آتش آن کینه دیرینه‌شان زبانه نکشد. و مایه آن نگردد که دشمن سرکوفتی زند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

در این سخن مقدسی دو نکته شایان توجه است: نخست آن که وی این کتاب را بنا به درخواست شخصی که از هویت او اطلاعی نداریم نوشته است. و دوم آن که او و شخصی که دستور نگارش کتاب را داده در تلاش برای ارائه تصور خود از اسلام به مثابه یگانه برداشت صحیح بودند. این انگیزه پاسخی به شرایط بافتاری جامعه اسلامی بود که پیشتر شرحش گذشت. البته مقدسی ابایی از بیان ماهیت واکنشی نگارش کتاب خود ندارد و به تصریح پرده از این انگیزه برمی‌گیرد. او در پایان فصلی که به مباحث معرفت‌شناسی اختصاص یافته چنین می‌گوید:

«این بود مقدماتی که در آغاز کار قرار دادیم تا نظری باشد از برای خواننده کتاب ما و نصیحتی باشد از برای کسانی که در کار دین خویش احتیاط می‌کنند و از تمویه ملحدان و تلبیس اهل مخرقه دوری می‌جویند، و پرهیز دارند از خطرات مجان و وسوسه‌های خلعا آنان که تهی‌بودن، اندیشه ایشان را تباه کرده و کفایت قریحه‌های ایشان را به خاموشی کشانده و عقول ایشان از نکته‌های دقیق تهی مانده است... تا به حيله کوشیده‌اند تکالیف شرعی را از خویش ساقط کنند و با انکار مبانی بدیهی و حسنی دانش‌ها در میدان‌های کام و آرزو سرخوش بخرامند و آنچه از خوشی‌ها را خواستارند به چنگ آرند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۶۱).

این سخنان مقدسی نه تنها پرده از انگیزه‌های او از نگارش کتاب برمی‌دارد بلکه مؤید تأکیدی است که ما بر گسترش فردگرایی و دیانت‌گریزی/دنیاخواهی حاکم بر این برهه تاریخی نمودیم.

از مجموع اشارات مقدسی و همچنین ساختار و محتوای کتاب چنین برمی‌آید که او به دنبال نگارش اثری اختصاصی در حوزه تاریخ نبوده است، بلکه می‌کوشد با طرح چالش‌های معرفتی موجود در جامعه خود و آنچه او «فساد روزگار و اهل آن و طلوع طالع الحاد و نفاق و اعجاب به نفس هر صاحب سخنی» می‌نامد، زمینه‌های گذر از آن را فراهم نماید (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۰۶). سخن مقدسی مبنی بر این که «این کتاب ما، کتابی است جامع همه فنون و گنجایش اینکه در یک فن به استقصا و کمال جویی بپردازیم ندارد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۷۲۲)، خود آشکارترین دلیلی است که می‌توان در تأیید ادعای نگارنده آورد.

این رویکرد برخلاف رویکرد مدرن تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه است که فرآورده‌های متنی تمدن‌های غیرمدرن را به مثابه گنجینه‌ای باستانی در راستای جستجوی عقلانیت فلسفی یا ناعقلانیت مورد واکاوی و اکتشاف قرار می‌دهد و ارزش متون را در راستای تقرب آن‌ها به «علم» و «عقل» می‌سنجد. همان رویکردی که محققین غیرغربی مسلمان ایرانی و عرب نیز در فهم این متن دچار آن شده‌اند و آن را از چشم‌انداز «جستجوی علم (ساینس) و عقل شکاک دکارتی (راسیونالیسم)» مورد بررسی قرار داده‌اند.

انگیزه مقدسی از نگارش کتاب همچنین موجب شده است که بخش گسترده‌ای از اثر او جنبه جدلی به خود بگیرد. به بیان روشن‌تر او جهت پاسخ به مسائل بافت تاریخی و رهایی بخشیدن مخاطبان از این چالش‌ها، خود را محکوم به طرح استدلال‌های گفتمان‌های رقیب در مورد مسائل مورد اختلاف می‌دید. این رویکرد مقدسی مخاطب را مجهز به امکانات گوناگون در مواجهه فکری با گفتمان‌های مورد طعن می‌کرد و وی را در مقابل استدلال‌های آنان ایمن و توانا می‌ساخت.<sup>۱</sup>

---

۱. شاید طرح یک نمونه از استدلال‌های مقدسی در این خصوص راهگشا باشد. برای نمونه او به منظور راهنمایی مخاطبان در مواجهه با دعاوی رقیب پیرامون قدیم‌بودن جهان به طرح انواع استدلال‌های ممکن در رد باور او می‌پردازد. شاید طرح چنین استدلالی طولانی در این مقاله از حوصله خارج باشد و وجود این، وجه جدلی گزارش می‌تواند ما را در فهم مسائل فراروی مقدسی و روش‌های او در حل آنها یاری رساند. «و هر گاه ملحدی بخواهد با تو در باب قدیم معارضه کند تو از وی جویای صفات قدیم شو. اگر [همین صفات] را بیان داشت، خود اقرار به این معنی کرده است، می‌ماند مسئله اینکه آن قدیم را چه نام گذاری کنیم و این منظره‌ای است که میان موحد و ملحد جریان یافته و از روشن‌ترین مسائل است و از سودمندترین آنها، هر مسلمانی باید آن را به خاطر بسپارد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۱۴-۲۱۸).

### پاسخ مقدسی به دشواره‌های بافت تاریخی قرن چهارم

در تلقی مقدسی راه برون‌رفت از شرایطی تاریخی جامعه‌ای که او نمی‌پسندید بازگشت به سنت اصیل اسلامی - البته به تعریف و تعبیری که در لابه‌لای متن خویش اجزای آن را آشکار می‌سازد و کلیت آن در کلیت کلاف متن پنهان شده - است و برای معتبرسازی آن و گرفتن دست بالا عنوان «دین» را برای آن برمی‌گزیند تا دیگر تعابیر باطنی و معطلی بدعت آمیز را از منظر خویش غیردینی جلوه دهد. به تعبیر او «دل‌های ناهمساز و خواست‌های پراکنده و دور از هم را چیزی به جز دین گرد نخواهد آورد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۱۱). مقدسی پس از طرح نظریات مختلف در باب مبادی آفرینش تأکید می‌نماید «جز از رهگذر وحی و نبوت به مبدأ این جهان رسیدن درست نیست» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۷۷). به بیانی دیگر، او شریعت را به سان ابزاری می‌دید که توانایی سامان‌بخشیدن به امور زندگی بشری به‌ویژه در بافت بحران‌زده جامعه قرن چهارم را داشت. به همین جهت در کتاب می‌گوید: «بدان که هر قومی دین و ادب و شریعتی دارد، چرا که دین مایه بقا و صلاح مردم است و ادب زی و شرف ایشان است و رسوم و معاملات ایشان در شریعت است» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۶۳). مقدسی استدلال‌های متعددی در سراسر کتاب در تأیید و استحکام این ادعای خود می‌آورد و در در آغاز کتاب می‌فرماید:

«مقصود نهایی کژراهان، خوارمایه کردن شرایع و آیین‌هاست، چیزی که میثاق خداوند است در سیاست آفریدگانش و ملاک فرمان اوست و نظام پیوند میان بندگان و بنیاد زندگی و آگاهی‌بخش بر معاد ایشان است. چیزی است که بندگان را از بی‌سامان‌کاری و ستم‌بازمی‌دارد و آنان را به‌درستی و مهربانی با یکدیگر فرامی‌خواند و می‌انگیزدشان که شکر نعمت‌های کنونی و ثواب آینده را ذخیره کنند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۲۶).

مقدسی در جای دیگر و به هنگام بررسی آیین اسلام و شرایع آن تأکید می‌نماید هدف وی توصیف اسلام به‌مثابه عالی‌ترین ادیان است و پرداختن وی به سایر ادیان «اعتراضی است بر این گروه پست و اندک که باطنیان نام دارند و بر شرایع طعن می‌زنند و از آن بدگویی می‌کنند و کینه و حسد خویش را بر اسلام و اهل آن نهان می‌دارند و می‌کوشند تا آن را از نابود کردن ستم و امر به معروف تأویل کنند از رهگذر چیزهایی که هیچ پیوستگی با آن ندارد و به‌هیچ‌وجه و سببی با آن مرتبط نیست» (مقدسی، ۷۵۱).

همچنان که گفته شد، مقدسی پایبندی به شریعت اسلام را تنها راه برون‌رفت از شرایط نامطلوب جامعه خویش می‌دید. اما با وجود این، کثرت آرای فلسفی موجود در جامعه و به‌رسمیت‌شناختن اصل کثرت، که برآمده از روح جهان‌وطن این عصر بود، و همچنین استفاده بخش اعظم نخبگان از استدلال عقلی برای باورهای خود، او را ناگزیر از تن‌دادن به روش‌های مخالفانش کرد. روش‌هایی که با روحی فردگرایانه برای هر ادعای معرفتی طلب توجیه می‌کرد و میزان دلبستگی به هر باور را ناشی از میزان بهره‌مندی آن از عقلانیت، هرچند با تصویری که جامعه قرن چهارم از ماهیت عقلانیت داشت، می‌دانست. نکته مهم در این میان تلاش مقدسی برای عقلانی جلوه‌نمودن استدلال‌هایش بدون افتادن در دام شکاکیت و کثرت‌باوری بود. او کوشید تا با فراهم آوردن مبانی عقلی خدشه‌ناپذیر و پذیرفتن ساختار توجیه مبنایگرایانه، اصل پذیرش کثرت آرا را رد نماید و به تصور خود مخالفانش را ناچار از تصدیق انگاره‌های جزم‌گرایانه‌اش نماید. به همین جهت بود که او نخستین فصل کتاب خود را با طرح مباحث معرفت‌شناسانه آغاز کرد و طرحی را ارائه نمود که زعم خود امکان‌رد و فراگذشتن از گفتمان رقیب و طرح گفتمان بنیادگرایانه مورد نظرش را فراهم می‌کرد. او در آغاز فصل اول در این خصوص می‌فرماید:

«شناخت این فصل از سودمندترین ابزارهای شناخت حق است و مایه بازشناسی میان حق و چیزهایی است که با حق درستینند. هیچ‌کس را از مطالعه این فصل، و از آگاه‌شدن بر آن، بی‌نیازی نیست، تا راستی را از سوی خویش و از غیر خود دریابد، چرا که گاه از اندیشه و خیالپردازی و از اوهام بیهوده و از یادهای پست چیزهایی حاصل می‌شود که حق را با باطل می‌آمیزد و شکل و گمان در آن‌ها غلبه می‌کند و چیزی نیست تا آن‌ها را از یک‌دیگر بازشناسد و بر درستی صحیح و نادرستی باطل دلالت کند، مگر نظر. و به وسیله نظر است که سؤال بیهوده از سؤال لازم و پاسخ بیدادگرانه از پاسخ عادلانه شناخته می‌گردد. و ما اینک به یادکرد اندکی از مطالب مهمی که قصد آوردن آن‌ها را داریم می‌پردازیم تا برای بیننده آمادگی باشد و برای مناظره‌گر نیرویی.»

مقدسی با اتخاذ یک رویکرد واقع‌نمایی، عقل و حس را به‌مثابه دو منبع توجیه معرفتی که توانایی برآورده کردن تصور او را از علم دارد معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد باور

مقدسی به صدق ضروری باورهای برآمده از این دو منبع توجیه معرفتی، امکان دست‌یابی به معیار بین‌الذهانی را فراهم می‌کرد که به مقدسی قابلیت فراگذشتن از شکاکیت و کثرت‌باوری شایع در عصر انسان‌گرایی اسلامی را می‌داد. مقدسی نظر خود را در مورد این مهم چنین شرح می‌دهد: «علم، اعتقاد به شیء است به همان‌گونه که آن شیء هست، اگر محسوس است به حسّ و اگر معقول است به عقل، از این روی اصل آنچه دانش‌ها بدان بازمی‌گردد، حس و عقل است و هرچه را از رهگذر این دو حکم به اثبات آن کردیم ثابت است و هرچه را بدین دو حکم به نفی آن دادیم منتفی است. البته در صورتی که حس و عقل از آفت به سلامت باشند و از فساد و عوارض نقص، برکنار و از عشق و عادت‌هایی که با آن خوگر شده‌اند و بر آن پرورش یافته‌اند شسته و پاکیزه باشند تا در معقول و محسوس آن‌ها اختلافی روی ندهد مگر از رهگذر مخالف یا معاندی. چرا که این دو، حس و عقل، بر ضرورت قرار گرفته‌اند و برای حس‌کننده هیچ تردید و شکی درباره هیئت و صورت آن شیء حس‌شده روی نمی‌دهد و آن که به ضرورت عقل چیزی را دریافته، نمی‌تواند آنچه را که دریافته و دانسته و یقین کرده، نداند» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۳۷-۱۳۸).

مقدسی به منظور عملی نمودن هدف خود در واپس‌زدن کثرت‌باوری و شکاکیت رایج میان نخبگان جامعه پذیرش ساختار توجیه مبنای‌گرایانه را کارگر می‌یابد. وی در پایان فصل نخست به صراحت این دیدگاه خود را بیان می‌کند. «جویای دلیلی بر صحت دلیل شدن و علتی از برای علت خواستن تا بی‌نهایت، فاسد است. زیرا آنچه محصول ظواهر است، محسوسات است و آنچه محصول بواطن است، معقولات است و آنچه نهایت نداشته باشد غیر موجود است نه معلوم و نه موهوم» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۶۰).

سخنانی که مقدسی در پایان فصل نهم کتاب در پند و اندرز مخاطبان می‌آورد به وضوح دشواری‌هایی که او را به نگارش کتاب برانگیخته و همچنین پاسخی را که او از برای این بحران‌ها یافته آشکار می‌نماید. تعمق در این سخنان بیانگر تصور مقدسی از اسلام و شرایع آن همچون راه برون‌رفت از بحرانی است که انسان‌گرایان اسلامی مولد آن بودند. «پس ای بندگان خدای! پرهیزید از نفس و خواهش‌های خویش و از آن گروه‌های همانندانتان که من اینک به یاری خدای در نحله‌های مسلمانان به توصیف آن‌ها، از برای



شما، خواهام پرداخت و پیروی کنید از دین، دینی که خدای تعالی از برای خویش آن را روا داشته است و آنان را به چنگ زدن بدان فراخوانده است و از ایشان بر پاسداری و حفظ آن عهد و پیمان گرفته است و کتاب‌های خویش را بر آن نازل داشته و پیامبران خویش را بدان فرستاده و هر که را که بدان لبیک گوید مژده پاداش نیک داده و هر که را از آن سرپیچی کند وعده کیفر داده است که دلایل و براهین او آشکار است و نشانه‌های حکمتش استوار. زنهار به جاهلان و مسخرگان و ژاژخایان و آنان که در امانت الاهی، از برای لذت‌های حیوانی و خوی درندگی خویش، خیانت می‌کنند، فریفته باشید، آنان که منتهای همت ایشان انباشتن شکمی است و پوشاکی و دستیابی به آرزویی و شهوتی و فرونشاندن خشمی و سرکوب دشمنی. آنان که اباطیلی از فریب و دستان و اساطیری دروغین می‌آریند که ظاهرش تشکیک و تلبیس است و باطنش کفر و الحاد، و بدان ناآزمودگان و نوحاستگان را می‌فریبند و عوام را - که فضل و معرفتی و شناخت چندانی ندارند- دچار حیرت می‌کنند. هرگاه شما را در کار ایشان، شبهه‌ای حاصل شد از آنچه خدای تعالی، در حق ایشان روا داشته است غفلت موزید که از آن روز باز که خدای جهان را آفریده است، چه در جاهلیت و چه در اسلام، هرگز یکی از اینان سر بر نداشت مگر آنکه خدای تعالی او را سرکوب کرد و هرگاه که اینان در فشی برافراشتند خدای آن را در گمنامی، باژگون و نگونسار کرد و هر زمان که یکی از ایشان سر بر آورد، خدای تعالی، ناتوان‌ترین آفریدگان خویش را بر او چیرگی بخشید و هر بد که در راه دین سگالیدند، خدای تعالی بدیشان بازگرداند و به وعده خویش وفا کرد «تا آشکارا کند این دین را، بر همه دین‌ها اگرچه دشخوار آرند انباز آرندگان» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۴۰۸-۴۰۹).

### نتیجه‌گیری

نقد تاریخی ابزاری است که تاریخ‌پژوهان به‌واسطه آن ضمن بازشناسی فضای گفتمانی مؤلفان منابع مکتوب امکان تصویرسازی عمیق از برهه‌های تاریخی مورد نظر خود را فراهم می‌نمایند. این گونه نقد مستلزم قرار دادن متن در بافت تاریخی خود و در نظر گرفتن نسبت انگیزه‌های مؤلف و معنای مورد نظر او از نگارش متن با بافتی که امکان ظهور دشواره‌ها و

پاسخ‌ها شده می‌باشد. در واقع آنچه در این شیوه مواجهه با متون اهمیت دارد کارکرد و معنایی است که این متون برای مؤلفان و معاصرین ایفا می‌کند. بررسی متون تاریخ اسلام از این منظر نه تنها ابزاری جهت بازشناسی فضای گفتمانی حاکم بر تولید اثر می‌دهد بلکه دیدی انتقادی به مورخان جهت استفاده از این متون همچون منابع نگارش تاریخ رویدادهای مورد بحث می‌بخشد.

البدء و التاریخ مقدسی از آن دست آثاری است که مشمول اهمیت یادشده می‌شود و می‌تواند در پرده‌برداری از بسیاری از مسائل، دشواره‌ها و پاسخ‌های ارائه‌شده از سوی هریک از گفتمان‌های رقیب در بافتار تاریخی عصر تدوین راه‌گشا باشد. نکته دیگری که باعث اهمیت فزون‌تر این کتاب نسبت به سایر منابع می‌شود در آمیختن استدلال‌ورزی فلسفی متافیزیکی با گزارش تاریخی توسط مقدسی است که تعجب بسیاری از پژوهشگران معاصر را برمی‌انگیزد اما براساس رویکرد مقاله نباید این متون را در انفکاک اجزای موضوعی آن در قالب شاخه‌بندی‌هایی از دانش در آن عصر براساس مبانی عقلانیت و علم مدرن دید. به نظر می‌رسد حساسیت مقدسی به شرایط فرهنگی بافتار تاریخی خود بود که موجبات نگارش این اثر متفاوت شده است. به بیان دیگر، بافت تاریخی که مقدسی در آن می‌زیست دشواره‌هایی را از برای او به وجود آورد که بایست پاسخ درخور خود را در این کتاب دریافت می‌کرد و در نتیجه علی‌رغم حضور اجزای متعددی از دانش‌های زمانه در آن، بر اساس تفسیر عمیق از متن، نظام دلالت‌های معنایی اثر حول پردازشی جدلی براساس مبانی کلامی مؤلف برای پاسخ به دشواره چندفرهنگ‌گرایی و مولفه‌های آن در جوامع اسلامی نخستین تدوین شده است.

جذب عناصر فرهنگی تمدن‌های باستانی در جامعه نوظهور اسلامی موجی از جریان‌های کلامی و فرقه‌های دینی پدید آورد که به واسطه رابطه دیالکتیکی میان فرهنگ باستانی قدیم و فرهنگ دینی تازه پدیدآمده در شبه‌جزیره عربی تکوین یافت. از بارزترین جلوه‌های این جریان‌های کلامی و در مجموع کلیت بافتار تاریخی قرن چهارم هجری حضور پررنگ ارزش‌های اومانیستی به معنای پیشامدرن آن در ذهن و ضمیر نخبگان جامعه بود. فرهنگ جهان‌وطن که با نوعی نسبیت‌گرایی و شکاکیت توأم شده بود،

فردگرایی و اصالت‌بخشیدن به منافع و دریافت‌های شخصی، دین‌گریزی و دنیاطلبی که در قالب عدم‌پابندی به شریعت اسلامی چهره نمود و در نهایت گسترش مکاتب و جریان‌های کلامی و فکری التقاطی مهم‌ترین نمادهای این فرهنگ انسان‌گرای اسلامی بود.

گسترش و مقبولیت این دیدگاه‌ها در میان عامه شرایط بافتاری را پدید آورد که در نظر برخی از نخبگان سنتی جامعه اسلامی به‌عنوان یک بحران جدی تعبیر شد و آنان را به واکنش واداشت. مقدسی نمونه‌ای از این افراد بود که کوشید با نگارش البدء و التاریخ پاسخی درخور به این شرایط حساس و بحرانی بدهد. پاسخ او به این شرایط بازگشت به تصویری شریعت‌محور از اسلام و زدودن عناصر باطنی و فلسفی از ساحت دین بود. به همین جهت می‌توان تألیف این کتاب را از سوی او اقدامی بنیادگرایانه تلقی کرد. البته بنیادگرایی او واجد یک مشخصه بارز بود؛ او نیز متأثر از مقبولیت گسترده ساختار استدلال فلسفی در جامعه نخبگان خود را محکوم به پیروی از روش استدلال‌ورزی آنان می‌دید. نکته شایان توجه در این میان عدم مواجهه اصیل او با فلسفه و نظریات فلسفی و پابندی به الزامات این شیوه تفکر بود. در واقع مقدسی با هدف به‌کرسی‌نشاندن مطلوب‌های دینی خود و به‌مانند بسیاری از کلامیون به استفاده ابزاری از استدلال فلسفی پرداخت اما در اینجا منطقی فلسفی به‌عنوان ابزاری کلامی جهت طرد همان گزاره‌های فلسفی به کار می‌رفت.

## منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۷). چالش میان فارسی و عربی (سده‌های نخست). تهران: نشر نی.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۰). **مفهوم ایمان در کلام اسلامی**. ترجمه زهرا پورسینا. تهران: نشر سروش.
- ایگرس، گنورگ (۱۳۸۹). **تاریخ‌نگاری در سده بیستم**. عبدالحسین آذرنگ. تهران: سمت.
- بختیاری، شهلا و طاهره نظری ایلخانی‌آبادی (۱۳۹۰). «بینش معرفت‌شناسانه در تاریخ‌نگاری مطهر بن طاهر مقدس». **دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء**. سال بیست و یکم، دوره جدید. شماره ۷، پیاپی ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

- بولت، ریچارد (۱۳۶۴). **گروش به اسلام در قرون میانه**. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: نشر تاریخ ایران.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۹). «درآمدی بر نقد تاریخی». چاپ شده در **جستارهایی در تاریخ و تاریخ نگاری**، جلد اول، تهیه و تنظیم حبیب الله اسماعیلی و منیر قادری. تهران: خانه کتاب.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۷). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فرزاد روز.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۵). «بینش و نگرش در تاریخ نگاری اسلامی (مطالعه موردی تاریخ نگاری ابن مطهر مقدسی)». **قیسات**. سال یازدهم، زمستان ۱۳۸۵.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۸۵). **میراث کلاسیک اسلام**. ترجمه علیرضا پلاسید. تهران: نشر طهوری.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). **علم پیروزمند**. ترجمه علیرضا پلاسید. تهران: نشر گستره.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵). **تاریخ تاریخ نگاری در اسلام**. ترجمه اسدالله آزاد. بی‌جا. مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۴). «درباره مؤلف»؛ چاپ شده در **آفرینش و تاریخ**. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- صیامیان گرجی، زهیر و سعید موسوی سیانی (۱۳۹۴). «ضرورت تعامل بین رشته‌ای معرفت‌شناسی و علم تاریخ در بررسی چالش‌های شکاکانه درباره امکان و اعتبار شناخت تاریخی». **فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی**. دوره هفتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۶-۱.
- فرای، ریچارد ن. (۱۳۶۳). **عصر زرین فرهنگ ایران**. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش.
- کرم‌جوئل ل. (۱۳۷۵). **احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی**. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۴). **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**. ترجمه مسعود جعفری. تهران: نشر سخن.

- کندی، هیو «زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلامی» در فرهاد دفتری (۱۳۸۰).  
**سنت‌های عقلانی در اسلام**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فرزانه روز.
- گرشاسب چوکسی، جمشید (۱۳۸۱). **ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی**. ترجمه نادر میرسعیدی. تهران: نشر ققنوس.
- گوتاس، دیمتری (۱۳۸۱). **تفکر یونانی - فرهنگ عربی: نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی (قرن‌های دوم تا چهارم / هشتم تا دهم)**. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
- گولدزیهر، ایگناتس (۱۳۸۳). **گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**. ترجمه ناصر طباطبایی. تهران: نشر ققنوس.
- لمبارد، موریس (۱۳۹۱). **جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین**. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبائی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- متحده، روی (۱۳۸۹). **اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه: وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی سده‌های نخستین**. ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی. مشهد: نشر آبی.
- متز، آدام (۱۳۸۸). **تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا رنسانس اسلامی**. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: امیرکبیر.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). **آفرینش و تاریخ**. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مکالا، سی بی یین (۱۳۸۷). **بنیادهای علم تاریخ**. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- مک کارتی، ای.دی. (۱۳۸۸). **معرفت به مثابه فرهنگ، جامعه‌شناسی معرفت جدید**. ترجمه کمال خالق‌پناه و دیگران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- ملایبی توانی، علی رضا (۱۳۸۷). **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ**. تهران: نشر نی.
- مهدی محسن «سنت عقلانی در اسلام» در فرهاد دفتري (۱۳۸۰). **سنت های عقلانی در اسلام**، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر فرزانه روز.
- موسوی سیانی، سعید (۱۳۹۴). «اهمیت و ضرورت پرداخت معرفت شناسانه به تاریخ». **دوفصلنامه علمی - تخصصی خردنامه**، سال ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
- میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱). **تاریخ نگاری فارسی**. ترجمه محمد دهقانی. تهران: نشر ماهی.
- وائل ابن حلاق (۱۳۸۶)، **تاریخ تئوری های حقوقی اسلامی: مقدمه ای بر اصول فقه سنی**. ترجمه محمد راسخ. تهران: نشر نی.
- یارشاطر، احسان «**حضور ایرانیان در جهان اسلام**» در ریچارد هوانسیان و جورج صباغ (۱۳۸۱). ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- Meiland, Jack W (2010), historical knowledge, in A companion to epistemology, Wiley-Blackwell.
- Nagel, Thomas (1987), What does it all mean?, New York, Oxford University Press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## بازتاب تغییر دیدگاه‌های مذهبی در تواریخ عمومی دوره صفویه<sup>۱</sup>

بدرالسادات علیزاده مقدم<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۲/۱۴

### چکیده

از جمله ادوار درخشان تاریخ ایران، دوره صفویه است. در این برهه تاریخ ایران شاهد تحول بزرگی در عرصه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی بود. صفویان با رسمیت دادن تشیع نه فقط از توان ایدئولوژی پویای تشیع جهت سلطه سیاسی خود بهره گرفتند بلکه این واقعه چهره مذهبی ایران را نیز تحت تأثیر قرار داد. تاریخ‌نگاری این دوره از جمله عرصه‌های بود که از این حادثه بزرگ متأثر گردید و به نوعی آینه تمام‌نمای عصر خود شد. هدف اصلی این پژوهش که با روش توصیفی و تحلیلی و برپایه منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده است، پاسخ به این سؤال مهم است که تغییر دیدگاه‌های مذهبی در دوره صفویه چه تأثیری در تاریخ‌نگاری عمومی این دوره داشته است؟ بررسی‌های اولیه مؤید آن است که اگرچه

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.12813.1103

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور اصفهان؛ alizadeh.b@pnu.ac.ir

تاریخ‌نگاری عمومی عصر صفوی در شیوه و اسلوب کلی استمرار  
تاریخ‌نگاری عصر تیموری بود اما تغییرات مذهبی عصر صفوی چهره  
تاریخ‌نگاری عمومی این دوره را نیز متأثر کرد. چنان‌که تواریخ عمومی  
این دوره نیز در کنار نهادهای سیاسی و فرهنگی صفویه در جهت  
نهادینه کردن فرهنگ تشیع گام برداشتند.

**واژه‌های کلیدی:** تواریخ عمومی، صفویه، تشیع، تاریخ‌نگاری.

## مقدمه

تاریخ ایران در سیر خود ادوار بسیاری را پشت سر گذاشته است. ادواری که هر کدام به سبب خصوصیات خاص عصر خود چهره‌ای خاص و متمایز از دیگر اعصار داشته‌اند. در این میان بدون تردید عصر صفوی از ویژگی‌های خاصی برخوردار بود. در آغاز این دوره صفویان با بهره‌گیری از وجهه تصوف و اتکا به توان پویای تشیع اثنی عشری حرکتی بزرگ را آغاز نمودند، حرکتی که نه تنها اسباب تسلط سیاسی آنان را فراهم آورد بلکه چهره ایدئولوژیک و مذهبی ایران را نیز تحت تأثیر قرار داد. این حرکت به تدریج چنان قدرت یافت که با اتکای کامل به تشیع و از میدان به‌در کردن تصوف همه عرصه‌های جامعه آن روز ایران را متأثر کرد و دولت صفویه را به نمادی از آمیختگی و همراهی دین و سیاست مبدل ساخت. این ارتباط متقابل و دوسویه سلاطین صفوی را واداشت که در کنار تثبیت پایه‌های سیاسی حکومت خود به تثبیت پایه‌های فرهنگی حرکت خود نیز توجه نمایند. دعوت علمای شیعی به ایران و استمداد از آنان به عنوان نایبان امام زمان در تأیید مشروعیت خویش و فرمان ترجمه و تألیف کتبی در مبانی فقه شیعه و زندگی ائمه همچون سه بار ترجمه کشف الغمّه (حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۴۱) و نگارش کتبی چون آثار احمدی، جلاء العیون و بحار الانوار و... در تاریخ رسول اکرم و ائمه اطهار گوشه‌ای از این اقدامات فرهنگی بود.

اگرچه شدت و وسعت این مساعی در تمامی این برهه یکسان نبود، اما حاصل این مساعی نه تنها موجب ترویج و گسترش فرهنگ شیعی در ایران شد، بلکه روند وفاق و ارتباط متقابل دین و دولت در این دوره را تسریع بخشیده و عرصه‌های مختلف جامعه را



متأثر کرد. در این میان بدون تردید تاریخ‌نگاری ایران عهد صفوی به‌عنوان بخشی از ساختار فرهنگی این عصر نمی‌تواند از این تأثیرات برکنار مانده باشد. این پژوهش براساس این فرضیه پی‌ریزی شده است که تاریخ‌نگاری عمومی دوره صفویه متأثر از تغییر دیدگاه‌های مذهبی عصر خود بود و سهم قابل توجهی در نهادینه کردن دیدگاه‌های مذهبی عصر خود ایفا کرد.

### ویژگی‌های کلی تواریخ عمومی عصر صفویه

می‌توان گفت که به لحاظ ساختار شکلی و حتی گاه موضوعی، تاریخ‌نگاری عصر صفوی، ادامه رشتۀ دراز و ریشه‌دار تاریخ‌نگاری ایرانی پیش از صفویان و به‌خصوص تیموریان بود. چه به قول دکتر ذبیح‌الله صفا: «نشانه دولت صفوی هنگامی بر پیشانی سده دهم نقش بست که هنوز نگارندگان عهد تیموری بر کار و سرگرم نشر آثار خود بودند. خواه آن گروه که از بیم کشتار قزلباش به روم و فرارود و هند گریختند و خواه آنان که رضا به قضا دادند و در زادگاه خود ماندند... همه فرهیختگان پایان سده نهم و آغاز سده دهم نیز که در عهد شاه اسماعیل و شاه طهماسب چه در ایران و چه در جای‌های دیگر سرگرم کار شدند شیوه استادان خود را فراموش نکردند و الگویی را که از کارگاهشان برداشته بودند از دست فرو نهند» (صفا، ۱۳۷۳، ج ۵، بخش ۳، ص ۱۴۴۱-۱۴۴۲). بدین ترتیب با آغاز دوره صفویه شاگردان مکتب تیموری به تاسی از استادان خود تألیفاتی را در قالب‌های مختلف تاریخ‌نگاری به رشته تحریر درآوردند. از جمله قالب‌های مورد استفاده مورخان عهد صفوی، تاریخ‌نگاری به سبک تواریخ عمومی بود. مورخان عصر صفوی در این قالب از تاریخ‌نگاری به سبک و سیاق پیشینیان خود غالباً رشته کلام خود را با خلقت عالم و هبوط آدم و یا از سرگذشت پیامبر اسلام آغاز نموده و به نقل حوادث تا عصر خود پرداخته‌اند. در تواریخ عمومی این دوره نیز مانند گذشته غالباً مطالب قبل از روزگار مؤلف رونویسی از منابع مکتوب ادوار قبل بود و در بخش مطالب مربوط به حوادث هم‌زمان مؤلف، یا خود شاهد و ناظر آن حوادث بوده‌اند و یا نقلیات آنها براساس مکاتبات و مسموعات و مشهودات افراد ثقه و مورد اعتماد نویسنده قرار داشت. مورخان این دوره نیز در بخش نقل حوادث در کنار نقل وقایع معمولاً از آیات و روایات و اشعار نیز بهره می‌جستند. در این

دوره همچنین کم‌وکیف بخش‌های مختلف کم‌ویش بر حسب مقتضیات زمانی و مکانی و میزان فرهیختگی و جایگاه اجتماعی مورخان تغییرات اندکی می‌یافت (کوئین، ص ۳-۶). از حیث سبک نگارش نیز تواریخ عمومی عصر صفویه عمدتاً راه و روش مورخان عهد تیموری را دنبال کردند. در واقع اثر متکلف یزدی، برخلاف آثار نگاشته‌شده در عصر خود - که عمدتاً به سبک ساده و روان نگاشته شده است - بعدها در دوره صفوی الگوی نگارش اغلب تاریخ‌نگاران این دوره شد و تاریخ‌نگاران عمومی این دوره آن را بهترین دستورالعمل و سرمشق تعلیم دانستند (امینی، ۱۳۸۳: بیست و هفت). با این حال به نظر می‌رسد که پس از گذار از دوره اول صفوی، که نویسندگان آن تحت تأثیر سبک نگارش مکتب هرات بودند، در ادوار بعدی تواریخ عمومی سبک یکدستی نداشتند و به تناوب گاه از سبک متکلف و گاه نیز از سبک انشای ساده و روان بهره گرفته می‌شد. در این جهت می‌توان در دوره صفویه به انشای متکلف خلد برین و انشای ساده و روان تکمله‌الخبار اشاره کرد.

به لحاظ تعدد نگارش تواریخ عمومی به‌خصوص در ادوار آغازین و دوره تثبیت سلسله صفوی، یعنی از روزگار شاه اسماعیل اول تا عصر شاه عباس، به نظر می‌رسد که مورخان اقبال بیشتری نسبت به نگارش تواریخ عمومی داشته‌اند. این مسئله در بدو امر می‌تواند مبین استمرار علاقه مورخان عهد تیموری در نگارش تواریخ عمومی به‌وسیله شاگردان آنها در برهه اول عصر صفوی باشد. از طرف دیگر، باید در نظر داشت که در ادوار اولیه این دوره نسبت به ادوار پس از آن، چه به لحاظ نبود تمرکز دیوان‌سالاری منسجم و چه از حیث تلاش سلاطین وقت جهت کسب مشروعیت و پشتوانه تاریخی و سرانجام ایجاد ارتباط با دودمان‌های مشروع گذشته، زمینه این گونه تاریخ‌نویسی مهیاتر بوده است.

## رویدادهای صدر اسلام و دوره‌بندی تاریخی در تواریخ عمومی عصر

### صفویه

اگرچه مورخان عهد صفوی در نگارش تواریخ خود عموماً از سبک و سیاق مورخان تیموری چه در ارائه مطالب و چه در بخش‌بندی فصول پیروی کردند، اما تغییر نگرش مذهبی در دوره صفویه و تأثیر آن در تاریخ‌نگاری این دوره از وجوه ممیزه‌چهره

تاریخ‌نگاری این دوره بود. تاریخ‌نگاری عمومی عصر صفویه با نگارش دو تألیف هم‌زمان یعنی حبیب‌السیر و فتوحات شاهی (۹۲۷ ه.ق) آغاز گردید. اگرچه نویسندگان هر دو تألیف پرورده مکتب هرات بودند و در بسیاری از موارد به‌ویژه استفاده از منابع و سبک نوشتاری به یک شیوه عمل نمودند اما رویکرد این دو در برخی موارد، به‌ویژه ارائه دوره‌بندی تاریخی، یکسان نبوده است. هر دو مؤلف در آغاز کلام خود به تأسی از مورخان عصر تیموری بخشی را به ستایش خدا و بزرگداشت پیامبر اختصاص داده‌اند، اما این دو مؤلف برخلاف اسلاف خود، در ادامه کلام به مسئله جانشینی پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان پرداخته‌اند. خواند میر در این بخش با مقدمه‌ای ادیبانه جهت تأکید بیشتر بر حقانیت تشیع با طرح امامت بلافصل امام علی (ع) از ایشان به‌عنوان امیرالمؤمنین و امام‌المسلمین و دارای علم لدنی یاد کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲/۱). وی همچنین در این قسمت جهت تأیید و تأکید بیشتر بر مطالب خود، اغلب به ذکر روایاتی از علمای اهل سنت و جماعت پرداخته است. چنان‌که آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» را خواند میر از قول علمای اهل سنت نازل‌شده در واقعه غدیر و در منقبت حضرت علی (ع) آورده است (همان: ۴۱۰/۱). خواند میر همچنین پس از ورود به متن اصلی تألیفش در بخش ادوار تاریخ اسلام پس از نقل حوادث تا سال یازده هجری بخشی را نیز به ذکر حوادث دوره خلفای راشدین اختصاص داده و در آغاز این قسمت به نقل نظرات اهل تشیع و تسنن در باب بحث جانشینی پیامبر پرداخته است. خواند میر همچنین جهت نگارش آثار خود علاوه بر روضه‌الصفاء، در بخش تاریخ صدر اسلام بدون تعصب از آثار مختلف تشیع و تسنن همچون «کشف الغمه فی معرفه الائمه» و «روضه‌الاحباب» و «صحیح مسلم» و «صحیح بخاری» (خواند میر، ۱۳۸۰: ۴۳۵-۴۳۶) بهره‌جسته است. او پس از ارائه مطالب مختلف ادوار تاریخ اسلام و ایران در بخش سلسله صفویه با تأکید بر سیادت صفویه، نسب ایشان را به امام موسی کاظم (ع) رسانده است (همان، ۴۰۹/۴). هم‌زمان با تألیف حبیب‌السیر، امینی نیز در هرات به تألیف کتاب فتوحات شاهی در دو دفتر در تاریخ عمومی اقدام کرده است. اگرچه در این بخش امینی همانند خواند میر بحث خود را در مقدمه از ستایش خدا و بزرگداشت پیامبر (ص) آغاز کرده است (امینی، ۱۳۸۳: ۱) اما وی در متن اصلی بلافاصله پس از ذکر اخبار پیامبر به ذکر شمه‌ای از سوانح ائمه قدسی نژاد و سپس اجداد و آباء شاه

اسماعیل پرداخته است. در واقع وی در این دوره‌بندی، رشته اتصال ممتدی میان دوره نبوی و پس از آن شرح زندگانی ائمه و سرانجام خاندان شاه اسماعیل برقرار کرده است و بدین ترتیب در این تألیف اشاره‌ای به حوادث دیگر صدر اسلام، به‌ویژه دوره خلفای سه‌گانه پس از پیامبر، نشده است. به نظر می‌رسد که تفاوت بیان میان خواند میر و امینی بیش از هر چیز مدیون تألیف این اثر به دستور شاه اسماعیل اول است (همان، ۱۶). علاوه بر اینکه به نظر می‌رسد منشأ خاندانی امینی نیز در توجه وی به حوادث و دوره‌بندی تاریخی بی‌تأثیر نبوده است، چنان‌که امینی خود از منسوبان خاندان سادات سبزواری بود (همان، ۱۶). وی حتی از جمله افرادی بود که پس از پیروزی‌های شاه اسماعیل مأمور قرائت فرامین صادرشده از جانب اسماعیل در هرات بود. این فرامین مشتمل بر اظهار توالی به اهل بیت و تبری از اعدای ایشان بود (همان، ۳۵۰). علی‌رغم وجود برخی تفاوت‌ها در بیان حوادث در این دو تألیف، که متأثر از شرایط و جایگاه مؤلفان این دوره بود، به نظر می‌رسد که مورخان تواریخ عمومی در ادوار آغازین صفویه همواره در کنار فقهای این دوره ضمن تبلیغ و تعلیم دیدگاه‌های تشیع در ضمن آثار خود، نقش مؤثری در نهادینه کردن فرهنگ تشیع در جامعه عهد صفوی داشتند. در واقع الگوی ارائه‌شده توسط عمومی نویسان دوره آغازین صفویه در بحث ولایت بلافصل امام علی (ع) و تأکید بر خاندان رسول اکرم، همچنان تا پایان این دوره در تواریخ عمومی مورد پیروی و تأسی قرار گرفت. چنان‌که در ادوار بعدی نویسندگان نگاه ویژه‌ای به شجره امامت و به‌ویژه امام علی (ع) داشتند و پیوسته از امام علی (ع) به‌عنوان وصی رسول اکرم (ص) و مصداق آیه «هل اتی» یاد کرده‌اند (روملو، ۱۳۸۹: ۱۰۴/۱). پس از گذار از دوره شاه اسماعیل اول و رسیدن به دوره تثبیت حاکمیت صفویان، نویسندگان توجه بیشتری به شرح حال ائمه اطهار (ع) در تواریخ عمومی مبذول داشتند. در این دوره به پیروی از الگوی امینی در دوره‌بندی تاریخی، اساساً حوادث مربوط به دوره خلفای سه‌گانه مورد بحث قرار نگرفته است. چنان‌که قزوینی در تألیف خود (۹۴۴ ه. ق) لب‌التواریخ پس از شرح احوال دوره پیامبر و بلافاصله دوره امام علی (ع) به شرح احوال ائمه اطهار پرداخته و در این ضمن اشاره‌ای به دوران خلفای سه‌گانه نکرده است (قزوینی، ۱۳۶۳: ۴۹). بعدها غفاری (۹۷۲ ه. ق) نیز چه در تاریخ نگارستان (غفاری، ۱۴۰۴: ۱۱-۱۲) و چه در تاریخ جهان‌آرا

غفاری، ۱۳۴۳: ۲۲) با پیروی از همین الگو بلافاصله پس از نقل دوران پیامبر ذیلی با عنوان در احوال فاطمه زهرا(س) اضافه نموده است و سپس بدون اشاره به احوال و اخبار خلفای سه گانه به ذکر احوال امام علی(ع) و بیعت مردم با ایشان پرداخته است. این رویه همچنان در جواهر الاخبار(۹۸۴ ه.ق) بوداق بیگ منشی نیز پیروی و مورد تأکید قرار گرفته است (بوداق بیگ منشی، ۱۳۷۸: ۵۹). در استمرار این دیدگاه در این برهه، در کنار توجه به شرح حال ائمه (ع) به ویژه ماجرای غیبت امام دوازدهم (ع) از تأکید بیشتری برخوردار شده است. چنان که در دوره‌بندی‌های تاریخی، برخی از عمومی‌نویسان این دوره، مسئله غیبت را محور اصلی قرار داده‌اند و اصولاً تاریخ را به دو دوره قبل از غیبت امام زمان(ع) و دوره پس از آن تفسیم‌بندی کرده‌اند. عبدی بیگ در تألیف خود تکملة الاخبار(۹۸۷ ه.ق) پس از شرح وقایع از هبوط آدم تا ظهور پیامبر(ص)، باب چهارم تألیف خود را به دو بخش از مرگ پیامبر اکرم تا غیبت صغری و مقاله دومین در غیبت کبری و خاتمه را در خصوصیات نواب شاهی اختصاص داده است (عبدی بیگ، ۱۳۶۹: ۳۰). توجه به تاریخ غیبت به ویژه از این جهت از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود که صفویان خود را در عصر غیبت نایب برحق امام عصر دانسته‌اند (همان، ۳۴ و ۱۶۵). پس بدین ترتیب صفویان در جهت تثبیت این اعتقاد از مساعی مورخان نیز بهره‌مند شدند.

نزدیکی و جدایی‌ناپذیر بودن تاریخ پیامبر اسلام و امامان شیعه و شرح احوال اهل بیت پیامبر(ص)، و نادیده‌نگاشتن دوره خلفای سه گانه بسان الگوی مقبول، همچنان تا پایان دوره صفوی از سوی تاریخ‌نگاران عمومی این برهه مورد تأسی قرار گرفته است. پیروی از این الگو از سوی مورخان چون قاضی احمد قمی در خلاصة التواریخ(۹۹۹ ه.ق) و همچنین مورخان عمومی نویس اواخر دوره صفویان همچون واله اصفهانی در تألیفش (۱۰۷۸ ه.ق) خلدبرین(واله اصفهانی، ۱۳۷۹: ۲۵) و استرآبادی در تألیفش(۱۱۱۵ ه.ق) تاریخ سلطانی (همان، ۱۳۶۴: ۷) از مصداق این مدعاست. در واقع به نظر می‌رسد که مورخان این دوره با طرح و تأکید بر این دوره‌بندی تاریخی و طرح بلافصل آباء و اجداد صفوی در این دوره‌بندی تاریخی، ضمن تثوریزه کردن دیدگاه‌های پادشاهان صفوی در صدد ارائه اتصال و پیوند جدانشدنی تاریخ صفویان با تاریخ اسلام و تشیع بودند، طرحی که در مشروعیت‌بخشیدن به نظام صفوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود.

### طرح مشروعیت مذهبی صفویان در تواریخ عمومی این دوره

همان‌طوری که پیشتر اشاره شد از نکات قابل توجه تواریخ عمومی این دوره تلاش نویسندگان آن در ایجاد مشروعیت مذهبی این سلسله از طریق ایجاد اتصال شجره آنان با پیامبر و اهل بیت ایشان بود. اگرچه این تلاش در همه تواریخ عمومی این دوره به نحوه چشمگیری در جریان بود، اما بیان این مورخان در ادوار مختلف عصر صفوی از گونه‌های مختلفی برخوردار بود. چنان‌که در دوره آغازین سلسله صفویه این تلاش بیشتر در شکل تأکید بر وجود اتصال میان تاریخ ائمه و تاریخ صفویان به‌ویژه از طریق انتساب شجره و نسب سیادت صفویان به ائمه اطهار (ع) و به‌خصوص امام موسی کاظم (ع) در جریان بوده است (امینی، ۱۳۸۳: ۲). علاوه بر اینکه در این جریان مورخان این دوره نیز به تبعیت از مورخان ادوار گذشته برای نقش تقدیر الهی در روی کار آمدن سلسله صفوی جایگاه خاصی قایل شده‌اند که این نیز در مقبول جلوه‌دادن سلسله صفویه نزد عامه مردم می‌توانست تأثیری عمده‌ای داشته باشد «... چون تقدیر بی‌تغییر پروردگار خیر... متعلق به آن بود که... اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت‌متانت و استحکام گیرد» (خواندمیر، ۱۳۸۳: ۴/۴۶۷). از دوره شاه طهماسب اول و همراه با تثبیت سلسله صفوی، مورخان عمومی‌نویس این دوره علاوه بر طرح مسائل اسلاف خود، به طرح نقش و تأثیر پادشاهان صفوی در احیا و قوام‌بخشیدن به مذهب تشیع پرداخته و به شیوه‌های مختلف در صدد نشان‌دادن تعامل متقابل مذهب تشیع و خاندان صفوی و خدمات آنان به تشیع برآمدند. در این جهت این مورخان، سلطنت صفوی را موفقیت بزرگی در جهت تحقق حکومت دینی مطلوب و ایدئال تشیع دانسته و به این ترتیب بار دیگر تأییدی بر مشروعیت حکومت صفویان صادر کرده‌اند. در این جهت غفاری مؤلف تاریخ جهان‌آرا در بیان اخبار دولت صفوی، مساعی شاه اسماعیل را منتج به دو هدف دانسته است: «اول (برقراری) مهم سلطنت صوری را که از عهد حضرت امیرالمؤمنین هیچ‌کس از حضرات علویه در ایران بدان فائز نشده بودند. (دوم) اینکه (قوام‌یافتن) دولت و مذهب حقی را که این نهمصد سال در پس پرده حجاب مانده بود» (غفاری، ۱۳۴۳: ۲۲). غفاری همچنین معتقد است که «اشاراتی خفی در باب ظهور شاه اسماعیل پس از غیبت در کلام امام علی (ع)

بوده و این مطلب را برهانی دانسته که میان دولت ابد انجام صفوی و ظهور حضرت صاحب‌الامر واسطه‌ای نخواهد بود (همان، ۲۶۳-۲۶۴). مورخان این دوره صفویان را وارثان برحق و مشروع ائمه در عصر غیبت دانسته و سیادت آنها را پیوسته با طرح سلسله صفویه به عنوان سلسله علویه فاطمیه قوام و دوام بخشیده‌اند (عبدی بیک، ۱۳۶۹: ۳۴). ذکر الفاظ و القابی چون غازی، دین‌پناه، دین‌پرور برای پادشاهان صفوی از سوی این مورخان تأکیدی دیگر بر نقش پادشاهان صفوی در احیای اسلام و آیین تشیع بود (بوداق بیک منشی، ۱۳۷۸: ۱۲۶-۱۳۲ و ۱۰۲-۱۰۵ و روملو، ۱۳۲۹: ۲۰۳). با رسیدن به دوره اوج صفویان یعنی دوره شاه عباس اول و مساعی وی در جهت نشان‌دادن ارادت خود به ائمه اطهار از طرق مختلف همچون کاربرد عنوان «کلب آستان علی» (یزدی، ۱۳۶۶: ۱۲۱) مورخان این دوره نیز به نشان‌دادن تأثیر این تلاش‌ها در تواریخ عمومی خود پرداخته و بدین ترتیب در آثار خود از شاه عباس اول به عنوان «مجدد قواعد مذهب ائمه اثنی عشر به طریق آباء الاکبر و وارث سریر خلافت به ارث و استحقاق» (قمی، ۱۳۵۴: ۴-۵) یاد کردند. این نگاه پیوسته تا اواخر دوره صفوی همچنان در باب پادشاهان صفوی استمرار یافت. چنان‌که مورخان عمومی‌نویس اواخر دوره صفویه نیز همچنان سهم قابل‌توجهی برای سلسله صفوی در جهت احیای مذهب شیعه و نقش آنان در رفع تقیه قایل شدند. «گلزار همیشه بهار ملت زهرا جعفری و گلستان مصون از آفت خزان مذهب بیضای اثنی عشری که گل‌های رنگارنگش از دیرباز در هجوم سبزه بیگانه عقاید فاسده ارباب تعصب و عناد و خس و خار اقتدار ملوک و سلاطین روزگار در اطراف دیار و بلاد پنهان بود، به شکفتگی و طراوت گردید و این آفتاب عالم‌تاب، نقاب سحاب تقیه را در رخسار عالم آرا دور می‌نماید» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۱۱). نکته قابل توجه آن‌که اگرچه طرح اتصال شجره صفویان به ائمه اثنی عشری حتی در روزگار زوال صفویان نیز مورد تأکید عمومی‌نویسانی چون مستوفی صاحب زبده‌التواریخ بود اما پس از وقوع حمله افغان‌ها و سقوط اصفهان این دسته از مورخان برخلاف اسلاف خود در باب استمرار دولت صفویه تا ظهور دولت امام زمان (ع)، افول صفویه را نیز به قلم قضا و قدر و مشیت خدای تعالی توجیه کرده‌اند (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۶۶).

### ذکر رویاهای مختلف جهت مشروعیت بخشی مذهبی به صفویان

نویسندگان تواریخ عمومی عصر صفویه در کنار ادله مختلفی که جهت مشروعیت مذهبی سلسله صفوی ارائه کرده‌اند از عنصر رویا نیز مدد گرفته‌اند. اگرچه استفاده از این شیوه خاص مورخان عصر صفوی نبوده و ریشه در ادوار گذشته دارد اما مورخان این برهه نیز با نقل این رویاها در صدد تثویز کردن طرح حکومت صفویان به ارث و استحقاق از طرف پیامبر و ائمه اطهار داشتند. چنان که امینی در ابتدای این دوره با نقل رویاهایی از شیخ صفی که در صفوة الصفا آمده است، وجود این رویاها را بشارتی بر رهبری دینی و دنیوی شیخ صفی دانسته که به استحقاق از طرف نبی اکرم به وی سپرده شده بود و بعدها این رهبری دینی و سیاسی را در وجود و حرکت شاه اسماعیل جلوه گر دانسته است. امینی با کاربرد تعبیری چون «نور ولایت» و «حکم ولایت» و «ارث نبوی(ع)» به وضوح بر رهبری دینی خاندان صفوی و استمرار آن به شکل دینی و سیاسی در شاه اسماعیل اول تأکید ورزیده است (امینی، ۱۳۸۳: ۱۳). این تأکید به‌طور هم‌زمان در حبیب‌السیر در تعبیر همین رؤیا با کاربرد الفاظی چون سلطنت رنگ سیاسی تر گرفته است (خواند میر، ۱۳۸۳: ۴/۴۱۴).

ذکر رویا و بحث در تعبیر این رویاها در تواریخ عمومی این دوره تنها به جنبه بشارت دادن به حکومت جهت صفویان خلاصه نشده است. چنان که عمومی نویسان این دوره با نقل رویاهای متعدد، پادشاهان صفوی را برخوردار از حمایت همه‌جانبه ائمه اطهار ترسیم کرده‌اند. در واقع آنها با ذکر رویاهایی در این جهت، بار دیگر به اتصال و ارتباط این پادشاهان به خاندان ولایت تأکید کرده و نوعی قداست برای آنها قایل شده‌اند که از ارتباط با خاندان ولایت سرچشمه گرفته بود. در این جهت می‌توان به رویاهای نقل شده از طرف عبدی بیک اشاره کرد که موجب رستن شاه اسماعیل از دام مرگی شد که توسط دشمنانش طراحی شده بود و یا به ذکر رویای اشاره کرد که در آن امام علی (ع) راهکاری به اسماعیل در جهت پیروزی بر دشمنانش ارائه می‌دهند (عبدی بیک، ۱۳۶۹: ۳۷). کاربرد تعبیری همچون «آن موید من عندالله» قبل از نقل این رویاها از طرف عبدی بیک به وضوح مبین هدف نویسنده در برخوردار دانستن صفویه از تأیید الهی است. باید توجه داشت که ذکر این رویاها می‌توانست اثرات مثبت و منفی بسیاری نیز دربر داشته باشد که از جمله این اثرات منفی نقش آنها در به انفعال کشاندن حرکت‌های اجتماعی در جامعه عصر صفوی و



از اثرات مثبت آنها نقش این رویاها در تصحیح رفتارهای مفسده‌آمیز پادشاهان این دوره بود. از جمله نقل خواب میر سید محمد جبل عاملی در برقراری امر به معروف و نهی از منکر بود که نهایت به توبه شاه طهماسب و امرای او منجر شد (همان، ۷۶) اما رویاهایی به این سبک و سیاق نیز باز با تفاسیر و توجیه‌های مختلف مورخان این دوره، به‌عنوان وسیله‌ای جهت نشان دادن تأیید و توجه الهی به این پادشاهان تفسیر و تحلیل شده است. چنان که عبدی بیک علت دیدن این رویا از جانب میر سید محمد جبل عاملی را به جهت قرین بودن سعادت ابدی و رفیقِ سرمدی پادشاه عالی‌جاه تفسیر کرده است (همانجا). استمداد از رویاها جهت مشروعیت‌بخشی به پادشاهان صفوی در تأکید بر سیادت آنها و تأیید ائمه از طریق رویا در تواریخ عمومی این دوره تا پایان دوره صفویه، پیوسته استمرار داشت. در این جهت گاه در این رویاها شاهزادگان صفوی از طرف ائمه با عنوان «سید» و «سیدزاده» خطاب شده‌اند که از توجه خاص ائمه برخوردار بودند (احمدی، ۱۳۸۸: ۴۰). این توجه خاص به گونه‌ای بود که گاه اگرچه برخی از این شاهزادگان در ایران فوت و دفن گردیده‌اند، اما گفته می‌شد که در عالم رویا نعل آنها پس از مرگ به مدینه منتقل شده بود (قمی، ۱۳۵۹: ۵۵). آنچه مسلم است این که استفاده از رویا جهت نشان‌دادن نسب سیادت صفویان و ارتباط و اتصال آنها به اهل بیت (ع) تا پایان دوره صفویه از طرف مورخان این دوره به‌ویژه عمومی نویسان کاربرد داشته و مورد تأکید بوده است (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۴-۲۵۹). این جریان علاوه بر نشان‌دادن تبعیت مورخان از الگوی اسلاف خود در استفاده از این عنصر، می‌تواند به‌نوبه خود مؤیدی بر وجود برخی شبهات و تنش‌ها در ارتباط با سیادت صفویان در جامعه عصر صفوی باشد. علاوه بر اینکه این رویاهای مذهبی نقش غیرقابل‌انکاری در تثبیت بیش از پیش جایگاه خاندان صفویه در نزد اقشار مختلف، به‌خصوص عامه مردم در جامعه عصر صفوی، ایفا نمود.

### وسعت دیدگاه‌های مذهبی نویسندگان تواریخ عمومی عهد صفویه

یکی از نکات قابل توجه تواریخ عمومی عصر صفویه دیدگاه نویسندگان این گونه تواریخ و سعه صدر آنها در نگارش تاریخ، به‌ویژه در باب اهل سنت و جماعت بود. بررسی این دیدگاه در تواریخ عمومی ادوار مختلف صفویه مبین نکات و ملاحظات چندی در باب

این دوره است. به نظر می‌رسد که چگونگی وسعت دیدگاه مذهبی نویسندگان در تواریخ عمومی این دوره، بیش از هر چیز به دوره و پس از آن جایگاه اجتماعی مورخ بستگی داشت. چنان‌که خواند میر که تربیت‌شده دربار تیموری و از طبقه دیران عهد صفوی بود و در ابتدای طلوع سلسله صفویه تاریخ خود را به نگارش درآورد، ضمن پرداختن به مسائل مختلف صدر اسلام و تاریخ پیامبر و پس از آن ائمه اطهار و سرانجام تأیید و تأکید بر تشیع و سیادت صفویه همه جا نسبت به خلفای راشدین و صحابه‌ای چون عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر و دیگر صحابه و (خواند میر، ۱۳۸۳: ۳۷/۲) پس از آن بزرگان اهل سنت همچون سیف‌الدین تفتازانی جانب احترام را همواره رعایت نموده است. خواندمیر ضمن نقل حوادث دوره خلفای راشدین به ذکر القاب خلفای راشدین به همان سبک و سیاق نویسندگان اهل سنت پرداخته است (همان: ۴۴۵/۱). در واقع بسیاری از حوادث صدر اسلام نقل شده در اثر خواند میر به گواهی خود وی برگرفته از منابع اصیل اهل سنت همچون صحیحین بود. وسعت دیدگاه‌های مذهبی خواند میر در نقل حوادث آغازین صفویه نیز در مقایسه با آثار ادوار بعد قابل توجه است. چنان‌که وی حتی در باب دشمنان صفویه همچون ازبکان جانب احترام را در شرح جنگ‌های آنان با سپاه صفوی همواره رعایت کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۳: ۵۰۸/۴). وسعت مشرب مؤلف و تأثیر آن در نقل حوادث از ممیزات این اثر ارزنده است. شاید به همین واسطه بود که در نهایت وی در دوره شاه طهماسب راهی دیار هندوستان شد و در همان‌جا در گذشت (همان، ۹/۱). دیدگاه‌های خواند میر در همین زمان کم‌وبیش در مورخ هم‌عصر او امینی نیز مشهود است. امینی نیز از منابع اهل سنت در تدوین تألیف خود سود جسته و احترام ویژه‌ای برای برخی از علمای اهل سنت چون سیف‌الدین تفتازانی قایل بود. اما به نظر می‌رسد که تألیف این کتاب به دستور شاه اسماعیل اول و جایگاه اجتماعی او، چارچوب‌های خاصی جهت ارائه مطالب برای او ترسیم نموده بود. چنان‌که علی‌رغم احترام خاص به سیف‌الدین تفتازانی، بروز قتل وی را با استدلال وجود اختلاف میان علمای هرات توجیه کرده است (امینی، ۱۳۸۳: ۳۵۹). جالب توجه آن‌که این دیدگاه میانه و معتدل تا نگارش لب‌التواریخ قزوینی (۹۴۸ ه.ق) همچنان استمرار یافت. میریحیی نیز در نقل حوادث ضمن تأکید بر

وصایت علی (ع) و ائمه هدی به نقل حوادث دوره صفویه پرداخته است. قزوینی نیز حکومت صفویه را ناشی از خواست و اراده خداوند دانسته اما در نقل کارکرد اسماعیل در باب تقویت تشیع تنها به این نکته اکتفا نموده که رئوس منابر و وجوه دنیا بر به نام هدایت فرجام حضرات دوازده امام (ع) و القاب همایون مشرف گشت و مردم به مذهب اهل بیت در آمدند» (قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۹۴). سعه صدر قزوینی در دوره طهماسب سرانجام موجب اتهام تسنن به وی و خاندان او شد. وی سرانجام به همین اتهام دستگیر و در زندان وفات کرد و خاندان وی نیز به هندوستان گریختند. ابوالفضل علامی درباره خاندان وی آورده است که «از عدم تعصب و وسعت صدر به تشیع و در عراق به تسنن زبانزد روزگار بودند» (علامی، ۱۳۷۲: ۱۹/۲).

از دیگر نکات قابل توجه در تواریخ عمومی صفویه پس از دوره شاه اسماعیل اول و به ویژه از دوره شاه طهماسب ورود و کاربرد الفاظی چون «کافر» برای دشمنان صفویه اعم از مسلمان و غیرمسلمان بود. به نظر می‌رسد که این رویه به ویژه از دوره نگارش احسن التواریخ در ادبیات تاریخ‌نگاری عمومی صفویه معمول شده است، چه قبل از این اگرچه گرجیان را به عنوان «کافر» خطاب می‌کردند اما از دشمنان مسلمان در تواریخ عمومی این دوره پیوسته با عنوان «فرقه مخالف» (امینی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۱) و یا مخالفان یاد شده است (قزوینی: ۱۳۶۳: ۳۹۸). اما روملو که خود از طبقه قورچیان بود پیوسته در شرح جنگ‌های طهماسب در احسن التواریخ همواره از عثمانی‌ها و ازبکان در کنار گرجیان با عنوان «کافر» یاد کرده است (روملو، ۱۳۲۹: ۴۰۳ و ۴۰۹ و ۴۵۲). با این حال روملو در بخشی از تألیف خود به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که در کتب تواریخ عمومی این عصر کم سابقه بود. این واقعه ماجرای نامه عبیدالله خان ازبک به طهماسب بود که حاوی مطالبی قابل توجه در باب مذهب و آیین شیخ صفی بود. شاید بتوان گفت که این جریان بازتابی از حوادث و دیدگاه‌های متمایل به آیین سنت شاه اسماعیل دوم بود که روملو کتاب خود را به وی تقدیم کرده است. روملو در این باب از جانب عبیدالله خان چنین آورده است: «و پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی را همچین شنیده‌ام که مردی عزیز از اهل سنت و جماعت بوده ما را حیرت عظیم دست می‌دهد که شما نه روش حضرت مرتضی علی را تابع‌اید و نه روش پدر کلان خود را» (همان، ۳۰۳). در واقع نقل این واقعه همچنان نسب

صفویان را به چالش کشیده و بار دیگر شبهات فراوانی پیرامون آن مطرح می‌کند. این ماجرا در تاریخ عمومی دیگر این دوره نیز بار دیگر از طرف بوداق بیک منشی مطرح می‌گردد. در این باب بوداق بیک با اشاره به سخنان هیئت ارسالی دربار صفوی به نزد شییک خان از قول سفیر ارسالی صفویه چنین آورده است: «چون پادشاه ما از نسل محمد صلی... است به موجبی که او عمل می‌کرده می‌کند. در هر مرتبه که بر سر اعداء می‌رفت اول به موعظه و نصیحت کس فرستاد... و از این سخنان شییک خان برآشفت و درشت گفت و اعراض کرده که مگر من کافرم که بر من موعظه می‌گویید و رسولان را از مجلس بیرون کرد» (بوداق بیک، ۱۳۷۸: ۱۲۷). بیان آزادانه این رویکردها از جانب مورخان این دوره در ادوار بعدی مجال نیافت و بار دیگر مورخان نیز با تثبیت اوضاع و روی کار آمدن شاه عباس اول و بالاگرفتن منازعات شاه عباس یا ازبکان و عثمانی‌ها، به گرمی بازار بازگویی این منازعات در قالب تنش‌های شیعی و سنی در آثار خود پرداختند. چنان که در این جهت قاضی احمد قمی از سادات و منشیان دربار شاه عباس در باب فتح شیروان به دست اسماعیل اول چنین می‌نویسد: «بعد از این فتح خاقان سکندر شأن بفرمود که چون شروانی سنی اند مال ایشان نجس است. تمامی را در آب اندازند، صوفیان حتی اسب و استر آن جماعت را در آب انداختند» (قمی، ۱۳۵۹: ۶۱-۶۲). به نظر می‌رسد که این دیدگاه‌ها در اواخر دوره صفویه قوت بیشتری می‌یابد. چنان که باز در منابع این دوره علاوه بر آنکه از گرجیان و ازبکان و عثمانی‌ها با عنوان «کافر» یاد شده (واله اصفهانی، ۹۶ و ۳۴۴) به درگیری غازیان صفوی با عثمانی‌ها نیز به عنوان تعصب کیشی و مذهبی نگریسته شده است (همان، ۷۱۸). منقولات مورخ در برخی از قسمت‌های خلدبرین مبین گرمی بازار تهمت و افترای سنی‌گری و بهره‌گیری از این حربه جهت دفع مخالفان بود. چنان که در این باب به طرح اتهام شبهه‌گرایی به تسنن بزرگانی چون مولانا حسین واعظ سبزواری و یا قاضی میر حسین یزدی می‌توان اشاره کرد (همان، ۳۱۰). علاوه بر این، باید به این نکته نیز اشاره کرد که تأکید بر جایگاه سادات در تواریخ عمومی صفویه از ابتدای طلوع صفویه (خواند میر، ۱۳۸۰: ۴/۱۹-۴) اهمیت خاصی داشته است. این جایگاه در اواخر دوره صفویه قوت بیشتری نیز یافت (همان، ۴۱۰ و قمی، ۱۳۵۹: ۵۰ و ۹۸).

### تأکید بر برخی از نمادهای شیعی در تواریخ عمومی این دوره

از دیگر تأثیرات آشکار تحولات مذهبی بر تواریخ عمومی دوره صفویه تأکید بر برخی از نمادهای شیعی بود. یکی از بارزترین این نمادها تأکید بیشتر نویسندگان ادوار اولیه بر عدد دوازده است. این جریان علاوه بر شرح زندگانی دوازده امام (ع) بود که در تمامی منابع عمومی دوره صفوی از توجه خاصی برخوردار است. تأکید بر این گونه نمادها در تواریخ عمومی علاوه بر تیت تبرک از سوی نویسندگان این دوره، تأکید دیگر بر ولایت امام علی (ع) و استمرار امامت در خاندان ایشان بود. به نظر می‌رسد همان‌طوری که بیشتر اشاره شد، اهتمام مورخان این دوره بر این نمادهای همسو و هماهنگ با کار سیاسی پادشاهان صفوی و فقهای این دوره، جهت نهادینه کردن فرهنگ تشیع بود. در این جهت امینی از نخستین نویسندگان این دوره اثر خود را که در دو جلد تألیف نموده بود، جلد اول به نقل حوادث از خلقت عالم و حوادث دوره پیامبر و ائمه اطهار تا کودکی شاه اسماعیل و جلد دوم شامل شرح دوازده سال اول شاه اسماعیل صفوی است. خواند میر نیز با این نیت در مقدمه کتاب خود به نقل قولی از کشف‌الغمه می‌نویسد: «اسلام بر دو کلمه طیه لاله‌الاله محمد رسول‌الله است و هریک کلمتین که اصل ایمان متعلق به آن است مرکب از دوازده حرف است. پس باید که امر امامت که از جمله فروع ایمان است منتسب به دوازده امام باشد» (خواند میر، ۱۳۸۳: ۸). پس از این نیز وی به توضیح علت قداست عدد دوازده با این تفسیر پرداخته است که نقبای حضرت موسی دوازده نفر بوده و در ماجرای عقبه انصار پیامبر دوازده نفر بودند و اولاد حضرت یعقوب نیز دوازده نفر بودند و سرانجام اینکه از پیامبر نقل است که بعد من دوازده امیر می‌باشد (همان، ۶-۸). نکته قابل توجه آنکه اغلب منابع خواند میر در نقل این منقولات منابع اهل سنت همانند صحیحین بود (همان، ۶) که در واقع گویای تلاش عالمانه خواند میر و همکارانش جهت تحلیل و تفسیر و سرانجام ارائه ادله محکم و موردپسند قشر غالب جامعه صفوی بود. تأکید بر عدد دوازده پس از اسماعیل اول نیز در میان عمومی نویسان این دوره همچنان استمرار یافت. چنان‌که حسن بیک روملو تاریخ خود را در دوازده جلد ساماندهی کرده است. عبدی بیک نیز خصوصیات شاه طهماسب را در دوازده مورد نگارش کرده است. تلاش مؤلف در ذکر همه این موارد

اثبات سیادت فاطمیة علویه و مساعی طهماسب در ترویج تشیع و مساعی او در اجرای دین و سرانجام اتصال دولت صفویه به دولت امام عصر (ع) بود. وی همچنین ذکر این موارد را در دوازده خصلت، برحسب تیمن دانسته است (عبدی بیک، ۱۳۶۹: ۱۶۵-۱۶۹). با گذر از دوره شاه طهماسب به نظر می‌رسد که تلاش نویسندگان جهت تأکید بر عدد دوازده بیشتر در شکل شرح زندگانی دوازده امام (ع) ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد که این جریان می‌تواند گویای تثبیت اوضاع فرهنگی و سیاسی ایران در این دوره و نشانی بر به بار نشستن تدریجی تلاش اصحاب فرهنگ عصر صفویه در جهت تعلیم و تثبیت فرهنگ تشیع در قلمرو صفویه بود.

### نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاری عصر صفوی دنباله و ادامه راه تاریخ‌نگاری عصر تیموری بود، چه مورخان ادوار اولیه عهد صفوی همان تربیت‌شدگان مکتب دربار تیموری بودند که همراه با انتقال به عصر صفوی، میراث فرهنگی و چارچوب‌های آموخته‌شده را به این عصر منتقل نمودند. اما این انتقال میراث، تحت تأثیر فضای جدید مذهبی ایجادشده در دوره جدید، تاریخ‌نگاری این دوره را نیز متأثر نمود. پس بدین علت اگرچه نگارش تواریخ به لحاظ شکلی و ساختاری ادامه دوره قبل بود، اما تفاوت‌های کلی در محتوا و مفاهیم و مطالب ارائه‌شده توسط مورخان، به تاریخ‌نگاری این دوره و به‌ویژه تاریخ‌نگاری عمومی آن تمایز آشکاری بخشیده است.

نگاهی به تواریخ عمومی این دوره مؤید آن است که اگرچه سنت نگارش این گونه تواریخ استمرار علاقه عهد تیموری بود اما وجه تمایز این دسته آثار، نگاه دینی و تأثیر تغییر دیدگاه‌های مذهبی در نگاه مورخان این دوره به‌خصوص عمومی‌نویسان این دوره بود. مروری بر تواریخ عمومی این دوره مؤید آن است که مورخان عمومی‌نویس این دوره به‌عنوان بخش فرهنگی جامعه عصر صفوی همگام با سایر بخش‌های فرهنگی همچون علما و فقهای این دوره، گام‌های مؤثری جهت تعلیم و تبلیغ اعتقادات شیعی در ایران برداشتند. همچنین این مورخان ضمن ارائه مطالبی با هدف حقانیت تشیع و اتصال سلسله صفوی به

امامان شیعی، زمینه را جهت مشروعیت سلسله صفوی هموارتر نمودند. در این راه مورخان دوره نخست صفوی، جریان مشروعیت صفویان را با مطرح کردن سیادت آنها و اتصال آنها با اهل بیت پیامبر آغاز کردند و پس از آن، در دوره پس از شاه اسماعیل اول از طرف مورخان عمومی نویس با طرح تأکید مجدد بر سیادت صفویان و همچنین طرح حمایت اهل بیت از مساعی پادشاهان صفوی دنبال شد. این طرح سرانجام در دوره اوج سلسله صفوی یعنی دوره شاه عباس اول با تأکید بر پادشاهان صفوی به عنوان مجددان و مروّجان تشیع با قوت هرچه تمام‌تر مورد تأکید قرار گرفت. در طرح مورخان این دوره پادشاهان صفوی به عنوان ناجیانی مطرح شدند که سلطنت صوری تشیع را تحقق داده و موجب رفع تقیه از شیعیان شدند. کوشش و کوشش مورخان عمومی نویس صفویه جهت مشروعیت بخشی به سلسله صفویه تا پایان این دوره با قوت تمام همچنان استمرار داشت. این مورخان همچنین در تأکید و تأیید کوشش خود از عناصر متعددی حتی ذکر رویاهای تأییدبخش مذهبی در حمایت پادشاهان صفوی در جهت اقناع قشر عامه جامعه صفوی نیز بهره گرفتند. شایان ذکر است که میزان کوشش و کوشش مورخان عمومی نویس این دوره و نوع دیدگاه‌های آنها در ارائه مطالب مختلف از مسائل گوناگونی چون شرایط زمانی و مکانی و به‌ویژه جایگاه اجتماعی مورخان در این دوره نیز تبعیت می‌کرد.

## منابع

- احمدی، نزهت (۱۳۸۸). **رویا و سیاست در عصر صفوی**. تهران: نشر تاریخ ایران.
- استرآبادی، سید حسین (۱۳۶۴). **تاریخ سلطانی (از شیخ صفی تا شاه صفی)**. به اهتمام احسان اشراقی. تهران: انتشارات علمی.
- امینی هروی، امیر صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳). **فتوحات شاهی**، تصحیح محمدرضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حسین‌زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۸). «ترجمه کتب سیره و مناقب امامان در عصر صفوی». **مجله پژوهش‌های تاریخی**. شماره ۲.
- خواند میر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۵۳). **حبیب‌السیور**، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ج ۳، تهران: انتشارات خیام.

- روملو، حسن بیگ (۱۳۲۹). **احسن التواریخ**. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- صفاء، ذبیح‌الله (۱۳۷۰). **تاریخ ادبیات در ایران** ج ۵، بخش سوم. تهران: انتشارات فردوس.
- علامی، ابوالفضل: **اکبرنامه** (۱۳۷۲). به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- غفاری قزوینی، احمد (۱۴۰۴). **تاریخ نگارستان**. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: انتشارات حافظ.
- غفاری قزوینی، احمد (۱۳۴۳). **تاریخ جهان آرا**. تهران: انتشارات حافظ.
- قزوینی مستوفی، محمد محسن بن محمد کریم (۱۳۷۵). **زبدۀ التواریخ**. تصحیح بهروز گودرزی. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- قزوینی، میر یحیی بن عبدالطیف (۱۳۶۳). **لب التواریخ**. تهران: انتشارات بنیاد گویا.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹). **خلاصۀ التواریخ**. تصحیح احسان اشراقی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کوپین، شعله (۱۳۸۷). **رؤیاهای شیخ صفی‌الدین و تاریخ نوشته‌های صفوی**. ترجمه منصور چهارزی. تهران: **کتاب ماه**، شماره ۳۷-۳۸.
- نوید شیرازی، العابدین علی (عبدی بیگ) (۱۳۶۹). **تکملة الاخبار**. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: نشر نی.
- واله اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۷۲). **خلدبرین**. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- یزدی، جلال‌الدین (۱۳۶۶). **تاریخ عباسی «روزنامه ملا جلال»** به کوشش سیف‌الدین وحیدنیا. تهران: انتشارات وحید.



دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری خاندان منجم یزدی<sup>۱</sup>

ابوالحسن فیاض انوش<sup>۲</sup>

علی اکبر کجباف<sup>۳</sup>

غلامرضا مهدی راونجی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۳

تاریخ تصویب: ۹۶/۱/۲۳

### چکیده

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری دوره صفوی بر پایه کاربرستی از عناصر معرفتی برآمده از مقتضیات فرهنگی آن دوره بسط و گسترش یافت. اندیشه غالب در آثار مورخان این عصر را می‌توان نوعی حکمت الهیاتی خواند که از سویی برآمده و متأثر از مذهب شیعه بود و از سویی دیگر این اندیشه بنیان نظری مشروعیت و مقبولیت حاکمیت صفویان در گستره ایران را موجه می‌ساخت. از جمله این مورخان می‌توان به سه مورخ درباری خاندان منجم یزدی (ملا جلال، ملا کمال، ملا جلال ثانی) اشاره کرد که در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.11561.1074

۲. دانشیار گروه تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان؛ a.fayyaz@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان؛ kajbaf@ltr.ui.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان؛ gh.ravanji@qom.ac.ir

تواریخ خود از هیچ تلاشی برای توجیه مشروعیت حاکمیت صفوی فروگذار نکرده‌اند. آنان با بهره‌گیری از آموزه مشروعیت‌بخشی از طریق نجوم در کنار عناصر کلامی - معرفتی تقدیرگرایی و موعودگرایی، تأویل‌گرایی و گرت‌برداری از اندیشه‌های سیاسی ایران قبل از اسلام ضمن ترسیم تاریخ خطی، کوشش داشتند تا اساس حکومت صفویان را در چارچوب این گفتمان مقبولیت و مشروعیت بخشند.

**واژه‌های کلیدی:** خاندان منجم یزدی، تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگری، تاریخ عباسی، زبده‌التواریخ.

## ۱. مقدمه

اگر تاریخ‌نگاری را تألیف گزاره‌های تاریخی و تدوین آنها بدانیم لاجرم تاریخ‌نگاری را بررسی حکمت پنهان در پس رخدادها و تبیین چرایی آنها باید دانست. تردیدی نیست که تاریخ‌نگاری صفوی نیز حلقه‌ای در ادامه رشته دراز و ریشه‌دار تاریخ‌نگاری ایرانی - اسلامی (صفت گل، ۱۳۸۳: ۳۶) است و در عین حال نمی‌توان از مؤلفه‌های خاص و تأثیرگذار بر جریان تاریخ‌نگاری این دوره به راحتی گذشت. عناصر نیرومندی که متأثر از فضای فرهنگی - معرفتی آن دوره بروز یافت و در صورت بازخوانی مبانی معرفتی تاریخ‌نگاری این دوره می‌توان از تاریخ‌نگاری عصر صفوی به عنوان گونه‌ای متمایز سخن راند.

مبانی کلامی و الهیاتی (تئولوژیک) شکل گرفته در این دوره در آثار مورخان عصر صفوی منعکس شد و در نهایت فضای معرفتی خاص و متمایز در چارچوب تاریخ‌نگاری این عصر را پایه گذاشت (حضرتی، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

بدون تردید مشروعیت‌بخشی به حاکمیت یکی از دلمشغولی‌های مورخان درباری در هر دوره بوده است. این دلمشغولی زمینه خاص معرفتی یا نگرش خاص تاریخی را به مورخ ارائه می‌کند که در مورخان عصر صفوی بر شالوده مذهب پایه‌گذاری و موجبات افتراق جهان‌بینی مورخان این دوره از دوران قبل از خود شد.

این مقاله درصدد است نشان دهد که کدام عنصر معرفتی در کنار بازشناسی الگوی تاریخ‌نگاری خاندان منجم در سه اثر تاریخی آنان غالب است. فرض پژوهش این است که با توجه به حرفه رسمی آنان (منجم‌باشی) مشروعیت‌بخشی از طریق نجوم و درآمیختن آن با عنصر کلامی تقدیر (که تا حد خرافه تقلیل می‌یابد) بر سایر عناصر معرفتی تاریخ‌نگاری آنان برتری دارد.

متأسفانه تاکنون علی‌رغم پژوهش‌های بسیاری که درباره عصر صفوی صورت پذیرفته است تحقیقی جامع و مستقلی در خصوص خاندان منجم به جز مقاله مختصر معرفی خاندان به قلم مصدق (مصدق، ۱۳۷۹) منتشر نشده است.

## ۲. گذری بر حیات فرهنگی - سیاسی خاندان منجم یزدی

بررسی ابعاد و مراحل زندگی افراد و شخصیت‌ها اگرچه تاریخ را از صورت یک علم تحلیلی در صورت یک علم توصیفی جلوه‌گر می‌سازد اما مقدمه‌ای ضروری برای تحلیل درست وقایع محسوب می‌شود.

خاندان منجم یزدی (ملا جلال، ملا کمال و ملا جلال ثانی) خاندانی دیوانی - درباری در دوره صفوی بودند که نسل به نسل حرفه منجمی را پیشه ساخته و به دلیل منزلت منجم در دربار و نزدیکی به جریانات و میزان دخالت در تصمیمات سیاسی در کنار حرفه اصلی خود به تاریخ‌نویسی نیز اشتغال داشتند. متأسفانه در جستجوی احوال این خاندان علی‌رغم حضور مستمر و طولانی در سه مقطع حکومت صفوی، اطلاعات بسیار اندکی موجود است و فقط در پرتو آثار به‌جامانده از آنان است که می‌توان اطلاعاتی به دست آورد.

سرسلسله‌جنبان این خاندان مولانا جلال‌الدین منجم یزدی است که از زمان و مکان تولد او اطلاعی در دست نیست. گزارشی او را «فرزند ملا عبدالله شاه‌آبادی بنام» در گذشته سال ۹۸۱ هـ معرفی می‌کند (نزیل سامرا، ۱۳۵۷: ۴۷۲).

از پسوند اسمی اش درمی‌یابیم که او باید برآمده از خطه یزد باشد. در منابع علمی نیز از او خبری نیست، کاتب نسخه خطی تحفه‌المنجمین کتابخانه ملک مکان ولادت او را شیراز و زمان تولد او را «شهر صفرالمظفر سنه ۹۲۸ الهجریه» (تحفه‌المنجمین، کتابخانه ملک،

نسخه خطی شماره ۶۲۶۷: ۲۹۸) ذکر می‌کند. ملا جلال ثانی نوه ملا جلال نیز در گزارشی تاریخ فوت پدر بزرگ را چنین نشان می‌دهد: «به تاریخ ذی‌الحجه الحرام سنه ۱۰۲۷ هـ که نواب کامیاب در مازندران بهشت نشان تشریف داشتند، ملا جلال جد فقیر به سبب کثرت سن و ضعف پیری در دارالسلطنه اصفهان ساکن بود» (نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: ۲۶) با احتساب این تاریخ ملا جلال باید در سال فوت قریب به صد سال سن داشته باشد.

ملا جلال به دلایل نامعلومی در اولین دهه‌های زندگی از دربار خان احمد گیلانی سر درمی‌آورد و بنا بر گزارش قاضی احمد، ملا جلال «... سال‌ها در مملکت گیلان مقیم بوده و خصوصیت تمام با خان گیلان داشته ...» (قمی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۶). دلایل حضور ملا جلال در دربار خان گیلانی هر چه بوده باشد بر پایه گزارش‌ها، بزرگ‌ترین دلیل حضور او در خطه شمال چیره‌دستی ملا در علم نجوم بوده است، حرفه‌ای که برایش احترام و منزلت به همراه داشت و این احترام متقابل باعث شد که او رساله تحفه‌المنجمین مشهور خود را در «حدود سنه تسع و ستین و تسع مائه الهجریه» (نسخه خطی شماره ۶۲۶۷) «در علم نجوم و در باب رمل برای خان احمد خان حسینی نوشت» (نیومن، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

ملا جلال دوران حضور خود در گیلان علاوه بر کسب تجارب نجومی، بر پایه اسناد موجود در تنظیم روابط میان خان گیلان و سادات نعمت‌اللهی یزد نیز دخالت داشته است (نک: نوزاد، ۲۶۹). این تجربه سیاسی - اداری در دوره شاه عباس بسط یافت که مشخص‌ترین گزارش آن به داستان خواستگاری صبیئه خان گیلان توسط شاه عباس به وساطت ملا جلال بازمی‌گردد. بر پایه گزارش نسخه‌های به‌جامانده از تاریخ ملا کمال، ملا جلال در سال‌های ۹۹۴ یا ۹۹۵ به دربار شاه عباس راه یافت: «خان احمد در سال ۹۹۴ ق. ملا جلال را به رسم حجابیت به خدمت اشرف مشرف کرد و نواب اشرف او را ملازم نموده و مانع رفتن وی به خدمت خان احمد شدند» (نسخه خطی شماره ۱۴۱۳۵، کتابخانه مجلس شورای اسلامی: ۶۰، نسخه خطی شماره ۳۹۲۰ کتابخانه ملک: ۳۵ و تاریخ ملا کمال نسخه خطی شماره ۶۵۰۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه: ۵۲ و دهگان: ۵۲).

به نظر می‌رسد در این سال ملا جلال در نهایت پختگی و استادی بوده باشد. با ورود او به دربار صفوی او در جایگاه منجم بلامنازع دربار، تا پایان عمر عهده‌دار این سمت شد و از این پس زندگی او را می‌توان در روزنامه‌اش پی گرفت.

دومین نسل از خاندان منجم، ملا کمال است که اطلاعات ما از زندگی او نیز همچون پدرش از لابه‌لای آثار بازمانده از این خاندان میسر است. از تاریخ ولادت و همچنین وفات ملا کمال اطلاعی در دست نیست. سر جان مالکم او را «محمد بن کمال بن اسماعیل» معرفی می‌کند (ملکم، ۱۳۲۳ ق: ۲۳۳)، کوئیچی هاندا او را «محمدحسن ملا کمال بن جلال‌الدین» می‌داند (فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۲) و ابراهیم دهگان او را از افسران دولت شاه صفی و شاه عباس می‌شمارد (دهگان، ۱۳۳۴: مقدمه). او در کنار پدر خدمت در دربار شاه عباس، شاه صفی و شاه عباس دوم را تجربه کرد و در زمان شاه عباس دوم به تاریخ‌نویسی روی آورد، درحالی‌که او مطابق گزارش‌های بازمانده هرگز اعتبار و منزلت پدر را در دربار صفوی به دست نیاورد، چرا که پس از فوت ملا جلال در سال ۱۰۲۹ ملا مظفر جناب‌دی به عنوان ملک‌المنجمین دربار انتخاب شد و با وجود بزرگانی همچون ملا محمد شفیع و محمدتقی جناب‌دی یقیناً جایی برای ملا کمال نبود. گزارش‌های بازمانده از او در زبدة‌التواریخ نشان از همراهی رصد نجومی و امور اداری است. حضور او در سفر گرجستان به همراه رستم خان سپهسالار نمونه‌ای از آن است: «حسب‌الحکم جهان مطاع بنده کمترین ملا کمال منجم که یکی از غلام‌زاده‌های قدیم این آستان بوده، مقرر شد که به جهت خدمات نجومی خود را به سپهسالار رسانیده به موافقت او به گرجستان روند» (نسخه مجلس: ۸۶). همچنین ملا در میان حوادث ۱۰۴۳ از نقش خود در تعیین مکان قلعه حله سخن می‌گوید (همان: ۹۰). گفته می‌شود او تا سال ۱۰۶۴ زنده بوده (فهرست کتب خطی کتابخانه استان قدس رضوی ۱۳۶۱: ۲۹۲) درحالی‌که نسخه خطی مجلس شورای اسلامی پایان اثر او را سال ۱۰۷۹ نشان می‌دهد. سومین و آخرین نسل (مصدق، ۱۳۷۹) از خاندان منجم، جلال ثانی مؤلف صحیفه تاریخ عباسی است. سال تولد او را می‌توان از خلال تنها نسخه بازمانده از تاریخ عباسی او استخراج کرد. وی در آخرین فقره از فصل اول کتابش در جریان نقل کرامتی از شاه عباس چنین می‌نویسد:

«از جمله کراماتی که کمترین بندگان قدیمی جلال [ثانی] در سن هفت سالگی از خاقان گیتی‌ستان کلب آستان علی [ع] دیده به خاطر دارد آن است که به تاریخ ذیحجه الحرام سنه ۱۰۲۷ که نواب کامیاب در مازندران بهشت نشان تشریف داشتند ملا جلال جد فقیر به سبب کثرت سن و ضعف پیری در دارالسلطنه اصفهان ساکن بود. فقیر که به وجود می‌آید عریضه به خدمت شاه شیعیان می‌نویسد که کمال را سگ‌بچه شده استدعا دارم که اسم را تعیین فرمایند. نواب کامیاب می‌فرماید که به ملا جلال بنویسید که چون می‌خواهم که بر تو ظاهر باشد که بعد از تو نام تو را فراموش نخواهم کرد، او را جلال نام کردند» (نسخه خطی دانشگاه تهران، شماره ۴۲۰۴).

بر این اساس تاریخ تولد او سال ۱۰۲۷ بوده و او با این عبارت توضیح می‌دهد که نام جلال را از شاه صفوی دارد. این نام‌گذاری برای او مشروعیت بخش بود. ادامه داستان نیز متضمن این نکته است که دهه پایانی حکومت شاه عباس را درک کرده است. او در جوانی و باقی عمر، که پایان آن مشخص نیست، دوران حکومت شاه صفی و شاه عباس دوم را درک کرده است.

### ۳. شاخصه‌های تاریخ‌نگاری خاندان منجم

سه اثر «تاریخ عباسی» یا «روزنامه جلال»، «زبدة التواریخ» و «تاریخ عباسی ملا جلال ثانی» گفتمان تاریخ‌نگاری خاندان منجم را شکل می‌دهند. تردیدی نیست که تاریخ‌نگاری خاندان منجم یزدی که از یک سو برآمده از آموزه‌های معرفتی و کلامی و از سوی دیگر منبعث از پیشه منجمی و خدمتگزاری در دربار صفوی بوده، نوع تاریخ‌نگاری آنان را متأثر ساخته است.

این تأثیر هم در بررسی صوری (ریخت‌شناسی) آثار مشخص است و هم در چینش محتوایی، «چرا که با دگرگونی و تغییر در مبانی معرفت‌شناختی و از جمله مبانی معرفت‌شناسی کلامی، نوع تاریخ‌نگاری او هم تغییر خواهد کرد» (حضرتی، ۱۳۸۱: ۱۵۸). «تاریخ عباسی» یا «روزنامه ملا جلال»، همان‌طور که از نامش پیداست، یادداشت‌های روزانه ملا جلال با رویکرد حرفه منجمی است. ملا جلال با صرف نظر از الگوی متعارف

دیباجه‌نویسی تحت تأثیر حبیب‌السیر بلادرننگ «بخش نجومی کتاب را با توصیف موقعیت ماه و ستارگان به هنگام تولد شاه عباس آغاز می‌کند» (کوئین ۱۳۸۷: ۶۲). یزدی در پایان مدح بسیار مختصر خود در دیباجه با این جمله «چون زیاده از این گفتن موجب اطناب و عدم رضای صاحب است به این قدر اختصار رفت. امید که از خطا مصون و به صواب مقرون باشد» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۱۸). وارد شجره‌نامه شاه عباس می‌شود و سپس تا پایان کتاب شیوه‌ایجاز روزنامه‌نویسی رخداده‌ها را پیشه خود می‌کند. بدون تردید ملا جلال براساس حرفه خود و تعهدات خویش در زمینه تألیف و نگارش به‌عنوان یک منجم به‌ناچار مجبور به مرتبط‌ساختن آنها با طالع‌بینی و حفظ گزارش‌هایش بود (کوئین، ۱۳۸۷: ۶۳). این تعهد به پیشه منجمی اساس تاریخ‌نگاری او را به ایجاز و اختصار و ابداع شیوه روزنامه‌نویسی سوق داده است. شیوه اختصار - علی‌رغم تفاوت تاریخ‌نگاری میان پدر و پسر - در تاریخ ملا کمال پیگیری می‌شود.

دو ویژگی حائز اهمیت در زبده‌التواریخ، شیوه ملاکمال را به تبعیت از پدرش از متون تاریخی دوره صفوی متمایز می‌سازد: (الف) زبان نگارش متن و (ب) شیوه منحصر‌به‌فرد خاندان منجم.

مهم‌ترین مشخصه شیوه تاریخ‌نگاری ملاکمال، اهمیتی است که او به «سالشمار» می‌دهد. این ویژگی در تمام تاریخ او جاری است و او حتی شیوه سالشمار را بر اتخاذ عنوانی برخاسته از دوره مورد بحث برتری می‌دهد. این شیوه نخست: متأثر از پیشه او به‌عنوان منجم است که سال و ماه بدیهی‌ترین و در عین حال اولین دستمایه یک منجم به‌شمار می‌آید. دوم شیوه‌ای است که او از ملاجلال پدرش به ارث برده است. سوم آنکه اختصار او در نقل مطالب نیازمند ابزاری جهت استمرار و توالی حوادث بود و چهارم آنکه زمان و وحدت آن برخلاف مکان می‌توانست تاریخ مختصر او را از یک وحدت برخوردار سازد. بدین معنی که همه رخداده‌ها که سابقه آن تا آفرینش انسان به عقب می‌رود فقط در یک مقوله اشتراک دارند و آن اینکه همه در زمان، به معنای مقوله‌ای متافیزیکی، رخ می‌دهند.

استناد ملاکمال به تقویم‌های هجری قمری شاید برخاسته از علائق دینی او باشد و در عین حال بر شخصیت مذهبی او تأکید می‌کند. در به کار بردن سالشمار ترکی - مغولی یقیناً هم‌زبانی او با برخی منابعش از این ادوار و همدلی با روح فرهنگی حاکم بر آن است. او یقیناً در بیان حوادث به شیوه «سالشمار» غیر از روش روزنامه‌نگاری پدرش - که البته پهنه محدودی از تاریخ را دربر دارد - متأثر از مورخان هم‌عصرش همچون ولی‌قلی شاملو بوده است. حوادث سالشمار ملاکمال از ویژگی اختصار نیز برخوردارند. او در کاربرد این روش نخست: از جزئیات غیرضروری پرهیز کرده است، دوم جوهره اصلی کلام را بدون آسیبی منتقل کرده است، سوم با اتخاذ ادبیاتی بی‌تکلف از تطویل کلام احتراز کرده است، چهارم در بیان حوادث نه تنها مقدمه‌ای را فراهم نیاورده بلکه سابقه حادثه را نیز بیان نکرده است ولی قناعت او در بازآفرینی حوادث مانع بسط برخی حوادث، که حتی شخصاً در آن دخیل نبوده، نشده است؛ برای نمونه سفرهای قندهار و مشهد پدرش نمونه‌های مناسبی می‌باشند، اصل داستان دچار آسیب نشده و پیام اصلی به خواننده منتقل می‌شود. زبان بی‌تکلف و ساده ملاکمال - که مجیز و مجاز در آن راه ندارد - بستری شده است تا مورخ راحت‌تر حوادث را بیان کند و خواننده نیز نسبت به مورخ به همین دلیل اعتماد بیشتری داشته باشد. زبان ملاکمال نخست به دلیل سادگی در تقابل با آثار هم‌عصرش همچون قصص خاقانی قرار می‌گیرد. دوم در موارد بسیار معدود به سراغ شعر می‌رود و این موارد در ماده تاریخ‌ها مصداق دارد، سوم متأثر از پیشه مورخ - منجم سرشار از اصطلاحات نجومی است که حاصل دقت‌های علمی اوست. مجموع ویژگی‌های پیش‌گفته تاریخ ملاکمال را عامه پسند و مورد اعتماد خواننده ساخته است.

صحیفه کوچک ملا جلال ثانی، که مشتمل بر نه فصل است، نیز بر محور تمجید از شاه عباس صفوی (کبیر) می‌چرخد. اهتمام او در این فصول به برجسته‌ساختن شخصیت شاه صفوی از طریق نقل کرامات در فصول اول، دوم، پنجم، ششم و هفتم مستقیماً به چشم می‌خورد (نسخه خطی شماره ۴۲۰۴). او نیز از شیوه اختصار بهره برده و با اختصاص فصل هشتم: «آیات مناسب وارده» و فصل نهم: «در نقل احکام که از علم نجوم و رمل ملا جلال جد فقیر معروض داشته و مطابق آمده» (همان: ۳) تداوم شالوده فکری متأثر از حرفه نجوم و



صوفی‌منشی را به نمایش گذاشته است. آثار مورخان یزدی با برخورداری از ویژگی ایجاز و سیاسی‌نویسی که نزدیکی به شاه، تعهد به دربار و تفکر صوفی‌منشانه (مراد و مریدی) منشأ و موجد آن است، آنان را در زمره نویسندگانی همچون قاضی احمد منشی، نطنزی شاعر و سیاقی نظام مستوفی که حرفه‌های مختلفی داشتند (کوئین، ۱۳۸۷، ۴۲) قرار می‌دهد.

#### ۴. شاخصه‌های تاریخ‌نگاری خاندان منجم یزدی

بدوی‌ترین تقسیم برای بازشناسی ذهن و ضمیر مورخ و در نتیجه تاریخ‌نگاری او را می‌توان در منزلت او در طبقات اجتماعی عصر صفوی و پیشه‌ایشان جست. بر این اساس دسته نخست مورخانی با پسوند قاضی، ملا و صدر، نویسندگان و عالمان مذهبی‌اند همچون قاضی احمد قمی، قاضی احمد غفاری و... که زمینه‌های ذهنی آنها را عمدتاً تعلیمات دینی شکل می‌دهد. دسته دوم هرچند در فضای فکری و مذهبی صفویه نوشته‌اند اما تاریخ‌نگاری آنان قدری عمومی‌تر است که دیوان‌سالاران و صاحبان مناصب اداری همچون بوداق منشی، حسن بیک و اسکندر بیک ترکمان از آن دسته‌اند.

ذهن و ضمیر مورخان خاندان منجم نقطه تلاقی سه رویکرد است: آنان به اعتبار پیشه‌شان در دربار منجم‌اند، به اعتبار محاسبات نجومی دخیل در تصمیم‌سازی سیاسی، و به دلیل پیشوند ملا و مولانا (اختصاصاً درباره ملا جلال) از زمینه‌های شیعی - صوفیانه و تعلیمات دینی آنان برخوردارند.

این دسته از مورخان به دلیل حرفه دیوانی خود بر منابع اولیه حکومتی اشراف داشته و در نتیجه درک بهتری از اجزای ساختار قدرت و حکومت و پدیده‌های سیاسی - اجتماعی ارائه کرده‌اند، بنابراین شاخصه‌های تاریخ‌نگاری خاندان منجم را می‌توان به اعتبار پیشه حکومتی و چارچوب ذهنی مذهبی در قالب مؤلفه‌های ذیل برشمرد.

#### ۱-۴- مشروعیت براساس نجوم

قدمت و اهمیت علم نجوم در نزد ایرانیان و نسبت میان آینده‌رازآلود و طالع‌بینی منجم، ناشی از فضای فرهنگی آن روزگار ایران بود. شاردن می‌گوید: «... ایرانیان به شدت و افراط

شیفته پیش‌گویی و غیب‌گویی می‌باشند لذا نباید از ایمان و اعتقاد آنها به سحر و جادو و تعویذ و طلسمات و انواع و اقسام جادوگری و سحرسازی... درشگفت شد...» (شاردن، ۱۳۳۸: ۲۴۶). این گزارش شاردن که از دقت و تیزبینی خالی نیست، متضمن این است که نه تنها منجم در دربار از اهمیت خاصی برخوردار بوده است بلکه نگاه عامه نیز به منجم از باور عمومی ناشی می‌شد. تقلیل نجوم از رشته علمی جدید به طالع‌بینی<sup>۱</sup> موجد نوعی مشروعیت براساس نجوم برای شاه صفوی بود. گفته می‌شود شاه عباس «با آنکه امور مملکت را با استبداد و قدرت کامل اداره می‌کرد خود محکوم به رأی منجمان و ستاره‌شناسان بود و مانند اغلب مردم به احکام نجومی مدعیان اخترشناسی و طالع‌بینی ایمان داشت و بی‌اجازه آنها به هیچ کار بزرگی دست نمی‌زد» (فلسفی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۸۳۹). (میرزا رفیعا، ۱۳۸۵: ۲۱۹) (شاردن، ۱۳۳۸: ج ۵، ۲۶۰). بنابراین این میزان سرسپردگی شاه به منجم می‌تواند ناشی از جایگاه ممتاز منجم و نزدیکی به او باشد.

ملا جلال در دیباچه مختصر تاریخ عباسی پس از اشاره به شجره‌نامه مادری و پدری شاه عباس با استفاده از طالع و زایچه شاه صفوی در صدد مشروعیت بخشی به حکومت اوست:

«... چنانچه زایچه در دست است و هیچ منجمی را در این حرفی نیست و چون ریاحین این جهانی را به نور قدوم و به جهت لزوم منور ساخت در ساحت دارالسلطنه هرات مقارن این حال به گوش اهل هوش از عالم غیب این سروش رسید: پادشه هفت اقلیم و این موافق تاریخ ولادت با سعادت این پادشاه است...» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۰).

با این تعبیر ملا جلال در صدد است تا با مشیت‌گرایی و تعبیری تقدیرگونه زمامداری شاه صفوی را امری پیشینی جلوه دهد و تأثیری الهی در حاکمیت شاه صفوی ارائه نماید. همچنین ملا جلال در ذکر وقایع سال یک هزار و هفت می‌نویسد: «... و چون نزول به متلان من اعمال کریلو واقع شد نواب کلب آستان علی [ع] بسیار می‌لرزید و تب سوزان کردند... و مکرر مفارقت نمود و باز عود کرد... و در غره جمادی‌الاول نزول در قریه اردی نمودند و تب تند می‌شد با لرز قلیل و جلال منجم از روی طالع به نواب کلب آستان

علی وعده کرده بود که این تب ثالث ندارد ... به توفیق الله سبحانه این حکم مقرون به صحت شده تب ثالث نیامد ...» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۱۹۴).

ارتباط میان شاه و منجم امری دو طرفه بود: از سویی منجم با پیش‌گویی خود به منزلتی روزافزون می‌رسید و از سوی دیگر شاه نیز نوعی سرسپردگی به منجم پیدا می‌کرد که نمونه آن را در دلجویی شاه از ملا جلال پس از ماجرای نزاع لفظی فرهاد خان و ملا جلال می‌توان دید.<sup>۱</sup> (همان: ۱۴۴).

در جهان‌شناسی ملا جلال پیش‌گویی مبتنی بر رصد نجومی و طالع‌بینی و رمل با اصول کلامی تقدیرگرایی در هم می‌آمیزد. می‌توان گفت در چنین نگرشی «تاریخ در کل به این صورت دیده می‌شود که طرح از پیش مقرر شده پروردگار را آشکار می‌کند» (ساشکیت: ۶۶). نمونه این تلفیق تقدیر و طالع را که ملا جلال در راستای توجیه مقبولیت الهی شاه صفوی به کار می‌گیرد، می‌توان در واقعه رسیدن خبر مرگ اسماعیل دوم به هرات و پیش‌گیری از قتل عباس میرزا مشاهده کرد:

«... سلطان محمد نام که از او یماقات شاملو بود به قزوین مانده بود به جهت آنکه پروانه ایالت هرات را تمام نموده به هرات برد، از این واقعه خبردار شد و به سرعت هر چه تمام‌تر در عرض سیزده روز به یک استر خود را به هرات رسانید و در سحر روزی که مقرر شده بود که نواب کلب آستان علی را ضایع کنند که روز عید و اول شوال بود رسید، چون خبر مسرت اثر فوت اسماعیل رساند ... جهان پیر باز جوان شد و عیش از سر گرفت و در میان ترک و تاجیک شادی به هم رسید که مافوق آن متصور نبود و بنا به دستور سابق، میرزایی هرات به کلب آستان علی قرار یافت ...» (همان: ۳۸). ملا برای اثبات مدعای خود گزارش را ادامه می‌دهد: «... و روزی در حین توجه شکار پیری از عالم غیب رسید. سنگی آورد ... در دو روی او به خطی که از اصل رنگ به سفیدی مایل، در یکی رو نوشته بود عباس

---

۱. مطلب به ممانعت ملا جلال از حرکت شاه به خراسان علی‌رغم درخواست فرهادخان اشاره دارد. در پی شکست فرهادخان از سپاه اوزبک وی با پرخاش ملا جلال را مسبب اوضاع دانست. ملا جلال نیز در پاسخ شاه درباره دلایل ممانعت گفت که فردا پادشاه را عارضه‌ای پدید می‌آید و این عارضه روی نمود و شاه عباس از ملا جلال دلجویی کرد (منجم یزدی، ۱۳۶۳: ۱۱۷).

می‌شود پادشاه و در دیگر رو نوشته بود که در سنه ۹۹۶. علیقلی خان گفت ... بنشین تا ما از شکار برگردیم، بعد از آمدن از شکار اثری از این رو ظاهر نشد...» (همان، ۳۹).

تردید نیست که محدوده نجوم به معنای روزگار صفوی را منشوری از تقدیر، مشیت، طالع‌بینی، محاسبات زیجی و البته تبیین‌های خرافی شکل می‌داده است. ملا جلال نیز مانند برخی مورخان پاره‌ای وقایع را در چارچوب عقاید خرافی تحت استدلال‌های نجومی و برپایه فهم دینی خود تعبیر نموده است، اما وجه غالب در نگاه او همچنان مفاهیم نجومی است. روایت واقعه یوسفی ترکش دوز به‌عنوان یکی از رخداد‌های مهم در دوران اولیه حکومت شاه عباس نمونه این نگاه است. ملا جلال در شرح وقایع سال یک هزار و یک که سال ششم سلطنت شاه عباسی اول است چنین می‌نویسد:

«... و ستاره‌ای در این ایام پدید آمد که منبع تغییر و تبدیل پادشاه عصر بود. مقارن این حال یوسفی ترکش دوز و برادرش در الحاد تصانیف داشتند، آوردند رأی این پیر غلام، جلال منجم در علاج آن ستاره بر این قرار گرفت که شخصی را پادشاه می‌باید کرد و چون چند روزی پادشاه باشد او را باید کشت تا اثر آن ستاره ظاهر شده باشد و کار خود را کرده باشد بنا و علیه یوسفی را در پنجشنبه هفتم ذی‌قعدة پادشاه ساخته و کلب آستان علی را از پادشاهی معزول گردانید و در یک شنبه دهم همین ماه یوسفی ترکش دوز را به طالعی که مقتضی بود به قتل آوردیم و شاه دین پناه به طالع مسعود به تخت نشست و من بعد هر چند تفحص و تجسس این ستاره کردند، به نظر نیامد (همان: ۱۲۲).

شاردن منجمان را «استادان فن پیش‌گویی و غیب‌دانی...» (شاردن، ۱۳۳۸: ۲۴۸، ج ۵) می‌داند. بر این اساس ضرورتاً هر منجم دارای دو دنیای معقول و محسوس است که دنیای محسوس و رخداد‌های آن را منبعث از عالم نامحسوس و معقول می‌دانسته و مماثل آن را هم در عالم محسوس می‌توانسته پیش‌گویی کند. ملا جلال منجم بنابر نقل خودش رخداد‌هایی را پیش‌بینی کرده که ساعات یا روزهای بعد رخ داده است. ملا جلال در گزارش اتفاقات سال ۹۹۹، از پیش‌بینی پیروزی حسین خان شاملو می‌گوید: «... نواب کلب آستان علی از کمترین جلال منجم پرسیدند که از روی رمل آیا حسین خان شاملو بر آن جماعت مستولی می‌شود؟ ... باز فرمودند که اگر اردو در این محل بگذارم و با مردم کاری

متوجه شوم بی‌توقف می‌گیرم یا نه؟ چون رمل و صالح مسئله و اصل طالع هر سه به ضمیر به تسخیر بود گفته روز دوشنبه نهم رمضان المبارک فتح می‌شود... شب سه‌شنبه سحری حسب‌الحکم جهان مطاع قلعه را به یورش گرفته خراب کردند...» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۱۱۰).

پیشگویی دیگر منجم ممانعت شاه عباس از پیوستن به فرهاد خان قراملو در مقابله با اوزبکان به دلیل پیش‌گویی عارضه‌ای برای شاه بود که «از قضای ربانی در همان روز... عارضه‌ای روی نمود» (همان، ۱۱۷).

بنابراین به نظر می‌رسد علی‌رغم اینکه جلال منجم و کمال منجم هر دو در آثار خود تعداد معدودی گزارش مطابق با تخصص خود ارائه می‌کنند اما اشاره آنان به اصطلاحات تخصصی همچون محاسبات زیجی در بیان اتفاقات، آغاز هر بخش با مختصات نجومی آن روز از قبیل ماه، ساعت و نحوه قرار گرفتن بروج فلکی و بیان رخداد‌های مبتنی بر پیش‌گویی نشان از تاریخ‌نگاری آنان مبتنی بر نجوم به معنای آن روزگار دارد. همه این توضیحات در خدمت توجیه مقبولیت و مشروعیت حاکمیت صفوی است، چراکه از نگاه آنان جریان تاریخ تابعی از تأثیر کواکب، جهان معقول، عالم غیب و مشیت پنهان در پس آن است و منجم (طالع‌بین) به حسب تعهد خود به دربار موظف به رمزگشایی از آینده رازآلود است؛ آینده مبهمی که وجه اشتراک و تعلق شاه و منجم به یکدیگر است.

## ۲-۳- ترسیم تاریخ خطی و موعودگرایی

تا بدینجا مشخص شد که تاریخ از نظر مورخان یزدی متعین، هویت یافته و از پیش تعیین شده است و با اصول نجومی (طالع‌بینی) قابلیت پیش‌گویی دارد. مورخان یزدی با دو پیش‌فرض ایدئولوژیک متشیعانه - صوفی‌منشانه و نجومی تاریخ را دارای سیری خطی بین نقطه آغاز و انجام ترسیم می‌کنند. آنان متأثر از فضای فرهنگی دوران خود، پادشاهی صفوی را در امتداد این خط و حلقه مهم و پایانی رسیدن تاریخ به سرمنزل موعود با اوصاف شیعی تصویر کردند.

ملا جلال منجم در مقدمه بسیار کوتاه خود با اشاره به نسب شاه عباس صفوی از جانب پدر و مادر - به قصد تنزیه او - به نقش تاریخی صفویان اشاره می‌کند «... و از جانب پدر پشت هفدهم پادشاه بود و به کوره درویشی قدم نهاده باز پادشاه شده‌اند و حالا پنج پشت‌اند که پادشاه و فرمانروا و رواج‌دهنده مذهب حق ائمه اثنی‌عشرند و سی پشت به حضرت امام موسی کاظم (ع) می‌رسند و حقاً که در میان سلاطین از زمان حضرت رسالت پناه محمد (ص) تا حال پادشاهی بدین نسب و حسب به وجود نیامده و اهل دانش و مورخین را در آن سخنی نیست» (همان: ۱۹).

اگر موعودگرایی را تفکری غایت‌انگارانه بدانیم، به گونه‌ای که با ظهور موعود دگرگونی متفاوت در جهان زوال‌یافته رخ می‌دهد و وضعیت موجود به وضعیتی مطلوب بدل خواهد شد، اشارات ملا در فقره فوق نشان می‌دهد که ملا جلال سلسله صفوی را مصداق آن ارزیابی می‌کند. این سیر خطی در زبده‌التواریخ ملا کمال بیشتر قابل ملاحظه است.

نخست به این دلیل که تاریخ او گونه عمومی و دودمانی است و آغاز و انجام تاریخ بروز بیشتری دارد و دوم اینکه تمرکز ملا کمال بر جزئیات دربار - متأثر از روزنامه ملا جلال - در بخش دودمانی است تا عمومی.

ملا کمال در گزارش زندگی شاه عباس پادشاهی صفویان را زمینه دولت آخرالزمانی ارزیابی می‌کند و معتقد است: «... موعود عزت و کامرانی پادشاهت کرده دولت ایشان به دولت صاحب آن متصل کرده است» (نسخه خطی کتابخانه مجلس، ۲۰۶).

بر این اساس ملا کمال در بخش عمومی کتاب، روایات خود را براساس دوگانگی میان حکومت زمینی و آسمانی (الهی) بنیان نهاده است. وی در مقدمه به اصل بودن جایگاه پیامبران و متفرد بودن نام پادشاهان (نسخه خطی کتابخانه مجلس، ۲) صریحاً اشاره می‌کند و به تفوق پیامبران، پیامبر اسلام و امامان شیعی بر پادشاهان به جد معتقد است (همان: ۲). ملا کمال این نگاه را که در تمام بخش عمومی کتاب جریان دارد استمرار می‌بخشد اما در بخش دودمانی یگانگی محسوسی میان این دو نگاه می‌بینیم. شاید نخست به دلیل آن که عصر پیامبران به شیوه‌ای که در تاریخ عمومی روایت می‌کند یقیناً خاتمه یافته است و دوم

اهمیت سلسله صفوی در سیر حرکت تاریخی تفکر دینی از نظر زمینه‌ساز حکومت آسمانی مورد انتظار مذهب شیعه است. با توجه به همین دیدگاه است که در منظر منجمان یزدی، پادشاهان صفوی با عنوان «پادشاه شیعیان» (همان، ۱۰۸) یاد می‌شوند.

ملا کمال دوگانگی ذهنی و نظری خود را در حیطه جغرافیای تاریخی - ذهنی مدنظر خود بسط داده است. بر این اساس پادشاه صفوی - قهرمان جامعه آرمانی منجمان یزدی - عهده‌دار حفظ مذهب، سرزمین شیعیان و بسط تعالیم مذهبی در آن‌سوی مرزهای دارالاسلام است. گزارش مختصر و مفید جنگ چالدران یکی از مهم‌ترین اتفاقات دوران متقدم صفوی بهترین نمونه است (همان، ص ۱۰۸). براساس گزارش او شاه اسماعیل در جغرافیای شیعی تصور می‌شود که با قرائن موجود در بخش پایان گزارش و فقرات دیگر کتاب می‌توان از آن به دارالاسلام تعبیر و شاه صفوی را به مثابه جهادگری غازی، جانشین امام غائب براساس نظرات شیعی قلمداد کرد. طبق همین گزارش، سلطان سلیم نیز در جغرافیای مقابل (دارالکفر) قرار می‌گیرد. استعمال اصطلاح غازیان و تأکید مورخ بر نام کشته‌شدگان جنگ، که از سلاله سادات به شمار می‌روند، تأکید بر عبارت «به دست مبارک شمشیر زدن و زنجیر عرابه دو نیم کردن...» (همان، ۱۰۸) تصویری از حکمرانی غازی را نشان می‌دهد که هدفی جز جهاد و بسط مرزهای اعتقادی اسلام (که در اینجا با شیعه یکی انگاشته شده است) و زمینه‌سازی برای تشکیل دولت آرمانی را ندارد و این دیدگاه با به‌کاربردن اصطلاح شهادت که نوعی ابراز مظلومیت شیعه می‌باشد و استعمال صفت «شاه دین‌پناه» برای شاهان صفوی به شدت تقویت می‌شود.

تمایز میان دو عبارت «امامت، و خلافت» (همان، ۲۲) و انتساب عنوان دوم به آل عثمان ناشی از استمرار دیدگاه شیعی مورخ است که به طور وسیعی این دوگانگی در مسیر تاریخ‌نگاری او دنبال می‌شود و اهمیت استمرار تاریخی تفکر شیعی در گزارش‌های او از جنبش‌ها و حکومت‌های شیعی بازنمایی می‌گردد. براین اساس بسیاری از حکومت‌های جائز و فاقد مشروعیت‌اند و برخی همچون حکومت آل‌بویه و جنبش شیعی سربرداران با نگرشی مثبت یاد می‌شوند. مورخ در بخش «ذکر جمعی از احوال سلاطین آل‌بویه که ایشان را دیالمه نیز گویند» (همان، ۳۴) ضمن برشمردن دقیق نام یک‌یک حاکمان بویه‌ای بر

قدرت‌یابی این سلسله و اختیار عزل و نصب خلفا تأکید می‌کند. ملاکمال شرح جنبش شیعی سربداران را با توصیف عدالت‌خواهی آنان و ویژگی‌های شخصیتی فضیلت‌محور آغاز می‌کند (همان، ۴۳) و در پایان به جزئیات اسامی حاکمان سربداری می‌پردازد و فرجام آنان را به خاموشی شعله تشبیه می‌کند (همان، ۴۵). او نسبت به جنبش اسماعیلیه روی خوشی نشان نمی‌دهد، برای آنان اصطلاح «ملاحد» (همان، ۳۹) را استفاده می‌کند و از فرجام آنان به بدترین شکل که حاکی از تنفر اوست یاد می‌کند: «در محل فوت بزرگ‌امید را قائم‌مقام ساخت و به جهنم رفت» (همان ۴۱) و «دولت اسماعیلیه... به سر آمد و مردم از سر ایشان خلاص شدند...» (همان، ۴۱).

### ۳-۴- تأویل‌گرایی

تأویل‌گرایی برداشت و مصادره‌به‌مطلوب رخدادهای مهم، آیات و احادیث در راستای بینش و تاریخ‌نگاری مورخ است. بنیان اندیشه تاریخ‌نگاری خاندان منجم در درک جهان و رخدادهای آن متأثر از سیر کواکب و تأثیر آنها بر سرنوشت انسان و همچنین اصول کلامی صوفی‌منشانه و شیعی‌مآبانه قرار دارد که ناشی از شرایط فرهنگی زمان زیست آنان است. براین اساس آنان در بسیاری از اوقات در کمی مبالغه‌آمیز از پادشاه صفوی ارائه می‌کنند و سعی دارند از او چهره‌ی قدسی و دارای عصمت بسازند. مشخصاً در این باره گزارش کرامت شاه عباسی از حضور در مطبخ حرم شیخ صفی را می‌توان ذکر کرد: «در اواخر جمادی‌الآخر داخل آستانه... شاه صفی شدند و بعد از زیارت متوجه مطبخ شدند، چون به پای عرب قرقانی رسیدند، سرپوش دیگ قریب به یک وجب از دیگ برخاسته بر لوحی بر دیگ خورد که صدای آن را جماعتی را که مطبخ بودند شنیدند. نواب کلب آستان علی سر به زمین نهاده سجده شکر کردند...» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۴۲۳) این گزارش در هر سه اثر خاندان منجم یزدی تکرار می‌شود.

ملاجلال از کرامات شاه صفوی بسیار یاد می‌کند (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۸۳، ۸۶، ۴۴۱، ۲۰۳) و ملاکمال نیز در فقراتی به کرامات شاه صفوی اشاره دارد (نسخه خطی کتابخانه مجلس مجلس، ص ۱۴۵ به بعد). ملاجلال ثانی که صحیفه او بازآفرینی فقراتی از تاریخ



پدر بزرگ است، فصل ویژه‌ای را با هدف تقدیس و تنزیه شاه صفوی به کرامات او اختصاص می‌دهد (تاریخ عباسی، نسخه خطی شماره ۴۲۰۲، دانشگاه تهران).

از نگاه خاندان منجم یزدی، کرامات شاه صفوی ناشی از معصومیت او بوده و این معصومیت اطاعت بی‌چون و چرا از او را ضروری می‌سازد. ملا جلال طی شرح واقعه‌ای به اهمیت اطاعت از مرشد کامل می‌پردازد: «جماعتی از صوفیه در حلقه ذکر گرد آمدند و از کلب آستان علی سؤال نمودند که پیر ما کیست؟ و چون عقیده بر این بود که وجود پدر مانع ارشاد پسر است امیدوار بودند که شاه مقام مرشدی کامل پدرش را تأیید و سلطنت را به او واگذارد و باز صلح نو در انداخته دنیا را خراب و آبادانی‌ها را چون بادیه سراب سازند» (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۷۲).

اگر تأویل را برداشت و مصادره به مطلوب رخدادها بدانیم، فقرات بسیاری از این نگاه را در تألیفات این خاندان می‌یابیم (منجم یزدی، صحیفه ملا جلال ثانی، نسخه خطی ۴۲۰۲ فصل ۵، ۳، ۲، ۱) (منجم یزدی ۲۰۳، ۱۳۶۶/۴۴۱/۴۳۹/۳۹۹). «... و در خراسان قحط پیدا شد و فی سنه ۹۲۰ (ه.ق) چون خبر خرابی خراسان به سمع اشرف رسید سلطنت آنجا را ... به پادشاه دین پناه طهماسب دادند و از یمن قدوم مبارک حاصل خراسان خوب آمد و مردم از قحط و غلا خلاص شدند...» (نسخه خطی کتابخانه مجلس، ۱۱۲).

زبان ساده و بی‌تکلف آثار خاندان منجم مانع از استفاده گسترده آنان از آیات و احادیث و نتیجتاً تأویل و مصادره به مطلوب این آیات در راستای مشروعیت خاندان صفوی است، اما آنان از دو عنصر نجوم (طالع‌بینی) و تفکرات صوفی منشانه و تلفیقی از مفاهیم کلامی همچون تقدیر به صورتی گسترده در راستای مشروعیت بخشی به حاکمیت صفوی بهره جستند.

#### ۴-۴- اندیشه‌های ایرانشهری

تردیدی نیست که عناصر اندیشه سیاسی منعکس شده در تاریخ‌نگاری عصر صفوی برخاسته از مذهب غالب یعنی تشیع، تصوف و نظام سیاسی ایران قبل از اسلام بود (آرام، ۱۳۸۶، ۳۴۱). براساس الگوی فلسفی - تاریخی آثار می‌توان گفت این نظام سیاسی براساس

نبوت، امامت و نهایتاً سلطنت صفویان به عنوان جانشینان امام غائب استمرار می‌یافت. این خط سیر در زبده‌التواریخ ملاکمال به خوبی عیان است. او تمایز فاحشی میان روایت تاریخ پیامبران که آن را اصل می‌داند (نسخه خطی، ۳) و حکومت‌های زمینی و پادشاهان که آن را فرع می‌داند (همان، ۳) قائل است. سپس در جریان تاریخ اسلام اصول امامت و خلافت را متمایز می‌سازد و این اصل و فرع را در این دو گونه، تداوم می‌بخشد. از نقطه نظر سیاسی، منشأ شکل‌گیری شیعه به ماجرای سقیفه بازمی‌گردد. ملاکمال در این بخش از تاریخ‌نگری خود مورخ شیعی تمام‌عیار است که مجدانه سعی دارد از مهمترین رخدادهای تاریخ صدر اسلام یعنی حادثه غدیر به بهترین شکل دفاع کند.

او این بخش را با برجسته‌ساختن نقش علی (ع) در رخدادهای صدر اسلام درمی‌آمیزد. براساس گزارش ملاکمال، نخست در ترکیب نوشتار او پس از ذکر مناقب، مجاهدات امام علی (ع) قرار می‌گیرد، دوم آنکه حضور حضرت امیر (ع) را در اتفاقات صدر اسلام همچون پذیرش اسلام و لیلۃ‌المبیت برجسته می‌سازد و دیگر آن که او با اشاره به حادثه غدیر خم می‌نویسد: بعد از رحلت حضرت رسول (ص) طالبان دنیا خلاف قول و وصیت پیغمبر (ص) که در غدیر خم فرموده بودند عمل کردند (همان، ۲۲). او در مقام نتیجه‌گیری باز هم بر حاکمیت الهی و حق الهی امامت با عبارتی کوتاه تأکید می‌کند: «... و خلافت صوری آن حضرت در حجاب ماند» (همان، ص ۲۲). در ادامه او وجهی از اندیشه‌های ایران‌شهری را نیز به وجوه اندیشه سیاسی مستتر در تاریخ خود می‌افزاید. این وجوه در تواریخ خاندان منجم به چشم می‌خورد. براساس مقدمه زبده‌التواریخ، ملاکمال منشأ حق الهی سلطنت را که میراث ایران باستان است پذیرفته: «دعای دوام دولت پادشاه کامکار شاه دین پناه ظل‌الله شاه عباسی صفوی...» عبارت ظل‌الله در خصوص سایر پادشاهان صفوی نیز تکرار می‌گردد که نشان از جنبه مشروعیت آنان دارد. استعمال اصطلاحاتی نظیر ممالک محروسه (نسخه خطی مجلس، ۲۳۸)، ایران و توران (همان، ۴) تعیین محدوده ازبکان و آل عثمان در تاریخ ملاکمال نشان از خودآگاهی ملی و تاریخی موجود در زمانه زیست او نسبت به مفهوم وطن و سرزمین ایران دارد. به‌ویژه زمانی که از تجاوز ازبکان و عثمانی و حتی مغول در تاریخ میانه ایران یاد می‌کند.

مفهوم عدالت نیز با مفهوم فرهمند ظل‌اللهی در تاریخ ایران گره خورده است. منجمان یزدی در فقراتی سعی دارند تا با انتساب فضائلی از جمله عدالت، از شاه صفوی حاکمی فرهمند و عادل ترسیم کنند (ملاجلال ثانی، ۴۲۰۲/فصل اول/دوم/سوم/ششم). برای نمونه ملاکمال در روایت تاریخ دوران شاه عباس دوم با تأکید بر تشریح شاه او را حاکمی عادل (همان، ۲۳۷) مردم‌دوست و مقتدر و قاطع جلوه می‌دهد. گشاده‌دستی او نیز مماثل فضیلت عدالت‌خواهی و تدبیر او در شایسته‌گزینی تصویر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاری عصر صفوی با استفاده از مؤلفه‌های معرفتی سعی در موجه‌ساختن و مشروعیت حاکمیت صفوی داشت. این عناصر خود برآمده از جهان‌بینی مسلط آن روز و در عین حال بازتاباننده اوضاع زمانه بود. مورخان تحت تأثیر این شرایط و حسب پیشه و تعلیمات خود، آگاهانه با استفاده گسترده از این عناصر به تدوین و تألیف آثار خود پرداختند.

در این میان خاندان درباری منجم یزدی براساس جهان‌بینی متأثر از پیشه منجمی و با استفاده از عناصر کلامی سعی در توجیه و مشروعیت‌بخشی به حاکمیت صفوی داشتند. براساس نگاه شیعی منجمان یزدی، حکومت صفوی استمرار حاکمیت الهی پیامبران و امامان شیعی و نواب آنان در دوران غیبت و زمینه‌ساز حکومت موعود تلقی می‌شود و برپایه همین نگاه و متأثر از اندیشه‌های ایرانشهری آنان حاکمانی فرهمند و ملتقای سلطنت ایرانی و اسلامی‌اند، براساس نگاه صوفیانه و با بهره‌گیری از اصل تأویل آنان صوفیانی صاحب کرامت و موید من عندالله‌اند. عنصر دیگری که در تاریخ‌نگاری منجمان یزدی دربرگیری گسترده‌ای نسبت به سایر عناصر داشته و از اهمیت اولیه برخوردار است طالع‌بینی و مشروعیت‌بخشی از طریق نجوم است. براین اساس حاکمان صفوی دارای تأییدات غیبی‌اند که منجم براساس تعهد خود موظف به رمزگشایی و تأویل و در نهایت ثبت آن در قالب روزنامه، صحیفه یا تاریخ موجد است.

## منابع

- آرام، محمدباقر (۱۳۸۶). *اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی*. تهران: امیرکبیر.
- آقاجری، هاشم، غلامحسین زرگری نژاد و عطاءالله حسینی (۱۳۸۰). *تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی*. تهران: انتشارات نقش جهان.
- اتکینسون، آ، اف و دیگران (۱۳۷۹). *فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*. ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری. تهران: انتشارات طرح نو.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵). *فلسفه تاریخ*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اشپولر و دیگران (۱۳۸۰). *تاریخ‌نگاری در ایران*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.
- بیات، عزیزالله (۱۳۹۱). *شناسایی منابع و مآخذ تاریخ ایران*. تهران: امیرکبیر.
- تاج‌بخش، احمد (۱۳۷۶). *تاریخ و تاریخ‌نگاری*. شیراز: نوید شیراز.
- *تاریخ ملاکمال* نسخه خطی شماره ۶۵۰۸۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- *تاریخ‌نگاری در ایران*. به سرپرستی پی. ترچکسن (۱۳۹۰). ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی. ج ۴.
- *تحفة المنجمین من انیس المنجمین*. نسخه خطی شماره ۶۲۶۷، کتابخانه ملی ملک ص ۲۹۸. (ف ملک، ۲۹۹: ۹)
- *تحفة المنجمین*. نسخه خطی شماره ۶۲۶۷، کتابخانه ملی ملک، ص ۲۹۷
- توین‌بی، آرنولد (۱۳۳۶). *نظری به تاریخ*. ترجمه سهیل آذری. تهران: انتشارات نورجهان.
- ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۰). *تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مآخذ*. شیراز: نوید شیراز.
- جلال‌الدین ثانی: *تاریخ عباسی*. ۴۲۰۴. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: ص ۲۶ (ف) دانشگاه، ۱۳: ۳۱۸۱.
- چایلد، گوردون (۱۳۵۰). *تاریخ*. ترجمه سعید حمیدیان. تهران: امیرکبیر.
- حمیدی، جعفر (۱۳۷۲). *تاریخ‌نگاران*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

- ریبکا، یان و دیگران (۱۳۷۰). **تاریخ ادبیات ایران**. ترجمه کیخسرو کشاورز. تهران: انتشارات گوتمبرگ و جاویدان خرد.
- **زبدۃ‌التواریخ** نسخه خطی شماره ۳۹۲۰ کتابخانه ملک ص ۳۵
- سیوری، راجر (۱۳۹۱). **ایران عصر صفوی**. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز. چاپ بیستم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). **در باب صفویان**. ترجمه رمضانعلی روح‌اللهی. تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۳۸). **سفرنامه**. ترجمه محمد عباسی. تهران: امیرکبیر. ج ۵
- شاملو، ولی قلی بن داوود قلی (۱۳۷۱). **قصص الخاقانی**. تصحیح سید حسن سادات نصری. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۳). **تاریخ ادبیات در ایران**. جلد ۴. تهران: فردوس - چاپ یازدهم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**. تهران: انتشارات کویر. چاپ ششم.
- طهرانی، آغا بزرگ (۱۳۵۷). **الذریعه الی تصانیف الشیعه**. محمد محسن نزیل سامرا. نجف: مطبعه الغری، الجزء الثالث، هـ صص ۳ - ۴۷۲.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۷۱). **زندگانی شاه عباس اول**. تهران: انتشارات علمی. چاپ پنجم.
- **فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی**. انتشارات کتابخانه آستان قدس رضوی. شهریور ۱۳۶۱. ج نهم.
- کوئیچی هاندا (۱۳۵۲). **خلاصه‌التواریخ و زبدۃ‌التواریخ**، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۹
- کوئین، شعله. (۱۳۹۲). «تاریخ‌نگاری در دوره صفویه»، ترجمه خسرو خواجه‌نوری، **نشریه پیام بهارستان**، د ۲، س ۶، ش ۲۱، پاییز.
- ملا جلال ثانی، **تاریخ عباسی** نسخه خطی شماره ۴۲۰۴ کتابخانه دانشگاه تهران.
- ملا کمال منجم، (۱۳۳۴). **تاریخ صفویان [خلاصه‌التواریخ]**، تاریخ ملا کمال [به تصحیح ابراهیم دهگان. اراک.

- ملکم، سرجان (۱۳۲۳ ق). **تاریخ ایران**. ترجمه محمد اصفهانی. بی‌جا. چاپ سنگی، ۲ ج در یک ج.
- منزوی، احمد (بی‌تا). **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**. ج ۶. تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- ناجی، محمدرضا و دیگران (۱۳۹۰). **تاریخ و تاریخ‌نگاری**. تهران: نشر کتاب مرجع. چ دوم
- نوزاد، فریدون (۱۳۷۳). **نامه‌های خان احمد خان گیلانی**. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- ملا کمال منجم، **زبدۃ‌التواریخ**. نسخه خطی شماره ۱۴۱۳. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- نیومن (۱۳۸۰). **نجوم و علوم وابسته صفویان**. یعقوب آژند. تهران: مولی، ج اول.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## تأثیر منابع تاریخی اهل سنت در مطالعات سیره‌شناسی ائمه (مطالعه موردی سیره امام سجاد<sup>(ع)</sup> و تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر)<sup>۱</sup>

عباس میرزایی نوکابادی<sup>۲</sup>  
نعمت‌الله صفری فروشانی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۲/۲۵

### چکیده

توجه به منابع تاریخی در مطالعات سیره‌شناسی از اهمیت بسزایی برخوردار است، منابعی که جایگاه کمتری در حوزه تولید میراث مکتوب میان شیعیان را به خود اختصاص داده است. در مقابل، اهل سنت نسبت به نگارش متون تاریخی اهتمام بیشتری از خود نشان داده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد برای فهم و تبیین تاریخ تشیع و اهل بیت توجه به این منابع سنتی امری ضروری است. حال این پرسش شایسته پاسخ است که برای فهم تاریخی اهل بیت رجوع به داده‌های تاریخی اهل سنت چه جایگاهی دارد؟ این نوشتار در واقع تلاش می‌کند تا فراوانی حجم اطلاعات در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2017.12697.1097

۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی؛ A\_mirzaei@sbu.ac.ir

۳. استاد جامعه المصطفی؛ i-n-safari@miu.ac.ir

منابع اهل سنت نسبت به منابع شیعی را آشکار کند و نشان دهد که در فهم تاریخ ائمه شیعی راهی جز رجوع به آن گزاره‌ها و استفاده جدی از آن منابع نیست. از این رو تاریخ و سیره امام سجاد (ع) براساس کتاب «تاریخ مدینه دمشق» ابن عساکر (م. ۵۷۱ق.) با سه منبع امامی، یعنی الارشاد شیخ مفید (م. ۴۱۳ق.)، الخرائج قطب راوندی (م. ۵۷۳ق.) و مناقب آل ابی طالب این شهر آشوب (م. ۵۸۱ق.) مورد مطالعه قرار گرفته تا این فرضیه مورد راستی آزمایی قرار گیرد. بررسی مقایسه‌ای میان مقدار اطلاعات ارائه شده میان این سه منبع امامی و یک منبع سنی درباره امام سجاد (ع)، نشان داد که اختلاف معناداری میان حجم کمی و محتوایی اطلاعات ارائه شده آن‌ها وجود دارد، به گونه‌ای که عدم توجه به آن‌ها آشکارا در نتایج پژوهش می‌تواند اثرگذار باشد.

**کلیدواژگان:** تاریخ اهل بیت (ع)، منابع تاریخی، مطالعات سیره‌ای، سیره امام سجاد (ع)، تاریخ مدینه دمشق.

## مقدمه

سنت نگارش آثار تاریخی امامیان تا حدود سده پنجم و پس از آن دچار دو سرنوشت متفاوت شده است: در سده‌های نخست، تاریخ‌نگاری از سابقه برجسته‌ای برخوردار است. نجاشی (م. ۴۵۰ق.) اثر تاریخی در موضوعات مختلف مانند حروب، فتن، مقاتل، ایام‌العرب، تاریخ عمومی، تاریخ محلی، سیره و تاریخ انبیا از نویسندگان شیعی گزارش می‌کند (در این باره ر. ک: مجیدی نسب، ۱۳۹۳: ۱۳۵-۱۷۰) که البته ۲۳۰ عنوان (یعنی حدود ۱۷٪ از این آثار) تا پایان سده سوم، مربوط به مناقب و فضائل اهل بیت بوده است. (در این باره ر. ک اصغرپور، ۱۳۸۸: ۱۳۰-۱۵۳) در دوران حاضر درباره میراث تاریخی امامیه متعلق به آن سده‌ها مطالعات پژوهشی چندی صورت گرفته است.<sup>۱</sup> با این حال پس از

۱. در این باره می‌توان به این منابع اشاره کرد: کتاب میراث مکتوب شیعه از سیدحسین مدرسی طباطبایی، کتاب تاریخ‌نگاری شیعه از علی امامی‌فر، و مقالاتی با عناوین: تاریخ‌نگاری شیعیان در سده‌های نخستین از منصور



آن پنج سده نگارش آثار تاریخی کم‌رنگ شد و تاریخ‌نگاری شیعه، در حوزه تاریخ ائمه به طور تقریبی به میان متون روایی رفت (در این باره ر.ک: توحیدی‌نیا و صفری‌فروشانی، ۱۳۹۴: ۴۲-۴۷) که نمونه‌های شاخص آن را می‌توان در آثار شیخ صدوق و به طور خاص دو کتاب عیون‌الآخبار و کمال‌الدین یافت. (درباره این دو اثر ر.ک: صفری‌فروشانی، ۱۳۸۶: ۱۶۶-۲۰۷) البته شاید در همان سده‌های نخستین نیز نسبت تولید آثار تاریخی با دانش‌های دیگر همانند حدیث، فقه و حتی کلام قابل‌هماوردی نبوده است.

این سیر نگارش آثار تاریخی شیعیان نقطه مقابل اهل سنت است که در میان آنان سنت نگارش آثار علمی، دانش تاریخ یکی از حوزه‌های مورد علاقه آنان بوده است. حتی با بررسی اجمالی آثار فهرستی اهل سنت پیراهه نیست اگر تاریخ را در کنار دانش حدیث و فقه، بدون مشخص کردن رتبه‌ای، میان سه دانش نخست اهل سنت از حیث تولید میراث گذاشت. یکی از پیامدهای این سلوک علمی امامیان نقص مطالعات مربوط به تاریخ تشیع و به خصوص تاریخ اهل بیت است. چرا که کتاب‌های تاریخی باقی‌مانده امامیان تا سده پنجم و ششم بسیار اندک است. ابراهیم بن محمد ثقفی صاحب الغارات (م. ۲۸۳ق.) احمد بن ابی یعقوب معروف به یعقوبی (م. ۲۸۴ق.)، ابی الحسن علی بن حسین بن علی مسعودی (م. ۳۴۶ق.) در صورتی که وی را شیعه بدانیم، و محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (م. ۴۱۳ق.) از معدود عالمان شیعی هستند که آثاری درباره تاریخ ائمه نگاشته‌اند. از این رو به نظر می‌رسد توجه به منابع غیرامامی، اعم از منابع تاریخی، رجالی، جغرافیایی، حدیثی و فقهی و... در حوزه پژوهش‌های تاریخی دارای جایگاه باشد. میراثی که چه بسا عمدتاً به طور مستقیم به تاریخ اهل بیت نپرداخته‌اند و باید گزارش‌های آنان در این موضوع یا نزدیک به این موضوع را با مختصات شیعی بازخوانی کرد. این روش راهی است برای جریان فکری امامیه تا بتواند تاریخ خود را از حاشیه منابع پیش‌گفته تا حدی بازخوانی کند. اما در این میان گاه در منابعی از اهل سنت با حجم قابل توجهی از داده‌های تاریخی روبه‌رو می‌شویم که در واقع باید آن‌ها را داده‌هایی با ارزش برای تاریخ تشیع دانست. برخی از این منابع، منابعی تراجمی و تراجمی - تاریخی اهل سنت هستند که گاه به

مناسبت درباره امامان شیعه و تاریخ تشیع سخن گفته‌اند. هم از این روست که مراجعه به آن‌ها از حوزه‌های پژوهشی پراهمیت و ضروری به شمار می‌رود. این مقاله در قالب مطالعه‌ای موردی در تلاش است تا نشان دهد در حوزه پژوهش در تاریخ و سیره اهل بیت و ائمه شیعه بی‌توجهی به منابع اهل سنت امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس به مطالعه درباره امام سجاد (ع) و منابع سنی رو کرده و تلاش می‌کند با مقایسه حجم اطلاعات ارائه‌شده در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر و الارشاد شیخ مفید، الخرائج و الجرائح قطب راوندی و مناقب آل ابی طالب ابن شهر آشوب نشان دهد که مورخان و محققان شیعی نیازمند مراجعه و توجه به گزارش‌های منابع سنی هستند. توجه به تاریخ ابن عساکر به خاطر منحصر به فرد بودنش در نقل گزارش‌های مرتبط با امام سجاد (ع) میان منابع اهل سنت است. منابع مختلفی از تراجم‌نگاران و تاریخ‌نگاران اهل سنت درباره امام سجاد (ع) بحث کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به ابن سعد (م. ۲۳۰ ق.) در الطبقات الکبری یازده صفحه، (ابن سعد، بی تا: ۲۱۱/۵-۲۲۲) ابن جوزی (م. ۵۹۷ ق.) در المنتظم هفت صفحه، (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۳۲۶/۶-۳۳۳) ابن خلکان (م. ۶۸۱ ق.) در وفيات الاعیان سه صفحه، (ابن خلکان، بی تا: ۲۶۶/۳-۲۶۹) مزی (م. ۷۴۲ ق.) در تهذیب الکمال بیست و دو صفحه، (مزی، ۱۴۰۶: ۳۸۲/۲۰-۴۰۴) ذهبی (م. ۷۴۸ ق.) در تاریخ الاسلام هشت صفحه، (ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶-۴۳۹) ذهبی (م. ۷۴۸ ق.) در سیر اعلام النبلاء پانزده صفحه، (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۸۶/۴-۴۰۱) صفدی (م. ۷۶۴ ق.) در الوافی بالوفیات یک صفحه، (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۲۹/۲۰-۲۳۰) یافعی (م. ۷۶۸ ق.) در مرآة الجنان دو صفحه، (یافعی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱-۱۵۳) ابن کثیر (م. ۷۷۴ ق.) در البدایه و النهایه سه صفحه، (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۲۱/۹-۱۳۴) ابن حجر (م. ۸۵۲ ق.) در تهذیب التهذیب دو صفحه، (ابن حجر، ۱۴۰۴: ۲۶۸/۷-۲۷۰) اشاره کرد. در این میان ابن عساکر (م. ۵۷۱) بسیار متفاوت عمل کرده است؛ وی ذیل عنوان امام سجاد (ع) در تاریخ مدینه دمشق در ضمن پنجاه و شش صفحه بیش از چهارصد گزارش درباره امام سجاد (ع) نقل کرده است. (ابن عساکر، ۱۹۷۵: ۳۶۰/۴۱-۴۱۶) از این رو باید وی را از معدود منبعی از اهل سنت بدانیم که بیشترین حجم از گزارش‌ها را درباره امام

سجاد (ع)، همانند مباحث مرتبط با امام علی (ع)<sup>۱</sup>، امام حسن (ع)<sup>۲</sup> و امام حسین (ع)<sup>۳</sup> نقل کرده است. این رویکرد ابن عساکر در توجه گسترده به مباحث مرتبط با این سه امام شیعیان به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را با متون دیگر اهل سنت مقایسه کرد. میان منابع امامی هم برخی همانند ابن عساکر، و نه به اندازه وی، گزارش‌های مربوط به زندگی امام سجاد (ع) را مورد توجه قرار داده‌اند. شیخ مفید (م. ۴۱۳ق.) در الارشاد ۳۵ گزارش در بیست صفحه، (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۷/۲-۱۵۷) قطب راوندی (م. ۵۷۳ق.) در الخرائج و الجرائح ۲۶ گزارش در بیست صفحه (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۲۵۵-۲۷۲) و ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸ق.) در مناقب آل ابی‌طالب ۲۱۰ گزارش در چهل صفحه. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۷۳/۳-۳۱۳)

توجه به این سه منبع، افزون بر حجم کمی داده‌ها درباره امام سجاد (ع)، از این جهت است که الارشاد شیخ مفید به عنوان منبعی که پیش از ابن عساکر است و از آثار پراستناد میان منابع امامی است (درباره الارشاد شیخ مفید ر. ک، صفری فروشانی، ۱۳۸۷: ۳۷-۷۶) و الخرائج قطب راوندی و مناقب ابن شهر آشوب<sup>۴</sup> هم به عنوان منابعی که بعد یا احتمالاً هم‌زمان با ابن عساکر نگاشته شده‌اند برای این نوشتار دارای جایگاه است. هدف این است که هر دو قسم منابع امامی، یعنی آنچه که قبل و بعد از ابن عساکر نگاشته شده، در ارائه اطلاعات درباره امام سجاد (ع) با اثر ابن عساکر مقایسه شود و تا با بررسی حجم اطلاعات ضرورت رجوع به ابن عساکر مشخص شود.

۱. زندگی امام علی (ع) تحت کتابی با عنوان «علی بن علی ابی‌طالب (ع)» به صورت مستقل به کوشش محمدباقر محمودی، در بیروت و به سال ۱۹۷۵ق. منتشر شده است.

۲. زندگی امام حسن ع تحت کتابی با عنوان «ترجمة الحسن بن علی ابی‌طالب» من تاریخ مدینة دمشق للحافظ ابن عساکر به صورت مستقل به کوشش محمدباقر محمودی، در بیروت و به سال ۱۴۰۰ق. در سیصد صفحه منتشر شده است.

۳. زندگی امام حسین ع تحت کتابی با عنوان «ترجمة الحسين بن علی ابی‌طالب» من تاریخ مدینة دمشق للحافظ ابن عساکر به صورت مستقل به کوشش محمدباقر محمودی، در بیروت و به سال ۱۳۹۸ق. در ۳۴۰ صفحه منتشر شده است.

۴. البته این کتاب ظاهراً به طور کامل به دست ما نرسیده است. در این باره ر. ک جهانبخش، ۱۳۷۶: ۶۴-۷۳

درباره چرایی انتخاب امام سجاد (ع) به عنوان محور مورد پژوهش هم باید گفت که تحقیق درباره زندگی این امام مصداق آشکاری برای ضرورت رجوع و توجه به منابع سنی را نمایان می‌کند، چرا که در حوزه تاریخ اندیشه امامیه، دوران امامت این امام بزرگوار (۶۱-۹۴ ق.ه). یکی از دوران‌های مهم تاریخ تشیع است؛ دورانی که پایه‌گذار تحولات قابل توجه در گسترش مذهب تشیع و شکل‌گیری چارچوب‌های اعتقادی - فقهی امامی‌مذهبان در دوره دو امامین شریفین صادقین علیهما السلام (۹۴-۱۴۸ ق.ه) شده است. بدون تردید حجم گسترده فعالیت‌های امام باقر (ع) و امام صادق (ع) و گسترش معرفتی و اجتماعی تشیع در این دوره در خلاء نبوده و قطعاً فعالیت‌های سی و چند ساله امام سجاد (ع) (۶۱-۹۴ ق.ه) در این میان بسترساز بوده است. منابع امامی به خاطر محدودیت‌های اطلاعاتی امکان ترسیم و تکمیل طرح زندگی و فعالیت‌های حضرت و روشن شدن بستر این فعالیت‌ها را ندارند ولی می‌توان گزارش‌های مرتبط با امام سجاد (ع) در منابع اهل سنت، مانند تاریخ مدینه دمشق، را با این قرائت بازخوانی کرد. همچنین در نیاز بیشتر به این کتاب ابن عساکر، این را نیز باید افزود که توجه منابع شیعه بیشتر به مناقب، فضائل و معجزات بوده و توجه کمتری به لایه‌های زندگانی تاریخی ائمه داشته‌اند و همین مسئله باعث کمبود گزارش‌های تاریخی در منابع آنان شده است.

البته مطالب ابن عساکر ذیل عنوان علی بن حسین (ع) در کتاب تاریخ مدینه دمشق تنها بخشی از اطلاعات گزارش شده وی درباره این امام است؛ بخشی که ابن عساکر به صورت مستقیم درباره تاریخ، سیره و فعالیت‌های امام سجاد (ع) بحث کرده است ولی ابن عساکر در موارد متعدد دیگری و در ذیل اعلام دیگر کتابش به گزارش‌های مرتبط با امام سجاد (ع) اشاره کرده است. (برای نمونه ر.ک: ابن عساکر، ۱۹۷۵: ۱۷/۱۳۶ و ۱۹/۳۷۵-۳۷۶ و ۴۵۴ و ۴۵۷ و ۴۵۰-۴۵۱ و ۵۷/۲۰ و ۲۴/۲۳ و ۳۲۳/۲۶ و ۳۵۸/۳۰ و ۳۵۹-۲۷۸/۴۰ و ۱۵۲/۴۲-۱۵۴ و ۱۸۷ و ۲۹۰ و ۴۶۸ و ۱۶۹/۴۴ و ۲۷۶/۵۴ و ۱۵۹/۶۹-۱۶۰). البته ارائه اطلاعات ابن عساکر به همین نقطه ختم نمی‌شود. وی در موارد متعدد دیگری درباره امام سجاد (ع)، به مناسبت‌های دیگر، گزارش‌های مختلفی را نقل کرده است که به طور قطع آنها نیز در فهم شخصیت و فعالیت و سیره امام سجاد (ع) به طور مستقیم یا غیرمستقیم

می‌تواند کارساز باشد. (برای نمونه ر.ک: ابن عساکر، ۱۹۷۵: ۴۵۰-۴۵۱ و ۲۵۷/۳۲-۲۵۸ و ۲۱۴/۳۳ و ۱۴/۳۷ و ۱۶۴/۵۸ و ۱۹۹/۷۰) طبیعتاً این رویکرد به منابع اهل سنت، با توجه به خلاءهای موجود در منابع شیعی، ضرورت مراجعه و توجه به منابع گوناگون اهل سنت را بیشتر خواهد کرد. منابعی که با همت و تلاش محققان زمینه را برای اثبات تاریخی اصالت تشیع در این دوره را بیشتر فراهم خواهد کرد. دورانی که از مبهم‌ترین و مجهول‌ترین بخش‌های تاریخی تفکر امامیه به شمار می‌آید و نیازمند تحقیقات سترگی است.

نکته دیگری که ضرورت توجه به منابع اهل سنت را آشکار می‌کند حوزه محدودی است که منابع تاریخ‌نگاری شیعه، به معنای عام، از زندگی ائمه بحث کرده‌اند. در منابع امامی، امام اصولاً تحت عنوان فضائل، مناقب، کرامات و معجزات تحلیل می‌شود و گزارش‌ها عمدتاً حول همین محورهاست. دو کتاب «الهدایة الکبری» حسین بن حمدان خصیبی (ق. سوم) و «عیون المعجزات» حسین بن عبدالوهاب (ق. پنجم) دو نمونه شاخص در این عرصه است. (برای آشنایی بیشتر با این دو کتاب ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۵: ۱۵۶-۱۶۸ و هم چنین همان: ۱۳۸۴: ۱۵-۴۶) بر همین اساس است که منابع مرتبط با زندگی ائمه عمدتاً نگاهی تاریخی-اجتماعی ندارند و این دقیقاً برخلاف منابع اهل سنت و به طور خاص کتاب مورد بحث ما یعنی تاریخ ابن عساکر است. البته این نیاز دلیل نمی‌شود که اعتماد کاملی به این منابع صورت پذیرد، زیرا در این که ابن عساکر در روش و رویکرد خود هر اطلاعاتی را که در دسترسش بوده نقل کرده یا دست به گزینش زده نکته‌ای است نمی‌توان آشکارا درباره آن داوری کرد ولی به نظر می‌رسد گزینشی عمل کردن وی بعید نیست. همین نکته راه را برای اعتماد قابل توجه به این طیف از منابع ناهموار می‌کند. در واقع ضرورت مراجعه به منابع اهل سنت اثبات و تأیید کامل گزارش‌های منابع آن‌ها نیست بلکه تنها راهی است برای بازشناسی بهتر و آگاهی بیشتر از زندگی تاریخی و سیره اهل بیت. همچنین راهی است برای فهم و تفهیم تأثیر تاریخ‌نگاری در بازشناسی مذهبی تشیع؛ افزون بر آن که آن را می‌توان زمینه‌ای برای گسترش قلمرو مطالعاتی تاریخ ائمه قلمداد کرد.

در واقع این مقاله تلاش می‌کند به دلیل ناکارآمدی منابع شیعی در مطالعات شیعی پاسخ دهد و این فرضیه را تبیین کند که تاریخ‌نگاری شیعه نسبت به میراث اهل سنت

درباره تاریخ ائمه ناقص است و چاره‌ای جز رجوع و اعتبار نهادن به گزارش‌های سیره‌ای و تاریخی آنان نیست. درباره پیشینه این بحث هم باید اشاره کرد که مقاله یا نوشته‌ای که به این روش سعی در نشان دادن فرضیه نوشتار باشد دیده نشد، ولی پاره‌ای از منابعی که به در دوران معاصر و با نگاه‌های انتقادی تاریخ امام سجاد (ع) را مورد بررسی قرار داده‌اند، جهاد الامام سجاد (ع) از سیدمحمدرضا حسینی جلالی یا کتاب تاریخ زندگی علی بن حسین (ع) از سیدجعفر شهیدی نسبت به منابع تاریخ اهل سنت توجه جدی داشته‌اند ولی هیچ‌کدام به صورت آماری و محتوایی وارد مقایسه‌ی حجم اطلاعات در منابع شیعه و سنی نشده‌اند. برای نشان دادن این موضوع نخست درباره ابن عساکر و کتابش بحث کرده‌ایم و پس از تبیین جایگاه دانش تاریخ در دو مذهب سنی و شیعه، از طریق مقایسه محتوایی و روشی منابع امامی پیش گرفته و تاریخ مدینه دمشق مباحث را پی گرفته‌ایم.

### ابن عساکر و تاریخ مدینه دمشق

ابن عساکر، علی بن حسین ابوالقاسم (م. ۵۷۱ق.)، در سال ۴۹۹ق. در دمشق متولد شد. او به طور گسترده در مناطق مختلف جهان اسلام، مانند مصر، شام، عراق، منطقه جبال، اصفهان، نیشابور و هرات حضور داشت (ابن خلکان، بی تا: ۳۰۹/۳؛ ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۷۳/۴۲؛ ذهبی، ۱۹۶۱: ۲۱۲/۴) و به تحصیل دانش و مطالعه پرداخت. وی که از نظر فقهی شافعی (ابن خلکان، بی تا: ۳۰۹/۳) و از نظر کلامی اشعری متعصبی به شمار می‌رفت (ذهبی، ۱۴۰۷: ۴۷۳/۴۲) در اولین مدرسه از مدارس نوریه دمشق فعالیت می‌کرد. (درباره مدرسه نوریه و ابن عساکر ر.ک: ابن عساکر، ۱۹۷۵: مقدمه، ج ۱، ص ۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۳۴۷/۱۲) خدمتی که وی به تاریخ حدیث و رجال اهل سنت کرد بدون تردید کمتر کسی آن را انجام داده است، به گونه‌ای که درباره وی گفته شده که اگر ابن عساکر نبود تاریخ در نبود او ماتم می‌گرفت. (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۱۰/۲۱)

وی در دوران حاکمیت زنگیان (۵۲۰-۶۷۴ق.) و ایوبیان (۵۶۷-۶۴۸ق.) در شام زندگی می‌کرد. این دوران با سقوط سلاجقه و دوران افول علمی در ایران و عراق و مرکزیت علمی یافتن شهرهای مهم شامات یعنی دمشق و حلب مصادف بود. در این دوران و بعد از سقوط حاکمیت فاطمیان مصر (۵۶۷ق.) بازتاب‌های ضد شیعی در مناطق سنی اوج گرفته

بود. فضایی که از نظر روشی کاملاً اهل حدیثی و نص‌گرایانه است. در این ایام سیاست مذهبی حاکمان این مناطق مبارزه با جریان‌های شیعی و حمایت از مذاهب اهل سنت و پیروان حدیث استوار بود. از این رو کارگردآوری و روایت حدیث در روزگار ابن عساکر سخت بالا گرفت و خود وی در این زمینه به چهره‌ای درخشان بدل گشت. (در این باره ر.ک: کسای، ۱۳۷۰: ۲۹۱/۴) ابن عساکر (م. ۵۷۱ق.) در چنین فضای سیاسی - اجتماعی آثار فراوانی در حوزه حدیث و رجال نگاشت که معروف‌ترین آنها اثر هشتماد جلدی وی با نام تاریخ مدینه دمشق و به عبارت کامل‌تر «تاریخ مدینه دمشق حماها الله و ذکر فضلها و تمسیه من حلها من الامائل او اجتاز بنواحیها من واردیها و اهلها» است.

ساختار این کتاب با پیشگفتاری مفصل از پیشینه دمشق آغاز می‌شود. پیدایش، بنا، وجه تمسیه شهر، اخبار وارده در فضائل دمشق و شام در احادیث نبوی و فتح آن به دست سپاه اسلام، نقشه شهر دمشق، مساجد، کلیساها، دیرها، دروازه‌ها، و تاریخ بنای هر کدام، ذکر رودها، کاریزها، زندگی‌نامه پیامبران، خلفاء، والیان، فقیهان، محدثان، قاضیان، قاریان، ادیبان، شاعران و روایانی که از دمشق و دیگر شهرهای دیار شام چون بیروت، رمله، حلب و بعلبک دیدار کرده‌اند، از مباحث این قسمت است. (کسای، ۱۳۷۰: ۲۹۲/۴-۲۹۳) سپس با نوعی معجم افراد معروف دمشق ادامه پیدا می‌کند. تاریخ دمشق کتابی تاریخی - تراجمی است که بدون ترتیب سالشماری براساس حروف الفبا شرح حال اعلام دمشقی یا دمشق‌رفته را بررسی کرده است. ابن عساکر بر همین اساس در این کتاب از امام سجاد (ع) نام برده که ایشان دوباره در دوران یزید و عبدالملک مروان به این شهر سفر کرده است. همچنین مسجد معروفی در این شهر به نام امام سجاد (ع) است. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۶۰/۴۱)

این اثر طبق همان الگوی به کار برده خطیب بغدادی (م. ۴۶۳ق.) در تاریخ بغداد طراحی شده (ابی الفداء، بی تا: ۵۹/۳). همچنین ر.ک خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۲/۱-۲۷) و از بهترین آثار نوشته‌شده درباره تاریخ شام و به طور خاص دمشق است.<sup>۱</sup> ابن عساکر در این کتاب درباره وضعیت تاریخی، فکری و اقتصادی دمشق بحث کرده است و اطلاعات

۱. این اثر ابن عساکر کنار معاجمی از این دست، مانند طبقات ابن سعد، الاغانی ابوالفرج، تاریخ بغداد خطیب، از ارزش ویژه‌ای برخوردار هستند زیرا از پراهمیت‌ترین منابع در ارائه گزارش‌ها درباره شخصیت‌ها به شمار می‌روند.

فراوانی در حوزه حدیث، تاریخ، ادبیات و... در آن ارائه کرده است. کتاب درباره تحولات شهر و شرح حال شخصیت‌های معروفی که از دمشق دیدن کرده‌اند سخن گفته است. ابن عساکر ذیل هر کدام از اعلام درباره زندگی علمی، سیره و روش زندگی، اتفاقات مهم، احادیث، و زندگی شخصی آنها را مورد بحث قرار داده و اندیشه‌ها و احیاناً نظرات خاص آنان را بیان کرده است. همانند اثر خطیب بغدادی (م. ۴۶۳ق.م). بر کتاب ابن عساکر نیز حدیث‌گرایی شدیدی سنگینی می‌کند.<sup>۱</sup> ابن عساکر در این کتاب توجه عمیقی به نقل اسناد دارد و گاه یک گزارش را از چند طریق نقل می‌کند. این شیوه ابن عساکر کاملاً قابل توجه است زیرا وی پیش از آن که مورخ باشد یک محدث و حدیث‌شناس بزرگی است و شاید هدف اصلی وی از نگارش تاریخ دمشق بیشتر ناظر به محدثان بزرگی است که انتقال‌دهندگان میراث حدیثی اسلامی به شام بودند. در واقع احتمالاً باید طرح وی را قسمتی از طرح فکری او در حوزه دانش حدیث و فقه دانست چرا که این نوع نگارش‌ها در حقیقت حلقه مکمل زنجیره «اسناد» و «رجال» بوده که بدون آن فایده آن دو به طور کامل به دست نمی‌آمد.<sup>۲</sup> این شیوه محدثانه تاریخ‌نگاران و تراجم‌نویسان محدث، مانند ابن عساکر، کاملاً طبیعی است زیرا هدف دانشی آنان چیز جز خدمت به حدیث و دیگر محدثان نبوده است. از این رو روش آنان متضمن ملزومات آن رشته، یعنی حدیث بوده است. هم از این روست که توجه به اسناد کاملاً مورد دقت قرار گرفته است.

در پایان این قسمت باید بر این نکته تأکید شود که با همه اعتبار و اهمیتی که کتاب ابن عساکر دارد، مورخ شیعی همواره جانب احتیاط و توجه به آموزه‌های کلامی را در مواجهه با این طیف از منابع مرتبط با تاریخ ائمه و شخص امام سجاد (ع) از دست نمی‌دهد. زمینه این نکته به این تحلیل بازمی‌گردد که هر نوع اثر علمی محصول ذهن نویسنده است

۱. البته این شیوه به مرور کم‌رنگ شد که می‌توان نمونه آن را در ابن خلکان دید. وی براساس سالشماری و تاریخی اثر خود را تدوین کرد. یعنی افزون بر ترجمه احوال به بررسی تاریخی سیاسی نیز پرداخته است. بعد از این دوران بود که تراجم‌نویسی از همین سبک پیش رفت و اوج این شیوه را می‌توان در تاریخ اسلام ذهبی دید که وقایع سیاسی و تراجم افراد با هم و در طبقات ده ساله ارائه شده است.

۲. همچنان که هدف طبری (م. ۳۱۰ق.م) هم از نگارش تاریخ الرسل و الملوک تکمیل تفسیرش درباره قرآن است. درباره سبک نگارش آثار طبقاتی ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۷۹: ص ۳۵



که انگیزه‌های آگاهانه و سوگیری‌های ناآگاهانه جامعه بر آن تأثیر می‌گذارد. بر این اساس کتاب بزرگ ابن عساکر هم از همین نکته پیروی می‌کند. طبیعتاً گرایش‌های فکری و تحولات اجتماعی - فرهنگی در وی تأثیر گذاشته است. همچنان که اشاره شد وی محدثی وابسته به جریان اهل حدیث در شام است. جریانی که با توجه به گرایش‌های فکری و سیاسی رابطه خوبی با جریان‌های شیعی، و به طور خاص فاطمیان، نمی‌توانسته داشته باشد. در آن دوره نیز این دشمنی‌ها با شیعیان به حد قابل توجهی می‌رسد که در کنار عوامل دیگری، سرانجام باعث سقوط حاکمیت فاطمیان مصر (۵۶۷ق.) توسط صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۱-۵۸۸ق.) می‌شود. (در این باره ر.ک: ابن اثیر، ۱۹۶۶: ۳۶۸/۱۱-۳۷۱) از سویی دیگر چندی هم از سقوط آل بویه توسط سلاجقه (۴۴۶ق.) نمی‌گذرد. به نظر می‌رسد به طور احتمال همه این افول و سقوط‌های جریان‌های سیاسی وابسته به شیعیان، و در نگاه آنان روافض، نمی‌توانسته بر فضای فکری ابن عساکر در گرایش‌های ضدشیعی و اصحاب حدیثی بی‌تأثیر باشد. بر همین اساس است که احتمالاً می‌توان گفت نگاه اهل حدیثی ابن عساکر و سطح هواداری وی از جریان خلافت به گونه‌ای آشکار این احتمال را تقویت می‌کند. وی در سیر نگارش کتاب خود روندی گزینشی را در پیش گرفته که موجب از بین رفتن گزارش‌ها و احادیثی درباره/از امام (ع) و جریان علویان شده است که از نگاه محقق/مورخ شیعی مخفی نیست. در مقابل ابن عساکر، گزارش‌های زیادی در مقابل جریان‌های علوی و هم در راستای اندیشه اهل حدیث در قسمت‌های مختلف تاریخ مدینه دمشق، و از جمله ذیل عنوان علی بن حسین (ع)، گزارش کرده است. (برای نمونه ر.ک: ابن عساکر، ۱۹۷۵: ۳۸۸/۴۱-۳۹۱)

### مقایسه گزارش‌های سه منبع امامی با اثر ابن عساکر

در این قسمت به بررسی محتوای کمی و همچنین بررسی روشی تاریخی و تاریخ‌نگاری ابن عساکر و منابع امامی مورد بحث - الارشاد، خرایج و مناقب - خواهیم پرداخت. نخست درباره بررسی کمی گزارش‌های این دو دسته از منابع باید گفت که مطالعه در این حوزه نشان می‌دهد که مقایسه اطلاعات ارائه شده در منابع امامی با ابن عساکر به طرز قابل

توجهی متفاوت است. پیش از بحث نخست محورهای اطلاعات گزارش شده در این منابع را نشان خواهیم داد. درباره محورهای مباحثی که ابن عساکر درباره امام سجاد (ع) بحث کرده باید گفت که در این کتاب اطلاعات اولیه، مانند کنیه، القاب، سن، همسر، مادر، سال تولد، محل دفن و همچنین اطلاعات سالشماری به‌ویژه تاریخ وفات با دقت زیاد مورد توجه قرار گرفته است. وقایع مهم زندگی امام سجاد (ع) به طور مختصر ضبط شده است که محورهای آن عبارتند از اشاره به جریان کربلا، ارتباط با مروان، دیدار با عبدالملک بن مروان و هشام بن عبدالملک؛ گزارش‌هایی درباره زندگی شخصی امام، مباحث سیره‌ای به‌ویژه در بحث عبادات حضرت و سیره انفاقی و خیرخواهانه و رفتارهای سخاوتمندانه و اخلاق فردی و اجتماعی حضرت؛ حوزه ارتباطی حضرت با جامعه سنی و با جامعه نجبه و صاحب کرسیان حدیث و همچنین توجه به علم‌آموزی حضرت از بزرگان حدیثی مدینه؛ چندین گزارش درباره مقام علمی حضرت از نظرات معاصران ایشان و گزارش‌های مختلفی درباره مشایخ حدیثی و شاگردان حضرت. البته درباره چهره حدیثی و فقهی، و نه اعتقادی - کلامی، حضرت بحث می‌کند ولی اطلاعاتی که نشان‌دهنده جایگاه فقهی و حدیثی تأثیرگذار حضرت باشد روایت نمی‌کند. از آنجایی که شیعیان علی بن حسین (ع) را امام می‌دانند ابن عساکر گزارش‌هایی در رد نص (یعنی مهم‌ترین دلیل شیعیان بر امامت حضرت) و احترام به شیخین و رد نظرات شیعیان درباره خلفاء نخستین، از قول حضرت نقل کرده است. نظرات منفی امام (ع) نسبت به مختار و تعاملات حضرت با وی بخش دیگری از گزارش‌های ابن عساکر است. قطعات زیادی از اشعار، ادعیه و سخنان امام (ع) از قسمت‌های دیگر مباحثی است که ابن عساکر مطرح کرده است. همچنین درباره تأیید رجالی و ثقه‌بودن امام سجاد (ع) نیز ابن عساکر تنها به یک گزارش اکتفا می‌کند. (در این باره ر. ک: ابن عساکر، ۱۹۷۵: ۴۱/۳۶۰-۴۱۶)

از منابع امامی هم نخست به گزارش‌های شیخ مفید اشاره می‌شود. شیخ در الارشاد درباره محل و سال تولد، سن، کنیه، مادر، فرزندان، مدت امامت، ادله امامت، صدقات، سیره عبادی، اجتماعی، و رفتارهای ایثارگرانه حضرت، و چند گزارش محدود از ارتباط با حاکمان و سیاسیون بحث کرده است. درباره گزارش‌های قطب راوندی هم باید گفت

که همه گزارش‌های وی ناظر به کرامت‌ها و رفتارهای معجزه‌گونه حضرت است و هیچ اشاره‌ای به زندگی شخصی و سیره امام (ع) ندارد. ابن شهر آشوب هم عمده گزارش‌های خود را با محوریت کرامات حضرت تنظیم کرده است و در انتها درباره سیره عبادی، اجتماعی، رفتارهای سخاوتمندانه حضرت، و گزارش‌هایی درباره سال تولد و وفات، کنیه و القاب، فرزندان، راویان و اصحاب مباحثی را پی گرفته است.

با شماره کمی این چهار منبع باید گفت که مجموعه گزارش‌های روایت‌شده، اعم از گزارش‌های تکراری و یا منحصر به فرد، در تاریخ مدینه دمشق حدوداً ۴۱۱ گزارش، شیخ مفید ۳۵ گزارش، قطب راوندی ۲۶، ابن شهر آشوب ۲۱۰ گزارش شماره شده است. شماره گزارش‌ها نشان می‌دهد که ابن عساکر به تنهایی از نظر عدد تقریباً به تعداد گزارش‌های منابع امامی درباره امام سجاد (ع) روایت نقل کرده است در حالی که این سه منبع یعنی الارشاد، خرائج و مناقب، میان متون امامی منابعی هستند که بیشترین حجم گزارش‌های متمرکز درباره امام سجاد (ع) را گردآوری کرده‌اند. شیخ مفید در حدود ۲۹ گزارش، قطب راوندی سه گزارش، ابن شهر آشوب ۶۰ گزارش با ابن عساکر مشترک هستند. تشابه این دو طیف منابع، یعنی ابن عساکر با منابع امامی، تنها در چند گزارش که عمدتاً ناظر به اطلاعات شناسنامه‌ای است و چند گزارش درباره سیره عبادی، اجتماعی و انفاق‌های حضرت است. البته در این میان و در یک موضوع مشترک هم حجم اطلاعات طرق نقل قابل مقایسه نیست. مثلاً در باب کنیه حضرت، ابن عساکر چهار کنیه با بیش از بیست طریق روایی برای امام سجاد (ع) ذکر می‌کند در حالی که شیخ مفید و ابن شهر آشوب به یک کنیه و قطب هم بدون اشاره به کنیه مباحث خود را مطرح کرده‌اند. در ادامه اطلاعات هر چهار منبع به صورت جدول ارائه می‌شود.

### جدول مقایسه اطلاعات

درباره این جدول‌ها باید توضیح داد که آن‌ها براساس موضوعاتی که در تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر آمده تنظیم شده است. بعد از آن تعداد گزارش‌هایی که در همان موضوع است آمده و سپس سه منبع امامی به ترتیب الارشاد شیخ مفید، الخرائج قطب

راوندی و مناقب آل ابیطالب ابن شهر آشوب آورده شده است. ذیل هر کدام از این سه عنوان کتاب نخست تعداد گزارش‌ها درباره هر موضوع و سپس تعداد گزارش‌های مشترک نسبت به ابن عساکر درج شده است. در این جداول اطلاعات تاریخ مدینه دمشق با منابع امامی مورد مقایسه قرار گرفته است تا مشخص شود که منابع امامی تا چه مقدار آن گزارش‌ها را پوشش داده و تا چه اندازه‌ای آن‌ها را نقل نکرده‌اند. البته تنها اشتراک موضوعی میان گزارش‌های تاریخ دمشق و منابع امامی منظور بوده است و چه بسا از نظر حجم و متن تفاوت‌هایی میان آن باشد. همه اطلاعات در شش محور ذیل تنظیم شده است:

### یک. زندگی‌نامه‌ای

شماره	موضوع	ابن عساکر	ابن شهر آشوب		قطب راوندی		شیخ مفید	
			تعداد	مشترک	تعداد	مشترک	تعداد	مشترک
	تولد	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۱
	محل تولد	-----	۰	۰	۰	۰	۰	۱
	سال وفات	۳۰	۱	۰	۰	۱	۱	۱
	ماه وفات	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰
	روز وفات	۰	۳	۰	۰	۰	۰	۰
	مکان وفات	۲	۱	۰	۰	۱	۱	۱
	محل دفن	۲	۱	۰	۰	۱	۱	۱
	سن	۱۰	۳	۰	۰	۱	۱	۱
	سن در کربلا	۴	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	لقب	۵	۳	۰	۰	۰	۰	۰
	کنیه	۳۴	۲	۰	۰	۱	۱	۱
	مادر	۱۰	۰	۰	۰	۰	۰	۳
	همسر امام	۱	۰	۰	۰	۱	۲	۲
	ازدواج با کنیزان	۳	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	تعداد فرزندان	۴	۱	۰	۰	۱	۱۵	۱۵
	امتداد نسل امام حسین (ع)	۴	۲	۰	۰	۰	۰	۰

دو. علمی - حدیثی

شماره	موضوع	ابن عساکر	شیخ مفید		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
			تعداد	مشارك	تعداد	مشارك	تعداد	مشارك
	مشایخ	۳۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	شاگردان	۲۱	۰	۰	۰	۰	۳۳	۴
	طبقه	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	تابعی	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	تعدیل رجالی	۸	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	نظرات دیگران درباره امام ع	۲۴	۵	۴	۰	۰	۴	۳
	فقیه و افقهیت امام	۳	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	قلیل الحدیث بودن امام	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	شعر	۵۳ بیت	۰	۰	۰	۰	۸	۰
	گزارش‌های مخالف با اندیشه‌های اعتقادی تشیع	۲۷	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	نقل معجزات و امور خارق‌العاده	۲	۱	۱	۱	۱۷	۲۶	۱
	نقل حدیث	۳۰	۱	۱	۰	۴	۱	۰
	ملاقات با جابر	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	ارتباط زهری با امام	۵	۰	۰	۰	۰	۱	۱
	طالب علم نشان دادن امام نزد مشایخ	۷	۰	۰	۰	۰	۰	۰

سه. سیره ۵

شماره	موضوع	ابن عساکر	شیخ مفید		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
			تعداد	مشترک	تعداد	مشترک	تعداد	مشترک
	عبادت	۵	۲	۲	۰	۰	۱۲	۲
	نماز	۳	۱	۱	۰	۰	۱	۱
	وضو	۱	۱	۱	۰	۰	۱	۱
	روزه	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰
	حج	۳	۱	۱	۰	۰	۴	۰
	دعا	۹	۲	۲	۰	۰	۵	۱
	سیره دعا کردن	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	انفاق سیره	۸	۰	۰	۰	۰	۱۶	۷
	به عهده گرفتن دین	۱	۱	۱	۰	۰	۱	۱
	بردباری و فروتنی سیره	۷	۳	۳	۰	۰	۶	۴
	برخورد مناسب با کنیزان و غلامان	۳	۲	۲	۰	۰	۴	۳
	آزاد کردن عبد	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱
	پوشش	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	عمامه	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	راه رفتن	۲	۰	۰	۰	۰	۲	۲
	موی حضرت	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	رفتار با حیوانات	۱	۱	۱	۰	۰	۱	۱
	عدم اکل مال به خاطر ارتباط با پیامبر (ص)	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۱

**چهار. ارتباط با بنی هاشم**

شماره	موضوع	ابن عساكر	شيخ مفيد		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
			تعداد	مشترك	تعداد	مشترك	تعداد	مشترك
	ارتباط با بنی هاشم	۳	۲	۰	۰	۰	۲	۱
	عمر بن علی (ع) و درگیری سر صدقات	-----	۱	-----	۰	۰	۱	۱

**پنج. مرتبط با حادثه كربلا**

شماره	موضوع	ابن عساكر	شيخ مفيد		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
			تعداد	مشترك	تعداد	مشترك	تعداد	مشترك
	بیماری در كربلا	۳	۰	۰	۰	۰	۱	۰
	دستور عدم تعرض به امام در كربلا	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	عدم قتل در كربلا	۲	۰	۰	۰	۰	۱	۱
	گفتگو با ابن زیاد	۲	۱	۱	۰	۰	۰	۰
	گفتگو با یزید	۲	۱	۰	۰	۰	۴	۱
	چگونگی اسارت در مسیر راه به شام	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	کثرت گریه بر ماجرای كربلا	۲	۰	۰	۰	۰	۴	۱

**ش. حاکمان و سیاستمداران**

شماره	موضوع	ابن عساکر	شیخ مفید		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
			تعداد	مشترک	تعداد	مشترک	تعداد	مشترک
	ارتباط با مروان	۴	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	ارتباط با عبدالملک	۶	۱	۰	۲	۰	۵	۲
	ولید بن عبدالملک	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰
	جریان فرزاد و هشام بن عبدالملک	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱
	فته ابن زبیر	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱
	ارتباط با مختار	۲	۰	۰	۰	۰	۲	۰
	مسرف بن عقبه	۰	۱	۰	۰	۰	۱	۰
	ارتباط با حجاج	۰	۱	۰	۱	۰	۱	۰

**جمع تعداد گزارش‌ها**

عنوان	ابن عساکر	شیخ مفید		قطب راوندی		ابن شهر آشوب	
		تعداد	مشترک با ابن عساکر	تعداد	مشترک ابن عساکر	تعداد	مشترک ابن عساکر
تعداد گزارش‌ها	۴۱۱	۳۵	۲۹	۲۶	۳	۲۱۰	۶۰

اطلاعات به‌دست آمده از مقایسه تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر و سه منبع پیش گفته امامی تفاوت‌های زیادی را از نظر کمی و کیفی آشکار می‌کند که ریشه‌های آن را باید در مبانی معرفتی و روشی ابن عساکر و همچنین سبک نگارش کتابش جستجو کرد. پیش از



بحث درباره مقایسه اطلاعات اثر ابن عساکر و سه منبع امامی نخست باید اشاره کرده که ابن عساکر تقریباً همه گزارش‌های تاریخی خود را به روش محدثان با سلسله سند روایی تا انتهای سند گزارش کرده است. این تفاوت آشکاری در نقل گزارش‌های این دو طیف از منابع است که در توضیح آن باید گفت از آن‌جا که ابن عساکر در مقام جرح و تعدیل شخصیت‌هایی است که حاملان میراث حدیثی اهل سنت، جهت استنباط احکام دینی و شرعی هستند، لذا گزارش‌هایی که درباره جایگاه آنان روایت می‌کند همگی از این جهت دارای سند است چه آن‌که آن‌ها خود ملاک داوری برای سوژه اصلی‌اند؛ به این معنا که این گزارش‌ها معیار ارزش داوری برای شخصیت‌رجالی محدث مورد نظر است. حال این شخص می‌تواند علی بن حسین (ع) باشد یا هر راوی دیگر. هم از این روست که ابن عساکر تقریباً تمام گزارش‌هایی را که درباره زندگی امام سجاد(ع) روایت کرده (یعنی بیش از چهارصد گزارش) همگی دارای یک یا چند طریق روایی است که مجموعه آنها حدود ۲۷۰ طریق روایی می‌شود. این روش، با این گستردگی در منابع تاریخی امامی دیده نمی‌شود زیرا منابع امامی نیازی به ارزش داوری درباره شخصیت مورد نظر، یعنی امام سجاد(ع)، ندارند و آنها تنها در مقام توصیف حضرت و اندیشه‌های اعتقادی جریان امامیه هستند.

این روش ابن عساکر در تاریخ‌نگاری سنی که از دانش حدیث بهره‌مایه گرفته، لوازم دیگری هم دارد. یکی از آن‌ها توجه ابن عساکر به سال وفات و کنیه‌هاست. وی سی گزارش درباره سال وفات و ۳۴ گزارش درباره کنیه حضرت نقل کرده است (ر.ک به جدول شماره یک) که توضیح آن را باید در قالب اثر وی، یعنی سبک طبقات‌نگاری و معاجم‌نگاری جستجو کرد. این طیف از آثار در واقع گامی در جهت صحت اسناد حدیث و صحت امکان نقل میان راویان است. هم از این روست که زمان مرگ راویان را نشان می‌دهد که آیا امکان زمانی برای نقل روایت میان آن راویان وجود داشته است یا خیر؟ بر همین اساس است که ابن عساکر، برخلاف سه منبع امامی، چهار گزارش درباره سن امام(ع) زمان و حضور در کربلا نقل کرده و حتی در موردی کاملاً مجتهدانه به نقد و بررسی این موضوع می‌پردازد. توجه فراوان در اثر تاریخی ابن عساکر به کنیه‌های راویان

نیز جهت سهولت شناسایی آنان در نقل طرق اسنادی، به‌ویژه در صورت تشابه نام‌هاست. ابن عساکر بر همین مبنا ۳۴ گزارش نقل کرده است که مجموع سه منبع امامی در این بحث تنها شش گزارش است.

بر همین اساس طبقات‌نگاران عمدتاً بر حیات علمی افراد تمرکز داشته‌اند و در مقام نقل گزارش‌هایی از زندگی رجال هستند که به گونه‌ای نشان‌دهنده جایگاه علمی و رفتاری وی در جامعه باشد. (در این باره ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۵) ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق درباره امام سجاد (ع) بر همین اساس پیش رفته است. او در ۲۴ گزارش نظرات شخصیت‌های علمی مختلف درباره امام سجاد (ع) را بیان کرده است. نظراتی که هرکدام به نحوی توصیف‌کننده مقام علمی و معنوی حضرت هستند و نشان از جایگاه علمی حضرت در نظام علمی آن زمان است. ابن عساکر همچنین سه نظر درباره جایگاه فقهی امام سجاد (ع) و دو گزارش هم درباره وضعیت حدیثی امام سجاد (ع) نقل کرده است. در مقابل این ۲۹ گزارش، منابع امامی تنها نه گزارش در این حوزه‌ها نقل کرده‌اند (ر.ک به جدول شماره ۲).

بر همین اساس است که طبقات‌نگاران اهل سنت به روایان و مشایخ رجال هم توجه جدی نشان می‌دادند؛ این که فلان راوی چه مشایخی یا چه شاگردانی داشته است. ابن عساکر برای امام سجاد (ع) ۳۱ استاد و ۲۱ شاگرد تعریف می‌کند و جابه‌جای مدخل بزرگ امام سجاد (ع) ذیل نام حضرت در موارد متعددی به مشایخ و روایان حضرت با طرق نقل مختلف اشاره می‌نماید. همه این‌ها تلاشی است برای امکان تشخیص و برقراری شاگردی و استادی را در سلسله سند فراهم می‌کند. از همین روست که ابن عساکر هشت گزارش درباره تعدیل رجالی امام (ع) در حوزه نقل حدیث گزارش کرده است. (در این باره ر.ک به جدول ۲)

در همین راستا می‌توان به تفاوت‌های معرفتی میان ابن عساکر و نویسندگان امامی اشاره کرد. در این باره نخست باید توضیح داد که یکی از عواملی که در شکل‌گیری سیره‌نگاری اهل سنت و به طور خاص ابن عساکر نسبت به ائمه (ع)، و به طور خاص امام سجاد (ع)، تأثیر مستقیم دارد باورهای کلامی امامیه و همچنین باورهای کلامی خود اهل سنت است.

منابع امامی با نگاه اعتقادی به زندگی ائمه نگاه کرده‌اند. این نگاه مورخ عمدتاً به ائمه و آنچه مربوط به امام، به عنوان امام، است می‌پردازد و مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در نگارش تاریخی جایگاه اولیه‌ای ندارد. از پیامدهای این نگاه شیعی این که منابع مرتبط با زندگی ائمه توجه قابل دقتی به کرامات و رفتارهای خارق‌العاده ائمه دارند؛ هم از این روست که در این سه منبع امامی الارشاد، خرائج و مناقب آل ابی‌طالب ۴۴ گزارش درباره معجزات و کرامات امام سجاد (ع) روایت شده است. با بیان تفصیلی تری می‌توان گفت که بیشتر از ۶۵٪ درصد از گزارش‌های قطب راوندی، ۱۲٪ از گزارش‌های قطب راوندی و نزدیک ۳٪ درصد از گزارش‌های شیخ مفید درباره معجزات و کرامات امام سجاد (ع) است، حال آن که ابن عساکر چون این رفتارها را فرابشری می‌داند و وارد نقل و بیان آن‌ها نمی‌شوند (ر.ک به جدول شماره ۲). البته دو گزارش از ۴۱۱ گزارش ابن عساکر درباره امام سجاد (ع) به نحوی بوی کرامت می‌دهد: یکی روایت حضرت خضر (ع) و دیگری باز کردن غل و زنجیرها از دست و پا در حضور زهری است، ولی این گزارش با گزارش‌های منابع امامی که در همین حوزه، که عمده آن‌ها تصرف در امور تکوینی و تشریحی است، بسیار متفاوت است. این را نیز باید افزود که نگاه اعتقادی امامیان به امام سجاد (ع) واکنش ابن عساکر را نیز در پی داشته است. وی در پاره‌ای از موضوعات گزارش‌هایی از امام سجاد (ع) نقل می‌کند که نقطه مقابل آموزه‌های اعتقادی شیعی است. مثلاً ابن عساکر ۲۷ گزارش نقل می‌کند که همه آن‌ها مخالف نظرات امامیه شیخین و رد نظریه نص در اندیشه امامیه است. یا مثلاً وی هفت گزارش نقل می‌کند که نشان می‌دهد امام (ع) برای دریافت علوم نزد دیگران تلمذ می‌کرده است؛ گزارش‌هایی که به نحوی رد بر علم ویژه ائمه است (در این باره ر.ک به جدول شماره ۲). در واقع باید گفت بررسی گزارش‌ها در سه منبع امامی نشان می‌دهد که تاریخ در نگاه امامیان همواره شأنیت علمی دست دومی دارد که عمدتاً در راستای تبیین اندیشه‌های کلامی در حوزه امامت مانند اثبات امامت، علم ویژه، عصمت و ولایت تکوینی ائمه نوشته می‌شد. در واقع انگیزه منابع امامی، دینی و تبیین جایگاه امام (ع) به عنوان یک رهبر دینی است ولی در نگاه مورخ سنی مانند ابن عساکر انگیزه بیان جایگاه محدثی بدون هیچ ویژگی فوق بشری است. کافی

است در این باره آثار قطب راوندی<sup>۱</sup> و ابن شهر آشوب بررسی شود که عمده گزارش‌ها مربوط به معجز، دلایل و مناقب اهل بیت است، ولی عمده گزارش‌های ابن عساکر درباره رفتارهای سیاسی اجتماعی عادی و روزمره امام سجاد (ع) است. این نگرش منابع امامی نسبت به تاریخ و فهم فعالیت‌های ائمه آشکارا با ساختار شناخته‌شده از تاریخ‌نگاری اسلامی و به طور خاص سنی، تفاوت دارد. همین عدم پیروی باعث شده که تاریخ‌نگاری شیعه نتواند سطوح خاصی از معرفت پیرامون ائمه را به عرصه تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی وارد کند.

به‌هرحال و جدای از این تفاوت‌های مبنایی و روشی، در بحث گزارش‌های سیره‌ای نیز تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در حوزه سیره عبادی حضرت ابن عساکر ۲۲ گزارش و سه منبع امامی ۲۶ گزارش، در حوزه انفاق و رفتارهای خیرخواهانه حضرت ابن عساکر نه و سه منبع امامی ۱۷ گزارش، در باب بردباری و صبر، ابن عساکر هفت و سه منبع امامی نه گزارش روایت کرده‌اند. این‌ها نشان می‌دهد که حجم گزارش‌های ابن عساکر تفاوت فاحشی با جمع گزارش‌های منابع امامی ندارد؛ حال آن‌که با توجه به جایگاه امام در منظومه فکری امامیان این انتظار از منابع امامی می‌رود که نسبت به سیره و سنن ائمه توجه جدی نشان می‌دادند (ر.ک جدول ۳). همین داستان درباره تعداد گزارش‌های مرتبط با امام سجاد (ع) در این دو طیف از منابع دیده می‌شود. ابن عساکر سیزده گزارش و هر سه منبع امامی دوازده گزارش در این بخش روایت کرده‌اند (ر.ک جدول ۵). در بحث تعاملات و تقابلات سیاسی و ارتباط با حاکمان و والیان (به غیر از مباحث مرتبط با یزید و ابن زیاد و جریان کربلا که اشاره شده، ابن عساکر پانزده گزارش مرتبط با حضرت و مروان، عبدالملک مروان، ولید بن عبدالملک، ابن زبیر و مختار نقل می‌کند که تنها هشت مورد آن‌ها با هر سه منبع امامی مشترک است (ر.ک جدول ۶).

۱. قطب راوندی هفت کتاب - به غیر از خرائج شش کتاب دیگر - درباره معجزات ائمه نگاشته است که عبارت‌اند از: کتاب الدلالات و البراهین علی صحه امامه الائتی عشر علیه الصلاه و السلام، کتاب نوادر المعجزات، کتاب الموازات بین المعجزات، کتاب ام المعجزات، کتاب الفرق بین الحیل و المعجزات، کتاب فی اعجاز القرآن و سوره الکوثر. درباره قطب راوندی و آثارش ر.ک به حاج امینی، ۱۳۹۰: ۱۹۷-۲۴۴

## نتیجه‌گیری

یکی از لوازم اصلی در مطالعات سیره ائمه و اهل‌بیت داشتن اطلاعات و گزارش‌هاست. به نظر می‌رسد با توجه به محدودیت آثار باقی‌مانده از سنت تاریخ‌نگاری امامیه این مهم با تکیه بر این طیف از منابع شیعی امکان‌پذیر نباشد. در مقابل مقدار کمی آثار تاریخی امامیان، منابع تاریخی اهل سنت در دوره‌ها و حوزه‌های مختلف به فراوانی در دسترس هستند. البته تفاوت‌های روشی قابل توجهی میان تاریخ‌نگاری شیعی و سنی وجود دارد که کاملاً در سبک تاریخ‌نگاری آن‌ها تأثیر دارد. در نگاه امامی مسائل اعتقادی بسیار پررنگ است و برای تاریخ‌نگاران شیعی پاسخ درباره ائمه و جریان فکری - مذهبی در رأس سؤالات آنان قرار دارد. در این رویکرد هدف توصیف همه‌جانبه زندگی امام نیست بلکه به آن مقدار از زندگی امام (ع) توجه می‌شود که در راستای باورهای کلامی باشد. بر این اساس هیچ مسیری برای بازسازی زندگی امام (ع) وجود نخواهد داشت. از این رو برای فهم سازه‌های تاریخی زندگی ائمه گزارش‌های منابع مختلف اهل سنت می‌تواند تأثیرگذار باشد و بهانه‌ای برای عدم رجوع به آن‌ها نیست؛ گرچه باید این گزارش‌ها تحلیل و بررسی موشکافانه شود. در واقع باید گفت که از آن‌جا که با کمبود منابع تاریخی امامی روبه‌رو هستیم، پس ناچار از رجوع به میراث مکتوب اهل سنت هستیم چرا که میراث باقی‌مانده از گزارش‌های تاریخی امامیه، که عمدتاً در متون حدیثی مندرج و ناظر به فضائل، مناقب و معجزات اهل بیت است و کمتر به زندگی ائمه که جنبه زمینی و الگویی دارد توجه شده است، این نگاه آشکاراً نقطه مقابل منابع اهل سنت قرار می‌گیرد. احتمالاً همین نگرش شیعیان به تاریخ است که باعث شده تا آثار آنان دارای کمترین تأثیر در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی باشد و شاهد آثار سترگ و پراستنادی در این زمینه از آن‌ها نباشیم.

این پژوهش با بررسی مقایسه‌ای محتوایی و روشی میان تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر از اهل سنت، که بیشترین حجم مطلب درباره امام سجاد (ع) را میان منابع سنی به خود اختصاص داده، و سه اثر شیعی با عناوین الارشاد شیخ مفید، الخرائج و الجرائح قطب راوندی و مناقب آل ابی طالب ابن شهر آشوب به بررسی سبک تاریخ‌نگاری شیعه و اهل سنت پرداخت. بررسی حجم اطلاعات ارائه‌شده در تاریخ مدینه دمشق و این سه کتاب

امامی آشکارا حکایت از کمبود اطلاعات درباره زندگی ائمه در منابع امامی است، چرا که انباشت اطلاعات در تاریخ ابن عساکر به گونه‌ای قابل توجه با منابع امامی اختلاف دارد؛ به طوری که از مجموع ۴۱۱ گزارش ابن عساکر در تاریخ مدینه دمشق تنها ۹۲ مورد از آنها در سه منبع امامی مورد بحث انعکاس یافته است. همچنین باید گفت که محوریت منابع امامی با آموزه‌های اعتقادی- کلامی باعث شده که گزارش‌های مرتبط با ائمه، با نگاه مناقب و معجزنگارانه، به نحو قابل توجهی تراکم یابد ولی در تاریخ مدینه دمشق گزارش‌دهی از زندگی شخصی امام سجاد (ع) به گونه‌ای است که کاملاً می‌توان از آن متأثر و الگوپذیر شد. هم از این روست که محقق تاریخ و سیره اهل بیت چاره‌ای جز رجوع به این منابع و برخورد محققانه با آنها ندارد.

## منابع

- ابن اثیر (۱۹۶۶ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر لطباعه و النشر.
- ابن جوزی (۱۴۱۲ق). *المنتظم*، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
- ابن حجر (۱۴۰۴ق). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دار الفکر.
- ابن خلکان (بی تا). *وفیات الاعیان*. تحقیق احسان عباس. لبنان: دارالثقافه.
- ابن سعد (بی تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۶ق). *مناقب آل اُبی طالب*. نجف: المکتبه الحیدریه.
- ابن عساکر (۱۹۷۵). *علی بن اُبی طالب*. تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰ق). ترجمه «الحسن بن علی اُبی طالب» من تاریخ مدینه دمشق، محمدباقر محمودی، بیروت.
- \_\_\_\_\_، ترجمه «الحسین بن علی اُبی طالب» من تاریخ مدینه دمشق، به کوشش محمدباقر محمودی.
- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعه والنشر و التوزیع.

- ابن کثیر، (۱۴۰۸)، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار احیاء.
- ابی الفدا(بی‌تا)، (۱۳۹۸ق). *المختصر فی أخبار البشر تاریخ*، بیروت: دار المعرفة،
- اصغرپور، حسن. «کتاب‌شناسی تاریخ مناقب‌نگاری اهل بیت تا پایان قرن سوم». *مجله مشکات*. بهار ۱۳۸۸، شماره ۱۰۲، ص ۱۳۰-۱۵۳.
- توحیدی‌نیا و صفری‌فروشان. «بررسی تحلیلی تاریخ‌نگاری روایی امامیه تا نیمه قرن پنجم». *تاریخ اسلام*. زمستان ۱۳۹۴، شماره ۶۴، شماره ۶۴، ۷-۴۲.
- جهانبخش، جويا(۱۳۷۶). «دست‌نوشته عتیق از مناقب ابن شهر آشوب». *آینه پژوهش*. شماره ۴۷، زمستان ۱۳۷۶.
- حاج امینی (۱۳۹۰). *معجزات ائمه علیهم‌السلام در کتاب الخرائج و الجرائع قطب راوندی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خطیب بغدادی(۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی(۱۴۱۳ق). *سیر اعلام النبلاء*. تحقیق شعیب الارنؤوط. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- ذهبی(۱۹۶۱). *العبر*. تحقیق فواد سید. التراث العربی. کویت: ۱۹۶۱م.
- ذهبی (۱۴۰۷ق). *تاریخ الإسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتاب العربی. چاپ اول.
- صفدی(۱۴۲۰ق). *الوافی بالوفیات*، تحقیق أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث،
- صفری‌فروشان، نعمت‌الله (۱۳۸۷). «الارشاد، و تاریخ‌نگاری ائمه علیهم‌السلام»، *شبه‌شناسی*، تابستان ۱۳۸۷، شماره ۲۲، ص ۳۷-۷۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایه الکبری، صفری‌فروشان»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، زمستان ۱۳۸۴، شماره ۱۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، «حسین بن عبدالوهاب و عیون المعجزات»، *مجله علوم حدیث*، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۴۲.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، فصلی در تاریخ‌نگاری اسلامی طبقات، *تاریخ اسلام*، شماره ۴، زمستان ۷۹، شماره ۴، ص ۳۲-۷۱.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) «بررسی دو اثر تاریخ‌نگاری شیخ صدوق»، **نامه تاریخ پژوهان**، تابستان ۱۳۸۶، شماره ده، ص ۱۶۶-۲۰۷.
- قطب‌الدین الراوندی (۱۴۰۹ق.) **الخرائج والجرائح**، تحقیق مؤسسه الإمام المهدي، مؤسسه الإمام المهدي، قم.
- کسایبی، نورالله (۱۳۷۰)، مدخل ابن عساکر، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۴، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، تهران.
- مجیدی‌نسب، نرگس (۱۳۹۳ق.)، «تاریخ‌نگاری شیعه در کتاب رجال نجاشی»، نامه تاریخ پژوهان، ۱۳۹۳، ش ۱۶، ص ۱۳۵-۱۷۰.
- مزنی (۱۴۰۶ق.) **تهذیب الکمال**، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرسالة. چاپ چهارم.
- مفید (شیخ)، **الإرشاد** (۱۴۱۴ق.)، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لتحقیق التراث بیروت: دار المفید.
- یافعی، عبدالله بن أسعد، (۱۴۱۷ق.) **مرآة الجنان وعبرة الیقظان**، تحقیق خلیل المنصور. بیروت: دارالکتب العلمیة.



دوفصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء(س)  
سال بیست و ششم، دوره جدید، شماره ۱۸، پیاپی ۱۰۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## القاب و عناوین پادشاهان اشکانی بر روی سکه‌ها<sup>۱</sup>

سیروس نصراله‌زاده<sup>۲</sup>  
اشکان گرشاسبی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۷

تاریخ تصویب: ۹۶/۱/۲۱

### چکیده

یکی از مهم‌ترین و در دسترس‌ترین منابع برای شناخت و مطالعه ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی و هنری دوران اشکانی، سکه‌های باقی‌مانده از آن دوره است. کتیبه‌ها و عنوان‌های درج‌شده بر سکه‌های اشکانی، که غالباً به زبان یونانی نوشته شده‌اند، دارای اهداف و کاربردهای گوناگونی بودند که از آن جمله می‌توان به کاربرد سیاسی، خانوادگی و قومی، و همچنین ابعاد مذهبی آن‌ها اشاره کرد. دلیل چنین استفاده‌ای را می‌توان از ماهیت سکه‌ها دریافت که در دنیای آن روز، غیر از کاربرد اقتصادی و تجاری، ابزاری کارآمدی جهت رساندن پیام شاهان اشکانی به جوامع مختلف تحت نفوذشان محسوب می‌شد. در نیمه دوم پادشاهی اشکانی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2017.10164.1148

۲. استادیار؛ cyrusnasr@ihcs.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشگاه علوم انسانی؛ a.garshasbi87@gmail.com

رفته‌رفته عنوان‌هایی به زبان پهلوی بر سکه‌ها ظاهر می‌شوند و در دهه‌های پایانی این پادشاهی، عنوان‌های یونانی کاربرد تبلیغاتی خود را از دست داده و به صورت عنصری کم‌اهمیت و در بسیاری موارد ناخوانا، در سکه‌های این دوران باقی می‌مانند. این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای در کنار بررسی‌های موزه‌ای و تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده، به روند شکل‌گیری، ماهیت و دلایل افول جایگاه کتیبه‌ها در سکه‌های اشکانی می‌پردازد.

**واژه‌های کلیدی:** سکه‌شناسی اشکانی، تاریخ اشکانی، عناوین پادشاهان اشکانی، کتیبه‌های اشکانی.

## ۲. مقدمه

سکه‌های اشکانی یکی از مهم‌ترین منابع شناخت این دوران است. شروع مطالعات سکه‌های اشکانی، به اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ میلادی بازمی‌گردد. از نخستین محققان در این زمینه می‌توان به گاردنر<sup>۱</sup>، پتروویچ و راث اشاره کرد. یکی از معتبرترین کارها در این زمینه اثر سلوود است که در سال ۱۹۸۰ در لندن به چاپ رسید.<sup>۲</sup> در ایران محققانی همچون ملکزاده بیانی، سرفراز، آورزمانی و خادمی ندوشن، پژوهش‌های سکه‌شناسی ارزشمندی انجام دادند. ضرب سکه اشکانی براساس نظام پولی یونان بود. سکه‌های اولیه، درهم و از جنس نقره بود که واحد بزرگ‌تر آن چهاردرهمی و واحدهای کوچک‌تر سه ابول، دو ابول و ابول نام داشت (Afram, 1986:537). ارزش سکه‌های برنز نیز از «کالکوی» تا «هشت کالکوی» متغیر بود. اشکانیان از دو مبدأ تاریخ سلوکی و اشکانی استفاده می‌کردند. تاریخ نوشته‌شده بر سکه‌ها، سلوکی است.<sup>۳</sup> اشکانیان در شهرهای زیادی اقدام به ضرب سکه کردند و برای هر ضربخانه نشانی در نظر گرفتند که پشت سکه ضرب

1. Gardner, Percy & Malter, Joel L, 1877

2. An Introduction to the Coinage of Parthia, 1980

۳. ترتیب ماه‌های مقدونی - سلوکی از آغاز عبارت است از: دیوس (که تقریباً برابر است با اکتبر-مهر)، آپلایوس، آئودونایوس، پری‌تیوس، دوستروس، خاندیکوس، آرتمیسیوس، دایسیوس، پانموس، لوس، گوریپایوس، هوپریرتایوس، و یک ماه اضافی به نام امبولیموس. استفاده از تاریخ اشکانی تنها در موارد معدودی دیده می‌شود.

می‌شد (ده پهلوان و علی نژاد: ۳۸۵). نوشته بر روی سکه‌ها به زبان‌های یونانی، پارتی و آرامی بود و در طول زمان تغییراتی داشته است. برای نمونه، برخی از حروف به جای یکدیگر آمده‌اند و یا به اشتباه حذف و اضافه شده‌اند. شکل حروف نیز طی سال‌ها تغییرات زیادی کرده است.<sup>۱</sup> در این پژوهش، عناوین پادشاهان اشکانی در چهار بخش بررسی می‌شود: در بخش نخست، سکه‌های پادشاهان اشکانی تا پیش از مهرداد یکم بررسی خواهد شد. بخش دوم، سکه‌ها را از زمان مهرداد تا پیش از پادشاهی ارد دوم دربر می‌گیرد. در بخش سوم، سکه‌ها از زمان ارد دوم تا پادشاهی بلاش یکم بررسی خواهد شد، و بخش چهارم از بلاش یکم آغاز می‌شود و سکه‌ها از این دوران تا پایان پادشاهی اشکانی بررسی خواهد شد.

### ۳. بررسی القاب و عناوین پادشاهان اشکانی در سکه‌ها

#### ۳-۱. نخستین پادشاهان اشکانی

شناسایی و گاهشماری سکه‌های اشکانی بسیار دشوار است، چرا که بسیاری از پادشاهان اشکانی نام سردودمان خود، ارشک را بر روی سکه‌ها آورده‌اند. درهم‌ها معمولاً تاریخ‌گذاری نشده‌اند، اما تعیین قدمت چهاردرهمی‌ها به دلیل دارا بودن تاریخ آسان‌تر است (Dabrowa, 2010: 225). نخستین سکه‌های این پادشاهی را متعلق به سردودمان آن، ارشک یکم می‌دانند. بنا بر قول مورخان یونانی و رومی، جانشین ارشک، برادرش تیرداد یکم و سپس پسرش اردوان یکم بودند (رضاخانی، ۱۳۸۳: ۱۹۳). راث اولین سکه‌ها را به تیرداد یکم، و گاردنر آن‌ها را به ارشک و تیرداد نسبت می‌دهد. ارشک از طایفه «پرنی» قوم داهه بود.<sup>۲</sup> در تاریخی میان ۲۳۹-۲۳۸ پ.م، به پارت حمله کرد و بر آندراگوراس پیروز شد (ولسکی، ۱۳۸۴: ۵۹). برخی از پژوهشگران ارشک را نام شخصی نخستین پادشاه

۱. برخی از پژوهشگران پژوهش‌هایی در زمینه تغییرات حروف سکه‌های اشکانی انجام داده‌اند. دلیل این تغییرات گوناگون است. برای نمونه: واژه ΔΙΚΑΙΟΥ «دادگر» در برخی درهم‌ها ΔΙΧΑΙΟΥ نوشته شده است. بسیاری از حروف دیگر از جمله: A, E, I, P, Y نیز به همین صورت هستند (Wroth, 1903: 78).

۲. استرابون ارشک را سکایی می‌داند (۵۱۵/۱۱) و عنوان می‌کند که طبق گزارش «دیگران» ارشک بلخی بود و پس از شورشی ناکام، از بلخ گریخت.

اشکانی، و بعضی نیز عنوان او می‌دانند. سکه‌های ارشک یکم به ۴ گروه تقسیم می‌شوند.<sup>۱</sup> نفوذ الگوهای یونانی و سلوکی، در تصاویر و نوشته‌های بعضی از سکه‌ها دیده می‌شود (Dabrowa, 2008: 26). دیگر سکه‌ها، نشانگر کوشش برای تمایز از سنت یونانی است (Abgarians/Sellwood, 1971: 111). سکه‌های ارشک به طور کلی شامل عناوین و نوشته‌های یونانی است. از نظر ریشه‌شناسی ارشک، اسم تصغیر از Aršan ایرانی باستان، به معنی «پهلوان» است، که پیوندی میان اشکانیان و کیانیان نشان می‌دهد، و شاید با «کوی‌ارشن/کی‌آرش» از خاندان کیانی پیوستگی داشته باشد<sup>۲</sup> (Tafazzoli 1986: 268). در کنار واژه ارشک عنوان AUTOKRATOROS به معنی «خودمختار» یا «فرمانروای مطلق» نیز دیده می‌شود که در زبان‌های ایرانی معادلی نداشت، اما بعضی از پژوهشگران، واژه *xwatawaya > xwadāy* را برگردانی از این واژه یونانی می‌دانند (شایگان، ۱۳۸۴: ۳۰۰). ارشک با این عنوان تأکید می‌کند که قدرت را به لطف فتوحات خود به دست آورده است<sup>۳</sup> (Olbrycht, 2011: 240). سکه‌های نوع ۳ و ۴ دو کتیبه آرامی دارند. کتیبه نوع ۳ را «Krn̄y» خوانده‌اند (Sellwood, 1980: 23)، که شاید با کارن از یک ریشه بوده، و صورتی از *karanos* پارسی باشد که در منابع یونانی ذکر شده است<sup>۴</sup> (Sinisi, 2014: 12). در کتیبه‌های شاهان بعدی، عنوان Basileus «شاه» جای آن را می‌گیرد. از کتیبه آرامی نوع ۴ ترجمه درستی ارائه نشده است. احتمالاً ارشک با استفاده از عنوان آرامی، سعی در دور کردن خود از سنت یونانی داشته است. بعد از ارشک سلطنت به فرزندش

۱. انتساب‌های این پژوهش براساس تقسیم‌بندی سلوود (sellwood, 1980) است و انواعی که در این پژوهش به صورت نوع ۱، نوع ۲ و... بیان می‌شود مطابق با انواع S1, S2, S3... در فهرست سلوود است.

۲. ARSAKOU شکل یونانی کلمه ارشک است. بنابر گفته کتزیاس، اردشیر دوم هخامنشی پیش از تاج‌گذاری Arsaces خوانده می‌شد. اردشیر یکم نیز Arsaces/Aršak - به بابلی Aršu - خوانده می‌شد (شهبازی، ۱۳۸۵: ۲۱۵).

۳. عنوان autokrator شکل گرفته در سنت هلنی است. پادشاه اشکانی با این عنوان، ادعای حاکمیت ایران توسط سلوکیان را به چالش می‌کشد (Olbrycht, 2013: 64/5). این لقب بعدها بر سکه‌های پارتی، و در سوریه و در میان یونانیان شمال غربی هند نیز ظاهر می‌شود (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۲).

۴. بیوار نیز این واژه را کارن تشخیص داده است. به عقیده او در زمان گزننون، کارن یک درجه ارتشی برابر با ژنرال (General) بود (آبکاراناس، ۱۳۵۲: ۲۲). ممکن است ارشک عمداً برای تأکید بر علائق ملی گرایانه‌اش، از سکه‌های سلوکی دور شده و خود را *kārn̄y/karn̄y* خوانده باشد (شهبازی، ۱۳۸۵: ۲۱۵).

اشک دوم می‌رسد. هنگامی که آنتیوخوس سوم وارد پارت شد، اشک دوم عقب‌نشینی کرد، اما آنتیوخوس تصمیم به صلح با او گرفت (ولسکی، ۱۳۸۴: ۸۴/۵). سکه‌های نوع ۵ و ۶ متعلق به او هستند.<sup>۱</sup> در پشت سکه‌ها تنها واژه «ارشک»، حرف (A) یا یک عقاب دیده می‌شود (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۳). پس از او پادشاهی به فری‌یپت و سپس پسرش فرهاد یکم می‌رسد. در مورد این دو پادشاه، اطلاعات اندکی وجود دارد. وجود فری‌یپت را یوستین و اسناد نسا تأیید می‌کنند (ولسکی، ۱۳۸۴: ۸۷). سلوود سکه‌ای به این دو نسبت نداده و معتقد است که در این زمان، سرزمین پارت تابع سلوکیان بوده است (Sellwood, 1980: 28). از سویی، براساس سفال‌نشته‌های نسا، یکی از نوه‌های اشک یکم پس از فری‌یپت زمان کوتاهی به قدرت رسیده، که از او با نام ارشک چهارم یاد می‌کنند (Assar, 2006a: 88). فرهاد یکم هنگام مرگ پادشاهی را به برادر کوچکش مهرداد (۱۷۱-۱۳۸ پ.م.) سپرد.

<u>ARSAKOU / ARSAKOU</u>	ارشک
<u>ARSAKOU AUTOKRATOROS</u>	ارشک، خودمختار

## ۲-۳. مهرداد یکم، آغازگر توسعه پادشاهی اشکانی

مهرداد یکم نخستین شاه بزرگ اشکانی است و در زمان او پادشاهی اشکانی تبدیل به قدرتی شرقی شد. او در نخستین لشکرکشی مناطق پیرامون نسا را پس گرفت (شییمان، ۱۳۹۰: ۳۳). سپس ماد، بین‌النهرین، سلوکیه و بابل را تصرف کرد (Assar, 2006a: 90). سکه‌های نوع ۱۳-۷ متعلق به مهرداد یکم هستند.<sup>۲</sup> به دلیل فتوحات این پادشاه نشان ضرب‌خانه‌های بسیاری بر سکه‌ها دیده می‌شود. استفاده از عناصر یونانی بر سکه‌های مناطق با جمعیت یونانی - مقدونی تبار بیشتر، نشان‌دهنده تلاش مهرداد برای برقراری ارتباط با گروه‌های مردم با توجه به قومیت آنهاست (Dabrowa, 2008: 27).

۱. برخی از پژوهشگران او را اردوان و برخی دیگر مانند ولسکی آن را نمی‌پذیرند. در این پژوهش او ارشک دوم نامیده شده و پادشاه دیگری که بعدها ذکر خواهد شد اردوان یکم در نظر گرفته شده است.  
۲. بعضی از سکه‌های این پادشاه، توسط برخی از پژوهشگران، به پادشاهان دیگری همچون فرهاد یکم و فری‌یپت نسبت داده شده است. برای نمونه نک. Assar, 2004: 82.

ΑΡΣΑΚΟΥ / ARSAKOU	ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS ARSAKOU	شاه، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU	شاه، بزرگ، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΘΕΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS THEOU ARSAKOU	شاه، خداوندگار، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΜΕΝΕΑ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU MENED	شاه، بزرگ، ارشک، ؟
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOR	شاه، بزرگ، ارشک، خداپدر
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، دوستدار یونان
ΑΡΣΑΚΟΥ / ARSAKOU	ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS ARSAKOU	شاه، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU	شاه، بزرگ، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΘΕΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS THEOU ARSAKOU	شاه، خداوندگار، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΜΕΝΕΑ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU MENED	شاه، بزرگ، ارشک، ؟
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOR	شاه، بزرگ، ارشک، خداپدر
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، دوستدار یونان

یک نوآوری در سکه‌های این پادشاه، آوردن نام ضربخانه‌ها در پشت سکه‌ها است. بسیاری از سکه‌های مهرداد دارای تاریخ هستند. کتیبه سکه‌های این پادشاه در این دوره بسیار گسترده می‌شود. در نخستین سکه‌های این پادشاه، کتیبه از «ارشک» به «شاه ارشک» (نوع ۹) و سپس به «شاه بزرگ-ارشک» (انواع ۱۰ تا ۱۳) گسترده می‌شود.<sup>۱</sup> دلیل آن را می‌توان پاسخ به دعاوی پادشاهی دانست (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۳). بر سکه‌های نوع ۱۰ برای نخستین بار القابی همچون THEOU، MENED و THEOPATOR ظاهر می‌شود. واژه MENED که تنها بر درهمی از ضربخانه‌ای نامشخص ضرب شد، عنوانی نادر در سکه‌های اشکانی است.<sup>۲</sup> لقب THEOU به معنی «خداوندگار»<sup>۳</sup> می‌تواند برای نمایش شکوه و دادن جلوه ایزدی به شاه استفاده شود. شاید دمتریوس دوم پادشاه سلوکی در بند که لقب تتوس داشت، در این انتخاب نقش داشته است (Gariboldi, 2004: 375).

۱. عنوان «شاه بزرگ» برای نخستین بار در سکه‌های پادشاهان سلوکی و بلخ، تیمارخوس و اوکراتید استفاده شد (Wroth, 1903: 29)، که سلطنت هر دو هم‌زمان با مهرداد یکم بود.

۲. سلوود MENED را به معنی (ایستاده در برابر دشمن) یا (استوار در نبرد سخت)، یا نام رئیس یک ضربخانه یا ناحیه می‌داند. او استدلال می‌کند مهاجرنشین‌هایی که اسکندر و سلوکیان تأسیس کردند، به نام مناطق همجوار یا مطابق با شهر مادری مهاجران آن نام‌گذاری شدند، و ممکن است که درهم‌های نوع ۱۰، ۱۶ در یک مهاجرنشین یا اردوگاه نظامی برای پرداخت دستمزد سربازان ضرب شده باشد (Assar, 2005: 41).

۳. لقب «تتوس» در سکه‌های اشکانی توسط مهردادیکم و سپس فرهاد سوم و مهرداد سوم به کار رفت، و به این موارد می‌توانیم ملکه موزا که عنوان Thea را برگزید اضافه کنیم (Gariboldi, 2004: 377).

THEOPATOR به معنی «آن که پدرش خداست» یا «از تبار الهی»، از نظر ایدئولوژیک با «تئوس» متفاوت است.<sup>۱</sup> این لقب در میان شاهان اشکانی بسیار شایع‌تر از «تئوس» است (Curtis, 2012: 69). «تئوپاتور» در ادبیات شناخته شده باستانی و کتیبه‌های یونانی وجود ندارد، و احتمالاً یک ابزار تبلیغاتی بود.<sup>۲</sup> ماریک، Theopator را ترجمه‌ای یونانی از «بغپور» اشکانی و عنوان کوشانی « $\sigma\nu\pi\omicron\rho\omicron\gamma\alpha\beta$  «پسر خدا»، قابل مقایسه با Devaputra- سنسکریت می‌داند. همچنین می‌توان بین Theopator و Bar'alāhe (پسر خدایان) در سوریه شباهتی یافت، که اشاره به ابگر هفتم شاه اُدسا دارد (Gariboldi, 2004: 371). بر چهاردرهمی‌ها نیز کتیبه «شاه بزرگ - ارشک - دوستدار یونان» دیده می‌شود (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۴). عنوان «دوستدار یونان» یکی از مهم‌ترین عناوین سکه‌های اشکانی است. فتح بابل توسط اشکانیان و ضدحملات سلوکیان به کمک یونانیان، پارت‌ها را متوجه ساخت که آنان را نیرویی قدرتمند به حساب آورند، و استفاده از لقب «فیل‌هلن»<sup>۳</sup> با اهداف سیاسی خاص و برای جلب همراهی این گروه به کار گرفته شد (Olbrycht, 2014: 133). از شواهد می‌توان دریافت که این لقب، کاربردی سیاسی داشته است. پس از مهرداد یکم، پسرش فرهاد دوم به پادشاهی رسید. در زمان پادشاهی او دولتش از غرب و شرق، به ترتیب با خطر آنتیوخوس هفتم و قبایل آسیای مرکزی مواجه بود. سکه‌های نوع ۱۷-۱۴ منتسب به این پادشاه است.<sup>۴</sup>

۱. لقب «تئوپاتور» در خاراکن بر سکه‌های آرتابازوس دیده می‌شود (Gariboldi, 2004: 377). در سکه‌های سلوکی، نخستین بار الکساندر اول بالاس از این لقب استفاده کرد که پادشاهی او هم‌زمان با سال‌های آخر سلطنت مهرداد یکم بود (Wroth, 1903: 29).

۲. واژه Theopator در جهان رومی، تنها در ساموس استفاده شد و همچنین یک سکه منحصر به فرد از آگریپینای دوم با کتیبه «مادر خدا»، که اشاره به فرزندش نرو دارد (Gariboldi, 2004: 367).

۳. ولسکی معتقد است این عنوان جنبه تبلیغاتی داشته و دیدگاه حقیقی اشکانیان نبوده است (Wolski, 1983) و آن را گواه مهارت سیاسی پادشاهان پارت می‌داند (ولسکی، ۱۳۸۴: ۸۶). این موضوع را تصویر مهرداد، که در سکه‌های ضرب هکاتوم‌پیلوس به سمت چپ، اما در ضرب‌بخانه‌های با فرهنگ یونانی، به سمت راست و همراه با عنوان «فیل‌هلن» است، اثبات می‌کند. این عمل و حرکت سیاسی زیرکانه مهرداد یکم برای معرفی خود به جوامع یونانی، به عنوان یک رهبر قانونی بود (Curtis, 2012: 69).

۴. پیش‌تر بعضی از سکه‌های این پادشاه به هیمروس، از نزدیکان فرهاد نسبت داده می‌شد، اما این انتساب اکنون رد شده است (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۵).

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS ARSAKOU	شاه، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU	شاه، بزرگ، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ <u>ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ</u> / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU <u>FILOPATOPROS</u>	شاه، بزرگ، ارشک، <u>دوستدار پدر</u>
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS	شاه، بزرگ، ارشک، خدایدپر
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ <u>ΝΙΚΙΦΟΡΟΥ</u> / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU <u>NIKIFOROU</u>	شاه، بزرگ، ارشک، <u>پیروز</u>

عنوان THEOPATOR ظاهراً در اینجا اشاره به مهرداد دارد. این عنوان در سکه‌های فرهاد دوم (نوع ۱۶) و اردوان یکم (نوع ۱۹) نیز دیده می‌شود<sup>۱</sup> (Dabrowa, 2008: 29). اما دو عنوان جدید «دوستدار پدر» که اشاره به مهرداد یکم دارد،<sup>۲</sup> و «پیروز» برای نخستین بار بر سکه‌های فرهاد دوم (انواع ۱۵ و ۱۷) ظاهر شد. می‌توان نام نیای ارشک، phriapites را با نام اوستایی friya.pitā «دوستدار پدر»، و Philopatoros یونانی ارتباط داد (شهبازی، ۱۳۸۵: ۲۱۵). دلیل استفاده از عنوان «پیروز»<sup>۳</sup> می‌تواند پیروزی بر آنتیوخوس هفتم باشد (شییمان، ۱۳۹۰: ۳۶). فرهاد در نبردی با سکاها در ۱۲۸ پ.م. جان باخت. با مرگ او، تاریخ اشکانیان وارد «دوران تاریک» می‌شود که تا زمان مهرداد دوم به طول می‌انجامد. سکه‌های این دوران دارای کتیبه «شاه ارشک» است.

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS	شاه، بزرگ، ارشک، خدایدپر
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ <u>ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ</u> / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU <u>FI LADELFOU</u>	شاه، بزرگ، ارشک، <u>دوستدار برادر</u>
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEQS ARSAKOU	شاه، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ ΦΙΛΑΛΛΗΝΟΣ / VASILEQS ARSAKOU FI LADELFOU FILELLINOS	شاه ارشک، دوستدار برادر، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ ΦΙΛΑΛΛΗΝΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU FI LADELFOU FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، دوستدار برادر، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ <u>ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ</u> / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU <u>EPIFANOUS</u>	شاه، بزرگ، ارشک، <u>مظهر خدا</u>

پس از او نوبت به اردوان یکم می‌رسد که احتمالاً پسر فری‌یاپت و برادر فرهاد یکم و مهرداد یکم بود. او در جنگی حدود ۱۲۴/۱۲۳ پ.م. جان باخت (ولسکی، ۱۳۸۴: ۱۰۱). در زمان او بخش اعظم بین‌النهرین را هیسپائوسین از چنگ پارتیان به درآورد و قلمرو

۱. استفاده از این لقب در سکه‌های فرهاد دوم، نشان‌دهنده اهمیت آن است. این سکه‌ها در ضربخانه‌های بسیاری ضرب شده‌اند، اما سکه‌های سلوکیه دارای لقب NIKIFOROU هستند (Dabrowa, 2008: 29).  
 ۲. شاید فرهاد برای سیاست‌گذاری از برگزیده شدن توسط پدر، و اعلام وفاداری این لقب را برگزیده باشد.  
 ۳. لقب «پیروز» در سکه‌های آنتیوخوس چهارم پادشاه سلوکی و سکه‌های آنتیالکیداس و آرخیبوس در پادشاهی بلخ، دیده می‌شود.



شاهنشاهی پارت بسیار کاهش یافت (شییمان، ۱۳۹۰: ۳۸). انواع ۲۲-۱۹ به اردوان یکم نسبت داده شده‌اند. دو عنوان «دوستدار برادر» و «مظهر خدا» نخستین بار بر سکه‌های این پادشاه دیده می‌شوند. عنوان «دوستدار برادر» به مهرداد یکم، برادر بزرگ‌تر پادشاه اشاره دارد (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۵). این لقب را می‌توان به نوعی آشکار نمودن تعلقات شخصی اردوان در سکه‌هایش دانست<sup>۱</sup> (Rezakhani, 2013: 768). عنوان مهم EPIFANOUS<sup>۲</sup> را «نامی» یا «مظهر خدا» ترجمه کرده‌اند که در بردارنده یک پیام مذهبی است<sup>۳</sup> (Dabrowa, 2010: 226). پس از فرهاد چهارم، این لقب تنها در سکه‌های درهم و چهاردرهمی دیده می‌شود.

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU EPIFANOUS	شاه، بزرگ، ارشک، مظهر خدا
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS ARSAKOU EPIFANOUS FILELLINOS	شاه، ارشک، مظهر خدا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEOS ARSAKOU	شاه، ارشک
<b>ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ / VASILEOS VASILEON MEGALOU ARSAKOU EPIFANOUS</b>	<b>شاهنشاه، بزرگ، ارشک، مظهر خدا</b>
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU SOTIROS	شاه، بزرگ، ارشک، <b>رهایی بخش</b>
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS VASILEON ARSAKOU EPIFANOUS FILELLINOS	شاهنشاه، ارشک، مظهر خدا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΣΑΚΟΥ / VASILEOS VASILEON ARSAKOU	شاهنشاه، ارشک
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΣΑΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΚΑΙ ΦΙΛΕΛΛΗΝ / VASILEOS VASILEON ARSAKOU DIKAIOU EVERGETOU KAI FILELLIN	شاهنشاه، ارشک، دادگر، نیکوکار، و، دوستدار یونان

پس از اردوان یکم، مهرداد دوم (۸۷/۸۸-۱۲۳/۱۲۴ پ.م) بر تخت نشست که از پادشاهان استثنائی پارت و تاریخ شرق باستان است (شییمان، ۱۳۹۰: ۳۸). او حاکمان میشان و الیمائی را شکست داد. دفع تهاجم هوسپائوسین نیز کار او بوده، و برخی از کهن‌ترین سکه‌های او، ضرب دوباره بر سکه‌های برنزی مهاجم بوده است (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۶).

۱. لقب FILADELFOU پیش‌تر در سکه‌های پادشاه سلوکی، دمتریوس دوم و پس از آن در سکه‌های فیلیپ و آنتیوخوس هشتم به کار رفت، اما در دوران اشکانی تنها در سکه‌های اردوان یکم دیده می‌شود.
۲. این عنوان در جهان هلنی رایج نبود. در اواخر قرن دوم و سراسر قرن اول پ.م، این عنوان با نام پادشاهان کشورهای تحت نفوذ فرهنگ یونانی همراه است.
۳. ملکزاده بیانی این واژه را «نامی» (ملکزاده بیانی، ۱۳۵۷: ۶۳)، و سلوود «مظهر خدا» معنی کرده است (سلوود، ۱۳۸۷). به عقیده دابرووا: «مفهوم این عنوان در طول پادشاهی اشکانی تغییر کرده است. ابتدا از آن به عنوان یک پیام تبلیغاتی استفاده شد، و بعدها ماهیت مذهبی خود را از دست داد و تنها یک عنصر در عنوان پادشاهان باقی ماند» (Dabrowa, 2010: 228).

سکه‌های نوع ۲۹-۲۳ را به او نسبت می‌دهند. یکی از بزرگ‌ترین تغییرات کتیبه‌ها در زمان مهرداد دوم رخ می‌دهد: استفاده از عنوان «شاهنشاه» به جای «شاه» در سکه‌ها. این عنوان در سکه‌های جانشینان او (تا زمان مهرداد سوم) ظاهر نمی‌شود. الواح میخی می‌گویند حدود ۱۰۹ پ.م. مهرداد لقب «شاهنشاه» به خود داد و این لقب در نوشته تازه‌ای که بر سکه‌ها ظاهر شد بازتاب یافت (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۶). این عنوان می‌تواند نمایان‌گر لقب «شاه شاهان»<sup>۱</sup> پادشاهان هخامنشی نیز باشد. لقب دیگری که برای نخستین بار در سکه‌های نوع ۲۵ دیده می‌شود، SOTIROS «رهایبی‌بخش»، یکی از رایج‌ترین عناوین بر سکه‌های شاهان جهان هلنی است. در بسیاری مواقع پیروزی و یا دفع تهدید مهاجمان، می‌تواند دلیل استفاده از این لقب باشد، و استفاده از آن توسط مهرداد دوم احتمالاً متناسب با دفع تهدید صحراگردان از سوی اوست<sup>۲</sup> (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۶).

در آخرین سکه‌های او (نوع ۲۹)، القاب EVERGETOU «نیکوکار» و DIKAIYOU «دادگر» مشاهده، و لقب اخیر جایگزین «نجات‌دهنده» می‌شود (شییمان، ۱۳۹۰: ۳۵). سلوود هدف این تغییر را، آوردن یونانیان پارت به صف پشتیبانان می‌داند<sup>۳</sup> (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۸). پس از مهرداد دوم، طبق مطالعات سلوود و واگنر، دست کم هم‌زمان دو شاه سکه ضرب کردند.<sup>۴</sup> هم‌زمان با مهرداد دوم، سکه‌هایی از گوردز یکم و ارد یکم، و پس از او، سکه‌هایی از ارد، دو پادشاه ناشناخته، سیناتروک و داریوش می‌بینیم.

پژوهش‌های اخیر، دست کم در انتساب انواع ۳۸-۲۹ تغییراتی نشان می‌دهد. گوردز یکم، نهمین پادشاه پارت بود. سلوود سکه‌هایی را که پس از سکه‌های مهرداد دوم می‌آیند

#### 1. xšāyaθiya xšāyaθiyānām

۲. این عنوان در سکه‌های بعضی پادشاهان سلوکی دیده می‌شود. همچنین در سکه‌های پادشاهان بلخ نیز به کار رفته است. در سال ۲۷۸ پ.م. اقوام گل به آناطولی هجوم بردند و آنتیوخوس یکم بر آن‌ها پیروز شد. گفته می‌شود که منشأ عنوان او سوتر، این واقعه است.

۳. عنوان «دادگر» در سکه‌های پادشاهان بلخ و بعضی پادشاهان هند و یونانی، و عنوان «نیکوکار» در سکه‌های بعضی از پادشاهان سلوکی پیش از مهرداد دوم دیده می‌شود.

۴. از قلم افتادن ۳۵ سال میان سلطنت مهرداد دوم و ارد دوم توسط یوستینوس، ما را از یک گزارش مستمر از «دوره تاریک» دوم اشکانیان محروم کرده است (Assar, 2006b: 56).

(نوع ۳۳) متعلق به او می‌داند.<sup>۱</sup> عنوان «فاتح» در سکه‌های اشکانی تنها در این نوع دیده می‌شود و عنوان «شاهنشا» نیز از سکه‌ها حذف شد. پس از آن نوبت به سکه‌های منسوب به ارد یکم (نوع ۳۱) می‌رسد. از ارد نیز اطلاعات کمی در دست است. واژه خودمختار در سکه‌های این پادشاه، احتمالاً اشاره به تسلطش بر گودرز دارد. سکه‌های بعدی (نوع ۳۲) متعلق به شاه ناشناخته نخست است (Sellwood, 1980: 93). این نوع سکه کمیاب، و تنها چند نمونه از آن در مجموعه‌ها وجود دارد. سلوود پادشاه ضرب‌کننده سکه‌های بعدی (نوع ۳۰) را هم ناشناخته می‌خواند (Sellwood, 1980: 95). نمونه‌هایی از این سکه‌ها دارای نام ضرابخانه هستند که مشخص می‌کند قلمرو فرمانروایی ضرب‌کننده از راگا تا مرگیانه می‌رسد<sup>۲</sup> (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۸۹).

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΝΙΚΑΤΟΡΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS NIKATOROS	شاه، بزرگ، ارشک، خداپدر، فاتح <sup>۳</sup>
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEQS MEGALOU ARSAKOU AUTOKRATOROS FILOPATOROS EPIFANOUS FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، خودمختار، دوستدار پدر، مظهر خدا، دوستدار یونان

عنوان EUSIVOVS به معنی «دیندار» یا «پارسا» که تنها در این نوع از سکه‌های اشکانی قابل مشاهده است، توسط چند تن از پادشاهان سلوکی و کاپادوکیه (قرون ۳-۱ پ.م.) استفاده شده بود. پادشاه بعدی سیناتروک، به کمک صحراگردان بر تخت نشست و ظاهراً مدت هفت سال تا ۷۰ پ.م. حکومت کرد. سکه‌های نوع ۳۴ با کتیبه «شاه، بزرگ - ارشک - نیکوکار - مظهر خدا - دوستدار یونان» به او نسبت داده شده است. سلوود سکه‌های بعدی (انواع ۳۷-۳۵) را به داریوش، پادشاه ماد آتروپاتن نسبت داده است (Sellwood, 1980: 105)، اما شور<sup>۳</sup> آن‌ها را به فرهاد سوم نسبت می‌دهد و پژوهش‌های بعدی نیز آن را تأیید می‌کنند. بر سکه‌های نوع ۳۵ برای نخستین بار چهره پادشاه به صورت تمام‌رخ دیده می‌شود و دارای کتیبه «شاه - بزرگ - ارشک - و - دوستدار یونان - مظهر خدا - خداپدر -

۱. سلوود در نسخه نخست کتابش، سکه‌های نوع ۳۳ را به سیناتروک، و در ویرایش بعدی، آن‌ها را به گودرز یکم نسبت داد. تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که این نوع احتمالاً متعلق به سیناتروک است.

۲. سکه‌های نوع ۳۰ را به پادشاهان دیگری مانند اشک شانزدهم (۶۱/۲ - ۷۷/۸ پ.م.) نسبت می‌دهند (Assar, 2006b).

3. Shore, F.

نیکوکار» هستند که در نوع ۳۶ و ۳۷، عنوان «دوستدار پدر» جای «خدا پدر» را گرفته است. سرانجام فرهاد سوم اختیار مناطق دارای ضرابخانه را به دست گرفت و انواع ۳۸ و ۳۹ را ضرب کرد. این دو نوع سکه دارای کتیبه «شاه - بزرگ - ارشک - نیکوکار - مظهر خدا - و - دوستدار یونان» و «شاه - بزرگ - ارشک - خداوندگار - نیکوکار - مظهر خدا - دوستدار یونان» هستند.

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS EYERGETOU EPIFANOUS FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، خدایدر، نیکوکار، مظهر خدا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ <b>ΕΥΣΗΒΟΥΣ</b> ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS EYERGETOU <b>EUSIVOUS</b> FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، خدایدر، نیکوکار، پارسا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΘΕΟΠΑΤΟΡΟΣ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU THEOPATOROS EVERGETOU	شاه، بزرگ، ارشک، خدایدر، نیکوکار

### ۳-۳. رویارویی مهرداد سوم و ارد دوم

مهرداد سوم و ارد دوم به زودی بر سر تصاحب تاج و تخت به ستیز با یکدیگر پرداختند و در نهایت مهرداد در جنگ با برادرش ارد دوم شکست خورد و به قتل رسید.

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΘΕΟΥ <b>ΕΥΠΑΤΟΡΟΣ</b> ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS MEGALOU ARSAKOU DIKAIΟΥ EPIFANOUS THEOU <b>EUPATOROS</b> FILELLINOS	شاه، بزرگ، ارشک، دادگر، مظهر خدا، خداوندگار، از پدری خوب، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΡΣΑΚΟΥ <b>ΤΟΥΕΠΙΚΑΛΟΥΜΕΝΟΥ</b> <b>ΜΙΘΡΑΔΑΤΟΥ</b> ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEOS ARSAKOU <b>TOUEPIKALΟΥΜΕΝΟΥ ΜΙΘΡΑΔΑΤΟΥ</b> FILELLINOS	شاه، ارشک، <u>بنام مهرداد</u> ، دوستدار یونان

در سکه‌های نوع ۴۰ و ۴۱ مهرداد سوم، لقب EUPATOROS به معنای «از پدری خوب (نجیب و اصیل)» دیده می‌شود، که در دوره اشکانی، بر سکه‌های نوع ۴۰ و ۴۱ و ۴۳ استفاده شد. در سکه‌های نوع ۴۱ یک نوآوری دیگر، یعنی نوشته شدن نام مهرداد به یونانی نیز رخ می‌دهد. در سکه‌های بعدی القاب گسترش یافته و عنوان «شاهنشاه» به آن افزوده شد. در زمان پادشاهی ارد دوم، نخستین پیکار بین رومیان و پارتیان و از مشهورترین نبردهای تاریخ شرق، یعنی نبرد کارهه (۵۳ پ.م.) به وقوع پیوست. سکه‌های نوع ۴۲-۴۸ منسوب به ارد دوم است. در روی این سکه‌ها تصویر نیکه ضرب شده که تاج بر سر شاه می‌گذارد، که به شکست و مرگ مهرداد اشاره دارد (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۲). ارد چهاردرهمی‌های با نام «مهرداد» را با قالب‌های خود دوباره نقش زد. کتیبه سکه‌های نوع

۴۲ و ۴۳ «شاهنشاه - ارشک - دوستدار پدر - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» است. اما در سکه‌های نوع ۴۴ که چهاردرهمی هستند، برای نخستین بار لقب KTISTOU به معنی «بنیادگذار و آفریننده» ظاهر می‌شود. استفاده از این عنوان احتمالاً پس از پیروزی ارد در جنگ حران بود و ممکن است ناشی از قدرت فزاینده ارد دوم پس از نبرد حران باشد (Rezakhani, 2013: 768). سکه‌های نوع ۴۸-۴۵ دارای نوشته «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» (با ترتیب‌های گوناگون)، و سکه‌های سیمین ضرابخانه راگا از نوع ۴۸، دربردارنده نوشته کوتاه «شاهنشاه - ارشک» به همراه نام شخصی پادشاه ارد [ΥΡΩΔΑΟΥ] هستند. سکه‌های بعدی (نوع ۴۹) به پاکر یکم نسبت داده شده است که پسر بزرگ ارد بود. سکه‌های او دارای کتیبه‌ای مانند سکه‌های ارد هستند. در سال ۳۸ پ.م. سپاه پاکر در حین تهاجم به سوریه شکست خورد و او جان باخت (شیپمان، ۱۳۹۰: ۵۱). پسر بعدی، فرهاد چهارم بود که سکه‌های نوع ۵۴-۵۰ را به او نسبت می‌دهند. چون بر بیشتر سکه‌ها تاریخ نوشته شده (Sellwood, 1980: 161)، درمی‌یابیم که برخی از نمونه‌ها بیش از یک دهه ضرب می‌شدند (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۴). بر سکه‌های فرهاد چهارم نیز نوشته‌ای مانند سکه‌های نوع ۴۸-۴۵ ارد دیده می‌شود. تهدید خطرناک برای فرهاد چهارم پشتیبانی رومیان از یک مدعی به نام تیرداد بود که در ۲۶ پ.م. چهاردرهمی‌هایی در سلوکیه ضرب کرد (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۴).

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΚΑΙ ΚΤΙΣΤΟΥ / VASILEQS VASILEQN MEGALOU ARSAKOU KAI KTISTOU	شاهنشاه، بزرگ، ارشک، و بنیادگذار
ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΣΑΚΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ // ΦΙΛΟΡΩΜΑΙΟΥ / VASILEQS VASILEQN ARSAKOU EVERGETOU ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ // ΦΙΛΟΡΩΜΑΙΟΥ	شاهنشاه، ارشک، نیکوکار، خودمختار، مظهر خدا، دوستدار یونان // دوستدار روم

سکه‌های منتسب به تیرداد (نوع ۵۵)، دارای دو نوع کتیبه هستند. مطالعه‌ای بر سکه‌های اشکانی، درمورد تعلق این چهاردرهمی‌ها به تیرداد اظهار تردید می‌کند.<sup>۱</sup> کتیبه نوع اول دارای عناوین «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» است، اما در کتیبه دوم عنوان جدید «دوستدار روم» دیده می‌شود. تیرداد باید در هنگام اجرای

۱. نک. Francois de Callatay, 1994.

عملیات خود از پشتیبانی روم بهره‌مند بوده باشد، و گواه این امر، عنوان غیرعادی «دوستدار روم» در سکه‌های سلوکیه است (شیپمان، ۱۳۹۰: ۵۳/۴). فرهاد چهارم بعدها هدایایی از آوگوستوس از جمله کنیزی به نام موزا دریافت کرد و چنان شیفته او گردید که پسرش فرهادک را که از موزا بود نامزد جانشینی خود کرد. حدود سال ۲ پ.م. فرهاد به دست این مادر و فرزند به قتل رسید (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۴/۵). سکه‌های نوع ۵۸-۵۶ متعلق به فرهادک است. در سکه‌ها نوشته «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» دیده می‌شود. اما تغییر اساسی مربوط به نوع ۵۸ است که در آن، نقش روی سکه عبارت «شاهنشاه» را مقابل خود دارد و در پشت سکه‌ها تصویر ملکه موزا، مادر شاه ظاهر شد که این عمل پس از این در سکه‌های اشکانی مشاهده نشد. نوشته سکه‌ها، «تتا - اورانیا - موزا - ملکه»<sup>۱</sup> است. عنوان «تتا» توسط دیگران نیز استفاده شده است و «موزا» هم نام غیر معمولی برای زن و مرد نیست.<sup>۲</sup> «اورانیا» در یونانی باستان به معنی «آسمانی» است.<sup>۳</sup> نوشته‌های دیگری نیز بر سکه‌هایی از نوع ۵۸ دیده می‌شود که نشان‌دهنده نام و القاب ملکه، به صورت خلاصه یا ناقص هستند. سرانجام اشراف پارتی فرهادک و موزا را از تخت برداشته و اُرد سوم را بر تخت نشانند که از سال ۶ م. شمار اندکی چهاردرهمی (نوع ۵۹) ضرب کرد (همان: ۳۹۵). بر این سکه‌ها کتیبه «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» دیده می‌شود. پس از قتل ارد، اشراف فرستاده‌ای به روم فرستادند تا یکی از پسران فرهاد چهارم برای نشستن بر تخت فرستاده شود، و ونن یکم انتخاب شد (Wroth, 1903: 42).

سکه‌های نوع ۶۰ به ونن نسبت داده شده و در مجموع ۴ نوع کتیبه بر سکه‌هایش دیده می‌شود. ونن با آوردن نام خود بر سکه‌ها، سنت سکه‌زنی پارتیان را زیر پا نهاد. او تصویر تیرانداز را از پشت سکه‌ها حذف، و بر سکه‌ها کتیبه «شاه ونن - شکنده (مغلوب‌کننده) اردوان» را ضرب کرد. عادات غربی ونن به زودی حامیانش را بیزار ساخت و شورش بعدی

1. ΘΕΑΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΜΟΥΣΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΕΣ / THEAS OURANIAS MOUSIS VASILISSES

۲. برای نمونه کلتویاترا ملکه سوریه از عنوان «تتا» استفاده کرد، و نام «موزا» نیز، در سکه‌های اورسوباریس از پروسیاس دیده می‌شود.

۳. اورانیا، در اسطوره‌های یونانی دختر زئوس و نوه اورانوس است.

اردوان، او را از پارت بیرون راند (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۵/۶). سکه‌های نوع ۶۳-۶۱ متعلق به اردوان دوم است. کتیبه اول مربوط به سکه‌های نوع ۶۱ و دارای القاب معمول پیشین است. در سه کتیبه بعدی سکه‌های نوع ۶۲، اردوان که ظاهراً از یونانیان قلمرو خود ناراحت بود، «دوستدار یونان» را حذف، و نام خود را بر سکه‌ها ضرب کرد. اشراف پارتی با تیبریوس وارد مذاکره شدند و قیصر روم، پسر فرهاد چهارم و سپس نوه فرهاد چهارم، تیرداد را فرستاد، اما بخشی از اشراف از اردوان خواستند تا بار دیگر پادشاهی را تقبل کند (شیمان، ۱۳۹۰: ۵۹). پس از مرگ اردوان دوم، پادشاهی به پسرش وردان یکم رسید. در سکه‌های نوع ۶۴ او، کتیبه «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهرخدا - دوستدار یونان» دیده می‌شود. هم‌زمان با سلطنت وردان یکم (۴۷-۴۰)، گودرز دوم (۵۱-۴۰) رقیبی برای او محسوب می‌شد که سکه‌های نوع ۶۵ و ۶۶ متعلق به اوست. در سکه‌های گودرز عبارت نادر «شاهنشاه - ارشک - به نام پسر اردوان - گودرز» دیده می‌شود. گودرز در سال ۵۱ درگذشت. این که آیا ابتدا ون آتروپات به پادشاهی رسید و سپس بلاش جایگزینش شد، یا او جانشین مستقیم بود مشخص نیست (شیمان، ۱۳۹۰: ۶۱). کتیبه سکه‌های نوع ۶۷ ناخواناست، اما می‌توان در آن‌ها عناوینی چون «نیکوکار» و «دادگر» را تشخیص داد.<sup>۱</sup>

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ <u>ΟΝΩΝΗΣ</u> / VASILEUS VASILEON <u>ONONIS</u>	شاهنشاه، ون
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΕΑΚΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEUS VASILEON ARSAKOU EYERGETOU DIKAIΟΥ EPIFANOUS FILELLINOS	شاهنشاه، ارشک، نیکوکار، دادگر، مظهرخدا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΝΩΝΗΣ / VASILEUS ONONIS	شاه، ون
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΝΩΝΗΣ <u>ΝΕΙΚΗΣΑΣ ΑΡΤΑΒΑΝΟΝ</u> / VASILEUS ONONIS NEIKISAS ARTAVANON	شاه، ون، شکننده اردوان

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ [ΑΡΕΑΚΟΥ?] <u>ΑΡΤΑΒΑΝΟΥ</u> / VASILEUS VASILEON [ARSAKOU?] <u>ARTAVANOU</u>	شاهنشاه، [ارشک؟]، اردوان
---	--------------------------

ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΕΑΚΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ / VASILEUS VASILEON ARSAKOU EYERGETOU DIKAIOS EPIFANOUS FILELLINOS	شاهنشاه، ارشک، نیکوکار، دادگر، مظهرخدا، دوستدار یونان
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΣ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ <u>ΓΩΤΑΡΖΟΥ</u> / VASILEUS VASILEON FILELLINOS EPIFANOUS DIKAIOS EYERGETOU <u>GOTARZOU</u>	شاهنشاه، دوستدار یونان، مظهر خدا، دادگر، نیکوکار، گودرز
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΑΡΣΑΝΟΥ <u>ΥΟΣΚΕΚΑΛ ΟΥΜΕΝΟΣΑ ΡΤΑΒΑΝΟΥ ΓΩΤΕΡΖΗΣ</u> / VASILEUS VASILEON ARSANOU <u>YOSKEKAL OUMENOSA RTAVANOU GQTERZIS</u>	شاهنشاه، ارشک، به نام پسر اردوان، گودرز

۱. بنا بر نظر اولبریخت انتساب این سکه به ون دوم قدری با تردید همراه است و می‌توان آن‌ها را به بلاش یکم یا یک حاکم در زمان او نسبت داد (Olbrycht, 1997: 32).

### ۴ - ۳. بلاش یکم، پادشاه برجسته اشکانی

پس از وزن دوم، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های تاریخ اشکانی بلاش یکم (۷۸-۵۱ م.) به حکومت رسید. در دوران او عیار و خصوصیات پیکرنگاری سکه‌ها بهبود می‌یابد. سکه‌های نوع ۷۱-۶۸ به استثنای نوع ۶۹، متعلق به این پادشاه است. سکه‌های نوع ۶۸ دارای تاریخ، و نوشته «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» هستند. او با شورش پسرش وردان دوم مواجه شد که در سال‌های ۵۸-۵۶ م. به ضرب سکه پرداخت. نوشته سکه‌های منسوب به او، مشابه نوع ۶۸ است. سرانجام بلاش دوباره قدرت را به دست گرفت. سلوود در مقاله «انواع جدید سکه‌های پارسی» (Sellwood, 1989) دو نوع سکه دیگر بلاش را به فهرست خود اضافه می‌کند که دارای نوشته «فرمانروا، بلاش»<sup>۱</sup> هستند. تغییر مهم سکه‌های نوع ۷۱، استفاده از حروف پارسی در کنار تصویر پادشاه است.<sup>۲</sup> در حقیقت، هنگامی که بلاش خواست تا میان سکه‌های خود و رقیبش فرق بگذارد حروف پارسی WL را بر سکه‌هایش ضرب کرد، و گاهی نشان «» که نماد خانوادگی اشکانیان است جانشین آن ساخت (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۷). پس از درگذشت بلاش یکم در سال ۷۷ م، نبردهای خانگی آغاز شد و سه مدعی به نام‌های پاکر دوم، اردوان چهارم و بلاش دوم خود را شاهنشاه خواندند. سکه‌های نوع ۷۲ منسوب به بلاش دوم است.<sup>۳</sup> سکه‌های او دارای کتیبه «شاهنشاه - ارشک - بلاش - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» هستند. بر سکه‌های نقره، نام شخصی «بلاش» جانشین «نیکوکار» می‌شود، و سکه‌های درهم حامل دو حرف WL هستند. سکه‌های نوع ۷۳، و ۷۵-۷۷ منسوب به پاکر دوم است. بر بعضی درهم‌ها، دو حرف از نام شاه (PK) به خط پارسی ضرب شده است. نوشته سکه‌های نوع ۷۳ «شاهنشاه - ارشک - پاکر - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» است. پاکر ناگزیر بود حمله برادرش اردوان را دفع کند که تنها در بابل پشتیبانی یافت (شیمان، ۱۳۹۰: ۶۶) سکه‌های نوع ۷۴ منسوب به اردوان سوم است. در پشت سکه‌ها، کتیبه «شاهنشاه - ارشک - اردوان - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» دیده می‌شود. پس از سال ۸۱ م. سکه‌ای از

#### 1. OLIGACOOU TOU KYRIOU

۲. نام و لقب پادشاهان بر سکه‌ها به زبان و خط پارسی که برگرفته از خط آرامی است نوشته شده است.

۳. برخی پژوهشگران این نوع را متعلق به بلاش یکم می‌دانند. برای نمونه نک. Olbrycht, 1997: 32.



اردوان نمی‌بینیم که می‌توان فرض کرد پاکر در این پیکار پیروز شده باشد. کتیبه سکه‌های نوع ۷۷-۷۵ مشابه ۷۳ است. در ۲۵ سال آینده چهاردرهمی در سلوکیه ضرب نشد، اما برخی سکه‌های برنز سلوکیه و درهم‌های ضرب شده در ایران (نوع ۷۸ و ۷۹) را، باید به بلاش سوم نسبت داد<sup>۱</sup> (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۸). او یکی از مدعیان تاج و تخت، در سال‌های پایانی سلطنت پاکر دوم بود. ضرب سکه نسبتاً زیاد او، می‌تواند نشان‌دهنده یک اقتصاد پویا باشد. کتیبه سکه‌های نوع ۷۸ تقریباً ناخواناست، و نوع ۷۹ دارای نوشته «شاهنشاه - ارشک - بلاش - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» است. رقیب عمده بلاش سوم، خسرو یکم بود. سکه‌های نوع ۸۰ متعلق به او و دارای عناوین «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» است. نبرد میان مدعیان سلطنت، زمینه مناسبی برای لشکرکشی تریانوس فراهم می‌سازد که از نتایج آن، بر تخت نشاندن پارثاماسپاتس، در بین‌النهرین است.<sup>۲</sup> درهم‌ها و سکه‌هایی برنزی به این شاهزاده جوان تخصیص یافته است (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۹)، که تنها برخی از کتیبه‌هایشان قابل خواندن است. پس از خسرو، مدعی دیگری با نام مهرداد چهارم مقابل بلاش سوم قرار گرفت، که از او اطلاعات زیادی جز سکه‌هایش (نوع ۸۲) در دست نیست. در سکه‌ها معمولاً نشان ضربخانه هگمتانه به همراه کتیبه «شاهنشاه - ارشک - نیکوکار - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان» دیده می‌شود. کتیبه پارتی سکه‌های مهرداد چهارم شامل نام کامل پادشاه است. این کاربرد زبان پارتی در سکه‌ها نشان می‌دهد که اکنون فلات ایران تا چه اندازه سرکردگی فرهنگی یونانیان را کنار زده است<sup>۳</sup> (سلوود، ۱۳۸۷: ۳۹۹). در این دوره برای مدت کوتاهی پادشاه ناشناخته سوم به ضرب سکه پرداخت (نوع ۸۳). سکه‌های این پادشاه شورش‌شبه به سکه‌های بلاش سوم، و دارای نوشته‌های مشابه هستند. مجموعه دیگر سکه‌ها (نوع ۸۴) متعلق به پادشاه بعدی بلاش چهارم بود که چهاردرهمی‌های تاریخدار او از ۱۹۱-۱۴۷م. ضرب شده است.<sup>۴</sup> در

۱. برخی محققان سکه‌های این نوع را به پاکر دوم نسبت می‌دهند.

۲. او حدود یک سال (۱۱۶م.) سلطنت کرد. چون سیناتروک بر هگمتانه و پارثاماسپاتس بر تیسفون مسلط بود و سکه‌های نوع ۸۱ ضرب هگمتانه هستند، برخی پژوهشگران سکه‌های این نوع را به سیناتروک نسبت می‌دهند.

۳. در کتیبه‌های پارتی سکه‌ها، واژه شاه به صورت هزوارش (MLKA) آمده است.

۴. در چهاردرهمی‌ها، معمولاً یک حرف (عمدتاً B) نیز در پشت سر پادشاه حک شده است.

پشت سکه‌ها نماد «𐎧»<sup>۱</sup>، نوشته یونانی «شاهنشاه - ارشک، بلاش - دادگر - مظهر خدا - دوستدار یونان»، و در درهم‌ها نوشته پارتی «شاه بلاش» دیده می‌شود. در اواخر پادشاهی بلاش (حدود ۱۹۰ م.) ظاهراً پادشاهی به نام خسرو جانشین او شد که او را فرزند بلاش چهارم می‌دانند.<sup>۱</sup> در کنار نوشته یونانی ناخوانای سکه‌های او (نوع ۸۵)، کتیبه پارتی «شاه خسرو» نوشته شده است. دقیقاً نمی‌دانیم در چه تاریخی پادشاهی بلاش چهارم به پایان رسید، اما در سال ۱۹۱ م. بلاش پنجم (۲۰۶-۱۹۱ م.) در سلوکیه سکه زد. احتمالاً بلاش چهارم که پیر شده بود یکی از پسران خود را نایب‌السلطنه کرده (ولسکی، ۱۳۸۴: ۲۰۹)، سکه‌های این پادشاه نیز دارای نوشته یونانی و پارتی مشابه نوع ۸۴ هستند.

𐎧𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡	mtrdt MLKA «مهرداد شاه»
𐎧𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡	Wlgšy MLKA «شاه بلاش»
𐎧𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡	ḥwsrw MLKA «شاه خسرو»

پس از مرگ بلاش پنجم، بلاش ششم (حدود ۲۲۲-۲۰۷ م.)، جانشین پدر شده بود، اما برادرش اردوان علیه وی قیام کرد (۲۱۳ م.) و موفق شد مناطق بزرگی را به تصرف در آورد. از سکه‌های این دوره معلوم می‌شود که سلوکیه در تملک بلاش ششم بود (شیپمان، ۱۳۹۰: ۷۷). در سکه‌های نوع ۸۸ این پادشاه، کتیبه یونانی و پارتی مشابه نوع قبل مشاهده می‌شود. در سکه‌های درهم، دو حرف نخست نام پادشاه به خط پارتی «WL/»<sup>۱</sup> نوشته شده است. سکه‌های بعدی (انواع ۸۹ و ۹۰) متعلق به اردوان چهارم، برادر بلاش ششم است. در درهم‌های نوع ۸۹، دو حرف نخست نام پادشاه «𐎠𐎧𐎡𐎠𐎧𐎡»<sup>۲</sup> به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> نوشته یونانی سکه‌های این نوع ناخواناست، اما کتیبه پارتی، شامل نام و عنوان پادشاه «شاه اردوان»، در درهم‌ها قابل تشخیص است. برخی از سکه‌های این نوع (۸۹/۴) مهم هستند، زیرا سلوود به دلیل شباهت به سکه‌های اردوان چهارم، آن‌ها را به اردوان چهارم نسبت داده بود (Sellwood, 1980: 291)، اما بعدها کتیبه این گروه از سکه‌ها را با کمک یک نمونه تازه

۱. این پادشاه اغلب پیش از این اردوان خوانده می‌شد (شیپمان، ۱۳۹۰: ۹۴).

۲. به دلیل فرض پادشاهان دیگری با این نام، برخی او را اردوان پنجم یا حتی ششم می‌دانند. اما به عقیده سلوود، ولسکی و شیپمان، این پادشاه اردوان چهارم خوانده می‌شود.

به دست آمده، trdt (تیرداد) خواند، که نشان از تعلق آن‌ها به پادشاه دیگری دارد. منابع تاریخی اشاره‌ای به این پادشاه نمی‌کنند.<sup>۱</sup> اما سلوود نتیجه می‌گیرد که این شخص، آخرین حاکم اشکانی بود. با توجه به وجود نام و تصویرنگاری اردوان چهارم، مشخص می‌شود که در حقیقت تیرداد سوم نام خود را بر سرسکه‌های اردوان چهارم حک کرده است. اردوان و تیرداد چهاردرهمی ضرب نکردند، اما بلاش ششم تا ۲۲۷/۸ م. به ضرب چهاردرهمی پرداخت که آخرین سکه‌های پارسی هستند.<sup>۲</sup> سرانجام در نبرد بین اردوان چهارم و اردشیر ساسانی در ۲۲۴ م، ارتش پارتیان شکست خورد و اردوان جانش را از دست داد. اما احتمالاً بعد از تصرف تیسفون پایتخت پارت توسط اردشیر، بلاش ششم بایستی هنوز یگان‌هایی پارتی را در این محل رهبری کرده باشد (شپیمان، ۱۳۹۰: ۷۸).

𐭠𐭣𐭠𐭥𐭡𐭥𐭠𐭥𐭠	trbhw MLKA به معنی «شاه اردوان»
𐭠𐭣𐭠𐭥𐭡𐭥𐭠	𐭠𐭣𐭠𐭥𐭡𐭥𐭠
trdt	tr'dt

## نتیجه‌گیری

پس از هخامنشیان و پیش از به قدرت رسیدن پارتیان، بخش وسیعی از جهان آن دوران از جمله فلات ایران تحت نفوذ فرهنگ هلنی قرار داشت و این نفوذ تا نیمه حکومت پارتیان نیز ادامه یافت. یکی از شواهد این امر را می‌توان سکه‌های شاهان اشکانی دانست که در آن‌ها جدا از ویژگی‌ها بومی و سنتی، تأثیر فرهنگ هلنی به خوبی مشهود است. ابتداء، نقشمایه‌های بومی گسترده، با نوشته‌های کوتاه یونانی در کنار القاب آرامی بر سکه‌ها دیده می‌شود، اما پس از افزایش وسعت قلمرو و پیچیدگی‌های سیاسی، کتیبه‌ها طولانی‌تر، پیچیده‌تر و دارای پیام‌های گسترده می‌شوند. در نیمه دوم پادشاهی، رفته رفته نوشته‌های

۱. در حدود سال ۲۱۶ م. شاهی با نام مشابه برای ارمنستان برگزیده شد، اما مشخص نیست که آن پادشاه، همین تیرداد است یا خیر.

۲. برخی پژوهشگران این چهاردرهمی‌ها را متعلق به پادشاهی دیگر (بلاش هفتم) می‌دانند. اما سلوود آن‌ها را متعلق به بلاش ششم دانسته و معتقد است که بلاش احتمالاً توانست موقتاً از اسارت بگریزد و اوست که چهاردرهمی‌های سال‌های ۲۲۷/۸ م، که آخرین سکه‌های پارسی هستند، را ضرب کرده است (سلوود، ۱۳۸۷: ۴۰۰). شپیمان نیز با احتمال، این سکه‌ها را متعلق به بلاش ششم می‌داند (شپیمان، ۱۳۹۰: ۷۸).

پارتی بر سکه‌ها جای گرفت، که این امر می‌تواند در بردارنده پیام‌های متعدد سیاسی و ایدئولوژیک باشد. از این پس تا پایان حکومت اشکانی، کتیبه‌های یونانی معمولاً ناخوانا و بدون کاربرد سیاسی و تبلیغاتی بر سکه‌ها نقش می‌بندند. با وجود خصومت یونانی‌ها، اشکانیان تبلیغات گسترده‌ای را با هدف تغییر نگرش و کسب حمایت این گروه انجام داده، و استفاده هوشمندانه‌ای از عناصر کتیبه‌ای و تصویری در سکه‌هایشان کردند. برخی القاب سکه‌ها مانند «دوستدار یونان» به دلایل سیاسی و تبلیغاتی با هدف گروه‌های خاصی از مردم مورد استفاده قرار گرفت. بعضی القاب مانند «دوستدار پدر» به پیوندهای خانوادگی شاهان اشاره داشت و بعضی القاب مانند «مظهر خدا» را می‌توان با احتیاط دارای ابعاد مذهبی دانست. به دلایل بیان‌شده، حضور و استفاده از عناصر فرهنگ یونانی در این دوران، به‌ویژه بر روی سکه‌ها را نمی‌توان به گرایش شخصی پادشاهان این دوره نسبت داد. با وجود این که بعضی از پادشاهان پارتی در مناطقی با فرهنگ یونانی پرورش یافته‌اند، اما به‌طور کلی به کارگیری این عناصر توسط آنان، به دلایل گوناگونی انجام گرفته است. تجارت و سیستم‌های پولی، در دوران گذشته نه تنها برای تبادل کالاهای مادی، بلکه ابزاری برای انتقال فرهنگ بودند. همچنین اهمیت سکه‌ها برای پارتیان، ناشی از آن است که سکه عملاً تنها رسانه تبلیغاتی در دسترس پادشاهان اشکانی، برای رسیدن به اهدافشان بود. با وجود تعداد زیادی ضربخانه در سراسر سرزمین تحت قلمروشان، و انواع واحدهای پول نقره و برنز، آن‌ها توانستند پیام‌های خود را در قالب عناوین و عناصر تصویری گوناگون، به گروه‌های مختلف قومی و اجتماعی برسانند.

## منابع

- آبکاریانس، مسروپ (۱۳۵۲). «نظری جدید به سکه‌های اشکانی»، *انجمن فرهنگ ایران باستان*. دوره ۱۲ اسفند ۱۳۵۲، شماره ۱۵، ۳۲-۱۶.
- بیوار، ا.د.ه (۱۳۸۷). «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، قسمت اول، گردآورنده احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر. ۲۰۰-۱۲۳.

- ده پهلوان، مصطفی و زهرا علی‌نژاد (۱۳۹۲). «تأملی دیگر در نشان و مونوگرام ضرابخانه‌های اشکانی (ابهام‌ها و احتمال‌ها)». **همایش بین‌المللی باستان‌شناسان جوان**. تهران. (مقاله در دست چاپ).
- رضاخانی، خداداد (۱۳۸۳). «تیرداد و اردوان، نگاهی به نسب نامه نخستین شاهان اشکانی (خلاصه فارسی)». **مجله فرهنگ**، بهار و تابستان ۱۳۸۳ - شماره ۴۹ و ۵۰، ۱۹۴-۱۹۳.
- سرفراز، علی‌اکبر و فریدون آورزمانی (۱۳۸۵). **سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه**، تهران: سمت.
- سلوود، دیوید (۱۳۸۷). «سکه‌های پارتی». **تاریخ ایران کمبریج**، ج ۳، بخش اول. گردآورنده احسان یارشاطر. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۸۵). «خاستگاه اشکانیان». **قوم آریا (مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه‌ی ادیان و تاریخ ایران باستان)**. داریوش احمدی. قم: نشر ادیان. ۲۱۶-۲۱۳.
- شایگان: محمد رحیم (۱۳۸۴). «تحول مفهوم خودای/خدا». **یشت فرزادگی؛ جشن نامه دکتر محسن ابوالقاسمی**. تهران: هرمس. ۳۳۴-۲۹۷.
- شیمان، کلاوس (۱۳۹۰). **مبانی تاریخ پارتیان**. ترجمه هوشنگ صادقی، فرزاد روز: تهران
- ملک‌زاده بیانی، ملکه (۱۳۵۷). **تاریخ سکه**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصراله‌زاده، سیروس (۱۳۹۰). «ادبیات کتیبه‌ای: بازنگری بر کتیبه اشکانی سرپل ذهاب: گودرز گیو یا گودرز اردوان». **پژوهش‌های زبانی**. دوره ۲. بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره ۱، ۱۷۶-۱۵۷.
- ولسکی، یوزف (۱۳۸۴). **شاهنشاهی اشکانی**. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- Abgarians, M. T. and Sellwood, D. 1971. "A Hoard of Early Parthian Drachms.: *NC 7 II*, pp. 103-119.
- Alram, M. 1986. "Arsacid, iii. Arsacid Coinage". *Encyclopaedia Iranica Online Edition/ Vol.II/5*, pp. 525-546; an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/arsacids-index> (accessed on 15 August 2011).

- Assar, G. F. 2004. "Genealogy and coinage of the early Parthian rulers", in: *Parthica* 6, S. 69–93.
- Assar, G.R.F. 2005. "Genealogy and Coinage of the Early Parthian Rulers, II," *Parthica* 7, 29-64.
- Assar, G.R.F. 2006a. "A Revised Parthian Chronology of the Period 165–91 BC," *Electrum* 11, pp. 87-158.
- Assar, G.R.F. 2006b. "A Revised Parthian Chronology of the Period 91–55 BC," *Parthica* 8, pp. 55-104.
- Curtis, V. S. 2007. "Religious Iconography on Ancient Iranian Coins", in J. Cribb and G. Herrmann, *After Alexander: Central Asia before Islam*, (The British Academy, Oxford University Press, pp. 413-434.
- Curtis, V. S. 2012. "Parthian coins: kingship and divine glory", in P.Wick and M. Zehnder (eds), *The Parthian Empire and its Religions. Studies in the Dynamics of Religious Diversity*, Pietas 5, Gutenberg, , pp. 68-81.
- Dąbrowa, E. 2008. "The Political Propaganda of the First Arsacids and its Targets: from Arsaces I to Mithradates II", *Parthica* 10: pp. 25-31.
- Dąbrowa, E. 2010. "ΑΡΣΑΚΗΣ ΕΠΙΦΑΝΗΣ. Were the Arsacids Deities 'Revealed'?", in: «*Studi Ellenistici*» 24, pp. 223-230.
- de Callatay, F. 1994. *Les tétradrachmes d'Orodès II et de Phraate IV. Étude du rythme de leur production à la lumière d'une grosse trouvaille*, *Studia Iranica* XIV, Paris.
- Gardner, Percy & Malter, Joel L. 1968. *The coinage of Parthia by Percy Gardner. Introduction and supplementary catalog of a recent hoard by Joel L. Malter*. San Diego, CA: Malter-Westerfield Pub. Co., 1968. Reprint of Gardner, *The Parthian coinage*, 1877 edition, plus Malter's 1968 work.
- Gariboldi, A. 2004. "Royal ideological patterns between Seleucid and Parthian coins: the case of Θεοπάτωρ", in: Rollinger, R. / Ulf, C. (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*, Munich, pp. 366-84.
- Lindsay, Jan. 1852. *A view of The History and Coinage of The Parthians with Descriptive and Tables*, London, Moore-Cork.
- Olbrycht, M. J. 1997. "Parthian King's Tiara". *Numismatic Evidence and Some Aspects of Arsacid Political Ideology*?

Notae Numismaticae - Zapiski Numizmatyczne. Tome II, pp. 27-65.

- Olbrycht, M. J. 2011. "Tytulatura pierwszych Arsakidów i jej polityczno-religijne konotacje", [w:] *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, pod red. L. Mrozewicza, K. Balbuzy, Poznań, pp. 229-241.
- Olbrycht, M. J. 2013. "The titlature of Arsaces I, king of Parthia", *Parthica* 15, pp. 63-74.
- Olbrycht, M. J. 2014. "Parthians, Greek Culture, and Beyond", in: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*", Kraków, pp. 129-142.
- Rezakhani, K. 2013. "Arsacid, Elymaean, and Persid Coinage" in D.T. Potts, ed., *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Oxford University Press. P. 766-777.
- Schippmann, K. 1986. "Artabanus" *Encyclopaedia Iranica Online Edition*/vol II./ 6, pp. 647-650. an updated version is available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/artabanus-parth>.
- Sellwood, D. 1980. *An Introduction to the Coinage of Parthia*. London: Spink and Son, (2st ed.).
- Sellwood, D. 1989. "New Parthian coin types", *Numismatic Chronicle*, vol. 149, p. 162-168. pl.42.
- Sellwood, D. 1990. "The End of the Parthian Dynasty", *Spink Numismatic Circular* 98, 1990, p. 157.
- Shayegan, M. R. 2011. *Arsacids and Sasanians: Political Ideology in Post-Hellenistic and Late Antique Persia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shore, Fred B. 1993. *Parthian Coins & History - Ten Dragons Against Rome*. Quarryville, PA: Classical Numismatic Group.
- Sinisi, F. 2012. *Sylloge Nummorum Parthorum, Volume VII, Vologases I- Pacorus II*, Vienna: Verlag der Osterreichische Akademie der Wissenschaften.
- Tafazzolī, A. 1986. "Āraš Kay" *Encyclopaedia Iranica Online Edition*/ Vol. II, Fasc. 3, pp. 267-268; an updated version is available online at: <http://www.iranicaonline.org/articles/aras-kay-avestan-kavi-arsan-a-member-of-the-kayanid-dynasty-in-iranian-legend>

- Waggoner, N. M. 1974. "The coinage of Phraates III of Parthia: Addenda", in D.K.Kouymijan, ed., *Near Eastern numismatics, iconography, epigraphy and history. Studies in honor of G.C.Miles*, Seattle.
- Wolski, J. 1983. "Sur Le «Philhellenisme» des Arsacides", *Gerión I*, 145-156.
- Wroth, W. 1903. "Catalogue of the Coins of Parthia". In: *A Catalogue Of Greek Coins in the British Museum*, vol. 23. London.





## Parthian Royal Titles on the Coins

Cyrus Nasrolahzadeh<sup>1</sup>  
Ashkan Garshasebi<sup>2</sup>

Received: 6/6/2016  
Accepted: 10/4/2017

### Abstract

*Parthian era is an important part of the history of Iran and the world, and one of the most accessible resources to identify and study different political, social and artistic aspects of this time is to study the coins of that era. Inscriptions and the names listed on Parthian coins, often written in Greek, had a variety of purposes, including the political, familial, ethnical and religious aspects. The reason for such a use can be found from the nature of coins because they were an efficient tool for sending the Parthian kings message to different communities under their influence. In the second half of the Parthian era, some titles were gradually appeared on coins in Parthian language and in the last decades, the Greek titles lost their advertising use and remained as an element of little importance and illegible in many cases, on the coins of this era. This research using library resources alongside of museum reviews, and analyze of the obtained data, studies the process of forming, quiddity and the reasons of the decline of the inscriptions in Parthian coins.*

**Keywords:** Parthian Numismatics, Parthian History, Parthian Royal Titles, Parthian Inscriptions.

---

<sup>1</sup> Assisstant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies; cyrusnasr@ihcs.ac.ir

<sup>2</sup> MA Student, Institute for Humanities and Cultural Studies; a.garshasebi87@gmail.com

*shown that there are significant differences between the quantity of data and content presented in these sources in a way that disregarding Sunni sources would clearly have an impact on the findings of the research.*

**Keywords:** The history of Ahl al-Bayt (a), Historical sources, Sira studies, Sira of Imam Sajjad (a), the History of Damascus.

## **The Influence of Sunni Historical Sources on Sira Studies of Twelvers' Imam (Case Study: Sira of Imam Sajjad (a) and the History of Damascus by Ibn 'Asakir)**

**Abbas Mirzaei Nokabadi<sup>1</sup>  
Ne'mat Allah Safari Forushani<sup>2</sup>**

Received: 15/11/2016

Accepted: 15/5/2017

### **Abstract**

*Considering historical sources in Sira studies (study on biography and characteristics) is highly important. These sources have been underestimated in the area of producing written heritage among Shi'ites. On contrary, Sunni Muslims have made considerable efforts in writing historical works which is the reason that understanding and analyzing the history of Shi'ism and Ahl al-Bayt (a) in reliant on considering such Sunni sources. The question which is raised here is: How we can refer to historical sources of Sunnis in gaining historical understanding of Ahl al-Bayt (a). The hypothesis which is analyzed in the present paper is: It seems that Sunni historical sources have significant influence on Sira studies. Therefore, the history and Sira of Imam Sajjad (a) will be studied based on "The History of Damascus" written by Ibn Asakir (d. 571) by means of three Imamiyya sources: Al-Irshad by Shaykh Mufid (d. 413), Al-Khara'j by Qutb Ravandi (d. 573) and Manaqib Al Abi Talib by Ibn Shahr Ashub (d. 588). Then by doing a comparative analysis of the three Imamiyya sources and the mentioned Sunni source about Imam Sajjad (a), it is*

---

<sup>1</sup> assistant professor Department of theology and religions, Shahid Beheshti University; A\_mirzaei@sbu.ac.ir

<sup>2</sup> Faculty Member in Almustafa International University, i-n-safari@miu.ac.ir

## Historiography and Historical Perspective of Munajjim Yazdi Family

Abolhasan Fayaz Anosh<sup>1</sup>  
Ali Akbar Kajbaf<sup>2</sup>  
Gholamreza Mahdiravanji<sup>3</sup>

Received: 3/9/2016  
Accepted: 12/4/2017

### Abstract

*The safavids historiography is based on epistemological elements which arose from the cultural condition of that period and so developed. The dominant thought in the work of the historians of this period is the theological thought or philosophical theology which arose from Shi'a and this thought theoretically justified the Safavids foundation in Iran.*

*Munajjim yazdi family efforts in their books, Tarikhe Abbasi, Zubdat al Tawarikh and Abbasnamehe, justified the Safavids Empire. They utilized astronomy and Kalami elements -i.e. appreciation, messianism, hermeneutics and transcrition (coping) from the political thought of pre-Islamic Iran –in order to draw history and to justify the Safavids empire in that framework.*

**Keywords:** Munajjim Yazdi Family, Historiography, Philosophy of History, *Tarikhe Abbasi, Zubdat al –Tawarikh*

---

<sup>1</sup> Associated Professor, Department of History of Islamic Iran, University of Isfahan; a.fayyaz@ltr.ui.ac.ir

<sup>2</sup> Associated Professor, Department of History of Islamic Iran, University of Isfahan; kajbaf@ltr.ui.ac.ir

<sup>3</sup> PhD Candidate in History of Islamic Iran, University of Isfahan; gh.ravanji@qom.ac.ir

## **The Reflection of Changes in Religious Views on Public Histories in Safavid Era**

**Badr al-Sadat Alizadeh Moghaddam<sup>1</sup>**

Received: 25/11/2016

Accepted: 4/5/2017

### **Abstract**

*Historiography in every era is the complete mirror of that time. One of the brightest eras in Iran history is Safavid era. In this period of time, Iran history was involved with the greatest changes in different political and cultural arenas. In this era, Safavids with officializing Shia religion, not just took the advantage of ideology for political domination, but also changed Iran's ideological and religious face. Historiography was affected a lot by this great event and it even became the complete mirror of its era. In fact, the main objective of this research which is prepared by analytical and descriptive method and based on library resources is to answer this important question: What was the effects of changes in religious views in Safavid era on public historiography? Primary investigations show that although Safavid public historiography is the continuation of Teimuri historiography in the method and style, but religious changes also affected this era's public historiography. So that Public history beside Safavid political and cultural constitutions, established Shia culture.*

**Keywords:** Public Histories, Safavid, Shia, Historiography.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of History, Payam Noor University of Isfahan; alizadeh.b@pnu.ac.ir

*Kremer expresses it, are the basis for examining his narrative/ interpretation in this text. The development of cosmopolitanism, individualism, and secularism as the cultural manifestations of Islamic humanism in the fourth century are the contextual conditions that, as a problem, were Maḳdisī's motive for representing the past in the form of polemic products, in order to guide the path with the critique of those components, in the form of returning to the principles of Islam, of course, based on the interpretation to which he had an ideological affiliation.*

**Keywords:** Maḳdisī's *Al-Bad' wa al-Tarikh*, Islamic Theological Disputes, Islamic Orthodoxy, Historical Criticism, Historical Context of Islamic Society.

## ***Al-Bad' wa al-Tarikh: A Narrative/Interpretation of the Intellectual Context of Islamic Society in the Fourth Century A.H.***

**Zohair Siyamiyan Gorji<sup>1</sup>**  
**Saeed Mousavi Siyani<sup>2</sup>**

Received: 8/10/2016

Accepted: 28/8/2017

### **Abstract**

*The function of the historical sources of the early centuries of Islam in determining the conception of Muslims of different periods of the Islamic tradition and the definition of Islamic orthodoxy makes the historical critique of these texts important. The present article examines this situation in Al-Bad' wa al-Tarikh as an example of these texts, which not only has this form of importance, but also, because of its controversial structure, it has a second role and importance, in that by analyzing and recognizing the structure of the arguments in the book we can find an image of the nature and function of the Islamic reason in work among the theological movements of the early Islamic centuries. The theoretical approach of the paper is to accept the idea of social and cultural determination of knowledge, which seems to pave the way for the answer to the problem of this paper through a profound interpretation of the meaning of the text and the system of its implications. The meaning that Makdisi in his narrative of historical events intended to convey to the audience, far from being a reconstruction of the historical reality, is a reflection of the intellectual context of the Islamic society that shaped the lifeworld of the author. The foundations of this context, in the way that Joel*

---

<sup>1</sup> Faculty Member in Department of History, Shahid Beheshti University;  
z\_siamian@sbu.ac.ir

<sup>2</sup> Ph.D. Candidate in Islamic History, Shiraz University; saeidmoosavi\_1369@yahoo.com



## A Reflection on the Position of a Global Approach to Islamic Historiography

Abolfazl Razavi<sup>1</sup>  
Mehdi Salah<sup>2</sup>

Received: 5/2/2016

Accepted: 9/7/2016

### Abstract

*Islam, as a universal religion, had a particular interest in history, and this was important in the flourishing of Islamic historiography. The historical conditions governing the Islamic realm also had a geographical, ethnographic, and ethnical mix of population that was booming in terms of providing cultural backgrounds and could be called "Islamic Peace". However, this Islamic view of religious teachings was less widely accepted by Muslim scholars, and for long time the context for the emergence of what is known as global historiography was not smooth, and until the post-Mongolian invasion and the writing of the Jame' al-Tawarikh, history of histories, the work of historians in The limit and size of this global concept did not emerge. Emphasizing the importance of public historiography, the present paper emphasizes that, despite the favorable conditions found in the teachings of Islam, due to the unfavorable historical conditions and the pragmatic understanding of Islamic historianism, the lesser significance was provided for the emergence of universal historiography in its precise sense.*

**Keywords:** History, Historiography, Global Historiography, General Historiography, Islamic Historiography.

---

<sup>1</sup> Associated Professor, Department of History, Kharazmi University;  
Abolfazlrazavi@khu.ac.ir

<sup>2</sup> Assistant Professor, Department of History, University of Sistan and Baluchestan;  
mehdisalah2011@yahoo.com

## **Transoxians reformist narration in 20 century about Muslim community situation under Tsarist (Case study: Abdulrauf Fitrat's works)**

**Seyyede Fahime Ebrahimi<sup>1</sup>**

Received: 30/5/2017  
Accepted: 12/12/2017

### **Abstract**

*Transoxians reformist movement in 20 century, just like the rest of Muslim world was a reaction against decline of this communities. Attempts for convincing different parts of society about the situation along with finding decline's causes and offering solutions for redemption and revival are the most elements of this movement. In this article with emphasis on Aburauf Fitrat's works during pre-soviet era, we are going to find the roots and causes of Muslim community decline along with some solution offered by him for saving society. Our hypothesis is that "Fetrat who was believed in political reform, by using Quran, traditions and history, and believe on thought and action of fanatic ulama, rulers and common people as the roots of decline and making protectorate Bukhara. The only solution for it is Muslim unity and getting rid of ignorance.*

**Keywords:** Abdulrauf Fetrat, Transoxiana, Jadidism, Russia, Reformism.

---

<sup>1</sup> Assistant professor in Allame Tabatabai University; sfebrahimi@uat.ac.ir



# **Abstracts of Papers in English**



# Contents

<b>Transoxians reformist narration in 20 century about Muslim community situation under Tsarist</b> (Case study: Abdulrauf Fitrat's works) <i>Seyyede Fahime Ebrahimi</i>	5 - 24
<b>A Reflection on the Position of a Global Approach to Islamic Historiography</b> <i>Abolfazl Razavi, Mehdi Salah</i>	25 - 42
<b><i>Al-Bad' wa al-Tarikh: A Narrative/Interpretation of the Intellectual Context of Islamic Society in the Fourth Century A.H.</i></b> <i>Zohair Siyamiyan Gorji, Saeed Mousavi Siyani</i>	43 - 70
<b>The Reflection of Changes in Religious Views on Public Histories in Safavid Era</b> <i>Badr al-Sadat Alizadeh Moghaddam</i>	71 - 88
<b>Historiography and Historical Perspective of Munajjim Yazdi Family</b> <i>Abolhasan Fayaz Anosh, Ali Akbar Kaj baf, Gholamreza Mahdiravanji</i>	89 - 110
<b>The Influence of Sunni Historical Sources on Sira Studies of Twelvers' Imam (Case Study: Sira of Imam Sajjad (a) and the History of Damascus by Ibn 'Asakir)</b> <i>Abbas Mirzaei Nokabadi, Ne'mat Allah Safari Forushani</i>	111 - 136
<b>Parthian Royal Titles on the Coins</b> <i>Cyrus Nasrolahzadeh, Ashkan Garshasebi</i>	137 - 160
<b>Abstracts of Papers in English</b>	



# Historical Perspective & Historiography

*Vol. 26, No. 18/103, 2016 & 2017*

EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph.D.**  
EXECUTIVE DIRECTOR: **S. Fasihi, Ph.D.**

## THE EDITORIAL BOARD

Y. Ajand, Professor of Art, University of Tehran  
E. Eshraghi, Professor of History, University of Tehran  
A. Bigdeli, Professor of History, Shahid Beheshti University  
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies  
M. Farahani Monfared, Associate Professor of History, Alzahra University  
S. Fasihi, Assistant Professor of History, Alzahra University  
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University

Printing & Binding: Fargahi Publication



## University of Alzahra Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.  
Postal Code: 1993891176  
<http://hph.ac.ir>

**ISSN: 2008-885X**