

نام‌ها و نژادها در زبان فارسی

دو فصلنامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)

درجه 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 ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می‌باشد.

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

سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء (س)

مدیر مسئول: سیمین فصیحی

سردبیر: اسماعیل حسن‌زاده

ویراستار فارسی: سوسن پورشهرام

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: دل‌آرا مردوخ

ویراستار منابع انگلیسی: غزال ملکی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

دکتر یعقوب آژند، استاد، عضو هیئت علمی گروه هنر دانشگاه تهران

دکتر شهلا بختیاری، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

دکتر علی بیگدلی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

دکتر حسن حضرتی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران

دکتر محمدتقی راشد محصل، استاد، عضو هیئت علمی گروه زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر مقصود علی صادقی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

دکتر ناصر صدقی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تبریز

دکتر سیمین فصیحی، استادیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

دکتر عباس قدیمی قیداری، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تبریز

دکتر علیرضا ملاتی توانی، دانشیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر ذکراالله محمدی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

دکتر علیمحمد ولوی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

صفحه‌آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرراوش/۱۳۸۲۲-۶۶۹۷۳۸۲۲-۰۲۱

ترتیب انتشار: دوفصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله (hph.alzahra.ac.ir) مراجعه فرمایید.



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء (س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده ادبیات، طبقه سوم، اتاق نشریات علمی پژوهشی

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۹۰۷ ایمیل: HP.H@alzahra.ac.ir

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۸۸۴۱

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۳۵۰۷

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه نشریه

الف: 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 حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده مسئول است.
- ارسال تعهدنامه کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله مزبور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه دیگر فرستاده نخواهد شد.
- نامه رضایت استادان راهنما و مشاور باید هنگام ارسال مقاله در سامانه ضمیمه شود و یا به ایمیل مجله ارسال گردد.

ب: ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله (hph.alzahra.ac.ir) ارسال شود.
 ۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - نویسندگان باید فرم تعهدنامه را دریافت کرده و پس از تکمیل فرم، با امضای دستی، همزمان با ارسال مقاله آن را ارسال فرمایند.
 - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد).
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه‌گیری
 - فهرست منابع و مآخذ
 ۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی / عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.

نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.

 - توجه کنید که منابع فارسی به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند.

مثال:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon. 1994. The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield. *Plant Science*, 15(3):27-35. **(Journal)**

- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani. 2009. Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition. Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1):113-126.(In Persian with English abstract)

- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani. 1999. Plant Physiology. Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press(In Persian)

۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پراکنش مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

۵. مقاله حداکثر در ۶۵۰۰ واژه بدون در نظر گرفتن فهرست منابع در محیط word باشد.

۶. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

۷. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در فایل جداگانه (نه در فایل مقاله) ارسال شود.

۸. چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است: الف. نویسنده غیرفارسی زبان باشد.

ب. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است).

شایان ذکر است پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و موافقت اعضا برای ارسال کار به داوری، درگاه اینترنتی سامانه با ارسال ایمیل پرداخت هزینه داوری به نویسنده مسئول، فعال می‌شود.

مقالات پس از تصویب باید شامل موارد زیر باشند.

۱. به منظور تلاش برای ثبت در نامه فهرست‌های خارجی، مقالات مصوب باید دارای خلاصه مفصل به زبان انگلیسی بین ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ کلمه باشند. خلاصه مفصل جایگزین چکیده کوتاه نخواهد شد. بلکه در کنار آن خواهد بود. خلاصه مفصل تمام شاخص‌های مقاله را باید داشته باشد. مانند عنوان، مساله، روش، پرسش‌ها، فرضیه، متن و نتیجه

۲. لازم است نویسندگان محترم به مقالات زبان‌های خارجی منتشر شده در نمایه بین‌المللی مانند ISI و Scopus و... باشند، بنابر ضرورت‌های پژوهشی ارجاع دهند. مقالاتی که ارجاع به مقالات نمایه شده بین‌المللی نداشته باشند در اولویت چاپ قرار نخواهند داشت.

۳. لازم است به مقالات مرتبط با عنوان مقاله که در مجلات داخلی به ویژه مقالات دانشگاه الزهراء(س) چاپ شده است، ارجاع داده شود.

۴. نقد و بررسی مقالات و کتاب‌های چاپ شده به زبان‌های مختلف در پیشینه ضرورت دارد.

دوفصلنامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<https://scholar.google.com>

گوگل اسکالر

<https://ecc.isc.gov.ir>

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.civilica.com>

مرجع دانش (سیویلیکا)

<https://iranjournals.nlai.ir>

آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی

<https://www.sid.ir>

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.magiran.com>

بانک اطلاعات نشریات کشور

منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری

مقدمه

از کلیه اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و دانشجویان مقاطع تکمیلی که مقالاتشان را از طریق سامانه فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران ارسال می‌کنند، درخواست می‌شود با دقت تمام دستورالعمل اخلاقی زیر را مطالعه و پس از اطمینان از تأمین کلیه شرایط مذکور در این منشور اقدام به ارسال مقاله کنند. بدیهی است بی‌توجهی به هر یک از مواد این دستورالعمل می‌تواند پی‌گیری‌های متناسب قانونی داشته باشد.

ماده ۱

هیئت تحریریه فصلنامه حساسیت فراوانی نسبت به مقالات انتحالی^۱ دارد. بنابراین اگر فرد یا افرادی اقدام به ارسال مقاله‌ای کنند که بتوان آن را ذیل «انتحال» قرار داد، سردبیر مجاز است هرگونه اقدام قانونی لازم را انجام دهد. مرجع تشخیص‌دهنده انتحال، هیئت تحریریه است. همچنین نشریه از نرم‌افزار سرقت ادبی (نرم‌افزار مشابهت‌یاب سمیم نور) برای تشخیص شباهت بین مقالات ارسال شده و سایر مقالات چاپ شده استفاده می‌شود.

ماده ۲

مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌های تحصیلی باید با هماهنگی و مجوز کتبی استاد راهنما ارسال شود.

تبصره: در صورت درخواست کتبی استاد راهنما مبنی بر انصراف از ذکر نام در مقاله، دانشجوی می‌تواند مستقلاً مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.

ماده ۳

در مورد مقالات مأخوذ از پایان‌نامه‌های تحصیلی،^۱ در هر صورت نویسنده مسئول استاد راهنما خواهد بود؛ مگر آنکه به استناد تبصره ماده ۲ کتباً اعلام عدم مسئولیت کرده باشد.

۱. الف) مقاله انتحالی به مقاله‌ای گفته می‌شود که تمام یا بخشی از آن - کم یا زیاد - برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می‌تواند زمینه‌ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.
ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می‌شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.
پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان‌های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عناوینی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می‌باشد.

تبصره: در مورد پایان‌نامه‌های تحصیلی، دانشجوی در هیچ شرایطی مجاز به ارسال مقاله بدون اخذ مجوز کتبی از استاد راهنما نیست.

ماده ۴

استفاده از اسامی اشخاص غیرمرتبط با پایان‌نامه (به غیر از استادان راهنما و مشاور) در مقالات مأخوذ از پایان‌نامه تخلف محسوب شده و مشمول پی‌گیری‌های قانونی است.

ماده ۵

فردی که به هر دلیل نامش در کنار تولیدکنندگان یک مقاله علمی قید شده است، در قبال آن مقاله مسئول است. اعلام بی‌خبری و تبری از فرایندی که منجر به تولید مقاله شده است در هر حال و به هر شکلی غیرقابل قبول خواهد بود.

ماده ۶

ارسال همزمان یک مقاله به دو یا چند مجله تخلف محسوب شده و هیئت تحریریه می‌تواند در صورت احراز تخلف، به جز حذف مقاله از دستور کار، متناسب با هزینه‌های انجام شده، متخلف را جریمه مالی کرده و یا تا مدتی که صلاح بداند (حداکثر ۳ سال) هیچ مقاله‌ای از نویسنده (نویسندگان) متخلف دریافت نکند.

ماده ۷

هر مقاله باید حداقل توسط دو داور بررسی شود. اما در هر حال هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقالات (با توجه به مجموعه شرایط و مصالح مجله) آزاد است. تبصره: در موارد خاص می‌توان اظهار نظر هیئت تحریریه یا سردبیر را به منزله یکی از داورها تلقی کرد.

ماده ۸

در صورتی که هیئت تحریریه - به هر دلیل - نتواند طی حداکثر شش ماه مقاله‌ای را تعیین تکلیف کند، نویسنده (نویسندگان) مجاز است با درخواست کتبی اعلام انصراف کرده و مقاله را به مجله دیگری ارسال کند.

ماده ۹

نویسنده (نویسندگان) موظف است مطابق دستورالعمل ابلاغی مجله نسبت به تأمین بخشی از

۱. مقاله مأخوذ از پایان‌نامه به مقاله‌ای اطلاق می‌شود که حداقل ۵۰٪ محتوای آن با مباحث پایان‌نامه تطبیق کند.

هزینه‌های داوری و چاپ احتمالی مقاله اقدام کند. این هزینه‌ها در حال حاضر برای داوری پانصد هزار ریال و برای ویراستاری، حروف‌چینی، صفحه‌آرایی و چاپ یک میلیون و پانصد هزار ریال می‌باشد.

ماده ۱۰

ارسال همزمان بیش از ۲ مقاله توسط نویسنده واحد مجاز نیست. استاد راهنما و مشاور (پایان‌نامه یا رساله) می‌توانند همزمان ۳ مقاله (مشترک با دانشجو) را برای بررسی و داوری ارسال کنند. (منظور از ارسال هم زمان در بازه زمانی ۶ ماه تعیین شده در ماده ۸ است).
تبصره: کلیه مراحل و فرایند داوری مقاله، انجام اصلاحات، پذیرش یا رد، ویرایش و غیره از طریق سامانه مجلات دانشگاه الزهرا به اطلاع کلیه نویسندگان خواهد رسید.

داوری مخفی (دو طرفه)

نشریه از فرایند داوری مخفی دو طرفی برای ارزیابی همه مقالات استفاده می‌کند.

اختیار غیرتجاری - غیراشتقاقی Cc-BY-NC-ND

این مجوز محدودکننده‌ترین مجوز در میان شش مجوز اصلی می‌باشد که صرفاً به دیگران اجازه فروگذاری و به اشتراک گذاشتن اثر را می‌دهد تا زمانی که هیچ‌گونه تغییر اثر و استفاده تجاری از آن صورت نگیرد.

فهرست مطالب

- ۱۱-۳۳ فتوحات گیتی‌ستان؛ نقد و تحلیل منظومه‌ای نویافته از تاریخ شاه عباس اول
نزهت احمدی، محسن محمدی فشارکی
- ۳۵-۷۰ بررسی استنادی کتاب عاشورانگاری؛ تسلیة المَجالس و زینة المَجالس
محمدرضا بارانی، سحر نعمتی
- ۷۱-۹۷ تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری عباس زریاب‌خویی
یعقوب پناهی، اصغر منتظرالقائم، محمدعلی چلونگر، سید هاشم آفاجری
- ۹۹-۱۲۱ کنشگری مورخ در گزارش وقایع تاریخی؛ بررسی مقایسه‌ای روایت سقیفه در تاریخ
طبری و تاریخ بلعمی
مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی
- ۱۲۳-۱۴۶ بررسی زمان‌مندی روایت در اکسیرالتواریخ بر پایه نظریه ژرار ژنت
محبوبه طاهری، عباس سرافرازی، محمود خواجه‌میرزا، اردشیر اسدیبگی، محمدنبی سلیم
- ۱۴۷-۱۷۹ اهمیت «انجامه‌ها» در شناخت ارزش‌های تاریخی نسخه خطی «جنگ احمد غلام»
(تاریخ کتابت: ۱۱۴۲-۱۱۳۵ق)
وحید عابدین‌پور، علی‌اکبر کجیاف، معصومه سمائی دستجردی
- ۱۸۱-۲۱۳ واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان»
فاطمه عسگری، فهیمه زارع‌زاده
- ۲۱۵-۲۴۱ مقایسه تحلیلی جغرافی‌نگاری ابن‌خردادبه و اصطخری
مهدی علیجانی، محبوبه شرفی
- ۲۴۳-۲۶۸ گونه‌شناسی مطالعات شعوبیه در دوره معاصر (غرب، جهان عرب و ایران)
قاسم قریب، جواد عباسی، سیدجلال رجایی
- ۲۶۹-۲۹۵ تحلیل رویکرد تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری شرف‌خان بدلیسی در شرف‌نامه
ذکرالله محمدی، کیومرث فیضی
- ۲۹۷-۳۱۵ بررسی یک زمان‌پریشی تاریخی؛ راهی به نقد روایات ام‌سلمه درباره خبر شهادت و
جانشینی امام حسین (ع)
عباس میرزایی
- ۳۱۷-۳۳۰ بازتاب باورها و نگرش‌های شیعی در تاریخ موصل ابوزکریا آژدی (۳۳۴ه)
حسین نظری پسیخانی، معصومه علی‌پنجه، یونس فرهمند

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹/ صفحات ۳۳-۱۱
مقاله علمی - پژوهشی

فتوحات گیتی‌ستان نقد و تحلیل منظومه‌ای نویافته از تاریخ شاه عباس اول^۱

نزهت احمدی^۲

محسن محمدی فشارکی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

چکیده

منظومه نویافته «فتوحات گیتی‌ستان» که تنها سه سال پیش از سقوط حکومت صفویه با تمرکز بر جنگ‌های نامدارترین پادشاه این دودمان سروده شده است، از جهتی در شمار حماسه‌های تاریخی قرار می‌گیرد، ازسویی نیز اطلاعات ارزنده‌ای از تاریخ اجتماعی، فرهنگی، سیاسی در اختیار می‌گذارد. سراینده این منظومه، سیداحمد، نوه خلیفه سلطان، نسب به شعبه‌ای از خاندان مرعشیان مازندران می‌رساند که در زمان شاه تهماسب به اصفهان مهاجرت کرده بودند و طی حکومت صفویان دارای مناصب دولتی، به‌ویژه مناصب مذهبی بوده‌اند. اگرچه گاهی عقل‌گرایی و خردورزی در نوشتار او خودنمایی می‌کند، باز در نهایت، تسلیم اندیشه تقدیرگراست و قضا و قدر را عامل اصلی شکست و پیروزی می‌داند. شیوه بیان و انتخاب موضوعات گویای آن است که سراینده نگاهی نوستالژیک به دوره شاه عباس دارد. نشان‌دادن اهمیت این کتاب و نگاه متفاوت سراینده آن، مهمترین چالش فکری نویسندگان است. در اینجا تلاش شده است مطالب کتاب نقد و تحلیل و نقاط ضعف و قوت آن نشان داده شود.

واژگان کلیدی: صفویه، شاه عباس، فتوحات گیتی‌ستان، تاریخ منظوم، حماسه تاریخی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.31896.1447

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول): n.ahmadi@Itr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: m.mohammadi@Itr.ui.ac.ir

مقدمه

متون تاریخی فارسی از نظر قالب و شکل به دو دسته کلی منثور و منظوم تقسیم می‌شود که در دوره پادشاهی صفویان به دلیل طول مدت و امنیت حاکم بر جامعه، آثار منظوم بیشتری از تاریخ و حوادث و جنگ‌های این دوره در اختیار داریم. یکی از این آثار، منظومه‌ای نو یافته و بی‌نام از دوران شاه عباس اول است که در ادامه درباره‌ی وجه نامگذاری آن به فتوحات گیتی‌ستان سخن خواهیم گفت. گیتی‌سان منظومه‌ای است در قالب مثنوی بر وزن شاهنامه که ویژگی‌های حماسه‌های تاریخی را داراست (صفا، ۱۳۶۹: ۹)^۱. از نظر محتوا این کتاب از تولد شاه عباس اول، آغاز و با مرگ وی به اتمام می‌رسد و در ضمن آن به حوادث مهم دوران وی به‌ویژه جنگ‌ها که شاعر آنها را فتوحات نامیده، ادامه می‌یابد. شاعر با تکرار پیوسته لقب گیتی‌ستان برای شاه عباس، گویای توجه وی به وجوه لشکری و نظامی آن دوران است که این دلیل مناسبی برای انتخاب عنوان «فتوحات گیتی‌ستان» برای این منظومه بی‌نام است. درخصوص فتوحات پادشاهان صفوی از ابتدا تا پایان حکومت شاه عباس اول، حدود پانزده منظومه حماسی سروده شد؛ از قبیل «اسماعیل‌نامه» یا «شاهنامه هاتفی» از عبدالله هاتفی، «شاهنامه قاسمی» و «شاهنامه طهماسب» هر دو اثر قاسمی گنابادی، «جنگ‌نامه کشم» سروده تقی‌الدین محمد شیرازی و منظومه‌های دیگر که برخی نیز به چاپ رسیده است. شیوه بیان و انتخاب موضوعات گویای آن است که سراینده نگاهی نوستالژیک به دوره شاه عباس دارد. توجه به این مطلب در زمانی که دولت صفوی آخرین روزهای خود را سپری می‌کند، شایسته توجه است. همچنین نگاه ایران‌مدار شاعر علی‌رغم آنکه خود را در زمره خادمان دین بیان می‌کند، آن هم در دوره‌ای که به تصلب و نفوذ فرهنگ دینی مشهور است، جالب توجه است. شیوه تاریخ‌نگاری شاعر مانند مرسوم زمانه او تقدیرگراست، اما عقل‌گرایی و خردورزی نیز در نوشتار او خودنمایی می‌کند. همچنین اشعار وی گویای آن است که وی علاوه بر دغدغه نشان دادن شکوه و قدرت شاه عباس، توجه ویژه‌ای به بیان جزئیات و به‌ویژه جزئیات جنگ‌ها دارد. برای نویسندگان مقاله این سؤال مطرح است که چرا سراینده، کتاب خود را به دوره شاه عباس اختصاص داده و به‌ویژه با دقت نظر جنگ‌های او را تجزیه و تحلیل کرده و نقاط ضعف و قوت آن را بیان داشته است. به نظر می‌رسد وی که از درباریان دوره شاه سلطان حسین محسوب می‌شود به‌روشنی ضعف دوران خود را دریافته و تلاش دارد دوران شکوهمند پیشین را نشان دهد، شاید که عبرتی برای زمامداران امور باشد. با توجه به برخی جزئیات، این

۱. زیرا شاعر موضوع کتاب خود را از تاریخ روزگار پیشین برگزیده، نه تنها به جنگ و خونریزی‌ها اشاره دارد، بلکه در عین توصیف پهلوانی‌ها و فتوحات، نماینده عقاید و آرا و تمدن آن دوره نیز هست.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۳

احتمال نیز وجود دارد که این کتاب دل‌نوشته‌هایی باشد برای نسل‌های بعد نه کتابی برای پیشکش به پادشاه عصر. در اینجا برآنیم تا این مجموعه را بررسی و نقد کرده و وجه اهمیت آن را از منظر تاریخ‌نگاری و نیز تاریخ اجتماعی ایران نشان دهیم.

مشخصات و معرفی نسخه

«فتوحات گیتی‌سان» نسخه‌ای منظوم، منحصر به فرد و نفیس است که به نام تاریخ شاه اسماعیل دوم یا فتوحات شاه اسماعیل دوم، در کتابخانه ملک به شماره ۴۷۶۹ نگهدای می‌شود. البته این عنوان صحیح نیست و احتمال می‌رود، فهرست‌نویس براساس اولین عنوان «ذکر ولادت کثیر السعادت شاه گیتی‌ستان و احوال آن مهر تابان تا زمان ارتحال شاه اسماعیل ثانی از دارجهان» نام شاه اسماعیل را نام کتاب قرار داده باشد بدون آنکه متوجه شود مراد از شاه گیتی‌ستان، شاه عباس اول است.

مجموعاً مطالب کتاب ۳۹۷ برگ و ۷۹۱ صفحه است که شماره صفحه در زمانی نه چندان دور، در صفحه سمت راست احتمالاً، مالک کتاب یا فهرست‌نویس با مداد شماره‌گذاری کرده است. این شماره‌گذاری مدادی که فقط اعداد فرد را شامل می‌شود، پس از مرمت نسخه و صحافی آن صورت پذیرفته است؛ زیرا در برخی صفحات از جمله صفحه اول که بخش بالای کاغذ اصلی آسیب دیده است، شماره در قسمت کاغذ الحاقی پس از مرمت با همان دستخط نوشته شده است. هر صفحه شامل بیست سطر و بنابراین بیش از ۱۵ هزار بیت و اندازه طول صفحات کتاب ۲۸/۷ و عرض آن ۱۸ سانتیمتر است. البته مطمئن هستیم که طول و عرض ورق‌های اصلی کتاب بیشتر بوده و در صحافی انجام‌شده بخش شایان توجهی از اطراف کتاب بریده شده است؛ زیرا هنوز یک یا چند حرف باقیمانده رکابه‌ها^۱، در برخی صفحات به چشم می‌خورد.

کتاب دارای سرلوحه‌ای مذهب و با خط نستعلیق خوانا به رنگ مشکی و با عناوین شنگرف نگارش شده است. البته در برخی صفحات آسیب‌دیدگی به چشم می‌خورد و با توجه به محتوای متن و این که نویسنده کرونولوژی یا روند تاریخی رویدادها را رعایت کرده است، احتمال جابه‌جایی برخی صفحات وجود دارد. تاریخ کتابت، ربیع‌الاول سال ۱۱۳۲، یعنی سه سال پیش از سقوط اصفهان است.

متأسفانه سرگذشت این کتاب مشخص نیست و نمی‌دانیم در چه زمانی اوراق آن فروپاشیده و چه کسی آن را مرتب کرده و به دست صحاف سپرده است. البته صحافی ناشیانه

۱. رکابه به معنی نوشتن اولین کلمه ورق بعدی در پایین صفحه است.

۱۴ / فتوحات گیتی‌ستان؛ نقد و تحلیل منظومه‌ای نویافته از تاریخ شاه عباس اول / زهت احمدی و ...

آن قدیمی است و احتمالاً متعلق به پیش از زمانی است که در اختیار کتابخانه ملک قرار گیرد.

معرفی سراینده

شاعر در هیچ کجای متن خود را به طور مستقیم معرفی نکرده است بلکه در حین اشعاری نسب خود را به خاندان میربزرگ مازندران می‌رساند:

ز احفاد میر بزرگ ارتفاع به پابوس شه یافت قدر شجاع
که آن جد جد اقل عباد به فضل الهی‌ش بود اجتهاد
(حسینی خلیفه: ۳۳)

و در ابیاتی درباره خاندان خویش و مهاجرت جد بزرگ خود سیدنظام به اصفهان در زمان شاه طهماسب سخن می‌گوید:

دل سخت عبدالله آن نحو بود که اعمی خودش مرتضی را نمود
به زندان او بود عمش قوام که فرزند او بود سید نظام
که او بود از اجداد این کمترین به تشویش از آشوب آنجا قرین
چو پر گشت بی‌انتظام آن دیار جلا کرد از آنجا نظام اختیار
به سوی صفاهان جنت‌نشان شد این جنتش چون بدل زان جنان
به گلبار شد با نژادش مقیم که هست از محلات شهر قدیم
که در آن محله است تا این زمان توطن بسی را از آن دودمان
(حسینی خلیفه: ۱۸۱)

در جایی نیز اشاره به آن دارد که در زمره نام‌آورانی است که شاه سلطان حسین املاکی را به آنان بخشیده است:

نصیب من قاصر از آن زمین عمارت شد و گلشنی دلنشین
بسی راست باغ و عمارت تمام گروه دگر راست سعی مدام
بسی خانه گشت و عمارت بنا در اطراف باغات و دولت‌سرا
به هر سو نمودند نام‌آوران مهیا دکاکین و حمام و خان
چو شد در فرح بخشی آنجا تمام فرح گشت آن شهر را جزء نام
(حسینی خلیفه: ۱۵۴)

وی درباره خاندان مادریش نیز صحبت می‌کند و نسل آنان را به فضل‌الله شهرستانی می‌رساند:

کیومرث بن بیستون زان نژاد به نزد تمر رفت و کرد انقیاد
که بتتش بود ام سید قوام که او را خلف بود سید نظام

که این خادم شرع را انتساب به آباء علوی است با آن جناب
به فرمان تیمور از آن محال کیومرث در نور شد کوتوال
(حسینی خلیفه: ۷۵۵)

چو طهماسب شه در صفاهان نمود عم جلدّه جدّ این بی‌وجود
که فضل‌الله موسوی بود او وزیر و فزودش به این آبرو
مقرر نمود اینکه در کوه و سنگ گشاید ره از بهر آب کرنگ
که آن آب با آب محمود کر به رود صفاهان گذارند سر
(حسینی خلیفه: ۱۵۵)

در پایان کتاب، کاتب خود را بدین گونه معرفی کرده است: «کاتبه کمترین غلام‌زادگان
سیداحمد الحسینی الخلیفه»، «نواده عالی‌جاه صدر خاصه شریفه تمت فی ۲۱ شهر ربیع الاول
۱۱۳۲ هجری».

احتمال قریب به یقین آن است که شاعر و کاتب یکی است. البته گاه غلط‌های فاحش
وزنی یا املائی در متن دیده می‌شود که با توجه به تبحر ادبی شاعر این ظن را به وجود
می‌آورد که نسخه املائی باشد؛ اما پیگیری نسب‌نامه‌ای که در متن آمده است با نام کاتب و
نسبت او با صدر خاصه دوران شاه سلطان حسین، احتمال اول را قوی‌تر می‌کند. اما اینکه چرا
شاعر خود را فقط کاتب خوانده است، شاید جنبه تواضع داشته یا آنکه خود را با توجه به
موقعیت و جایگاهش چندان در شاعری زبردست احساس نمی‌کرده و از این روی عنوان کاتب
را بر شاعر ترجیح داده است. این احتمال نیز وجود دارد که نسخه موجود و ترقیمه آن عیناً از
نسخه شاعر بازنویسی شده باشد و اغلاط موجود مربوط به نسخه‌نویس باشد. همچنین
مشخص است پس از کتابت، نسخه مجدداً با نسخه اصل شاعر مقابله شده است؛ زیرا ابیات
جافتاده‌ای در حاشیه آمده است. به‌هرحال آنچه از متن برمی‌آید، نشان می‌دهد که شاعر فردی
توانا در ادب و بلاغت است؛ اما علاقه او به تاریخ، وی را واداشته است تا مهارت خود را در
خدمت این علاقه قرار دهد و تاریخ قدرتمندترین پادشاه این سلسله را به رشته نظم درآورد.
از آنجایی که شاعر خود را خادم شرع نامیده است:

که این خادم شرع را انتساب به آباء علوی است با آن جناب
(حسینی خلیفه: ۷۵۵)

این انتساب همراه با آشنایی و علاقه او به امور نظامی، می‌تواند این گمان را پررنگ کند که
وی منصبی مانند قاضی عسگر داشته است؛ اما با جست‌وجو در متون تاریخی این دوره، برای
اثبات این مدعا هنوز شاهدی به دست نیامده و تنها براساس حدس و گمان بیان می‌شود.

همچنین اگر شاعر و کاتب را یکی بدانیم پس وی همانطور که خود را معرفی کرده، سید احمد حسینی خلیفه، نواده صدر خاصه شریفه است؛ بنابراین احتمال می‌رود منظور میراحمد باقر حسینی، صدر خاصه دوران شاه سلطان حسین باشد که از نوادگان میرسید حسین خلیفه سلطان است. یعنی همان سیدعلاء الدین حسین که به دامادی شاه عباس مفتخر و سمت وزارت او را نیز عهده دار بود. وی پسر میرشجاع الدین محمود اصفهانی، پسر خلیفه سیدعلی معروف به خلیفه سلطان از نژاد میر بزرگ است.

عالم‌آرا او را این‌گونه معرفی می‌کند: «ولد مرحوم میر سیدعلی مشهور به خلیفه سلطان از سادات عظیم القدر اصفهان است که در آن ملک به سادات خلیفه مشهور و معروف‌اند. اجداد عظام ایشان از ولایت مازندران‌اند از احفاد کرام میر بزرگ والی آن دیار که از حوادث روزگار به اصفهان افتاده توطن اختیار نموده‌اند.» (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۱۴۷). سپس در بیان حوادث سال سی و دوم سلطنت شاه عباس باز به این خاندان بازمی‌گردد و می‌گوید با مرگ قاضی سلطان تربتی، «منصب صدارت به میرزا رفیع الدین ولد میرشجاع الدین محمودبن خلیفه سیدعلی مشهور به خلیفه سلطان اصفهانی که مازندرانی‌الاصل و از نژاد میر بزرگ والی مازندرانند و امیر نظام‌الدین نامی از اجداد ایشان از حوادث دوران به صفاهان آمده در آنجا توطن اختیار کرده در آن ولایت به سادات خلیفه مشهورند مفوض گردید.» (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۹۲۸). در *افضل التواریخ* به دنبال اسم میرشجاع الدین تعبیر گلباری آمده است که بنابر اشعار متن حاضر به محله گلبار اصفهان که موطن جد آنها پس از مهاجرت به این شهر بوده است، اشاره دارد. (ر.ک: خوزانی سپاهانی، ۲۰۱۵: ۸۷۶)

نصرآبادی خلیفه سلطان را چنین معرفی می‌کند: «اسم شریفش سیدعلاء الدین حسین است. ولد خلف میررفیع الدین محمد مشهور به خلیفه. نسب شریفش منتهی می‌شود از جانب پدر به میربزرگ که از اکابر سادات مازندران است، اما والده نواب از سادات شهرستان است. در زمان شاه جنت‌مکان شاه عباس ماضی والد ماجد آن جناب به منصب صدارت و ایشان به سعادت مصاهرت و منصب وزارت سرافرازی داشتند.» (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۲۳/۱)

همان‌طور که پیش از این اشاره شد شاعر در دو جا به اجداد مادری خود اشاره دارد. یکی آنجا که می‌گوید دختر کیومرث پسر بیستون مادر سیدقوام پدر سیدنظام است و این شخص که در زمان تیمور می‌زیست سر سلسله خاندان نویسنده است. همچنین اشاره می‌کند که فضل‌الله موسوی وزیر دوره شاه طهماسب عموی مادر بزرگ جد او بوده است. این شخص که به میرزافضل‌الله شهرستانی مشهور است، مدت‌ها در زمان شاه طهماسب وزارت اصفهان را عهده‌دار بود و بنابر اطلاعات، وقف‌نامه‌ای که از او باقی مانده است؛ علاوه‌بر وقف بر امور

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۷

مذهبی و بر دوازده امام، حتی شفاخانه‌ای در این شهر بنا کرده بود. (خسروی، ۱۳۸۴: ۸۰-۹) وی از فرزندان میرسیدشریف شهرستانی است و برادرش میرابوالفتح نیز مدتی «ناظر عمارات سرکار خاصه شریفه» بود. (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۱۶۴) طبق گزارش وقف‌نامه برادر دیگری نیز به نام نعمت‌الله دارد که در حضور این دو برادر در سال ۹۶۳ املاک خود را وقف کرده است. (خسروی، ۱۳۸۴: ۱۲)

این وقف‌نامه سرنوشت جالبی دارد و در طی ایام تأییدیه‌ها و سجالاتی بر آن شده است، از جمله مهر محمدباقر حسینی نیز بر آن دیده می‌شود که صدر خاصه شاه سلطان حسین و جد پدری بزرگ نویسنده این کتاب است و از آنجایی که فوت محمدباقر حسینی را سال ۱۱۳۵ یا ۱۱۳۶ دانسته‌اند، گمان می‌رود نویسنده این کتاب یعنی سیداحمد خلیفه در زمان نگارش کتاب، هنوز جوان بوده است و از این روی برخی اغلاط کتاب او را می‌توان ناشی از جوانی وی دانست. در ضمن این نکته نیز قابل تأمل است که نام وی در تذکره‌های این دوره نیامده است و این احتمال می‌رود که وی به‌عنوان شاعر جایگاهی نداشته است یا آنکه جز این کتاب، شعری نسروده است.

ساختار و محتوای کتاب

این منظومه در قالب مثنوی و در وزن متقارب یعنی وزن شاهنامه فردوسی سروده شده است. با توجه به ویژگی قالب مثنوی در سرودن منظومه‌های طولانی و تناسب وزن متقارب در سرودن مضمومه‌های تاریخی و حماسی، انتخابی مناسب و به‌سزا بوده است. البته از جمله مسائل در وزن منظومه حاضر، وجود مشکل وزنی در برخی ابیات آن است که نشان می‌دهد شاعر گاهی از عهده رعایت وزن در شعر برنیامده است و گاهی، به نظر می‌رسد این مسئله به علت افتادگی کلمه‌ای از متن یا سهو کاتب باشد.

شاعر اثر خود را با سرعنوان «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌کند و بدون تحمیدیّه مرسوم متون منظوم، وارد توصیف مملکت‌داری و پادشاهی به‌طور عام و تولد شاه عباس و خاندان او به‌طور خاص می‌شود. تولد شاه عباس با این عنوان: «ذکر ولادت کثیرالسعدت شاه گیتی‌ستان و احوال آن مهر تابان تا زمان ارتحال شاه اسماعیل ثانی از دار جهان» بیان می‌کند و سپس وقایع را از همین زمان پی می‌گیرد تا مرگ شاه عباس بدون آنکه برای واقعه مرگ عنوانی ارائه کند. علاوه بر آنکه این مسئله تا اندازه‌ای غیر عادی است، توجه به ترتیب صفحات نشان می‌دهد که در این بخش افتادگی‌هایی وجود دارد. شواهد نشان می‌دهد علاقه او به شاه عباس از گونه‌ای دیگر است همان‌طور که به نظر می‌رسد عشق بسیاری به شهر اصفهان دارد

به طوری که توصیفاتش از شهر اغراق‌آمیز است، درحالی که درباره شهرهای دیگر چنین اغراق و تفصیلی دیده نمی‌شود.

از آنجایی که شاعر به صراحت در چند جای متن بیان می‌کند که هدفش نگارش تاریخ دوره شاه عباس است، می‌توان علت توضیحات او را درباره سلطنت این پادشاه، پیش از روی کار آمدن تا لحظه مرگ و حتی اجمالی از تاریخ اجداد مادری او در مازندران درک کرد. همچنین اگر بخواهیم نسبت موضوعات را با هم بسنجیم بخش مربوط به لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها بیشترین سهم را دارد با بیشترین میزان دقت و تمرکز بر روی جزئیات، به گونه‌ای که متن را بعضاً به یک منظومه ادبی حماسی نزدیک می‌کند.

متأسفانه سراینده همان‌طور که گفته شد، در ابتدای کتاب نامی برای آن در نظر نگرفته است و اگر هم نامی بر آن نهاده، به دلیل مفقود شدن صفحه عنوان، امروز از آن بی‌خبر هستیم؛ اما در متن به صراحت هدف خود را از نگارش کتاب ذکر فتوحات شاه عباس ذکر می‌کند:

که مقصود اصلی است از این کتاب بیان فتوحات آن کامیاب
(حسینی خلیفه: ۱۵۵)

این اشاره کوتاه نه تنها دلیل تمرکز او بر مسائل جنگی را بر ما روشن می‌کند که عنوان مناسبی برای نام‌گذاری کتاب به دست می‌دهد.^۱

مقایسه فتوحات گیتی‌ستان با منابع معتبر دوره شاه عباس

در پی یافتن منابع این کتاب، نویسندگان، اثر حاضر را به طور گزینشی با کتاب‌های، *تقاوه الآثار*، *تاریخ عباسی*، *عالم‌آرای عباسی*، *افضل التواریخ*، *خلد برین*، *روضه الصفویه* و *تاریخ جهان‌آرای عباسی* مقایسه کردند. از آنجایی که این کتاب یک قرن پس از سلطنت شاه عباس سروده شده است، تردیدی نیست که یکی از منابع دوره شاه عباس را مبنا قرار داده باشد. اگرچه خودش در این باره توضیحی نداده است، مقایسه آثار نشان می‌دهد بیشترین شباهت در وهله اول به لحاظ محتوا و ساختار به *عالم‌آرای عباسی* و در نگاه دوم به *تاریخ عباسی* یا *روزنامه ملاجلال* است که هر سه بر اساس ترتیب زمانی (کرونولوژی) و ذکر جزئیات حوادث، نگاشته شده‌اند. اگرچه از نظر نوع نگاه به حوادث این کتاب‌ها اختلاف‌هایی دارند، با مقایسه با دیگر منابع از جمله *افضل التواریخ* این ظن قوی‌تر می‌شود که الگوی اصلی او همان *عالم‌آرای عباسی* است؛ زیرا *تاریخ عباسی* وقایع را تنها تا سال ۱۰۲۰ بیان کرده است. در ادامه به نمونه‌هایی از مقایسه این متن با دیگر متون آن دوره می‌پردازیم:

۱. این کتاب تصحیح و به زودی نام «فتوحات گیتی‌ستان»، منتشر خواهد شد.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۹

تولد و مرگ شاه عباس: ولادت شاه عباس در *عالم‌آرا* بسیار ملکوتی توصیف شده است (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۹-۱۲۸) حال آنکه در کتاب حاضر علی‌رغم آنکه منظوم است و می‌توانست با تشبیهات ادبی جلوه‌ای ملکوتی بدان بدهد، بسیار واقع‌بینانه بیان شده است. از آنجایی که ملاجلال، منجم دربار شاه عباس بوده است، تمام وقایع را از منظر دانش نجوم و با استفاده از اصطلاحات این دانش بیان کرده است، به‌ویژه ولادت شاه عباس را که *تاریخ عباسی* با آن آغاز می‌شود و به‌طور مفصل توضیح می‌دهد. (ر.ک: منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۷۲-۶۸) در *روضه الصفویه*، *نقاوه الآثار* ذکری از حوادث تولد به میان نیامده است.

برخلاف تولد که شاعر آن را به زبانی ساده بیان داشته بود، مرگ شاه عباس را با ذکر آن که وی از طریق رؤیا از نزدیکی زمان مرگ خود آگاه شد:

در آن وقت شب بارها دید خواب که تعبیر خود کرد مالک رقاب
که نزدیک گردیده از این سرا رود سوی جنّات دارالبقا
(حسینی خلیفه: ۷۴۶)

به آن جنبه قدسی می‌دهد حال آنکه اسکندر بیگ فقط با آه و افسوس از آن یاد می‌کند. (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۱۰۷۷-۱۰۷۶) همچنین روز واقعه را *افضل التواریخ* «شب چهارشنبه نزدیک به طلوع صبح روز بیست و چهارم از شهر جمادی‌الاول مرغ روح پرفتوح آن شاهباز اوج تقرب از قفس وجود پرواز گرفت.» (خوزانی صفاهانی، ۲۰۱۵: ۹۷۲) ولی *فتوحات گیتی‌ستان* آن را شب پنجشنبه ۲۴ جمادی‌الاول دانسته است که قرابت بیشتری با *عالم‌آرا* (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۱۰۷۷) دارد و ظن ما را برای مینابودن این کتاب تقویت می‌کند.

شب پنجشنبه دو صبح بود که رو از جهان سوی جنت نمود
(حسینی خلیفه: ۷۴۶)

فتح قعله اندخو: *فتوحات گیتی‌ستان* می‌گوید: «به یک دفعه شد سیصد از توپ جنگ / هم آواز با ده هزار از تفنگ» اما *عالم‌آرا* می‌نویسد «سیصد عدد توپ و ضرب‌زن که همراه بود با ده هزار تفنگ به یک دفعه سر دادند» (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۶۲۲) و در ادامه می‌گوید، این کار همراه بود است با کشیدن سورن، که به معنی الله‌اکبر گفتن و های‌وهوی کردن به هنگام حمله است. *افضل التواریخ* نیز علی‌رغم توصیف کامل از ذکر اعداد خودداری کرده است و تنها به ذکر عدد لشکریان در «تیپ»‌های مختلف اکتفا کرده است (خوزانی صفاهانی، ۲۰۱۵: ۳۱۷-۳۱۶) و *روضه الصفویه* این مطلب را بسیار کوتاه بیان داشته است و می‌گوید: «جمهور سپاه از اطراف سورن، سورن انداخته به هیئت اجتماعی حمله بردند. چون حصاریان مشرف بر اخذ و تصرف حصار گردیدند زبان به الامان و زینهار گشوده، فریاد الامان به ایوان کیوان رسانیدند.»

۲۰ / فتوحات گیتی‌ستان؛ نقد و تحلیل منظومه‌ای نویافته از تاریخ شاه عباس اول / زهت احمدی و ...

(روضه‌الصفویه، ۱۳۷۸: ۷۵۴). در تاریخ عباسی مؤلف بدون اشاره به جزئیات واقعه تنها به آوردن ۴۵ توپ از مشهد مقدس اشاره کرده است. (منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۳۱۸-۳۱۷)

قتل ذوالفقارخان: اگرچه مقایسه متن نشان از توجه سراینده به کتاب *عالم‌آرا* دارد، گاه تفاوت‌هایی نیز میان دو متن دیده می‌شود. از جمله درباره قتل ذوالفقارخان به دستور شاه عباس و به دست قرچقاخان به این بهانه که از طرف شاه نامه‌ای رسیده است و باید در خیمه او خلوت کنند. *عالم‌آرا* بعد از این توضیحات دلیل قتل را از نظر ظاهر بینان و بی‌خردان «رضاجویی احکام داغستان» و از نظر «عقلا و خردمندان دوراندیش» تزلزلی که «در بنیان اخلاص او پدید» آمده بود می‌داند (اسکندر بیگ، ۱۳۸۲: ۸۰۷)؛ ولی گویا سراینده کتاب از این توجیه راضی نشده است و می‌گوید: «ندانست کس امر داراجنود/ به قتلش برای چه تقصیر بود» (حسینی خلیفه: ۴۶۷). اما جالب توجه است که فضلی به گونه‌ای دیگر روایت می‌کند. وی پس از توصیفات مفصل از ورود او به خیمه قرچقا و چگونگی واردکردن ضربات بر وی، در پاسخ این که می‌پرسد: «آقا، امر از مرشد کامل است؟» قرچقای می‌گوید: «تقصیر از شاه نیست. خود می‌دانی که تحریک و بدگویی از کجا شد.» (خوزانی سپاهانی، ۲۰۱۵: ۵۳۱) اما تاریخ عباسی از زبان شاه می‌گوید سبب آن است که وی «دوستان ما را از ما روی گردان می‌کند و باعث سفک دما و خانه‌خرابی جماعتی می‌شود، حکم به قتل او شد» (منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۵۰۳) اما روضه‌الصفویه محل قتل و همراهان قرچقای خان را به گونه‌ای دیگر معرفی کرده است. (جنابدی، ۱۳۷۸: ۸۱۱-۱۲) میرزاحمدطاهر وحید نیز قتل او را بسیار کوتاه به این گونه بیان می‌کند: «ذوالفقارخان بیگلربیگی شیروان نیز به ادای جرائمی که از او صدور یافته ذخیره خاطر اقدس بود به یاسا رسید» (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

آنچه در بالا آمد نمونه‌هایی از شباهت‌ها و تفاوت‌های متن حاضر با دیگر متون است که در این مختصر مجال برای ارائه نمونه‌های دیگر نیست.

تحلیل تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری کتاب فتوحات گیتی‌ستان

اگر بخواهیم کتاب فتوحات گیتی‌ستان را به لحاظ داده‌های تاریخی بررسی کنیم پیش از هر چیز باید نوع نگاه و بینش شاعر را روشن کنیم. شاعر بنابر سنت رایج، فردی تقدیرگراست و بارها در ضمن بیان حوادث قضا و قدر را عامل اصلی شکست و پیروزی بیان داشته است. اگرچه گاهی عقل‌گرایی و خردورزی در نوشتار او خودنمایی می‌کند، باز درنهایت، تسلیم اندیشه تقدیرگرا است.

شاعر چنان‌که خود در چند جای متن اشاره می‌کند، از طبقه تحصیل کرده و متمول جامعه

است که چندین نسل از خانواده او در دستگاه دولتی مشغول به خدمت بوده‌اند. وی به قشر سادات و علمای دینی تعلق دارد که همه اینها برای وی منزلت اجتماعی خوبی را فراهم آورده است.

شاید علت پرداختن او به دوران طلایی شاه عباس که بی‌شک در آخرین روزهای این سلسله که از یک سو با برخی گردن‌کشی‌ها در جنوب و شرق کشور همزمان است و از دیگر سو مشاهده تکیه پادشاهی بر اریکه قدرت که میل چندانی به پرداختن به امور نظامی ندارد، بیان احساس نوستالژیک دولتمردی باشد به گذشته ای پرشکوه و افتخارآفرین که جایز در زمانه او خالی است. حتی می‌توان تصور کرد که چنین احساسی دست کم برای طبقه خردمند جامعه مطرح بوده است. شاعر با حالتی مجذوب‌گونه به وقایع دوران شاه عباس پرداخته است. چه بسا که وی به وخامت اوضاع جامعه ایران در واپسین روزهای حیاتش پی برده باشد و شاید علت تمرکز او بر جنگ‌ها و چنان‌که خود می‌گوید «فتوحات گیتی‌ستان» از همین جا ناشی شده باشد. شاید هم با یادآوری شکوه و قدرت گذشته به‌طور غیر مستقیم می‌خواهد شاه و صاحب‌منصبان نظامی او را ترغیب به توجه بیشتر به امور نظامی کند.

این کتاب به لحاظ تاریخی از چندین منظر اهمیت بسیار دارد. ابتدا آنکه کتاب یک مسئله اصلی دارد و آن نشان‌دادن تاریخ جنگ‌های شاه عباس است. به همین دلیل با تمرکز ویژه در این باره به جزئیات بسیاری می‌پردازد که کمتر در دیگر منابع دیده می‌شود؛ دوم آنکه جزئیات مطالب کتاب منبع بسیار ارزشمندی به لحاظ تاریخ اجتماعی است؛ یعنی بخشی مغفول مانده در بسیاری از متون تاریخی؛ سوم آنکه، دسترسی نویسنده به اسناد، مدارک و دفاتر دولتی است که این علاوه بر متون تاریخی دوره صفوی است. اگرچه وی در هیچ کجا از منابع خود یاد نمی‌کند، بی‌شک ارائه جزئیاتی مانند آمار کشته‌شدگان یا اسیران در جنگ نمی‌تواند بدون دسترسی به منابع و اسناد ذکر شده باشد. البته با توجه به نحوه بیان نویسنده این گمان را بسیار ضعیف می‌کند که اعداد و ارقام از تخیلات او ناشی می‌شود. مانند:

ز اوساط ایرانیان روز جنگ تلف پنج‌کس کشته بود از تفنگ
سه سردار بغدادیان شد اسیر تلف گشت از آن فوج سیصد دلیر
(حسینی خلیفه: ۶۲۳)

البته این بدان مفهوم نیست که دیگر منابع اینگونه اشاراتی ندارند. فقط گاه در جزئیات با هم متفاوت هستند.

مطلب چهارم، بیان نگاه حسرت‌بار صاحب منصبی در آخرین روزهای حکومت صفویه به دوران پرشکوه گذشته است که آن را چون اسطوره‌ای حماسی بیان می‌کند؛ پنجم آنکه، شاید

بتوان نوعی نگاه حماسی نویسنده دانست که با آنچه از باورها و اندیشه های رایج دوره پایانی صفویه می‌شنویم، چندان همخوانی ندارد.

از القابی که وی برای شاه عباس به کار برده است، به وضوح می‌توان نوعی نگاه حماسی و اسطوره سازی را در اندیشه های او شناسایی کرد. وی شاه را با القابی چون فریدون شکوه، جم‌افتدار، جم‌احترام، جم‌احتشام، فریدون‌مقام، اسکندر‌مصاف، داراجنود، بهرام‌قهر، یاد می‌کند که همه این القاب رویکردی ایران‌مدارانه را تداعی می‌کنند. همچنین القابی چون گیتی‌ستان، زیبای‌تاج، خدیو‌جهان، شیرگیر، دیهیم‌جو، سلیمان‌وقار، القابی هستند که گویای قدرت و عظمت‌اند. در بین القاب به‌کاررفته در این منظومه، تنها سلیمان نامی مذهبی است که آن هم نام پیامبری است که سلطنتی بی‌مانند را به او نسبت داده‌اند. وی از لقب «کلب آستان علی» که شاه عباس خود را بدان مفتخر می‌دانست و برخی منابع به‌ویژه تاریخ عباسی بر تکرار آن اصرار دارند، خودداری کرده است. البته به دینداری شاه در ابتدای کتاب زمانی که از تولد او گزارش می‌دهد، اشاره‌ای کوتاه دارد:

که «ظل‌الله»^۱ از او ثمین گشت تاج ز دین‌داریش یافت ملت رواج
(حسینی خلیفه: ۲)

این نوع نگاه واقع‌گرایانه سراینده با دیگر مورخان تفاوتی معنی‌دار دارد و کمتر در اثر خود وقایع را به مابعدالبیعه و کرامات شاه عباس نسبت می‌دهد؛ برخلاف تاریخ عباسی که از هر حادثه‌ای استفاده می‌کند که نوعی کرامت‌تراشی و شبه‌اعجاز برای شاه بنویسد (ر.ک: منجم یزدی، ۱۳۹۸: ۴۷۱ و ۷۱) جلال منجم در ذکر وقایع سال ۱۰۱۸ می‌گوید: «و در این صحبت کرامات متعدد از کلب آستان علی سر زد، از آن جمله: محمد مؤمن ولد میرزاعرب مقلد هروی، به سن ۵ سالگی از رفتار عاجز بود و پایش راست نمی‌شد. در این بزم با مادر خود به شرف سجده اشرف مشرف شد. نواب کلب آستان علی به دست مبارک خود پایش کشید و دست مبارکش بر او مالید و امر به رفتار کرد. از بیم و ترس این پسر قدمی چند برداشت. بعده در رفتار خوب شد.» (همان: ۴۸۲)

برخی مورخان دوره آخر صفوی را تحت نفوذ بسیار اندیشه اخباری‌گری و تشدید گرایش‌های مذهبی دانسته‌اند، به طوری که حتی از پیشینه صوفیانه خاندان صفوی نیز فاصله گرفته است (متی، ۱۳۹۳: ۲۰۷) در این شرایط و احوال انتساب القاب باستانی به شاه عباس، آن هم از سوی کسی که از خانواده ای عالم و مذهبی برخاسته است و خود را «خادم شرع» (حسینی خلیفه: ۷۵۵) معرفی می‌کند، جای اندیشه دارد و می‌تواند این پرسش را مطرح کند که چرا

۱. ماده تاریخ: ۹۹۶.

نویسنده برای شاه از لقب مذهبی استفاده نکرده است و سعی کرده او را با شاهان پیش از اسلام همانند کند، آیا نابسامانی‌ها و ترویج خرافات که به نام دین در جامعه رواج یافته بود، او را به توجه به نمادهای ایران باستان سوق داده است؟ اینکه وی شاه عباس را چگونه ترسیم کرده است، باید با دقت بسیار بررسی شود. آیا نوشتار او با آنچه تاکنون درباره این شاه گفته شده است، تفاوتی دارد؟ آیا دوری او از زمان حیات شاه باعث شده است که آزادانه تر و واقع‌بینانه تر به حوادث و شخصیت شاه بپردازد یا آنکه سهل‌انگاری و ضعف گزارشات او را در پی داشته است؟ آیا فاصله زمانی شاعر با دوران شاه عباس اول باعث شده است که بتواند آزادانه تر و واقع‌بینانه‌تر به حوادث آن روزگار و شخصیت شاه عباس بپردازد یا آنکه تحلیل‌های نادرست و ارائه گزارشات ضعیف را در پی داشته است؟ پرداختن وی به جنگ‌ها و فتوحات شاه عباس نوعی نوستالژی نسبت به گذشته‌ای پرشکوه است یا بیدارباشی برای شاه زمان؟ پاسخ به چنین پرسش‌هایی نه تنها آسان نیست، بلکه در این مختصر نیز نمی‌گنجد و پژوهش‌های مستقلی را طلب می‌کند.

بررسی‌های اولیه درباره این اثر نشان می‌دهد که شاعر، علی‌رغم علاقه بسیار به شاه عباس و دوران پرشکوه او از ذکر اشتباهات و حتی جنایات او اجتناب نکرده است. اگرچه در مواردی اینها را به قضا و قدر منسوب می‌کند یا گناه را به گردن اطرافیان می‌اندازد، اما تا حد ممکن رعایت امانت‌داری را در ذکر حوادث کرده است. این نوع آزاداندیشی نویسنده همراه با اینکه در آغاز و انجام منظومه، مدح روشن و آشکاری از پادشاه زمانه خود نکرده است، می‌تواند گویای آن باشد که وی این منظومه را نه برای تقدیم به شاه و دریافت صله سروده است، بلکه دل‌نوشته‌هایی از آرزوها و احساس نوستالژیکی است که به دوره شاه عباس اول دارد. به‌طورکلی مطالب کتاب را می‌توان در چند محور اصلی قرار داد:

۱. تاریخ جنگ‌های شاه عباس که مهمترین بخش کتاب و هدف اصلی شاعر بوده است و خود بارها بر این مسئله تأکید کرده است:

دوم شاه عباس گیتی ستان که آن است مقصود از این داستان
که مقصود اصلی است از این کتاب بیان فتوحات آن کامیاب
(حسینی خلیفه: ۷۵۸)

بنابراین نه تنها به جنگ‌های شاه را اشاره کرده است، بلکه به مختصری از شرح زندگانی او از تولد تا زمان مرگ او پرداخته است.

۲. گزارش شایان توجهی از تاریخ مرعشیان مازندران با این توجیه که آنان اجداد مادری شاه هستند. البته از این نیز نباید غافل شویم که شاعر به این بهانه گزارشی از خاندان خود نیز

عرضه می‌کند:

ز سادات مرعش بلنداختران
که بودند اجداد گیتی‌ستان
(حسینی خلیفه: ۷۵۸)

که بودند اجداد و جدات شاه
به دین‌پروری گشته روشن چو ماه
(حسینی خلیفه: ۷۵۸)

۳. توصیف شهر اصفهان، از آب و هوا، محصولات، رودخانه و نهرهای (مادی) منشعب از آن گرفته تا باغات و بناهای مختلف، خلق و خوی مردم و حتی جزئیاتی چون فروش غذای پخته شده که در تمامی این گزارشات نوعی شیفتگی همراه با اغراق‌گویی نیز به چشم می‌خورد. وی مطالب خود را با این عنوان آغاز می‌کند: «ذکر نهضت موکب میمون شاه گیتی‌ستان به جهت سیر و تفرج اصفهان و اراده دارالسلطنه نمودن آن شهر جنت‌نشان به سبب قابلیت مکان و اجتماع بسیاری از صفات مطلوبه در مسکن انسان در آن زبده ملک جهان و تفضیل بعضی از محاسن آن مکان خلدنشان» (حسینی خلیفه: ۱۲۱) سپس به توصیف یک‌یک جزئیات شهر می‌پردازد. کاری که برای هیچ‌یک از شهرهای دیگر انجام نداده است. البته درست است که اصفهان به دلیل پایتخت بودن با دیگر شهرها تفاوت داشته است، اما اگر هدف نویسنده توصیف شهرها بود می‌توانست برای برخی شهرهای دیگر نیز توصیفات را مطرح کند و سپس شهرآشوبی برای هر کدام به دست دهد. بنابراین شاید بتوان نتیجه گرفت که نگاه او به اصفهان نیز همراه با مجذوبیتی بیش از اندازه است؛ به طوری که حتی آب رودخانه آن را شفا بخش می‌داند:

چو باران نیسان ز آتش توان
شفا خواست از بهر هر ناتوان
(حسینی خلیفه: ۱۳۲)

و به ستایش مردم این شهر پرداخته است:

دراز است آنجا چو دست کرم
مدام است گردان چو انجم درم
در آنجا ندارد چو امساک راه
نشد گنج مدفون در آن هیچ‌گاه
درباره فضل و دانش در این شهر بسیار سخن می‌گوید:
به قدر مقیم بلاد دگر
در آن هست اصحاب فضل و هنر
(حسینی خلیفه: ۱۴۸)

۴. بیان مسائل اجتماعی از ویژگی‌های بارز منظومه است و در لابه‌لای اشعار مطالب جالب و گاه بدیعی آورده شده که برای مطالعات تاریخ اجتماعی دوره صفوی بسیار سودمند است. این مطالب را می‌توان در چند بخش دسته‌بندی کرد:

الف. اتفاقاتی که در شرایط جنگی می‌تواند رخ دهد؛ مانند رفت‌وآمد سفیران:

فرستم دگر صدر این مرز و بوم که آرد به یاد بزرگان روم
(حسینی خلیفه: ۶۰۳)

بیان وضعیت اسیران پس از جنگ‌ها، شیوه‌های شکنجه و اقرارگرفتن از اسیران، گزارش تعداد تلفات و حتی ذکر اسامی و طبقه اجتماعی برخی از کشته شدگان در جنگ، شیوه بیگاری گرفتن در حین جنگ، سیستم جاسوسی و خبرگیری در ایام جنگ و غیر از آن، اردو بازارها، کوچ‌های اجباری به دلیل بروز جنگ:

به فرمان ایرانیان خیل خیل گذشتند از آب ارس مثل سیل
رقم شد که با اهل و مال و یراق بکوچند ایشان به سوی عراق
نکرد آنکه از آب این سو گذر گلو کرد از آب شمشیر تر
(حسینی خلیفه: ۳۱۴)

گروگان‌گیری و چگونگی استفاده از آنها در بحبوحه جنگ، گروگذاشتن خویشان برای مصالحه:

گرو می‌دهد هر که خویش و تبار اطاعت به شه می‌کند آشکار
(حسینی خلیفه: ۴۶۷)

حتی مواردی چون انگیزه جنگ، نحوه آرایش جنگی، فاصله جناح‌ها و دسته‌های مختلف از یکدیگر و مسافت میان دو سپاه بیان شده است:

میان دو عرابه توپ جنگ رود ده نفر از سپه با تفنگ
بود جمله فوج او را شمار ز بی‌اسب و از فارسان ده‌هزار
پس از چرخچی نیم‌فرسنگ راه فروزد به قلب سپه چتر شاه
دگر قورچی‌باشی و مهرداد صفا آرا شوند از یمین و یسار
گروهی بزرگان عالی‌گهر خبردار باشند از پشت سر
(حسینی خلیفه: ۲۵۷)

چو اردوی اقبال آمد فرود به جایی که یک فرسخ از قلعه بود
رقم کرد تا از حدود دیوار بیاید رعیت دو و ده هزار
که ترتیب نقب و جر و سیبه زود نمایند همراه ایشان جنود
فضای مسافت میان حصون نبود از سه پرتاب تیری فزون
(حسینی خلیفه: ۲۸۳)

و بسیاری موضوعات دیگر که برای پژوهشگران تاریخ جنگ می‌تواند مرجع ارزشمندی

باشد.

ب. وضعیت امکانات و تجهیزات جنگی از دیگر مطالبی است که فراوان می‌توان در این منظومه مشاهده کرد:

چو کندو ز توپی که شد سچمه‌ریز
برآمد چو زنبور خیل ستیز
(حسینی خلیفه: ۲۸۵)

دگر داشت یک رومی رزم‌ساز
تفنگی که می‌رفت راهی دراز
(حسینی خلیفه: ۸۰۳)

همچنین از چگونگی توپ‌ریزی در محل جنگ:

رقم شد بریزند در آن زمان دو توپ گران‌سنگ در ایروان
که سی من بود مهره هر کدام کند کار بارو به ضربی تمام
(حسینی خلیفه: ۲۸۶)

فرستاد مس آنقدر شهریار
که شد وزن سبش به من یک‌هزار
ز کین توچی‌باشی آن را گداخت
سه توپ گران در چهل روز ساخت
که سرب یکی بیست افزون ز هشت
یکی سی چل من شاه گشت
(حسینی خلیفه: ۷-۴۸۶)

و آوردن مصالح لازم تا اصطلاحات بی‌شمار نظامی و حتی استفاده از واژه «تیپ» به معنای گروه و دسته که ظاهراً ریشه فارسی ندارد، در یکی از عناوین آمدن است: «حمله کردن دیوان‌یگی از عقب تیپ بزرگ لشکر روم و پس رفتن ایشان به خیال محافظت اردوی خود و راه‌یافتن ضعف به احوال ایشان» یا در بیت می‌گوید:

خود آنگاه با لشکر تیپ روم
پس آورد قدری در آن تل هجوم
(حسینی خلیفه: ۳۶۹)

ج. شیوه فتح قلعه‌ها، از قبیل انفجار با باروت، مورچال، زدن سبیه تا ساخت قلعه و حتی وضعیت تدارکات داخل قلعه مانند زدن چاه آب برای ذخیره آب باران:

ز هر جانب اما چو رومی جنود
به خندق تل خاک پیوسته بود
به هر سبیه‌ای کار را برد پیش
چو عقرب کلنگ دلیران به نیش
شد از توپ‌ها هم تزلزل‌پذیر
بروج بلند و سر انداخت زیر
به هر جانب از نقب‌ها عرق کین
به جنبش در آمد ز زیر زمین
(حسینی خلیفه: ۷۱۱)

در جایی دیگر:

همان روز او را مقابل نمود به برجی که در خارج قلعه بود
(حسینی خلیفه: ۴۸۶)

همچنین اسامی قلعه‌های بسیاری را ذکر کرده و گاه توصیف شرایط و ویژگی‌های هر یک از آنها را بیان کرده است. برخی از این اسامی عبارتند از: قلعه سندان، قلعه اصطرخ، الموت، حصن اولاد، شیرحاجی، فیروزجاه، زنجیرقلعه، قلعه شوره‌گل.
د. وقایع طبیعی و نحوه برخورد با آن به ویژه شیوع بیماری‌های مسری چون وبا به هنگام جنگ:

شد از آب ناصاف و حرّ هوا هویدا در اردو ایران وبا
(حسینی خلیفه: ۲۶۴)

وبا داشت در قلعه چون اشتداد به زینل حسن عهد و پیمان نهاد
(حسینی خلیفه: ۶۸۷)

چو از طعن طاعون رهد آن دیار ره مصلحت را کنند اختیار
(حسینی خلیفه: ۶۸۷)

به موصل چو خان و سپاه دیار نمودند از ترس طاعون فرار
(حسینی خلیفه: ۷۰۲)

هـ. ساختار دیوان سالاری: اشارات فراوانی که به انتصاب یا خلع افراد شده است و حتی در پاره‌ای از موارد حدود وظایف و نقش افراد را نیز مشخص کرده است که می‌تواند بخش بسیاری از ضعف اطلاعاتی ما از دیوان‌سالاری این دوره را روشن کند؛ به‌عنوان نمونه:

صدارت شه از عرض آن سرفراز عنایت به سید علی کرد باز
به سید بگ از مهرداری شرف رسید از بزرگان اهل نجف
در آن سال فرمانده گنجه مرد محمد از آن منزلت بهره برد
(حسینی خلیفه: ۵۲)

شهنشه وزیر خراسانیان نمود اکبر از مردم غوریان
(حسینی خلیفه: ۵۵۳)

و. بیان خلیفات و روحیات شاه عباس در بحبوحه جنگ‌ها؛ مانند: بیان دلایل خشم یا احسان شاه به گروه یا شخصی خاص، بخشش یا افزایش مالیات‌ها. همچنین گزارش از نیایش شاه پیش از شروع جنگ.

به لفظ گهربار فرموده شاه که قتل تو واجب شد است از گناه
گذارم ترا زنده گر این زمان یقین از تو گردد مفاسد عیان

ولی بر جوان مردیم اعتماد نمودی چو با جرم از حد زیاد
ندانم به کیش مروت پسند که آبی خود و بینی از من گزند
(حسینی خلیفه: ۵۰۴)

همچنین:

زبان کرد گویا که ای کردگار مرا جنگ افتاده با خوندگار
گر او هست بهتر برای عباد مرا باز گردان به راه سداد
گر از قیصر روم من بهترم برافراز از تاج نصرت سرم
(حسینی خلیفه: ۳۴۸)

همچنین سرکشی او به بخش‌های مختلف سپاه و حتی حضور شخص شاه عباس به‌صورت پنهانی و با لباس مبدل در اردوی دشمن برای کسب اطلاع از وضعیت آنان که شاید به دور از حزم باشد:

خودش رفت از خوی به سوی مرند برآمد به بالای کوهی بلند
که بیند به چشم خود اردوی روم به تحقیق آگه شود زان هجوم
شبی نیز در خفیه خود شد روان به نزدیکی خیمه‌گاه سنان
در آن خیمه‌گه چون نگه کرد شاه ز آمد شد و آتش آن سپاه
(حسینی خلیفه: ۳۴۶)

ز. بیان وضعیت و نقش زنان در دوره شاه عباس: از آنجایی که منابع اطلاعاتی درباره زنان اندک است، این منبع به دلیل اشارات مکرر به زنان می‌تواند منبع خوبی باشد. از اطلاعاتی که درباره خیرالنسا به دست می‌دهد گرفته تا شرایط زنان اسیر در جنگ‌ها و نیز بیان بیگاری‌گرفتن از زنان در مواقع جنگ. همچنین اشاره به نقش زنان در مذاکرات حین جنگ و برقراری صلح.

چو جز این نمی‌دید الوند راه که خواهد ز اهل تقرب پناه
به زینب بگم عمه جم مقام فرستاد از عجز و زاری پیام
که ایمن شوم گر به عفو گناه به سر می‌شتابم به درگاه شاه
(حسینی خلیفه: ۹۵)

یا:

در ایام آن شغل می‌بود جا زن خادمان را به دولت‌سرا
که در طبخ حلوا و نان و طعام برای رعیت کنند اهتمام
(حسینی خلیفه: ۸۱)

یکی از مطالب بسیار جالب آن است که شاعر به سپردن دختر کوچک شاه عباس به دختر

بزرگترش که همسر میرزا علاءالدین خلیفه سلطان است اشاره می‌کند و حتی پس از آنکه این طفل به دلیل بیماری می‌میرد، شاه برای نشان دادن اعتماد خود، دختر دیگرش را به آنان می‌سپارد:

فزون شد ز دامادهای دگر	به او لطف شاهنشاه تاجور
برآمد چو قدری بر آن روزگار	به شه دخترى داد پروردگار
سپردش به فرزند عالی‌مقام	که می‌بود در خانه آن غلام
چو شهزاده شد شاد از لطف شاه	به پروردن خواهرش چندگاه
چو برگ گل آن طفل خسرونژاد	خزان مرض داد آخر به باد
به فرزند و داماد جم احترام	فرستاد از راه مهر این پیام
مرا بر شما لطف چون نیست کم	مدارید از مرگ آن طفل غم
چواندک زمان رفت از جم جنود	دگر دختر آمد به ملک وجود
سپردش دگر خسرو مشرقین	به شهزاده دهر و زوجش حسین

(حسینی خلیفه: ۴۴۱)

ح. بیان باورها و اعتقادات، از شاه گرفته تا مردم فرودست: مانند اشاره به عزاداری و نخل‌گردانی در روز عاشورا در اردوی شاه در جنگ با عثمانی:

شبی از محرم که عاشور بود	ز ماتم در اردوی شه شور بود
برای شهیدان آل عبا	که کشتند مظلوم در کربلا
زمین شد به جنبش ز غوغای عام	چو نه نخل‌گردان فیروزه فام
ز آواز و آشوب عاشوریان	توهم نمودند مستحفظان
که شد مستعد یرش چون سپاه	ز آواز شان صدمه بر گوش ماه

(حسینی خلیفه: ۲۹۵-۶)

همچنین ذکر معجزه‌هایی که به هنگام جنگ رخ داده و نیز بیان برخی باورها و اعتقادات خرافی شاه و سایر مردم.

ز اعجاز شیر خدا شب عیان	شده شیر در دیده رومیان
گمان کرد رومی که شیری ز جوع	پی طعمه‌اش شد به آن سو رجوع

(حسینی خلیفه: ۸۰۳)

یا:

یکی دیگر از ناصبی‌ها سخن	خلاف ادب گفت از آن انجمن
به قصد وی انداخت طفلی تفنگ	که هرگز نگر دیده بر گرد جنگ

شد از نور اعجاز آن کارگر فروریخت بی‌مغز را مغز سر
دگر روغن از بهر مشعل نبود که روشن کند برج‌ها را جنود
شد از کهنه‌ها پاک خم‌ها تمام شبی سوخت آن نیز در برج و بام
شبی چند از روغن اهل شهر مشاعل پذیرفت از نور بهر
چو در خانه‌ها هیچ روغن نماند ز نو روغنی لطف ایزد رساند
به مخزن ز خم‌های خالی که بود پذیرفت روغن به خمی وجود
(حسینی خلیفه: ۸۰۴)

ت. اشاره به برخی مناسبات خویشاوندی میان شاه و دولتمردان و صاحب منصبان، چه نسبی و چه سببی: البته توصیفات شاعر دربارهٔ خاندان مرعشیان از آنجایی که خود نیز نسب به آنها می‌رساند، بیش از همه است و به مناسبت‌های مختلف نیز از دامادهای شاه یاد می‌کند.

چو شد قبل از آن وعد گیتی‌ستان به‌سیمون که او بود به تغلیس خان
به تزویج فرزند فرزند خویش کند قدرش از گرجیان جمله بیش
در آن وقت شد رای صاحب جلال کز آن لطف گرجی شود مستمال
فرستاد فرزند عیسی که بود سر قورچی‌های ایران جنود
(حسینی خلیفه: ۶۹۰)

ی. بسته و گریخته مطالبی در موضوعات مختلف اجتماعی، مانند وضعیت راه‌ها و ساخت جاده، امور اوقاف، امور مربوط به دیوان و چگونگی نوشتن دفاتر، تهمت زدن افراد مختلف به یکدیگر، سنگ‌فرش خیابان، برگزاری جشن‌ها و آئین‌ها و بسیاری مطالب متنوع دیگر، آمده است. حتی خواب‌دیدن شاه از نزدیکی زمان مرگش:

در آن وقت شب بارها دید خواب که تعبیر خود کرد مالک رقاب
که نزدیک گردیده از این سرا رود سوی جنات دارالبقا
(حسینی خلیفه: ۷۴۶)

در نهایت باید گفته شود که تجزیه و تحلیل داده‌های تاریخی این کتاب بسیار فراتر از مختصری است که در این مقاله آمده است و علاقه‌مندان را به اصل کتاب که به‌زودی منتشر خواهد شد، ارجاع می‌دهیم.

نتیجه

تجزیه و تحلیل این اثر نشان می‌دهد که این اثر بیانی از نوع اندیشهٔ برخی دولتمردان اواخر دورهٔ صفوی است که لزوم بازگشت به شیوهٔ حکومت‌داری شاه عباس را آرزو داشتند.

همچنین گویای آن است که علی‌رغم آنچه از تعصبات و جزم‌اندیشی‌های آخر دوره صفوی گفته می‌شود، هنوز توجه به اندیشه ایران‌مداری و شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای آن وجود دارد و نیز نشان می‌دهد ضعف‌های حکومت به‌ویژه در بخش نظامی از نظر این افراد پوشیده نبوده است. همچنین گویای آن است که در این دوره نوعی نوستالژی نسبت به گذشته پدید آمده است که شاه عباس را محور همه دستاوردهای مثبت می‌داند و برای او شخصیتی اسطوره‌ای و «گیتی‌ستان» قائل می‌شود، نه شخصیتی صرفاً مذهبی یا به‌طورخاص «کلب آستان علی». تطبیق این اثر با متون تاریخی دوره شاه عباس نشان می‌دهد شاعر علاوه بر استفاده از منابع آن دوره به‌ویژه *عالم‌آرای عباسی* و *تاریخ عباسی* از اسناد و مدارک رسمی و تاریخ شفاهی نیز بهره برده است. درنهایت آنکه این کتاب برای شناخت جزئیات تاریخ سیاسی، اجتماعی، نظامی و حتی تاریخ زنان اهمیت و ارزش بسیاری دارد.

کتاب‌شناخت

افوشته‌ای نظری، محمودبن‌هدایت‌الله (۱۳۷۳) *نقاوه الآثار فی ذکر الاخبار*، تهران: علمی فرهنگی. ترکمان، اسکندربیک ترکان (۱۳۸۲) *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، زیر نظر و با تنظیم فهرست‌ها و مقدمه ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.

ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۷) *منابع و مآخذ تاریخ صفویه*، شیراز: انتشارات میتراس. جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸) *روضه الصفویه*، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات افشار.

حسینی خلیفه، سیداحمد، [فتوحات گیتی‌ستان]، نسخه خطی موجود در کتابخانه ملک، شماره ثبت ۴۷۶۹، تاریخ کتابت ۱۱۳۲.

خسروی، محمدعلی (۱۳۸۴) *هفت وقف‌نامه، نمونه‌هایی از یکصد و هفتاد سال وقف‌نامه‌نویسی در دوره صفوی*، تهران: صائن.

خوزانی صفاهانی، فضل‌بیگ (۲۰۱۵) *افضل‌التواریخ*، لندن: گیب.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹) *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

متی، رودی (۱۳۹۳) *ایران در بحران، زوال صفویه و سقوط اصفهان*، ترجمه حسن افشاری، تهران: نشر مرکز.

منجم یزدی، ملاجلال‌الدین (۱۳۹۸) *تاریخ عباسی (روزنامه ملاجلال)*، تصحیح مقصودعلی صادقی، تهران: نگارستان اندیشه.

نصرآبادی، محمدطاهر (۱۳۷۸) *تذکره نصرآبادی*، تصحیح محسن ناجی، تهران: اساطیر.

وحید قزوینی، میرزاحمدطاهر (۱۳۸۳) *تاریخ جهان‌آرای عباسی*، مقدمه تصحیح و تعلیقات، سیدسعید میرمحمدصادق، زیر نظر دکتر احسان اشراقی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

List of sources with English handwriting

Persian Sources

- Afvašta Natanzī, Maḥmūd b. Hidāyatallāh (1373 Š.), *Niqāvat al-āṭār fī Zikr al- Akbār*, Tehran: 'Elmī Farhangī. [In Persian]
- Ḥosyanī kalīfa, Sayyed Aḥmad (1132), *Fotūḥāte Gūsetān*, Manuscript in Malik Library, No. 4769. [In Persian]
- Ĵanābadī, Mīrzā Bayg (1387 Š.), *Roza al- Šafavīyya*, edited by Ğolām Rezā Ṭabāṭabāī Majd, Tehran: Bonyād-e Moqūfāt-e Afšār. [In Persian]
- ḳosravī, Moḥammad 'Alī (1384), *Haft Vaqfnāma, Nimūnihāī az Yikšad va Haftād Sāl Vaqfnāma Nivisi dar Dora-ye Šafavī*, Tehran: Šāen. [In Persian]
- ḳozānī Šafāhānī, Fazlī Bayg (2015), *Afzal al-Tavāriḳ*, London: Gibb. [In Persian]
- Monaĵim Yazdī, Molla Ĵalāl al-Din (1398Š.), *Tāriḳ-e 'Abbāsī (Rūznāma-ye Mollā Ĵalāl)*, edited by Maqšūd 'Alī Šādiqī, Tehran: Niġaristān-e Andīša. [In Persian]
- Našrābādī, Moḥammad Ṭāhir (1378 Š.), *Tazkara Našrābādī*, edited by Moḥsin Nāĵī, Tehran: Asāfir. [In Persian]
- Šafā, Zabīḥallāh (1369 Š.), *Ḥamāsasarāī dar Īrān*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Ṭavāqīb, Ĵahānbakš (1387 š.), *Manābi' va Maāḳiz-e Tāriḳ-e Šafavīyya*, Shiraz: Entīšārāt-e Mītrās. [In Persian]
- Torkamān, Eskandar Bayg (1382 Š.), *Tāriḳ-e 'Alamārā-ye 'Abbāsī*, edited by Īraĵ Afšār, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Vahīd Qazvīnī, Mīrzā Moḥammad Ṭāhir (1383 Š.), *Tāriḳ-e Ĵahānārā-ye 'Abbāsī*, edited by Sayyed Saīd Mīr Moḥammad Šādiq, Eḥsān Ešrāqī, Tehran: Pezūhišgāh-e 'Olūm-e Ensānī va Motāli'āt-e Farhangī. [In Persian]

English Source

- Matthee, Rudi (2011), *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, I. B. Tauris.

A New Found Versified History of Shah Abbas the Great¹

Nozhat Ahmadi²
Mohsen Mohammadi Fesharaki³

Received: 2020/07/15
Accepted: 2020/12/24

Abstract

The *Fotuhāt-i Gītīsītān* was composed in verse three years before the fall of the Safavid monarchy. A rich historical epic, its focus is on the battles of the most famous kings of the dynasty and provided valuable information in regards to the social, cultural and political history of the Safavid dynasty.

The poet is the grandson of the famous grand vizier, Khalifah Sultan, who traces his lineage to a branch of the Mar'ashi family of Mazandaran. The family had immigrated to Isfahan during the reign of Shah Tahmasb and held different imperial positions during the Safavid period, especially in the clerical establishment.

Despite the rationalism that marks the poet's writing, fatalism colors his world-view where fate is understood to be the main cause for victory or defeat. His language and the selected topics of his composition reveal the poet's nostalgia for the glorious age of Shah Abbas I.

The main intellectual challenge of the poet is to show the importance of his epic and the unique perspective of the poet. This article is a synopsis and analysis of the content of the *Fotuhāt-i Gītīsītān* and to outline what it has to offer to the historians of the Safavi world.

Keywords: Safavids, Shah Abbas, Conquests of Gitistan, Poetic History, Historical Epic

1. DOI: 10.22051/hph.2020.31896.1447

2. Associate Professor, Faculty of Literature, Department of History, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author), n.ahmadi@Itr.ui.ac.ir

3. Associate Professor, Faculty of Literature, Department of Persian Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran, Email: m.mohammadi@Itr.ui.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۳۵-۷۰
مقاله علمی - پژوهشی

بررسی استنادی کتاب عاشورانگاری تسلیة المَجالس و زینة المَجالس^۱

محمد رضا بارانی^۲
سحر نعمتی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

برگزاری آئین سوگواری عاشورا و گرایش علمای شیعه به نگارش عاشورا در دوره صفوی برای تقویت یکپارچه‌سازی تشیع در ایران بسیار کارساز بود. یکی از اثربخش‌ترین آثار، کتاب تسلیة المَجالس حائری است. برای شناخت جایگاه علمی این عاشورانگاری، بررسی استنادهای آن به منابع شیعی و اهل سنت بسیار راهگشا بوده و هدف اصلی این نوشتار است. این نوشتار در پی بررسی استنادهای شیعی و سنی تسلیة المَجالس با رویکرد توصیفی تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای است تا میزان استناددهی این اثر به منابع شیعی و سنی روشن شود. دستاورد پژوهش آن است که این عاشورانگاری با ۶۶ درصد استناد به منابع شیعی و ۲۱ درصد استناد به منابع سنی و بیشترین استناددهی به منابع سده ششم مانند مقتل خوارزمی با ۴۶ استناد و سپس منابع سده چهارم مانند کامل الزیارات ابن قولویه با ۳۴ مورد، از جایگاه اثرگذاری فراوانی برخوردار بوده است. استناد این عاشورانگاری، به منابع دوره میانی، نشان از جایگاه مناسب علمی آن دارد. بررسی متن کتاب، نشانگر آن است که استناد به منابع سنی با دیدگاهی هم‌گرایانه نسبت به منابع روایی اهل سنت رخ داده است. همچنین گونه‌های مختلف منابع استنادی نشان از بیشترین استناد به منابع تفسیری در متون شیعی و مقتل در متون اهل سنت دارد.

واژگان کلیدی: عاشورانگاری، تسلیة المَجالس و زینة المَجالس، حائری، استنادهای منابع شیعه، استنادهای منابع اهل سنت.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2021.30562.1423

۲. استادیار دانشکده ادبیات، گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

m.barani@alzahra.ac.ir

۳. کارشناس ارشد گروه تاریخ، جامعه الزهرا، کرج، ایران: sayesar.aftab@gmail.com

مقدمه

نهضت عاشورا امام حسین(ع) در تاریخ تشیع همواره الهام‌بخش نهضت‌های شیعه است. مورخان از ابتدای این رخداد مهم تاریخی همواره در قالب مقاتل به این واقعه مهم و ابعاد گسترده آن پرداخته‌اند. یکی از عوامل کمک‌کننده به شاهان صفوی برای تحکیم پایه‌های حکومت، برپایی مجالس سوگواری امام حسین(ع) بوده است. دوره شاه تهماسب اول (۹۸۴-۹۳۰ ق) با تثبیت سلسله صفوی با عاشورانگار، حائری و عاشورانگاری با عنوان تسلیة المَجالس و زینة المَجالس همراه است. با توجه به اینکه عاشورانگاری مذکور مربوط به قرن دهم بوده و از مصادر اولیه فاصله دارد؛ این پرسش مطرح است که این عاشورانگاری از چه جایگاه علمی از لحاظ استناد به متون کهن برخوردار است.

این پژوهش قصد دارد دوره شاه‌تھماسب و بستر زمانی و مکانی هنگامه نگارش تسلیة المَجالس و شیوة نگارش آن را بررسی کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد: تسلیة المَجالس چه میزان به مصادر شیعی و سنی و به چه گونه‌هایی از این منابع استناد داده و کدام سده بیشترین میزان استناد را داراست، چه دلایل زمینه‌ای و متنی در عاشورانگاری سبب استناد به متون اهل سنت شده است؟ فرضیه پژوهش این است که حائری در عاشورانگاری خود، از گزارش‌های متون شیعی و سنی یکسان بهره برده و از سویی بیشترین میزان استناددهی را از میان گونه‌های مختلف منابع، به متون روایی و سپس تاریخی داشته است و به متون کهن اولیه کمتر از منابع دست دوم، یعنی سده‌های نزدیک به دوره صفویه استناد داده شده است. هم‌چنین حائری گزارش‌ها را بدون بررسی مصادر روایی منابع اهل سنت و به‌عنوان دیدگاه هم‌گرایانه مخالفان آورده است.

درباره پیشینه پژوهش گفتنی است درباره عاشورانگاری دوره صفویه آثاری وجود دارد. مقاله «سیری در مقتل‌نویسی و تاریخ‌نگاری از آغاز تا عصر حاضر (قسمت سوم)» از محسن رنجبر با محوریت عاشوراپژوهشی. وی در ضمن معرفی مقاتل، عاشورانگاری‌های عصر صفوی، از جمله تسلیة المَجالس را در دو بخش معرفی مقاتل مهم و سپس مقتل‌هایی که در تحریف‌سازی و جعل قیام عاشورا نقش داشته‌اند، تحلیل و بررسی کرده است. اما در رابطه با تسلیة المَجالس و زینة المَجالس، تنها یک پژوهش از علی صدراپی‌نیا با عنوان «تسلیة المَجالس و زینة المَجالس»، کتاب حدیثی از قرن دهم» وجود دارد. پژوهشگر در این مقاله در دو بخش ابتدا کتاب را معرفی و علت تألیف آن را نوشته و سپس عصر تدوین کتاب، نثر ادبی‌گونه، اشعار مؤلف و مصادر این کتاب حدیثی را بررسی کرده است. پژوهش کنونی با رویکردی نو و متفاوت نسبت به پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه عاشورانگاری قصد دارد با روشی نو آماری از

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۳۷

میزان استناد این عاشورانگاری به مصادر شیعی و سنی ارائه داده و سپس دلایل استناد به منابع سنی را بررسی کند. شایان توجه است که این امر مدنظر محققان نبوده و این زاویه دید به عاشورانگاری‌های عصر صفوی نو است.

۱. بستر نگارش تسلیه‌المجالس

تسلیه‌المجالس در دوره حکومت شاه تهماسب و سیاست‌های مذهبی او نگاشته شد. سیاست مذهبی شاه تهماسب بر پایه ترویج و یکپارچه‌سازی مذهب شیعه اثنی‌عشری شکل گرفت. شاه در این راستا علما و زهاد را ارج نهاد؛ بقاع متبرکه، مساجد و مدارس را رونق بخشید و امر به معروف و نهی از منکر را همواره مدنظر داشت. (ترکمان، ۱۳۱۴: ۱/ ۹۴) سیاست دیگر وی در راستای سلامت اخلاقی جامعه بر پایه مجالس و عظمای علمای عظام قرار داشت؛ از این رو شاه احکام رسمی را برای برپایی این مجالس در سال ۹۷۶ هجری صادر کرد. (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۳۱)

علمای عرب‌زبان و مهاجر حکومت صفوی به‌ویژه از جبل عامل، توانستند مطابق سیاست‌های شاه در مصادر دولتی و قضایی نقش‌های کلیدی به دست آورند. برخی از این نقش‌ها عبارتند از، ملاباشی، صدر (صدارت خاصه و عامه) شیخ‌الاسلام دارالسلطنه اصفهان، قاضی دارالسلطنه اصفهان و قاضی عسکر. (میرزاسمیعا، ۱۳۶۸: ۳۳-۱) این سیاست‌ها سبب شد تا جامعه ایرانی عصر صفوی با یاری عالمان در مباحث مذهبی به گونه گسترده با مذهب اثنی‌عشری آشنا شوند و به آن گرایش یابند. در کنار آن همچنان گرایش‌های صوفیانه در جامعه وجود داشت؛ چنانچه رکن نظامی سپاه شاه، قزلباش صوفی مسلک بود؛ از این رو شاه برای رسمیت مذهب تشیع به رکن دیگر یعنی عالمان تکیه کرد. این عالمان در آثار خود به دلیل وجود بافت سنی مذهب در جامعه ناگزیر به بهره از مصادر اهل سنت بودند.

دشواری زیست برای عالمان شیعی در جبل عامل و سرزمین شام و به‌ویژه کشته‌شدن زین‌الدین عاملی در ۹۶۶ق (شهید ثانی) سبب کوچ عالمان شیعه به ایران، حجاز، یمن، هند و عراق شد. (علی‌مروه، ۱۹۸۷: ۴۳ و ۱۸) چنانچه شیخ بهاء‌الدین پس از کشته‌شدن شهید ثانی به ایران آمد و با تلاش فراوان در زنده‌کردن آیین نماز جمعه، مقام شیخ‌الاسلامی به او داده شد. (ترکمان، ۱۳۱۴: ۱۱ و ۱) همچنین نیاز به ترجمه متون دینی و شیعی به فارسی بسیار مهم بود؛ از این رو شاه تهماسب برای تقویت مذهب تشیع به ترجمه موارث شیعه و متون عربی دستور داد و در این زمینه به ترجمه متون زندگی امامان (ع) نیز توجه شد و آثاری درباره امامت و اصول فکری و عقیدتی شیعه نوشته شد. (چلونگر، ۱۳۸۳: ۲۷۷-۲۷۵) به نقل از

نصیری، ۱۳۸۹: ۱۶۹) عالمان شیعه از دوره شاه اسماعیل نیز پس از ورود به ایران این نیاز را دانسته بودند و تلاش‌هایی کردند، اما نیاز برای تقویت جدی‌تر مذهب تشیع سبب شد شاه تهماسب در سال ۹۷۶ق یا ۹۷۷ق به همه عالمان اعلام و نحاریر اسلام حکم دهد که در همه شهرها مجالس وعظ برگزار شود و هیچ منطقه و جماعتی بدون وعظ و واعظ نماند. (عبدی‌بیگ، ۱۳۶۹: ۱۳۱)

از سوی دیگر هنوز همه مردم ایران به آموزه‌ها و آیین‌های شیعی باور قلبی نیافته بودند؛ زیرا این تغییر مذهبی با دستور حکومتی بود نه با اندیشه و خواست خود مردم. پس مردم هنوز از آموزه‌ها و رفتارهای متناسب با مذهب تسنن دور نشده بودند و کسانی که به تشیع نیز گرایش پیدا کرده بودند، زمینه‌های جدایی در آنها ریشه ندوانده بود. با این شرایط عالمان شیعه در آثار خود برای ترویج و تقویت شیعه و اینکه مذهب تشیع با آموزه‌های اسلام راستین و دیدگاه عالمان اهل سنت نیز هماهنگ است، نیازمند استناد به آثار عالمان و دانشمندان اهل سنت بودند و آثار اهل سنت به گونه‌ای در بین مردم جایگاه داشت.

بنابر آنچه بیان شد، بررسی استناد آثار عالمان شیعی درباره تاریخ امامان (ع) و مذهب تشیع به آثار عالمان اهل سنت، می‌تواند نشان‌دهنده میزان به‌کارگیری استناد و اثربخشی آن باشد؛ از سوی دیگر میزان، چگونگی استناد و گونه استناد به هر سنخ از منابع اهل سنت نیز می‌تواند رویکرد نویسنده شیعه را نشان دهد. از این رو در این نوشتار با بررسی استنادهای این کتاب می‌توان به این مسائل دست یافت.

در بین عالمان و اندیشمندان شیعه، حائری نیز از عالمان بیرون سرحدات حکومت صفوی یعنی جبل عامل بود که شاه تهماسب صفوی با دعوت از علمای این سرزمین مانند «محقق کرکی» زمینه حضور آنان و مشارکت فعالانه ایشان در عرصه سیاسی را فراهم آورد. حائری نیز با همین رویکرد گسترش مذهب تشیع در اواخر دوره شاه اسماعیل به کربلا که از سرحدات حکومت صفوی بود، مهاجرت کرد و به نگارش وقایع عاشورا با کتاب *تسلیة المَجالس* پرداخت و در این عاشورانگاری از آثار اهل سنت بهره برد. میزان بهره‌مندی و استناد ایشان به منابع اهل سنت و چرایی آن براساس نوشته خودش مهم است تا به اندیشه و رویکرد ایشان و اثر بسیار مهمشان برای ترویج اندیشه و آیین‌های شیعی، بتوان شناخت پیدا کرد.

۲. زندگی‌نامه حائری

سیدمحمدبن‌ابی‌طالب حسینی موسوی حائری از دانشمندان قرن دهم بود. عاشورانگاری او *تسلیة المَجالس و زینة المَجالس* نام دارد. سیدمحمد حائری متولد «گرک نوح» لبنان بود. تاریخ

ولادت و وفات وی در منابع تاریخی، دقیق نیامده است؛ اما با توجه به اینکه حائری، این عاشورانگاری را در سال ۹۵۵ هجری نگاشته، باید گفت وی در قرن دهم زیسته است. این عاشورانگار به شهرهای دمشق، کربلا و مدینه سفر کرد. سفر اول او به دمشق بود که وی آن را بدون دستاورد دانست؛ زیرا از یک‌سو در آشکارکردن مذهب خود موفق نبود و از سوی دیگر دمشق را معدن فسق، فجور و فریب شناخت.^۱ سفر دوم او به کربلا بود که در آن موقعیت مناسبی به دست آورد و در کنار بارگاه سیدالشهدا زیست و از این دوره زندگی خود در کنار بارگاه امام حسین(ع) ابراز خرسندی می‌کرد. سفر سوم او در سال ۹۲۱ هجری برای حج بود و به زیارت بارگاه پیامبر(ص) رفت. (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: مقدمه، ۱/ ۱۴ و ۱۵)

درباره جایگاه محمدشمس‌الدین خطیب حائری می‌توان توصیف عالمان دیگر را سنجید. علامه مجلسی وی را سید نجیب عالم (مجلسی، ابی‌تا: ۱/ ۲۱ و ۴۰) می‌داند. همچنین از سخنان محقق در ابتدای *تسلية المجالس* به دست می‌آید که وی به فخر الملة و الشریعة و الدین ملقب بود. از عنوان «زبدۃ الخطبا» برای حائری (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: مقدمه، ۱/ ۱۵) روشن می‌شود که او از خطبای برجسته زمان خود بود؛ هرچند با خواندن خطبه‌های همین کتاب نیز می‌توان به این نکته دست یافت. این عالم گمنام چندین اثر دارد که در مقدمه *تسلية المجالس* و *زینة المجالس*، تنها کتاب در دسترس وی، به آنها اشاره شده است. از آثار دیگر او *السجع النفیس* است که او در مقدمه کتاب از آن نام می‌برد. (همان: ۱۸)

بنابراین بر پایه توصیف عالمان دیگر، حائری جایگاه مردمی خوبی داشته و از سویی به دلیل هم‌گرایی رویکرد و سیاست شاهان صفویه به نگارش کتاب *تسلية المجالس* و *زینة المجالس* روی آورد تا بتواند برای تقویت مذهب تشیع و الگو قراردادن امامان (ع) و به‌ویژه امام حسین (ع) در بین مردم گامی بردارد. همچنین به دلیل اینکه خودش خطیبی بزرگ بوده است و می‌توان گفت کتاب او از سوی خطیبان نیز مدنظر بوده است؛ به دستور شاه تهماسب این‌گونه آثار بایستی در همه منطقه‌ها و گروه‌های مردمی رواج داشته باشد؛ پس نیاز خطیبان و گروه‌های مردمی برای همراهی با دستور شاه در اثربخشی این‌گونه آثار بسیار آشکار است.

۳. شیوه نگارش عاشورانگاری

عاشورانگاری موجود در *تسلية المجالس* و *زینة المجالس*، متناسب با مجالس ده شب اول محرم نگاشته شده است. زمان تألیف کتاب با توجه به شواهدی تعیین می‌شود: شاهد اول، محمد کرکی حائری قصایدی را در عاشورانگاری *تسلية المجالس* و *زینة المجالس* سروده که در بخشی

۱. «أعنی البلدة المشهورة ب «دمشق» معدن الفجور والغرور والفسق»

از آن خود را ۷۰ ساله معرفی می‌کند (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۱۳۰/۲ و ۷۴)؛ شاهد دوم، عاشورانگار در مقدمه همین کتاب از نگارش پیشین خود با عنوان *السجع النفیس فی المحاوره اللام*^۲ و *ابلیس* یاد کرده (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۵۰/۱) و سال پایان نوشتن آن را ۹۵۵ هجری نوشته است. از این دو شاهد می‌توان نتیجه گرفت که عاشورانگاری محمد کرکی حائری در سال ۹۵۵ هجری نگاشته شده است. اگرچه او در مقدمه کتاب از شاه اسماعیل تمجید می‌کند (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۴۵/۱)^۳ با توجه به اینکه او کتاب *السجع النفیس* را در ۹۵۵ هجری نوشته است، روشن می‌شود مقدمه کتاب در زمان شاه اسماعیل صفوی نگاشته شده؛ همچنین عاشورانگار ۳۰ سال از عمرش را به نوشتن این کتاب اختصاص داده، بنابراین آشکار می‌شود که او این عاشورانگاری را در زمان شاه تهماسب به پایان رسانده است؛ گواه سوم نوشته آقابزرگ تهرانی است که حائری کتاب دیگرش به نام *السجع النفیس* را در سال ۹۵۵ ق نوشته، (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۴۸/۱۲) و چون کتاب *تسلیة المَجالس* را پس از کتاب *السجع* نوشته پس باید گفت که زمان نگارش کتاب *تسلیة المَجالس* پس از ۹۵۵ ق بوده است.

حسینی حائری بدون ذکر نام کاشفی و کتاب *روضه الشهداء* باور دارد که مصحفی به زبان فارسی نگاشته شده است و او قصد دارد ابواب و ترتیب کتاب خود را براساس روضه آن تنظیم کند (همان: ۵۲ و ۵۱) و حتی انگیزه نگارش این کتاب را نیز سبک نو *روضه الشهداء* می‌داند. او می‌گوید این کتاب را نیز همچون واعظ کاشفی در *روضه الشهداء* که در ده مجلس برای دهه اول محرم نگاشته، در ده مجلس برای دهه اول محرم نوشته است. اما تصریح دارد که قصد ترجمه *روضه الشهداء* را به عربی ندارد و نام *تسلیة المَجالس و زینة المَجالس* را برای آن انتخاب می‌کند. (همان: ۵۲) به نظر می‌رسد مقصود او این است که هرچند از لحاظ ساختار ظاهری از *روضه الشهداء* الگو گرفته است، اما از لحاظ محتوایی قصد ندارد از محتوای نامعتبر این عاشورانگاری استفاده کند، بلکه قصد دارد از محتوایی معتبر با استناد به منابع معتبر برای تدوین *تسلیة المَجالس* بهره برد. با بررسی *تسلیة المَجالس* روشن می‌شود که حائری فقط از تبویب و سبک نثری و از جنبه فصاحت و سجع و مصیبت‌بار بودن زندگی اولیای الهی، از *روضه الشهداء* تأثیر پذیرفته است. (رنجبر، ۱۳۸۶: ۸۶) چنانچه خود او نیز این تصریح می‌کند که در این نگاره از روایات معتبر علمای برجسته بهره خواهد برد و از به‌کارگیری گزارش‌های ضعیف دوری خواهد کرد. (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۵۲/۱)

۱. سبعون عاماً مضت ما كان أجمعها إلا كومض بريق لاح في مزن

۲. هم چنین این کتاب به نام «السجع النفیس فی المحاوره الغلام و ابلیس» گفته شده است.

۳. «صاحب الأصل الراسخ، والفرع الشامخ، والمجد الأطول، والشرف الأعلی، قاتل الكفرة، و خاذل الفجرة...»

علامه مجلسی با موثق بودن کلام وی در مقدمه بحارالانوار که مصادر کتابش را بیان کرده، این‌گونه از این کتاب یاد می‌کند: «کتاب مقتل الحسین که تسلیه المجالس و زینة المجالس نامیده شده از سیدنجیب عالم محمدبن‌ابی‌طالب حسینی موسوی حائری است.»^۱ (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۱) و در جای دیگر در موثق بودن مصادر روایی کتاب می‌نویسد که از اخبار کثیره تسلیه المجالس در جلد دهم، بحارالانوار بهره برده است.^۲ (همان: ۴۰) غیر از سخنان علامه در ارتباط با محتوای این کتاب، مطلب دیگری از سایر علما در دسترس نیست؛ چون این کتاب مدت زیادی در دسترس علما نبود. در ارتباط با نام این کتاب در بین عالمان اشتباهاتی رخ داده که محقق تسلیه المجالس، آقای فارس حسون کریم در ابتدای کتاب به این امر پرداخته و این اشتباهات را با دلایلی اصلاح می‌کند. همچون گفته آیت‌الله خوانساری از نیشابوری که این کتاب را دو کتاب با عناوین «تسلیه المجالس» و «زینة المجالس» در مقتل امام حسین(ع) دانسته است. (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: مقدمه، ۱/ ۲۲-۲۰) در الذریعه نیز به این دوگانه بودن عنوان کتاب پرداخته شده است. زیرا می‌نویسد که علامه مجلسی نام آن را با یک عنوان واحد تسلیه المجالس و زینة المجالس نام برده، اما محمد اخباری آن را با نام دو کتاب مجزا نام می‌برد.^۳ (آقابزرگ تهرانی ۱۴۰۳: ۱۷۹/۴؛ ۱۲/۴)

به‌هرروی این کتاب در ده مجلس نوشته شده است. جلد اول از مجلس اول صفحات ۵۳ تا ۱۳۲ و از جلد دوم مجلس پنجم تا دهم مربوط به امام حسین(ع) است. مجلس دوم، سوم و چهارم به ترتیب مربوط به پیامبر(ع) امام علی(ع) و امام حسن(ع) است. چون بیشتر مطالب کتاب درباره سیدالشهدا(ع) است به مقتل الحسین(ع) مشهور شده است.

۴. بررسی میزان استناددهی تسلیه المجالس و زینة المجالس به منابع شیعی و سنی

حائری عاشورانگاری تسلیه المجالس را در دوره شاه تهماسب صفوی یعنی عصر تثبیت حکومت، نگاشته است. با بررسی کتاب دریافت می‌شود که میزان استنادهای ایشان به منابع شیعی درخور بوده، اما استناد به منابع سنی نیز فراوان است؛ ازاین‌رو در بحث پیش رو به همراه جدول و نمودار، میزان این استناددهی نشان داده خواهد شد.

۱. «و کتاب مقتل الحسین صلوات الله علیه المسمی به تسلیه المجالس و زینة المجالس للسید النجیب العالم محمدبن‌ابی‌طالب الحسینی الحائری»

۲. «کتاب تسلیه المجالس مؤلفه من سادة الأفاضل المتأخرین و هو کتاب کبیر مشتمل علی أخبار کثیرة أوردنا بعضها فی المجلد العاشر»

۳. «فیظهر منه أنه کتاب واحد سمي بکلا الاسمين، ولكن میرزا محمد الأخباری فی کتاب الرجال عدھما اثنین»

۱,۴. جدول و نمودار منابع شیعی تسلیة المَجالس و زینة المَجالس

مطالعه کتاب تسلیة المَجالس و بررسی میزان بهره‌مندی عاشورانگار، خبر از استفاده ایشان از سی‌وشش منبع شیعی می‌دهد. جدول زیر این میزان بهره‌مندی از منابع شیعی، در هر صفحه از کتاب را آشکار می‌کند.

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۱	صحیفه الامام الرضا(ع)	امام رضا(ع)	احادیث و اخلاقی و آداب	کتاب مسند الرضا به زبان اردو از حکیم اکرام رضا الهندی ترجمه شده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۱۱ / ۴) ج ۱: ۶۰؛ ج ۲: ۴۵۱	۲
۲	المحاسن برقی	احمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علی برقی (۲۷۴ یا ۲۸۰ ق)	احادیث و اخلاقی و فقهی	سال وفات خالد برقی در رجال نجاشی در یکی از سال‌های ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق ذکر شده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۷) ج ۱: ۶۶	۱
۳	بصائر الدرجات	ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار (د ۲۹۰ ق)	احادیث کلامی	نویسنده کتاب از علمای برجسته قم و از شاگردان امام عسگری (ع) است. (صفار، ۱۳۶۲: ۴) ج ۲: ۲۳۱	۱
۴	تفسیر قمی	علی بن ابراهیم بن هاشم قمی زنده در (۳۰۷ ق)	تفسیر	مفسر قمی، از مشایخ شیخ کلینی است که در الکافی روایاتی به او منتسب شده است.	۴

۱. بایسته است یادآوری شود که موضوع هر منبع در همه جدول‌ها بر پایه محتوای کتاب انجام شده است و کتابی به دلیل دارا بودن احادیثی که جنبه اخلاقی دارد یا اینکه درباره آداب و رسوم دینی و مذهبی نیز بوده، موضوع آن منبع، احادیث اخلاقی و آداب دانسته شده است و اگر به احادیث فقهی نیز توجه مناسبی داشته، این قید نیز افزوده شده است.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۴۳

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
				(آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴/ ۳۰۲ ج ۱: ۱۲۵ و ۱۰۱ و ۶۲ و ۹۲	
۵	تاریخ ابن‌اعثم	احمد بن اعثم الکوفی (د ۳۱۴ ق)	تاریخ	کتاب تاریخ ابن‌اعثم با نام الفتح نیز شناخته می‌شود. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۳) ج ۲: ۳۱۶ و ۲۵۲ و ۲۲۸ و ۱۳۵	۴
۶	الکافی	محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی (د ۳۲۹ ق)	احادیث کلامی و فقهی و اخلاقی	کتابی حدیثی مشتمل بر احادیث ائمه اطهار و یکی از کتب برجسته چهارگانه شیعه محسوب می‌شود. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۷/ ۲۴۵) ج ۱: ۱۲۵ و ۶۹؛ ج ۲: ۱۵۹ و ۲۳۱ و ۴۴۹	۵
۷	مقاتل الطالبین	أبو الفرج اصفهانی (د ۳۵۶ ق)	مقتل	ابوالفرج اصفهانی به تصریح شیخ طوسی زیدی مذهب است. (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۸۰) ج ۲: ۳۵۵ و ۳۲۸	۲
۸	دعائم الاسلام	ابوحنیفه (نعمان بن محمد تمیمی) (د ۳۶۳ ق)	فقه	قاضی نعمان کتاب دعائم الاسلام را در زمینه فقه اسماعیلی در زمان دولت فاطمیان تألیف کرد. ج ۱: ۱۰۶	۱

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۹	کامل الزیارات	جعفر بن محمد بن موسی بن قُولا وِیّه (۳۶۸ق)	احادیث آداب زیارات	ابن قُولاویّه از استادان شیخ مفید بوده و کتاب کامل الزیارات را نوشته است. (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۸/ ۱۱۳) ابن قولویه انگیزه نگارش این کتاب را تقرب به درگاه الهی و امامان (ع) و نشر زیارت آنان معرفی می‌کند. (ابن قُولاویّه، ۱۳۵۶ق: ۳-۴) ج ۱: ۶۲ (دو مرتبه)، ۶۵ (دو مورد)، ۶۶ و ۶۷ (دو مورد)، ۶۸ و ۶۱ و ۶۳ (سه مورد)، ۱۳۵؛ ج ۲: ۵۲۲ و ۵۲۱ و ۵۲۰ ۴۳۵ و ۲۳۱ (دو مورد)، ۵۳۲ و ۵۳۰ و ۵۲۹ ۵۲۷ و ۵۲۶ و ۵۲۳ (سه مورد)، ۵۳۴ (سه مورد)، ۵۳۵ (دو مورد)، ۵۳۶ (دو مورد)	۳۴
۱۰	دیوان صاحب بن عباد	ابوالقاسم اسماعیل بن عباد (۳۸۵ق)	شعر و ادبیات	نوشته‌های مختلفی از ابن عباد برجای مانده که در الدررعیه به ترجمه او یا کتاب اللغّه او اشاره شده است. (ابن خلکان، بی تا: ۱/ ۲۳۰؛ آقابزرگ	۱

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۴۵

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
				تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۵۹- (۱۵۸) ج ۱: ۶۱	
۱۱	امالی صدوق	شیخ صدوق (د ۳۸۱ق)	احادیث اخلاقی	ج ۱: ۵۹ و ۶۰ و ۶۶ و ۶۷ ج ۲: ۴۴۴ و ۴۴۲ و ۲۷۲ و ۲۵۲ (دو مورد)، ۴۴۷ و ۴۴۶	۱۱
۱۲	علل الشرایع	شیخ صدوق	احادیث اخلاق و آداب	ج ۱: ۶۷ و ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۴۴۵	۴
۱۳	ثواب الاعمال	شیخ صدوق	احادیث اخلاق و آداب	ج ۲: ۵۲۰ و ۵۲۱ و ۵۲۲ و ۵۲۳ و ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۳۰ و ۵۳۵	۸
۱۴	عیون الاخبار الرضا	شیخ صدوق	احادیث تاریخی و آداب	ج ۱: ۶۷ و ۵۹ و ۶۰؛ ج ۲: ۴۴۷.	۴
۱۵	خصال	شیخ صدوق	احادیث کلامی و اخلاق و آداب	ج ۱: ۶۷ و ۷۴ (۲مورد): ج ۲: ۱۵۹ و ۴۴۹.	۵
۱۶	نهج البلاغه	محمد بن الحسین بن موسی الابرش (سید رضی) (د ۴۰۶ق)	احادیث تاریخی و اخلاقی	ج ۱: ۷۰ (دو مورد) ۱۲۴ و ۱۲۹؛ ج ۲: ۱۶۱ و ۱۶۲	۵
۱۷		شیخ مفید (۴۱۳ق)	تاریخی حدیثی	همچنین اثری با این عنوان از شیخ مفید یافت نشد. ج ۲: ۲۳۱	۱
۱۸	الارشاد	شیخ مفید	تاریخی حدیثی	کتابی حدیثی تاریخی در سیره امام علی (ع) و ائمه (ع) ج ۲: ۲۳۷	۱
۱۹	امالی طوسی	ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی بن الح سن الطوسی (د ۴۶۰ق)	احادیث کلامی، تاریخی و اخلاقی	ج ۱: ۱۰۶؛ ج ۲: ۴۷۴ و ۴۷۵ و ۴۷۶ و ۴۷۷ و ۴۸۰ (دو مورد)، ۴۸۷ و ۴۹۹ و ۵۰۱	۱۰

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۲۰	تهذیب الاحکام	شیخ طوسی	فقهی و رجالی	این کتاب را شیخ علی آخوندی در سال ۱۳۷۸ ق جمیع‌آوری کرد. (طوسی، ۱۳۶۵ ق: ۳/۱) ج ۲: ۹۸ و ۱۵۹ و ۴۴۹ و ۵۲۲.	۴
۲۱	نوادر المعجزات	محمد بن جریر رستم طبری صغیر (قرن پنجم)	مناقب	نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة (ع) از طبری امامی صغیر صاحب دلایل الامامه است که هم‌دوره شیخ طوسی و نجاشی است. ^۱ (محمد باسّم الاسدی محقق نوادر المعجزات، ۱۴۲۷ و ۴۲؛ آقابزرگ تهرانی ۱۴۰۳: ۲۴ / ۳۴۹) ج ۲: ۲۳۰ و ۲۳۱.	۲
۲۲	دلایل الامامه	محمد بن جریر رستم طبری صغیر	مناقب	کتابی در زمینه اثبات امامت هریک از ائمه اطهار (ع) است. ج ۲: ۲۳۰ و ۲۳۱.	۲
۲۳	روضه الواعظین	ابن فتال نیشابوری (د ۵۰۸ ق)	تاریخ	کتابی تاریخی در سرگذشت ائمه اطهار (ع) است. ج ۱: ۶۰.	۱

۱. برای اطلاعات بیشتر در رابطه با تفاوت علمایی که اسم، نسب و کنیه آنان طبری است و انتساب این کتاب به طبری صغیر امامی صاحب دلایل الامامه به مقدمه محقق کتاب نوادر المعجزات، باسّم محمد الاسدی رجوع کنید (الاسدی، ۱۴۲۷: ۴۵-۳۵)

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۴۷

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۲۴	مجمع‌البیان	امین‌الدین ابوعلی الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسی المشهدی (د ۵۴۸ ق)	تفسیر	کتابی تفسیری از شیخ طبرسی که در آن سوره‌های مکی و مدنی، اختلاف قرائت‌ها، لغات، إعراب و اسباب نزول در آن مشخص شده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۰/ ۲۴) ج ۱، ص ۷۱ ۷۲ (۳مورد)، ۷۳ ۳مورد، ۷۴، ۷۶، ۷۸ (۲مورد)، ۸۲، ۸۳ ۸۴ (۳مورد)، ۸۶، ۸۷ ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵ ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱ (دو مورد)، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵ (دو مورد)، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲ (دو مورد)، ۱۳۳ (دو مورد)، ۱۳۴ (دو مورد)، ۱۳۵، ۱۳۶، ۴۵۱	۵۶
۲۵	قصص الأنبياء	قطب‌الدین سعید بن هبة الله بن حسن راوندی (د ۵۷۳ ق)	تاریخ	قطب‌راوندی تا ۵۷۳ ق در قید حیات بود. (قمی، ۱۳۶۸: ۳/ ۷۲) وی در این کتاب زندگی پیامبران را در بیست باب گردآوری	۵

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها
				کرده است که در ارتباط با حضرت نوح حدیثی از این کتاب نقل شده است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۸۴) ج ۱: ۷۱ و ۱۲۶، (دو مورد) ۱۳۵ و ۱۳۶	
۲۶	الدعوات	قطب‌الدین سعید بن هبئه‌الله بن حسن راوندی	ادعیه	کتاب الدعوات مجموعه‌ای از دعاها را تشکیل داده که با نام سلوة الحزین نیز نامیده شده است. (راوندی، ۱۳۶۶: ۱/ ۷) ج ۱: ۱۰۶	۱
۲۷	الفضائل شاذان	شاذان بن جبرئیل بن اسماعیل القمی (زنده در ۵۸۴ق)	مناقب	این کتاب در منقبت امام علی (ع) نگاشته شده، اما در این که نویسنده آن کیست در الذریعه و اعیان الشیعه اختلاف است. (امین، ۱۴۰۳: ۲ و ۳۲۹؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۶/ ۲۵۰) ج ۱: ۶۰	۱
۲۸	مناقب ابن شهر آشوب	علی بن شهر آشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش السروی المازندرانی (۵۸۸ق)	مناقب	مناقب آل ابی طالب، کتابی در منقبت ائمه معصومان (ع) تا امام حسن عسگری (ع). جلد سوم مناقب به مسئله جانشینی حضرت علی (ع) و مناقب حضرت فاطمه (س) و بحث	۳۲

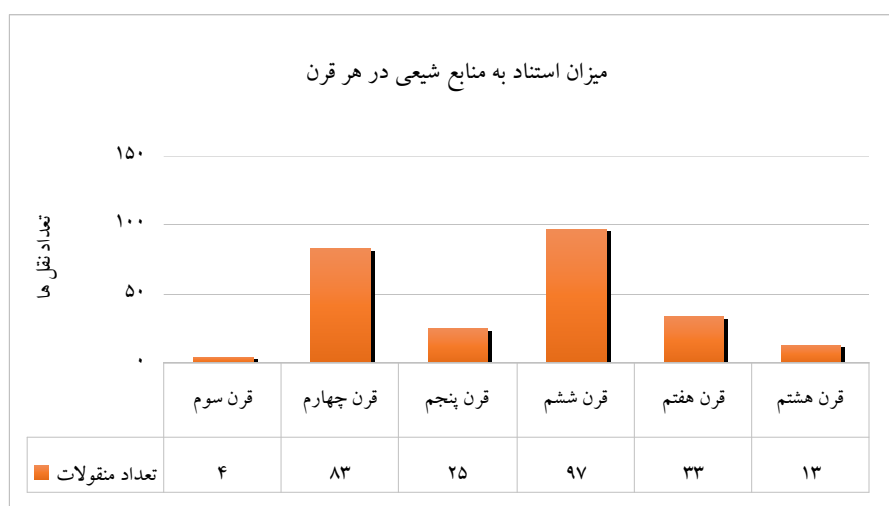
تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۴۹

ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقل‌ها	
				امامت فرزندان ایشان اختصاص دارد. ج ۱: ۶۰، ۵۹ و ۱۳۵؛ ج ۲: ۹۶ (دو) مورد، ۹۷ (دو مورد)، ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰ (دو) مورد، ۱۰۱ و ۲۵۲ و ۲۶۳ و ۲۷۵ و ۳۰۷ و ۳۱۸ و ۳۲۰ و ۴۰۲ و ۴۲۸ و ۴۳۰ و ۴۳۲ (دو) مورد، ۴۴۰ و ۴۴۱ (دو) مورد، ۴۴۲ و ۴۴۴ (دو) مورد، ۴۴۸ و ۴۵۲ (دو) مورد)		
۲۹	جامع الأخبار	محمد بن محمد شعیری (قرن ششم)	حدیثی اخلاقی و آداب	علامه مجلسی کتاب جامع الأخبار را با توجه به کتاب ریاض العلماء به شعیری نسبت داده است. (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق: ۱/ ۲۸۹؛ (مجلسی، بی تا: ۱/ ۱۴ و ۱۳۸) ج ۱: ۱۰۶	۱	
۳۰	مثیر الاحزان	محمد بن جعفر بن ابی‌البقاء هبة الله بن نمابن علی بن حمدون الحلی (د ۶۴۵ ق)	مقتل	کتاب مثیر الاحزان و منیر سبیل الاشجان، مقتلی است که حد وسط را رعایت کرده نه مختصر است نه طولانی. (ابن‌نما، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۵) ج ۲: ۱۶۵ و ۲۵۲ و ۲۷۲ و ۴۴۲	۴	

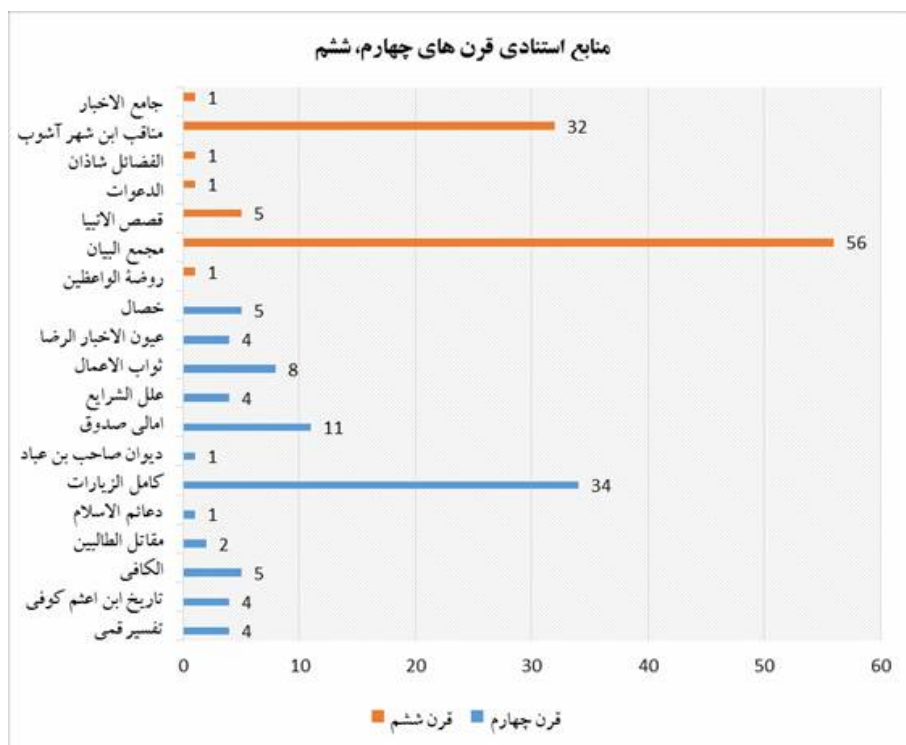
ردیف	کتاب	نویسنده	موضوع ^۱	توضیحات	تعداد نقلها
۳۱	ملهوف	رضی‌الدین ابی‌القاسم علی‌بن‌موسی‌بن‌طاوس الحلی (د ۶۶۴ق)	مقتل	ج ۱: ۶۲؛ ج ۲: ۱۵۹ و ۱۷۶ و ۲۳۰ و ۲۳۱- ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۶ و ۲۳۸ و ۲۴۰ و ۲۴۲ و ۲۶۶ و ۲۶۷ و ۲۷۲ و ۲۷۵ و ۳۳۳ و ۳۵۵ و ۳۷۱ و ۳۷۳ (مؤلف)، ۳۷۴. (مؤلف) ۳۸۱ و ۳۸۵ و ۳۸۶ و ۳۹۰ و ۳۹۱ و ۴۴۲ و ۴۵۸، ۴۵۹ (دو مورد)، ۴۶۴	۲۹
۳۲	لسان العرب	ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم رویعی افریقی (د ۷۱۱ق)	لغت نامه	این لغت‌نامه جمع تمام واژه‌هاست که در آن آیات و روایات نیز آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۷) ج ۱: ۷۳ و ۷۲ و ۸۵ ۸۶ و ۹۷ و ۹۹؛ ج ۲: ۸۹ و ۹۳ و ۲۷۹ و ۳۲۹ و ۳۴۷	۱۱
۳۳	الدروس	شمس‌الدین ابی‌عبدالله محمد بن مکی الجزینی العاملی (شهید اول) (د ۷۸۶ق)	فقه استدلالی	کتاب الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، از شهید اول در ارتباط با فقه تشیع امامی است. ج ۱: ۸۶	۱
۳۴	ارشاد القلوب	الحسن بن ابوالحسن محمد الدیلمی (قرن هشتم)	احادیث اخلاقی	کتاب شامل دو جزء است. مؤلف در جزء دوم به فضایل امام علی(ع) و فرزندان ایشان پرداخته است. ج ۱: ۱۲۵.	۱

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۵۱

حائری در تسلیة المجالس از ۳۴ منبع شیعی بهره برده و از این میان منابع سده‌های ششم و چهارم، به ترتیب بیش‌ترین میزان استناد را به خود اختصاص داده‌اند. نمودار زیر تعداد استنادهای تسلیة المجالس به منابع شیعی در چند سده را نشان می‌دهد:

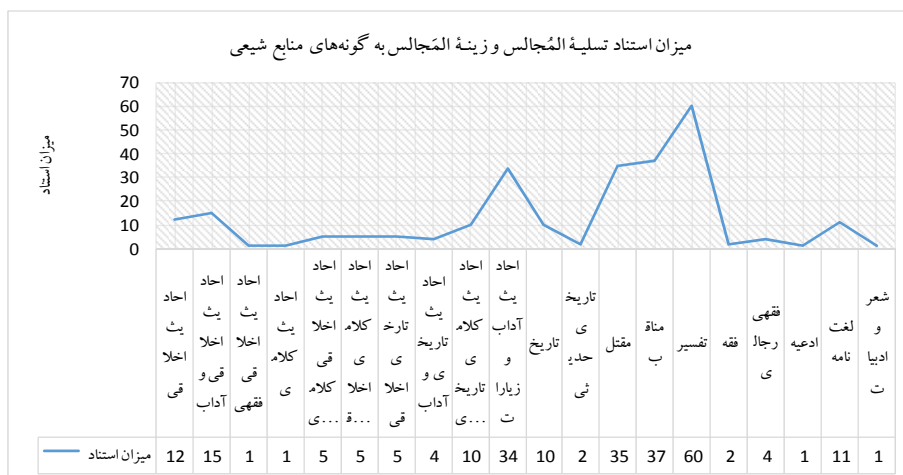


بر پایه نمودار بالا، تسلیة المجالس در سده‌های ششم با ۳۸٪، چهارم با ۳۲٪، بیشترین میزان استناد را دارا بوده و نمودار زیر بر مبنای سده‌های پرکاربرد مذکور، منابع پرکاربرد استناد داده شده را نشان می‌دهد:



بر پایه نمودار بالا، بیشترین میزان استناددهی حائری در تسلیة المَجالس به منابع شیعی، مربوط به سده های میانی یعنی قرون ششم و چهارم بوده است. بدین گونه می توان بیشترین استنادها را چنین دانست که استناد به منابع شیعی در سده ششم با ۵۶ استناد به تفسیر مجمع/البيان و ۳۲ استناد به مناقب ابن شهر آشوب همراه با دیگر استنادها روی هم رفته ۹۷ مورد بوده و در سده چهارم با ۳۴ استناد به کامل الزیارات ابن قولویه و امالی صدوق با ۱۱ استناد و کتاب های دیگر صدوق با ۲۱ استناد در کنار استناد به آثار دیگر عالمان، روی هم رفته ۸۳ مورد بوده است. پس میزان استناد تسلیة المَجالس به منابع شیعی قرون میانی، نمایانگر اعتبار این عاشورانگاری است.

نمودار زیر بیشترین میزان استناد این عاشورانگاری به گونه های منابع شیعی استناد داده شده را نشان می دهد.



جدول بالا نشان می‌دهد حائری بیشترین میزان استناد به منابع شیعی را به ترتیب به گونه‌های، منابع حدیثی با ۹۲، منابع تفسیری با ۶۰، منابع مناقبی با ۳۷ و مقتل‌نگاری با ۳۵ استناد داشته است. این فراوانی نشانگر اعتبار گونه‌های مختلف منابع نزد ایشان است که برای نگارش اثر تاریخی، استناد به منابع حدیثی و تفسیری بیشترین و بالاترین جایگاه را برای این کار داشته‌اند و حائری رویکرد هم‌گرایانه‌ای به منابع تاریخی شیعی نداشته یا منبع شیعی شایسته اعتمادی ندیده است.

۲.۴. جدول و نمودار منابع سنی تسلیه‌المجالس و زینة‌المجالس

مجلس‌نگاری «تسلیه‌المجالس و زینة‌المجالس» را محمد کرکی حائری برای ده شب محرم نگاشته است. این عاشورانگاری در زمان شاه تهماسب صفوی یعنی در هنگامه تثبیت پایه‌های حکومتی صفویه تألیف شده است. با توجه به حضور صوفیان در جامعه آن زمان، عاشورانگار در این کتاب از منابع اهل سنت نیز بهره برده است. جدول و نمودار منابع سنی تسلیه‌المجالس به شرح زیر است. منابع اهل سنت به کار گرفته شده در تسلیه‌المجالس در جدول زیر به تفصیل آمده است.

ر	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۱	المصنف عبدالرزاق	عبدالرزاق بن همام صنعانی (د ۲۱۱ق)	احادیث فقہی	ج ۱: ۱۳۰ (محقق)	۱

ر	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
۲	مسند احمد بن حنبل	ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل (د ۲۴۱ق)	احادیث فقهی	این کتاب مجموعه‌ای از احادیث پیامبر (ص) از این فقیه حنبلی است. ج ۱: ۶۹ (محقق)	۱
۳	صحیح بخاری	ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری (د ۲۵۶ق)	احادیث فقهی و کلامی	ج ۱: ۱۳۰	۱
۴	صحیح مسلم	ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (د ۲۶۱ق)	احادیث کلامی و فقهی	از کتب صحاح سته است. ج ۱: ۱۳۰	۱
۵	تاریخ ابن جریر طبری	ابوجعفر محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق)	تاریخ	کتاب تاریخ الأمم و الرسل و الملوک، طبری جزء تواریخ عام است که از آفرینش تا سال ۳۰۲ق را شامل می‌شود. ج ۲: ۱۶۱، (محقق) ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۳۷ و ۴۴۰	۵
۶	المعجم الکبیر	ابوالقاسم سلیمان بن احمد طبرانی (د ۳۶۰ق)	احادیث کلامی و تراجم نگاری	کتابی روایی که بر اساس حروف الفبا احادیث را ثبت کرده که صحابه از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند و در حرف حاء احادیثی را ثبت کرده است که مربوط به امام حسین (ع) بر زبان پیامبر (ص) جاری شده است. ج ۲: ۱۶۵ (محقق)	۱
۷	المستدرک حاکم	محمد بن عبدالله بن محمد حمدویه مشهور به حاکم نیشابوری و ملقب به ابن البیبع (د ۴۰۵ق)	احادیث فقهی و کلامی	المستدرک علی الصحیحین از حاکم نیشابوری از جمله کتب حدیثی از این عالم شافعی است که کامل‌کننده صحاح بخاری و مسلم است. (سبکی، بی تا: ۴/ ۱۷۷-۱۵۵) ج ۱: ۶۹ (محقق)	۱
۸	قصص	ابواسحاق احمد بن محمد نیشابوری ثعلبی (د)	تاریخ	عرائس المَجالس فی	۱۲

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۵۵

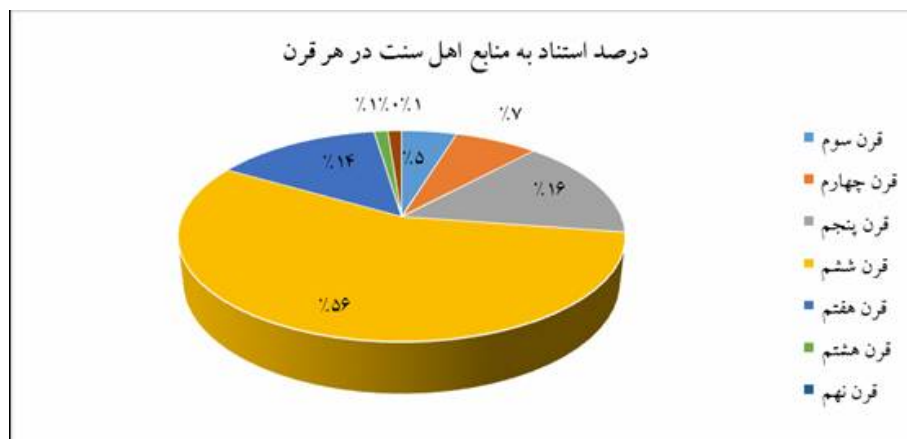
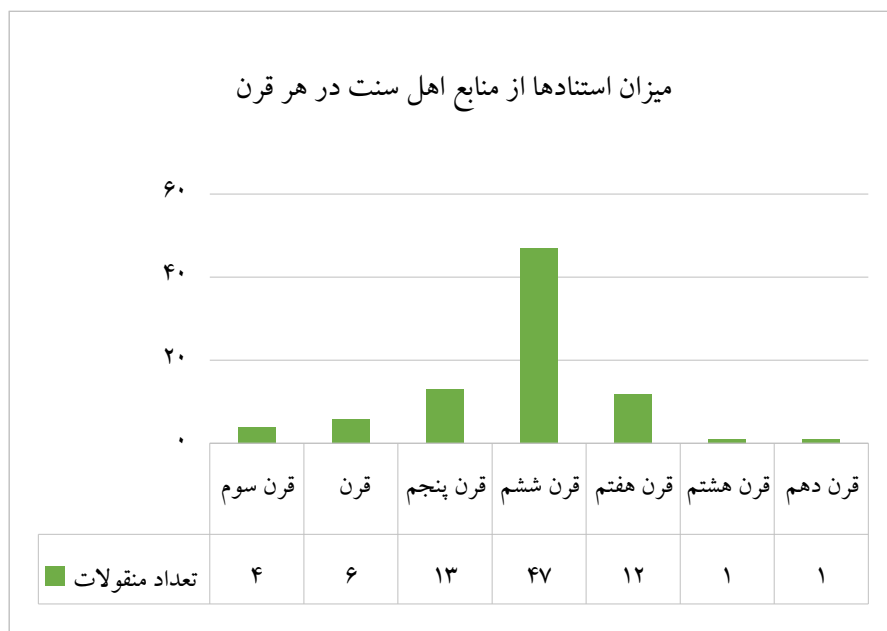
ر	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
	الانبياء المسمى عرائس المجالس	(ق ۴۲۷)	پیامبران بر پایه قرآن و روایات	التقصص الانبياء در واقع کتابی در ارتباط با داستان‌های انبیا از ثعلبی شافعی مسلک از علمای قرن پنجم است. (سبکی، بی تا: ۵۷/۴) محقق: ج ۱: ۷۶ و ۸۲ (دو مورد ۸۴)، ۹۷ و ۹۹ و ۱۰۱ و ۱۱۰ و ۱۲۳ و ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۳	
۹	الفردوس بمأثور الخطاب	شیرویه بن شهر دار بن الملک شیرویه بن فنا خسرو الهمدانی الدیلمی (د ۵۰۹ ق)	احادیث کلامی و فقهی	کتاب فردوس الاخبار به مأثور الخطاب از کتاب الشهاب اثر پدر شیرویه است. الشهاب شامل ده هزار حدیث بدون سند است که فرزند شیرویه حافظ در ۴ جلد با عنوان فردوس، گرد آورده است. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۱۶۴/۱۶) ج ۲: ۱۶۵	۱
۱۰	مقتل خوارزمی	موفق بن احمد اخطب خوارزم (د ۵۶۸ ق)	تاریخی و مناقب	ج ۱: ۶۱؛ ج ۲: ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۴ و ۱۰۵ و ۱۰۸ و ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۱۹-۱۱۱ و ۱۳۹ و ۱۴۲ و ۱۴۶ و ۱۶۳ و ۱۷۱ و ۱۷۳ و ۲۰۴ و ۲۲۹ و ۲۳۴ و ۲۳۶ و ۲۳۸ و ۲۴۰ و ۲۴۲ و ۲۵۱ و ۲۶۶ و ۲۶۹ و ۳۳۳ و ۳۵۵ و ۳۶۶ و ۳۷۱ و ۳۸۰ و ۳۸۱ و ۳۸۲ و ۳۸۵ و ۳۸۶ و ۳۸۷ و ۳۹۰ و ۳۹۶ و ۴۰۰ و ۴۴۲ و ۴۵۲ و ۴۵۹ (دو مورد)، ۴۶۰ و ۴۷۰ و ۴۷۲	۴۶
۱۱	النهايه ابن اثير	مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد شیبانی جزری (ق ۶۰۶)	حدیثی و واژه نامه	النهايه فی غریب الحدیث کتابی از یکی از برادران ابن اثیر ملقب به مجدالدین	۳

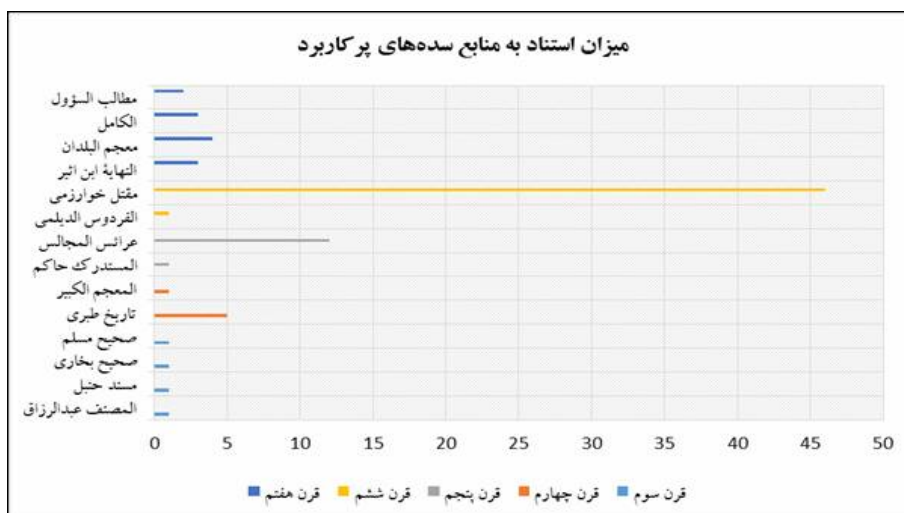
ر	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
				از علمای شافعی است. (سبکی، بی تا: ۸ / ۳۶۷- (۳۶۶) ج ۱: ۶۹ و ۷۲ (محقق)	
۱۲	معجم البلدان	یاقوت حموی (د ۶۲۶ق)	جغرافی و تاریخ	معجم البلدان در واقع کتابی تاریخ و ادبی است؛ زیرا حموی بر اثر سفرهایی که گاه ناگزیر به انجام آنها بوده جغرافیا، فرهنگ و تاریخ و مشاهیر و... هر منطقه را در این کتاب گردآوری کرده است. (یاقوت حموی، ۱۳۸۱: ۸ / ۶) محقق تسلیة المَجالس برای توصیف ویژگی مکان‌هایی که امام حسین(ع) و کاروان اسرا و... از آن عبور کرده‌اند به این کتاب استناد داده است. ج ۲: ۲۳۵ و ۲۳۸ و ۲۴۰ و ۲۵۰	۴
۱۳	الکامل	عزالدین بن اثیر (د ۶۳۰ق)	تاریخ	الکامل فی التاریخ کتابی تاریخی که به گفته خودش در مقدمه، کتابی جامع است که اخبار پادشاهان شرق و غرب را در بر دارد. (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۶ / ۱ ج ۲: ۳۲۳ و ۳۲۴ و ۳۵۵ (محقق)	۳
۱۴	مطالب السؤال فی مناقب آل الرسول	محمد بن طلحه النصبی الشافعی (د ۶۵۲ق)	احادیث مناقبی	مطالب السؤال فی مناقب آل الرسول، کتابی است که در آن مؤلف در دوازده باب برای هر امامی از ولادت، نسب، علم، کرامات، عبادات، ویژگی‌ها، طول عمر و... را آورده است. امام برای سه امام اول که	۲

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۵۷

ر	عنوان کتاب	نویسنده	موضوع	توضیحات	تعداد نقل‌ها
				اطلاعات زیادی در دست بوده فصل‌بندی نیز دارد؛ اما برای امام‌های بعدی به دلیل کمبود اخبار فصل‌بندی ندارد. (نصیبی الشافعی، بی تا: ۱/ ۳۲۳) محقق: ج ۲: ۲۵۲ و ۳۱۶	
۱۵	سیر اعلام النبلاء	شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان الذهبی (۷۴۸ق)	احادیث و تراجم نگاری	این کتاب تراجم به صحابه و سیره‌شناسی اختصاص دارد که در آن طبقات راویان احادیث بیان شده است. محقق: ج ۲: ۳۶۳	۱
۱۶	کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال	علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین (المتقی هندی) (۹۷۵ق)	احادیث فقهی	کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال کتابی روایی که مجموعه‌ای منظم درباره پیامبر (ص) است که با الهام از الجامع الکبیر سیوطی نگاشته شده است. (متقی الهندی، ۱۴۰۹: ۱/ ۴-۳) محقق: ج ۱: ۶۹	۱

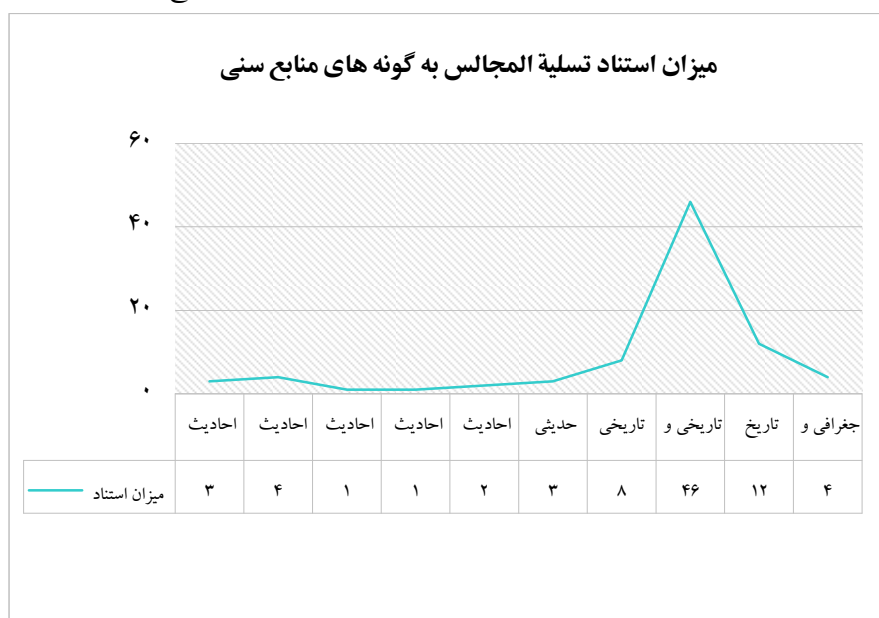
جدول بالا آشکار می‌کند که بیشترین استناد این عاشورانگاری به منابع سنی به‌ترتیب در سده‌های ششم، پنجم و هفتم بوده است. میزان این استنادها در نمودارهای زیر چنین است.





بررسی نمودارهای بالا نشان می‌دهد بیشترین استناد این عاشورانگاری به منابع سده ششم در *مقتل خوارزمی* و سپس منابع سده پنجم در کتاب *عرائس المجالس* و هم‌چنین منابع سده هفتم در کتاب‌های *معجم البلدان*، *الکامل*، *النهاية* و *مطالب السؤل* است. هر سه این منابع مربوط به منابع کهن و معتبر اهل سنت است.

نمودار زیر نمایانگر میزان استناد تسلیه *المجالس* به گونه‌های مختلف منابع سنی است.



آمار در نمودار بالا روشن می‌کند که نگارنده تسلیة المَجالس، بیشترین میزان استناد در منابع سنی را به گونه منابع تاریخی داشته است. چنانچه مقتل خوارزمی در سده ششم با ۴۶ استناد و عرائس المَجالس در سده پنجم با ۱۲ استناد بیشترین میزان استناد را در کتاب حائری به خود اختصاص داده است.

۵. دلایل استناد حائری به آثار اهل سنت

دلایل استنادهای حائری به منابع اهل سنت در تسلیة المَجالس از دو جنبه نیازمند بررسی است. از یک سو می‌توان آشکارا به پیوند میان پیروان مذهب شیعه و اهل سنت در ایران این دوره پی برد؛ زیرا در این زمینه، شیعه و سنی، تعامل خوبی داشتند و مرزی برای آن در نظر نگرفته بودند. از سوی دیگر می‌توان به جایگاه اثربخش گزارش‌های منابع اهل سنت در متون عاشورانگاری شیعیان پی برد، و گرنه عالمان و نویسندگان شیعه به آن روی نمی‌آوردند. در همین زمینه گفتنی است که حائری درباره اهل سنت و بهره از متون آنان دیدگاه هم‌گرایانه و هدفمندی داشته که از مقدمه ایشان چنین برداشت می‌شود. برای نمونه او در مقدمه تسلیة المَجالس باور دارد که این کتاب را از احادیثی تدوین کرده که نزد علمای شیعه صحیح است.^۱ (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۵۲/۱) سپس او با مذمت دمشق و بدعت‌های بانیان این شهر یعنی معاویه و یزید، علمای آن را نیز نکوهش می‌کند. وی دلیل آن را چنین برمی‌شمرد: ۱. تأویل کلام الهی؛ ۲. تحریف کلام الهی بنا بر هوای نفس؛ ۳. برگزیدن راه باطل و قدم بر آن نهادن؛ ۴. فروختن آیات الهی به بهای اندک؛ ۵. انکار فضایل جانشین (ص)؛ ۶. تکذیب نص جلی الهی بر جانشینی بر حق امام علی (ع) (همان: ۳۸)

سپس حائری مصادیق انکار ولایت خاندان نبوت (ص) از سوی اهل سنت را بیان می‌کند. توضیح آنکه این عاشورانگار، بخاری را، زکی‌ترین عالم اهل سنت معرفی کرده است و چنین می‌پندارد که او منکر حدیث خاتم و قصه غدیر و خبر طائر و آیه تطهیر است؟ (همان: ۳۸/۱) از سویی مسلم را که منصف علما تسنن دانسته، منکر حدیث کُهف و برادری و منتقد حدیث «أنا المدينة العلم» و لوح می‌داند. (همان: ۳۸/۱) در ادامه طبری را مشهورترین عالم اهل سنت معرفی کرده است و می‌گوید، او در حدیث الوصیه توقف کرده و آیه «يُوقُونَ بِالْأُذُن» که در حق امام علی (ع) است، تأویل برده است. در پایان عالمان اعلام اهل سنت را به دلیل انکار و طرد آیات و اخبار مبنی بر فضائل اهل بیت (ع) همچون «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، وإني تارك فيكم الثقلين» مذمت کرده و آنان را دروغگو معرفی می‌کند. سپس می‌گوید این علما در

۱. «لم أورد فيه من الأحاديث الا ما صححه علماؤنا، ورجحه أعلامنا، ودوتوه في كتبهم، ونقلوه عن أئمتهم»

برابر هر حقی باطلی را قرار داده‌اند. مانند حدیث «الحسن و الحسين سیدا شباب أهل الجنة» که در مقابل آن، حدیث «ابو بکر وعمر سیدا كهول أهل الجنة» را وضع کرده‌اند. (همان: ۳۹/۱ و ۳۸) او در ادامه نیز این مذمت را ادامه داده و استدلال می‌کند که از راه حق منحرف شدن علما سبب گمراهی عالم می‌گردد و دیدگاه مخالفی نسبت به تمام اهل سنت می‌گیرد. (همان: ۴۱/۱) گفتنی است وی در کنار همه این مخالفت‌ها و نقدها، در کتاب *تسلیة المجالس* به اخبار علمای اهل سنت استناد داده تا حقانیت اهل بیت (ع) و جانشینی آنان را اثبات کند؛ زیرا آثار آنان با وجود همه این تأویلهای پنهان‌کاری‌ها دربردارنده برخی گزارش‌های مثبت است و نشانگر اتفاق نظر شیعه و اهل سنت درباره آن مسائل است. به نظر می‌رسد دلایل حائری در استناد به روایات اهل سنت را می‌توان چنین دانست:

۱.۵. پیوند جامعه شیعه و اهل سنت

ایران پیش از یکپارچگی مذهب شیعه در دوره صفویه با وجود حکمای شیعی همچون آل‌بویه و سپس تیموری اهل سنت، در اوایل حکومت صفویه با دوگانگی مذهبی مواجه بود. همچنان که به نقل از وینچیتو دالساندری مسافر ونیزی نزاع‌های دو طایفه حیدری شیعی و نعمتی سنی مذهب در دوره شاه تهماسب صفوی مشهود بود. (باربارو و جوزفا: ۱۳۴۹، ۴۴۵) اما چگونگی کاهش این دوگانگی و مرز میان شیعه و اهل سنت در تاریخ بدین شرح است:

مرز میان تشیع و تسنن از سده سوم هجری رو به کاهش نهاد و در منابع سنی پس از این دوره مشاهده می‌شود که فضایل امام‌علی (ع) و اهل بیت (ع) بیان شده است. «مسند» و «فضائل الصحابه» احمدبن حنبل نمونه بارز منابع کهن اهل سنت است که در آن روایات فضایل اهل بیت (ع) مندرج است. (ر.ک: جعفریان، بهار ۱۳۷۹: ۱۷۶-۱۴۵) سوگواری بزرگان اهل تسنن، با مرثیه‌سرایی آنان در شهادت امام حسین (ع) نمونه دیگر کاهش مرز میان سنی و شیعه است. مرثیه‌سرایی بزرگان اهل سنت مانند قصیده شافعی «فمن مبلغ عنی الحسین رساله و أن کرهتها أنفس و قلوب» (اخطب خوارزم، ۱۳۸۸: ۱۴۳/۲) در مقتل خوارزمی نمونه‌ای از آنهاست. عبدالجلیل قزوینی در کتاب «نقض» برگزاری مراسم سوگواری علمای اهل سنت در شهادت امام حسین (ع) در قرن ششم هجری را با دلایل مستند اثبات می‌کند. (قزوینی، ۱۳۵۸: ۳۷۲) با گذر زمان تا قرن دهم هجری و ظهور صفویان این مرز میان تشیع و تسنن در ایران کاهش چشمگیری می‌یابد. اما در اواخر حکومت شاه اسماعیل و شاه تهماسب اول این مرز همچنان باقی بود تا اینکه با سیاست‌های مذهبی شاه تهماسب این مرز نیز بسیار کاهش یافت. با تأمل در منابع به کار گرفته شده در این عاشورانگاری آشکار می‌شود، عاشورانگار از منابع

کهن و معتبر اهل سنت برای بیان وقایع عاشورا بهره گرفته است. این عمل وی می‌تواند در جهت نزدیک کردن جامعه شیعی و سنی و در پی سیاست‌های مذهبی حکومت وقت صورت گرفته باشد.

بهره‌مندی عاشورانگار از منابع روایی شیعی و سنی در کنار یکدیگر و نگارش عاشورانگاری به سبک خطبه‌خوانی و مجلس‌نگاری که در تسلیة المَجالس، روضة الشهداء، المنتخب و تظلم الزهرا به چشم می‌خورد، در گرایش جامعه به تشیع نقش فراوانی داشت؛ زیرا شاهان صفوی به‌ویژه شاه اسماعیل و شاه تهماسب برای ترویج تشیع و یکپارچه کردن جامعه ایرانی، از واعظان و عالمان می‌خواستند تا عاشورانگاری‌ها را در مجالس سوگواری امام حسین (ع) بخوانند. (ر.ک: اسپانچقی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۷۱) چنانچه خواندن روضة الشهداء به دلیل زبان فارسی در ایران رواج داشت. واژه «روضه‌خوانی» نیز از همین زمان بر مقلت‌خوانی در مجالس سوگواری امام حسین (ع) اطلاق شده است. (مطهری، ۱۳۶۴: ۵۴) اما در مناطق عرب زبان به اقتضای زبان آنان مقاتل عربی خوانده می‌شد. چنان‌که حائری، عاشورانگاری خود را که به سبک واعظ کاشفی برای مجالس ده‌گانه شب‌های محرم تسلیة المَجالس نگاشته بود، بر منبرها می‌خواند. این مبحث با اذعان وی مبنی بر خطبه‌خوانی و مرثیه‌سرایی در عراق همخوانی دارد. (کرکی الحائری، ۱۴۱۸: ۱/ ۱۹ و ۱۸)

اما استناد به منابع سنی از دوره شاه تهماسب به بعد رو به کاهش نهاد. این امر می‌تواند ناشی از کسب مناصب حکومتی علمای شیعه از این دوره به بعد باشد. عالمان دینی طراز اول شیعی، در آغاز حکومت صفوی در ایران حضور نداشتند. به همین دلیل ابتدا شاه اسماعیل و سپس شاه تهماسب از علمای عراق و جبل عامل دعوت کرد تا برای تبلیغ و ترویج تشیع به ایران مهاجرت کنند و پس از تثبیت تشیع در ایران و پذیرش مذهب تشیع، عالمان شیعی نیاز نداشتند که در آثار خود به منابع اهل سنت دهند و در نتیجه استناد کمتری دیده می‌شود.

۲.۵. تأکید بر هم‌گرایی شیعه و اهل سنت در گزارش عاشورا

بررسی موضع گزارش روایات اهل سنت در تسلیة المَجالس، آشکار می‌کند، دلیل اصلی استناد عاشورانگار به متون اهل سنت تأکید عاشورانگار به هم‌گرایی علمای شیعه و اهل سنت در گزارش وقایع عاشورا است. به نظر می‌رسد عاشورانگار قصد دارد در گزارش وقایع عاشورا، گاهی به متون اهل سنت در کنار منابع شیعی استناد کند و گاهی با واسطه منابع شیعی به منابع اهل سنت مستند کند. مشروح آنکه عاشورانگار تسلیة المَجالس در استناد به گزارش متون اهل سنت در کنار متون شیعی بهره برده است. همچنان که وی در معنای «دوری از منکر» موجود

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۶۳

در وصیت‌نامه امام حسین (ع) به برادرش ابوحنیفه، به کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه از طریق تاریخ طبری استناد کرده، (همان: ۱۶۱/۲) و آن را این گونه تحلیل می‌کند که هدف امر به معروف و نهی از منکر امام حسین (ع) در قیام عاشورا برطبق کلام اول ایشان مبنی بر عمل به سیره جدش پیامبر اسلام (ص) و پدرش امام علی (ع) است. (همان: ۱۶۰/۲) محقق تسلیه المجالس خبر شهادت امام (ع) به دست یزید را از میان متون اهل سنت به معجم الکبیر طبرانی در کنار سایر منابع شیعی استناد داده است. (همان: ۱۶۵/۲)

محمد حائری در تسلیه المجالس با استناد به متون اهل سنت آن هم با واسطه منابع شیعی، برای تأکید بر گزارش‌های وقایع عاشورا استفاده کرده است. همچنان که با واسطه از مناقب ابن شهر آشوب در گزارش تعداد جراحات وارده بر بدن امام حسین (ع) در رویارویی با سپاه عمر بن سعد به تاریخ طبری استناد کرده است. (همان: ۴۴۰/۲)

۳.۵. اتمام حجت بر اهل سنت

دلیل مهم دیگری که محمد حائری به منابع اهل سنت استناد داده، اتمام حجت بر اهل سنت است. استناد به متون اهل سنت زمانی سبب اتمام حجت بر آنان خواهد شد که بخشی از وقایع عاشورا مستقیم به این متون استناد داده شود. به عبارت دیگر نقل مستقیم وقایع عاشورا از منابع اهل سنت شیوه‌ای است که عاشورانگار با آن، حجت را بر اهل سنت، در بیان این حادثه مهم تاریخ اسلام، تمام کرده و نشان می‌دهد که در لابه‌لای آثار عالمان اهل سنت نیز شواهدی برای حقانیت ولایت امامان (ع) هست و در نتیجه اتمام حجت بر اهل سنت کامل تر می‌شود. این نوع استناددهی به متون اهل سنت در تسلیه المجالس چنین است.

حائری در تسلیه المجالس پس از اینکه از حرکت امام حسین (ع) به سوی عراق از مدینه سخن می‌گوید با «ولا تنسأه الخاصه و العامه أبدا ما دامت الدنيا» (همان: ۲۳۴/۲) بر شیعه و سنی تأکید می‌کند که امام حسین (ع) به سوی عراق رفت و عبیدالله بن زیاد مقابل او ایستاد. وی در ادامه با بهره از متون کهن اهل سنت همچون تاریخ طبری حرکت امام (ع) به سوی عراق را آورده است. (همان: ۲۳۷/۲) هم‌چنین محقق کتاب تسلیه المجالس، اخبار دزدیدن لباس و عمامه و انگشتری امام (ع) توسط افراد سپاه عمر بن سعد را به کتاب الکامل ابن اثیر استناد داده است.

(همان: ۳۲۴-۳۲۳) این گونه استنادها و نقل قول‌ها از منابع اهل سنت در کنار نگاه منفی به نوشته‌های آنان تنها می‌تواند بر پایه این باور باشد که برای اتمام حجت بر مردم و اهل سنت است که این جنبش عاشورا و حرکت امام حسین (ع) در منابع اهل سنت نیز آمده و تنها گفته

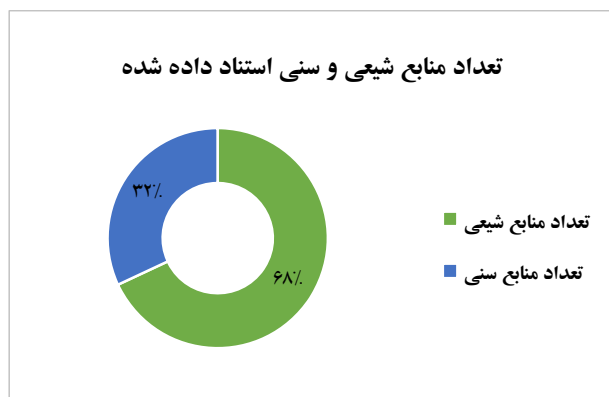
و باور عالمان شیعه نیست.

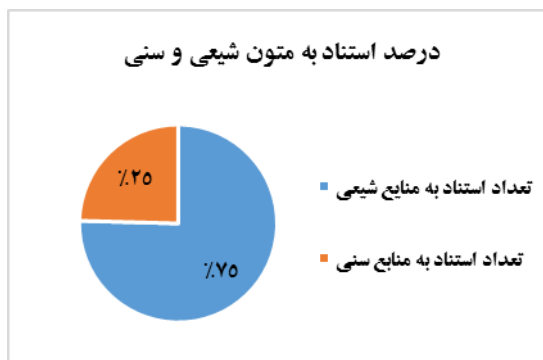
۴,۵. تقویت باورهای شیعه در برگزاری آیین عاشورا

محتوای خطبه‌ها در آیین‌های عاشورایی می‌تواند اثرگذاری لازم در تقویت باورهای شیعی جامعه را دارا باشد. به نظر می‌رسد حائری با خطاب قراردادن جامعه شیعی و سنی در رابطه با کرامات امام حسین(ع) قصد داشته، باورهای شیعی جامعه را تقویت کند. چنانچه وی با شیوة مجلس‌نگاری برای مجالس ده‌گانه شب‌های محرم در تسلیة المَجالس در بزرگداشت مقام امامت امام حسین(ع) و کراماتی که از ضریح و تربت مطهر ایشان حاصل می‌آید، مقام ایشان را برای خاص (شیعه) و عام (اهل سنت) مردم آشکار کرده و آن را مایه استجابت دعا و شفای مریض معرفی می‌کند. (همان: ۵۳۶/۲)

نتیجه

دوره حکومت شاهان صفویه با رسمیت‌بخشی به مذهب شیعه اثنی‌عشری و برپایی شعائر اسلامی مانند سوگواری ایام عاشورای حسینی نقش مهمی در تمدن‌سازی اسلامی دارد. حائری در دوره شاه تهماسب با استفاده از آرامش نسبی این دوره، عاشورانگاری خود را با عنوان تسلیة المَجالس و زینة المَجالس نگاشت. این پژوهش در جهت پاسخ به جایگاه علمی این عاشورانگاری، استندهای آن را از لحاظ عدم یا کاهش استناد به منابع کهن و گونه‌شناسی منابع استنادی آن بررسی کرد. بررسی میزان استناددهی این عاشورانگاری به متون شیعی و سنی در نمودار باتوجه به تعداد منابع شیعی و سنی استفاده‌شده و میزان استناددهی به هر یک از آنها در زیر این چنین است:





باتوجه به نمودارهای بالا آشکار می‌شود، حائری در *تسلية المجالس و زينة المجالس* مطابق نمودار درصد استناد به متون شیعی و سنی بیشترین میزان استناد را به منابع شیعی با ۷۵٪ و سپس استناد به منابع سنی را با ۲۵٪ داشته است. اما آنچه بنا بر نمودار تعداد منابع استناد داده شده اهمیت دارد، این است که وی در میزان استناد به منابع متنوع شیعی و سنی اختلاف را مورد نظر نداشته است، بدین معنا که او چنان‌که از ۳۴ منبع شیعی با ۶۸٪ بهره برده، با اختلاف کمتری از ۱۶ منبع سنی یعنی ۳۲٪ بهره برده است. نتیجه آنکه فرضیه اول مبنی بر بهره یکسان حائری از منابع شیعی و سنی رد می‌شود. اما پس از بررسی فرضیه دوم چنین به دست آمد که این کتاب در استناد به منابع سده‌های میانی چهارم تا هفتم با بیشترین میزان بهره‌مندی از منابع شیعی و سنی این دوره نوشته شده است بدین گونه که منابع سده‌های ششم و سپس سده چهارم و در ادامه منابع سده‌های پنجم و هفتم بیشترین استناد را در این کتاب داشته‌اند. در بررسی دلایل استناد به متون سنی، فرضیه دوم اثبات شد که عاشورانگار با دیدگاه هم‌گرایانه به متون اهل سنت استناد کرده است؛ زیرا از دلایل استناد به این گزارش‌ها در *تسلية المجالس*، تأیید گزارش عاشورا از متون اهل سنت به صورت مستقیم و با واسطه، اتمام حجت بر آنها و تقویت باورهای شیعی بوده است. اما بیشترین میزان استناد این عاشورانگاری از میان گونه‌های مختلف منابع این دوره‌ها در منابع شیعی، به منابع حدیثی و اخلاقی مانند *کامل الزیارات* و آثار صدوق با ۶۷ استناد و سپس منبع تفسیر *مجمع البیان* طبرسی با ۵۶ استناد و در پایان منابع مناقب‌نگاری با ۳۷ استناد و مقتل‌نگاری با ۳۵ استناد، دیده می‌شود و رویکرد حدیثی و تفسیری در عاشورانگاری ایشان برجسته است. هم‌چنین از گونه‌های منابع اهل سنت، به مقتل مانند خوارزمی با ۴۶ استناد، منابع تاریخی مانند *عرائس المجالس و الکامل* با ۱۵ استناد، منابع جغرافیایی مانند *معجم البلدان* با ۴ استناد و منبع حدیثی با ۳ استناد دیده می‌شود که رویکرد مقتلی و تاریخی کتاب حائری در استناد به منابع اهل سنت برجسته است. پس باید گفت

عاشورانگاری حائری با توجه به استناد به منابع قرون میانی، از درجه علمی مناسبی برخوردار است.

کتاب شناخت

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ق) *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
ابن قولوبه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ ق) *کامل الزیارات*، به تحقیق و تعلیق عبدالحسین امینی، نجف: مطبعة المباركة المرتضویه.

ابن منظور، احمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق) *لسان العرب*، چاپ ۳، بیروت: دار صادر.
ابن نما، جعفر بن محمد (۱۴۰۶ ق) *مثیر الاحزان*، قم: مدرسه الامام المهدي «عج».
اخطاب خوارزم، موفق بن احمد (۱۳۸۸) *مقتل الحسين (ع)*، چاپ ۲، قم: انوار الهدی.
اسپناچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹) *انقلاب الاسلام بین الخواص والعوام*، به تصحیح رسول جعفریان، تهران: دلیل.

افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ (۱۴۰۱ ق) *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، به اهتمام محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
امین، محسن (۱۴۰۳ ق) *أعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

ترکمان، اسکندر بیگ (منشی) (۱۳۱۴) *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: دارالطباعه آقا سید مرتضی.
جعفریان، رسول (۱۳۷۹) *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
_____ (۱۳۷۹) «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، *هفت آسمان*، شماره ۵.

جوزفا، باربارو (۱۳۴۹) *سفرنامه های ونیزیان در ایران*، شش سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.

رنجبر، محسن (۱۳۸۶) «سیری در مقتل نویسی و تاریخ نگاری عاشورا از آغاز تا عصر حاضر (۳)»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۱۶.

سبکی، تاج الدین [بی تا] *طبقات الشافعیه الکبری*، محقق: محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

شیرازی (نویدی)، خواجه زین العابدین علی (عبدی بیگ) (۱۳۶۹) *تکملة الأخبار*، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.

صدراپی نیا، علی (۱۳۷۵) «*تسلیة المَجالس و زینة المَجالس*، کتاب حدیثی از قرن دهم» بخش ۲، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره ۲.

صفار، محمد بن حسن (۱۳۶۲) *بصائر الدرجات الکبری*، تهران: مؤسسه الاعلمی.
طبری امامی الصغیر، محمد بن جریر (۱۴۲۷) *نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة (ع)*، تحقیق باسم محمد الأسدی، قم: دلیل ما.

طوسی، محمد بن جعفر (۱۴۱۴ ق) *امالی*، به تحقیق مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافة.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۶۷

_____ (۱۴۱۷ ق) الفهرست، به تحقیق‌الشیخ جواد القیومی و مؤسسه نشر الفقاهه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۳۶۵ ق) تهذیب الأحكام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، به تحقیق علی آخوندی، چاپ ۴، تهران: دارالکتب العلمیه.

قزوینی، عبدالجلیل (۱۳۵۸) نقض، تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران: انجمن ناشران ملی. قطب راوندی، سعیدبن‌هبة‌الله (۱۳۶۶ ش) الدعوات، قم: مدرسه الامام المهدي (عج).

_____ (۱۴۰۹ ق) قصص الانبیاء، به تصحیح غلامرضا عرفانیان، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

قمی، عباس (۱۳۶۸) الکنی و الألقاب، چاپ ۵، تهران: مکتبه الصدر.

کرکی الحائری، محمدبن‌ابی‌طالب (۱۴۱۸ ق) تسلیة المَجالس و زینة المَجالس، به تحقیق فارس حسون کریم، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

متقی‌الهندي، علی‌بن‌حسام‌الدین (۱۴۰۹ ق) کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، به تحقیق بکری حیانی و صفوة سقا، بیروت: مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، [بی‌تا]، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار، به تصحیح محمدباقر محمودی، تحقیق عبدالزهرا علوی، بیروت: مؤسسه الوفا.

مروه، علی (۱۹۸۷) التشيع بين جبل العامل و ایران، لندن: ریاض رئیس.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۴) حماسه حسینی، تهران: صدرا.

منزوی، محمد محسن (آقابزرگ تهرانی) (۱۴۰۳ ق) الذریعة الی تصانیف الشیعه، چاپ ۳، بیروت: دارالأضواء.

میرزا سمیعا، محمدسمیع (۱۳۶۸) تذکرة الملوك، به کوشش محمد دبیرسیاقي، همراه با سازمان اداری حکومت صفوی (تعلیقات بر تذکرة الملوك) و مینورسکی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ ۲، تهران: امیرکبیر.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵) رجال النجاشی، به تحقیق موسی الشبیری الزنجانی، چاپ ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نصیبی الشافعی، محمد بن طلحه، [بی‌تا]، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، به تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، بیروت: مؤسسه البلاغ.

نصیری، عزت‌الله و حمیدرضا امینه (۱۳۸۹) «نقش علما و دانشمندان عصر صفوی در گسترش فرهنگ شیعه»، مسکویه، دوره ۵، شماره ۱۳.

یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۳ م) معجم البلدان، بیروت: دار صادر.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Afandī Esfāhānī, ‘Abdallāh b. ‘Essā Bayg (1401), *Rīāz al-‘Olamā va Hayāz al-Fozalā*, edited by Aḥmad Hosaynī Aškevarī and Maḥmūd Mar‘asī, Qom: Kitābkāna-ye Āyatallāh al-‘Ozmā Mar‘asī Najafī. [In Persian]
- Akṭab Kārazm, Movafaq b. Aḥmad (1388), *Maqṭal al- Hosayn (pbuh)*, Qom: Anvār al-Hodā.
- Amīn, Moḥsin (1403), *A ‘ayān al-Šī‘a*, Beirut: Dār al-Ta‘ārof lil Maṭbū‘āt.
- Ebn Aṭīr, ‘Alī b. Moḥammad (1385), *Al-Kāmil fi al-Tārīḫ*, Beirut: Dār Šādir.
- Ebn Ebn Qolivayh, Jafar b. Moḥammad (1356), *Kāmil al-Zīrāt*, ‘Abd al-Hosayn Amīnī, Najaf: Maṭba‘a al-Mobāraka al-Mortazavīyya.
- Ebn Manzūr, Ahmad b. Mokarram (1414), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Šādir.
- Ebn Namā, Jafar b. Moḥammad (1406), *Maṭīr al-Aḥzān*, Qom: Madrasa-ye al-Emām māhdī (pbuh)
- Espnāqčī Pāšāzādeh, Moḥammad (1379 Š.), *Enqilāb al-Eslām bain al-ḳavāš va al-‘Avām*, edited by Rasūl Jafarīān, Tehran: Dalīl.
- Ḥimavī, Yāqūt b. ‘Abdallāh (1993), *Mo ‘jam al-Boldān*, Beirut: Dār Šādir.
- Jafarīān, Rasūl (1379 Š.), *Šafavīyya dar ‘Arsa-ye Dīn, Farhang va Sīāsāt*, Qom: Pežūhiškada-ye Ḥawza va Dānišgāh. [In Persian]
- Jafarīān, Rasūl (1379 Š.), “Naqš-e Aḥmad b. Ḥanbal dar Ta‘dīl Mazhab-e Ahl-e Sonnat”, *Haft Āsimān*, No. 5, pp. 145-176. [In Persian]
- Karakī al-Ḥāerī, Moḥammad b. Abī al-Ṭālib (1418), *Tasliyyat al-Majālis va Zīnat al-Majālis*, edited by Faris Ḥssūn Karīm, Qom: Moassisa al-Ma‘ārif al-Eslāmīyya.
- Majlisī, Moḥammad Bāqir b. Moḥammad Taqī (n. d.), *Biḥār al-Anvār al-Jāmi‘a li Dorar Akḳbār al-Aemata al- Aṯār*, edited by Moḥammad Bāqir Maḥmūdī; ‘Abd al-Zahrā ‘Alavī, Beirut: Moassisa al-Vafā.
- Mīrzā Samī‘ā (1368 š.), *Tazkara al-Molūk*, edited by Maḥmūd Dabir Sīāqī, with comments by Minorsky, translated by Mas‘ūd Rajabnīā, Terhran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Mottaqī al-Hindī, ‘Alī b. Ḥisām al-Dīn (1409), *Kinz al-‘Ommāl fi Sonan al-Aqvāl va al- Af ‘āl*, edited by Bakrī Ḥayyānī; Šafva Saqā, Beirut: Moassisa al-Risāla.
- Monzavī, Moḥammad Mohsen (Āqā Bozorg Tihriānī) (1403), *Al-Zorī‘a ela al-Tašānīf al-Šī‘a*, Beirut: Dār al- Azvā.
- Morovva, ‘Alī (1987), *Al-Tašayo ‘ bayn Jabal al- ‘Āmil va Īrān*, London: Riāz al-Raīs.
- Motaharī, Mortazā (1364 Š.), *Ḥamāsa-ye Hosaynī*, Tehran: Šadrā. [In Persian]
- Najāšī, Aḥmad b. ‘Alī (1365), *Rijāl Najāšī*, edited by Mūsā al-Šobairī al-Zanjānī, Qom: Moassisa al-Našr al-Eslāmī.
- Našībī, Moḥammad b. Ṭalḥa (n. d.), *Maṭālib al-So‘ul fi Manāqib Āl al-Rasūl*, edited by ‘Abd al-‘Aziz Ṭabātabāī, Beirut: Moassisa al-Bilāḡ.
- Našīrī, ‘Ezzatallāh; Amīna Ḥamid Rezā (1389 Š.), “Naqš-e ‘Olamā va Dānišmandān-e ‘Ašr-e Šafavī dar Gostariš-e Farhang-e Šī‘a”, *Moškūya*, 5, No. 13, pp. 165-182.
- Qazvīnī, ‘Abd al-Jalīl (1358), *Naqā*, edited by Jalāl al-Dīn Mohadī, Tehran: Anjoman-e Nāšīrān-e Millī.
- Qomī, ‘Abbās (1368 Š.), *Al-Konnī va al-Alqāb*, Tehran: Maktaba al-Šadr.
- Qoṭb Rāvandī, Saīd b. Hibaallāh (1366 Š.), *Al-Da‘avāt*, Qom: Madrasa al-Emām al-Mahdī (pbuh).
- Qoṭb Rāvandī, Saīd b. Hibaallāh (1409), *Qiṣaṣ al-Anbīā*, Edited by Ġolām Rezā ‘Erfānīān, Mashhad: Majma‘ al-Boḥūt al-Eslāmīyya. [In Persian]
- Ranjbar, Moḥsen (1386 Š.), “Sairī dar Mqṭalnivīsī va Tārīḳnigārī-e ‘Āšūrā az Āḡāz tā ‘Ašr-e Ḥāzīr (3)”, *Tārīḳ-e Eslām dat Āīna-ye Pežūhiš*, No. 16, pp. 83-121. [In Persian]
- Sabkī, Tāj al-Dīn (n. d.), *Ṭabaqāt al-Šāfi‘īyya al-Kobrā*, Edited by Maḥmūd Moḥammad al-Ṭanāḥī; ‘Abd al-Fattāh Moḥammad al-Ḥilv, Cairo: Dār ehyā al-Kotob al-‘Arabīyya.
- Šīrāzī (Navīdī), Kāja Zain al-‘Ābidīn ‘Alī (‘Abdī Bayg) (1369 Š.), *Takmala al-Aḳbār*, edited by ‘Abd al-Hosayn Navāī, Tehran: Našr-e Nai. [In Persian]
- Šadrāī Nīā, ‘Alī (1375 Š.), “Tasliyyat al-Majālis va Zīnat al-Majālis, Kitāb-e Ḥadīṯī az

- Qrn-e Dahom”, Part. 2, *Faşlnāma-ye ‘Olūm-e Hadīṭ*, No. 2, pp. 239-252. [In Persian]
- Şaffār, Moḥammad b. Ḥasan (1362 Š.), *Başāir al-Darajāt al-Kobrā*, Tehran: Moassisa al-‘Elmī.
 - Torkamān, Eskandar Bayg (Monšī) (1314 Š.), *Tārīḳ-e ‘Ālam Ārā-ye ‘Abbāsī*, Tehran: Dār al-Tibā‘a Āqā Sayyed Mortazā. [In Persian]
 - Ṭabarī Emāmī al-Şagīr, Moḥammad b. Ḥarīr (1427), *Navādir al-Mo‘jizāt fi Manāqib al-Aemma al-Hodā ‘Alayha al-Şalām*, edited by Moḥammad al-Asadī, Qom: Dalīl-e Mā.
 - Ṭūsī, Moḥammad b. Ĵafar (1414), *Amālī*, edited by Moassisa al-Bīṭā, Qom: Dār al-Tiqāfa.
 - Ṭūsī, Moḥammad b. Ĵafar (1417), *Al-Fihrist*, edited by Al-Şaik Javād al-Qayūmī va Moassosa Naşr al-Fiḳāha, Qom: Moassisa al-Naşr al-Eslāmī.
 - Ṭūsī, Moḥammad b. Ĵafar (1365), *Tazīb al-Ahkām fi Şarḥ al-Maqna‘a lil Şaik al-Mofid*, edited by ‘Alī Āḳūndī, Tehran: Dār al-Kotob al-Elmīyya.

English Source

- Barbaro, Josefa; Ambrosio Contarini (1873), *Travels to Tana and Persia, and a Narrative of Italian Travels in Persia by Josefa Barbarosa and Ambrogio Contarini*, translated from the Italian by William Thomas, Burt Franklin Publisher.

The Citation Survey of a Narration of ‘Ashura, The Book *Tasliyat-Al-Mojales va Zinat-Al-Majalis*¹

Mohammadreza Barani²
Sahar Nemati³

Received: 2020/08/09
Accepted: 2020/12/31

Abstract

Holding the ritual of ‘Ashura mourning and the tendency of Shi‘ite scholars to write about ‘Ashura in the Safavid period was very effective in strengthening the integration of Shiism in Iran. One of the most impressive works in this issue is Haeri's book called *Tasliyat-Al-Mojales*. To realize the scientific status of this work, examining its references to Shi‘ite and Sunni sources is very important and is the primary purpose of this article. This paper tries to study the Shi‘ite and Sunni references of *Tasliyat-Al-Mojales* with a descriptive-analytical approach and the method of collecting data in a library manner to clarify the number of citations to Shi‘ite and Sunni sources. The result of this examination is that this book has 66% citation of Shi‘ite sources and 21% citation of Sunni sources. Having the most citation to 6th century sources such as Maghatel of Kharazmi with 46 citations and then 4th century sources such as Kamel Al-Ziyarāt Ibn Qulwiya with 34 cases, This work has had a very influential place. The citation to the Middle Ages sources shows its appropriate scientific position. The study of the book's text indicates that the reference to Sunni sources has taken place with a comprehensive perspective on Sunni narrative sources. Additionally, different types of citation sources show that the most references have been given to interpretive sources of Shi‘ite texts and the Maghatel of Sunni texts.

Keywords: Narration of ‘Ashura, *Tasliyat-Al-Mojales va Zinat-Al-Majalis*, Haeri, citation of Shiite sources, citation of Sunni sources

1. DOI: 10.22051/hph.2021.30562.1423

2. Assistant Professor, Department of History, Alzahra University (Corresponding Author).
m.barani@alzahra.ac.ir

3. MA in History, Al-Zahra Society, karaj.sayesar.atab@gmail.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۹۷-۷۱
مقاله علمی - پژوهشی

تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری عباس زریاب خویی^۱

یعقوب پناهی^۲

اصغر منتظرالقائم^۳

محمدعلی چلونگر^۴

سیدهاشم آقاجری^۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵

چکیده

در قرون معاصر پیشرفت‌های عقلی بشر و تحولات بینشی و روشی علوم مختلف، متفکران حوزه تاریخ را نیز به تکاپو واداشت تا به بازتعریف هویتی و علمی این دانش پردازند. این تحولات از غرب آغاز شد و پس از چالش‌های فراوان و ایجاد مکتب‌های تاریخ‌نگاری نوین به تثبیت شأن و جایگاه علم تاریخ در میان علوم دیگر منتهی شد. مورخان ایرانی نیز از این پیشرفت‌ها دور نماندند و درصدد انتقال اندیشه‌های جدید برآمدند که برآیند دستاوردهای ایشان، تاریخ‌نگاری ایران معاصر را به تعبیری، در مرحله گذار از تاریخ‌نگاری سنتی به مدرن قرار داده است. ازجمله این تاریخ‌پژوهان در محافل دانشگاهی، عباس زریاب خویی است که در میان آثار تاریخی او می‌توان نشانه‌هایی از تاریخ‌نگاری علمی مشاهده کرد. مسئله محوری پژوهش حاضر بررسی و نقد روش‌شناختی تاریخ‌نویسی زریاب خویی و تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری او با ارائه مصداق‌هایی روشن و دقیق است. به نظر می‌رسد این تاریخ‌پژوه، گام‌های خوبی در کاربردی‌سازی اصول تاریخ‌نگاری علمی در آثار خود برداشته و با ترکیبی از رویکردهای علمی، عقلی و انتقادی به دنبال آن است از برخی روایت‌های تاریخی و دیدگاه‌های سنتی، تبیینی تازه ارائه کند. ازجمله مؤلفه‌های

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.22799.1279

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان: panahi1404@gmail.com

۳. استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول): montazer@ltr.ui.ac.ir

۴. استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان: M.chelongar@ltr.ui.ac.ir

۵. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس: aghajari@modares.ac.ir

تاریخ‌نگاری زریاب می‌توان به جرح و تعدیل سخت‌گیرانه روایت‌ها، نقد تاریخ‌بنیادی مستشرقان، بی‌طرفی در تحلیل‌های تاریخی تا حد امکان، بهره‌گیری از دستاوردهای سایر علوم و تلاش در جهت ارائه تصویری چندساحتی از پدیده‌های تاریخی اشاره کرد. البته او در برخی موارد نیز کماکان پا را از دایره تاریخ‌نگاری توصیفی سنتی فراتر ننهاده است. از این رو شاید بتوان به تعبیری او را مورخی نوسنت‌گرا توصیف کرد.

واژگان کلیدی: عباس زریاب‌خویی، تاریخ‌نگاری، روش‌شناسی، تاریخ‌پژوهی، نوسنت‌گرا.

مقدمه

تاریخ از دیرباز مهمترین رکن فرهنگ، تمدن و هویت جامعه به شمار می‌رفته و «نگارش آن برای انتقال و توسعه تجربه بشری همواره ضروری و حائز اهمیت فراوان بوده است» (بایلین، ۱۳۸۹: ۲۳) علی‌رغم این ضرورت و اهمیت، در قرون اخیر تحولات اندیشه‌ای به ویژه در جهان غرب، تاریخ و تاریخ‌نگاری را با چالش‌های جدی روبه‌رو کرد؛ از این رو متفکران حوزه تاریخ با وضع روش‌ها و اسلوب‌های علمی‌تر، در صدد بازتعریف جدیدی از این علم برآمدند. این تحولات کم‌وبیش به جوامع دیگر انتقال یافت و سویه‌هایی از آن در میان اهل تاریخ ایران نیز توجه شد. البته با وجود فواید بی‌شمار «مواجهه روش‌ها و نگرش‌های سنتی و نوین، ترکیبی نامتجانس در تاریخ‌نگاری معاصر ایران خلق کرد که نتیجه آن بحران روش در پژوهش‌های تاریخی بود (مفتخری، ۱۳۹۰: ۲) و به همین دلیل تاریخ‌نگاری علمی^۱ و مبتنی بر روش‌ها و دستاوردهای جدید علم تاریخ، آن‌چنان که شایسته است نتوانست در میان آثار پژوهشی مورخان ایرانی به کار بسته شود. آشفتگی روشی و نوعی تعلیق معرفتی و محدودیت‌های عصری در حوزه پژوهش تاریخ، از دلایل عمده تاریخ‌نویسی غیرعلمی و غیرروشنمند در بسیاری از آثار چند دهه اخیر، به ویژه در زمینه تاریخ اسلام بوده است. خلاء به وجودآمده را می‌توان تا حدودی ناشی از غفلت در پرداختن دقیق به مباحث نظری و نقدوبررسی دستاوردهای پژوهشی این حوزه دانست. با وجود این در میان تاریخ‌پژوهان دهه‌های ۳۰ تا ۸۰ شمسی در مجامع دانشگاهی، محققانی وجود دارند که بررسی آثار تاریخی تألیف‌شده آنها حکایت از رویکردی جدید و تا اندازه‌ای متفاوت با تاریخ‌نگاری سنتی دارد. نقدوبررسی روش

۱. برای توضیحات تفصیلی درباره تاریخ‌نگاری علمی (نک: ملایی توانی، ۱۳۸۵: ۳۹-۳۶؛ اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۴۷۸-۴۷۲؛ کالینگوود، ۱۳۸۵: ۲۴۰-۱۷۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۲۰؛ ساماران، ۱۳۸۹: ۲۴۸-۱۹۶؛ مفتخری، ۱۳۹۰: ۶-۲؛ رضوی، ۱۳۹۴: ۳۵-۲۳)

و بینش تاریخ‌نگاری این پژوهشگران تاریخ، می‌تواند نتایج سودمندی برای عرصه نظری تاریخ به دنبال داشته باشد و ضمن روشن کردن افق‌هایی تازه در حوزه نظری تاریخ، تا حدودی وضعیت علم تاریخ در آثار مورخان معاصر ایرانی و میزان پیشرفت آنها در زمینه تاریخ‌نگاری علمی را نشان دهد. همچنین طرحی کلی از کاربرست انضمامی اصول تاریخ‌نگاری آکادمیک را به تصویر کشد. با توجه به این اهمیت، پژوهش حاضر درصدد است با واکاوی لایه‌های روش‌شناختی تاریخ‌نگاری عباس زریاب‌خویی، روش و بینش حاکم بر تاریخ‌پژوهی او را بررسی و نقد کند و به تعیین شاخص‌ها و تبیین مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری این مورخ بپردازد.

مسئله اصلی پژوهش پیش رو، بررسی و تحلیل مؤلفه‌های روشی حاکم بر تاریخ‌نگاری زریاب و تبیین بینش نهفته در آثار تاریخی این پژوهشگر تاریخ است. زریاب از جمله مورخان تاحدودی نوگراست که در تحلیل‌های تاریخی خویش تلاش کرده است، حتی المقدور از تاریخ‌نگاری سنتی فاصله بگیرد و تا حد امکان به تاریخ‌نگاری علمی نزدیک شود. به تعبیر دیگر، او تلاش کرده از برخی روش‌ها و چارچوب‌های مدرن علم تاریخ که حاصل دستاوردهای نظری غرب در حوزه تاریخ‌نگاری قرون اخیر است، به ویژه در زمینه بررسی و نقد منابع و جرح و تعدیل آنها و نیز تحلیل روایت‌ها، بهره گیرد؛ اما در عین حال به طور کامل، صریح و تفصیلی، این چارچوب‌ها، رویکردها و روش‌ها به ویژه در حوزه مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در آثار او انعکاس درخور نیافته است. از این رو شاید بتوان به تعبیری او را مورخی «نوسنت‌گرا» توصیف کرد. روش این پژوهش، توصیفی‌تبیینی و مبتنی بر شیوه کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌هاست.

تاکنون روش‌شناسی تاریخ‌پژوهی زریاب در هیچ مقاله‌ای بررسی نشده است و تنها درباره شخصیت و ویژگی‌های اخلاقی و زندگی علمی این پژوهشگر، استادان صاحب‌نام حوزه علوم انسانی یادداشت‌های متعددی را به نگارش درآورده‌اند که از آن جمله می‌توان به «یادنامه بخارا»، «جلد دهم پژوهشگران معاصر ایران» و «سهام استاد زریاب در نهضت دایرةالمعارف‌نویسی معاصر» اشاره کرد.

درباب زندگی زریاب

عباس زریاب‌خویی ادیب، تاریخ‌پژوه، فقیه، آشنا با علوم دینی و فلسفی، نسخه‌شناس، مترجم و پژوهشگر ایرانی است که در بیستم مرداد ۱۲۹۸ در خوی آذربایجان غربی به دنیا آمد. دوران دبستان تا دبیرستان را در خوی گذراند. در ۱۳۱۶ به قم رفت و دروس حوزوی و فلسفی را نزد استادان سطوح عالی آموخت و کتاب‌های مشهور در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی

جدید را مطالعه کرد. عربی، فرانسوی، آلمانی و انگلیسی را فراگرفت. در ۱۳۲۴ برای امرار معاش به تهران آمد. با کمک دوستانش در کتابخانه مجلس شورای ملی مشغول شد و در همان سال‌ها در دانشکده معقول و منقول دانشگاه تهران درجه لیسانس گرفت. با معرفی دوستانش با سیدحسن تقی‌زاده آشنا شد و توان علمی و تبحرش در کتاب‌شناسی موجب شد با سفارش او مدیر کتابخانه سنا شود. با عنایت تقی‌زاده در ۱۳۳۴ از طرف بنیاد هومبولدت در آلمان غربی بورسیه شد و دوره دکتری را در رشته تاریخ، فلسفه و فرهنگ تطبیقی گذراند. مجموعه مقالات و کتاب‌هایی در فلسفه، کلام، تاریخ، فقه، قانون، عرفان، رجال و ادبیات نوشت یا ترجمه کرد. مدتی کوتاه به صورت استاد مدعو در دانشگاه برکلی آمریکا تدریس کرد؛ اما بی‌تاب ایران بود و بازگشت. در دانشگاه تهران به عنوان استاد گروه تاریخ به تدریس پرداخت و با پیروزی انقلاب اسلامی و در پی آن انقلاب فرهنگی بالاجبار بازنشسته شد. پس از آن به دعوت دوستانش در دایره‌المعارف‌های جدیدالتأسیس مشغول نگارش مدخل‌هایی در زمینه‌های مختلف علوم انسانی شد و در نهایت در بهمن ۱۳۷۳ وفات یافت.

مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری زریاب

۱. تألیف سیره نبوی در پاسخ به نیازهای زمانه

در مقدمه این بخش لازم است یادآوری کنیم در اسلام و قرآن رابطه تاریخ و فراتاریخ براساس تقدیر الهی تبیین می‌شود و مبدأ و معاد آفرینش براساس قاعده‌ای خطی و برطبق قوانین خداوند در حرکت و تکامل است، حیات انسان در این دنیا نیز مقدمه آخرت دانسته می‌شود (مصطفی، ۱۹۷۸: ۶۰/۱-۵۷؛ حضرتی، ۱۳۸۱: ۱۲۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۱۹۹) این غایت‌مندی موجب شده مسلمانان به حسابگری درباره کردارشان توجه نشان دهند؛ چراکه آن را عامل اساسی سعادت یا شقاوت دنیوی و اخروی خود می‌دانند. بر همین اساس «شبیبه شدن به پیامبر به عنوان نمونه‌ای از انسان متکامل و الگویی برای سعادت» همواره در میان ایشان تبلیغ و تبعیت شده است. (آیین‌وند، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۱) با توجه به این اهمیت، نوعی گذشته‌گرایی و توجه به سیره پیامبر به عنوان روشی برای «پیش رفتن»، همواره در میان مسلمانان رایج بوده است. (رابینسون، ۱۳۹۲: ۷۴ و ۴۵) و بر همین اساس سیره‌نگاری به یکی از سرچشمه‌های اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی مبدل شده است. (الدوری، ۱۴۲۶: ۱۸-۱۷؛ اشپولر، ۱۳۸۸: ۱۰؛ سخاوی، ۱۴۱۳: ۱۶۵-۱۵۸) و ریشه‌های اصلی‌ترین کتب تاریخی اسلام و کتاب‌های شرح احوال و طبقات را می‌توان در نخستین کتاب‌های سیره جست‌وجو کرد (مصطفی، ۱۹۸۷: ۹۰/۱؛ سالم، ۱۹۶۱: ۵۳)؛ از این‌رو، در طول تاریخ اسلام به میزان احساس نیاز مسلمانان

به «معنی دارکردن زندگی معنوی خویش، استخراج فرهنگ و سنت پیشین (در اینجا سیره پیامبر) امری مداوم و ضروری تلقی شده است» (رادمنش، ۱۳۷۹: ۲۸۹)

نیاز به سیره پیامبر به ویژه در قرن معاصر نیز در میان مسلمانان متناسب با تحولات جهانی و فضا و شرایط زمانه پویاتر شده و تفسیرهای تازه‌ای از زندگی پیامبر ارائه شده است. از این منظر زریاب نیز متأثر از نیازهای عصری، به ویژه در فضای ایجادشده پس از انقلاب اسلامی، به سیره‌نگاری پیامبر و نگارش زندگی‌نامه ائمه و برخی مقالات و مدخل‌های دینی یا اسلامی در دایرةالمعارف‌ها تمایل نشان داده است. خود او در مقدمه کتاب سیره رسول‌الله هدف از نگارش کتاب را درخواست عده‌ای از دوستان دانشمندش برای نگارش یک دوره از شرح حال و سیره حضرت رسول و امامان شیعه (علیهم السلام) به نحوی که پاسخگوی نیازهای عصر ما و اجابت درخواست‌های فکری و معنوی مردم زمان ما باشد عنوان می‌کند (زریاب، ۱۳۸۵: ۸) به بیان بهتر زریاب تلاش دارد در امتداد مورخان گذشته، به واقعیات زندگی پیامبر و توضیح یا توجیه آنها بنا بر مقتضیات عصری که در آن زندگی می‌کند، دوباره توجه نشان دهد و برای پاسخگویی به نیاز زمانه خویش با کاربست روش‌های جدید علم تاریخ، دیگر بار به زندگی پیامبر نظری تازه افکند. شاید به تعبیری ظریف که ای‌اچ‌کار به کار برده او سعی می‌کند تاریخی بنویسد که «حاصل عمل مداوم تأثیر یافتن مورخ و واقعیات از یکدیگر و گفت‌وشنود پایان‌ناپذیر حال و گذشته» باشد. (کار، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۵) در این راه زریاب سیره پیامبر را از «رهگذر ایجاد گفت‌وگوی مستمر میان گذشته و اکنونی که مدام به پیش می‌رود» مفهوم‌بندی می‌کند (برای توضیح بیشتر درباره این روش نک: براندیچ، ۱۳۹۶: ۱۱) و در قالب یک گفت‌وگوی مداوم برای پرسش‌های جدید پاسخی قانع‌کننده و استدلالی ارائه می‌دهد.

برای پایبندی به این روش زریاب در گام اول تلاش دارد تصور سنتی از سیره‌نگاری را که در آن مورخ به توجیه امور فراتاریخی می‌پردازد، تغییر دهد و این امور را به صورتی طبیعی و عادی تفسیر کند. او در گزارشی که از لایه‌های زندگی و شخصیت پیامبر و همچنین امامان (در مدخل‌های دایرةالمعارف تشیع) ارائه می‌دهد تا حد امکان با رهیافتی طبیعی و زمینی «چگونگی و چرایی منحصر به فرد یا استثنایی شدن پیامبر و امامان را تبیین می‌کند و تا حدودی وجوهی از زندگی آنان را که رنگ افسانه و معجزه فراعقلی به خود گرفته بی‌هیچ پرده‌پوشی نقد می‌کند یا جزو تاریخ به حساب نمی‌آورد» (درباره این نگرش در تاریخ‌نگاری جدید غرب نک: رابینسون، ۱۳۹۲: ۱۳۳ و ۱۲۷) البته زریاب در این راه سعی می‌کند به عنوان یک مورخ خردمحور مسلمان با تلفیق و انطباق نگاه علمی، عقلی و انتقادی، ظرافتی را که از الزامات اعتقاد به منشأ وحیانی و مابعدالطبیعی بعثت حضرت رسول بر مورخ و سیره‌اش تحمیل

می‌شود، منظور کند. (دهباشی، ۱۳۹۳: ۸۷)^۱ و با نظر به هر دو وجه عندالربی و عندالخلقیِ حوادث تاریخی، به بررسی و نقد آنها پردازد.

برای تبیین بهتر بحث، مصادیقی ارائه می‌شود. زریاب واقعه شق صدر، با این مضمون که دو فرشته سینه پیامبر را می‌شکافند و در تشتی پر از برف دل او را می‌شویند و تمیز می‌کنند، کاملاً طبیعی و سمبولیک تفسیر می‌کند. او معتقد است مضمون این مفهوم در آیه «الم نشرح لک صدرک»^۲ بیان شده است و مشابه آن نیز در دعای موسی که فرمود: «رب اشرح لی صدری»^۳ آمده است. زریاب سپس توضیح می‌دهد: «این آیات معنای مجازی والایی دارد که عبارت است از وسعت دید باطنی و قدرت بر تحمل شداید، لذا شستن سینه در روایات فوق، رمز و تمثیلی از وسعت قلب و خلوص نیت و پاکی احساس است که لازمه نبوت و رسالت و راهنمایی و هدایت خلق است. روایت را نباید به معنای حرفی و لفظی آن گرفت، زیرا قلبی که در سینه جای دارد فقط مرکز خون و عامل زنده‌بودن است و اگر نباشد حیاتی نخواهد بود.» (زریاب، ۱۳۸۵: ۹۰) در نمونه دیگر زریاب در ماجرای بحیرا ابتدا به نقد متن روایت، راوی و محتوای روایت در سه ساحت جداگانه می‌پردازد و سپس در تفسیری عقلی، طبیعی و کاملاً زمینی و این جهانی می‌گوید: «حتی اگر ما در متن روایت، علامات نبوت و اخبار بحیرا را از غیب، مبالغه‌آمیز بدانیم، این نکته را نمی‌توانیم انکار کنیم که حضرت رسول با قطع نظر از مقام والای الهی‌اش مردی فوق‌العاده بوده است و با اقران و امثال خود از هر جهت فاصله زیادی داشته است. بنابراین برای راهبی که مردی عالم و روحانی بوده است، تفرس علائم بزرگی و پیش‌بینی آینده‌ای درخشان امری مشکل و فوق‌العاده نبوده است. ما در حوادث عادی روزانه خود می‌بینیم و می‌شنویم که برای کودکان تیزهوش و استثنایی آینده‌ای درخشان پیش‌بینی می‌کنند.» (زریاب، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۱؛ به عنوان دو نمونه دیگر نک: زریاب، ۱۳۸۷: ۷۲ و ۶۰) (به‌عنوان دو نمونه دیگر نک: همان: ۶۰ دین و معنویت در میان اعراب جاهلی؛ همان: ۷۲ مقررات ازدواج)

۲. بررسی و نقد اسناد و مدارک و جرح و تعدیل روایت‌ها

در قرون معاصر با پیشرفت‌های عقلی و علمی بشر در علوم مختلف، تاریخ نیز پس از چالش‌های فراوان هویت خود را به عنوان یک رشته دارای چارچوب و اصول علمی دقیق

۱. سخنرانی میلاد عظیمی

۲. انشراح/۱

۳. طه/۲۵

بازیافت و تشخیص دنیوی پیدا کرد. نخستین گام‌ها برای تبیین جدید از علم تاریخ و روش آن در قرن ۱۶ برداشته شد و در قرن ۱۸ یا عصر روشنگری در ایتالیا، فرانسه و بریتانیا شتاب گرفت. این تلاش‌ها در سی سال آخر قرن ۱۸ و اوایل سده ۱۹ به آلمان رسید. در آلمان تاریخ با فلسفه، مستحکم‌تر از قبل درآمیخت و نتیجه آن طرح تاریخ‌نگاری به عنوان یک مقوله معرفت‌شناسانه شد. اندیشمندان بزرگی در این بستر ظهور کردند که یکی از آنها لئوپولد فون رانکه بود. او پدر تاریخ‌نگاری جدید یا عینی و بنیان‌گذار «علم تاریخ» لقب گرفت. رانکه بر بررسی انتقادی اسناد و منابع و دوری مورخ از تعلقات و ارزش‌های شخصی و پیش‌داوری تأکید داشت و می‌گفت تاریخ‌نویسان باید حرف نو بزنند. بر همین اساس در مقدمه نخستین کتابش یعنی تاریخ ملت‌های لاتین و توتونی نوشت: «به تاریخ وظیفه داوری درباره گذشته و شرح رویدادها برای راهنمایی نسل‌های آینده محول شده است. اما این کتاب چنین وظیفه خطیری بر عهده ندارد و تنها می‌خواهد گذشته را همان‌طور که واقعاً بوده است، نشان دهد.» (بلک، ۱۳۸۹: ۵۶؛ هیوز، ۱۳۸۶: ۳۸۵؛ گالینگود، ۱۳۸۵: ۱۶۸) از این‌رو رانکه معتقد بود کار مورخ نه تعلیم اخلاق است نه ارشاد، بلکه هدف او پرهیز از احساسات و داوری و تأکید صریح بر «عینیت»‌گرایی به عنوان ویژگی اساسی تاریخ‌نگاری است. (فولادوند، ۱۳۸۱: ۹؛ فصیحی، ۱۳۸۸: ۴۷) این عینیت‌گرایی در واقع نوعی تجربه‌گرایی و مبنای‌گرایی با استفاده از اسناد و آرشیوها و موثق‌ترین منابع در تاریخ‌نویسی بود که سرشتی پوزیتویستی داشت و با فاصله‌گرفتن از تفسیرگرایی و ارائه دانشی مبتنی بر واقعیت محقق می‌شد. رانکه می‌گفت تاریخ‌نگاری علمی با واقعیت خارجی از طریق نقد شواهد، مدارک و داده‌ها و اسناد و مآخذ دست اول اثبات می‌شود و فرآورده آن فقط و فقط بازنمایاننده خالص واقعیت است. (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۹۵) او پیش‌بینی و ارائه قانون در تاریخ را مردود می‌دانست و قائل به علیت در تاریخ بود. از این‌رو وظیفه مورخ را صرفاً در وهله اول توصیف واقعیت و در وهله دوم کشف و تبیین زنجیره علی و معلولی میان رویدادها می‌دانست. رانکه قائل به علیت «واقعیت بنیاد» در تاریخ بود (آقاجری، ۱۳۹۶: ۱۷) او گرچه از منظر هستی‌شناسی عقیده داشت خدا همه‌جا در تاریخ حاضر است، با رویکردی عینی و واقع‌گرایانه تحول در تاریخ را ناشی از شکوفایی فرد، قوم و دولت می‌دانست (ایرگس، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۲)

پس از این مقدمه که دورنمایی از تاریخ‌نگاری رانکه‌ای را توصیف کرد اگر در آثار تاریخ‌نگاران زریاب تبعی داشته باشیم، می‌توانیم مصادیقی را بیابیم که حکایت از نوعی شباهت و قرابت میان انگاره‌ها و آراء او در زمینه تاریخ‌نگاری از یک طرف و رویکردهای پیش‌گفته رانکه از طرف دیگر دارد. بی‌شک، منظور از این شباهت، مفهوم‌پردازی‌های دقیق

همراه با چارچوب‌های نظری معین در حیطه تاریخ‌نگاری علمی نیست، بلکه گونه‌ای مشابهت روشی میان این دو تاریخ‌نگار به ویژه در زمینه نقد و بررسی مدارک و اسناد تاریخی و جرح و تعدیل روایت‌های تاریخی مدنظر است.

زریاب‌خویی با درک این نکته که نخستین نشانه‌های شکل‌گیری تاریخ‌نگاری اسلامی در سنتی حدیثی با هدف حفظ قول و فعل پیامبر ریشه دارد، رنگ و بوی اصلی این سنت را تا حد زیادی آمیخته با انگاره‌های حدیثی، کلامی، فقهی و سیاسی می‌داند که برای تحصیل احکام و قوانین اسلام (یعنی سنت) منتقل می‌شده‌اند. از این رو در بسیاری از تحلیل‌های خود تلاش دارد احادیث و روایت‌های صدر اسلام را دیگر باره با رهیافتی تاریخی و روشی نقادانه ارزیابی کند. زریاب حتی سیره‌نگاری و مغازی‌نگاری را نیز به عنوان اولین کتاب‌های تاریخ‌نگارانه تاحدودی متأثر از توسعه این سنت می‌داند^۱ و در اخبار آنها با دیده تردید می‌نگرد. این مورخ با مرور جریان انتقال احادیث از نسلی به نسل دیگر و آسیب‌هایی که این فرآیند شفاهی دارد، معتقد است «روش مستحکم علم درایه و علم حدیث با جزئی تغییر در تاریخ هم قابل انطباق است و دنبال می‌شده است، اما همه این منابع حدیثی باید به عنوان منابع تحقیق تاریخی با متدولوژی تاریخ بهره‌برداری شوند، چراکه به مضمون و محتوای روایت توجه انتقادی ندارند» (زریاب، ۱۳۸۱: ۳۷؛ زریاب، ۱۳۶۸: ۱۶-۱۷) با توجه به این نگرش، زریاب حدیث و تاریخ را در دو ساحت کاملاً متفاوت می‌فهمد و نوعی شکاکیت به روایات‌ها و احادیث و حتی «اخبار» اولیه در فکر تاریخی او به عنوان اصلی ثابت پذیرفته شده است. این مورخ با در نظر گرفتن چنین درهم‌آمیختگی بسیار ظریف و حساسی میان احادیث و داده‌های تاریخی، در پذیرش محتوای روایت‌ها بسیار سختگیرانه و منتقدانه عمل می‌کند. متأثر از این بینش زریاب در بررسی‌های اسنادی با عبور از نگاه رجالی و صرفاً متکی بر بررسی سلسله‌راویان به نقد محتوا و مضمون احادیث نیز می‌پردازد و با تطبیق آنها با دیگر روایات‌های مرتبط، آیات قرآن و قرینه‌های خارجی و همچنین مبنا قرار دادن نوعی رویکرد عقلی انتقادی برخی از آنها را رد می‌کند یا قسمت‌هایی از یک روایت را می‌پذیرد و قسمت‌های دیگر را نمی‌پذیرد و دلایل خویش را بیان می‌کند. به عبارتی او تلاش می‌کند با بررسی هم‌جانبه محتوا و افراد و

۱. برای توضیح بیشتر درباره جایگاه حدیث و ارتباط تنگاتنگ آن با تاریخ در قرون نخستین اسلامی نک: الدوری، ۱۴۲۶: ۲۰ به بعد؛ عواد المعروف، ۱۳۸۶ق؛ همو ۱۳۸۵ سراسر مقاله؛ زریاب، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۶؛ همو، ۱۳۶۸: ۱۰۱ و ۸۸ و ۸۴ و ۱۹-۱۶؛ روزنتال، ۱۳۶۵: ۷۵؛ اسماعیل، ۱۳۸۸: ۴۰؛ آفاجری، ۱۳۹۳: سراسر مقاله؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۳؛ حضرتی، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۲۶؛ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۱: مدخل حدیث/۲۰؛ دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۷: مدخل حدیث/۱۲؛ گیب، ۱۳۹۴: ۱۹-۱۸.

جریان‌های حاضر در روایت، بافتی که روایت در آن تولید شده و تأثیر عناصر زمانی - مکانی به «کشف ارتباط معنایی و تاریخ‌مند از روایت‌ها» دست یابد و با این روش قوت بررسی خود را دوچندان کند. این سخت‌گیری در پذیرش اسناد و محتوای روایت‌ها «ضمن کشف سویه‌ها و اندیشه‌های نهفته در رویدادهای تاریخی، بسیاری از متواترات را دستخوش تفسیری تازه می‌کند»^۱. به تعبیر زرین‌کوب «زریاب به‌سان یک انسیکلوپدیسست اروپایی تلاش دارد پا را از دایره نقد و بررسی منابع و مآخذ فراتر نهد و تا جایی که میسر است خود را از متن تاریخ کنار زند. از این رو در اغلب موارد تقریباً بدون تفسیر و تحلیل و بدون نشان دادن احساسات و گرایش‌های شخصی به بررسی روایت‌های زندگانی پیامبر می‌پردازد. این شیوه‌ای بود که در قسمتی از قرن حاضر هنوز شعار مکتب تاریخ‌نگاری آکادمیک در آلمان است؛ به تعبیر رانکه مورخ معروف قوم، ترتیب روایات به همان‌گونه که اتفاق افتاد، نه بیشتر و نه کمتر.» (دهباشی^۲، ۱۳۹۳، ۱۰۶؛ اتحاد، ۱۳۸۵: ۱۰ / ۳۳۲) در نهایت این مورخ پس از کشف روایت‌ها و اسناد صحیح با مقایسه، ترکیب و ایجاد سازگاری میان آنها، یک واقعه را طی یک روایت منسجم توضیح می‌دهد. در توصیف کلی می‌توان گفت به واقع او نوعی روش انتقادی و ترکیبی تحلیلی با برگزیدن روایات صحیح و ترکیب منسجم آنها برای بازآفرینی گذشته در پیش می‌گیرد.^۳

به عنوان نمونه زریاب در بحث محاصره بنی‌هاشم در شعب ابی‌طالب پس از بیان روایات در این باره از طبری و ابن‌هشام و ابن‌سعد و تأیید یا رد برخی قسمت‌های این روایت‌ها، معتقد است قریش، بنی‌هاشم و بنی‌مطلب را محاصره کردند و نه مسلمانان را؛ یعنی ابوبکر و عمر و... چون از قبایل دیگر بودند در محاصره نبودند. از سوی دیگر در میان محاصره‌کنندگان کسانی بودند که اسلام نیاورده بودند و براساس قول بلاذری برای حمیت و تعصب قبیله‌ای به شعب رفتند، پس این محاصره بر پایه «مسائل و تعصبات قبیله‌ای» بوده است و دلیل آن هم تسلیم نکردن محمد توسط قبیله بنی‌هاشم بوده است. در اینجا مسئله به نظام قبیله‌ای و کیفیت اجرای عدالت و قانون در آن بازمی‌گردد و به همین جهت محاصره اقتصادی نتایج مهمی به بار نمی‌آورد. زریاب همچنین مدت سه سال و حتی دو سال را برای محاصره زیاد می‌داند و نمی‌پذیرد. (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۷۸-۱۷۶) در نمونه‌ای دیگر در موضوع چهل‌سالگی پیامبر و نسبت آن با آغاز نبوت، زریاب به بررسی دو قول مشهور درباره تولد پیامبر می‌پردازد و هیچ‌کدام از

۱. برای آگاهی بیشتر از این روش نک: هامفریز، ۱۳۹۶: ۱۳۳؛ استنفورد، ۱۳۸۶: ۲۲۰

۲. سخنرانی استاد زرین‌کوب

۳. برای آگاهی بیشتر از مباحث نظری در این حوزه نک: سجادی، ۱۳۸۶: ۱۱۲-۱۱۰ و ۴۳؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۲؛

ملایی توانی، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۹؛ مانزلو، ۱۳۹۴: ۶۴

آنها را قطعی نمی‌داند و این تصور را که چهل سالگی سن خاصی برای کمال و بلوغ عقلی و فکری است رد می‌کند و زائیده توهّم انسان‌ها می‌داند (همان: ۸۷) (برای مشاهده مطالب بیشتری از این دست نک: زریاب، ۱۳۸۵؛ غرائق: ۱۶۶-۱۶۲؛ به دایه سپردن پیامبر: ۸۹؛ رؤیای صادقه و وحی: ۱۰۶-۱۰۲؛ کیفیت وحی: ۱۱۰؛ اسلام ابوذر ۱۲۸-۱۲۵؛ رد روایت مسلمان‌شدن عثمان، زبیر، طلحه، عبدالرحمن عوف و سعدابی وقاص به دست ابوبکر: ۱۱۶؛ اسلام ابوطالب: ۱۷۹-۱۷۸؛ همو، (تاریخ ساسانیان) بی‌تا، رد نسب‌سازی برای اردشیر پاپکان: ۱۱-۹؛ جلوس شاپور اول: ۱۴؛ زریاب، ۱۳۵۰: سراسر کتابچه)

همان‌طور که در این چند نمونه بیان شد، به‌طور کلی می‌توان گفت که زریاب نوعی روش رانکه‌ای را در بررسی روایت‌ها و اسناد تاریخی در پیش می‌گیرد. او نیز مانند رانکه به دنبال «بررسی هر چه بیشتر و جامع‌تر منابع تاریخی و اسناد گوناگون تا سرحد امکان است و تأکیدی خاص بر نقد منابع و لزوم موثق‌بودن داده‌های پژوهشی دارد و آن را در ارتقای سطح دانش تاریخ بسیار مؤثر و در نزدیک‌شدن به حقیقت، بهترین و استوارترین راه می‌داند»^۱ خود زریاب در این باره می‌گوید: «تحقیق تاریخی باید با نقادی اصول و منابع تاریخی و سنجش و تطبیق گزارش‌ها و جداکردن صحیح از سقیم و کوشش بلیغ برای به دست‌آوردن حقایق و به اصطلاح قدیم «ظن متاخم به علم» در زمینه علم تاریخ باشد» (زریاب، ۱۳۶۸: ۱۵؛ میرزاصالح، ۱۳۸۱: ۳۸)

۳. نقد تاریخ‌نگاری مستشرقان

زریاب در مواجهه با آراء و آثار مستشرقان رویکردی انتقادی دارد؛ او نه شیفته و دنباله‌رو و مقلد مستشرقان می‌شود، به گونه‌ای که همه آراء و اندیشه‌های آنها را تام و تمام بپذیرد و نه از سر عناد و دشمنی به کل دستاوردها و رهیافت‌های آنها پشت می‌کند؛^۲ بلکه در رویکردی اعتدالی و میانه‌رو با چشمانی باز به سراغ مستشرقان و نوشته‌های آنها می‌رود. زریاب در زمینه مسائل تاریخی‌ای که این قبیل نویسندگان درباره آنها اظهارنظر کرده‌اند، به انتخاب دست می‌زند و تلاش می‌کند با روشی علمی صحیح را از ناصحیح جدا کند و برخی از دیدگاه‌های آنها را می‌پسندد و می‌پذیرد و برخی را همراه با جرح و تعدیل تصحیح می‌کند و برخی دیگر را آزادمنشانه و با استناد به منابع و کاربست عقل تاریخی کنار می‌گذارد و رد می‌کند. زریاب،

۱. برای آشنایی با چارچوب‌های این روش در تاریخ‌نگاری رانکه‌ای نک: بلک، ۱۳۸۹: ۵۶؛ اسپالدینگ، ۱۳۹۲: ۱۷؛ رضوی، ۱۳۹۱: ۷۹؛ احمدی، ۱۳۸۷: ۹۴.

۲. درباره خدمات علمی مورخان غربی به ایران و جهان اسلام از نظر زریاب نک: زریاب، ۱۳۶۸: ۲۲-۱۷.

هم «تاریخ‌نگری» مستشرقان را با عنوان «تاریخ بنیادی» در ترازوی نقد قرار می‌دهد و هم در «تاریخ‌نگاری» و در تک‌تک جزئیات تاریخی، با عینکی پرسشگر به سراغ مدعیات مستشرقان می‌رود. در ادامه در دو بخش مجزا ابتدا به نقد تاریخ بنیادی مستشرقان از نگاه زریاب پرداخته و سپس در بخش دوم تلاش می‌کنیم روش میانه‌ای را که خود زریاب در پیش گرفته است، با ذکر مثال‌هایی تبیین کنیم.

۱.۳. پای چوبین تاریخ بنیادی

زریاب ابتدا به نقد تاریخ‌بنیادی برخی متفکران غربی و مستشرقان می‌پردازد که ماوراء و نقش آن را در حوادث تاریخی به طور کلی انکار می‌کنند. البته او به عنوان یک مورخ تلاش می‌کند پا را از قواعد و چارچوب‌های علم تاریخ فراتر نگذارد و برخلاف بینش و روش متکلمان و متألهان، وقایع را در قالبی زمینی و این جهانی تحلیل کند؛ لذا «راه میانه‌ای» در پیش می‌گیرد و تلاش می‌کند در بحث‌های تاریخی شأن ماورایی امور را تا حد امکان به کناری نهد و حوادث تاریخی را طبیعی تحلیل و توجیه کند.

زریاب برای تبیین این موضوع در پیشگفتار کتاب سیره رسول‌الله کتب سیره را به دو دسته کلی تقسیم کرد. دسته اول کتاب‌هایی که دانشمندان اسلامی از حدود قرن دوم هجری تاکنون تألیف کرده‌اند و دسته دوم کتاب‌هایی که نویسندگان اروپایی و به طور کلی نویسندگان خارجی غیرمسلمان به رشته تحریر درآورده‌اند. به گمان او بیشتر کتاب‌هایی که در دسته دوم جای می‌گیرند، از آغاز تا قرن نوزدهم با تعصب دینی مسیحی یا یهودی نگاشته شده‌اند و با دیده خصومت، حقایق و واقعیات را به نفع خود و به ضرر اسلام تحریف کرده‌اند. زریاب می‌گوید «در اثر القائنات افکار عصر روشنگری در قرن هجدهم و نیز بر اثر نفوذ روح علمی و تحقیق در شیوه تاریخ‌نویسی، به تدریج لحن و روش نویسندگان تاریخ اسلام و شرح حال حضرت رسول در اروپا عوض شد و گرایش به انتقاد علمی اسناد و اظهارنظرهای بی‌طرفانه و خالی از خصومت‌های دینی، جای آن را گرفت.» (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۰) او پس از این تقسیم‌بندی، موضوع دیگری را پیش‌روی مخاطب قرار می‌دهد و از آن با عنوان خطر «تاریخ‌نگری» یا «تاریخ‌بنیادی» یاد می‌کند. زریاب معتقد است گرچه تحقیق علمی درباره اسناد و مدارک و روایات مربوط به تاریخ صدر اسلام نتایج نسبتاً مهمی از نظر تاریخ‌نگاری به بار آورد؛ آسیب‌های خطرناک دیگری را بر تاریخ اسلام و حتی تاریخ ادیان و مذاهب دیگر ایجاد کرد که عبارت است از «دنیوی ساختن دین». «این نویسندگان چون دین را امری فوق‌طبیعی نمی‌دانستند، به آن مانند سایر شئون اجتماعی می‌نگریستند و به همین جهت در نظر ایشان فرقی

میان دین و دیگر امور و پدیده‌های اجتماعی نبود و تحقیق درباره تاریخ دین و ظهور ادیان، مانند تحقیق در سیاست و اقتصاد و وقایع جنگی و تاخت و تاز اقوام و دول بر یکدیگر انجام گرفت و نتیجه آن «دنیوی» ساختن دین شد. خطر «دنیوی ساختن» دین، تزلزل ایمان و عقیده در کسانی است که علاقمند و راغب به خواندن سیره بزرگان دین و و تاریخ ظهور ادیان هستند و این همان خطر «تاریخ‌نگری» یا «تاریخ‌بنیادی» است که شناخت هر چیز را در تاریخ و گسترش آن می‌بیند. برای صورت و مثال و ماهیت اهمیتی قائل نیست و چون تاریخ گسترش هر شیء در بستر طبیعت انجام می‌گیرد، پس دین هم امری طبیعی می‌شود که منشأ و مبدأ از قبیل غریزه ترس یا منافع اخلاقی یا زیرپایه اقتصادی یا نظایر آن دارد. (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۱)

همچنین در نقد تاریخ‌بنیادی زریاب خطر سقوط در ورطه نسبیّت مخصوصاً در زمینه اخلاقیات را یادآوری می‌کند و در نهایت اینگونه به جمع‌بندی می‌رسد: «دین را فقط در شکل پدیده تاریخی محض و صرفاً در صورت گسترش و تحول آن نباید مطالعه کرد. نگرش تاریخی دین لازم است، اما کافی نیست.» (همان: ۱۱) و می‌افزاید: «ادیانی که الهی و از جانب خداوند هستند، مانند همان قانون حرکت و تکامل از جهت انتساب به ذات باری تعالی ابدی و لایزال و ثابت‌اند و از جهت وجودشان در عالم طبیعت و اجتماعات انسانی تابع مقررات طبیعت و تابع حرکت و استمرار و گسترش هستند. مورخ ادیان الهی باید هر دو جنبه طبیعی و الهی دین را در نظر بگیرد. آن را در چهارچوب طبیعت و اجتماع انسانی مشمول قوانین زمان و تاریخ و حرکت بدانند و از جهت الهی بودن و فوق‌طبیعی بودنش ثابت و لایزال بدانند.» (همان: ۱۲)

۳.۲. در جست‌وجوی راه میانه با رویکرد تاریخی

زریاب پس از نقد تاریخ‌نگری و تاریخ‌بنیادی مستشرقان به تبیین روش مطلوب خود می‌پردازد. از نظر زریاب در شرح حال نبی اکرم (ص) ما ناچاریم سیر حوادث تاریخی را بدان‌گونه که در طبیعت و در عالم ماده اتفاق افتاده است، دنبال کنیم و از نظر زاد و مرگ، رشد، بلوغ، جوانی و پیری که سرنوشت محتوم هر موجود زنده‌ای است در زندگانی پیامبر امر خارق‌العاده‌ای وجود ندارد: «اگر درباره او از روی تاریخ داوری می‌کنیم باید امور خارق‌العاده و معجزات و کرامات را به جنبه الهی او منسوب سازیم و در آن از روی اعتقادمان سخن بگوییم و اگر تاریخ در این باره ساکت باشد ما این سکوت را به نفی و انکار بدل نکنیم و فقط در باب معجزه‌ای که تاریخی است، تأکید کنیم و آن قرآن است که ثابت شده است ابدی است و کسی را یارای آن نبوده است که نظیر و مانندی برای آن بیاورد.» (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۳)

زریاب معتقد است که هر امر خارق‌العاده‌ای که به پیامبر نسبت داده شده، دارای یک جنبه غیبی و الهی و یک جنبه طبیعی است؛ البته او مدعی است تمام خوارق عادات و معجزاتی که به انبیا نسبت داده شده، از جهت مادی و طبیعی، نیازمند تعلیل و توضیح است (زریاب، ۱۳۸۱: ۳) با این توضیحات زریاب، این وعده را می‌دهد که تا آنجا که مدلول آیات و اخبار شریفه اجازه دهد و منجر به توجیهات بعید و دور از ذهن و طبع نشود، اینگونه امور خارق‌العاده را به وجهی توجیه کند که با قوانین ظاهری طبیعت که مانوس ماست، منافات نداشته باشد. البته زریاب برخلاف انگاره‌های غربی همه پدیده‌های تاریخی را صرفاً در بُعد زمینی خلاصه نمی‌کند. بنابراین قائل به آن است در کنار تفسیر مادی و طبیعی و این‌جهانی از تاریخ باید دست عالم غیب را هم در آن بی‌تأثیر ندانست. به این ترتیب زریاب برای حوادث عالم دو شأن متفاوت تاریخی قائل است. دسته‌ای از حوادث در چارچوب زمان و مکان و طبق قاعده‌های طبیعی عالم و در یک نظام علی معلولی و با خواست و اراده انسان رخ می‌دهند و دسته‌ای دیگر از حوادث دینی تاریخی که از لحاظ پایه و بنیاد تاریخی هستند، ولی از لحاظ شکل و صورت و مسیری که در آن اتفاق می‌افتند، دینی و الهی هستند. (زریاب، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۴؛ عزیزیان و دیگران، ۱۳۹۶: سراسرمقاله). او با این تقسیم‌بندی در تلاش است ضمن توجه به هر دو بُعد «تاریخ عندالربی و عندالخلقی» میان شأن «مسلمان بودن» و «شأن مورخ» بودن خود تفاوت قائل شود و تا حد ممکن میان روایات تاریخی و آیات قرآنی از طرفی و موازین عقلی و طبیعی از طرف دیگر سازگاری ایجاد کند. (زریاب، ۱۳۸۵: ۴۹)

به عنوان نمونه زریاب پدیده نبوت را در بدو شکل‌گیری به راهنمایی عقل انسان می‌داند و سپس برای تکامل آن قائل به عنایت و هدایت الهی است. در واقع زریاب در تحلیلی متفاوت از علم کلام و متمایز از رهیافت حدیث، پدیده برانگیخته‌شدن پیامبر به بعثت را کاملاً این‌جهانی و عینی توجیه می‌کند. ابتدا وضعیت مکه و عربستان را با تشریح شکاف‌های عمیق طبقاتی، تفاخر قومی شدید، اشرافیت ستمگر، نبود عدالت و سست‌شدن سنن و اصول موجود در میان طبقات فرودست و... توضیح می‌دهد و سپس می‌گوید در چنین اوضاع و محیط آلوده‌ای، شخص پیامبر که از همه مواهب و استعدادهای فطری و طبیعی برخوردار بود، به راهنمایی عقل و به هدایت الهی، وضع موجود (جاهلیت) را نپسندید و چاره اصلاح همه این معایب و هدایت قوم خود را و به طور کلی بشریت را در پرستش خدای واحد و روی آوردن به او و «اسلام وجه» به او دانست. (زریاب، ۱۳۸۵: ۸۶) زریاب در واقع تلاش می‌کند تحلیلی تاریخی از فرآیند تحول طبیعی پیامبر با توجه به احوال انبیا در قرآن ارائه دهد و برای تحلیل فرآیند برانگیخته‌شدن پیامبر طبیعت و ماورای طبیعت و عقل و ماورای عقل (وحی) را با هم در

می‌آمیزد. در این تفسیر تاریخی دین الهی با «همهٔ اوضاع و احوال اجتماعی» پیوند نزدیک برقرار می‌کند. (زریاب: ۱۳۸۷، ۵۳ و ۴۲) و نقش تعقل و اعتقادات در تحولات تاریخی بررسی می‌شود.^۱ (برای مشاهدهٔ مطالب دیگری از این روش تاریخ‌نگاری زریاب نک: زریاب؛ ۱۳۸۵: ماجرای بحیرا؛ ۹۲؛ همان، حطیم و حجرالاسود؛ ۳۲-۳۱، نقض صحیفه؛ ۱۷۷؛ تفسیر طبیعی از فرآیند نبوت و تحول فکری انبیا؛ ۵۹-۵۸؛ تبیین طبیعی ماجرای اصحاب فیل در قرآن؛ ۵۰-۴۹؛ تفسیر رؤیای صادقه به مقدمات وحی؛ ۱۰۶-۱۰۲؛ زریاب، دایرةالمعارف تشیع، ۱۳۷۱: ۲ / ۳۶۰؛ مدخل امام: دیدار منصور با امام صادق)

۴. رویکردی چند ساحتی به پدیده‌های تاریخی

در عهد جدید به خلاف نگرش کل‌گرایانهٔ عصر قدیم تفکیک و طبقه‌بندی علوم مبتنی بر موضوعات خرد به وسیلهٔ متخصصان هر کدام از حوزه‌های علمی و معرفتی کم‌کم به عنوان گفتمان مسلط علمی نهادینه شد. «این تخصص‌گرایی در عین حال که امکان پژوهش و مطالعهٔ عمیق و بنیادین را برای پژوهشگر فراهم می‌کرد؛ او را از نگاه جامع و امکان بهره‌مندی از نتایج علوم دیگر محروم می‌کرد.» (حضرتی، ۱۳۹۳: ۶۹) برای رفع این مشکل گفت‌وگو دربارهٔ کمک‌رسانی علوم گوناگون به یکدیگر آغاز شد و نیاز به گفت‌وگوی علوم، به ویژه در ساحت مطالعات تاریخی و اجتماعی پررنگ‌تر و کم‌کم به یک ضرورت علمی تبدیل شد. (برک، ۱۳۹۴: ۱۷) به واقع در شکل‌گیری یک رویداد تاریخی یا یک پدیدهٔ اجتماعی مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، روانی، فرهنگی و... دست‌به‌دست هم می‌دهند و آن پدیده را شکل می‌دهند و در آفرینش، تداوم یا عدم تداوم آن نقش‌آفرینی می‌کنند، از این رو در این علوم باید همه‌جانبه به مسائل نگریست. این تحلیل چند جانبه و همه‌جانبه در علم تاریخ معنای دقیق‌تر و مصداق بهتری می‌یابد، چراکه هر مورخ بسته به موضوع تحقیق، سطح دانش و آگاهی‌اش از دستاوردهای علوم مختلف و نیز با تأثیرپذیری از زمانهٔ خویش و نیازهای جامعه‌اش، می‌تواند پدیده‌های تاریخی را از زوایای مختلف بررسی و تحلیل کند. چنین مورخی در تبیین رویدادها و بازنمایی فضای تاریخی موفق‌تر خواهد بود و دیدی وسیع‌تر خواهد داشت؛ چراکه دانش‌های مختلف هر کدام می‌توانند راهنمای وصول به بخش‌هایی از گذشته باشند. (برای توضیح بیشتر در این باره نک: حضرتی، ۱۳۸۱: ۱۴) «گفت‌وگو با هاشم آقاجری» زریاب، ۱۳۶۸: ۳۱؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۷؛ میرجعفری، ۱۳۸۸: ۵۲) زریاب نیز از جمله

۱. برای بررسی موضوع تأثیر اعتقادات در تحولات تاریخی نک: یاسمی، ۱۳۹۲: ۱۶۶؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۴۳۳؛ یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۷۴.

مورخانی است که از دستاوردها و روش‌های دانش‌های دیگر در حد توان بهره گرفته است. این مورخ هم به سبب آشنایی با علوم مختلف از قبیل فقه، فلسفه، جغرافیا، تاریخ، ادبیات و... و هم به علت آگاه‌بودن به ذات چندبعدی و پیچیده پدیده‌های تاریخی و اجتماعی در توصیف و تحلیل‌های خود از دانش‌های مختلف یاری می‌طلبد و با تداخل افق‌ها در این رشته‌ها تلاش می‌کند تا و بود یک واقعه تاریخی را با تبیین‌های دقیق، به جا و درست به هم گره زند تا تصویری روشن از آن رویداد ارائه شود. درنهایت نیز آن واقعه را در چارچوبی تاریخی و با ادبیاتی گویا، معنادار و درک‌شدنی برای مخاطبان خویش عرضه می‌کند.

زریاب (در یک گفت‌وگوی تفصیلی) با نقبی به تاریخ‌نگاری در مشرق و ایران، ثبت وقایع را در این تمدن‌ها اغلب گسسته و بی‌ارتباط به یکدیگر می‌داند و می‌گوید: «اما غربی‌ها در بررسی حوادث و وقایع آنها را در پیوند با یکدیگر مطرح می‌کنند و به دنبال کشف روابط، قوانین، علل و یک تصویر به هم پیوسته و کلی هستند و می‌کوشند پشت‌پرده‌ها و ارتباط حوادث را تحلیل کنند و تاریخ را چون یک سلسله طبیعی پیوسته و مرتبط و یک مجموعه به هم بافته ارائه دهند. برای همین برداشت نیز صرفاً به خود حوزه تاریخ اکتفا نمی‌کنند، بلکه از علوم دیگر چون شعر و هنر و فلسفه و جغرافیا و زبان‌شناسی و... بهره می‌گیرند.» (میرزا صالح، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۰۷)

این نکته قابل توجه است که سایر علوم که زریاب از آن استفاده کرده است، به معنای کاربست نظریه‌ها، روش‌ها یا مسائل بنیادین و اساسی علوم دیگر یا مفهوم‌پردازی دقیق همراه با کاربست چارجوب‌های نظری معین آن علوم به صورت تخصصی نیست، بلکه بیشتر این نکته مدنظر است که زریاب تلاش کرده اندوخته علمی خود در ساحت‌های مختلف را به میان آورد، با بهره‌گیری از دستاوردهای علوم مختلف، روایت‌های تاریخی را نقد و ارزیابی کند، پا را از دایره توصیف‌ها و تحلیل‌های تک‌بعدی و تک‌ساحتی مرسوم فراتر نهد، به جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی انسان‌ها که در وقوع رویدادهای تاریخی اثرگذار بوده‌اند نیز عنایت و توجه داشته باشد و از این رهگذر نگاهی جامع‌الاطراف و چندساحتی به رویدادهای تاریخی بیفکند.

به عنوان نمونه‌ای گویا و روشن برای بهره‌گیری زریاب از دستاوردهای علوم مختلف در نقد و ارزیابی روایت‌های تاریخی می‌توان به نقد افسانه غرانیق اشاره کرد. افسانه غرانیق و نقد آن موضوعی است که هم به دایره علم تاریخ تعلق دارد و هم به دایره علم تفسیر، حدیث و کلام. با توجه به چندوجهی بودن موضوع، این مورخ اندوخته علمی خود را در زمینه‌های مختلف از کلام و فقه گرفته تا تفسیر و حدیث به استمداد طلبیده و با نقد و بررسی و جرح و

تعدیل روایات تاریخی و احادیث مرتبط با این موضوع، تلاش می‌کند با رویکردی علمی و طبیعی، در عین پابندی به انگاره کلامی «عاری بودن پیامبر از سهو و اشتباه» تبیینی برآمده از عقل تاریخی و روایات موثق ارائه کند. زریاب ابتدا با بررسی اسنادها و روایت‌های مختلفی که در این باره وجود دارد، به تبیین اختلافات محتوایی آنها توجه نشان می‌دهد و سپس به نقد این قصه می‌پردازد و می‌گوید اختلاف روایت‌ها و حتی حذف این روایت در برخی منابع نشان می‌دهد از همان زمان‌های نخستین عده‌ای از محدثان و علمای دین در روایت و نقل آن تردید داشته‌اند. زریاب سپس به نقدهایی که در طول تاریخ مورخان و متکلمان درباره قصه غرانیق اظهار کرده‌اند می‌پردازد و تک‌تک آنها را بررسی می‌کند و می‌گوید کسانی که این قصه را مردود دانسته‌اند، بیشتر از راه اصول عقاید و کلام با آن برخورد کرده‌اند. سپس فارغ از آن نظرات، دیدگاه خود را با تطبیق عقلی و توجیه طبیعی و تکیه بر برخی قسمت‌های این روایت ارائه می‌کند.

زریاب با ارجاع به روایت غرانیق در منابع مختلف و با تجزیه آیات و بخش‌های مختلف سوره نجم می‌گوید: «نقل شده چون حضرت رسول از تکلم به سخنان شیطان سخت محزون و ملول شد، آیه «و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبی الا اذا تمنى القی شیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته»^۱ برای تسلی و دلداری به حضرت رسول نازل شد. راوی روایت فراموش کرده است که آیه از سوره حج است و سوره حج مدنی است و لااقل چنان‌که در بعضی قرآن‌ها آمده است این آیه و آیه بعدی میان مکه و مدینه بر حضرت رسول نازل شده است، یعنی حداقل پنج و شش سال پس از این قصه غرانیق و نزول سوره نجم». سپس به تفسیر جزئی کلمه نسخ در آیه سوره حج می‌پردازد و مدعی است این نسخ به معنای اصطلاحی آن نیست که آیه‌ای یا حکمی را نسخ کند، زیرا اصولاً آن دو جمله شیطانی آیه‌ای نبودند که نسخ شوند. به نظر زریاب صریح آیه شریفه این است که خداوند تمنا و آرزو و وسوسه شیطانی را از میان برمی‌دارد نه چیزی را که گفته شده است. زریاب می‌گوید بی‌آنکه به دلایل کلامی متوسل شویم از تضاد و تناقضی که در متن روایت دیده می‌شود، می‌توانیم آن روایت را بدان‌گونه که آمده است، نفی و انکار کنیم. به این ترتیب با حدسی عالمانه و منبعث از عقل تاریخی تلاش می‌کند میان قرآن و روایات تاریخی و حدیثی صلح و سازش برقرار می‌کند. (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۲)

یا در نمونه‌ای دیگر از تحلیل چندساحتی پدیده‌های تاریخی، زریاب به نقش عوامل اقتصادی توجه نشان می‌دهد. او در تحلیل رویگردانی اشراف مکه از دین اسلام و اقبال جوانان

۱. سوره حج، آیه ۵۲

و ضعفای مکه به این دین، معتقد است پذیرش دین جدید موقعیت اقتصادی اشراف مکه را در خطر می‌انداخت و از آنجا که این موقعیت با آیین بت‌پرستی گره خورده بود، دلبستگی آنها به ارزش‌ها و آداب و رسوم که حافظ وضع موجود بود با هیچ عقیده تازه‌ای معامله‌کردنی نبود (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۴۶) اما در مقابل، طبقه جوانان و ضعفا به این نتیجه رسیده بودند که با تغییر آداب و رسوم و دلبستگی‌های فرهنگ جاهلی، تغییر در اقتصاد نابرابر را هم پیگیری کنند. زریاب سپس با استناد به آیات متعددی از قرآن و روایت‌های تاریخی معتبر درصدد اثبات این عقیده برمی‌آید. (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۴۴) به عنوان مثالی دیگر در ساحتی جامعه‌شناختی، زریاب به منظور ترسیم وضعیت جامعه حجاز در صدر اسلام، تحت عنوان «حیات اجتماعی و معنوی» به بررسی مسائل مختلفی در این حوزه می‌پردازد و توجه خاصی به فرهنگ حاکم بر قبیله نشان می‌دهد. (زریاب، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۵۰ و ۸۳-۵۸) (برای مشاهده موارد دیگری از این دست نک: زریاب، ۱۳۸۵: پرستش شب و روز: ۶۲-۵۹؛ انواع ازدواج ۷۲-۷۰؛ احکام و فلسفه حج قبل از اسلام و تأثیرش بر اقتصاد: ۶۶-۶۴؛ فواید اجتماعی و مدنی تحریم عمل نسبی و تأثیر آن بر شهرنشینی اعراب پس از اسلام: ۷۰-۶۸؛ تأثیر جغرافیا بر اقتصاد و جامعه شبه جزیره ۳۴-۲۹؛ اهمیت علم انساب در جامعه عربی: ۱۲۱-۱۲۰ و ۲۵-۲۴؛ ریشه‌های تاریخی رفتار مخالفان پیامبر: ۱۴۰-۱۲۹؛ زریاب، ۱۳۷۱، (مدخل امام دایره‌المعارف تشیع) علل پراکندگی سپاه علی (ع)؛ جامعه‌شناختی مردم کوفه؛ زریاب، بی‌تا: وضع اجتماعی و نظام طبقاتی و روحانی ساسانیان: ۲۱ و ۱۷-۱۵) به طور کلی می‌توان گفت این مورخ در تحلیل تاریخی‌اش از چیستی و چرایی و چگونگی ظهور دین اسلام و نیز وضعیت جامعه حجاز عصر پیامبر به مثابه ظرف تبلور و شکوفایی این دین، به نهادهای اصلی تشکیل‌دهنده آن (اعم از نهاد دین، نهاد خانواده و قبیله، نهاد اقتصاد، نهاد سیاست و حکومت) توجه ویژه‌ای معطوف داشته است که این توجه باعث شده با نگاهی جامع به تحلیل‌های دقیق‌تر و عمیق‌تر بپردازد.^۱

۵. تلاش برای بی‌طرفی تاریخی

مورخ به اعتبار انسان بودن نمی‌تواند در تحلیل مسائل، کاملاً بی‌طرف به آنها بماند. از این رو همه مورخان به نوعی ارزش‌گذاری در فضای ذهنی خود گرفتارند اما این اولویت‌گذاری ارزشی به معنی نقض روش علمی در تحلیل مسائل نیست. معیار پایبندی به روش علمی ادعای بی‌طرفی نیست، بلکه برعکس بیان صریح و آشکار اولویت‌های ارزشی است تا هر

۱. برای توضیح بیشتر درباره این روش و نگرش نک: خضر، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۴۱-۳۹؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ۱۲۰-۱۱۹؛ آشتیانی، ۱۳۹۶: ۳۸.

ناظری، درستی حصول نتایج به دست‌آمده از آن اولویت‌های ارزشی را محک بزند. (در این باره نک: میردال، ۱۳۸۲: ۲۲-۲۵؛ مفتخری، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۶؛ فصیحی، ۱۳۹۰: ۱۵)

زریاب نیز در این باره معتقد است «انسان هر اندازه هم بخواهد خودش را از گرایش‌ها و تعلقات دور کند با وجود آن، ته دلش اسیر یک گرایشی هست. پس نمی‌تواند از حرکتی یا نهضتی ستایش نکند به خصوص درباره تاریخ معاصر هیچ کس نمی‌تواند خودش را از منافع خالی کند. صحبت از حق و باطل بیهوده است و صحبت از گرایش و تمایل است. مورخ باید تیزهوش، تیزبین و روان‌شناس و آشنا با مبانی برخی علوم همیار تاریخ باشد تا بتواند در پشت هر سند و گفته و نوشته‌ای انگیزه آن را درک کند و این مسئله یک ذهن و بینش دانش فوق‌العاده می‌خواهد» (زریاب، ۱۳۸۱: ۱۳۰)

از مجموع نوشته‌های زریاب، اینگونه برداشت می‌شود که او به مثابه یک مورخ تلاش کرده است در پژوهش‌های تاریخی جانب انصاف را رعایت کند، از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های کلامی فاصله بگیرد، در دام ساده‌اندیشی و سهل‌انگاری اسناد و مدارک تاریخی نیفتد و تا آنجا که ممکن است روایتی یکدست و معنادار، خالی از تناقض و به دور از جانبداری و نزدیک به واقعیت تاریخی ارائه کند و نیز در قضاوت‌هایش درباره افراد و شخصیت‌ها، جنبه‌های مثبت را در کنار جنبه‌های منفی ببیند، چه درباره افرادی که محبوب و پیشوای او هستند و چه درباره افرادی که به نحوی از انحاء از آنها فاصله گرفته یا اختلاف دارد. او تلاش کرده در دایره تنگ حب و بغض‌های کلامی و شخصی محصور و گرفتار نشود و تاریخی منصفانه به قلم آورد. زریاب خود درباره اهمیت جست‌وجوی حقیقت در تاریخ بدون هیچ‌گونه سوگیری گفته است: «مورخ باید مقام علم تاریخ را بالاتر از حد عواطف شخصی خود نگه دارد. احساسات دینی و قومی مورد احترام است اما احترام حقیقت بیشتر است» (زریاب، ۱۳۵۸: ۷)^۱

به عنوان نمونه زریاب که مورخی شیعی است در توصیف معاویه می‌نویسد: «معاویه مردی بردبار و سیاستمدار و دوراندیش و محتاط و شکیب‌ا و باراده بود. در لشکرکشی‌ها و اداره امور جزئی و کلی شایستگی از خود نشان داد. با آنکه خلفا پیش از هر چیز سعی در پیشبرد اهداف و آمال اسلامی داشتند و مخصوصاً دشمن سرسخت او علی (ع) در تقوا و ایمان و علم و پایبندی سخت به اجرای احکام در حد اعلی بود، معاویه با مهارت فوق‌العاده، بی‌آنکه در تقوا و دیانت حرارتی از خود نشان دهد، توانست مقاصد خود را که با غایات اسلامی سازگار نبود، از پیش ببرد.»

(مصاحب، ۱۳۹۱: ۳ / ۲۵۸۱) (برای اطلاعات بیشتری از این دست نک: زریاب،

۱. برای اهمیت پرهیز از جانبداری تا حد امکان در تاریخ‌نگاری (نک: مکالا، ۱۳۸۷: ۶۵)

۱۳۸۵: تلاش‌ها و مجاهدت‌های ابوبکر در راه اسلام: ۱۵۸-۱۲۴ و ۱۲۲-۱۱۵ و ۱۱۴؛ همان، شخصیت عمر: ۱۷۳-۱۷۲ و ۱۴۳ و ۱۲۴ و ۱۱۸؛ همان، شخصیت ابوسفیان: ۱۴۲؛ همان، خالی ندستن عرب‌های جاهلی از انگاره توحید و معنویت ۶۰-۵۹؛ زریاب، ۱۳۷۱: مدخل امام دایره‌المعارف تشیع: نپذیرفتن شهادت برخی از ائمه و برخورد تند ائمه با غالیان؛ میرزاصالح، ۱۳۸۱: قضاوت‌هایی درباره شخصیت‌هایی مانند مصدق، فروغی، تقی‌زاده، مینوی، وثوق‌الدوله و قوام‌السلطنه، در همین گفت‌وگوها زریاب به صراحت عنوان می‌کند با وجود آنکه دل در گرو مصدق داشته، به دلیل نیکی‌های تقی‌زاده در حق خودش آن را ابراز نکرده است: ۱۳۰-۱۱۴؛ زریاب، ۱۳۸۵: شخصیت خواجه رشیدالدین فضل‌الله: ۲۰۱-۱۹۲)

۶. ویژگی‌های نثر و سبک نوشتاری

تاریخ از لحاظ شیوه بیان با ادبیات ارتباط تام دارد و قریحه نویسنده برای مورخ از اسباب عمده توفیق است و در طرز بیان تاریخ بسیار مهم و اساسی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۱۰) برخی معتقدند گزارش‌های تاریخی و گزارش داستانی از یک گروهند چون کنش‌های انسانی‌اند، وضعیت‌های ثابت و متغیر را توصیف می‌کنند و از موقعیت‌های انتقالی سخن می‌گویند و به همین دلیل می‌توان گفت این شکل هنوز مناسب‌ترین شکل تاریخ‌نگاری است (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۴۴؛ احمدی، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ گل‌محمدی، ۱۳۸۴: ۳۴۸) زریاب نیز با عنایت به اهمیت ادبیات در ارائه تاریخ معتقد است «بعد از آنکه اسناد، مدارک و مآخذ با کمک علوم همکار تاریخ به محک گذاشته شد و ظن متاخم و گمان نزدیک به یقین حاصل آمد، مرحله دوم که تا اندازه‌ای جنبه هنری دارد فرا می‌رسد و آن بیان و نگارش تاریخ است» (زریاب، ۱۳۵۴)

با توجه به این اهمیت و نیز خاستگاه زریاب که ادبیات است، این مورخ در سبک نوشتاری خود تلاش می‌کند از کلمات صریح و روشن و جملات کوتاه و گویا استفاده کند. زریاب در بازنمایی منسجم و منطقی رویدادها و تحولات پیاپی، روایت‌هایی پذیرفته‌شده و تبیین‌هایی جذاب و تاحدی ادبی ارائه می‌دهد. از این رو است که انتخاب بهترین و گویاترین روایت‌ها و ترجمه آنها و نیز رعایت ترتیب رویدادها و پیوستگی منطقی آنها از نقاط قوت تاریخ‌نگاری زریاب است. به عنوان نمونه زریاب درباره تقدم توحید بر شرک می‌نویسد: «در تاریخ ادیان و در نظر علمای دین‌شناس شرک یا چندخدایی بر توحید یا پرستش خدای یگانه مقدم است و... در داستان ابراهیم که در قرآن مجید مذکور است، اشاره‌ای به تحول روحی ابراهیم از عبادت مظاهر طبیعت تا عبادت خدای عالم است که به صورت رمز، تحول فکری

انسان را از شرک تا توحید می‌نمایاند. این منافات ندارد با اینکه پیامبران از همان آغاز، دین توحیدی آورده‌اند؛ زیرا شرک از لحاظ طبیعی بر توحید مقدم است و فرستادگان خداوند از آغاز با جهل که طبیعت بشر است مبارزه کرده‌اند. آنچه فطری انسان و خداوند هم آن را بیان فرموده است، اعتقاد به صانع و خالق است و اعتقاد به توحید را انبیا تعلیم کرده‌اند و...» (زریاب، ۱۳۸۵: ۵۸) (برای مطالعه مواردی از این دست؛ زریاب، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۲ و نیز همان، ۱۳۸۵: ۱۶۸ و ۱۵۳-۱۵۲)

زریاب همچنین در نگارش مدخل‌های مختلف علوم انسانی در دایرةالمعارف‌ها تبحر و مهارتی خاص داشت، این مقالات که بالغ بر ۱۷۸ مقاله در مهمترین دایرةالمعارف‌های معاصر ایران هستند، موضوعاتی در حوزه‌های تاریخ، ادبیات عرب، نجوم و تقویم، فقه و قانون‌شناسی، فلسفه و کلام اسلامی، فلسفه غرب، فرهنگ و تمدن ایران پیش از اسلام، جغرافیای تاریخی و ادبیات فارسی و غرب را شامل می‌شوند. مقالات او در دایرةالمعارف‌ها را می‌توان نوعی تحقیق داستانی دانست که در آنها هر موضوع در قالبی یکپارچه و بدون گسست معنایی تبیین می‌شود. (برای تفصیل بیشتر در این باره نک: طاهری، ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۲۴)

نتیجه‌گیری

عباس زریاب‌خویی را می‌توان تاریخ‌پژوهی دانست که متأثر از تحولات جدید علم تاریخ تلاش می‌کند با فاصله‌گرفتن از روح و روش حاکم بر تاریخ‌نگاری سنتی، گام‌هایی در جهت هر چه علمی‌ترکردن تاریخ‌نگاری در ایران معاصر بردارد. این پژوهشگر تاریخ با استمداد از روش‌های پالایش و سنجش روایت‌های تاریخی و تطبیق آنها با قرینه‌های خارجی، به جرح و تعدیل اخبار منابع می‌پردازد و در تلاش است با زدودن انواع انگاره‌های ایدئولوژیک و اتخاذ بی‌طرفی، تا آنجا که میسر است تاریخی معنادار، نزدیک به حقیقت، با متدهای علمی و عقلی و پاسخگوی نیازهای روز به نگارش درآورد. با بررسی آثار این مورخ نوسنت‌گرا می‌توان پی برد او در تاریخ‌نگاری خود در برخورد با روایت‌ها بسیار سختگیرانه و منتقدانه عمل می‌کند. از این منظر، شاید بتوان شباهت‌ها و قرابت‌هایی میان تاریخ‌نگاری زریاب‌خویی و رویکرد رانکه‌ای سراغ گرفت. همچنین زریاب به منظور نقد و ارزیابی روایت‌های تاریخی و نیز ارائه تصویری چندساحتی از رویدادهای گذشته، از دستاوردهای علوم مختلف بهره می‌گیرد و تلاش می‌کند با تکیه بر همین اندوخته علمی، آنجا که پای ماوراء و مسائل فراتاریخی به تاریخ کشیده می‌شود، با اتخاذ رویکردی میانه و توجیه طبیعی برخی از امور، از تاریخ‌نگاری یا تاریخ‌بنیادی غربی و نیز دیدگاه‌های برخی مستشرقان فاصله بگیرد.

کتاب‌شناخت

- اتحاد، هوشنگ (۱۳۸۵) *پژوهشگران معاصر ایران*، جلد ۱۰، تهران: فرهنگ معاصر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۷) *رساله‌ای در تاریخ*، تهران: مرکز.
- اسپالدینگ، راجر و دیگران (۱۳۹۲) *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری*، ترجمه محمدتقی ایمان‌پور، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۴) *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۶) *درآمدی بر تاریخ‌پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت و دانشگاه امام صادق(ع).
- اسماعیل، محمود (۱۳۸۸) *نقد تاریخ‌پژوهی اسلامی*، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- اسماعیلی، حبیب‌الله و دیگران (۱۳۹۲) *جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری*، تهران: خانه کتاب.
- اشپولر و دیگران (۱۳۸۸) *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- ایرگس، گئورگ (۱۳۹۶) *تاریخ‌نگاری در قرن بیستم از عینیت علمی تا چالش پسا مدرن*، محمدابراهیم باسط، تهران: سمت.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۹۶) *جامعه‌شناسی تاریخی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آقاجری، سیدهاشم و دیگران (۱۳۹۳) «روش اسنادی و گذار از آن در تاریخ‌نگاری اسلامی»، *فصل‌نامه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری الزهراء*، شماره ۹۸.
- آقاجری، سیدهاشم (۱۳۹۶) *جزوه درس تاریخ‌نگاری*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- آیینوند، صادق (۱۳۸۷) *علم تاریخ در گستره جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بایلین، برنارد (۱۳۸۹) *تاریخ‌آموزی و تاریخ‌نگاری*، ترجمه مرتضی نورائی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- براندیج، آنتونی (۱۳۹۶) *رویارویی با منابع*، ترجمه محمد غفوری، تهران: سمت.
- برک، پیتر (۱۳۹۴) *تاریخ و نظریه اجتماعی*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: طرح نقد.
- بلک، جرمی و دیگران (۱۳۸۹) *مطالعه تاریخ*، ترجمه محمدتقی ایمان‌پور مشهد: دانشگاه فردوسی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲) *روش‌شناسی تاریخ*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- _____ (۱۳۹۲) *فقه‌الحديث*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
- حضرتی، حسن (۱۳۸۱) *تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی*، «گفت‌وگو با آقاجری و...» تهران: نقش جهان.
- _____ (۱۳۹۳) *روش پژوهش در تاریخ‌شناسی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- خضر، عبدالعلیم عبدالرحمن (۱۳۸۹) *مسلمانان و نگارش تاریخ*، ترجمه صادق عبادی، تهران: سمت.

- دانشنامه جهان اسلام (۱۳۸۷) جلد ۱۲، «مدخل حدیث» تهران: کتاب مرجع.
- دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۹۱) جلد ۲۰، «مدخل حدیث» تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- دایره‌المعارف تشیع (۱۳۷۱) جلد ۲، «مدخل امام»، عباس زریاب و مشایخ فریدنی، تهران: محبی.
- دایره‌المعارف مصاحب (۱۳۹۱) جلد ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- الدوری، عبدالعزیز (۱۴۲۶) نشأه علم التاريخ عند العرب، بیروت: مرکز دراسات العربیه.
- دهباشی، علی (۱۳۹۳) «یادنامه عباس زریاب خویی»، مجله بخارا، شماره ۱۰۴، تهران.
- رابینسون، چیس اف (۱۳۹۲) تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت.
- رادمنش، عزت‌الله (۱۳۷۹) مکتب‌های تاریخی و تجددگرایی تاریخ، تهران: پیک دانش.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۹۱) فلسفه انتقادی تاریخ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۴) درآمدی بر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- روزننالی، فرانتس (۱۳۶۵) تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- زریاب، عباس (۱۳۵۴) مجله تلاش، مصاحبه با زریاب درباره تاریخ‌نگاری معاصر، سال دهم، شماره ۵۱، تهران (حزب رستاخیز ملت ایران): بی‌جا.
- _____ (۱۳۶۸) بزم آورد؛ شصت مقاله درباره تاریخ فرهنگ و فلسفه، تهران: علمی و سخن.
- _____ (۱۳۸۱) «در باب تاریخ اسلام و سیره نبوی»، مجله معارف، شماره ۵۷.
- _____ (۱۳۸۵) «بزم آوردی دیگر»، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵) سیره رسول‌الله از آغاز تا هجرت، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۷) درس‌گفتارهای فلسفه تاریخ، حسین توکلی و دیگران، تهران: طرح و نشر هامون.
- _____ (۱۳۸۷) شط شیرین پرشوکت، میلاد عظیمی، تهران: مروارید.
- _____ (بی‌تا) تاریخ ساسانیان، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد ایران.
- _____ (بی‌تا) مورخان ایرانی در عهد اسلامی، بی‌جا.
- _____ (۱۳۵۰) تاریخ شاهنشاهی دوهزار و پانصد ساله ایران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.
- سالم، سید عبدالعزیز (۱۹۶۱) التاريخ و المورخون العرب، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- ساماران، شارل و دیگران (۱۳۸۹) روش‌های پژوهش در تاریخ، جلد ۱ و ۲، مشهد: پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- سجادی، سیدصادق و دیگران (۱۳۸۶) تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت.
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمان (۱۴۱۳) الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ، بیروت: دارالجیل.
- طاهری، فرهاد (۱۳۸۱) «سهم استاد زریاب در نهضت دایره‌المعارف نویسی معاصر»، مجله معارف، شماره ۵۷.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۹۳

عوادالمعروف، بشار (۱۳۸۵) «مظاهر التأثير علم الحديث فى علم التاريخ عندالمسلمين»، مجله الاقلام، سال ۱، شماره ۵.

_____ (۱۳۸۶) «اثر الحديث فى نشاه التاريخ عندالمسلمين»، مجله الاقلام، سال ۲، شماره ۹ .
فصیحی، سیمین (۱۳۸۸) «از تاریخ مردان نخبه تا تاریخ زنان فراموش شده»، مجله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری، دانشگاه الزهراء، شماره ۲ پیاپی ۷۸، تهران.
فصیحی، سیمین (۱۳۹۰) «نسبت‌های تاریخ و ایدئولوژی»، مجله ماه، تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۶۴، تهران: خانه کتاب.

فولادوند، عزت‌الله (۱۳۸۱) «خدا و انسان در تاریخ»، مجله بخارا، شماره‌های ۲۵ و ۲۶ تهران.
کار، ای اچ (۱۳۷۸) تاریخ چیست، حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵) مفهوم کلی تاریخ، علی‌اکبر مهدویان، تهران: اختران.
گیب، هامیلتون و دیگران (۱۳۹۴) تاریخ‌نگاری در اسلام، یعقوب آژند، تهران: گستره.
مانزلو، آلن (۱۳۹۴) وساخت تاریخ، ترجمه مجید مرادی‌سده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
مصطفی، شاکر (۱۹۷۸) التاريخ العربی و المورخون، بیروت: دارالعلم للملایین.
مفتخری، حسین (۱۳۹۰) مبانی علم تاریخ، تهران: سمت.
مکالا، سی بی بن (۱۳۸۷) بنیادهای علم تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی.
ملایی توانی، علیرضا (۱۳۹۵) درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ، تهران: نی.
میرجعفری، مرتضی و دیگران (۱۳۸۸) روش پژوهش در تاریخ، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

میردال، گونار (۱۳۸۲) عینیت در پژوهش‌های اجتماعی، مجید روشنگر، تهران: مروارید.
میرزاصالح، غلامحسین (۱۳۸۱) تاریخ، نظریه تاریخ و تاریخ‌نگاری (گفت‌وگو با عباس زریاب)، تهران: فروزان روز.

نلدکه، تئودور (۱۳۵۸) تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

هامفریز، آر استیفن (۱۳۹۶) چهارچوبی برای پژوهش در تاریخ اسلام، ترجمه جواد مرشدلو، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

هیوز وارینگتن، مارنی (۱۳۸۶) پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۳) آغاز و انجام تاریخ، محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی.

یاسمی، رشید (۱۳۹۲) آیین نگارش تاریخ، تهران: اساطیر.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Aḥmadī, Bābak (1387 Š.), *Risālaī dar Tārīk*, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Āqājarī, Sayyed Hāšim; et. al (1393Š.), “Raviš-e Asnādī va Gozār az Ān dar Tārīknigārī Eslāmī”, *Fašlnāma-e Tārīknigārī va Tārīknegarī*, No. 98. [In Persian]
- Āqājarī, Sayyed Hāšim (1396 s.), *Ĵozva-ye Dar-e Tārīknigārī*, Tehran: Dānišgāh-e Tarbiyat Modaris. [In Persian]
- Āīnavand, Šādiq (1387 Š.), *‘Elm-e Tārīk dar Gostara-ye Ĵahān-e Eslām*, Tehran: Pežūhišgāh-e ‘Olūm-e Ensānī va Moṭālī ‘āt-e Farhangī. [In Persian]
- Āštīānī, Manūčīhr (1396 Š.), *Ĵāma‘ešināsī-e Tārīkī*, Tehran: Pežūhišgāh-e ‘Olūm-e Ensānī va Moṭālī ‘āt-e Farhangī. [In Persian]
- ‘Avād al-Ma‘rūf, Bašār (1385), “Mažāhir al-Taṭīr ‘Elm al-Ḥadīṭ ‘End al-Moslemīn”, *Al-Aqlām*, 1, No. 5.
- ‘Avād al-Ma‘rūf, Bašār (1386), “Aṭar al-Ḥadīṭ fī Našāh al-Tārīk ‘End al-Moslemīn”, *Al-Aqlām*, 2, No. 9.
- Dehbāšī, ‘Alī (1393 Š.) “Yādnāma-ye ‘Abbās Zaryāb koī”, *Boḳārā*, Np. 104. [In Persian]
- Al- Dorī, ‘Abd al- ‘Azīz (1426), *Nišā ‘Elm al- Tārīk ‘end al- ‘Arab*, Beirut: MArkaz Dirāsāt al-‘Arabīyya.
- EM (1391), Vol. 2.
- Esmāīl, Maḥmūd (2005), *Eškālīyyat al-Minhaĵ fī Dirāsāt al- Torāt*, Royat lil Našr va al-Tawzī‘.
- Esmā‘īlī, Habībballāh; et. al (1392 Š.), *Ĵostārḥaī dar Tārīk va Tārīknigārī*, Tehran: kāna Ketāb. [In Persian]
- Fašīhī, Sīmīn (1388 Š.), “Az Tārīk-e Mardān-e Noḳba tā Tārīk-e Zanān Farāmūš šoda”, *Majāla-ye Tārīknigārī va Tārīknegarī*, No. 2. [In Persian]
- Fašīhī, Sīmīn (1390 Š.), “Nisbathā-ye Tārīk va Īdeolożī”, *Majāla-ye Māh Tārīk va Ĵoġrāfiā*, No. 164. [In Persian]
- Fūlādvand, ‘Ezzatallāh (1381 Š.), “ḳodā va Ensān dar Tārīk”, *Boḳārā*, No. 25, 26.
- “Ḥadīṭ” (1387 Š.), *EWI*, Vol. 12. [In Persian]
- “Ḥadīṭ” (1391 Š.), *GIE*, Vol. 20. [In Persian]
- Ḥazratī, Ḥasan (1393 Š.), *Raviš-e Pežūhiš dar Tārīkšinasī*, Tehran: Pežūhiškada Emām ḳomāīnī va Enqīlāb-e Eslāmī. [In Persian]
- Ḥazratī, Ḥasan (1381 Š.), *Ta‘amolātī dar ‘Elm-e Tārīk va Tārīknigārī-e Eslāmī*, Tehran: Naqš-e Jahān. [In Persian]
- Black, Jeremy; et. al (1389 Š.), *Motālī‘a-ye Tārīk*, translated by Moḥammad ‘Alī Īmānpūr, Mashhad: Ferdowsi university of Mashhad. [In Persian]
- ḳīzr, ‘Abd al-‘Alīm (1995), *Al-Moslimūn va Ketāba al-Tārīk Dirāsa fī al-Taṣīl al- Eslāmī l’elm al-Tārīk*, Al-Mahd al-‘Ālamī lil fikr al-Eslāmī. [In Persian]
- Mīrĵafarī, Mortazā; et. al (1388 Š.), *Raviš-e Pežūhiš dar Tārīk*, Tehran: Pežūhišgāh-e Farhang va Andīša Eslāmī. [In Persian]
- Mīrzā Šāliḥ, Ġolām Ḥosayn (1381 Š.), *Tārīk, Nažarīa-e Tārīk va Tārīknigārī (Goftogū bā ‘Abbās Zaryāb)*, Tehran: Farzān-e Rūz. [In Persian] [In Persian]
- Moftakarī, Ḥosayn (1390 Š.), *Mabānī-e ‘Elm-e Tārīk*, Tehran: SAMT.
- Moštafā Šākir (1978), *Al-Tārīk al- ‘Arabī va al-Movariḳūn*, Beirut: Dār al-‘Elm lil Molāīn.
- Mollāī Tavānī, ‘Alī Rezā (1395 Š.), *Darāmadī bar Raviš-e Pežūhiš dar Tārīk*, Tehran: Nai. [In Persian]
- Pākatčī, Aḥmad (1392 Š.), *Fiqh al-Ḥadīṭ*, Tehran: Entišārāt-e Dānišgāh-e Emām Šādiq. [In Persian]
- Pākatčī, Aḥmad (1392 Š.), *Raviššināsī-e Tārīk*, Tehran: Entišārāt-e Dānišgāh-e Emām Šādiq. [In Persian]
- *Pežūhišgarān-e Mo‘āšir-e Īrān*, Vol. 10, Tehran: Farhang-e Mo‘āšir. [In Persian]
- Rādmānīš, ‘Ezzatallāh (1379 š.), *Maktabhā-ye Tārīkī va Tajadodgarāī-e Tārīk*, Tehran: Payk-e Dāniš. [In Persian]
- Razavī, Sayyed Abulfazl (1391 Š.), *Darāmadī bar Tārīknigārī Īrānī Eslāmī*, Tehran:

- Pežūhišgāh-e Farhang va Andīša Eslāmī. [In Persian]
- Razavī, Sayyed Abulfāzl (1394 Š.), *Falsafa-ye Entiqādi-e Tārīk*, Tehran: Pežūhišgāh-e Farhang va Andīša Eslāmī. [In Persian]
 - Sālim, Sayyed ‘Abd al- ‘Azīz (1961), *Al-Tārīk va al- Movariqūn al- ‘Arab*, Beirut: Dā al-Nihzat al-‘Arabīyya.
 - Sajjādī, Sayyed Šādiq (1386 Š.), *Tārīknigārī dar Eslām*, Tehran: SAMT. [In Persian]
 - Saḳāvī, Moḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān (1413), *Al- A ‘alān bil Tawbīk liman zam al- Tārīk*, Beirut: Dār al- Ĵil.
 - Tāhirī, Farḥād (1381 Š.), “Sahm-e Ostād Zaryāb dar Nihzat-e Dāerat al-Ma‘ārifnevīsī- e Mo‘āsir”, *Majala-e Ma‘ārif*, No. 57. [In Persian]
 - Yāsamī, Rašīd (1392 Š.), *Āīn-e Nigāriš-e Tārīk*, Tehran: Asāfir. [In Persian]
 - Zarrīnkūb, ‘Abd al-Hosyan (1389 Š.), *Tārīk dar Tarāzū*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās; Mašāyīk Farīdanī, Moḥammad Hoṣayn (1371 Š.), “Emām”, *ES*, Vol. 2. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1368 Š.), *Bazm Āvard*, Tehran: ‘Elmī va Soḳan. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1385 Š.), *Bazm Āvardī Dīgar*, Tehran: Markaz-e Dāerat al-Ma‘ārif-e Bozorg-e Eslāmī. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1381 Š.), “Dar Bāb-e Tārīk-e Eslām va Sīra-ye Nabavī”, *Majala-ye Ma‘ārif*, No. 57. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1387 Š.), *Darsgoftārḥā-ye Falsafa-ye Tārīk*, edited by Hoṣayn Tavakollī et. al, Tehran: Tarḥ va Našr-e Hāmūn. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1354 Š.), *Majala-ye Talās*. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (n. d.), *Movariqān-e Īrānī dar ‘Ahd-e Eslāmī*. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1385 Š.), *Sīra-ye Rasūlallāh az Āgāz tā Hijrat*, Tehran: Sorūš. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1387 Š.), *Šaṭ Šīrīn-e Poršokat*, edited by Mīlād ‘Azīmī, Tehran: Morvārīd. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (n. d.), *Tārīk-e Sāsānīān*, Tehran: Entišārāt-e Dānišgāh-e Āzād-e Īrān. [In Persian]
 - Zaryāb koī, ‘Abbās (1350 Š.), *Tārīk-e Šāhašāhī-e Do Hizār va Pānšad Sāla-ye Īrān*, Edāra-ye Koll-e Nigāriš-e Vizārat-e Farhang va Honar. [In Persian]

English, German and French Sources

- Bailyn, Bernard (1994), *On the Teaching and Writing of History: Responses to a Series of Questions*, Montgomery.
- Brundage, Anthony (2017), *Going to the Sources: A Guide to Historical Research and Writing*, Wiley-Blackwell.
- Burke, Peter (2005), *History and Social Theory*, Cornell University Press.
- Carr, Edward Hallett (1967), *What is History?* Vintage.
- Collingwood, Robin George (2014), *The Idea of History*, Martino Fine Books.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen (1968), *Arabische Literaturgeschichte*, Zurich: Artemis.
- Humphreys, R. Stephen (1991), *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- Hughes-Warrington, Marine (2008), *Fifty Key Thinkers on History*, Routledge.
- Igges, George G. (2005), *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press.
- Jaspers, Karl (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag.
- McCullagh, Behan (2004), *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*, Routledge.
- Munslow, Alun (2006), *Deconstructing History*, Routledge.
- Myrdal, Gunar (1969), *Objectivity in Social Research*, Pantheon.
- Noldeke, Theodor (1879), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit Sasaniden*, Göttingen: Dieterichs’che.
- Robinson, Chase F. (2002), *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosenthal, Franz (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill.
- Samaran, Charles (1961), *L'Histoire et ses Méthodes*, Gallimard.
- Spalding, Roger; Christopher Parker (2007), *Historiography: An Introduction*, Manchester University Press.
- Spuler, Bertold; et. al (1388 Š.), *Tārīkh-nigārī dar Īrān*, translated by Yaqūb Āžānd, Tehran: Gostara.
- Stanford, Michael (1994), *A Companion to the Study of History*, Blackwell.
- Stanford Michael (1998), *An Introduction to the Philosophy of History*, Wiley-Blackwell.

Explaining ‘Abbās Zaryāb Khoii’s Historiography Components¹

Yaghub Panahi²
Asghar Montazerolghaem³
Mohammad Ali Chelongar⁴
Seyyed Hashem Aghajari⁵

Received: 2018/02/23
Accepted: 2018/07/06

Abstract

In the new centuries, human beings' intellectual progress and the insightful and methodical developments of various sciences also made the thinkers in history redefine this knowledge's identity and science. These developments began in the West. After many challenges and the creation of new historiography schools, it led to establishing the science of history's prestige and position among other sciences. Iranian historians did not shy away from these developments. So, Iranian historians sought to transfer new ideas by putting contemporary Iranian historiography in the transition from a traditional to a modern mode. One of these historians in academic circles is ‘Abbās Zaryāb Khoii, among whose historical works see scientific historiography signs. The present study mainly aims to critique Zaryāb Khoii's methodological historiography and explain his historiography's components by providing clear and precise examples. It seems that this historian has taken reasonable steps in applying the principles of scientific historiography in his works and, with a combination of scientific, intellectual, and critical approaches, seeks to provide a new explanation of some historical narratives and traditional views. Among Zaryāb Khoii's historiography components are the rigorous modification of narratives, the critique of Orientalists' essential history, the neutrality of historical analysis as much as possible, using other sciences' achievements, and the attempt to present a multifaceted picture of historical phenomena. Of course, in some cases, he still has not gone beyond the scope of traditional descriptive historiography. Hence, perhaps, he can be described as a neoclassical historian.

Keywords: ‘Abbās Zaryāb Khoii, Historiography, Methodology, Historiography, Neocentrism.

1. DOI: 10.22051/hph.2019.22799.1279

2. PhD Candidate in History of Islam, University of Isfahan. panahi1404@gmail.com.

3. Professor, at Department of History, University of Isfahan (Corresponding author): montazer@ltr.ui.ac.ir.

4. Professor, Department of History, University of Isfahan. M.chelongar@ltr.ui.ac.ir.

5. Associate Professor, Department of History, Tarbiat Moddares University. aghajari@modares.ac.ir.

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۹۹-۱۲۱
مقاله علمی - پژوهشی

کنشگری مورخ در گزارش وقایع تاریخی؛ بررسی مقایسه‌ای روایت سقیفه در تاریخ طبری و تاریخ بلعمی^۱

مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۴

چکیده

دانش روایت‌شناسی، امکانی است برای پژوهشگران تاریخ در بررسی و نقد روایت‌های مختلف تاریخی و درک آنها. این دانش با بررسی عناصری چون زمان در قالب نظم، تداوم (دیرش) و بسامد و نیز بررسی شخصیت و شخصیت‌پردازی، زاویه دید و کانونی‌شدگی، سطوح معنایی و... در فهم روایت به محقق کمک شایانی می‌کند. پژوهش حاضر با بررسی مقایسه‌ای روایت سقیفه در تاریخ طبری و تاریخ‌نامه طبری (بلعمی) با استفاده از روش نقد روایت‌شناسانه از جهت تداوم یا دیرش زمانی و بسامد، به بررسی تفاوت این روایت‌ها از یک واقعه می‌پردازد و نشان می‌دهد که طبری با استفاده از بسامد مکرر و ارائه شش روایت از سقیفه امکان بازنمایی ابوبکر و عمر را به عنوان کانون روایت فراهم کرده است و در همین حال برخی از صداهای حاضر در سقیفه را نیز حذف می‌کند. بر خلاف تاریخ طبری، تاریخ بلعمی با افزودن بر تداوم زمانی روایت، امکان گنجانیدن شخصیت‌های بیشتری در روایت سقیفه را مهیا کرده است و بدین ترتیب ضمن افزودن به صداهای موجود در روایت، مطالبی را در روایت سقیفه وارد می‌کند که در روایت طبری وجود ندارد و اصولاً جزء صداهای خاموش به شمار می‌رود. بلعمی با این کار ضمن به چالش کشیدن روایت دو قطبی طبری، صدای طرفداران علی (ع) و عباس عموی پیامبر را در روایت سقیفه وارد می‌کند. به این ترتیب روایت‌های بلعمی و طبری از سقیفه را می‌توان روایت‌هایی مستقل از هم به حساب آورد، روایت‌هایی که نشان می‌دهند مورخان در مقام کنشگران تاریخ عمل می‌کنند.

واژگان کلیدی: روایت‌شناسی، زمان در روایت، تداوم زمانی، سقیفه، تاریخ طبری، تاریخ بلعمی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.31192.1438

۲. استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت): mahdirafati62@gmail.com

مقدمه

از آنجا که انسان موجودی زمان‌مند و مکان‌مند است و هر کنشی که صورت می‌دهد در زمان و مکان خاصی انجام می‌شود، لذا روایت‌هایی هم که پدید می‌آیند، ناگزیر هم زمان‌مند و هم مکان‌مند هستند. همچنین بدان دلیل که یکی از ساحت‌های اصلی و بنیادین روایت مسئله زمان یا به تعبیر دقیق‌تر، توالی زمانی است و از آن‌رو که زمان در روایت به‌منزله دایره‌ای است که رخدادهای متوالی در آن رخ می‌دهند، بنابراین شناخت زمان در روایت حائز اهمیت است (حری، ۱۳۹۲: ۵۲).

همچنین در بررسی هر روایتی باید توجه داشت که بین «داستان» و «گفتمان» تفاوت وجود دارد و به تبع همین تمایز، باید بین زمان داستان و زمان گفتمان نیز تفاوت قائل شد. زمان داستان مانند خود داستان، سیری کاملاً طبیعی، عادی و مطابق واقع را در وقایع تاریخی طی می‌کند؛ درحالی‌که زمان گفتمان الزاماً چنین نیست و براساس نظر راوی یا نویسنده و نیز براساس سیری پیش می‌رود که گفتمان یا روایت طراحی کرده است. به‌همین جهت ممکن است زمان روایت، گذشته‌نگر، آینده‌نگر یا به‌گونه‌ای تلفیقی باشد. همچنین ممکن است زمان در روایت براساس طرحی که نویسنده در ذهن دارد، از حالت توالی خارج شده و پس و پیش شود و در این صورت روایت دچار زمان‌پریشی شود. به عبارتی نویسنده، راوی روایت یا گفته‌پرداز، براساس پیرنگی که دارد، زمان را به گونه‌ای خاص پیش می‌برد، گاهی ممکن است زمان را با شتاب مثبت و گاهی با شتاب منفی، گاه با جهش‌های مدت‌دار و گاه با مکث بر روی لحظه‌ای خاص از داستان، پی‌گیرد، لذا دقت در چگونگی استفاده از زمان در روایت‌های تاریخی، می‌تواند نقطه قابل‌اتکایی جهت نقد و فهم آنها فراهم کند. اینکه نویسنده سند یا منبع چگونه برای اثرگذاری بیشتر روایتش از زمان بهره برده است، کمک مهمی به پژوهشگر تاریخ جهت شناخت انگیزه‌ها و اهداف نویسنده می‌کند. به کارگیری زمان و استفاده از روش‌های بیان زمانی روایت حتی می‌تواند زنجیره علی موجود در روایت‌های تاریخی را تغییر دهد و روایتی را ارائه دهد که روابط علت و معلول را مختل کرده و شناخت علت را از معلول دشوار کند. لذا شناخت زمان در روایت به محقق تاریخ کمک خواهد کرد تا ورای این زنجیره علی و معلولی در روایت حرکت کرده و امکان شناخت توالی منطقی را داشته باشد.

از نظر ژرار ژنت^۱، در حرکت از داستان به روایت با سه شکل زمانی روبه‌رو هستیم. وی

1. Gérard Genette.

ژنت (۱۹۳۰-۲۰۱۸) نظریه‌پرداز ادبی و نشانه‌شناس فرانسوی بود. او از چهره‌های برجسته حرکت‌های فکری بود که در دهه ۱۹۶۰ در حوزه مطالعات ادبی برای تطبیق و بسط نظریه‌های ساختارگرایانه فردینان دو سوسور در

این سه شکل را نظم و ترتیب^۱، تداوم یا دیرش^۲، بسامد یا تکرار^۳ می‌نامند.
(Genette, 1983: p35)

نظم: نظم بر روابط میان توالی مدنظر رخدادها در داستان و نحوه عرضه آنها در متن (روایت/گفتمان) نظارت دارد. گزاره‌های راجع به نظم در قالب کلماتی مثل اولین، دومین، آخرین، قبل، بعد و... به پرسش «چه زمانی؟» پاسخ می‌دهند. ژنت هرگونه انحراف در نظم و آرایش ارائه عناصر متن را از نظم و سامان وقوع عینی رخدادها در داستان، زمان‌پریشی^۴ می‌نامد. (Ibid: 35-36) به عبارتی رویداد یا واقعه‌ای تاریخی رخ داده است. این رویدادها و وقایع در سطح داستان، رویه سیری کاملاً طبیعی، منظم و پی‌درپی بر مبنای زمان واقعی دارند. حال مورخ یا شاعری که آن رویداد را روایت می‌کند، ممکن است در ارائه گفتمان یا ساخت روایت خود از آن وقایع و رویدادها، بر مبنای زمان طبیعی داستان عمل نکند، بلکه همانگونه که در گفتمان با انواع بیان از یک داستان رویه‌رو هستیم، ممکن است با نحوه‌های چینش زمانی و پیش و پس کردن زمان وقوع رخدادها نیز رویه‌رو باشیم. ژنت این به هم ریختگی زمانی را در روایت با عنوان زمان‌پریشی یاد می‌کند. درحقیقت زمان‌پریشی عبارت است از هر پاره‌ای از متن که در نقطه‌ای زودتر یا دیرتر از موقعیت طبیعی یا منطقی توالی رخداد نقل می‌شود. زمان‌پریشی به دو صورت بازگشت به عقب (گذشته‌نگری یا پس‌نگری)^۵ و حرکت به آینده (آینده‌نگری یا پیش‌نگری)^۶ یا به گذشته‌نگرها^۷ و آینده‌نگرها^۸ تقسیم می‌شود (تولان، ۱۳۸۳: ۵۶-۵۵).

تداوم: از نظر ژنت، تداوم روابط میان گستره زمان رخدادها را در برمی‌گیرد و حجم متن اختصاص یافته به عرضه همان رخداد را بررسی می‌کند. به عبارتی تداوم نسبت میان یک تکه از داستان و طول و حجم متن اختصاص یافته به آن را بررسی می‌کند (Genette: 86-87). گزاره‌های راجع به تداوم در قالب کلماتی مثل یک ساعت، یک سال بلند و کوتاه مدت از x تا y و غیره به پرسش «تا کی یا تا چه مدتی؟» پاسخ می‌دهد. انواع تداوم موجود در متن را

زبان‌شناسی و کلود لوی-استروس در انسان‌شناسی صورت گرفت. عمده شهرت و تأثیرگذاری او به مطالعه‌ی ساختارگرایانه از روایت برمی‌گردد که یکی از جامع‌ترین چارچوب‌های تحلیل متون روایی را ارائه می‌دهد. برخی از آثار وی عبارتند از: گفتمان روایت، تخیل و بیان، آرایه‌ها.

1. order.
2. duration.
3. frequency.
4. anachronies
5. flash back
6. flash forward.
7. analepses.
8. prolepses.

می‌توان به چهار صورت زیر بیان کرد:

(الف): خلاصه: ژنت و به تبع وی ژوو^۱ از اصطلاح «خلاصه»^۲ برای بیان مدت زمان طولانی از داستان در چند کلمه یا در چند سطر و صفحه فشرده بهره می‌برند (Genette: 95). در «خلاصه» است که راوی زمان کمتری را برای تعریف رخدادهایی که عملاً در بستر زمان حادث شده‌اند، می‌گذارد (زمان داستان < زمان روایت) (ژوو، ۱۳۹۴: ۵۵)؛

(ب): وقفه: ژنت اختصاص یک تکه بلند از متن به مدت زمان کوتاهی از داستان را وقفه^۳ می‌نامد (Genette: p99). وقفه شامل قسمت‌هایی از متن است که روایت در آنها همچنان در حال انجام است؛ اما در پایه داستان هیچ رخدادی حادث نمی‌شود (زمان داستان: صفر/ زمان روایت: نامحدود) (ژوو: ۵۵)؛

(ج): حذف^۴: حداکثر سرعت را حذف می‌گویند. در حذف، پویایی صفر متن متناظر با برخی از تداوم‌های داستان است. به عبارتی حذف منجر به پیدایش حداکثر سرعت می‌شود؛ چراکه حذف، مدت زمانی از داستان را که در حال وقوع بوده است مسکوت می‌گذارد. منطق رخدادی داستان نشان می‌دهد که حادثه‌ای به وقوع پیوسته است؛ اما متن روایت هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند (زمان داستان: بی‌نهایت/ زمان روایت: صفر) (Genette: 106-108). حذف به‌خصوص در روایت‌های تاریخی کاربرد فراوان دارد و بسیار اتفاق می‌افتد که پژوهشگر تاریخ به هنگام خوانش منابع و اسناد متوجه حذف پاره‌های زمانی و شکاف‌های بعضاً عمیق زمانی در روایت‌های ارائه شده شود. این امر ممکن است در نتیجه دستکاری‌های عمدی نویسندگان منابع و اسناد تاریخی بنابه دلایل مختلفی چون علایق و ریشه‌های قومی و نژادی، دینی و عقیدتی، یا بنابه ملاحظات سیاسی یا تلاش نویسنده جهت تأثیرگذاری بیشتر بر خواننده رخ دهد. لذا با کشف این شکاف‌های زمانی می‌توان اعتبار روایت راوی در گزارش وقایع تاریخی را بررسی و حتی زیر سؤال برد؛

(د): صحنه^۵: ژنت و ژوو سرعت حداقل را صحنه می‌گویند. از دید اینان در صحنه برخی از تکه‌های متن نظیر به نظیر تداوم صفر داستان قرار می‌گیرند. به این ترتیب در صحنه میان زمانی که برای خواندن یک اپیزود می‌گذاریم و زمانی که این اپیزود برای به انجام رسیدن صرف می‌کند، همخوانی وجود دارد (زمان روایت = زمان داستان) (ژوو: ۵۴- Genette: 109-111).

-
1. Vincent Jouve.
 2. Summary.
 3. pause.
 4. ellipsis.
 5. Scene.

بسامد: رابطه میان تعداد دفعات تکرار رخداد در داستان و تعداد دفعات روایت رخداد در متن است. بنابراین بسامد مشمول تکرار می‌شود و تکرار بر ساختی ذهنی است که با حذف کیفیات خاص هر اتفاق و حذف کیفیات مشترک آن اتفاق با سایر اتفاقات حادث می‌شود. انواع بسامد را به قرار زیر می‌توان برشمرد: بسامد مفرد^۱: (مایه داستان: ۱ / طرح داستان: ۱؛ مایه داستان n = طرح داستان n)؛ بسامد مکرر^۲: (مایه داستانی: ۱ / طرح داستانی: مکرر). فایده این آرایه در ارائه نقطه دیدهای متعدد حول یک رخداد واحد است. بسامد بازگو^۳: نقل یکباره آنچه n بار اتفاق افتاده است (مایه داستانی: بیشمار / طرح داستانی: ۱) (همان: ۸۱-۷۸؛ راغب، ۱۳۹۴: ۱۴۵-۱۴۴)

به هنگام خوانش منابع و اسناد تاریخی باید به عنصر زمان با تمام اقسام و اشکال آن توجه داشت. سرعت زمان در روایت و تفاوتی که بین زمان عادی داستان و زمان روایت وجود دارد، میزان حذف و خلاصه کردن داستان در جریان روایت و نیز توجه به تغییراتی که نویسنده در نظم و ترتیب وقایع به هنگام روایت داستان ایجاد کرده است، بسیار اهمیت دارد. نویسنده با بهره‌گیری از تکنیک‌های زمانی ساخت روایت، مانند تغییر در نظم و ترتیب داستان به هنگام ساخت روایت، خلاصه کردن برخی از وقایع یا ایجاد درنگ و مکث در بیان برخی دیگر از وقایع امکان ایجاد تغییراتی در مسیر روایت را فراهم می‌کند. این تغییرات بی‌شک دلایل گوناگونی چون پیوندهای خویشاوندی، عاطفی، سیاسی و... دارد که کشف آنها، پژوهشگران تاریخ را از این اندیشه در می‌آورند که برخی از منابع و اسناد تاریخی، بی‌طرف بوده یا فکت‌های مسلمی به حساب می‌آیند که عینیت محض را نشان می‌دهند.

عطف به مباحث فوق، مسئله این پژوهش به ارتباط روایت سقیفه در تاریخ طبری، تألیف محمدبن جریر طبری (د ۳۱۰ق) و تاریخ‌نامه طبری، اثر ابوعلی بلعمی (د ۳۸۳ق) باز می‌گردد. اهمیت بررسی مقایسه‌ای این دو اثر از آن حیث است که تاریخ بلعمی را عمدتاً ترجمه تاریخ طبری به حساب می‌آورند و نام این اثر، تاریخ‌نامه طبری، نیز مؤید همین امر است. پس طبعاً این اثر باید ترجمه‌ای از تاریخ طبری باشد با همان دیدگاه‌ها و سلاقیق. با این حساب اگر به‌راستی کنش‌های شخصی نویسندگان یا راویان در ارائه روایت تأثیر و دخالت نداشته باشد، پس روایت موجود در این دو اثر از لحاظ محتوا و تعداد کلمات باید یکسان یا نزدیک به هم باشد؛ اما فرض این مقاله بر آن است که با توجه به کنشگری نویسندگان و راویان در ارائه روایت‌های تاریخی، این دو کتاب باید بر حسب نویسندگان‌شان، تفاوت‌هایی با هم داشته

-
1. singulative frequency.
 2. repetitive frequency.
 3. iterative frequency.

باشند.

مقاله حاضر با بررسی تداوم روایت در این دو اثر به کنکاش واقعۀ سقیفه می‌پردازد تا تفاوت روایت‌های سقیفه در این دو اثر را از حیث تداوم روایت، تعداد کلمات، صداها و شخصیت‌های موجود در آن نشان دهد. طبعاً همانگونه که توضیح داده شد، روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر نقد ادبی و از نوع روش نقد روایت‌شناسانه است. از آنجا که نقد روایت‌شناسانه نقدی ساختارگرا است، روایت‌های موجود در دو اثر مطرح‌شده در این مقاله نه از حیث اتقان، صحت و اعتبار بررسی می‌شوند و نه از حیث بافتار و زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آنگونه که در نقد درونی و بیرونیِ راوی و روایت مدنظر است، بلکه از آنجا که در نقد ساختارگرایانه، متن خودبسنده و قائم به ذات محسوب می‌شود، از بررسی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روایت‌ها احتراز شده است. در حقیقت این مقاله کوششی است برای کاربست نقد ادبی در مطالعات تاریخی و بیش از آنکه به بررسی سقیفه بپردازد، به نقد روایت‌شناسانه گزارش‌های این واقعه اهتمام دارد.

البته باید توجه داشت که زبان دو اثر بررسی‌شده، با هم تفاوت دارد، یکی فارسی و دیگری عربی، به همین جهت بخشی از تفاوت روایت‌های این دو اثر از سقیفه ممکن است به تفاوت زبانی این دو بازگردد و طبعاً این تفاوت در حجم کلمات خواهد بود و نه در نوع نگاه مؤلفان. درباره سقیفه به دلیل اهمیت موضوع و تأثیر شگرفی که بر تاریخ اسلام گذاشته است تاکنون کتاب‌های مختلفی چون «سقیفه» اثر اصغر منتظر القائم و «جانشینی حضرت محمد» اثر معروف مادلونگ تألیف شده‌اند. کتاب مادلونگ اثری شاخص است که به نقش ابوبکر در کسب جانشینی پیامبر پرداخته است و نقش اصلی را در این ماجرا به وی داده است (مادلونگ، ۱۳۷۷). همچنین مقالات متعددی در ارتباط با سقیفه نگارش شده است که از آن جمله می‌توان به «سقیفه بازتولید سیادت جاهلی»، «بررسی علل وقوع سقیفه»، «زمینه‌ها و علل موفقیت گردانندگان سقیفه در تصاحب منصب خلافت»، «منطق سیاسی ماجرای سقیفه» و «روایت‌شناسی و دانش تاریخ: تحلیل روایت‌شناسانه دو گزارش از رخداد سقیفه بنی‌ساعده» اشاره کرد. در تمام آثار موجود به غیر از آخرین مقاله، ماجرای سقیفه بر مبنای روش تحقیق تاریخی بررسی شده است و چندان توجهی به تاریخ‌نگاری و کنش مورخانه نشده است. تنها در آخرین مقاله است که به بررسی مقایسه‌ای روایت‌های سیف‌بن‌عمر و سلیم‌بن‌قیس از سقیفه بنی‌ساعده بر مبنای روایت‌شناسی و بیشتر از حیث زاویه دید و کانونی‌شدگی پرداخته شده است (رزمجو، ۱۳۹۵: ۶۹-۵۸). به عبارتی در هیچ‌یک از آثار موجود به مقایسه روایت‌های دو اثر بررسی‌شده این مقاله با استفاده از روایت‌شناسی اهتمامی نشده است.

۱. خط روایت در روایت‌های طبری و بلعمی از سقیفه

الف: روایت طبری

گزارش طبری از سقیفه و نحوه به خلافت رسیدن ابوبکر شامل شش روایت می‌شود. طبری در روایت اول که از سه روایت دیگر موجزتر است از ذکر راوی خودداری کرده و خودش در مقام راوی برون داستانی یا همان دانای کل ایفای نقش می‌کند و احتمالاً جمع‌بندی خود از سقیفه را در روایت اول ارائه کرده است. این روایت در ذیل وقایع سال ۱۱ هجری و در بخش «ذکر اخبار الواردة بالیوم الذی توفی فیہ رسول الله و مبلغ سنة یوم وفاته» و در ضمن بیان ماجراهای روز وفات پیامبر آمده است. خط روایت اول وی به شرح زیر است:

۱. انصار برای بیعت با سعدبن عباد در سقیفه جمع شدند؛ ۲. این خبر به ابوبکر رسید؛ ۳. وی با عمر و ابو عبیده جراح نزد انصار رفت؛ ۴. از انصار ماجرای امر را پرسید و آنها گفتند امیری از ما و امیری از شما؛ ۵. ابوبکر گفت امرا از ما و وزرا از شما؛ ۶. ابوبکر، عمر و ابو عبیده را برای جانشینی پیشنهاد داد؛ ۷. عمر برخاست و به ابوبکر پیشنهاد جانشینی داد؛ ۸. با ابوبکر بیعت کرد؛ ۹. مردم با ابوبکر بیعت کردند؛ ۱۰. انصار یا برخی از آنها گفتند جز با علی بیعت نمی‌کنند (فقال الانصار او بعض الانصار لا نبايع الا علیاً) (طبری، بی تا: ۳/۲۰۳-۲۰۱).

طبری روایت دومش از سقیفه را به نقل از حمیدبن عبدالرحمن الحمیری می‌آورد. این روایت مانند روایت اول موجز است. خط این روایت به شرح زیر است:

۱. یکی دوان آمد و گفت انصار در سقیفه جمع شده‌اند تا با یکی از بین خودشان بیعت کنند و می‌گویند یک امیر از ما و یک امیر از آنها (قریش یا مهاجران)؛ ۲. ابوبکر و عمر به سوی سقیفه رفتند؛ ۳. عمر می‌خواست سخنرانی کند، ولی ابوبکر او را از سخنرانی منع کرد؛ ۴. ابوبکر شروع به سخنرانی کرد و ضمن مدح انصار یادآوری کرد که پیامبر گفته است قریش عهده‌دار این کار (جانشینی) است؛ ۵. سعدبن عباد پیشنهاد داد که انصار وزیر و قریش امیران باشند؛ ۶. عمر به ابوبکر گفت دستت را جلو بیاور تا با تو بیعت کنم؛ ۷. عمر بیعت کرد و مردم نیز بیعت کردند. (همان: ۲۰۳-۲۰۲).

روایت سوم طبری از سقیفه روایتی است که وی از ابن عباس نقل می‌کند. این روایت مربوط به سخنرانی عمر در مدینه است. در این روایت ابن عباس راوی بیرون داستانی و عمر راوی درون داستانی است. خط این روایت به شرح زیر است:

۱. انصار در سقیفه جمع شدند؛ ۲. مهاجران نزد ابوبکر جمع شدند؛ ۳. عمر و ابوبکر به سمت انصار رفتند و در راه به دو نفر (عویم بن ساعده و عاصم بن عدی) برخوردند؛ ۴. آن دو مرد از آنها پرسیدند که به کجا می‌روید؟ ۵. گفتند که نزد انصار به سقیفه می‌رویم؛ ۶. آن دو

مرد آنها را از رفتن نهی کردند؛ ۷. عمر و ابوبکر به سقیفه رفتند؛ ۸. یکی از انصار شروع به سخنرانی کرد؛ ۹. عمر می‌خواست سخنرانی کند ولی ابوبکر او را نهی کرد؛ ۱۰. ابوبکر شروع به سخنرانی کرد و ضمن مدح انصار گفت که عرب امر جانشینی را جز برای قریش نمی‌شناسند؛ ۱۱. ابوبکر، عمر و ابو عبیده را پیشنهاد داد؛ ۱۲. یکی از انصاریان برخاست و پیشنهاد داد که یک امیر از انصار و یک امیر از مهاجر؛ ۱۳. سروصدا به پا خاست و عمر از ابوبکر خواست تا دستش را برای بیعت جلو آورد و با ابوبکر بیعت کرد؛ ۱۴. مهاجران و انصار بیعت کردند؛ ۱۵. یک نفر در آن بین گفت سعد بن عباده را بکشید؛ ۱۶. عمر گفت خداوند او را بکشد (همان: ۲۰۶-۲۰۴).

روایت چهارم طبری در بخش دیگری از کتابش و ذیل بخش «ذکر الخبر عما جرى بين المهاجرين و الانصار في امر الاماره في سقيفه بنى ساعده» از عبدالله بن عبد الرحمن بن بی‌عمره الانصاری نقل شده است. این روایت از روایت‌های قبلی مفصل‌تر و با جزئیات بیشتری است. خط روایت به شرح زیر است:

۱. جمع شدن انصار در سقیفه؛ ۲. سخنرانی سعد بن عباده به نفع انصار؛ ۳. تشکیک انصار در اینکه مهاجران قریش رضایت به جانشینی انصار ندهند؛ ۴. گروهی از انصار مطرح کردند که یک امیر از انصار و یک امیر از مهاجر؛ ۵. خبر یافتن عمر؛ ۶. رفتن عمر به سوی خانه پیامبر نزد ابوبکر؛ ۷. ابوبکر در خانه پیامبر بود؛ ۸. علی در حال تجهیز امور پیامبر بود؛ ۹. مطلع کردن ابوبکر از ماجرای سقیفه؛ ۱۰. حرکت ابوبکر و عمر به سوی سقیفه؛ ۱۱. دیدن ابو عبیده جراح در راه و همراه شدن او با آنها؛ ۱۲. برخورد با عاصم بن عدی و عویم بن ساعده در راه و تذکر آن دو به آنها که بازگردید چون کاری از پیش نمی‌برید؛ ۱۳. رسیدن به سقیفه؛ ۱۴. شروع سخنرانی ابوبکر به نفع مهاجرین؛ ۱۵. مطرح کردن پیشنهاد ابوبکر مبنی بر اینکه امارت از مهاجرین و وزارت از انصار باشد؛ ۱۶. سخنرانی حباب بن منذر به نفع انصار و تأکید بر اینکه امیری از انصار و امیری از قریش (تکرار ادعای سعد بن عباده)؛ ۱۷. جواب عمر بن خطاب به حباب و رد پیشنهاد حباب؛ ۱۸. سخنرانی دوباره حباب بن منذر و هشدار به انصار برای دادن حق امارت به مهاجرین؛ ۱۹. جواب تند عمر به حباب؛ ۲۰. جواب حباب به عمر؛ ۲۱. سخنان ابو عبیده خطاب به حباب و رد پیشنهاد حباب؛ ۲۲. سخنان بشیر بن سعد به نفع مهاجرین؛ ۲۳. سخنان ابوبکر و پیشنهاد دادن حق خلافت و جانشینی پیامبر به عمر و ابو عبیده؛ ۲۴. بیان دلایل عمر و ابو عبیده برای حق جانشینی ابوبکر به عنوان یار غار و جانشین پیامبر در نماز؛ ۲۵. بیعت بشیر بن سعد با ابوبکر؛ ۲۶. مشاجره حباب بن منذر با بشیر بن سعد؛ ۲۷. جواب بشیر به حباب؛ ۲۸. سخنان اسید بن حضیر به نفع مهاجرین؛ ۲۹. بیعت اوسیان با ابوبکر (همان: ۲۲۲-)

روایت پنجم طبری درباره سقیفه از ضحاک‌بن‌خلیفه نقل شده است. خط روایت به شرح زیر است: ۱. حباب‌بن‌منذر در سقیفه شمشیرش را کشید و رجزخوانی کرد؛ ۲. عمر به او حمله کرد و شمشیرش را انداخت؛ ۳. عمر شمشیر را برداشت و به سمت سعد حمله کرد و دیگران نیز به سعد حمله کردند؛ ۴. مردم بیعت کردند و سعد نیز بیعت کرد (همان: ۲۲۳).
روایت ششم بسیار مختصر و از جابر نقل شده است. بر این مبنای سعد بن عباد به ابوبکر گفت که شما مهاجران در کار امارت بر من حسد بردید و تو و قومم، مرا مجبور به بیعت کردید. (همان: ۲۲۳).

ب: روایت بلعمی

۱. سخنرانی ابوبکر پس از فوت پیامبر و دادن خبر فوت پیامبر در مسجد؛ ۲. برخاستن بانگی در مسجد مبنی بر جمع شدن انصار در سقیفه و تلاششان برای امیری سعد بن عباد؛ ۳. تصمیم ابوبکر برای رفتن به سقیفه؛ ۴. رفتن ابوبکر به سقیفه با جمعی از مهاجران؛ ۵. جمع شدن انصار و مهاجر در سقیفه در حالی که علی، عباس و فرزندان از مهاجر و انصار بر بالین پیامبر بودند؛ ۶. سخنرانی خزیمه بن ثابت به عنوان اولین کسی که به نفع انصار سخنرانی کرد؛ ۷. سخنرانی اسید بن حضیر به نفع مهاجر؛ ۸. پاسخگویی جمعی از انصار به اسید و ساکت شدن او؛ ۹. سخنرانی بشیر بن سعد به نفع مهاجرین؛ ۱۰. سخنرانی عویم بن ساعده به نفع مهاجرین و ابوبکر؛ ۱۱. سخنرانی عاصم بن عدی به نفع مهاجرین؛ ۱۲. ورود ابوبکر، عمر و ابوعبیده و مهاجرین به سقیفه؛ ۱۳. سخنرانی قیس بن ثابت بن شماس به نفع انصار و تأکید بر اینکه پیامبر کسی را جانشین نکرد و حق جانشینی با انصار است؛ ۱۴. سخنرانی ابوبکر و تأکید بر اینکه عرب جز به جانشینی قریش اقرار نکند و پیشنهاد دادن جانشینی به عمر و ابوعبیده؛ ۱۵. سخنرانی ثابت بن قیس و رد ادعای مهاجرین مبنی بر جانشینی ابوبکر؛ ۱۶. تأکید مهاجرین بر اینکه پیامبر ابوبکر را به جای خود پیش‌نماز کرد؛ ۱۷. رد ادعای مهاجرین از سوی ثابت؛ ۱۸. تأیید سخنان ثابت از سوی مهاجرین و اینکه سبقت در اسلام را مبنای قرار دادند و لذا حق جانشینی را با نزدیکان پیامبر دانستند؛ ۱۹. پیشنهاد دادن اینکه مهاجرین امیران باشند و انصار وزیران از سوی مهاجرین؛ ۲۰. سخنرانی حباب بن منذر به نفع انصار؛ ۲۱. سخنرانی اسید بن حضیر و بشیر بن سعد به نفع مهاجرین و دادن جواب به حباب؛ ۲۲. جواب دادن حباب به آنها و مطرح کردن اینکه امیری از مهاجرین و امیری از انصار؛ ۲۳. سخنرانی عمر و رد کردن پیشنهاد حباب؛ ۲۴. پاسخ حباب به عمر؛ ۲۵. مجادله عمر و حباب؛ ۲۶. جواب حباب به او؛ ۲۷. سخنرانی عمر به نفع

مهاجرین؛ ۲۸. سخنرانی ثابت به قیس در حمایت از سعد بن عباد. ۲۹. مجادله عمر با ثابت؛ ۳۰- شعرخوانی حسان بن ثابت به نفع سعد؛ ۳۱. درگیری و مشاجره بین انصار و مهاجر؛ ۳۲. تلاش عاصم بن عدی برای آرام کردن مردم؛ ۳۳. سخنرانی عمر بن خطاب و آوردن حدیث الائم من قریش؛ ۳۴. سخنرانی بشیر بن سعد به نفع مهاجرین؛ ۳۵. سخنرانی ابوبکر و دادن پیشنهاد جانشینی به عمر و ابو عبیده؛ ۳۶. پاسخ عمر و ابو عبید به ابوبکر و محق دانستن او برای جانشینی؛ ۳۷. انصار پذیرفتند که امام از مهاجرین باشد؛ ۳۸. تأکید انصار بر اینکه با علی بن ابیطالب بیعت می‌کنیم؛ ۳۹. ترس عمر از اینکه اختلاف به درازا بکشد؛ ۴۰. خواستن عمر از ابوبکر که دستش را بدهد تا با او بیعت کنند؛ ۴۱. بشیر بن سعد با ابوبکر بیعت کرد؛ ۴۲. مجادله حباب بن منذر با بشیر؛ ۴۳. جواب بشیر به او؛ ۴۴. بیعت انصار با ابوبکر؛ ۴۵. سخنرانی عبدالرحمن بن عوف به نفع مهاجرین؛ ۴۶. سخنرانی زید بن الارقم به نفع انصار و اشاره به اینکه علی و عباس و فرزندانشان مشغول دفن رسول خدا شدند و در خلافت طمع نکردند (اشاره به حق آنها برای خلافت)؛ ۴۷. رفتن عبدالرحمن نزد ابوبکر و آگاهی دادن به او از آنچه بیان شد؛ ۴۸. جواب ابوبکر به عبدالرحمن درباره اینکه نیازی به اینکار نبود چون آنها بیعت کرده بودند و نباید موجب می‌شدی که چیزی را که فراموش کرده بودند، به یاد آوردند (بلعمی، ۱۳۸۷: ۳/۳۴۳-۳۳۳).

۲. تحلیل روایت‌های طبری و بلعمی

روایت‌های طبری و بلعمی از سقیفه و نحوه انتخاب ابوبکر به جانشینی پیامبر را می‌توان از طریق بررسی تداوم یا دیرش (سرعت زمانی روایت) کنکاش کرد. بیشترین تکنیکی که هر دو نویسنده در روایت سقیفه به کار برده‌اند، تکنیک «صحنه» است. اینان با استفاده از دیالوگ به عنوان ناب‌ترین شکل صحنه، سعی به یکسان قراردادن تداوم زمانی داستان (واقعه) و تداوم زمانی روایت (متن) می‌کنند. گفت‌وگوهای متعددی که بین صداهای موجود در هر دو گزارش، بین سعد بن عباد و انصار؛ ابوبکر و حباب بن منذر؛ عمر و حباب؛ بین بشیر بن سعد و حباب و مواردی از این دست، صورت می‌گیرد، هر دو روایت را به صحنه‌ای از یک نمایشنامه مانند می‌کند که به صورت کاملاً نمایشی در ذهن خواننده ظاهر می‌شوند. کاربرد این تکنیک منجر به باورپذیر شدن این روایت‌ها به رغم تمام کاستی‌ها و حذف‌های موجود در آنها می‌شود. با این حال اگر روایت طبری را با روایتی که بلعمی در *تاریخ‌نامه طبری* به دست داده است مقایسه کنیم، در بدو امر روایت بلعمی را فقط دارای گستردگی و تداوم یا دیرش بیشتر می‌بینیم. از یک سو، تعداد شخصیت‌ها و صداها در روایت بلعمی بیش از روایت طبری است و

از سوی دیگر، تعداد کلمات و سطور روایت بلعمی بسیار بیشتر از هر کدام از شش روایت طبری است. در حالی که روایت چهارم طبری (با وجود تمام اسنادها) به‌عنوان طولانی‌ترین روایت وی از سقیفه حدود ۱۷۰۰ کلمه است، روایت بلعمی شامل حدود ۳۵۰۰ کلمه می‌شود. هر چند که روایت طبری به زبان عربی و روایت بلعمی به زبان فارسی است و بی‌شک این امر در تفاوت دو روایت از حیث تعداد کلمه تأثیرگذار است ولی با این حال، تفاوت حجم روایت به بلعمی امکان می‌دهد تا شخصیت‌ها و صداها را بیشتر از روایتش از سقیفه وارد کند. به همین نحو، حجم کمتر روایت طبری به او امکان می‌دهد تا با استفاده از «حذف» یا «شتاب مثبت» از ذکر برخی از مطالب به دلایل گوناگون احتراز کند.^۱

به‌عنوان نمونه در روایت چهارم طبری ۷ صدا را می‌توان بازشناخت که به استدلال درباره‌ی جانشینی پیامبر (به نفع هر یک از انصار یا مهاجرین) می‌پردازند. این ۷ صدا جمعاً ۱۰ بار به استدلال می‌پردازند که از این تعداد ۳ بار به نفع انصار و ۷ بار به نفع مهاجرین است. در بین صداهایی که به نفع مهاجرین استدلال کرده‌اند، عمر بن خطاب و بشیر بن سعد با ۲ بار استدلال شخصیت‌های محوری به شمار می‌روند و به همین نحو در بین صداها طرفدار انصار نیز حساب‌بن‌منذر با دو بار استدلال شخصیت محوری به حساب می‌آید.

همچنین در مجموع شش روایت طبری از سقیفه جمعاً ۱۹ صدا وجود دارد که ۲۱ بار به استدلال درباره‌ی حق جانشینی می‌پردازند. از این تعداد استدلال، ۱۳ بار به نفع مهاجرین و ۸ مرتبه به نفع انصار است. در مجموع صداها موجود در شش روایت، ابوبکر و عمر با ۵ بار استدلال شخصیت‌های محوری به شمار می‌روند. به عبارتی شخصیت‌های کانونی گزارش طبری از سقیفه، در وهله‌ی اول ابوبکر و در مرتب بعدی عمر هستند. به سخنی زاویه دید طبری در ارائه گزارش از سقیفه، متمرکز بر ابوبکر، عمر و مهاجرین است. به‌علاوه طبری با استفاده از تکنیک بسامد مکرر، ضمن اینکه واقعه یکه و منفرد سقیفه را ۶ بار در متنش تکرار می‌کند، امکان حذف برخی از کیفیات خاص این واقعه را فراهم می‌آورد و ضمن القای بی‌طرفی خود در ارائه گزارش سقیفه به مخاطب، نقش کانونی و محوری ابوبکر و عمر را به‌صورت نامحسوس در ذهن مخاطب وارد می‌کند. به‌عنوان نمونه طبری هیچ اطلاعی (به‌جز به‌صورت خیلی کوتاه در روایت اول) درباره‌ی وجود هواداران احتمالی جانشینی علی ارائه نمی‌دهد. همچنین او با استفاده از تکنیک ابهام و کلی‌گویی به جای ذکر دقیق نام انصار مخالف جانشینی ابوبکر و مهاجرین تنها به آوردن کلماتی چون انصار و انصاریان اکتفا می‌کند.

۱. در اینجا به دنبال بررسی اصالت و اعتبار این دو روایت نیستیم و تمرکز فقط بر روی محتوای این دو روایت از حیث حجم مطالب است. بنابراین هیچگونه جهت‌گیری درباره‌ی درستی روایت طبری یا بلعمی نخواهیم کرد.

۱۱۰ / کنشگری مورخ در گزارش وقایع تاریخی؛ بررسی مقایسه‌ای ... / مهدی رفعتی پناه مهرآبادی

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت اول طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی	به نفع
۱	انصار	۱	انصار
۲	ابوبکر	۲	مهاجر
۳	عمر	۱	مهاجر

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت دوم طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی	به نفع
۱	ابوبکر	۱	مهاجر
۲	سعدبن عباد	۱	انصار
۳	عمر	۱	مهاجر

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت سوم طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی	به نفع
۱	یکی از انصاریان	۱	انصار
۲	ابوبکر	۱	مهاجر
۳	یکی از انصاریان	۱	انصار

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت چهارم طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی با دلیل	به نفع
۱	سعدبن عباد	۱	انصار
۲	ابوبکر	۱	مهاجر
۳	حباب بن منذر	۲	انصار
۴	عمر بن خطاب	۲	مهاجر
۵	ابوعبیده جراح	۱	مهاجر
۶	بشیربن سعد	۲	مهاجر
۷	اسیدبن حضیر	۱	مهاجر

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت پنجم طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی	به نفع
۱	حباب‌بن منذر	۱	انصار
۲	عمر	۱	مهاجر

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین یا انصار در روایت ششم طبری

ردیف	نام افراد	تعداد سخنرانی	به نفع
۱	سعدبن عباد	۱	انصار

بلعمی برخلاف طبری برای واقعه سقیفه یک روایت را آورده است و البته دلیل این امر هم به تفاوت تاریخ‌نگاری این دو باز می‌گردد. طبری به دنبال نقل روایت‌های گوناگونی است که از وقایع مختلف روایت شده است و عمدتاً دخل و تصرفی در آنها نمی‌کند. سبک تاریخ‌نگاری وی روایی است؛ در حالی که بلعمی با سبک متفاوتی از تاریخ‌نگاری معمولاً روایت‌های مختلف را با هم ترکیب کرده و یک روایت ترکیبی یا روایتی را که از نظرش معقول‌تر است، ارائه می‌دهد.^۱ روایت بلعمی به جهت حجم بیشتر، امکان مکث بر جریان وقایع را یافته است و هر چند که تعداد صداها افزایش نداشته، ولی تعداد استدلال‌ها و نوع آنها متفاوت شده است. روایت بلعمی به این جهت که یک روایت واحد است به نسبت روایت طبری مکث توصیفی یا شتاب منفی بیشتری دارد. در این روایت جمعاً ۱۳ صدا وجود دارد. صداهای موجود در این روایت ۲۳ بار به استدلال برای جانشینی پرداخته‌اند و از این میان ۱۵ بار استدلال به نفع مهاجرین و ۸ بار استدلال به نفع انصار صورت گرفته است. به این ترتیب از میان صداهایی که به نفع مهاجرین استدلال کرده‌اند عمر بن خطاب و بشیر بن سعد با ۴ بار استدلال، شخصیت‌های کلیدی به شمار می‌روند و در بین صداهایی که جانب انصار را گرفته‌اند، ثابت بن قیس بن شماس و حباب بن منذر با ۳ بار استدلال شخصیت‌های محوری به حساب می‌آیند. نکته قابل تأمل درباره صداهایی که بلعمی وارد روایتش کرده است، اضافه شدن نام‌های ثابت بن قیس بن شماس و زید بن ارقم است. این هر دو صدا به نفع انصار استدلال می‌کنند و در جهت‌دهی به روایت بلعمی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. این در حالی است که صداهای افزوده شده به طرفداران مهاجرین سه صدای عاصم بن عدی،^۲ عبدالرحمن بن عوف و عویم بن ساعده است که البته

۱. برای آگاهی از سبک تاریخ‌نگاری در اسلام ر.ک: به صادق سجادی و هادی عالم‌زاده (۱۳۸۲) تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت
 ۲. بلعمی، این فرد را معن بن عدی نام برده است و طبری عاصم بن عدی.

هیچ‌یک نقش کلیدی در روایت بلعمی ایفا نمی‌کنند. درحقیقت بلعمی با افزودن بر حجم روایت خود، امکان تغییر مسیر روایت سقیفه را فراهم کرده و به این اعتبار تفاوت چشمگیری بین روایت بلعمی و طبری پدید آمده است. همچنین برخلاف طبری که در مجموع روایت‌هایش از سقیفه، ابوبکر به‌عنوان کانون روایت مطرح شده بود، در روایت بلعمی ابوبکر چنین جایگاهی ندارد.

نام افراد و تعداد دفعات استدلال به نفع مهاجرین با انصار در روایت بلعمی

ردیف	نام افراد	تعداد دفعات سخنرانی با دلیل	به نفع
۱	خزیمه بن ثابت	۱	انصار
۲	اسید بن حضیر	۱	مهاجرین
۳	بشیر بن سعد	۴	مهاجرین
۴	عویم بن ساعده	۱	مهاجرین
۵	عاصم بن عدی	۱	مهاجرین
۶	ثابت بن قیس	۳	انصار
۷	ابوبکر	۱	مهاجرین
۸	مهاجرین	۱	مهاجرین
۹	مهاجرین	۱	مهاجرین
۱۰	حباب بن منذر	۳	انصار
۱۱	عمر بن خطاب	۴	مهاجرین
۱۲	عبدالرحمن بن عوف	۱	مهاجرین
۱۳	زید بن ارقم	۱	انصار

نقطه شروع روایت چهارم طبری با خطبه سعد بن عباده خزرجی و دلایل وی برای نشان دادن حقانیت انصار جهت جانشینی پیامبر است. ناآگاهی ابوبکر از آنچه در سقیفه در حال وقوع بوده است، نکته روایت طبری از سقیفه است. عمر در روایت چهارم، که آن را روایت اصلی طبری نیز می‌توان به حساب آورد، به‌عنوان خبررسان مطرح می‌شود و بدین سان طبری به خواننده القا می‌کند که ابوبکر چندان التفاتی به جانشینی نداشته است و آنچه او را به این امر واداشته، تحرکات انصار و اصرار عمر بوده است.

در حالی که روایت طبری به طریق فوق شروع می‌شود، روایت بلعمی نقطه شروع را بر سخنرانی ابوبکر به هنگام فوت پیامبر، جمع شدن مردم در مسجد و گریه و شیون آنها و نیز برخاستن بانگی مبنی بر جمع شدن انصار در سقیفه برای تعیین جانشین پیامبر می‌گذارد. در این روایت خبررسان نه عمر بلکه یک شخص ناشناس است.

همچنین در روایت طبری حدود ۱۵۰ کلمه به سخنرانی سعدبن عباد اختصاص یافته است؛ در حالی که در تاریخ بلعمی هیچ اثری از سخنرانی سعدبن عباد وجود ندارد. در عوض بلعمی از سخنرانان دیگری یاد می‌کند که پیش از ابوبکر در سقیفه به سخنرانی پرداخته‌اند و در تاریخ طبری از آنان هیچ ذکری نشده است. وی از افرادی مانند خزیمه بن ثابت، اسیدبن حضیر، بشیربن سعد و عویم بن ساعده نام می‌برد. این افراد پیش از ورود ابوبکر، عمر، ابو عبیده و مهاجرین به سقیفه، سخنرانی کرده‌اند.

روایت طبری پس از ذکر سخنان سعدبن عباد و ماجرای حرکت ابوبکر، عمر و ابو عبیده به سمت سقیفه، به سخنان ابوبکر می‌پردازد، سخنانی که ضمن بیان ویژگی‌ها و ارزش‌های انصار، بر امتیازات مهاجرین و حق آنها جهت امارت تأکید دارد. مقایسه این بخش از روایت طبری با بلعمی نشان می‌دهد که روایت بلعمی افزوده‌هایی بر روایت طبری دارد. مکث بلعمی بر این قسمت روایت با آوردن سخنان ثابت بن قیس بن شماس الانصاری، به عنوان شخصیت کلیدی روایت بلعمی در دفاع از انصار، بیش از طبری است و این در حالی است که از ثابت بن قیس اساساً در روایت طبری مطلبی وجود ندارد و البته مشخص نیست که آیا بلعمی وی را در روایتش افزوده است یا طبری او را حذف کرده است. نکته شایان توجه در خصوص سخنان ثابت، وجه استدلالی سخنان اوست. ثابت ضمن بیان ویژگی‌های انصار، بر حق جانشینی پیامبر از سوی انصار تأکید می‌کند و این استدلال مهاجرین به نفع ابوبکر را که «یار غار و در کار نماز جانشین پیامبر خدا بوده است» رد می‌کند. استدلال ثابت این است که اگر به راستی ابوبکر جانشین پیامبر است و پیامبر با قراردادنش به عنوان پیش‌نماز او را خلیفه خود معین کرده است، پس ابوبکر با پیشنهاد دادن جانشینی پیامبر به عمر و ابو عبیده، عملاً از فرمان پیامبر سرپیچی کرده است (بلعمی، ۱۳۷۸، ۳/۳۳۶).

ممکن است با خوانش این بخش از روایت بلعمی به این نتیجه برسیم که طبری با حذف این بخش از روایت به نفع اثبات جانشینی ابوبکر روایتش را سامان داده و بلعمی با آوردن سخنان ثابت، ادعای جانشینی ابوبکر بر مبنای برگزاری نماز به جای پیامبر را زیر سؤال برده است. البته کاملاً در جهت عکس نیز می‌توان نتیجه گرفت که شاید وجه استدلالی این بخش روایت بلعمی گواهی باشد بر ساختگی بودن آن؛ چراکه این گمان مطرح می‌شود که آیا در

فضای سقیفه اصولاً جایی برای چنین بحث‌های استدلالی فراهم بوده است و آیا چنین بحث‌هایی در قرون بعدی و در نتیجه شکل‌گیری جریان‌های کلامی وارد روایت بلعمی نشده است. هرچند که چنین احتمالی وجود دارد، ولی ذکر نام ثابت بن قیس در روایت یعقوبی از سقیفه می‌تواند دلیلی باشد بر حذف ثابت از روایت طبری (ر.ک: یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۲۲). به‌خصوص اینکه براساس برخی از گزارش‌های تاریخی که شیعیان ذکر کرده‌اند، ثابت در ماجرای تهاجم به خانه علی از وی پشتیبانی می‌کند (شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۶۲).

نکته شایان توجه دیگر در روایت بلعمی و نقش ثابت بن قیس این است که برخلاف روایت طبری که حباب بن منذر نقش محوری در دفاع از انصار را دارد و درست پس از سخنان ابوبکر به سخنرانی می‌پردازد؛ بلعمی نقش اصلی در دفاع از انصار را ثابت کرده است. اگر در روایت طبری، حباب بعد از ابوبکر به سخنرانی می‌پردازد، در روایت بلعمی، این ثابت بن قیس است که پس از ابوبکر شروع به سخنرانی می‌کند. لحن ثابت بر خلاف حباب که لحنی مفاخره‌آمیز و البته گاه کاملاً احساسی، تند و حتی جنگ‌طلبانه دارد، لحنی است استدلالی، آرام و عقلانی که با تفسیر وقایع گذشته و در حالتی شبه دیالکتیکی با ابوبکر امکان پاسخگویی به ادعای مهاجرین را فراهم می‌کند. استدلال ثابت بن قیس علیه ادعای مهاجرین و عمر به‌ویژه پس از اینکه ابوبکر، پیشنهاد جانشینی را به عمر و ابوعبیده را داد به شرح زیر است:

پس ثابت قیس گفت: یا معشر المهاجرین، شما رضا دادید بدین چه ابوبکر می‌گوید؟ گفتند: آری رضا دادیم. گفت: نشاید که شما بوبکر را نسبت کنید به نافرمانی کردن رسول علیه‌السلام. مهاجران گفتند: چگونه وی را به عصیان نسبت کنیم. گفت: زیرا که شما گفتید که رسول علیه‌السلام وی را اختیار کرد و در حال حیات از برای شما پسندید و وی را در نماز فرا پیش کرد و این نکرده باشد مگر که وی را بر شما خلیفت کرده باشد. پس ابوبکر در پیغمبر علیه‌السلام عاصی شده باشد بدان که خود را از خلافت بیرون برده باشد و آن که وی گفت من از بهر شما یکی را از این دو مرد پسندیدم: عمر بن الخطاب را یا ابوعبیده بن الجراح را، پس چگونه از برای شما و ما دو مرد اختیار کند و پیغمبر خدای وی را اختیار کرده باشد و او را بر ایشان فضل نهاده؟ یا خود شما یا معشر المهاجرین که در رسول خدای عاصی شدید در این گواهی که بر پیغمبر خود دادید که او بوبکر را خلیفت کرد.

پس مهاجران بدانستند که ثابت بن قیس حجت آورد. گفتند یا ثابت، به‌درستی که رسول خدای علیه‌السلام ابوبکر را به نماز فرمود و او بیمار بود، و ابوبکر به

نماز بود و نماز امامت بود. ثابت گفت: راست گفتید، به‌درستی که پیغمبر علیه‌السلام در حال بیماری کس فرستاد و بوبکر را به نماز فرمود، آنکه پیغمبر علیه‌السلام بیامد و در مسجد شد. چون ابوبکر بدانست که وی بیامد با موقف خود آمد و در صف نخستین با مردمان بایستاد و نماز کرد با پیغمبر و نماز نثرید و پیغمبر فرا پیش شد و نماز بگزارد. پس پیش‌نمازی، پیغمبر کرد نه ابوبکر (بلعمی: ۳/۳۳۶).

درست به مانند نقش ثابت بن قیس باید از نقش زید بن ارقم در دفاع از انصار نام برد. در حالی که در روایت طبری بخش انتهایی روایت کاملاً در اختیار مدافعان مهاجرین قرار دارد؛ افرادی چون عمر، بشیر بن سعد، اسید بن حضیر که البته دو نفر آخر به‌رغم انصاری بودن در کنار مهاجرین قرار می‌گیرند و این خود از نوع چینش روایت طبری و هدفش پرده بر می‌دارد. در روایت بلعمی بخش آخر روایت با بهره‌گیری از تکنیک صحنه، گفت‌وگوی عبدالرحمن بن عوف به دفاع از مهاجرین و زید بن ارقم به دفاع از انصار را بازنمایی می‌کند. در حالی که در ابتدای این بخش عبدالرحمن بن عوف با لحنی مفاخره‌آمیز حکم به برتری بزرگان مهاجر از قبیل ابوبکر، عمر، عثمان و ابوعبیده می‌دهد؛ کسانی که بعداً خلیفه شدند. زید بن ارقم در جوابش به فضائل انصار پرداخته و در نهایت به علی (ع) و عباس و طمع نکردنشان در خلافت اشاره می‌کند و به‌طور تلویحی آنان را سزاوار خلافت می‌داند. در حقیقت در حالی که قسمت انتهایی روایت طبری کاملاً یک‌طرفه و به سود مهاجرین است، روایت بلعمی از حالت یک‌طرفه خارج شده و هر دو صدا در آن انعکاس دارند؛ انعکاسی که طمع مهاجرین در خلافت را گوشزد می‌کند.

و عبد الرحمن بن عوف الزهري بیامد و بر سر جماعتی از انصار بایستاد و گفت: یا معشر الانصار، شما اگرچه چنانید که گفتید در فضل و شرف و نصرت و به خدای که ما آن را انکار نمی‌کنیم ولیکن در میان شما کسی نیست چون ابوبکر و چون عمر و چون عثمان و نه چون [ابو]عبیده بن الجراح و بر شما واجب نباشد که برابری کنید در فضل با کسی که از شما فاضل‌تر بود. پس زید بن ارقم الانصاری گفت: یا بن عوف، ما فضل ایشان را منکر نیستیم و به‌درستی که از ما است سید خزر ج سعد بن عباده و از ما است سید اوس سعد بن معاذ آن‌که عرش از برای مرگ وی بجنید و از ما است ابی بن کعب قاری‌ترین اهل عصر خود و از ما است آن‌که در پیش علما می‌آید روز قیامت معاذ بن جبل و از ما است بهترین اهل زمان خود در عالم فرائض زید بن ثابت و از ما است آن‌که منج انگبین وی را نگاه داشت

حبیب بن عدی و از ما است غسیل الملائکه حنظله بن ابی عامر و از ما است آن که پیغمبر علیه السلام گواهی وی به گواهی دو کس امضا کرد خزیمه بن ثابت و غیر این جماعت از آنان که بر تو پوشیده نباشد که ذکر و حصر ایشان در پیش پیغمبر علیه السلام دراز شود. به خدای یا بن عوف که اگر نه آن بودی که علی بن ابی طالب و عباس و فرزندان و غیر از ایشان مشغول شدند به دفن رسول علیه السلام، به مصیبت و اندوه وی در سرای‌های خود بنشستند و در خلافت طمع نکردند آن که طمع کرد اکنون بازگرد و بر اصحاب خود تهییج مکن آنچه بدان قیام نتوانی کردن. پس عبدالرحمن بن عوف به نزدیک ابی بکر شد و بدان مقاتلت او را خبر داد. ابوبکر گفت: به درستی که تو از این گفته‌ها مستغنی بودی و به نزدیک قومی شدن که بیعت کردند و ساکن شدند و با یاد ایشان دهی چیزی که فراموش کرده باشند (همان: ۳۴۳).

گفته شد که حجم بیشتر روایت بلعمی باعث پیدایش مکث‌های توصیفی و شتاب منفی روایت وی و در نتیجه منجر به بازنمایی برخی از صدهایی شده است که در روایت طبری خاموش هستند. شاید مهمترین صدای خاموش در روایت طبری صدای طرفداران علی بن ابیطالب باشد. هر چند که در گزارش طبری فقط در روایت اول آن هم به صورت موجز و ابهام‌آمیزی از طرفداری برخی از انصار از علی سخن به میان می‌آید، ولی در روایت بلعمی ۳ بار از علی (ع) و نیز ۲ بار از عباس عموی پیامبر نام رفته است. از این سه بار نیز یک بار به طور صریح از زبان انصار علی را لایق جانشینی به حساب می‌آورد و یک بار نیز از زبان زید بن ارقم به صورت تلویحی از حق علی دفاع می‌کند. بلعمی می‌نویسد:

پس انصار گفتند: چون چاره نیست امام که از مهاجر بود، ما باری با علی بن ابیطالب بیعت می‌کنیم که او ابن عم پیغمبر است و عالم‌ترین و زاهدترین خلق است و گرامی‌ترین است بر پیغمبر علیه السلام و بر بنی هاشم و قریش مقدم است. عمر ترسید که این اختلاف دراز شود، بوبکر را گفت: دست بگستر تا تو را بیعت کنم که تو پیر قریشی و بدین سزاوارتری (بلعمی، ۳/ ۳۴۱).

در این بخش روایت، بلعمی با افزودن آنچه که در روایت ناموجود است، به روشنی دلایل تقدم علی بن ابیطالب برای خلافت را از دید طرفدارانش بیان می‌کند، دلایلی که همواره محل استناد شیعه بوده است. صدای خاموش در روایت طبری، صدایی است که نه تنها علی را عالم‌ترین و زاهدترین می‌داند؛ بلکه او را مقدم بر همه قریش و بنی هاشم به حساب می‌آورد. بلعمی در این بخش روایت بر نقش عمر در بیعت با ابوبکر صحنه می‌گذارد و به خواننده نشان

می‌دهد که دلیل عمر برای بیعت با ابوبکر تکیه بر شیخوخیت وی بوده است (همان: ۳۴۱). نکته جالب‌تر اینکه طبری دلایل عمر برای جانشینی ابوبکر را همان دلایلی بر می‌شمرد که ثابت‌بن‌قیس رد کرده بود. در اینجا است که علت حذف دلایل ثابت‌بن‌قیس یا آمدن این دلایل را می‌توان در روایت طبری و بلعمی درک کرد. در روایت طبری، عمر بن خطاب دلایل خود مبنی بر حق ابوبکر جهت جانشینی پیامبر را چنین بیان می‌کند:

به خدا تا توهستی این کار [جانشینی پیامبر] را عهده نکنیم که تو از همه مهاجران بهتری و با پیغمبر خدا در غار بوده‌ای و در کار نماز جانشین پیامبر خدا شده‌ای و نماز اجزای دین مسلمانان است و هیچ‌کس حق تقدم بر تو و تعهد این کار ندارد، دست پیش آر تا با تو بیعت کنیم (طبری: ۱۳۴۸/۴).

مقایسه تعداد صدا، کلمه و استدلال در روایت‌های طبری، بلعمی

تعداد استدلال	تعداد کلمه	تعداد صدا	
۴	بین ۸۰ تا ۹۰	۳	روایت اول طبری
۳	حدود ۱۷۰	۳	روایت دوم طبری
۳	حدود ۴۵۰	۳	روایت سوم طبری
۱۰	حدود ۱۷۰۰	۷	روایت چهارم طبری
۲	حدود ۷۰	۲	روایت پنجم طبری
۱	حدود ۵۰	۱	روایت ششم طبری
۲۳	حدود ۳۵۰۰	۱۳	روایت بلعمی

نتیجه‌گیری

روایت‌شناسی با بررسی ابعاد مختلف روایت از جمله شخصیت و شخصیت‌پردازی، پی‌رنگ، زاویه دید، نحو روایی و زمان روایت از حیث تداوم، نظم و بسامد، امکان شناخت روایت‌های مختلف چه تاریخی و چه غیرتاریخی، چه تخیلی و چه واقعی را فراهم می‌آورد. بر همین اساس روایت‌شناسی امکانی است برای پژوهشگران تاریخ تا دریابند روایت‌های تاریخی چه می‌گویند و لذا چگونه می‌توان آنها را درک کرد.

این مقاله با بررسی مقایسه‌ای روایت سقیفه در تاریخ طبری و تاریخ‌نامه طبری اثر بلعمی با روش نقد روایت‌شناسانه به‌ویژه با توجه به زمان روایت از حیث تداوم و بسامد زمانی تلاش کرد که تفاوت‌های این دو روایت و در نتیجه آنچه که آنها به دنبال بیانش هستند، دریابد. با

بررسی روایت طبری و بلعمی مشخص شد که روایت طبری از حیث دیرش یا تداوم نسبت به روایت بلعمی بسیار کوتاه‌تر و مجمل‌تر است و عمدتاً در برگیرنده دلایل موافقان جانشینی ابوبکر است. روایت طبری از یک سو خالی از استدلال مخالفان ادعاهای اهل سنت درباره جانشینی ابوبکر در نماز پیامبر است و از سوی دیگر بی توجه به صداهای شیعیان و طرفداران علی است. روایت طبری یک روایت دو قطبی به حساب می‌آید که تنها صدای مهاجرین و انصار طرفدار قریش را از یک سو و انصار طرفدار سعدبن عباد را از سوی دیگر در برمی‌گیرد. این روایت در انتها نیز کاملاً یک طرفه شده و تنها صدای طرفداران قریش به گوش می‌رسد؛ اما در عوض، روایت بلعمی روایتی است حاوی صداهایی بیش از روایت طبری. در این روایت صدای طرفداران علی (ع) و عباس عموی پیامبر و استدلال آنها مبنی بر حق جانشینی علی را می‌توان شنید و روایت به نوعی از حالت دو قطبی خارج شده است. پس روایت بلعمی را می‌توان به عنوان روایتی مستقل از طبری درباره سقیفه پنداشت. شاید با توجه به وجود برخی وجوه استدلالی در این روایت، بتوان تأثیر جریان‌های کلامی عصر بلعمی را بر کارش در بساخت روایت سقیفه تشخیص داد. همچنین به نظر می‌رسد ذکر نام عباس در روایت بلعمی و تأکید تلویحی بر حق امارت او، باز نمودی از پیروی بلعمی از ایدئولوژی عباسی عصر باشد. به علاوه روایت طبری تمایل زیادی به کانونی کردن ابوبکر دارد، در حالی که روایت بلعمی با وارد کردن افرادی چون ثابت بن قیس و زید بن ارقم، روایت طبری را زیر سؤال برده است. به سخن روشن‌تر، کنشگری بلعمی و طبری در گزارش واقعه سقیفه موجب ارائه دو گزارش متفاوت از یک واقعه تاریخی شده است و نشان می‌دهد که در برخورد با منابع تاریخی سخن از اتقان، اعتبار و اصالت منبع به چه سان تحت تأثیر کنشگری مورخ قرار می‌گیرد و می‌تواند دور از واقع باشد.

کتاب‌شناخت

- بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۸) *تاریخ‌نامه طبری*، تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.
- حری، ابوالفضل (۱۳۹۲) جستارهایی در باب نظریه روایت و روایت‌شناسی، تهران: خانه کتاب.
- تولان، مایکل جی (۱۳۸۳) *درآمدی نقادانه - زبان‌شناختی بر روایت*، ترجمه ابوالفضل حری، تهران: فارابی.
- راغب، محمد (۱۳۹۴) «نقش شکاف‌های زمانی در اعتبار راوی در نیمه نخست تاریخ بیهقی موجود»، فصل‌نامه مطالعات تاریخ اسلام، سال ۷، شماره ۲۷، زمستان.
- رزمجو، جمال (۱۳۹۵) «روایت‌شناسی و دانش تاریخ: تحلیل روایت‌شناسانه دو گزارش از رخداد سقیفه بنی ساعده»، فصل‌نامه جندی شاپور، سال ۲، شماره ۶، تابستان. ۵۸-۶۹.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۱۹

ژوو، ونسان (۱۳۹۴) *بوطیقای رمان*، ترجمه نصرت حجازی، تهران: علمی و فرهنگی.
سجادی، صادق و عالم‌زاده، هادی (۱۳۸۲) *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: سمت.
شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۶۴) *الامالی*، ترجمه حسین استاد ولی، مشهد: آستان قدس رضوی.
الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر (بی تا) *تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوک*، جلد ۳، بیروت: دار سویدان.
مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷) *جانشینی حضرت محمد*، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
یعقوبی، ابن واضح احمد بن اسحاق (۱۳۸۲) *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

Genette, Gerard, (1983), *narrative discourse: an essay in method*, cornell university press.

List of sources with English handwriting

Sources

- Bal'amī, Abū 'Alī (1378 Š.), *Tārīkhnāma Ṭabarī*, edited by Moḥammad Rošan, Tehran: Sorūš. [In Persian]
- Ḥorrī, Abulfazl (1392 Š.), *Ĵostārḥāwī dar Bāb-e Naẓarūā-e Revāyat va Revāyatšīnāsī*, Tehran: kāna Kitāb. [In Persian]
- Razmjū, Moḥammad (1394 Š.), "Rivāyatšīnāsī va Dāniš-e Tārīk: Tahlīl-e Rivāyatšīnāsāna-ye do Gozāriš az Rokdād-e Saqīfa banī Sā'ada" *Faṣlnāma-e Ĵondīšāpūr*, 2, No. 6, pp. 58-69. [In Persian]
- Rāḡīb, Moḥammad (1394 Š.), "Naqš-e Šikāfhā-ye Zamānī dar E 'tibār-e Rāvī dar Nīma-ye Naqost-e Tārīk-e Bayhaqī-e Moĵūd", *Faṣlnāma-e Moĵātli'āt-e Tārīk-e Eslām*, 7, No. 27. [In Persian]
- Saĵĵādī, Šādiq; Hādī 'Ālemzādeh (1382 Š.), *Tārīkniġārī dar Eslām*, Tehran: SAMT. [In Persian]
- Šayk Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. No'mān (1364 Š.), *Al-Amālī*, translated by Ḥosayn Ostād Valī, Mashhad: Āstān-e Qods Ražavī. [In Persian]
- Ṭabarī, Abū Ĵafar Moḥammad b. Ĵarīr (n. d.), *Tārīk-e al- Ṭabarī: Tārīk al-Omam va al-Molūk*, Vol. 3, Beirut: Dār Sevīdān.
- Yaqūbī, Ebn Vāziḥ Aḥmad b. Edḥāq (1382 Š.), *Tārīk-e Yaqūbī*, translated by Moḥammad Ebrāhīm Āyatī, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]

English and French Sources

- Madelung, Wilfred (2008), *The Succession to Muhammad*, Cambridge University Press.
- Genette, Gerard (1983), *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Cornell University Press.
- Jouve, Vincent (2015), *Poétique du roman*, ARMAND COLIN.
- Toolan, Michael (2012), *A Critical Linguistic Introduction*, Routledge.

**Historians as Actors in the Report of Historical Events;
A Comparative Study of Saqīfe Narrative in History of Tabarī and History of
Bal'amī¹**

Mahdī Raf'atipanaāh Mehrābādī²

Received: 2020/05/26

Accepted: 2020/10/15

Abstract

Narratology enables historians to study and critique different historical narratives and understand them. This knowledge helps researchers understand narratives by examining elements such as Time (in the form of order, duration, and frequency), Character and Characterization, Angle of vision and Focalization, Semantic levels, and so on. This article uses narrative critique to show the difference between Saqīfe Narrative in terms of time duration and frequency in History of Tabarī and History of Bal'amī. It shows that Tabarī, using repetitive frequency and presenting six narratives of Saqīfe, provides the possibility of representing Abūbakr and 'Umar as the center of the narrative, and while doing this, ignores some of the voices in Saqīfe. Quite contrary, by expanding the duration of the Saqīfe narrative, the history of Bal'amī allows more characters to include. In this way, on the one hand, it adds more voices in the narrative, and on the other hand, it challenges Tabarī narrative. Therefore Bal'amī can introduce the voices of Ali and Abbās' advocates in the Saqīfe Narrative. In this way, Bal'amī and Tabarī can be considered independent narratives about Saqīfe. That shows historians as actors of history.

Keywords: Narratology, Time in Narrative, Time Duration, Saqīfe , History of Tabarī, History of Bal'amī.

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.31192.1438

2. Assistant Professor, Institute for Research and Development in the Humanities (SAMT).

Email: rafatipanaah@samt.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۱۴۶-۱۲۳
مقاله علمی - پژوهشی

بررسی زمان‌مندی روایت در اکسیرالتواریخ بر پایه نظریه ژرار ژنت^{۲۱}

محبوبه طاهری^۳

عباس سرافرازی^۴

محمود خواجه‌میرزا^۵

اردشیر اسدیگی^۶

محمدنبی سلیم^۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

زمان یکی از عناصر مهم و کلیدی در روایت‌های تاریخی است که در کنار مؤلفه‌هایی چون مکان و شخصیت‌های تاریخی، قوام یک ابژه و رخداد تاریخی را شکل می‌دهد. مورخان برای نقل روایت‌های تاریخی از عنصر زمان به شیوه‌های گوناگون بهره گرفته‌اند. ژرار ژنت، برای درک بهتر از کارکرد زمان در روایات با تأمل بر عنصر زمان در روایت، نظریه «زمانمندی روایت» را طرح و شاخص‌های سنجش زمان روایت را بررسی کرد. پژوهش حاضر، بر آن است تا با بهره‌گیری از نظریه زمان‌بندی ژنت، به شیوه تحلیل محتوا به ارزیابی شاکله روایی کتابی تاریخی یعنی اکسیرالتواریخ و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2021.32333.1455

۲. این مقاله مستخرج از رساله دکتری محبوبه طاهری از دانشگاه آزاد اسلامی مشهد با عنوان «بررسی سیر تحول تاریخ‌نگاری در ایران از عهد ناصری تا پایان دوره پهلوی اول» است.

۳. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران: 30.taheri@gmail.com

۴. دانشیار، گروه تاریخ دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول): ab.sarafrazi@um.ac.ir

۵. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران: Dr.Khajehmirza@yahoo.com

۶. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران: jafar.asadbeigi@gmail.com

۷. استادیار، گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران: Mohsen1967@gmail.com

روابط بین مؤلفه‌های روایی سازنده این ساختار پردازد و الگوی کلی سطوح و مؤلفه‌های روایی کتاب را تبیین و تشریح کند. با توجه به اهمیت عنصر زمان در متون تاریخی مشخص می‌شود که در کنار سیطره نظم گاه‌شمارانه بر روایت نویسنده اثر، بی‌نظمی‌های زمانی چون گذشته‌نگری یا آینده‌نگری مورخ، روایت او را به سمت «نابهنگامی یا زمان‌پریشی» هدایت کرده است. درعین حال بسامد مفرد رویدادها به صورت بسامد غالب، از مهم‌ترین شگردهای زمانی است که مورخ در مقوله زمانمندی روایت از آن بهره برده است.

واژگان کلیدی: نقد نوین، زمان‌بندی روایت، *اکسیرالتواریخ*، ژرار ژنت، روایت‌سنجی

مقدمه

روایت‌شناسی، رویکردی نظام‌مند در بررسی ساختار روایت است که با بررسی فرم یک اثر تاریخی می‌کوشد به نظامی معنایی، فراتر از متن دست یابد و گفتار روایی یا متن را فهم‌پذیرتر کند. بررسی جایگاه عنصر زمان در روایت‌های تاریخی می‌تواند، منجر به درک بهتر روایات تاریخی شود و نگاهی نوآورانه را فراروی اهل تاریخ و کوشندگان عرصه پژوهش‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری عرضه کند. این مقاله درصدد آن است تا از منظر نظریه زمان‌مندی روایت ژرار ژنت استفاده کند و به تبیین و بررسی بازتاب انواع صور زمان‌مندی با روش تحلیل محتوا، در جلد دوم کتاب تاریخی *اکسیرالتواریخ* نوشته میرزا علیقلی اعتضادالسلطنه (۱۲۹۸-۱۲۳۸ هـ ق)^۱ پردازد و با نمایاندن تأثیر زمان روایتی و تبیین جلوه‌های زمان واقعی در این اثر به تحلیل داده‌های تاریخی به شیوه‌ای نظام‌مندتر از رویکردهای پیشین پردازد. در واقع، هدف اصلی، استخراج الگوی روایی، وجوه آن و ویژگی‌های کتاب براساس نظریه ژنت و تحلیل هنر روایتگری نویسنده از راه بررسی مؤلفه‌های زمان روایت است.

هرچند اعتضادالسلطنه در حوزه تاریخ تألیفات دیگری نظیر *وقایع و سوانح افغانستان* (تألیف ۱۲۷۳)، *تاریخ مراغه* (تألیف ۱۲۷۶) و *المتنبیین* (تألیف ۱۲۹۵) دارد، اما برجسته‌ترین اثر وی همانا *اکسیرالتواریخ* است. کتابی که در اصل تاریخ عمومی بوده است، اما یک اثر در حوزه تاریخ دودمانی شناخته می‌شود. وی در جلد دوم و اصلی *اکسیرالتواریخ*، با هدف پرداختن به رویدادهای تاریخی از برآمدن قاجاریه تا سال ۱۲۵۹ق، کوشیده است تا با

۱. اعتضادالسلطنه (۱۲۹۸-۱۲۳۸) فرزند چهل‌هفتم فتحعلی شاه و از شاهزادگان فاضل و با فرهنگ قاجاریه است که آثار برجامانده از او را می‌توان دلیل این مدعا دانست. در ایام جوانی *اکسیرالتواریخ* را تألیف کرد. به گونه‌ای که جلد اول از کیومرث تا پایان دولت زندیه را در پانزده سالگی تألیف کرد و جلد دوم یا متن اصلی و مهم کتاب را در نوزده سالگی نگاشت.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۲۵

گردآوری روایات متعدد و بررسی ضمنی وقایع و شخصیت‌ها، با حفظ پابندی به شیوه سنتی تاریخ‌نگاری، تا حدی از رویه‌های نوین و علمی تاریخ‌نویسی پیروی کند؛ بنابراین می‌توان شیوه او را در راستای تحول تاریخ‌نگاری سنتی به مدرن تحلیل کرد.

درباره پیشینه موضوع این پژوهش، تحقیق مستقل و مشابه‌ای در دست نیست؛ گرچه در حوزه خاص موضوعی، یعنی بررسی عنصر زمان در روایت تاریخی، پژوهش‌هایی به نظریه زمان ژنت اشاره کرده‌اند؛ از جمله

- صهبا (۱۳۸۷) در «بررسی زمان در تاریخ بیهقی براساس نظریه زمان در روایت» کتاب تاریخ بیهقی را معیار قرار داده و آن را براساس نظریه زمانمندی روایت ژنت، به شیوه استقرایی بررسی کرده است. این مقاله از جهاتی الگوی عملیاتی نگارنده به‌شمار می‌رود.

- جبری و یاری کنگریانی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای تحت عنوان «جست‌وجوی پیشینه روایت‌پردازی در تاریخ بلعمی» به چگونگی کاربرد عناصر ساختار روایی در کتاب تاریخ بلعمی پرداخته‌اند و با تکیه بر یکی از ابعاد نظریه ژنت در باب روایت، محتوای تاریخ بلعمی را روایت‌سنجی کرده‌اند.

در حوزه عام موضوع پژوهش حاضر، یعنی معرفی *اکسیرالتواریخ*، کتاب زهرا امیری (۱۳۹۷) با عنوان «زندگی، آثار و شیوه تاریخ‌نگاری علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه» به‌صورت خاص به پژوهش پیرامون ابعاد شخصیتی او به‌عنوان یک رجل سیاسی پرداخته و ضمن معرفی آثارش، تأکید دارد که وی با حضور همزمان در مناصب دولتی و فرهنگی نقش مهمی در ایجاد تغییر بنیادی در نظام آموزشی و تحول در شیوه تاریخ‌نگاری داشته‌است (امیری، ۱۳۹۷: ۲۰). در این پژوهش، نخست به ساختار روایت و انواع شیوه‌های روایی پرداخته شده و سپس با اشاره به شیوه جریان سیال ذهن و پیوند آن با زمان روایی، گزاره‌های زمانی ژنت در لابه‌لای روایات *اکسیرالتواریخ* بررسی می‌شود.

نظریه زمان‌بندی روایت

ریشه کلمه (Narration) از واژه یونانی (gnarus) یعنی «دانستن» گرفته شده و بدان معناست که دانش در جامعه به شکل روایت، تولید و منتقل می‌شود. روایت متنی است که رویداد یا رویدادهایی را بازگو می‌کند و هر روایت به‌طور غیرمستقیم پیام‌هایی را به مخاطب می‌رساند (ارجی، ۱۳۸۴: ۱۰). در واقع روایت کردن تجربیات، به‌معنای سهم کردن دیگران از یک نتیجه یا فرایند است و پژوهش روایتی، راهبردی پژوهشی برای بازسازی این تجارب و رسیدن به فهم مشترک از یک روایت است (آزادی، ۱۳۹۵: ۱۰۶). از دیدگاه ژرار ژنت، روایت

به دو مفهوم دارد:

۱. عمل روایت‌کردن، یعنی که روایت کنش ارائه گزارش است، گونه‌ای گزینش عناصر و ایجاد نظم همنشینی در طرح؛
۲. خود روایت، یا آنچه که عملاً بازگو می‌شود (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۵؛ احمدی، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

فرایند شکل‌گیری و تولید روایت به راوی وابسته است؛ به گونه‌ای که هر اثر نشان‌دهنده جهت فکری نویسنده حاکم بر روایت و ساختار روایی است (جبری و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۹). توماس مان (۱۸۷۵-۱۹۹۵م) نویسنده آلمانی راوی را روح روایت می‌نامد. به عبارت دیگر مرکزیت راوی در فرایند تولید روایت باعث می‌شود در دیگر مؤلفه‌های روایت از قبیل شخصیت، گفتار یا گفت‌وگو، بیان، زمان و غیره با آن در ارتباط باشد (اخوت، ۱۳۷۱: ۹۰). همچنین راوی روایت تاریخی، گزارشگر رخدادی واقعی است که در جهان خارج از متن و در گذشته اتفاق افتاده است، راوی کاتب ذهن شخصیت‌های روایت است (فلکی، ۱۳۸۲: ۴۳). بدین رو گاه قصد اقناع خواننده را دارد، گاه او را می‌فریبد یا در موضع انتقادی یا شناختی، حس شک و پرسشگری را در خواننده برمی‌انگیزاند. نتیجه‌گیری خواننده از روایت یا احساس او، برآیند تقاضایی است که راوی از او دارد و با همین هدف، زاویه دید و شیوه روایتگری خاص را انتخاب یا ابداع می‌کند.

شیوه روایتگری، ابزار کشف و شهود نویسنده است و آنچه به مضامین گاه تکراری یا قاعده‌مند روایت‌ها، تازگی و تنوع می‌بخشد، شیوه روایتگری است. فاصله روایتی که راوی با روایتش برمی‌گزیند، نمودار فاصله روایی و حسی خواننده با روایت است. توجه به خواننده به معنای نوعی مرجع‌گریزی و رویگردانی از دیکتاتور مؤلف است (ایلگتون، ۱۳۸۰: ۱۱۸). ذکر این نکته ضروری است که اصول حاکم بر منطق روایی متغیر و گاه خارج از اختیار مورخ است. همچون نگاه راوی به گفتمان قدرت حاکم که بر ساختار روایت وی اثرگذار است و شروع، میانه و پایان روایت، نمایانگر نقطه نظر تاریخ‌نگار به معرفت حاکم است (عباسی، ۱۳۸۵: ۸۹و۸۸). پس بیان وقایع تاریخی، به شیوه‌های گوناگون انجام می‌شود و هر راوی براساس دو قانون «انتخاب» و «حذف»، یک «روایت تاریخی» را می‌سازد.

عنصر زمان نیز نه تنها درون‌مایه اصلی روایت است، بلکه مؤلفه اساسی ابزار نمایی (زبان) و رخدادهای یک روایت محسوب می‌شود. نظریه پردازان، زمان را تابع فهم و کشش روایت می‌دانند؛ زیرا هر تجربه زمان‌مند با کنش روایی همراه است و زمانی معنادار می‌شود که به بیان آید. به طور کلی، عمل روایت‌کردن یک فعالیت زمانی است و وجه مشخصه روایت‌ها،

سازماندهی خط رویدادها است. روایت‌ها دارای یک آغاز، مجموعه‌ای از کنش‌های مداخله‌گر یا میانه و به دنبال آن پایانی هستند که منوط به کنش‌های قبل حادث شده‌اند؛ پس «هر لحظه تاریخی هم نتیجه فرایند قبلی است و هم شاخص به‌سوی جهت مسیر آینده آن می‌باشد» (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۰۹). ماده خام روایت، توالی تقویمی رویدادها است، توالی منظمی که به شرح کلی رویدادهای اساسی در نظم طبیعی منطقی و تقویمی آنها اشاره دارد. روایت عامل شکل‌دهی به زمان بی‌نظم و طرحی برای معنادادن تجربه‌های گذرا و شخصی راوی است (ریکور، ۱۳۹۷: ۳/۱؛ سبزی‌سنجانی، ۱۳۸۶: ۱۱). به این ترتیب عنصر زمان‌بندی و ترتیب ذکر وقایع در تحلیل‌های روایتی تعیین‌کننده است.

ژرار ژنت (۲۰۱۸-۱۹۳۰م) منتقد ساختارگرای فرانسوی، در تحلیل کتاب *در جست‌وجوی زمان از دست رفته* اثر مارسل پروست (۱۹۲۲-۱۸۷۱م)، ادعا دارد که می‌توان یک روایت را بدون ذکر مکانی که در آن اتفاق می‌افتد، روایت کرد؛ ولی تقریباً غیرممکن است بتوان روایتی گفت که در زمان واقع نشده باشد؛ زیرا ناچاریم که آن را با استفاده از افعال زمان حال، گذشته یا آینده تعریف کنیم (ژنت، ۱۹۸۰: ۲۱۵؛ بامشکی، ۱۳۹۱: ۳۳). ژنت، در کتاب *گفتمان روایی* به بررسی آرایش زمانی رویدادهای روایت می‌پردازد. از نظر وی جنبه‌های اصلی شیوه ارائه زمان رخدادها و نحوه دخل و تصرف آنها شامل نظم، تداوم و بسامد است (حرری، ۱۳۸۷: ۵۷). ژنت مؤلفه‌های روایی را که به مبحث زمان و آرایش زمانی رویدادها ارتباط می‌یابند، در سه حوزه بررسی کرده است: نظم، تداوم و بسامد.

شاخصه‌های زمان‌بندی روایت و جایگاه آن در اکسیرالتواریخ

اصولاً یک روایت تاریخی سعی بر نشان‌دادن موقعیتی در آغاز یک مجموعه زمانی و تحول آن در پایان‌دادن به موقعیتی دیگر دارد (مارتین، ۱۳۸۲: ۴۹ و ۵۰)؛ بنابراین، تاریخ با روایتگری که رکن اصلی آن عامل زمان است، رابطه تنگاتنگ دارد (فورستر، ۱۳۸۴: ۴۵-۳۹) و در روایت تاریخی زمان در پرتو روابط گاه‌شمارانه میان روایت و رخدادها تاریخی حضور می‌یابد. مزیت دیگر روایت‌ها، ماهیت فرایندی و عنصر زمانمندی آنهاست. به تعبیری با ساخت ذهنی رویدادهاست که امکان توصیف، بازسازی و درک آن را پیدا می‌کنیم (افخمی، ۱۳۸۲: ۵۷).

در فصل چهارم کتاب *اکسیرالتواریخ* یا باب وقایع دوران عباس میرزا نایب‌السلطنه که با این مطلب آغاز می‌شود: «از بدو عمر تا سنه ۱۲۴۹ هزار و دویست و چهل و نه که از این دار دون رست و به بهشت مقام جست...» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۶: ۲/۲۹۲) یا در باب چگونگی فتح کرمان به دست فتحعلی‌شاه قاجار می‌گوید: «در روز جمعه بیست و نهم شهر ربیع‌الاول

سنه ۱۲۰۹ هزار و دویست و نه آن بلد به قهر و غضب مسخر شد... سه روز لیلاً و نهاراً صباحاً و مساءً در تمام ایام قتل عام بود...» (همان: ۴۶) عنصر زمان‌بندی به خوبی دیده می‌شود. نیز در ادامه فصل، توالی تقویمی صحنه‌های توصیفی از رویدادهای مربوط به عباس میرزا، از سال ۱۲۱۵ تا ۱۲۴۹ ق، به روایات انسجام منطقی بخشیده است.

۱. نظم (Order)

روایت زنجیره‌ای از رخدادهاست که دارای توالی و خط سیر منطقی است و زنجیره‌ای از رویدادها را نمی‌توان عملاً روایت کرد بی آنکه دارای روابط زمانی یا زمان‌مند باشد. از نظر ژنت بررسی نظم زمان‌مندانه روایت، رابطه‌ای است بین توالی زمانی رویدادها و توالی زمان آن رویدادها در «روایت». (قاسمی پور به نقل از ژنت، ۱۳۸۷: ۹۲). در واقع نظم به روابط بین توالی رخدادها و ترتیب عرضه آنها در متن می‌پردازد. گزاره‌هایی راجع به نظم، در قالب کلماتی چون، قبل، بعد و غیره به پرسش «چه زمانی» پاسخ می‌دهند (تولان، ۱۳۸۶: ۷۹). اگر در محور گاه‌شماری، زمان را خط راستی فرض کنیم، روایت از ابتدا آغاز می‌شود و در انتها به سرانجام می‌رسد؛ اما کمتر روایتی این ترتیب رعایت می‌شود. ژنت هر گونه انحراف در نظم و آرایش ارائه عناصر متن را از نظم وقوع عینی رخدادها در روایت، زمان پریشی^۱ یا نابهنگامی می‌نامد (تولان، ۱۳۸۶: ۸۰ و ۷۹). عمده‌ترین انواع این نابهنگامی‌ها در روایت «تأخر» یا حرکت نابهنگام به زمان گذشته است، به طوری که حادثه‌ای که از نظر توالی زمانی زودتر اتفاق افتاده، در متن دیرتر نقل می‌شود و «تقدم»، یا حرکت نابهنگام به زمان آینده است، به طوری که یک واقعه در متن قبل از زمان خود، نقل می‌شود (غلامحسین زاده و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۰۴). به اعتقاد ژنت یک نظم زمانمند را فقط در متون فوق‌العاده با تدبیر هنری یا ادبی می‌توان یافت (ژنت، ۱۳۹۲: ۱۲۶-۱۲۵).

ژنت میان روایتگری و خود روایت تمایز قائل است و به ارتباط میان روایت و زمان‌بندی آن اهمیت زیادی می‌دهد، به قسمی که یکی از مهمترین عناصر تشکیل‌دهنده ساختار روایی را مناسبات زمانی می‌داند که شیوه‌های گوناگون روایتگری را فراهم می‌کند. از منظر او روایتگری یک رخداد با سایر رخدادها روابط زمانمند برقرار می‌کند و روایت پیش یا پس از وقوع یا همزمان با وقوع آنها انجام می‌گیرد (ریمون کنان، ۱۳۸۷: ۱۲۴ و ۱۲۳؛ ژنت، ۱۹۸۰: ۲۲۰-۲۱۶؛ بامشکی، ۱۳۹۱: ۴۹-۳۳). ژنت این روابط را زیر چهار عنوان کلی رده‌بندی می‌کند:

الف. روایت متعاقب یا گذشته‌نگر^۲: عبارت از «یادآوری رخدادها روایی در جایی از متن

1. Anachrony
2. Subsequent

که رخدادهای بعدتر، پیشتر نقل شده‌اند. در واقع روایت به نقطه‌ای قبل‌تر پرش دارد» (لوته، ۱۳۸۶: ۷۳). این شیوه سنتی روایت است و با استفاده از افعال ماضی یا رایج‌ترین شیوه روایت، گذشته‌نگری^۱ یا حرکت نابهنگام به زمان گذشته شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که در توالی رویدادها، حادثه‌ای که از نظر توالی زمانی زودتر اتفاق افتاده، دیرتر نقل می‌شود (تولان، ۱۳۸۶: ۸۰؛ گودرزی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۱۵۸). گویی راوی به گذشته‌ای در روایت باز می‌گردد؛

ب. روایت مقدم یا آینده‌نگر^۲: «یعنی آنچه در آینده رخ خواهد داد، زودتر نقل شود» (لوته، ۱۳۸۶: ۷۳). این شیوه نسبت به شیوه‌های دیگر روایتگری، رواج کمتری دارد و در آن روایت پیش از وقوع رویدادها انجام می‌گیرد. نوعی روایتگری پیشگویانه که اغلب از فعل زمان آینده و گاهی نیز فعل زمان حاضر استفاده می‌کند؛

ج. روایت همزمان^۳: در این شیوه عمل روایت رویدادها با کنش رخدادها همزمان است و راوی رویدادها را به زمان‌ها و به گونه‌ای روایت می‌کند که گویی در حال وقوع‌اند. مانند گزارش‌نویسی که حین عمل به کنش‌های خود، روایات را می‌نگارد (ریمون‌کنان، ۱۳۸۷: ۱۲۴). ژنت این گونه روایت را دارای ساده‌ترین اصول می‌داند؛ زیرا با همزمان‌شدن روایت و عمل روایتگری هرگونه مداخله یا بازی زمانی حذف می‌شود.

د. روایت لحظه به لحظه^۴: پیچیده‌ترین نوع روایت است؛ زیرا چندین شخصیت در آن واحد روایت خود را نقل می‌کنند (اخوت، ۱۳۷۱: ۲۶) و روایتگری چندین دوره زمانی را شامل می‌شود. مثل روایت نامه‌نگاری که در آن نگارش نامه‌ها هم رخداد گذشته را روایت می‌کند و هم به رخداد در آینده نزدیک اشاره دارد.

گذشته‌نگری، شیوه سنتی است که تا امروز رایج‌ترین شیوه روایت بوده است و در *اکسیر التواریخ* نیز، بر همین مبنا رویدادها با فاصله‌ای پس از وقوع روایت می‌شوند، به طوری که بیشتر فصول این کتاب از فصل یکم تا پنجم این اثر را دربرمی‌گیرد و افعال ماضی به کار می‌رود. مانند آنکه نویسنده *اکسیر التواریخ* در بیان اوضاع کشور در عهد شاه اسماعیل صفوی می‌نویسد: «شاه اسماعیل صفوی پای همت در رکاب دولت نهاد، اهل جهان آسوده‌خاطر شدند» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۸/۲) یا در باب واکنش فتحعلی‌شاه به قتل آقامحمدخان قاجار نوشته: «حضرت اعلی چون نظرش بدان جنازه آفتاب‌وش افتاد، مانند ابر بهاری به زاری درآمد... لیکن چون تقدیر خداوند بی‌چون را چاره‌ای نیست حضرت فریدون با رخ گلگون و دل پر خون جسد مطهر شاه بزرگ را در شاهزاده عبدالعظیم به امانت نهاد» (همان: ۸۱).

1. Analepsis
2. Prior
3. Simultaneous
4. Interpolated

اصولاً، ترتیب وقایع در *اکسیرالتواریخ* از نظم گاه‌شمارانه پیروی می‌کند. برای نمونه در باب وقایع دوران محمدحسن خان قاجار می‌گوید: «مدت سی‌ونه سال سمند عمرش رام و یازده سال به اقتدار تمام و استقلال مالاکلام لوای سلطنت به غمام افراشت، لیکن دو سال اول جلوس شاهی و دو سال آخر که از این سرای آبنوس مأیوس شد به طریق آن هفت سال استقلال نداشت.» (همان: ۱۴) در واقع بی‌نظمی زمانی کمتر در متن این کتاب به چشم می‌خورد. تنها در موارد معدودی که نظم خطی روایت به هم خورده، پیشگویی‌های نویسنده خودنمایی کرده است؛ در ذکر وقایع جلوس محمدحسن خان قاجار آمده: «در عهد شاه‌طهماسب از چهره نواب فتح‌علی‌خان آثار شهریاری آشکار بود، اهل کینه و حسد... بر قتل او چنان تدابیر نمودند تا او مقتول شد و مراد ایشان آن بود که از ایشان کسی صاحب بزرگی نشود و تقدیر کردگار بر این قرار گرفت که از این سلسله سلاطین نامدار به فلکه دوار اندازند» (همان: ۱۵). اینجا با نوعی روایتگری پیشگویانه روبه‌رویم که اغلب از فعل زمان آینده و گاهی فعل زمان حاضر استفاده می‌کند. در این کتاب مؤلف اغلب با استفاده از افعال آینده و حال، روایتگری آینده‌نگر را انجام می‌دهد. مثلاً در باب اقدامات آقامحمدخان قاجار می‌نویسد: «چون امور خراسان به خاطرخواه شاه جهان‌پناه منتظم و مضبوط شد... خاطر مبارک بر کارهای بزرگ از قبیل تسخیر بلخ و بخارا در نظر انور بود ولیکن در آن حال از بزرگان آذربایجان عرایض رسید که خورشیدکلاه سلطان روس... به تسخیر بعضی بلاد پرداختند و کوس سلطنت نواختند باید به زودی چاره شود.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۱/۲) و در ادامه می‌گوید: «پی ناموس دین و دولت تهیه حرب سپاه روس منحوس را دید و از پی این اندیشه برآمد که با تیشه شجاعت ریشه آن فرقه بدبیشه از بیشه هستی برکند.» (همان: ۵۱) یا درباره کارهای محمدشاه در نظم و آبادانی نوشته: «ولیکن نظر به خوش‌وقتی رعیت و آسایش اهل مملکت... چنان‌که گفته‌اند: رعیت چون رعایت دید ملک آباد می‌گردد.» (همان: ۴۱)

در *اکسیرالتواریخ* روایت هم‌زمان دیده نمی‌شود؛ اما روایت لحظه‌به‌لحظه پیدا می‌شود که نمود آن، روایت نامه‌نگاری است و در آن هم رخداد گذشته روایت می‌شود و هم به رخداد در آینده نزدیک اشاره شده است؛ مانند بیان احوالات فتح‌علی‌شاه قبل از جلوس: «چون صادق‌خان بر کم و کیف دولت اطلاع یافت ناچار از روی حيله و مکر و تزویر... عریضه مبنی بر بندگی و اطاعت ارسال داشت... ملتس از حضرت اقدس آنکه از کردار ما دیده پوشند و...» (همان: ۷۸) یا در پاسخ به مراسله والی آذربایجان، شاه در نامه‌ای ابراز می‌دارد: «عزم سفر آذربایجان جزم کردیم که... اگر عمر وفا نماید، پس از مراجعت از هرات روی به ملاقات نهاده.» (همان: ۴۵۳)

بدین‌رو در *اکسیرالتواریخ*، بسامد گذشته‌نگری‌ها نسبت به آینده‌نگری بیشتر است؛ یعنی گفت‌وگوی شخصیت‌ها معمولاً به صورت غیرمستقیم و بی‌هیچ‌گونه تغییری گزارش شده است. یکی از وقایعی که چندین بار از زبان راوی یا شخصیت‌های مختلف با شیوه گذشته‌نگری روایت شده، روایت مجالس بزم نوروزی فتحعلی‌شاه قاجار است (همان: ۹۶ و ۹۲ و ۷۵) که طی آن روایت متعاقب، چندین بار در متن تکرار شده است.

۲. تداوم^۱

در آن «به رابطه مدت زمان یک روایت در جهان روایی و مدت زمانی که طول می‌کشد تا این رخداد روایت شود، می‌پردازد.» (برتنس، ۱۳۸۳: ۸۸) از نظر ژنت، تداوم، رابطه‌ای است بین مقدار زمانی که فرض می‌شود و وقایع عملاً به خود اختصاص داده‌اند با مقدار متنی که برای ارائه همان وقایع صرف می‌شود. ژنت برای بررسی شتاب روایت به روش درون‌متنی روی می‌آورد؛ یعنی سرعت متن در هر قسمت از روایت با توجه به سرعت قسمت‌های دیگر همان روایت ارزیابی می‌شود. سپس این سرعت به صورت نسبتی بین تداوم در روایت (در قالب دقیقه، ساعت، روز) و به صورت لغات (در قالب خطوط و صفحات) بیان شده و به معیاری برای درک افزایش و کاهش سرعت روایت تبدیل می‌شود. مقیاس حاصل از بررسی این رابطه زمانی، پویایی^۲ یا شتاب^۳ نام دارد. این معیار وابسته به متن است و اگر نسبت به تداوم روایی، متنی ثابت باشد، با در نظر گرفتن ثبات در سرعت، می‌توان دو نوع شتاب در روایت را از هم متمایز کرد: وقتی بخش کوچکی از متن به روایت مدت زمان زیاد اختصاص می‌یابد، شتاب مثبت^۴ و وقتی قسمتی طولانی از متن به روایت دوره کوتاهی از آن پردازد، شتاب منفی^۵ است (ژنت، ۱۹۸۰: ۸۶؛ ریمون‌کنان، ۱۳۸۷: ۷۳ و ۷۲؛ تولان، ۱۳۸۶: ۸۹).

اصولاً روایت‌شناسان در مبحث تداوم از چهار حالت متفاوت یاد می‌کنند (ژنت، ۱۹۸۰: ۱۰۹-۹۴؛ ریمامکاریک، ۱۳۸۵: ۱۵۲):

۱. درنگ یا وقفه^۶: سرعت حداقل را مکث توصیفی^۷ می‌نامند، بدین معنی که روایت متوقف شده و زمان متن روایی صرف توصیف و تفسیر می‌شود (فاضلی، ۱۳۸۹: ۱۷). روند زمان روایت به دو گونه زمان گاه‌شمارانه و زمان روایت تقسیم می‌شود، اما از نظر طولی، رابطه میان زمان روایت و زمان واقعی، ممکن است به یکی از سه قسم زیر باشد که غالباً در گونه‌های

-
1. Duration
 2. pace
 3. speed
 4. Acceleration
 5. Deceleration
 6. Pause
 7. Descriptive Pause

دوم و سوم، جنبه‌ی زیباشناختی زمان روایت آشکار می‌شود:

الف. زمان روایت رویداد با زمان واقعی یکسان است؛

ب. زمان روایت از زمان واقعی رویداد طولانی‌تر است و زمان بین طول دو بخش زمان روایت، صرف کلی‌گویی می‌شود (مارتین، ۱۳۸۲: ۹۱). یعنی راوی گه‌گاه متناسب با صحنه‌ها یا شخصیت‌ها زمان روایت را متوقف کرده و به توصیفات ادیبانه می‌پردازد (صهبا، ۱۳۸۷: ۱۰۲) روشی که اعتضادالسلطنه هم در کتاب به آن متوسل شده و از اشعار و روایات برای مستندسازی یا ذهنیت بخشی وقایع بهره می‌گیرد؛

ج. زمان روایت از زمان واقعی رویداد کوتاه‌تر است، یعنی برای رسیدن به یک رابطه‌ی استدلالی، برخی رویدادها حذف و لحظه‌هایی جداگانه از گذشته با هم پیوند می‌خورند (ژنت، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۶؛ استم و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۶۷). این مقوله به نویسنده اجازه می‌دهد تا رویدادهای کم‌اهمیت را کنار بگذارد و گستره‌ی وسیع روایت را موجز نمایان کند.

۲. صحنه^۱

عملی خاص در مکان خاصی که خواننده بی‌واسطه راوی را با روایت روبه‌رو می‌کند (ایرانی، ۱۳۶۴: ۸۲). در این شیوه ارائه‌ی تداوم روایت و تداوم متن بنابر قرارداد تقریباً یکسان فرض می‌شود و درخصوص متونی صدق می‌کند که راوی بیشتر از گفت‌وگو استفاده می‌کند. (لوت، ۱۳۸۶: ۷۸)

۳. خلاصه^۲

در این حالت سرعت از راه ایجاز مصنوعی افزایش می‌یابد و زمان روایت از زمان رخدادها کوتاه‌تر می‌شود. تلخیص باعث شتاب مثبت و سرعت در روایت است.

۴. حذف^۳

حداکثر سرعتی را که در آن هیچ فضای متنی روی بخشی از تداوم روایی صرف نشده، حذف گویند (تولان، ۱۳۸۶: ۹۰) این حالت مقابل مکث توصیفی است، هرچه از درنگ و صحنه به سمت خلاصه و حذف برویم، شتاب روایت مثبت و بیان راوی موجزتر می‌شود. حذف به مثابه ابزار اصلی تحلیل و تفسیر تاریخی است.

برای سنجش تداوم و شتاب، سرعت متن در هر قسمت از روایت، با توجه به سرعت بخش‌های دیگر همان متن ارزیابی می‌شود. در اکسیرالتواریخ ارائه‌ی رویدادها از نظر تداوم، در گستره‌ای از ارائه‌ی با درنگ یا ارائه‌ی حذفی صورت گرفته است. هنگامی که وقایع با درنگ یا

وقفه روایت شوند، بیشترین شتاب منفی و هنگامی که رویدادها به صورت حذفی روایت شوند، بیشترین میزان شتاب مثبت را در روایت شاهد هستیم. گاه شتاب روایت در اکسیر *التواریخ* منفی است و درنگ‌های توصیفی روند اصلی بیان روایت را متوقف کرده‌اند؛ مثلاً در بیان صفات محمدشاه قاجار نویسنده اصرار دارد که: «از محاسن صوریه و کمالات معنویه آنچه در این سلطان عظیم‌الشأن جمع آمده زیاده از اندازه بیان است و... لکن به ذکر بعضی اکتفا می‌شود.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲/ ۴۰۳) یا در جای دیگر در توصیف ایشان می‌گوید: «خاقان قیصر غلام به مشید خورشید جام آسمان تخت جوان بخت مروج دولت ترک و ملت تازی سمی ختم پیغمبران السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان ابن الخاقان ابوالنصر و الفتح العلی و اخوالمجد و اعز و الندی محمدشاه غازی خلدالله سبحانه و ملکه و سلطانه» (همان: ۴۰۱) همچنین در باب توصیف اوصاف فتحعلی شاه قاجار می‌نویسد: «و در عهد جهانبانی‌اش هر غمناکی برگ شادی یافته و هر مغاکی رنگ آبادی گرفته. از بناهای آن خسرو کامکار و شهریار فلک‌اقتدار نه آن مقدار است که در قوه تحریر باشد یا در عهده تقریر.» (همان: ۶۹) نیز می‌توان، توصیفات تغزلی و مجالس جلوس شاهان (همان: ۵۳۱ و ۴۲۸)، وصف سفرهای شاهان (همان: ۵۱۲)، توصیف صحنه نبردهای حکومتی (همان: ۳۲۶)، معرفی سپاهیان یا جنگ‌افزارها (همان: ۴۰۸) و... اشاره کرد که معمولاً بیش از یک صفحه را به خود اختصاص داده‌اند.

۳. بسامد^۱ یا تکرار

بازگویی مکرر یک حادثه روایی واحد در متن است (تولان، ۱۳۸۶: ۹۸ و ۷۹) و به پرسش «هرچند وقت یک‌بار» پاسخ می‌دهد (ریمون‌کنان، ۱۳۸۷: ۶۵). اما انواع بسامد بر سه دسته اصلی هستند:

۱. بسامد مفرد^۲: واقعه‌ای را که یک‌بار اتفاق افتاده است، یک‌بار روایت کنیم که این بسامد رایج‌ترین شیوه روایتگری است؛ ۲. بسامد مکرر^۳: یعنی «روایت یک حادثه از زوایای دید شخصیت‌های متفاوت و یا از دید یک شخصیت در برهه‌های مختلف زندگی او» (برتنس، ۱۳۸۳: ۸۹)؛ ۳. بسامد بازگو^۴: دقیقاً برعکس بسامد مکرر است و در آن به نقل یک‌باره آنچه در یک بازه زمانی طولانی در روایت تکرار شده با کمک افعال مستمر بسنده می‌شود (تودوروف، ۱۳۸۲: ۶۲؛ ژنت، ۱۹۸۰: ۱۱۶-۱۱۳؛ مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۷۳).

1. Frequency
2. Singulative Frequency
3. Repetitive Frequency
4. Iterative Frequency

از آنجا که بیشتر رویدادهای مهم در *اکسیرالتواریخ*، یک‌بار اتفاق می‌افتند، یک‌بار روایت می‌شوند. پس بسامد مفرد، بسامدی معمول در متن به‌شمار می‌رود. گرچه بسامد مکرر نیز در کتاب نمودهایی دارد. این حالت هنگامی اتفاق می‌افتد که واقعه‌ای یک‌بار در روایت اتفاق افتاده، اما چندین بار روایت شود. از مصادیق بسامد مکرر روایت چگونگی قتل قائم‌مقام فراهانی (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲/ ۴۳۸ و ۳۹۸) یا ستم به اهالی گنجه در دوران جنگ با روسیه است (همان: ۳۰۶ و ۱۰۴). همچنین تکرار در توصیف قهرمانان روایت؛ مثل توصیف کمالات حاج میرزا آقاسی (همان: ۵۴۲-۵۳۷) از موارد بسامد مکرر است. اما در *اکسیرالتواریخ* بسامد بازگو دیده نمی‌شود.

بازتاب زمان‌مندی در صحنه‌نگاری و شخصیت‌پردازی در *اکسیرالتواریخ*

در *اکسیرالتواریخ*، نویسنده با آمیختن تکنیک نقل‌کردن و نمایش صحنه، روایت تاریخی خود را به صورت ساختی خطی و متناسب با موضوع و موقعیت حوادث در قالب جملات انشا، گفت‌وگو، توصیف جزئیات و غیره نمایش داده است. در اینجا وجه نمایشی صحنه‌نگاری بر تأثیر‌گیری و پویایی متن افزوده و روایت را به پدیده‌ای زنده و پر تپش مبدل کرده است. برای نمونه در توصیف زیباشناسانه شهر هرات می‌گوید: «بر ضمایر فطنت‌مآثر طالبان حدیث و اخبار و بزم‌آریان محافل سیر و آثار پوشیده‌نماند که قلعه هرات در استحکام با سد سدید اسکندری دعوی انبازی می‌کند و دیده‌بان بروجش با دختران سپهر هم‌رازی؛ طایر خیال را بر کنگره باره‌اش تصور عبور نیست و پیک اندیشه را در حواشی حصارش اندیشه در زند.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲/ ۴۷۵) یا در باب اعمال قشون دولتی در شهر هرات آمده: «و سپاه ظفرپناه در اندک دمی لشکر افغان را مخذول و منکوب ساختند و منطوق و اقلتوهم حیث وجدتموهم، به کوس بشارت نواختند و قریب دو فرسنگ آنها را تعاقب کرده، دوپست و پنجاه سر بردند و صدوپنجاه نفر زنده به قید ذلت کشیدند.» (همان: ۴۸۴) که توصیفی صحنه‌محور است و هدف اصلی آن، نشان‌دادن صحنه و لوازم آن است. گفتمان روایی شیوه غالب در روایتگری این کتاب، بر مبنای بیان غیرمستقیم نقل‌قول‌ها است؛ بنابراین گاه در صحنه‌های اندک و کوتاه به نقل‌قول‌های مستقیم می‌پردازد. برای مثال علیقلی میرزا در ارتباط با شرح جنگ‌هایی که به پیروزی ختم می‌شد، با تفصیل و بالعکس، اگر به شکست منجر می‌شد، به اختصار نوشته. او درباره عهدنامه گلستان و انفکاک بخش‌هایی از ایران، هیچ توضیحی نداده و از عهدنامه ترکمانچای هم فقط به پرداخت غرامت به روسیه اشاره دارد و درباره جداسدن ایالات ایران خاموش است (همان: ۱۲۷) به نظر می‌رسد غلبه میزان نقل‌قول غیرمستقیم بر نقل‌قول

مستقیم، هدف راوی در حبس برخی روایت‌ها و دست‌بردن در برخی دیگر را نمایان می‌کند. اگرچه اعتضادالسلطنه در توصیف مهارت ویژه‌ای دارد و در گزارش واقعیت و بازنمایی جزء به جزء رویدادها از آن بهره می‌برد؛ اما ذکر این نکته ضروری است که در روایت وی شگردهای بیانی غلیظ از قبیل استعاره‌های دور از ذهن، بازی‌های لفظی و بدیعی دیده می‌شود که آنها را به صورت یک نثر فنی و دور از فهم خواننده درآورده است. در *اکسیرالتواریخ*، صحنه‌نگاری، محصول نگاه جزءنگر و جزءنگار نویسنده است. این نگاه توصیفی و جزئی‌گرایانه در بسیاری از بخش‌های کتاب وجود دارد. برای نمونه در توصیف تاج پادشاه می‌نویسد: «و آن شهنشاه او را چهار قطعه الماس است که زبان از وصفش الکن است: اول دریای نور، دویم تاج ماه، سیم نورالعین، چهارم اورنگ زیبی است خراج یک‌ساله، روی زمین بهای دانه‌ای از او نیست.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۷۳/۲) همچنین در برخی صحنه‌نگاری‌ها، هم بر وجه مکانی و هم بر وجه زمانی صحنه تأکید شده و جزئیات صحنه به دقت برای خواننده گزارش شده است؛ نظیر بیان چگونگی فتح کرمان در زمان آقامحمدخان قاجار: «خاقان گیتی‌ستان، حضرت اعلیٰ فتحعلی شاه قاجار را به قلع نواحی کرمان مأمور و خود به تسخیر آن بلد همت گماشت. فرقه‌ای از لشکر را به پای قلعه مقابل شهر و قومی را برپا نمودن سنجق حرب و جمعی را به حفر خندق مأمور ساخت و چون آن حصار متین از بلندی، سر به چرخ برین سودی، و آن حصن حصین از رفعت برتر از فلک هفتمین بودی... حضرت اقدس مدت نه ماه به روایتی پنج ماه به محاصره کمتر همت بست.» (همان: ۶۶-۶۵) یا گفتار در کیفیت احوال بلده هرات و بعضی اتفاقات در هنگام محاصره آن شهر به دست قشون محمدشاه قاجار و بازگشت به توصیف شهر هرات در دوران‌های مختلف تا زمان قاجار (همان: ۴۹۳-۴۷۵) در حالی که گاه وصف نویسنده، تکرار صفت واحد با الفاظ متفاوت و به دور از اطلاعات فراوان است. چنان‌که در فضا سازی و وصف صحنه‌های نبرد هرات، از ایجاز و بیان صحنه‌های طولانی پرهیز دارد: «حسب فرمان خسرو زمان به ریختن توپی بزرگ که گلوله‌خور وی هفتاد و دو پند و هر پندی نود و شش مثقال است و آن توپ در بزرگی به حد کمال مأمور شدند.» (همان: ۴۸۳)

اعتضادالسلطنه، به عنوان راوی در متن بسیاری از حوادث تاریخ معاصر حضور داشته و در دنیای خارج از متن نیز درگیر یا شاهد رویدادها بوده است. او به صورت شخصی منفعل و در برخی حوادث، که خود شاهد آن است یا از شخصیت‌ها شنیده است، بی طرفانه گزارش می‌دهد. اگرچه روایت حوادث تاریخی در *اکسیرالتواریخ* گاه به صورت کسالت‌آور و متوالی، صورت گرفته، در بیشتر موارد متناسب با فضا و موقعیت، به توصیف و گزارش می‌پردازد

و کمتر به گزارش احساسات و حوادث عادی اشاره دارد. در واقع روایت نویسنده دارای دو لایه واقعی و فراواقعی است: در لایه واقعی، مؤلف واقعیت‌های آمیخته با تفکر و باورهای خود را در حوادث دوران قاجار به تصویر می‌کشد و در لایه فراواقعی، واقعیات تاریخی در خلال این حوادث است که در دیگر آثار مورخان این دوره روایت شده است و نمونه‌ای از تقابل تاریخ‌نگاری سنتی و تاریخ‌نگاری نوین را به نمایش می‌گذارد؛ برای مثال، در جنگ دوم ایران و روس گناه شکست را به گردن مردم تبریز می‌اندازد و هیچ اشاره‌ای به ضعف دولت‌مردان و سپاه نمی‌کند (همان: ۱۷۲).

البته، نباید از نظر دور داشت که اعتضادالسلطنه در هنگام نوشتن *اکسیرالتواریخ*، پختگی لازم برای نوشتن تاریخ را نداشت و تنها در دوره دوم فعالیت تاریخ‌نگارانه‌اش، تحت‌تأثیر تاریخ‌نگاری غرب، سعی کرد تا با زبان ساده و بدون تملق یا حب و بغض بنویسد و حتی از اطلاعات باستان‌شناسی و جغرافیایی برای نگارش تاریخ استفاده کرد، چنان‌که دربارهٔ رصدخانه مراغه، نقشه‌ای از شهر مراغه ترسیم کرد که دقیق و عالمانه بوده و مأخذ محققان قرار گرفته است.

در پی تأسیس دارالفنون، حمایت‌های دولت، آشنایی محصلان ایرانی با زبان‌های اروپایی، تأسیس دارالترجمه و انتصاب رجال فرهیخته‌ای چون اعتمادالسلطنه و اعتضادالسلطنه بود که زمینه آشنایی مورخان ایرانی با شیوه‌های جدید تاریخ‌نویسی به دست داده شد و در برخی آثار تاریخ‌نگاران این عهد، عناصری چون تحلیل، تعلیل، نقد و سنجش منابع و زبان ساده و بی‌پیرایه راه یافت (ناظری، ۱۳۹۵: ۱۰۷) بر این اساس برخی محققان، کتاب *اکسیرالتواریخ* را در ردیف *تاریخ ذوالقرنین*، *تاریخ عضدی*، *مآثر السلطانیه* و... نام برده و آن را «سرگذشت‌نامه قاجاری» می‌دانند و برآن‌اند که او به رسم زمانه از همان آغاز، حکیم فرمودگی مکتوب خود را برملا می‌کند (خلیلی، ۱۳۸۹: ۴۰-۳۹).

معیار این محققان گواهی از مقدمهٔ اعتضادالسلطنه بر کتاب است، جایی که می‌نویسد: «عنوان کنم این نامه به مدح شه ایران: مراد از تألیف این رساله و تحریر این مقاله، آن است که احوال ملوک نیکوسلوک قاجار را آنچه وقایع‌نگاران این روزگار در کتب اخبار نوشته‌اند و دیده شد، بی‌آنکه در مطلب تغییری رود یا حرفی اضافه شود، سمت نگارش پذیرد» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲/۳-۲).

واضح است که اعتضادالسلطنه به‌مثابهٔ یک تاریخ‌نگار رسمی و درباری، از هر فرصتی برای توصیف صحنه‌های درباری استفاده می‌کند، به‌گونه‌ای که روایتگری او دربارهٔ رجال، صحنه‌های رزم و بزم، جلوس شاهان و غیره توصیف صحنه‌هایی است که با وجود زیبایی ادبی، گاه به دلیل

نداشتن تناسب با نوع اثر، زائد و غیر واقعی محسوب می‌شود. در کتاب او صحنه‌های جنگ، از وجه عینی و نمایشی برخوردارند؛ مثل جنگ و گریز قشون عباس میرزا با روسیان، چگونگی تهیه سپاه، حرکت لشکریان برای حفظ ایروان (همان: ۱۰۹) همچنین، روایت صحنه‌های آیینی و فرهنگی، از زیباترین صحنه‌های روایتگری *اکسیر التواریخ* به شمار می‌آیند. نمونه‌هایی مثل ولادت یا مرگ (همان: ۳۴-۲۸)، بهارآزایی (همان: ۵۳۱) یا بخشش مخالفان (همان: ۴۳۰).

درباره ویژگی شخصیت‌نگاری در متن *اکسیر التواریخ* باید گفت که اصولاً شخصیت (character) در هر اثر روایتی، فردی است که خصوصیات روانی و اخلاقی او با اعمال وی مطابقت داشته باشد و شخصیت و جایگاه و کنش‌پذیری او روایت‌های تازه را به وجود آورد. خلق شخصیت از سوی نویسنده در صورتی که برای خواننده همانند افراد واقعی و عادی جلوه کنند، شخصیت‌پردازی است (میرصادقی، ۱۳۶۷: ۸۴-۸۳).

توصیف و بازنمایی ویژگی‌های بیرونی و ظاهری اشخاص از قبیل نوع لباس پوشیدن، وضع جسمانی و ضعف و قدرت بدنی، وضعیت شغلی، اجتماعی، سیاسی و... در روند شخصیت‌نگاری *اکسیر التواریخ* به خوبی دیده می‌شود. هرچند در توصیف شخصیت‌محوری، هدف این راوی بازنمایی و ویژگی‌های اغلب ظاهری و قدرت بدنی شخصیت است؛ مثلاً درباره آقامحمدخان قاجار می‌گوید: «آقامحمدخان شاه بزرگ که از بیم تیغ فلک‌شکافش گاو زمین هفتمین سپر بر سر کشیده و چون او شاهی کمتر چشم فلک دیده.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۱۲/۲) یا در باب شجاعت سرداری قاجاری می‌نویسد: «و لشکر بی‌شمار به حرب آن فرقه غدار مأمور آمد، بعد از مقابله و مقاتله شجاعتی که از آن شیر بیشه جلادت به عرصه ظهور آمد (مصراع) فلک تحسین و تقدیر آفرین کرد» (همان: ۳۴-۳۳) یا درباره صفات شاهزاده شجاع‌السلطنه چنین نوشته: «بسیار شجاع و دلیر بود و در این صفت میان اخوان بی‌نظیر به ضرب مشتی شتری کشتی و به سرپنجه مردی درختی از جا کندی.» (همان: ۱۹۳)

حاج میرزا آغاسی (۱۲۶۵-۱۱۹۸هـ) صدراعظم را چنین وصف می‌کند: «انجب نجبای عصر، افضل فضلالی دهر، ظهورش از سلسله بیات است و نامش ولوله‌افکن شش جهات، به منطوق الاسماء تنزل من السماء اسمش با رسمش موافق و کردارش با گفتار مطابق، از کمالات معنوی و صوری قصوری نداشت.» (همان: ۵۳۷) همچنین درباره ولیعهدی فتحعلی‌شاه می‌گوید: «شاه بزرگ خدیو کامکار و شهریار فلک‌اقتدار حضرت اعلی فتحعلی‌شاه را به خطاب ولیعهدی مخاطب فرمود، زمام اختیار سلطنت بالمره در قبضه اقتدارش نهاد آن کام که ایام همی خواست برآمد آن وعده که تقدیر همی داد وفا کرد» (همان: ۴۰)

در *اکسیرالتواریخ*، رویدادهای تاریخی به خواست، کنش‌ها و واکنش‌های شخصیت‌ها گره خورده‌اند و اشخاص بسته به شأن و مقام آنها و اقتضای شرایط، در شکل‌دادن به رویدادهای تاریخی مؤثرند. شناخت درست و دقیق شخصیت‌های *اکسیرالتواریخ*، بدون در نظر گرفتن سمت، شغل، فضایل، توانمندی و حیطة اختیارات آنان امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، اختصاص دادن یک فصل از کتاب به معرفی رجال دربار، نشان از تأثیر آنان در روایت و اندیشه نویسنده دارد. گرچه جایگاه توصیف‌گانه چنان طولانی و خسته‌کننده است که روایت ناخواننده باقی می‌ماند؛ مانند آنکه درباره مادر ناصرالدین‌شاه می‌گوید: «مهد علیا... و والده معظمه سلطان‌العظم الخاقان الاعدل الاکرم بنی‌آدم مالک رقاب امم الملوک عالم مولی العرب و العجم شاهنشاه جم‌جاه فلک دستگاه سیاره خدم ستاره حشم السلطان محمدشاه غازی.» (همان: ۲۹۶)

به‌رحال مقوله‌های شخصیت و شخصیت‌نگاری در *اکسیرالتواریخ* را نباید و نمی‌توان به شکل مجرد و انتزاعی و به‌دور از معادلات قدرت و هستی‌شناسی سلسله مراتب حاکمیت در نظر گرفت، به‌ویژه وقتی خواننده با این عبارات روبه‌رو می‌شود: «اگر روزگار با وجود عدل آن شهریار شهرت عدالت نوشیروان را از خاطر فراموش کند، موافق انصاف است و اگر فلک دوار با وجود آن خسرو نامدار عطا‌های حاتم و مقل‌بن‌زائده را از صفحه لیل و نهار محو نماید از ملامت مطاف، رسم سخاوتش و شیوه عدالتش نه در قوه تحریر و تحریر این فقیر حقیر است.» (همان: ۱۴) افزون بر این، در روایت اعتضادالسلطنه، قهرمانان روایت چون فتحعلی شاه (همان: ۴۰) یا محمدشاه (همان: ۴۵۵) به مانند دیگر شخصیت‌های برجسته دربار نیستند، بلکه به‌صورت یک «فرا شخصیت» جلوه‌گر می‌شوند که سلطنت از جانب خداوند به آنها تفویض شده است. این نگاه راوی در زبان و لحن او در شخصیت‌پردازی اثرگذار است و خواننده در خلال این نوع شخصیت‌نگاری، به این نتیجه می‌رسد که شاهان قاجار اشخاصی جامع و کم‌نظیر بوده‌اند که در بسیاری از عرصه‌ها حضور فعال و نقش رهبر و راهنما را داشته‌اند و حتی در برخی زمینه‌ها چون شکار یا چاره‌اندیشی مشکلات از مهارت ویژه‌ای برخوردار بودند که در کمتر کسی می‌توان سراغ گرفت.

مکتوب اعتضادالسلطنه، مشحون از استنادها و آیه‌های قرآنی است و این نکته چیزی به‌جز عبارت‌پردازی‌های منشیانه و فخرفروشی‌های مترسلانه است. در واقع هدف از آن، تقویت حقانیت آغازین سلطنت و شاهنشاهی است. به‌همین جهت از صوم و صلاة و زهد و عبادت پادشاه عدالت‌پناه سخن می‌گوید که سایه است. (همان: ۴۴۵ و ۴۲۸) بسیار به قرآن و احادیث اشاره می‌کند و تقاتلوا قوماً و فقاتلوا ائمه الکفر را شاهد می‌آورد، ولی مقصود نهایی، افزون‌سازی متصرفات سرزمینی و گسترده‌سازی دامنه مایملک پادشاهی است (همان: ۱۵۱ و

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۳۹

۱۴۴ و ۸) بنابراین پادشاهی، نقطه مرکزی دایره هستی و هویت‌شناسی ایشان است (خلیلی، ۱۳۸۹: ۴۱)

پیش از چرخش تاریخ‌نگاری ایرانی به سمت باستان‌گرایی و ارجحیت‌دادن به تاریخ ایران به‌جای تاریخ اسلام، اعتضادالسلطنه بود که با این مدعا که هدفش ذکر شهriاران ایران است، ذکر پیامبر، خلفای اسلام و ائمه شیعه را حذف کرد و در این مسیر، جلوتر از جلال‌الدوله و آقاخان کرمانی، در تغییر جهت تاریخ‌نگری ایرانی مؤثر افتاد. هرچند، گفته شده که محمدشاه او را به نگاشتن تاریخ سلاطین ترغیب کرد تا آغازی باشد: «برای بازنگاری تاریخ و بازپردازی هویت ایرانی» (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۵۸) بی‌دلیل نیست که در روند شخصیت‌پردازی در *اکسیر التواریخ*، عباس میرزا به‌عنوان یکی از جسورترین، صادق‌ترین و دادخواه‌ترین رجال تاریخ معاصر تصویر شده تا در برابر بی‌عدالتی و نفوذ بیگانه در وطن بایستد و شخصیتی تحسین‌برانگیز را در ذهن تداعی کند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲ / ۳۹۳-۲۸۷).

توصیف ویژگی‌های شخصیت‌های روایت نیز، از دیگر نمونه‌های درنگ توصیفی در روایت کتاب است؛ مثلاً توصیف کمالات محمدشاه (همان: ۴۰۷-۴۰۲) و شماری از اولاد فتحعلی‌شاه که بیش از شصت صفحه کتاب را به خود اختصاص داده است. هرچند این بخش در پیشبرد خط سیر اصلی روایت نقش مهمی ندارد و تنها بیانگر اطلاعاتی مجمل درباره آنان است. با این توصیفات راوی / نویسنده قدرت تصویرپردازی خود را به نمایش گذاشته و سپس بخشی از روایتش را به بیان عقاید، حکمت و اندرز از زبان آیات و روایات و اشعار اختصاص داده است. چنان‌که درباره چگونگی جانشینی محمدشاه نوشته: «دست فلک قرعه سلطنت به نام دیگری زده است و منشی تقدیر توفیق خلاف به اسم دیگری تحریر کرده (به تقدیر تدبیرها کی رواست که تقدیر یزدان نه چون و چراست) العبد یدبر و الله یقدر، والا چون تدبیر با تقدیر موافق آید وصیت خسرو مهر افسر با سرنوشت عالم در مطابق.» (همان: ۴۲۴) بدین‌رو، اعتضادالسلطنه، گزارشگری است بسیار متمسک به آیات و احادیث و ضمناً، مجذوب تصوف عزلت‌گزین و دنیاگریز؛ به‌همین جهت عرفان‌گرایی او بر سراسر کتاب سایه می‌افکند (خلیلی، ۱۳۸۹: ۴۰).

از مواردی که روایت شتاب منفی به خود می‌گیرد، می‌توان به مطالبی اشاره کرد که راوی به مناسبت، به عمد روند بیان روایت را قطع می‌کند تا به مخاطب پند دهد یا به باورهای خود بپردازد. فی‌المثل، شاه‌پرستی را وعظ کند: «و چون حق بر مرکز قرار گرفت و مظهر ایزد از پرده غیر رویکرد، به الهام خداوند غفور موحدین ایران تاریخ عروسش را «ظهور الحق» یافتند و... زیرا که ظل‌الله مظهر ذات‌الله است و جبار یکی از اسامی کردگار (پادشاه سایه خدا باشد

سایه از نور کی جدا باشد).» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲/ ۴۲۹)

نیز، از نمونه‌های ارائه‌شده خلاصه یا حذفی در متن هم، می‌توان به توصیف برآمدن صفویه اشاره کرد: «خلاصه کلام پس از چندی نسیم حکم حکیم علی‌اطلاق بر آفاق وزیدن گرفت، فراش قضا مسند فتنه را برچید، بساط حکومت صفویه را در زمین بسیط منبسط گردانید.» (همان: ۸) یا در باب بانی دودمان قاجار می‌گوید: «ملخص کلام شاه بزرگ دو سال در دارالخلافت طهران مشغول عیش بود.» (همان: ۴۰) یا در تلیخیص احوال شاهزادگان این‌گونه می‌نویسد: «اگر مؤلف به ذکر تفصیل احوال جمیع آنان بپردازد (مصراع): دفترم هفتاد من کاغذ شود.» (همان: ۱۸۳).

نتیجه

هدف این پژوهش، تبیین چرایی و چگونگی کاربرد شیوه‌های زمان‌مندی در متنی تاریخی براساس مؤلفه‌های نظریه ژرار ژنت و ترسیم الگویی روشن از زمان‌روایی متن بود. با بررسی شواهد ارائه‌شده می‌توان دریافت که کاربرد زمان در روایت‌های اعتضادالسلطنه با توجه به مؤلفه‌های آرایش زمانی، از جمله ترتیب روایت رویدادها، زمان‌پریشی و روابط بین تداوم روایت و نوع بسامد آن بدین قرار است:

در *اکسیرالتواریخ* ترتیب وقایع از نظم گاه‌شمارانه پیروی می‌کند و گاه بی‌نظمی‌های زمانی در خط روایت، نظیر گذشته‌نگری‌ها و آینده‌نگری‌ها در متن دیده می‌شود ولی در سیر گاه‌شمارانه وقایع زمان‌پریشی وجود ندارد، هر چند که بسامد گذشته‌نگری‌ها نسبت به آینده‌نگری، بیشتر است. نکته شایسته تأمل آنکه در فرایند پژوهش و تحلیل *اکسیرالتواریخ*، مشخص می‌شود که اعتضادالسلطنه در روند روایتگری خویش، علاوه بر بازنمایی کنش‌های اصلی شخصیت‌های روایت، به ارائه توصیفات یا بیان نظرات و تفاسیر در نظریه‌روایی خویش نیز پرداخته و به اشکال خاص آرایش زمانی توجه کرده است، امری که تا حدودی منجر به بی‌نظمی زمانی در کتاب او شده است. از نظر تداوم روایت، شتاب منفی است و درنگ‌های توصیفی تا حدی روند اصلی روایتگری را متوقف می‌کند. وصف صحنه‌های نبرد و سفر و بزم و حضر، یا وصف کمالات بازیگران روایت گرچه صفحات زیادی را به خود اختصاص داده، در پیشبرد خط اصلی روایت نقش مهمی ندارد. باین‌حال راوی به واسطه آنها قدرت تصویرپردازی و توصیف‌گری خود را به نمایش گذاشته است. در *اکسیرالتواریخ* شخصیت‌نگاری، اتفاقات خسته‌کننده، کنش‌های بدیهی و غیره در رخداد‌های تکراری بدون ارائه خلاصه یا حذف انجام می‌گیرد. گویی کتاب حول شخصیت‌های محوری چون شاهان و

درباریان می‌چرخد و سخن از شخصیت‌های ضدقهرمان، نگرش روایتگر به دو نسل را نشان می‌دهد: نسلی که مدافع حکومت و ملت است و نسلی که باعث شکست‌های تلخ بوده‌اند. در شخصیت‌های روایت نویسنده، شخصیت‌های عادی به‌ندرت دیده می‌شوند؛ شخصیت‌هایی که مصادیق کمتری از آنها در جهان بیرون از کاخ‌ها می‌توان یافت، این ویژگی برآمده از ماهیت روایت غیرواقع‌گراست که شخصیت‌های قهرمان و ضدقهرمان متن، متناسب با رخداد‌های تاریخی در خدمت روایت راوی قرار می‌گیرند. در بررسی بسامد رویدادها در *اکسیرالتواریخ*، مشخص شد که بسامد مفرد، بسامد غالب در این متن به‌شمار می‌رود. در اشاره به رویداد‌های فرعی، از نظر روایی با بسامد مکرر مواجه هستیم که نسبت به انواع دیگر، نمونه‌های کمتری در این اثر دارد. در متن بسامد مکرر بیشتر به کنش‌ها و توصیفات مرتبط با قهرمانان اصلی اختصاص یافته است. در نتیجه با بررسی مفاهیم مرتبط با نظریهٔ زمانمندی ژرار ژنت، می‌توان گفت که نظریهٔ ژنت کمک می‌کند تا با دقتی موشکافانه در کاربردهای زمان و نمودهای آن در روایت اعتضادالسلطنه، به درک تحلیلی بهتری از روایت‌های تاریخی متون مشابه دست یابیم. البته تحلیل ساختار روایی *اکسیرالتواریخ* هیچ‌گاه در این سطح متوقف نمی‌شود و مطالب مطرح‌شده خود می‌توانند به‌مثابهٔ ایده‌ای برای ادامهٔ راه و کشف جنبه‌های تازه‌ای در درک متون کلاسیک تاریخی باشند.

کتاب‌شناخت

- آزادی احمدآبادی، قاسم (۱۳۹۵) «روایت در پژوهش‌های علوم اجتماعی معرفی روش‌های کیفی»، *نقد کتاب اطلاع‌رسانی و ارتباطات*، شماره ۱۱.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰) *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- اخوت، احمد (۱۳۷۱) *دستور زبان داستان*، اصفهان: فردا.
- ارجی، علی‌اصغر (۱۳۸۴) «روایت، فن یادگیری»، *مجلهٔ رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، شماره ۷۶.
- اردو، رضا (۱۳۹۷) «تحول الگوهای تقسیم‌بندی تاریخ باستان ایران در عصر قاجار»، *فصل‌نامهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، دانشگاه الزهراء، سال ۲۸، شماره ۲۱، پیاپی ۱۰۶.
- استم، رابرت و رابرت بورگواين و سندی فیلترمن (۱۳۷۷) «روایت شناسی فیلم»، ترجمهٔ فتاح محمدی، *مجموعه مقالات روایت و ضد روایت*، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
- اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰) *اکسیرالتواریخ*، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: ویسمن.
- افخمی، علی و سیده‌فاطمه علوی (۱۳۸۲) «زبان‌شناسی روایت»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۶۵.
- امیری، زهرا (۱۳۹۷) *زندگانی، آثار و شیوهٔ تاریخ‌نگاری علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه*، با مقدمهٔ یوسف متولی حقیقی، مراغه: فرهنگ بنیان

۱۴۲ / بررسی زمان‌مندی روایت در اکسیرالتواریخ بر پایه نظریه ژرار ژنت / محبوبه طاهری و ...

- ایرانی، ناصر (۱۳۶۴) *داستان- تعاریف، ابزارها، عناصر*، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
- ایلگتون، تری (۱۳۸۰) *نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بامشکی، سمیرا (۱۳۹۱) *روایت‌شناسی داستان‌های مثنوی*، تهران: هرمس.
- برتنس، یوهانس ویلم (۱۳۸۳) *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۸۲) *بوطیقای ساختارگرا*، ترجمه محمد نبوی، چاپ ۲، تهران: آگه.
- توکل‌طوقی، محمد (۱۳۹۵) *تجدد بومی و بازانندیشی تاریخ*، تورنتو: کتاب ایران‌نامه
- تولان، مایکل (۱۳۸۶) *روایت‌شناسی: در آمدی زبان شناختی/انتقادی*، ترجمه فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
- جبری، سوسن و پریسا یاری کنگرانی (۱۳۹۴) «جست‌وجوی پیشینه روایت‌پردازی در متن تاریخ بلعمی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شماره ۱.
- حری، ابوالفضل (۱۳۸۷) «احسن القصص: رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی»، *فصل‌نامه نقد ادبی مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس*، شماره ۲.
- خلیلی، محسن (۱۳۸۹) «بازنمایی مؤلفه اسلامی هویت در گزارش‌نامه‌های تاریخی روزگار قاجار»، *پژوهش‌نامه تاریخ*، بهمن‌ورد، سال ۵، شماره ۲۰.
- ریکور، پل (۱۳۹۷) *زمان و حکایت*، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نی.
- ریمامکاریک، ایرنا (۱۳۸۵)، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: آگه.
- ریمون‌کنان، شلومیت (۱۳۸۷)، *روایت داستانی: بوطیقای معاصر*، ترجمه ابوالفضل حری، تهران: نیلوفر.
- ژنت، ژرار (۱۳۸۸) *نظم در روایت گزینیه مقالات روایت*، به کوشش مارتین مکوئیلان، ترجمه فتاح محمدی، تهران: مینوی خرد.
- _____ (۱۳۹۲) *تخیل و بیان*، ترجمه الله‌شکر اسداللهی تجرق، تهران: سخن.
- سبزعلی‌سنجانی، بتول (۱۳۸۶) «نگاهی به نظریه روایت، داستان زندگی؛ معنی‌دار و پیوسته»، *مجله رشد مشاور مدرسه*، شماره ۹.
- صهبا، فروغ (۱۳۸۷) «بررسی زمان در تاریخ بی‌هقی براساس نظریه زمان در روایت»، *فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی*، شماره ۲۱.
- عباسی، علی (۱۳۸۵) «پژوهشی بر عنصر پیرنگ»، *مجله پژوهش زبان‌های خارجی*، شماره ۳۳.
- غلامحسین‌زاده، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۶) «بررسی عنصر زمان در روایت با تأکید بر حکایت اعرابی درویش در مثنوی»، *مجله پژوهش‌های ادبی*، شماره ۱۶.
- فاضلی، فیروز و فاطمه تقی‌نژاد (۱۳۸۹) «روایت زمان در رمان از شیطان آموخت و سوزاند»، *مجله ادب‌پژوهی*، شماره ۱۲.
- فلکی، محمود (۱۳۸۲)، *روایت داستان*، تهران: بازتاب‌نگار.
- فورستر، ادوارد مورگان (۱۳۸۴) *جنبه‌های رمان*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نگاه.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۴۳

قاسمی‌پور، قدرت (۱۳۸۷) «زمان و روایت»، *مجله نقد ادبی*، شماره ۲.
گودرزی‌نژاد، آسیه و دیگران (۱۳۹۶) «بررسی کانون روایت در رمان‌های تاریخی جرجی زیدان»،
فصل‌نامه زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۳۰.
لوتنه، یاکوب (۱۳۸۶) *مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما*، ترجمه امید نیک‌فرجام، تهران: مینوی
خرد.

مارتین، والاس (۱۳۸۲) *نظریه‌های روایت*، ترجمه محمد شهباز، تهران: هرمس.
مقدادی، بهرام (۱۳۷۸) *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا نسل حاضر*، تهران: فکر روز.
میرصادقی، جمال (۱۳۶۷) *عناصر داستان*، چاپ ۲، تهران: شفا.
ناظری، محمدرضا (۱۳۹۵) «تداوم تاریخ‌نگاری سنتی و برآمدن تاریخ‌نگاری جدید در عصر قاجار،
عوامل، شرایط و کارگزاران»، *فصل‌نامه تاریخ‌پژوهی*، شماره ۶۶.
نوذری، حسین علی (۱۳۷۹) *فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، تهران: طرح نو.

Genette, Gerard. (1980). *Narrative Discourse*. Translated by Jane E. Lewin. Ithaca New York:
Cornell University

List of sources with English handwriting

Persian Sources

- Āzādī Aḥmadābādī, Qāsim (1395 Š.), “Rivāyat dar Pežūhišhā-ye ‘Olūn-e Ejtīmā’ī Mo‘arifi Ravišhā-ye Kaifi”, Naqd-e Kitāb-e Etilā’risāni va Ertibātāt, No. 11.[In Persian]
- Afkāmī, ‘Alī; Sayyedeh Fātiūma (1382 Š.), “Zabānšīnāsī-e Rivāyat”, Majala-ye Dāniškada-ye Adabīyyat va ‘Olūm-e Ensāni Dānišgāh-e Tihṛān, No. 165. [In Persian]
- Aḥmadī, Bābak (1370 Š.), Sāktār-e Tavīl-e Matn, Tehran: Markaz.[In Persian]
- Amīrī, Zahrā (1397 Š.), Zindagāni, Āṭār va Šivahā-ye Tārīknigārī-e ‘Alī Qolī Mīrzā Etizād al-Šaltāna, edited by Yūsof Motivallī Ḥaqīqī, Maragheh: Farhang Bonyān.[In Persian]
- Arjī, ‘Alī Ašgār (1384 Š.), “Rivāyat, Fan, Yādgīrī”, Majala-ye Rošd-e Āmūziš Zabān va Adabīyyat, No. 76. [In Persian]
- ‘Abbāsī, ‘Alī (1385 Š.), “Pežūhišī bar ‘Onsor-e Payrang”, Majala-ye Pežūhiš-e Zabānhā-ye kāriji, No. 33.[In Persian]
- Bāmaški, Samirā (1391 Š.), Rivāyatšīnāsī-e Dāstānhā-ye Maṭnavī, Tehran: Markaz.[In Persian]
- Etizād al-Šaltāna, ‘Alī Qolī Mīrzā (1370 Š.), Eksīr al-Tavārīk, edited by Ĵamšīd Kīānfar, Tehran: Vīsmān. [In Persian]
- Fāzili, Fīrūz; Fātiḥa Taqīnīzād (1389 Š.), “Rivāyat-e Zamān dar Romān-e az Šayṭān Āmūkt va Sūzānd”, Majala-ye Adabpežūhī, No. 12. [In Persian]
- Falakī, Maḥmūd (1382 Š.), Rivāyat-e Dāstān, Tehran: Bāztāb-e Nīgār.[In Persian]
- Ġolām Ḥosaynzadeh, Ġolām Ḥosaym (1386 Š.), “Barrasi-e Zamān dar Rivāyat bā Tākīd bar Hikāyat-e A‘arābī-e Darvīš dar Maṭnavī”, Majala-ye Pežūhišhā-ye Adabī, No. 16.[In Persian]
- Ġudarzīnezād, Āsīa; et. al (1396 Š.), “Barrasi-e Kānūn-e Rivāyat dar Romānhā-ye Tārīkī-e Ĵorjī Zaidān”, Fašlnāma-ye Zabān va Adab-e Fārsī-e Dānišgāh-e Āzād-e Eslāmī, No. 30.[In Persian]
- Horrī, Abulfāzl (1387 Š.), “Aḥsan al-Qīšaḥ: Rūykard-e Rivāyatšīnāktī bi Qīšaḥ-e Qorānī”, Fašlnāma-ye Naqd-e Adabī-e Markaz-e Ṥḥqīqāt-e Zabān va Adabīyyāt-e Fārsī-e Dānišgāh-e Tarbiyyat Modarīs, No. 2.[In Persian]
- Irānī, Nāšir (1364 Š.), Dāstān-Ta‘ārif, Abzārḥā, ‘Anāsor, Tehran: Kānūn-e Parvariš Fikrī Kūdākān va Nojavānān. [In Persian]
- Ĵabrī, Sūsan; Parīsā Yārī Kaḡarbānī (1394 Š.), Ĵostajū-ye Pišīna-ye Rivāyatpardāzī dar Matn-e Tārīk-e Bal‘amī”, Majala-ye Adabīyyat va ‘Olūm-e Esāni Dānišgāh-e Ešfahān, No. 1.[In Persian]
- kālīlī, Moḥsen (1389 Š.), “Bāznīmāni Moalifahā-ye Eslāmī-e Hovvīat dar Gozarīšnāmihā-ye Tārīk-e Rūzigār-e Qājār”, Pežūhišnāma-ye Tārīk, Bojnord, 5, No. 20.[In Persian]
- Mīr Šādiqī, Ĵamāl (1367 Š.), ‘Anāsor-e Dāstān, Tehran: Šafā. [In Persian]
- Moqdādī, Bahrām (1378 Š.), Farhang-e Ešṭilāḥāt-e Naqd-e Adabī az Aflāṭūn tā Nasl-e Ḥāzīr. Tehran: Fikr-e Rūz. [In Persian]
- Nāziri, Moḥammad Rezā (1395 Š.), “Tadāvom-e Tārīknigārī-e Sonnatī va Barāmadan-e Tārīknigārī-e Ĵadid dar ‘Ašr-e Qājār, ‘AvAmil, Šarāyit va Kārgozārān”, Fašlnāma-ye Tārīkpežūhī, No. 66. [In Persian]
- Nozarī, Ḥosayn ‘Alī (1379 Š.), Falsafa-ye Tārīk, Raviššīnāsī va Tārīknigārī, Tehran: Tarḥ-e No.[In Persian]
- Oḡovvat, Aḥmad (1371 Š.), Dastūr-e Zabān-e Dāstān, Isfahan: Fardā. [In Persian]
- Ordū, Rezā (1397 Š.), “Taḡavvol-e Olgūhā-ye Taqšīmbandī-e Tārīk-e Bāstān-e Irān dar ‘Ašr-e Qājār”, Fašlnāma-ye Tārīknigārī va Tārīkneḡarī, 28, No. 21. [In Persian]
- Qāsimīpūr, Qodrat (1378 Š.), “Zamān va Rivāyat”, Majala-ye Naqd-e Adabī, No. 2.[In Persian]
- Sabz ‘Alī Samjānī, Batūl (1386 Š.), “Nigāḡhī bi Nazariya-e Rivāyat: Dāstān-e Zidagī Ma‘nīdār va Payvasta”, Majala-ye Rošd Mošavir-e Madrasa, No. 9. [In Persian]
- Šahbā, Forūḡ (1378 Š.), “Barrasi-e Zamān dar Tārīk-e Bayḡaqī bar Asās-e Nazariya-e Zamān dar Rivāyat”, Fašlnāma-ye Pežūhišhā-ye Adabī, No. 21. [In Persian]
- Tavakolī Tarqī, Moḥammad (1395 Š.), Tajadod-e Būmī va Bāzandīšī-e Tārīk, Toronto:

Kitāb-e Īrān-nāma.[In Persian]

English and French Sources

- Bertens, Hans (2013), *Literary Theory: The Basics*, Routledge.
- Forster, Edward Morgan (1956), *Aspects of the Novel*, Mariner Books.
- Genette, Gerard (1993), *Fiction and Diction*, Cornell University Press.
- Genette, Gerard (1980). *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Translated by Jane E. Lewin, New York: Cornell University Press.
- Lothe, Jakob (2000), *Narrative in Fiction and Film: An Introduction*, Routledge.
- Makaryk, Irena (1993), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, University of Toronto Press.
- Martin, Wallace (1986), *Recent Theories of Narrative*, Cornell University Press.
- McQuillan, Martin (2000), *The Narrative Reader*, Routledge.
- Ricour, Paul (2013), *Temps et Récit: La Configuration dans le récit de: La Configuration dans le récit de fiction*, Le Seuil.
- Rimmon-Kenan, Shlomith (2002), *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Routledge.
- Stam, Rober; Robert Borgoyne and Sandy Filterman (1992), *New Vocabularies in Films Semiotics*, Routledge.
- Terry, Eagleton (2008), *Literary Theory: An Introduction*, University of Minnesota Press.
- Todorov, Tzvetan (1981), *Introduction to Poetics*, University of Minnesota Press.
- Toolan, Michael (2001), *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*, Routledge.

**A Study of the Timeliness of Narrative in the Exir al-Tavarikh Based on
Gerard Genet's Theory**¹²

Mahboube Taheri³
Abbas Sarafrazi⁴
Mahmoud Khajeh Mirza⁵
Ardeshir Asadbeigi⁶
Mohammad Nabi Salim⁷

Received: 2020/07/27
Accepted: 2020/12/31

Abstract

Time is one of the essential and important elements in historical narratives, which together with components such as historical places and characters, form the consistency of an object and a historical event. Historians have used the element of time in various ways to narrate historical narratives. Gerard Genet proposed the theory of "narrative timeliness" and examined the indicators for measuring narrative time to better understand the function of time in narrations by considering the element of time in narration. The present study intends to use Genet's timing theory to evaluate a historical book's narrative form, namely the *Exir Al-Tavarikh*, and the relationships between the narrative components that make up this structure and explain the general pattern of levels and narrative components of the book. Given the importance of the time element in historical texts, it is clear that in addition to chronological order dominance over the author's narrative, time irregularities such as the historian's retrospective or futurism have led his narrative to "untimely or timeless." Simultaneously, the singular frequency of events as the dominant frequency is one of the most crucial time techniques that the historian has used in the category of narrative timeliness.

Keywords: New Criticism, Narrative Timing, Exir Al-Tavarikh, Gerard Genet, Narratometry.

1. DOI: 10.22051/HPH.2021.32333.1455

2. This article is extracted from Mahboube Taheri's doctoral dissertation from the Islamic Azad University of Mashhad, entitled as " Study of the Evolution of Historiography in Iran From the Nasserite Era to the End of the First Pahlavi Period."

3. PhD Candidate in Islamic History and Civilization, Islamic Azad University, Mashhad Branch :30.taheri@gmail.com

4. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author): ab.sarafrazi@um.ac.ir

5. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mashhad Branch: Dr.Khajehmirza@yahoo.com

6. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mashhad Branch: jafar.asadbeigi@gmail.com

7. Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Shahroud Branch: Mohsen1967@gmail.com

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۱۷۹-۱۴۷
مقاله علمی - پژوهشی

اهمیت «انجامه‌ها» در شناخت ارزش‌های تاریخی نسخه خطی «جنگ احمد غلام» (تاریخ کتابت: ۱۱۴۲ - ۱۱۳۵ ق)^۱

وحید عابدین پور^۲

علی اکبر کججاف^۳

معصومه سمائی دستجردی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

سرانجام یا سخن پایانی کاتب نسخه خطی به‌طور معمول، با نام‌های انجام، پایان، ترقیمه، فراغ‌نامه، رقم و نیز «انجامه»^۵ شناخته می‌شود. اهمیت این قسمت به این دلیل است که اطلاعات گسترده‌ای را درباره نویسنده، ویژگی‌های نسخه، زمان، مکان و اوضاع سیاسی و اجتماعی زمان کتابت به‌طور خلاصه در خود جای داده است. جنگ نیز به نسخه خطی یا مجموعه اسنادی گفته می‌شود که محتوای آن در برگ‌برنده گزیده‌ای از اسناد و متون تاریخی، ادبی، مذهبی و علمی است. با این توضیح مسئله اصلی مقاله حاضر بررسی اهمیت انجامه‌ها در شناخت ارزش‌های تاریخی جنگ احمد غلام، از نسخ مربوط به اواخر عصر صفوی و زمان حمله افغان‌ها است. یافته‌های تحقیق بر آن است که بررسی محتوایی و شکلی انجامه‌های این نسخه، گام نخست در شناسایی هویت نویسنده، هویت مکانی و زمانی، شرایط تاریخی و بررسی تطبیقی و انتقادی آن است. روش استفاده‌شده در این تحقیق، تحلیل شکلی و محتوایی انجامه‌های نسخه خطی مذکور با رویکرد پدیدارشناسی (واکاوی و تحلیل تجربی و بی‌واسطه با رویکرد انتقادی) و همراه با منابع اسنادی و کتابخانه‌ای است. **واژگان کلیدی:** نسخه خطی، جنگ، احمد غلام، صفویان، انجامه.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.33055.1465

۲. دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول): abedinpoorv@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: kajbaf@ltr.ui.ac.ir

۴. دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران: masoomeh.samaei@yahoo.com

مقدمه

جنگ‌ها، نوعی از نسخ خطی دارای ویژگی‌های منحصربه‌فرد و ارزش‌های تاریخی متنوعی هستند. جنگ احمد غلام هم به دلیل نادر و کمیاب بودن برخی از اسناد موجود در آن، حجم اطلاعات، توجه به تاریخ‌گذاری و کیفیت ادبی و زبان‌شناسی، نزدیک بودن مؤلف به زمان وقایع و دسترسی به منابع و اسناد حکومتی، دارای اطلاعات باارزشی به‌منظور بازسازی و اصلاح داده‌های موجود تاریخی است. مهم‌ترین اسناد این اثر مربوط به اواخر عصر صفوی، از زمان شاه‌صفی به بعد به‌ویژه اخبار مربوط به دوره سقوط این دولت به دست افغان‌هاست. در یک تقسیم‌بندی کلی اسناد این نسخه را می‌توان به دو دوره قبل از عصر صفوی و اسناد مربوط به دوره صفوی تفکیک کرد. اما به‌لحاظ موضوعی این اسناد در سه دسته علمی، تاریخی و ادبی جای می‌گیرند که هم به‌لحاظ کمیت و هم به‌لحاظ تنوع و کیفیت، مطالب زیادی را در خود جای داده‌اند. در چنین نسخی، پیدا کردن سرنخ پژوهشی به‌منظور کشف ماهیت آنها دشوار است.

«انجامه‌ها» از مسیرهای اولیه و حائز اهمیت برای این مهم به شمار می‌روند. در انجامه‌ها کاتب نسخه یا سند، نکات یا توضیحاتی مبنی بر معرفی خود و محتوای نوشته‌شده قید می‌کند. این نکات در شناخت ماهیت تاریخی نسخه واجد ارزش‌اند. به‌طوری‌که نام احمد غلام به‌جز انجامه‌ها در جای دیگری نیامده و در صورت قیدنکردن نامش، هویت یا نام نویسنده نامعلوم بود. به‌همین ترتیب سایر اطلاعات که مهم‌تر از همه زمان و شرایط تاریخی زمان کتابت است که صرفاً در انجامه‌های نسخه به آن اشاره شده است. اطلاعاتی که با توجه و استناد به آنها به لایه‌های درونی‌تر و تحلیل‌های با عمق بیشتری درباره ساختار شکلی و محتوایی آن می‌توان دست یافت.

اهمیت و ضرورت این تحقیق در مرحله اول، تغییر نگرش در روش تحقیق و بررسی نسخ خطی است. این مهم باعث می‌شود اولویت‌بندی درستی در روش شناخت کلیت نسخه به دست آید که نتیجه مستقیم آن انسجام مطالب و سرعت در تحقیق خواهد بود. مطالب این تحقیق همچنین در برگزیده نکته‌های مهارتی و زاویه دید پژوهشی خاص برای پژوهشگران و محققان است. اعتبارسنجی و بررسی انتقادی یک نسخه یا سند، همواره یک دغدغه پژوهشی بوده که انجامه‌ها و دقت در شناخت و بررسی آنها به این مسئله کمک می‌کند. ساختار این مقاله شامل فهرست‌بندی انجامه‌ها و شناسایی آنها، برقراری ارتباط معنایی و زمانی بین آنها، فهم جایگاه و ارتباط آنها در کلیت نسخه و درنهایت بیان یافته‌ها یا نقش آنها در راستای مسئله اصلی تحقیق است.

درباره تحقیقات انجام‌شده، دو تحقیق در این زمینه انجام گرفته است: احسان‌الله شکراللهی طالقانی با عنوان «احمد غلام عمله خزانه و حکایت جنگ در جنگ»، با رویکرد عمدتاً ادبی و تمرکز بر روی انجامه‌ها در حد معرفی اجمالی آن پرداخته است. نوشتار وی که همراه با ابهامات و سؤالاتی درباره ماهیت اثر است، به مقایسه آثار دیگری از احمد غلام با این اثر پرداخته تا ابهامات را به گونه‌ای رفع کند.

منصور صفت‌گل نیز در مقاله‌ای با عنوان «جنگ احمد غلام، متنی ناشناخته و مهم برای پژوهش درباره سال‌های پایانی حکومت صفویان» بیشتر سعی در معرفی این اثر دارد. وی همچنین در مقاله‌ای^۱ به زبان انگلیسی و در مقام مقایسه با مجموعه‌ای دیگر از این دوره به تقسیم‌بندی محتوای این جنگ پرداخته که مطالب و آمارهایش برگرفته از همان مقاله اول و فارسی او بوده و البته آمارهایش خالی از اشکال نیست. (nobuaki, 2012: 76) از امتیازات این کار نسبت به کار شکراللهی، تمرکز نویسنده روی محتوای نسخه است. تفاوت دیدگاه وی با مقاله مذکور در تنوع دیدگاه نویسندگان آنها است. نگاه صفت‌گل بیشتر تاریخی با تأکید بر محتوا و زاویه دید شکراللهی عمدتاً ادیبانه و دستوری و با تمرکز بر ویژگی‌های فیزیکی و شکلی آن است. بهروز گودرزی هم در «سنورنامه» (اسنادی درباره سرحدات) صرفاً به اشارات و فهرس موجود نسخه مذکور در کتابخانه مجلس شورای اسلامی اشاره کرده است. افزون‌بر این در پیوست کتاب *بدایع الاخبار*^۲ از عبدالنبی بهبهانی که به هجوم محمود افغان به اصفهان و بهبهان، مقاومت مردم بهبهان و حکومت یک‌ونیم‌ساله صفی میرزای دروغین در بهبهان می‌پردازد، به بخشی از انجامه‌های جنگ احمد غلام اشاره شده است. هر چند مصحح این اثر در مقدمه اشاره می‌کند که با واسطه مقاله شکراللهی برخی انجامه‌های این جنگ را در پیوست آورده و بنابراین اصل نسخه را رؤیت نکرده است. (بهبهانی، ۱۳۸۹: سی و پنج دیباچه)

۱. منصور صفت‌گل در مقاله‌ای در کتاب اسناد ایرانی از انتشارات روتلیج با عنوان:

Persian Documents, Social History of Iran and Turan in the 15th-19th Centuries, Ed by Kondo Nobuaki, 2012 by Routledge. Part 2: New Sources 4. Majmuah-ha: An Important and Unknown Source of Histography of Iran during the Late Safavid Period: The Case of Majmuah-i Mirza Muina, Mansur Sefatgol, pp: 73 – 85.

به مقایسه محتوی و برخی ویژگی‌های این جنگ با مجموعه‌ای به نام مجموعه میرزا معینا پرداخته است.

۲. بهبهانی، عبدالنبی (۱۳۸۹) *بدایع الاخبار* (وقایع بهبهان در زمان حمله محمود افغان به انضمام شش گزارش درباره حمله افغان‌ها به اصفهان و روستاهای خراسان)، تصحیح سعید میرمحمد صادق، تهران: میراث مکتوب.

کلیات و ادبیات تحقیق

جنگ یا سفینه یا مجموعه^۱، نسخه‌ای است که طبق نظر نسخه‌شناسان ایرانی از روی ضرورت یا تفنن و با هدف گردآوری مطالب گوناگون شامل قطعات ادبی، کلمات قصار، منشآت، مکاتبات دوستانه و رسمی، رساله‌های کوچک و مختصر و گاه مفصل درباره حکمت و تاریخ و علوم و مسائل دینی و نمونه‌هایی از نثر و نظم نام‌آوران نوشته و گردآوری شده است. (صفت‌گل، ۱۳۸۳: ۳۵۵-۳۵۲؛ صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۰: ۱۱ و ۹؛ مایل هروی، ۱۳۸۰: ۲۶؛ nobuaki, 2012: 73,74) این نسخه‌ها به دلیل دست‌به‌دست شدن و علاقه نویسندگان آنها مطالبی از سایر دوران‌ها را در بر می‌گیرند. به دلیل غیررسمی بودن مطالب و نگارش آنها از سوی افراد صاحب قلم، دارای اطلاعات متفاوتی از جنبه‌های مختلف زندگی مردم یک جامعه هستند. اگرچه تدوین جنگ‌ها از دوره مغول معمول شد، در عصر صفوی و به‌ویژه اواخر آن دوره جنگ‌نویسی به دست افراد متعدد انجام و اغلب آنها هم حفظ شدند. (صفت‌گل، ۱۳۸۳: ۳۵۵-۳۵۲)

نسخه خطی جنگ احمد غلام از نسخه‌های نادر و کمیابی است که در حال حاضر و برطبق جست‌وجوهای انجام‌شده تنها نسخه اسکن‌شده موجود از آن در کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی (با قطع بیاضی^۲ و شماره ۳۴۵۵) وجود دارد؛ این مهم اهمیت و ضرورت تحقیق بر روی آن را دو چندان می‌کند، زیرا آسیب‌دیدگی آن به‌معنای از دست‌رفتن کلیه مطالب و مفقودشدن آنهاست.

نستعلیق، شکسته نستعلیق، نسخ، تحریری و سیاق از عمده قلم‌های نسخه مذکورند. از بین این اقلام، شکسته نستعلیق کاربرد بیشتری دارد که علت آن سرعت در نگارش و دور بیشتر نسبت به دیگر قلم‌هاست. قلم تحریری به‌کاررفته در این اثر نیز به شکسته نستعلیق نزدیک، ولی در مجموع فاقد اصول خوشنویسی است. مهرهای معدودی در برخی صفحات این نسخه با عبارت‌های عمدتاً مذهبی وجود دارند که برخی از آنها به‌ندرت در سایر متون بررسی یا به آنها اشاره شده است. این مطلب هم از دیگر وجوه اهمیت این نسخه به شمار می‌رود. زبان‌های به‌کاررفته در این اثر به ترتیب کمیت شامل زبان فارسی، عربی و ترکی است که

۱. درباره تفاوت واژگان مجموعه و جنگ اختلاف نظر وجود دارد.

۲. این قطع از جانب طول آن باز و بسته می‌شود و شیرازه‌بندی آن از طرف عرض اوراق است. قطع بیاضی بیشتر برای کتب ادعیه، زیارات و مجموعه‌های ادبی، صحافی و کتاب‌آرایی می‌شد. نسخه جنگ احمد غلام هم در قطع بیاض: ۱۵/۵*۳۳ سانتی‌متر نوشته شده است. (سایت کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی،

بدین لحاظ هم می‌توان آن را در ردیف نسخه‌های خاص قرار داد.

نویسنده به دلیل شرایط تاریخی و نگرانی از بین رفتن اسناد (به‌دست شورشیان افغان)، علاقمندی و نوع شغلش سعی دارد حداکثر برداشت فهرست‌واری از اسناد در دسترس داشته باشد تا در صورت از بین رفتن اصل آنها، نشانه و سرنخی از سند به‌منظور پی‌جویی آن در زمان‌های آتی بدهد.

به‌طور کلی محتوای جنگ احمد غلام را به دو دسته متون مربوط به قبل از دولت صفویان و متون مربوط به دوره صفویان می‌توان تقسیم کرد. آگاهی‌های مربوط به دوره صفویان هم خود به دو دسته پیش از فعالیت و زندگانی احمد غلام و گزارش‌ها و یادداشت‌های زمان فعالیت و زندگانی وی از سال ۱۱۳۵ تا سال ۱۱۴۲ تقسیم می‌شوند.

جنگ احمد غلام را شخصی به همین نام نوشته یا جمع‌آوری کرده که سمت کاتب کتابخانه سلطنتی دربار شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی و خادم «خزانۀ عامره» را در اواخر این دوره بر عهده داشته است. نویسنده در یکی از انجامه‌ها از نسخه مذکور با نام «بیاض»^۱ یاد می‌کند. مؤلف اثر، ضمن اینکه به‌طور مستقیم به اسناد و کتب دسترسی داشته از نزدیک نیز شاهد و ناظر حوادث و اتفاقات زمان نگارش نسخه بوده است که البته صرفاً در «انجامه‌های»^۲ اسناد و دست‌نوشته‌های خود اشاراتی به دوران شورش افغان‌ها و سایر حوادث مرتبط با این واقعه دارد.

در نسخه‌های خطی دو گونه سرانجام (خاتمه و پایان) دیده می‌شود. یکی مربوط به مؤلف اصلی متن و نص سخنان اوست و به نام «انجام» (در مقابل آغاز) به کار می‌رود؛ دوم، سرانجام یا سخن پایانی کاتب نسخه است که به نام‌های انجام، پایان، ترقیمه، فراغ‌نامه، رقم و درنهایت «انجامه»^۳ شناخته می‌شود. (افشار، ۱۳۸۱: ۱۰۰-۳۹) اهمیت آن برای فهرست‌نگاران ابتدا به دلیل اطلاعاتی مانند نام نویسنده و تاریخ کتابت بود؛ ولی این قسمت جایی است که کاتب اطلاعات گسترده‌ای را درباره روزگار خود و ویژگی‌های نسخه ارائه می‌دهد که در اصل قسمتی از حیات نسخه است. عموماً به‌صورت متن و محل آن در پایان سطور و گاه در میانه صفحات، ولی در پایان یک متن قرار دارند. این مهم معلول حوصله کاتب، ذوق و سلیقه وی، وضعیت روحی و شرایط زمانی است. به‌عبارتی دیگر آنچه محقق امروز در مقدمه می‌آورد، کاتب در انجامه قید می‌کند تا از آنجا آیندگان پی به زمان کتابت و سایر اطلاعات ببرند. تعدد و تنوع

۱. بیاض به مجموعه‌ای از اسناد و مکتوبات گفته می‌شود که گزیده‌ای از شعر و نثر بوده و هر کدام (هر صفحه) مربوط به شخصی است یا فردی آن را نوشته است. (صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۰: ۱۱؛ احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۲۳۱)

۲. رجوع شود به توضیحات قسمت «انجامه» در نوشته حاضر.

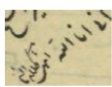
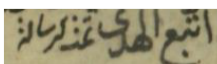
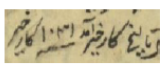
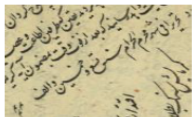
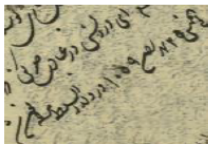
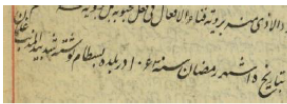
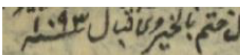
انجامه‌ها به قدری است که هر پژوهشی درباره آن تازگی دارد. اتکا به فهرست‌فهرست‌نگاران هم برای تحقیق درباره انجامه‌ها به دلیل اختصار آنها کافی نیست و رجوع به اصل آنها (پدیدارشناسی) بی‌شک مطالب با عمق بیشتری را فراهم خواهد کرد. اگر نسخه به قلم مؤلف باشد، عبارت پایانی آن هم «انجام» است و هم «انجامه». در برابر این موارد، نسخه‌هایی هم هستند که هم «انجام» مؤلف و هم «انجامه» کاتب را دارند. (افشار، ۱۳۸۱: ۱۰۰ - ۳۹) چنان‌که در نسخه جنگ احمد غلام‌گاہ هر دو در امتداد هم نیز به کار رفته‌اند. (احمدغلام، نسخه ۳۴۵۵: ۲۴۶)

مطالب انجامه‌ها متنوع و شامل حروف، عبارات توضیحی، محل کتابت، شرایط و حوادث زمان نگارش (مقارن با هجوم افغان‌ها)، وضعیت روحی نویسنده و نظرش راجع به شاه سلیمان و فرزندش در حد یک یا دو سطر است. تزئینات انجامه‌ها فاقد هرگونه آرایه‌های تزئینی مانند تصویر، گل‌آرایی، شعر، علائم و سایر موارد است که دلیل آن مشخص بوده و با توجه به شرایط موجود در زمان کتابت چنین موضوعی عجیب نیست. (شکراللهی طالقانی، ۱۳۸۲: ۱۳) برخی صفحات بدون مقام انجامه و در برخی دیگر دو انجامه در پایان متن‌ها وجود دارد. رسم‌الخط‌های استفاده‌شده گونه‌ای ترکیبی از عربی و ترکی و فارسی است. به‌عنوان مثال واژگان تَمَّتْ، اِنْتَهی، خَتَمَ بالخیر و الاقبال، نَقَلَ، تحریرا، تَمَّ، نوشته شد، لِمُحَرَّرَه، لِرَاقِمَه، نگاشته شد، نوشته، کتبه، منتخب شد، نوشت، نقل نمود، مُسودَه نمود، تَمَقَّه، تمام شد و باز دوستاقم، اغلب اشاره به عمل نوشتن، تمام شدن و گرفتاربودن نویسنده دارند. هرچند کثرت لغات فارسی در آنها بیشتر است، معمول‌بودن استفاده از واژگان و عبارات ترکی و عربی را هم نشان می‌دهند.

در تحلیل محتوای انجامه‌ها غالباً رویکرد نویسنده به ناراحتی و افسوس و سرعت در نگارش به دلیل اوضاع بد زمانه ختم می‌شود. ویژگی مهم آنها به لحاظ تاریخی، اشاره به زمان دقیق حوادثی چون ورود افغان‌ها به یزد و اصفهان، شرایط زندگی در اصفهان و جنگ‌های ایران و عثمانی است. جدول زیر فهرست کامل «انجام» و «انجامه‌ها» به همراه توضیحات مقدماتی را در بردارد.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۵۳

جدول شماره ۱: فهرست انجامه‌های نسخه خطی جنگ احمد غلام

انواع	ردیف	متن انجامه	صفحه	توضیحات انجامه (ویژگی‌های نسخه شناختی)	تصاویر
«انجام» هایی که درون متنی هستند.	۱	انتهی کلام الشیخ	۲۵۲	مربوط به یکی از متن‌های این صفحه و مؤلف آن یعنی شیخ عبدالرزاق کاشی است. قلم: شکسته نستعلیق - زبان عربی، بدون تاریخ، فاقد نام و تزئین.	
	۲	تمت الرساله	۴۳۰	«انجام» مربوط به مؤلف رساله قطبیه یعنی سید علی همدانی و فاقد نام و تاریخ و نام کاتب یا ... است. قلم نسخ و تحریری.	
	۳	۱۰۳۱ کار خیر	۲۳۰	کار خیر آمده عبارت پایان متن ساخت راه مازندران است که نوشته درون متن است. فاقد نام و مکان. قلم تحریری.	
	۴	تحریرا فی شهر محرم الحرام سنه تسع و خمسين و الف تم تم	۳۰۸	قلم تحریری، فاقد نام و مکان تزئین: ساده و در حد نوشتن سه تم تم به صورت مثلث.	
	۵	۲۵ شهر رجب ۱۰۵۹ در دار السلطنه هراة نوشته شد	۳۷۱	۱. سال ۱۰۵۹ که دومین بار استفاده می‌شود. ۲. به قلم شکسته نستعلیق و درون متنی و انجام است. یعنی از احمد غلام نیست. ۳. متن دیگری با قلم تحریری در این صفحه است که دارای انجامه احمد غلام به سال ۱۱۳۸ ق. است. ۴. فاقد تزئین.	
	۶	بتاریخ ۱۵ شهر رمضان سنه ۱۰۶۳ در بلده بسطام نوشته شد بید المذنب غلمان	۲۳۹	۱. نیمه دوم قرن ۱۱ ق. نزدیک ترین تاریخ به سال ۱۰۵۹ ق. ۲. مکان: بسطام. نسخه سراف در امپان نوشته شده است. ۳. صفت جدیدی به نام «غلمان» اضافه شده است که در کنار صفت العبد دومین بار است که استفاده می‌شود. ۴. قلم نستعلیق و فاقد تزئین.	
	۷	تحریرا فی شهر شوال ختم بالخیر و الاقبال سنه ۱۰۹۳	۱۵۶	۱. زمان شاه سلیمان نوشته شده است. نام خودش هم نیست. درون متنی است. ضمن این که در این صفحه چهار انجام دیگر هم وجود دارند که عبارت‌های همگی آن‌ها شباهت‌های نزدیکی به یکدیگر دارد. ۲. از معدود اسناد دارای این تاریخ است. ۱۰۵۹، ۱۰۶۳، ۱۰۹۳ ق. ۳. فاقد تزئینات. ۴. فاقد مکان و نام کاتب یا نویسند.	

	<p>۱. فاقد تزئینات ۲. قلم شکسته نستعلیق ۳. دارای نام نویسنده و کاتب: قوام الدین محمد، ۴. زبان عربی.</p>	<p>۱۲۹</p>	<p>۱. نقل من خط ثالث المعلمی میرمحمد باقر الداماد الحسینی ۲. نقل من خط شیخنا بهائی طاب ثراه ۳. حرره اکی الاقل قوام الدین محمد</p>	<p>۸</p>	
	<p>۱. قلم شکسته نستعلیق ۲. دارای نام نویسنده و فاقد نام کاتب ۳. فاقد تزئینات ۴. زبان عربی.</p>	<p>۱۲۴</p>	<p>نقل عن خط السيد الفاضل المرحوم المغفور میر حسن الرضوی القاینی</p>	<p>۹</p>	
	<p>۱. در ابتدای سند آمده و صحبته از احمد غلام و تاریخ نیست. ۲. آغاز در مقابل انجام</p>	<p>۱۲۳</p>	<p>نقل از ده نامه شاه خطائی توحید و نعت و منقبت</p>	<p>۱۰</p>	
	<p>۱. «انجام» هایی از نویسندگان یا مؤلفان اصلی متون. ۲. قلم نستعلیق و شکسته نستعلیق ۳. فاقد تزئینات و مکان ۴. زبان عربی.</p>	<p>۵۱</p>	<p>۱. لمحرره جوهری ۲. لمحرره ناطق ۳. الهی آشنایی ده بمعنی سینه ما را ازین صورت پرستی و اربابان آینه ما را فی شهر شوال سنه ۱۰۶۷ ۴. المأمور معذور ۵. لمحرره واعظ ۵. لراقمه وحید</p>	<p>۱۱</p>	
	<p>۱. «انجام» هایی از مؤلفان اصلی متون. ۲. شکل ظاهری دایره ۳. فاقد تزئینات ۴. زبان عربی.</p>	<p>۳۱</p>	<p>۱. نقل از شیخ بهائی ۲. محمد محسن اللمیمی</p>	<p>۱۲</p>	
	<p>۱. «انجام» هایی از مؤلفان اصلی متون. ۲. زبان عربی ۳. شکل ساده و فاقد تزئینات و زمان و مکان و نام کاتب. ۴. قلم شکسته نستعلیق</p>	<p>۲۸</p>	<p>۱. نقل از خط شیخ بهائی</p>	<p>۱۳</p>	
	<p>۱. «انجام» هایی از مؤلفان اصلی متون. ۲. فاقد نام کاتب، زمان و مکان کتابت. ۳. قلم شکسته نستعلیق</p>	<p>۲۷</p>	<p>۱. نقل از خط شیخ بهائی</p>	<p>۱۴</p>	
	<p>۱. «انجام» هایی از مؤلفان اصلی متون. ۲. دارای نام نویسنده ۳. قلم شکسته نستعلیق ۴. فاقد تزئینات و</p>	<p>۲۱</p>	<p>بنده کمترین محمد شریف قائمی و المأمور معذور متوقعست که از</p>	<p>۱۵</p>	

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۵۵

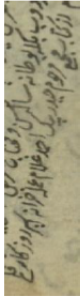
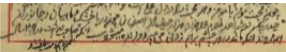

	حاشیه ضمیر متبوع نفرمایند	شکل خاص و زمان و مکان.	
۱۶	شهر ربیع الاول سنه نهصد و نود نگاشته شد	۱۷۰	۱. قلم نستعلیق ۲. فاقد تزیینات و شکل خاص و نام کاتب و نویسنده و مکان ۳. زبان فارسی
۱۷	(صورت‌حساب سال) ۱۱۹۱	۴۷ و ۴۰ و ۲۰ ۴	۱. همراه با مهر عصر صفوی ۲. مربوط به مالکان بعدی ۳. فاقد نام کاتب یا مالک یا نویسنده. ۴. ضمیمه یکی از سندهای صفوی شده و در پایین یکی از صفحات نوشته شده است. ۵. قلم سیاق.
۱۸	از کتاب مجمع حیدر بیک نوشته احمد غلام	۳۳	۱. با دعای پایداری دولت صفوی ۲. زبان فارسی ۳. قلم تحریری ۴. فاقد تزیینات و مکان. ۵. همراه با نام کاتب
۱۹	تحریراً فی روز سه شنبه بیست و هفتم شهر صفر ختم بالخیر والظفر سنه خمس و سبعین و تسمانه از کتاب مجمع حیدر بیک نوشته شد.	۲۴۶	۱. انجام و انجامه در کنار هم وجود دارند. صفوی ۲. زبان فارسی ۳. قلم تحریری ۴. فاقد تزیینات و مکان و نام کاتب
۲۰	۱. تحریراً فی شهر محرم الحرام سنه ست و خمسين و تسمانه من الهجرة النبویة ۲. کتبه احمد غلام عمله خزانه از روی نسخه مرحوم حیدر بیک که حالا در نزد من و مالک از برای مرحوم حسینقلی خان شاملو قاسم دیوانه ^۱ از برای او نوشته بسیار کتاب خوبی است اما وفا ندارد مال دنیا.	۳۶۶	۱. مورد اول از مولف (حیدربیک) و در جایگاه «انجام» است. ۲. نوع دسترسی به کتب و منابع توسط احمد غلام. ۳. زبان عربی ۴. فاقد تزیینات ۵. قلم تحریری
۲۱	احمد غلام عمله خزانه	۲۳۱	۱. در ذیل شعر و در پایین دستور پخت حلوی تخم مرغ با خط تحریری آمده است. ۲. فاقد تزیینات ۳. زبان فارسی ۴. قلم تحریری

انجامه های بدون تاریخ از احمد غلام

^۱ - محمد قاسم دیوانه مشهدی که به احتمال زیاد در سال ۱۰۸۵ ق فوت کرده است. دیوان شعری از وی به جای مانده که گویا به واسطه اشعار ست آن به دیوانه ملقب گشته یا احتمال به واسطه صاحب دیوان بودن این شهرت ایجاد شده است. وی از شاگردان صاحب تبریزی بوده و از جمله کارهای وی کتابت آثار مختلف ادبی و تاریخی مانند تحفة العراقرین و مجمع حیدربیک به استاد همین نسخه است. (کهدویی، ۱۳۸۶: ۱۵۸ - ۱۴۰؛ احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۳۶۶) البته باید از هنرمندی خوشنویس به نام شاه قاسم کاتب هم نام برد که برای حسن خان شاملو (پدر حسینقلی خان شاملو و فرزند حسین خان شاملو حاکم خراسان و هرات تا ۱۰۲۷ق) نسخه هایی مانند خسته نظامی را کتابت کرده است؛ ولی لقب دیوانه نداشته است.

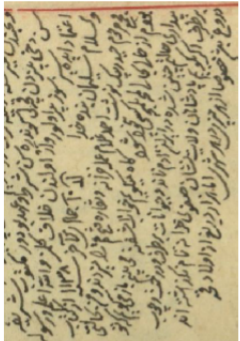
	<p>۱. موضوع عید غدیر و متناسب با متن سند، انجامه نوشته شده است. ۲. دارای علائم حروفی ۳. فاقد تزئینات</p>	۲۲۹	احمد علی	۲۲	
   <p>دستخط ملک الشعراء بهار</p>	<p>۱. تم تم «انجام» متن اصلی مولف یا کاتب است. ۲. «انجامه» در پایان اشعار شمس تبریزی و با محتوی تمجید از حضرت علی (ع) مانند نمونه قبلی آمده است. ۳. شهر الحمد لله حمد عبده کما هو اهله در پایین صفحه است. ۴. نکته ای از ملک الشعراء بهار (یکی از مالکان شناسایی شده این نسخه) در مورد ارتباط متن صفحه با یکی از صفحات ابتدایی آمده است.</p>	۲۲۵	۱. تم تم ۲. کتبه احمد علی	۲۳	
	<p>۱. همراه با نام کاتب ۲. زبان عربی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری</p>	۱۶۵	کتبه احمد غلام عمله خزانه	۲۴	
	بدون تاریخ	۱۶۳	کتبه احمد غلام عمله خزانه	۲۵	
	<p>۱. نام یکی از نسخه های نادر و نایاب در دوره صفویه را ذکر کرده و از آن متنی را آورده است. ۲. احمد غلام از دست الماس، غلام محمود افغان و افغان های شورشی از ۱۱۲۵ تا برافتادن آن ها تقریباً ۸ سال متواری بوده است. ۳. قلم تحریری ۴. همراه با نام کاتب ۵. فاقد تزئینات ۶. زبان فارسی</p>	۱۶۰	این را از کتاب باسم فرنگ داشتم نوشتم غلطی دارد احمد غلام عمله خزانه عامره در حالتی که الماس خانها را غارت و خانه را بکسان می بخشید بعد از آن که صاحبخانه یا به قحط یا کشته شده و من که مانده بودم ما بین خوف و رجا بودم سنه ۱۱۳۵	۲۶	انجامه های با تاریخ ۱۱۳۵
	<p>۱. این انجامه نشان می دهد احمد غلام بخشی از خزانه کتابخانه را از ترس غارت افغان ها با خود برداشته و در جایی دیگر مشغول نوشتن آن ها بوده است. ۲. از واژه بیاض برای نسخه استفاده کرده است. این هم دلیل دیگر مبنی بر تکمیل (نه نوشتن کامل) این نسخه توسط احمد غلام. ۳. احمد غلام گزیده نویسی از متون کرده است. «منتخب شد» ۴. زبان فارسی ۵. قلم تحریری ۶. فاقد تزئینات. ۷. دارای نام کاتب.</p>	۱۸۰	منتخب شد چون این رساله و سایر که نسخه نمودم بسیار عزیز الوجود بودند که از غارت الماس بازمانده بودند و این بیاض همیشه نزد خودم بوده اند از ترس غارت مجدد جسته جسته درین بیاض ثبت نمودم تا شاید بهره داشته باشم سنه ۱۱۳۶ احمد غلام عمله خزانه عامره اما ندانستم چه چیز نوشتم	۲۷	انجامه های با تاریخ ۱۱۳۶

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۵۷

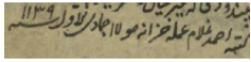
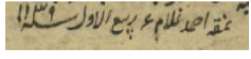
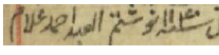
	<p>۱. حاوی اطلاعات تاریخی ۲. همراه با نام کاتب و مکان ۳. زبان فارسی و عربی ۴. فاقد تزئینات</p>	۴۳۲	<p>کتابه احمد من رساله ۲۴ ربیع دوم ۱۱۳۷ وقتی محمود به محاصره یزد رفته بود در اصفهان شهر زنان قلمی شد یعنی هر جا می رفتی سوی زن مردی نبود</p>	۲۸	انجامه های با تاریخ ۱۱۳۷
		۴۲۸	<p>کتابه احمد عمله خزانه سنه ۱۱۳۷</p>	۲۹	
	<p>۱. در این صفحه دو انجامه وجود دارد که اولی تاریخ دارد. ۲. در نامه دوم که نامه پادشاه روم به پاشایان روم ایللی و آناطولی به خط و زبان ترکی است. انجامه این نامه تاریخ ندارد. اشاره نویسنده به اسارت خود در قالب های مختلف وجود دارد. اما بذرستی معلوم نیست که آیا این اسارت در دست افغان هلمت یا در کتابخانه است و یا از وضعیت و شغل خویش و شرایط زمانه است.</p>	۴۲۱	<p>۱. نقل از کتاب مجمع حیدر بیک شد ۳۰ ل جمادی الاول ۱۱۳۸ ۲. از کتاب مجمع حیدر بیک احمد غلام عمله خزانه اسپر روزگار قلمی</p>	۳۰	انجامه های با تاریخ ۱۱۳۸
 	<p>۱. ۲۹ سال که در انجامه به آن اشاره شده اگر تا سال ۱۱۳۴ (سال حمله و پیروزی محمود افغان) محاسبه شود به سال ۱۱۰۵ (سال جلوس شاه سلطان حسین) برمی گردد. در حقیقت احمد غلام به نقد شاه سلطان حسین و تمجید از شاهان قبل از وی و بویژه شاه سلیمان صفوی می پردازد. به این صورت این فرشیه که احمد، غلام شاه سلیمان بوده را تقویت می کند. ۲. زبان فارسی ۳. همراه با نام کاتب ۴. قلم تحریری ۵. فاقد تزئینات</p>	۲۶۸	<p>لو ۲۸ جمادی الاول ۱۱۳۸ از کتاب مجمع مرحوم حیدر بیک نوشتم احمد غلام عمله خزانه هزار حیف از اصفهان چون دریا خشک و ماهیان و جانوران همه مردند آن که ماند در هر چشم بر هم زدنی می میرد و زنده می شود سبب آن که دشمن دین دست یافت و صاحب نداشت در ۲۹ سال.</p>	۳۱	
	<p>۱. همراه با نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری</p>	۳۷۱	<p>۱۲ جمادی الثانی سنه ۱۱۳۸ احمد غلام عمله خزانه نوشت</p>	۳۲	
	<p>۱. همراه با نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری</p>	۳۰۲	<p>از کتاب مرحوم حیدر بیک نقل نمود احمد غلام عمله خزانه ۱۱۳۸</p>	۳۳	
	<p>۲. همراه با نام کاتب ۳. زبان عربی ۴. فاقد تزئینات ۵. قلم تحریری</p>	۲۹۷	<p>کتابه احمد غلام عمله خزانه ۱۱۳۸</p>	۳۴	

	<p>۳۵</p> <p>از کتاب مجمع حیدر بیک نوشته شد احمد غلام عمله خزانه سنه ۱۱۳۸</p>	<p>۲۸۲</p> <p>۳. همراه با نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری</p>	
	<p>۳۶</p> <p>جمادی الاول سنه ۱۱۳۸ از مجموعه مرحوم حیدر بیک نوشتیم احمد غلام عمله خزانه که خدا نجاتم بدهد</p>	<p>۲۴۸</p> <p>۱. زندانی و اسارت وی قید شده است. ۲. تاریخ نگارش اصلی یکی از متن‌ها سنه ۸۷۷ق است و این نشان می‌دهد. ۳. همراه با نام کاتب ۴. زبان فارسی ۵. فاقد تزئینات ۶. قلم تحریری</p>	
	<p>۳۷</p> <p>۱. از کتاب مرحوم حیدر بیک احمد نقل نمود. ۲. در همین صفحه: از کتاب مرحوم حیدر بیک نقل نمود احمد غلام ۷ جمادی الثانی ۱۱۳۸ بسیاری از این قبیل نوشته به روم فرستاده شد ... {ناخوانا} ۳. باز در همین صفحه: از مجمع حیدر بیک احمد غلام ۱۱۳۸</p>	<p>۲۴۷</p> <p>۱. در مورد سوم چون عدد ۱۱۳۸ از متن خارج شده با علامتی فلش مانند به آن اشاره شده است. این عمل از ویژگی‌های کار احمد غلام برای راهنمایی کامل مخاطب و خواننده نسخه است. ۲. آمار و نوع نامه‌های ارسالی صفویان به عثمانی. اطلاعاتی که نوعی اطلاعات مکمل برای مجمع حیدر بیک محسوب می‌شود.</p>	
	<p>۳۸</p> <p>۱. جمادی الثانی از مجمع حیدر بیک مسوده نمود احمد غلام ۲. از کتاب مجمع مرحوم حیدر بیک نوشتیم احمد غلام عمله خزانه لو ۲۸ جمادی الاول سنه ۱۱۳۸</p>	<p>۲۲۸</p> <p>۱. مسوده نمود، عبارت جدیدی در این انجامه است. مسوده به عبارتی شاهدهی بر نسخه نویسی احمد غلام از روی بیاض یا متون اصلی است. ۲. این صفحه دارای چند متن است و دو انجامه در آن گنجانده شده است. ۳. زبان فارسی ۴. قلم تحریری ۵. فاقد تزئینات</p>	
	<p>۳۹</p> <p>از کتاب مجمع مرحوم حیدر بیک نسخه برداشتم ندانم چه نوشتیم که اگر باز غارت شود نسخه شاید به من بماند اگر جان بماند تحریرا ۲۱ جمادی</p>	<p>۱۸۷</p> <p>۱. ساخت باروی جدید شهر اصفهان در دوره اشرف افغان و تاریخ مذکور ۲. اشاره به احتمال غارت مجدد ۳. زبان فارسی ۴. فاقد تزئینات ۵. قلم تحریری ۶. نسخه برداشتم عبارت جدید است.</p>	

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۵۹

			الثانی سنه ۱۱۳۸ که روز یکشنبه و بنای باروی جدید در این یوم شد	
	۱. فاقد نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری ۵. اطاعت شهرها از افغان ها برخی به جنگ و برخی به صلح.	۱۸۴	تحریرا شب سه شنبه ربیع الثانی سنه ۱۱۳۸ که درین ماه اهل طهران اطاعت و یک روز پیش ازین خبر اطاعت اهل ساوه رسید و چند نفری درین روز به جهت دلالت و اطاعت به قم روانه نمودند.	۴۰
	۱. فتح قم در سال ۱۱۳۸ توسط افغان ها ۲. شکایت از بی لیاقتی شاه سلطان حسین صفوی و تمجید از شاهان قبلی	۴۹ ۴۹	۱. ۱۱۳۸ احمد غلام ۲. جمادی الآخر سنه ۱۱۳۸ از کتاب مجمع مرحوم حیدر بیگ نوشت احمد غلام عمله خزانه و تقاره فتح قم را می زدند و من به حالی بودم از حالی به حالی لمحبه به لمحبه کسی بیخود شود گاه می گویم خواب آشفته می بینم باز می گویم که تو بیداری حالتی چنین شده در ایران آدم نماند و حیوانات برطرف و درخت و چوب برطرف اگر بگویم پادشاهان ولایت نشان صفوی خزانه تمام نگذاشته اند دروغ باشد خصوصاً از هر چیزی در هر شهری اما هزار دریغ از اولاد قحه.	۴۱
	۱. همراه با نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری	۲۳	نمقه احمد غلام خزانه عامره در جمادی الاولی سنه ۱۱۳۸ از تفرقگی خاطر ندانم چه نوشتم	۴۲
	-	۱۴	از کتاب مجمع مرحوم حیدر بیگ نوشتم احمد غلام عمله خزانه اه ۴ جمادی الثانی سنه ۱۱۳۸ با هزاران عالم	۴۳

۱۶۰ / اهمیت «انجامه‌ها» در شناخت ارزش‌های تاریخی نسخه خطی ... / وحید عابدین پور و ...

			حیرت		
	-	۴۲۴	کتابه احمد غلام عمله خزانه صولا ۱ جمادی الاول سنه ۱۱۳۹	۴۴	انجامه‌های با تاریخ ۱۱۳۹
	-	۳۷۶	نمقه احمد ۱۱۳۹	۴۵	
	همراه با توضیح شرایط زمانه.	۲۱۱	نمقه احمد غلام ۶ ربیع الاول سنه ۱۱۳۹ هنگام فتنه بین السلاطین ایران و روم تا چه شود	۴۶	
	-	۲۰۷	تمت الرساله ۶ جمادی الاول سنه ۱۱۳۹ ترسان و حیران اوضاع	۴۷	
	-	۱۹۷	کتابه احمد غلام سنه ۱۱۳۹	۴۸	
	۱. همراه با نام کاتب ۲. زبان فارسی ۳. فاقد تزئینات ۴. قلم تحریری ۵. اشاره به حوادث تاریخی زمان اشرف افغان و پیشروی عثمانی تا شهرکرد.	۱۹۵	تمام شد شب یکشنبه ۲۱ ربیع الاول ۱۱۳۹ در روزش شاه ظفر قرین داخل می شد بعد شکستن لشکر رومی را در شهر کرد مثل احمد پاشا و سایر پاشایان الحمد لله مطلب اصلیم حاصل شد احمد غلام عمله خزانه	۴۹	
	۱. سند مالی به سال ۱۱۹۱ هم در ذیل این سند نوشته شده است. ۲. از صفحه ۱۶۰ تا این صفحه که به خط های غیر تحریری است، انجامه از کاتبی ندارد که دلیلی بر تکمیل نسخه توسط احمد غلام است.	۹۹	۱. نمقه احمد غلام لد ۲۶ و ۲۷ جمادی الاول ۱۱۳۹ نجات از جانب ایزد تعالی ۲. رجب ۱۱۹۱	۵۰	
	واژه «العید» از محدود دفعات برای تواضع به کار رفته است.	۳۷۵	۱۰ ربیع الاول سنه ۱۱۴۰ نوشتن العید احمد غلام	۵۱	انجامه‌های با تاریخ ۱۱۴۰
	ارزیابی عثمانی و صفویان از یکدیگر از نکات تاریخی این سند است.	۱۸۸	کتابه احمد غلام عمله خزانه عامره هنگام	۵۲	

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۶۱

			وحشت طرفین ایرانی و رومی حق بخیر بگذراند ۲۵ صفر ۱۱۴۰		
		کشیکخانه خزانه محلی که احمد غلام به اسناد و منابعی دسترسی دارد و مشغول نگارش (و احتمالاً حفاظت) اسناد است.	۱۷۵	۸ صفر ۱۱۴۰ در کشیکخانه خزانه صبحی مسوده نمود احمد غلام اسیر محنت و بلا دنیا	۵۳
		واژه «عامره» اضافه شده است	۳۸۱	کتبه احمد غلام عمله خزانه عامره شوال ۱۱۴۲	۵۴
		نکات مهمی درباره تصحیح نسخ توسط احمد غلام و اشاره به اسارت خویش دارد.	۳۷۳	کتبه احمد غلام عمله خزانه نسخه بسیار غلط داشت اکثر بقرینه ساختم حق تعالی مرا نجات فرماید که چندی با اختیار خود باشم شهر شوال ۱۱۴۲	۵۵
		عبارت ترکی «باز دوستاقم» هنوز در زندانم» اشاره به زندانی بودن وی دارد.	۳۶۵	کتبه احمد غلام عمله خزانه ۱۱۴۲ باز دوستاقم	۵۶
		بدون نام و متن اضافی. این تاریخ تنها در این سند آمده است. آیا احمد غلام در این زمان زنده است؟ با تطبیق نوع خط، طریقه نوشتن عنوان و نوع مرکب می توان گفت این سند توسط شخص دیگر ی به نسخه اضافه شده است.	۴۰۶	تمت ۱۱۵۰	۵۷

انجامه های با تاریخ ۱۱۴۲

انجامه های با تاریخ ۱۱۵۰

تحلیل

۱. هویت نویسنده

از اولین دلایل اهمیت انجامه‌ها در این نسخه، شناسایی نام نویسنده یا نویسندگان این اثر است. انجامه‌ها تنها مسیر شناخت نام احمد غلام هستند. به عبارت دیگر در هیچ‌جای متن به جز انجامه‌ها اشاره‌ای به نام وی نشده است. ۶۰ درصد از کل آمار جدول و ۸۵ درصد از آمار انجامه‌های جدول بالا اشاره به نام وی دارند. ذکر نام وی در بعضی از اسناد، احتمال اینکه چند نویسنده نوشتن این نسخه را انجام داده‌اند، بیشتر می‌کند؛ بنابراین فرض وجود نویسندگان

دیگر هم از زاویه انجامه‌ها امکان‌پذیر است. وجود نام احمد غلام در انجامه‌ها همچنین تمایزی بین کاتب نسخه و مؤلفان اصلی متن اسناد ایجاد می‌کند که گاه به نوشتن سرانجام یا خاتمه یا «انجام» در پایان سند پرداخته‌اند. نکته دیگر اینکه به صورت معمول، انجامه‌های همراه با جزئیات متعدد، در پایان اسنادی که با قلم تحریری هستند، قید شده‌اند. این مهم حتی در صفحاتی، با قلم نستعلیق و شکسته نستعلیق که یادداشت‌هایی با قلم تحریری به آنها اضافه شده است، دیده و اثبات می‌شود. (احمد غلام، شماره ۳۴۵۵: ۲۳۱) به همین دلیل می‌توان فرضیه اضافه شدن این صفحات به نسخه اصلی توسط احمد غلام را مجدداً مطرح کرد؛ هرچند تا رسیدن به یقین فاصله است. بنابراین اسناد با قلم تحریری را با دقت و توجه بیشتری باید بررسی کرد؛ زیرا انجامه‌های این اسناد در زمانی و توسط فردی نوشته شده‌اند که از نزدیک شاهد حوادث و وقایع آن زمان بوده و بیشترین ارزش تاریخی را نسبت به دیگر اسناد دارند.

شغل یا مشاغل وی بنابر اظهارات خودش در انجامه‌ها یا در گزارش‌های سالیانه‌ای که از دخل و خرج خزانه عامره به شخص شاه ارائه می‌دهد، قابل پیگیری است. بنابراین اینکه برخی منابع یا فهرست‌نویس کتابخانه مجلس، وی را کاتب کتابخانه سلطنتی می‌خوانند و از منصب وی در خزانه عامره صحبتی نمی‌کنند، محل اشکال است. در واقع شغل کتابدار کتابخانه سلطنتی بودن احمد غلام در صورتی اثبات می‌شود که روشن شود خزانه در کنار نگهداری نفایس، محلی برای نگهداری کتاب‌ها یا نسخه‌های نفیس نیز بوده است (صفت گل، ۱۳۸۳: ۳۵۴) یا اینکه به مثابه دیگر کاتبان، اشتغال در خزانه یا کتابخانه، شغل دومی برای وی محسوب می‌شده است.

آیا وی از روی تواضع خود را صاحب جمع خزانه عامره نمی‌خواند و فردی دارای منصب عمّله، در اصطلاح به معنای خادم، کاتب، کتابدار، در زیرمجموعه خزانه عامره معرفی می‌کند؟ در این باره می‌توان به فرضیه استفاده شده برخی از منابع در خصوص به‌کارگیری غلامان خوشنویس در شغل کتابت نسخه‌ها در این دوره، به منظور پاسخ به سؤال اشاره کرد. فرضیه‌ای که احمد را هم غلام سلاطین صفوی (شاه سلیمان، ۱۱۰۵ق) معرفی می‌کند. در اثبات این فرضیه می‌توان به نمونه‌های تاریخی دیگری اشاره کرد که با صفت غلام به استنساخ نسخه پرداخته‌اند. (ر.ک: شکراللهی طالقانی، ۱۳۸۲: ۲) ضمن آنکه ویژگی نسخه اشاره شده از نوع جنگ است که در برگیرنده بخش‌هایی منتخب از متون و اسناد تاریخی است. این موضوع به‌طور واضح نشان می‌دهد احمد غلام به کار استنساخ آنها مشغول بوده است؛ زیرا در جای‌جای آن با اشاراتی به مفید و ارزشمند بودن متون تاریخی استفاده شده می‌پردازد. از سن، محل تولد، نام پدر و نسب احمد غلام اطلاعاتی در دست نیست؛ اما اینکه وی در اصفهان

سکونت داشته، به مذهب شیعه بوده و سلسله صفویه را تمجید می‌کرده و ذکر اینکه با استناد به استنساخ مکاتیب ترکی و نامه‌نگاری به این زبان به مصطفی چلبی، احتمالاً ترک زبان بوده (شکراللهی طالقانی، ۱۳۸۲: ۸) و به نجوم و مسائل مربوط به گاه‌نگاری علاقه داشته را می‌توان از بررسی اسناد آن متوجه شد. در این خصوص باید به زیجی اشاره کرد که احمد غلام براساس رصد الغ بیک تنظیم کرده است. (شکراللهی طالقانی، ۱۳۸۲: ۱۲ و ۸ و ۲)

از زاویه بررسی جایگاه منجمان در عصر صفویه هم می‌توان به سرنخ‌هایی درباره علاقه و هدف نویسنده رسید. جلال‌الدین منجم یزدی (م ۱۰۲۹ق) صاحب کتاب *تاریخ عباسی*، کمال منجم (م ۱۰۷۹ یا ۱۰۶۴ق) فرزند جلال و صاحب کتاب *زبدۃ التواریخ*، ملاجلال‌ثانی نوه ملاجلال (اواخر قرن ۱۱ق) صاحب کتاب *صحیفه تاریخ عباسی* (راونجی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰۹ - ۹۰) و احمد افندی (منجم باشی، مورخ و منجم ترک در قرن ۱۷م) صاحب کتاب *صحائف الاخبار در تاریخ عثمانی* نمونه‌ای از منجمان تاریخ‌نگار در این دوره‌اند که نوع تاریخ‌نگاری آنها عمدتاً عمومی است. درباره کتاب *صحائف الاخبار*، احمد غلام در یکی از اسناد، متنی را از این منبع ذکر کرده و در انجامه آن با نقدی تند نویسنده را در باب روابط شاه اسماعیل و عثمانی متهم به جانبداری می‌کند. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۴۰۵) توجه به تواریخ نوشته‌شده مؤید علاقه منجمان به تاریخ‌نگاری در این زمان است. ضمن اینکه تاریخ‌گذاری سال‌ها به نام حیوانات (تقویم ترکی) که در این نسخه وجود دارد، طبق نظر دلاواله از عادات منجمان این دوره است. (دلاواله، ۱۳۸۰: ۷۱؛ اسفندیاری مهنی، ۱۳۹۷: ۲۰)

جدای از این مطالب، نویسنده هدف خود را از نگارش، داشتن بهره از منابعی بیان می‌کند که از آنها یادداشت‌هایی دارد؛ منابع و متونی که در معرض غارت افغان‌ها بودند. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۱۸۰ و ۱۶۰) در کنار برخی از انجامه‌هایی که به نام نویسنده است، عرض ارادت‌ی به نثر یا نظم به حضرت علی (ع) شده است. از جمله در پایان صفحه‌ای از اشعار شمس تبریزی احمد غلام با شعری که مضمون آن جانشینی حضرت علی (ع) به جای پیامبر است، به شیوه‌ای خاص انجامه‌ای را به صورت «احمد - علی» استفاده کرده است که واژه احمد بر روی واژه علی قرار دارد. (رک: جدول شماره ۱) این نمونه «انجامه» با متن مربوط ارتباط دارد که درباره واقعه غدیر است. در انجامه‌ها همچنین اشاره‌هایی به زندانی بودن وی شده است. عبارت ترکی «باز دوستاقم» یعنی هنوز در زندانم و سایر عبارات نظیر «اسیر روزگار» و «خدا نجاتم دهد که مدتی به اختیار خود باشم» به این قضیه اشاره دارند. اما به درستی مشخص نیست که وی در کجا و به چه صورت زندانی بوده است. آیا خود در مکانی خلوت کرده یا محبوس حکومت بوده یا نوعی تلقی وی از شرایط زمانه و مجبور بودن به انجام خدمات به دولت است. با

تطبیق انجامه‌ها آنچه مسلم می‌شود سکونت یا گرفتاری چند ساله وی در مکانی در خزانه است. شرایطی که احمد غلام از آن در جهت نسخه‌برداری و ثبت حداکثری مکتوبات استفاده می‌کند؛ زیرا با استناد به گفته‌هایش وی مالک نسخه‌های متعدد بوده و در مکان‌هایی نظیر کشیک‌خانه خزانه به سرعت مشغول استنساخ و یادداشت است. (ر.ک: جدول شماره ۱۷۵، ۱، ۳۶۵، ۳۷۳، ۲۴۸)

جدای از اعلام آشکار به «عمله خزانه» بودن در انجامه‌ها، با اشاراتی که نویسنده در برخی از انجامه‌ها به غنی‌بودن خزانه دولت صفوی و اینکه در کشیک‌خانه خزانه مشغول نوشتن است، اشتغال وی در خزانه‌داری صفویان اثبات می‌شود. احمد غلام هیچ‌گاه خود را صاحب جمع خزانه نمی‌داند؛ اما در برخی اسناد، گزارش‌هایی وجود دارد که وی به احترام از این مقام نام می‌برد؛ در جایگاه عمله خزانه، وی وظیفه گزارش‌دهی دخل و خرج ماهانه بیوتات و دیگر گزارش‌ها را به صاحب جمع خود داشته است.

علی‌رغم اطلاعات ذکرشده، همچنان سؤالاتی درباره هویت نویسنده مطرح است: چرا چنین فردی که علاقمندی به ثبت دقیق اسناد تاریخی و متون داشته به معرفی دقیق خود نپرداخته است. چرا نامی از کتابخانه محل استنساخ نمی‌برد، درحالی‌که از کشیک‌خانه خزانه نام می‌برد. در پایان یکی از اسناد اشاره نویسنده به نگارش نسخه در کشیک‌خانه خزانه عامره در سال ۱۱۴۰ق و بعد از گذشت ۵ سال از سقوط اصفهان و با وضع روحی مغشوش و ناراحت است. آیا در این سال هنوز احمد غلام در خزانه‌داری عامره یا خزانه کتب مشغول به کار است.

۲. هویت زمانی و مکانی

تاریخ کتابت این اثر عمدتاً در حدود سال‌های ۱۱۴۲-۱۱۳۵ق است. سال‌هایی که مقارن با سقوط حکومت صفویه به دست افغان‌ها است. در این تاریخ بیشتر اسنادی نوشته شده‌اند که دارای قلم تحریری و با ویژگی سرعت در نگارش و همراه با «انجامه» هستند. به عبارت دیگر نوشته‌های احمد غلام از تاریخ ۱۱۳۵ تا ۱۱۴۲ق و با امضا و نام خود وی هستند. اما در اسنادی که با قلم غیر تحریری و با قواعد خوشنویسی نوشته شده‌اند، نامی از احمد غلام و امضای وی نیست. این موضوع دربرگیرنده فرضیه‌هایی است: ۱. ممکن است احمد غلام در هنگام هجوم افغان‌ها و به منظور جلوگیری از نابودی اسناد و نسخ مهم خزانه کتب صفوی به تکمیل این نسخه که نویسنده یا مالکش مشخص نیست پرداخته باشد؛ ۲. ممکن است کل نسخه متعلق به احمد غلام باشد، ولی وی نام خود را صرفاً در پایان اسناد به قلم تحریری اضافه کرده باشد؛ ۳. ممکن است این نسخه را کاتبان متعدد در خدمت خزانه کتب صفوی

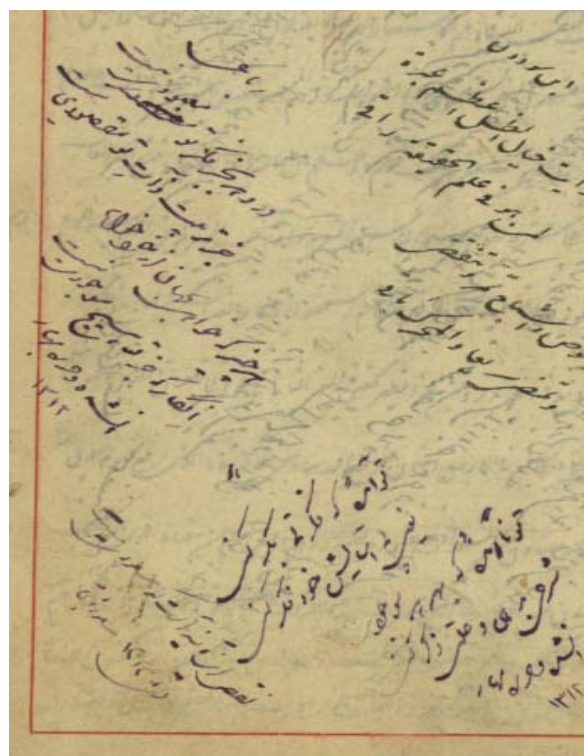
نوشته شده و احمد غلام هم در سال‌های مذکور مطالبی به آن اضافه کردن کرده باشد؛ اما شروع نگارش نسخه مشخص نیست. تاریخ‌هایی مانند ۱۰۵۹ و ۱۰۶۳ و ۱۰۹۳ و ۸۸۸ و ۱۰۳۱ ق. هم در نسخه موجودند که جزو متن اصلی نسخه هستند و نشانه‌ای که حکم به نگارش احمد غلام داشته باشد، دیده نمی‌شود. نکته مهم دیگر اینکه تواریخ ۱۰۵۹ و ۱۰۶۳ ق در پایین اسنادی هستند که در هرات و بسطام و شمال شرقی ایران و با عبارت «نوشته شد» ثبت شده‌اند. فرضیه‌ای که شروع نگارش را در ناحیه‌ای غیر از اصفهان و عمدتاً در شمال شرقی ایران نشان می‌دهد. در این میان ترقیمه با تاریخ ۱۰۶۳ ق همراه با صفت «بَیْدَه المُنْدَبِ غُلْمَان» است که مشخص نیست، غُلْمَان به چه کسی و به چه معنی به کار برده شده است. (ر.ک: جدول شماره ۱، ۳۷۱، ۲۳۹) بنابراین نظر محققانی چون شکراللهی طالقانی و صفت‌گل را نمی‌توان پذیرفت که زمان کتابت آن را از سال ۱۰۶۳ تا ۱۱۴۰ ق. می‌دانند. تاریخ‌های مانند ۱۱۹۱ ق. و ۱۲۹۱ ق. هم در آن وجود دارند که مالکان بعدی^۱ نسخه در ذیل اسناد مالی اضافه کرده‌اند. به لحاظ کمی، تعداد اسناد با قلم تحریری همراه با انجامه‌هایی که در سال ۱۱۳۸ ق. نوشته شده‌اند ۲۱ درصد از کل انجامه‌ها بوده و از سایر زمان‌ها بیشترند. ویژگی اسناد دارای این تاریخ هم اغلب سرعت در نگارش، قلم ریز و تحریری و فشردگی صفحات از نظر حجم مطالب است.

۱. درباره مالکان این نسخه چند نکته را می‌توان بیان کرد: ۱. مالک یا مالکان اولیه نسخه مشخص نیستند؛ ۲. گویا نسخه متعلق به کتابخانه سلطنتی است و کاتبانی که به جز احمد غلام، در آن مطالبی افزوده‌اند که نامی از آنها وجود ندارد؛ ۳. احمد غلام یکی از کاتبان و مالکان نسخه در دوره صفویه است؛ ۴. در دوره بعد و البته دوره قاجار مالکانی که نام و هویت آنها مشخص نیست، اسناد و صورت حساب‌های مالی را به آن افزوده‌اند که غالباً در ذیل صفحات خالی جُنگ یا صفحات جداگانه قید شده‌اند (ر.ک: جدول شماره ۱)؛ ۵. در دوره پهلوی کسانی مانند ملک‌الشعراى بهار و مسعود ثابتی (این فرد (۱۳۵۱ - ۲۷۶ ش) از مالکان و نمایندگان مردم مشهد در مجلس شورای ملی هشتم، نهم و پانزدهم و از هم‌حزبی‌های ملک‌الشعراى بهار در حزب دموکرات قوام‌السلطنه بود.) مالک نسخه بوده‌اند یا نسخه را در دست داشته‌اند و مطالبی به منظور تصحیح و شناخت آن در برخی صفحات افزوده‌اند. در تصویر زیر نمونه‌ای از اضافات متنی ملک‌الشعراى بهار و مسعود ثابتی وجود دارد.

۱۶۶ / اهمیت «انجامه‌ها» در شناخت ارزش‌های تاریخی نسخه خطی ... / وحید عابدین پور و ...

جدول شماره ۲: تقسیم‌بندی انجامه‌ها براساس زمان‌بندی

سال (ه.ق.)	توضیحات	تعداد	درصد
بدون تاریخ	«انجام» های درون متنی از مؤلفین آثار	۱۷	۳۰
بدون تاریخ	انجامه های بدون تاریخ از احمد غلام	۸	۱۴
۱۱۳۵	انجامه های با نام احمد غلام	۱	۲
۱۱۳۶	انجامه های با نام احمد غلام	۱	۲
۱۱۳۷	انجامه های با نام احمد غلام	۲	۳
۱۱۳۸	انجامه های با نام احمد غلام	۱۳	۲۳
۱۱۳۹	انجامه های با نام احمد غلام	۸	۱۴
۱۱۴۰	انجامه های با نام احمد غلام	۳	۵
۱۱۴۲	انجامه های با نام احمد غلام	۳	۵
۱۱۵۰	مورد استثنا در این تاریخ که هویت نامعلوم دارد.	۱	۲
مجموع	-	۵۷	۱۰۰

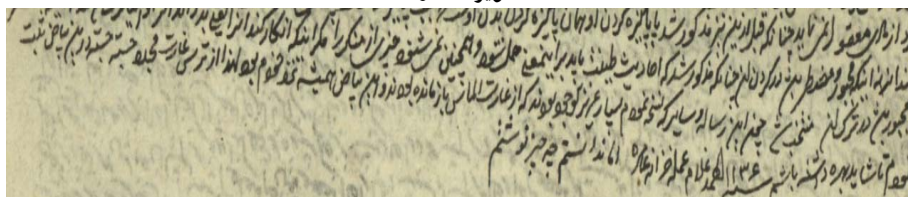


تصویر شماره ۱

طبق مندرجات جدول شماره ۲، تعداد ۴۰ انجامه در این نسخه وجود دارند که همگی از احمد غلام هستند و در پایان اسنادی که با قلم تحریری وجود دارند، قید شده و همگی در فاصله هفت ساله از سال ۱۱۳۵ق. تا ۱۱۴۲ق. نوشته شده‌اند. با توجه به این که ۳۷ درصد انجامه‌ها مربوط به سال‌های ۱۱۳۸ و ۱۱۳۹ق. هستند، می‌توان انجامه‌های با قلم احمد غلام را که بدون تاریخ هستند، در ذیل این تواریخ جای داد. هرچند این یک فرضیه است. با احتساب این احتمال ۴۶ درصد اسناد در این دو تاریخ و به‌ویژه سال ۱۱۳۸ق. نوشته شده‌اند. شروع ثبت انجامه‌ها هم از سال ۱۱۳۵ق. است و پایان با یک استثنا (سند سال ۱۱۵۰ق.) به سال ۱۱۴۲ق. ختم می‌شود. (ر.ک: تصاویر جدول شماره ۱) یعنی نویسنده از زمان سقوط صفویان به مدت هفت سال با تحمل انواع فشارهای روحی به نگارش یا تکمیل این نسخه پرداخته است. این اقدام، دلیلی مهم‌تر از ثبت حداکثری اسناد به منظور جلوگیری از نابودی آنها را ندارد. در تأیید این مطلب بررسی جدول بالا نشان می‌دهد در فاصله سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۳۸ق. یعنی در مدت سه سال تنها تعداد چهار سند نوشته شده‌اند که انجامه‌های تاریخ‌دار دارند. اما با حاکمیت اشرف افغان سرعت نگارش و کمیت آنها بیشتر می‌شود. موضوعی که بیانگر شدت وخامت اوضاع کشور و شهر اصفهان در دوره حکومت محمود افغان در فاصله سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۳۸ق. است. از سال ۱۱۴۱ق. هیچ سندی با امضای احمد غلام وجود ندارد و این جای سؤال را باقی می‌گذارد. سال ۱۱۴۲ق. که سال خاتمه انجامه‌های احمد غلام است، سال سقوط افغان‌ها و ورود نادر شاه به همراه شاه طهماسب دوم صفوی به اصفهان است. به عبارتی پایان انجامه‌ها با پایان فتنه افغان‌ها در اصفهان همزمان است. بنابراین فرض نگرانی نویسنده از این واقعه و از بین رفتن اسناد تاریخی، فرضی منطقی است. چنان‌که زمان شروع آنها هم به سال ۱۱۳۵ق. یعنی سال آغاز شورش افغان‌ها می‌رسد. در این میان سندی مربوط به تاریخ ۱۱۵۰ق. وجود دارد که با آخرین انجامه به قلم احمد غلام هفت سال فاصله دارد و فرض نگارش آن توسط فرد دیگری را به ذهن می‌رساند. اگر در آمار ماه‌ها دقت شود نکات مهمی به چشم می‌خورد. بیشترین آمار ثبت انجامه در ماه جمادی‌الثانی و سپس جمادی‌الاول سال ۱۱۳۸ق. است. بعد از آن جمادی‌الاول سال ۱۱۳۹ق. قرار دارد. هرچند در ماه‌های ربیع‌الاول و شوال هم معدود انجامه‌هایی وجود دارند، اما در کل ماه جمادی‌الاول سال‌های مذکور و جمادی‌الثانی سال ۱۱۳۸ق. را از پرکارترین ماه‌های نویسنده باید دانست. (ر.ک: جدول شماره ۱) یعنی احمد غلام در مقاطعی از سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۴۲ق. به کار نوشتن پرداخته است، نه اینکه دائم و به صورت شبانه‌روزی به این کار پرداخته باشد. به‌طورمثال در سال ۱۱۴۰ق. تقریباً در ماه صفر و در سال ۱۱۴۲ق. صرفاً در ماه شوال به نوشتن پرداخته است. همان‌طور که عبارت انجامه

سال ۱۳۳۶ق. با مضمون: «جسته جسته در این بیاض ثبت نمودم» (تصویر زیر) بیانگر این مدعاست.

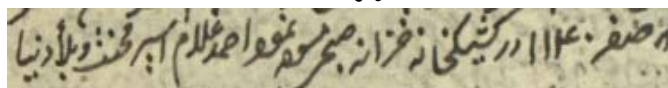
تصویر شماره ۲



نکته دیگر اینکه نامی از ماه‌های محرم، شعبان، رجب، ذی‌القعدة و ذی‌الحجه و رمضان در هیچ‌کدام از انجامه‌ها برده نشده است. در انجامه‌های اغلب اسناد هم تواریخی قید شده‌اند که برخی جزء خود متن سند (انجام) است و برخی دیگر را کاتب (انجامه) قید کرده است. با توجه و استناد به تواریخ موجود در داخل اسناد که سال‌های متعددی از دهه‌های اولیه حکومت صفوی تا پایان آن را نشان می‌دهد، محققان و فهرست‌نویسان در معرفی آن فاصله زمانی ۱۱۴۱ - ۱۰۶۳ق. را در نظر گرفته‌اند؛ اما در اسناد مختلف احمد غلام به شرایط بد سیاسی و امنیتی کشور بعد از شورش افغان‌ها اشاره می‌کند. در این خصوص اسنادی وجود دارند که حاکی از نگرانی نویسنده و سرعت در نگارش اوست. جمله «ندانم که چه نوشتم» (ر.ک: جدول شماره ۱ و تصویر شماره ۲) عبارتی تکراری در این اسناد است که همراه با سال‌های سقوط صفویه و حاکمیت افغان‌ها است؛ چنان‌که به واقعه فتح شهر قم و نابودی کشور و غارت خانه‌ها در سال ۱۱۳۸ق. و بعد از آن اشاره دارد. (ر.ک: جدول شماره ۱، ۴۹) وجود انجامه‌هایی که اشاره به بلده بسطام و هرات دارند، نشان می‌دهد طبق گفته طالقانی این نسخه صرفاً در اصفهان نوشته نشده است؛ هر چند نگارش (یا اضافات) احمد غلام عمدتاً در اصفهان انجام می‌شود. در همین رابطه باید افزود با دقت در قلم‌های صفحات مختلف می‌توان متوجه شد که حتی مطالب یک صفحه در زمان‌های مختلف نوشته شده‌اند؛ زیرا مُرکب‌های با رنگ‌ها و تاریخ‌های متفاوت در یک صفحه دیده می‌شود. (ر.ک: جدول شماره ۱، ردیف ۳۱)

از دیگر ویژگی‌های تقویمی این اثر وجود انواع گاه‌شمارها یا تقویم‌های زمانی به کار رفته در آن است. نکته‌ای که به ارزش‌های فرامتنی این نسخه می‌افزاید؛ زیرا به کاربری این زمان‌شمارها در عصر صفوی اشاره دارند. تقسیم‌بندی وی شامل روز، هفته، ماه و سال می‌شود. مثال:

تصویر شماره ۳



وجود گاه‌شماری‌ها محدود به «انجامه‌ها» نمی‌شود؛ بلکه در میان متن نیز تاریخ‌گذاری‌های مربوط به متون دیده می‌شود. در این میان غلبه با گاه‌شماری هجری و ترکی، دوازده حیوانی است و گاه‌شماری‌های خورشیدی به‌ندرت به کار رفته‌اند. گاه‌شماری براساس زمان مالیات‌گیری از نمونه‌های نادر در این نسخه هستند. درباره گاه‌شماری تطبیقی هم در اکثر موارد گاه‌شماری‌های هجری قمری همراه با ترکی، دوازده حیوانی پیوند خورده‌اند. تقویمی که در عصر صفوی کاربرد رسمی و دیوانی داشت. (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۵۹۲؛ وحیدقزوینی، ۱۳۸۳: ۳۰۶) نگارش با جزئیات زمان‌ها فرصت تحلیل به مخاطب می‌دهد؛ اینکه چگونه و در چه بازه زمانی و با چه سرعتی اسناد نوشته شده‌اند. به‌عنوان نمونه در یکی از ورق‌ها دو نامه وجود دارد که یکی از آنها فرمان سلطان سنجر سلجوقی و دیگری مکاتبات اسکندرپاشا وزیر سلطان سلیمان اول عثمانی است. اولی در ماه ۲۸ جمادی‌الاول سال ۱۱۳۸ ق. و دومی در ابتدای جمادی‌الثانی همان سال نوشته شده است. هر دو سند هم برگرفته از مجمع حیدربیک ایواغلی هستند. مطلبی که نشان می‌دهد نویسنده نگارش روزانه داشته و فرضیه اشتغال اصلی وی به نویسندگی یا کاتب‌بودن او در کنار دیگر مشاغل را تقویت می‌کند. در این زمینه انجامه مربوط به سال ۱۱۳۶ ق. احمد غلام عنوان می‌کند که بیاض خود را همیشه همراه خود داشته و نکات و یادداشت‌هایی را به آن اضافه می‌کرده است. دلیل همراه‌داشتن نسخه را نیز ترس از غارت‌های مکرر افغان‌ها می‌داند.

تطبیق زمان‌ها بر مبنای تقویم هجری قمری است. شکل تاریخ‌گذاری‌ها گاه به‌صورت عددی هم به کار رفته است. به‌عنوان نمونه ۱۳۸/۵/۵ ق. که تاریخ اتمام کتابت یکی از اسناد است. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۲۴۷) همان‌طور که پیشتر ذکر شد، وجود تاریخ‌گذاری ترکی در این دوره کاربرد رسمی و دیوانی داشت و مورخان و منجمان برای تطبیق زمان‌ها به کار می‌بردند. احمد غلام هم بی‌شک یکی از منجمان این دوره به شمار می‌رود. وجود اسناد متعدد در باب هندسه و نجوم و گاه‌شماری به‌ویژه در بخش انتهایی این نسخه مؤید این مطلب است. این موضوع مؤید نظر شاردن درباره گرایش عمومی به نجوم در جامعه عصر صفوی است. (نک: فریر، ۱۳۸۴: ۲۷۱)

۳. شرایط تاریخی

شناسایی و فهم نکات تاریخی متعدد درباره ویژگی‌های اواخر دوره صفوی و همزمان با روی کار آمدن افغان‌ها از جمله فواید تاریخی این نسخه است. از جمله جنگ‌های بین اشرف افغان و عثمانی و شکست و پیروزی وی، قتل عامی که شامل چهارپایان نیز می‌شد، اعلام اطاعت شهرهای مختلف مانند تهران و ساوه که برای عرض اطاعت در سال ۱۱۳۸ ق. به شهر قم رفتند، ساخت باروی شهر توسط اشرف افغان در ۱۱۳۸ ق، غارت خانه‌ها و باج‌خواهی «الماس» غلام محمود افغان، از بین رفتن مردان به طوری که اصفهان دارالسلطنه را به «شهر زنان» لقب می‌دهد. (ر.ک: جدول شماره ۱، ۴۳۲) این لقب مربوط به سال ۱۱۳۷ ق. و مقارن حمله محمود افغان به یزد است. به طوری که جمعیت مردان شهر به حداقل ممکن رسیده و شهر زنان لقب گرفته است. عکس‌العمل شهرها در برابر افغان‌ها نیز در انجامه‌ها قابل پیگیری است. چنان‌که شهر یزد و قم با جنگ، ولی شهرهای تهران و ساوه با صلح فتح شدند. خشکی یا کم‌آبی زاینده‌رود و مرگ و میر ماهیان و حیوانات نیز مطلب مهمی است که در وصف سال ۱۱۳۸ ق. ذکر می‌شود. خشکی که دلیل آن نه حمله افغان‌ها بلکه سوء مدیریت شهری است؛ زیرا در ادامه همین انجامه احمد غلام نقد معناداری به حکومت شاه سلطان حسین می‌کند و مشکل را مدیریت ناکارآمد وی می‌داند. وی با اشاره به ۲۹ سال نبود رهبری لایق به سال ۱۱۰۵ ق. اشاره می‌کند که شاه سلطان حسین روی کار آمد. در این ارتباط در انجامه دیگری به خزانه غنی صفویه که به سلطان حسین رسید و نتوانست در جهت حفظ حکومت از آن استفاده کند، اشاره شده و او را در زمره اولاد ناشایست وصف می‌کند. اوصافی که به نوعی بازتاب افکار عمومی آن زمان هم هستند. عبارت «پادشاهان ولایت‌نشان صفوی» در این انجامه عبارت پر معنایی به جهت رویکرد و جهان‌بینی مذهبی و دینی است. «پادشاه» واژه‌ای با بار دنیوی و «ولایت» واژه‌ای با بار معنوی و اخروی است. اما با استثنای سلطان حسین صفوی از جمع سلاطین با این صفت، در حقیقت پایان حکومت صفوی را پایانی بر مقام معنوی آن نیز می‌داند و به نوعی آن را خسران از مقامات دنیوی و اخروی می‌داند. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۴۹)

بنای باروی شهر اصفهان نکته تاریخی مهمی است که احمد غلام تاریخ دقیق آن را در روز یکشنبه ۲۱ جمادی‌الثانی سال ۱۱۳۸ ق. بیان می‌کند. این توصیفات و توصیفات سایر منابع تاریخی از ویژگی‌های این زمان مانند خوردن حیوانات، گرانی شدید قیمت اقلام خوراکی، محاصره از شش تا نه ماه، شیوع قحطی و مرگ و میر از گرسنگی، شیوع بیماری‌های واگیردار، از بین رفتن آثار فرهنگی و هنری و صنعت و نظام آبیاری (حزین لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۹۹؛ آصف،

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۷۱

۱۳۵۲: ۱۵۹) اهمیت کار احمد غلام را مشخص می‌کند که به‌جای سد جوع یا حفظ جان و مال و خیانت در امانت و فروش و واگذاری خزانه اموال فرهنگی و اقتصادی به دشمن، به استنساخ حداکثری نسخ خطی می‌پردازد. طبق انجامه‌های سال ۱۱۳۵ و ۱۱۳۶ ق. غارت‌های زمان محمود افغان به‌صورت مکرر بوده و احمد غلام ضمن اشاره به آنها می‌گوید متن‌های نوشته‌شده را منتخب می‌کردم چون ترس از غارت مجدد داشتم و می‌خواستم حداکثر محتوای متون را ثبت کنم. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۴۹)

استفاده از واژه «ایران» در انجامه‌ها و در توصیف ویژگی‌های سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۴۲ ق. بیانگر گستره حوادث فراتر از شهر اصفهان و آگاهی نویسنده از آنهاست. اطلاع درباره چگونگی فتح شهرهای یزد، قم و ساوه و همچنین خزانه غنی صفویان در شهرهایی غیر از پایتخت مؤید این مطلب است. در باب شرایط سیاسی سال‌های ۱۱۳۹ و ۱۱۴۰ ق. و با استناد به انجامه‌های این زمان، سال‌های اوج جنگ‌های بین ایران و عثمانی در زمان حاکمیت افغان‌هاست. جنگ‌هایی که پیروز‌نهایی نداشت؛ هرچند اشرف افغان برای مدتی محدود توانست با پذیرفتن فتوحات روس و عثمانی و ترفندهای نظامی در برابر آنها مقاومت کند. احمد غلام در این تاریخ همچنان از عثمانی با نام «روم» یاد می‌کند و جنگ‌های صفویه و عثمانی را جنگ‌های ایران و روم نام می‌نهد. (ر.ک: جدول شماره ۱)

در سندی که در صفحات ابتدایی نسخه وجود دارد، احمد غلام گزارش سه مرحله‌ای دخل و خرج از سال ۱۱۰۷ ق. (دو سال پس از جلوس شاه سلطان حسین) تا سال ۱۱۲۰ ق. را به مقامی می‌دهد که گویا شاه باشد. در این سند واژه «احمد» بدون قید «غلام» و سایر توضیحات در پایین سطر اول سند قید شده است. هیچ‌گونه شباهت محتوایی و مکان قرارگیری با دیگر انجامه‌ها در این باره دیده نمی‌شود. در این سند وضعیت مالی کشور و خزانه در طی نزدیک به ۱۳ سال و در طی سه مرحله بررسی شده و نشان می‌دهد هرچه به پایان حکومت نزدیک می‌شود، این اوضاع به سمت وخامت حرکت می‌کند.

۴. منابع تاریخی

مجمع حیدریبیک: «این منبع مهم‌ترین منبع مورد استفاده این جنگ به شمار می‌رود.» ۳۷ درصد از کل انجامه‌هایی که ترقیمه احمد غلام را دارند، برگرفته از مجمع حیدریبیک هستند. احمد غلام به‌صراحت اعلام می‌کند که این نسخه ارزشمند است. «مجمع الانشاء حیدریبیک ایواغلی» یا نسخه «جامع مراسلات اولوالالباب» نام کامل این منبع است. نسخه‌ای که دربرگیرنده مکاتبات و منشآت غریبه و بدیعه شامل دو قسمت ۱. اسناد از سلجوقی تا صفوی؛ ۲. اسناد و

مکاتبات از ابتدای صفویان تا سال ۱۰۷۵ق، سال قتل حیدر بیگ به دست شاه عباس دوم (م ۱۰۷۷ق)، است. در قسمت دوم اسناد هفت پادشاه دوره صفوی در هفت فصل و یک خاتمه وجود دارد. (بنانی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۰) دو نسخه موجود از این نسخه یکی اهدایی مهدی بیانی در کتابخانه ملی ایران و دیگری توسط «شارل ریو» در فهرست نسخ خطی موزه بریتانیا قرار گرفته‌اند. (خامچی، بی تا: ۲۲ - ۱۸) طبق گفته نوایی، نسخه خطی این اثر در سه جلد و نسخه عکسی آن در پنج جلد در دانشگاه تهران موجود است، ولی فاقد نامه‌های دوره شاه اسماعیل تا اواخر شاه طهماسب است. (نوایی و دیگران، ۱۳۹۲) امانت‌داری علمی احمد غلام از استناد به این منبع و ذکر ارزش‌های تاریخی آن در انجامه‌های پایان اسناد مربوطه به این نسخه مشخص می‌شود. اینکه چقدر از سبک مجمع‌الانشاء در جنگ احمد غلام استفاده شده است، نیازمند تطبیق متون و فهرست این دو نسخه است؛ اما با توجه به این موضوع که سال ۱۰۷۵ق. پایان کار حیدر بیگ بوده و در مقابل حدود سال‌های ۱۰۶۳ق. زمان شروع نگارش نسخه جنگ احمد غلام است، فرضیه تداوم و ترویج کارهایی از جنس اقدامات حیدر بیگ و سلف وی توسط احمد غلام و معاصران وی را تقویت می‌کند. منتخباتی از تاریخ هشت بهشت ادریس بتلیسی و تاریخ نگارستان قاضی احمد غفاری و همچنین سوادنامه‌های سیاسی و معرفی وقایع تاریخی مربوط به آنها به‌ویژه نامه‌های جلال‌الدین محمد اکبر، پادشاه گورکانی هند در این اثر سهم عمده‌ای دارند. (همان، ۱۳۸۱: ۱۶)

در انجامه‌ای احمد غلام اشاره به مالکیت این منبع به خودش دارد که از طرف حسین قلی شاملو به وی اعطا شده است. موضوعی که نشان می‌دهد احمد غلام کاتب، نسخه‌بردار و مسوده‌نویس نام‌آشناست که سفارش‌های کتابت سایر افراد را جدای از وظایف مقرر دولتی داشته است.

از دیگر منابعی که احمد غلام از آن استفاده کرده، کتابی با نام «فرنگ» است که از آن نشانی نیست و دارای غلط‌هایی هم بوده که نویسنده آن را اصلاح کرده است. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۱۶۰) همان‌طور که به انتخاب و اصلاح متونی از منابع دیگر مانند صحائف الاخبار می‌پردازد، منبعی که از منجم‌باشی دربار عثمانی به نام احمد افندی است. نکته مهم اینکه احمد غلام بدون اشاره به نام خود در عنوان این سند به معرفی این منبع و ذکر اصلاحات و متن‌های منتخب خود از آن پرداخته است. یعنی در مقابل «انجامه» باید از این مطلب به نام «آغاز» یاد کرد. آغازهایی که به‌مثابه انجامه‌ها می‌تواند محل تأمل و تحلیل باشند. البته در سایر اسناد این نسخه که دارای «انجام» هستند، منابعی مانند کشکول و خلاصه الحساب شیخ بهایی و منشآت خوانساری هم ذکر شده‌اند.

درباره نحوه استفاده از این منابع با توجه به شرایط موجود، احمد غلام دست به انتخاب و گزیده‌گویی و گزیده‌نویسی زده است. عبارت «منتخب شد» در انجامه‌ها به این مهم اشاره دارد. اما اینکه کیفیت انتخاب‌ها و امانت‌داری‌اش چگونه است، باید با تطبیق متون داوری کرد. این در حالی است که علاوه بر انتخاب، به حک و اصلاح البته در متونی پرداخته است که از نظر وی دارای اغلاط بسیاری بوده‌اند. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۴۰۵)

اسناد تاریخی به‌ویژه منشآت سلطانی و نامه‌های ایران به هند و عثمانی و بالعکس بخش شایان توجهی از نسخه را به خود اختصاص داده است. تکثر نامه‌ها را احمد غلام در یکی از انجامه‌های سال ۱۳۸۱ق. با عبارت «بسیاری از این دست نامه‌ها به روم فرستاده شد» بیان می‌کند. (احمد غلام، نسخه ۳۴۵۵: ۲۴۷) درباره نحوه دسترسی احمد غلام به منابع اشاره شده فرضیه استفاده وی از منابع کتابخانه‌های شاه سلیمان که در کتابخانه مدرسه چهارباغ نگهداری می‌شده، (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵۰؛ شاردن، ۱۳۷۹: ۴۵) مطرح است. چنان‌که از کتاب *جغرافیای اصفهان* نوشته حسین‌خان تحویلدار نیز بر می‌آید، سلاطین صفوی کتب هر علمی را پس از تصحیح و تنقیح برای سه مکان کتابخانه امام ثامن حضرت رضاع) در خراسان، کتابخانه شاه صفی در اردبیل و کتابخانه دولتی مدرسه چهارباغ در اصفهان وقف می‌کردند تا ضبط و محفوظ بماند. (تحویلدار، ۱۳۴۲: ۸۸)

نتیجه

جنگ‌ها سواى سلاطین نویسنده‌گان آنها، نوعی اقدام فرهنگی، اغلب در شرایط تاریخی خاص و در جهت حفظ و معرفی متون و اسناد تاریخی مهم و پراکنده به شمار می‌روند. اقدامی که در اواخر دوره صفوی و از زمان شاه صفی به بعد عمدتاً به دلیل ازدیاد متون مکتوب از یک‌سو و تزلزل سیاسی از سوی دیگر می‌توان شاهد افزایش انواع آنها بود. «انجامه‌ها» سر نخ مهمی در اثبات و فهم این ادعا به شمار می‌روند. چنان‌که درباره نسخه خطی جنگ احمد غلام، انجامه‌ها، به چند دلیل دارای ارزش‌های تاریخی‌اند. تشخیص هویت نویسنده یا نویسنده‌گان اصلی و فرعی این نسخه با دقت در ثبت انجامه‌ها قابل پیگیری است. بر همین اساس و با استناد به انجامه‌هایی که احمد غلام ثبت کرده است، به صراحت نمی‌توان وی را تنها نویسنده این نسخه دانست. نوع قلم‌ها، تعدد، تاریخ‌های کتابت و محل و محتوای انجامه‌ها این مهم را اثبات می‌کند. جایگاه اداری، شغل یا مشاغل، مذهب، علاقه به نجوم و گاه‌شماری نویسنده در بطن انجامه‌ها موجود است؛ هر چند برخی از مشخصه‌های هویتی وی آشکار نشده است. در این باره باید افزود که با پی‌بردن به شغل نویسنده، ارزش و ویژگی‌های اسناد مالی اواخر دوره صفویه

از سال ۱۱۰۵ تا ۱۱۲۹ق. برای بررسی‌های تاریخی روشن می‌شود. انجامه‌ها از معدود مسیرهای یافتن منابع تاریخی استفاده شده در این نسخه هستند. منابعی که برخی از آنها مفقود شده و اثری از آنها نیست. سوی این موضوع، نحوه استفاده از منابع مذکور و حک و اصلاح و همچنین محتوای انتخاب شده از آنها توسط احمد غلام و دلایل آن قابل رصد است. مطالعه تطبیقی این منابع با موارد مشابه، زمینه بررسی دخل و تصرفات و البته کشف موارد فراموش شده را ایجاد می‌کند. مشاهدات عینی کاتب در انجامه‌ها، با عنایت به اینکه روزانه ثبت شده و با هدف تاریخ‌نگاری هم نوشته نشده‌اند، ارزش‌های تاریخی این نسخه را دو چندان می‌کند. توصیفات احمد غلام درباره وقایع تاریخی سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۴۲ق. به دلیل حضور و مشاهده مستقیم واجد اهمیت‌اند. دوران حکومت محمود و به‌ویژه اشرف افغان و نحوه برخورد آنها با مردم، وضعیت خزانه و خزانه‌داری دولت صفوی، ساخت باروی شهر اصفهان، نبرد با دولت عثمانی و روسیه، چگونگی فتح شهرهای ایران به زور یا به صلح، عناوین و القاب تاریخی به کار رفته درباره شهر اصفهان، وجود و ذکر وضعیت اسناد حکومتی در معرض خطر، وجود انواع گاه‌شماری‌های رایج در جامعه عصر صفوی و تعیین زمان دقیق حوادث و وقایع از اهم داده‌های تاریخی منعکس شده در انجامه‌ها هستند که کاتب نسخه، آنها را از نزدیک دیده و ضبط کرده است. احمد غلام علاوه بر داده‌های توصیفی در انجامه‌ها، به داوری حاکمان صفوی که در دربارشان حضور داشته به‌ویژه شاه سلیمان و شاه سلطان حسین پرداخته است. انجامه‌ها همچنین درباره دلایل نوشتن نسخه و نسخی مانند آنها در این برهه تاریخی سرنخ‌هایی دارند. سرنخ‌هایی که از انگیزه‌های پنهان کاتب به اضافه شرایط محیطی و زمانی (تحلیل متنی و ساختاری در پدیدارشناسی هوسرل) به دست می‌آید که مهم‌ترین آنها تلاش برای حفظ حداکثری متون تاریخی در شرایط بحرانی غارت افغان‌ها برای آیندگان است. بنابراین پنج موضوع کلیدی در انجامه‌های نسخه احمد غلام وجود دارد که در راستای پاسخ‌گویی به مسئله اصلی تحقیق هستند: ۱. شناخت هویت کاتب و نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. ذکر منابع تاریخی واجد ارزش؛ ۳. مشاهدات عینی کاتب در زمان کتابت؛ ۴. انگیزه‌ها و دلایل کتابت این قبیل آثار؛ ۵. سایر اطلاعات (زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، گاه‌شماری و ...).

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۷۵

کتاب‌شناخت

- آصف، محمد هاشم (۱۳۵۲) *رستم‌التواریخ*، به اهتمام محمد مشیری، چاپ ۲، تهران: سپهر.
- اعرابی، محمد و حسن بودلایی، (۱۳۹۰) «استراتژی تحقیق پدیدارشناسی»، *فصل‌نامه روش‌شناسی علوم/انسانی*، سال ۱۷، شماره ۶۸.
- اسفندیاری مهنی، زهرا (۱۳۹۷) «جایگاه منجمان در دوره صفویه»، *مجله مطالعات ایرانی*، سال ۱۷، شماره ۳۴.
- افشار، ایرج (۱۳۸۱) «مقام انجامه در نسخه»، *نامه بهارستان*، سال ۳، شماره ۱، دفتر ۵.
- افشار، ایرج و محمدتقی دانش‌پژوه (۱۳۶۳) *نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک*، جلد ۵، مشهد: آستان قدس رضوی.
- امامی، عبدالحسین و دیگران (۱۳۹۱) «روش تحقیق کیفی پدیدارشناسی»، *مجله پرستاری و مامایی جامع‌نگر*، سال ۲۲، شماره ۶۸.
- بنانی، امین، لکه‌هات سیوری و دیگران (۱۳۸۰) *صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- تحویلدار، میرزا حسین (۱۳۴۲) *جغرافیای اصفهان (جغرافیای طبیعی و انسانی و آمار اصناف شهر)*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۵۷) *تذکره حزین*، تصحیح علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خامچی، محمود (بی‌تا) *مجمع‌الانشاء حیدر بیگ ایواغلی*، گنجینه اسناد، بی‌نا.
- دلاواله، پیتر و (۱۳۷۰) *سفرنامه دلاواله*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، چاپ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- شاردن، ژان (۱۳۷۹) *سفرنامه شاردن (قسمت اصفهان)*، ترجمه حسین عریضی، اصفهان: گل‌ها.
- شاملو، ولی قلی‌بن داود قلی (۱۳۷۱) *قصص الخاقانی*، جلد ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شکراللهی طالقانی، احسان‌الله (۱۳۸۲) «احمد غلام عملة خزانه و حکایت کتابت جنگ در جنگ»، *پیام بهارستان*، ۲۲-۲۳.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۳) «جنگ احمد غلام، متنی ناشناخته و مهم برای پژوهش درباره سال‌های پایانی فرمانروایی صفویان»، نخستین همایش ایران‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی.
- صفری آق‌قلعه، علی (۱۳۹۰) *نسخه شناخت*، با مقدمه ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.
- غلام، احمد (۱۱۴۱-۱۱۳۵ق) *جنگ* (نسخه خطی جنگ احمد غلام)، کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره دستیابی ۳۴۵۵.
- فریر، رانلد دبلیو (۱۳۸۴) *برگزیده و شرح سفرنامه شاردن*، ترجمه حسین هژیریان و حسن اسدی، تهران: فرزانه روز.
- قائم مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰) *مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی*، تهران: انجمن آثار ملی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳) *سفرنامه کمپفر*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، چاپ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۱۷۶ / اهمیت «انجامه‌ها» در شناخت ارزش‌های تاریخی نسخه خطی ... / وحید عابدین پور و ...

- کهدویی، محمد کاظم (۱۳۸۶) «تحقیقی درباره شخصیت و مقام شاعری غنیمت کنجاهی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، شماره ۱۵۸.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰) *تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخ خطی*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- منشی قمی، احمد بن حسین (۱۳۸۳) *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، چاپ ۲، تهران، دانشگاه تهران.
- منشی، اسکندر بیک (۱۳۸۲) *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، چاپ ۳، تهران، امیر کبیر.
- میرزا سمیعا (۱۳۳۲) *تذکره الملوک*، بخش نخست، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، کتابفروشی تهران.
- نوابی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد (۱۳۸۱) *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه*، تهران: سمت.
- وحید قزوینی، محمد طاهر بن حسین (۱۳۸۳) *تاریخ جهان‌آرای عباسی*، مقدمه و تصحیح سیدسعید میرمحمد صادق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۲) *تأملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- (سایت کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی،
<http://dlib.ical.ir/site/catalogue/501965>)

List of sources with English handwriting

Persian Source

- Āṣif, Moḥammad Hāšim (1352 Š.), *Rostam al-Tavārīk*, edited by Moḥammad Moširī, Tehran: Sepehr. [In Persian]
- Afšār, Īraj (1381 š.), “Maqām-e Anjāma dar Noska”, *Nāma-ye Bahāristān*, 3, No. 1, pp. 39-100. [In Persian]
- Afšār, Īraj; Moḥammad Taqī Dānišpezūh (1363 Š.), *Noskahā-ye kaṭī-e Kitābkāna-ye Millī Malik*, Vol. 5, Āstān-e Qods-e Rażavī, Mashahd. [In Persian]
- A`rābī, Moḥammad; Ḥasan Būdlāī (1390 Š.), “Estirāṭizī Taḥqīq-e Padīdāršināsī”, *Faṣlnāma-ye Raviššināsī-e ‘Olūme- Ensānī*, 17, No. 68, pp. 31-58. [In Persian]
- Banānī, Amīn; et. al. (1380 Š.), *Šafavīds*, translated by Yaḳūb Āzand, Tehran: Mawlā.
- Emāmī, ‘Bd al-Hosyan; et. al. (1391 Š.), “Raviš-e Taḥqīq-e Kaiṭī-e Padīdāršināsī”, *Majala-ye Parastārī va Māmāī-e Jami`nigar*, 22, No. 68, pp. 56-63. [In Persian]
- Esfandīārī Mahnī, Zahrā (1397 Š.), “Ĵāygāh-e Monajīmān dar Dora-ye Šafavī”, *Majala-ye Moṭāli`āt-e Īrānī*, 17, No. 34, pp. 9-25. [In Persian]
- Ġolām, Aḥmaad (1135-1141), *Ĵong (Noskā-ye kaṭī-e ĵong-e Aḥmad Ġolām)*, Kitābkāna va Markaz-e Asnād-e Majlisa Šorāya Eslāmī, No. 3455. [In Persian]
- Hazīn Lāhījī, Moḥammad ‘Alī (1357 Š.), *Tazkara-ye Hazīn*, edited by ‘Alī Davānī, Markaz-e Asnād-e Enqilāb-e Eslāmī. [In Persian]
- Kohdūī, Moḥammad Kāzim (1386 Š.), “Taḥqīqī darbāra-ye Šakšīyat va Maqām-e Šā`erī Ġanīmat Kanjāhī”, *Majala-ye Dāniškada-ye Adabiāt va ‘Olūm-e Ensānī Mashhad*, No. 158, pp. 139-158. [In Persian]
- kāmčī, Maḥmūd (n. d.), “Maĵma‘ al-Enšā Ḥaydar Bayg Evāġlī”, *Ganĵīna Asnād*, pp. 14-22. [In Persian]
- Māyil Hiravī, Naĵīb (1380 Š.), *Tārīk-e Noskāpardāzī va Tašḥīḥ-e Entigādī-e Nosak-e kaṭī*, Tehran: Kitābkāna, Mūza va Markaz-e Asnād-e Majlisa Šorā-ye Eslāmī. [In Persian]
- Mīrzā Samī`ā (1332 š.), *Tazkarat al-Molūk*, Part 1, edited by Moḥammad Dabīr Sīāqī, Tehran: Kitābforūšī Tīhrān. [In Persian]
- Monṣī Qomī, Aḥmad b. Ḥsayn (1381 š.), *ḵolaṣat al-Tāvārīk*, edited by Eḥsān Ešrāqī, Tehran: Dānišgāh-e Tīhrān. [In Persian]
- Navāī, ‘Abd al-Ḥosayn; ‘Abbāsḳolī Ġafārīfard (1381 š.), *Tārīk-e Tahāvolāt-e Sīāsī, Eĵtīmā`ī, Eqtišādī va Farhangī-e Īrān dar Dorān-e Šafavī*, Tehran: SAMT.
- Qāem Maqāmī, Ĵahāngīr (1350 Š.), *Moqadamaī bar Šinākt-e Asnād-e Tārīkī*, Tehran: Anĵoman-e Āṭār-e Millī. [In Persian]
- Šāmlū, Valī Qolī b. Dāvūd Qolī (1371 š.), *Qīṣa al-kāqānī*, Vol. 1, Tehran: Entišārāt-e Vizārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī. [In Persian]
- Šafarī, Āq Qal`a, ‘Alī (1390 Š.), *Noskašinākt*, edited by Īraj Afšār, Tehran: Mīrāt Maktūb. [In Persian]
- Šifātḡol, Maṣṣūr (1383 Š.), “Ĵong-e Aḥmad Ġolām, Matnī Nāšinākt va Mohim barāy-e Pezūhiš darbāra-ye Sālḥā-ye Pāyānī-e Farmāravāī-e Šafavīān”, *Naḵostīn Hamāyiš-e Īrānšināsī, Bonyād-e Īrānšināsī*, pp. 351-369. [In Persian]
- Šokrallāhī Ṭāliqānī, Eḥsānallāh (1382 Š.), “Aḥmad Ġolām-e ‘Amala-ye ḵazāna va Ḥikāyat-e Kitābat-e Ĵong dar Ĵong”, *Payām-e Bahāristān*, pp. 17-22. [In Persian]
- Taḥvīldār, Mīrzā Ḥosayn (1342 Š.), *Joġrāfiā-ye Ešfahān (Joġrāfiā-ye Ṭabī`ī va Ensānī va Āmār-e Ašnāf-e Šahr)*, edited by Manūčīhr Sotūdeh, Tehran: Dānišgāh-e Tīhrān. [In Persian]
- Torkamān, Eskandar Bayg (1382 š.), *Tārīk-e Ālam Ārā-ye ‘Abbāsī*, edited by Īraj Afšār, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Vaḥīd Qazvīnī, Moḥammad Ṭāhir b. Ḥosayn (1383 s.), *Tārīk-e Ĵihān Ārā-ye ‘Abbāsī*, edited by Sayyes Sa`īd Mīr Moḥammad Šādiq, Tehran: Pezūhišgāh-e ‘Olūm-e Ensānī va Moṭāliāt-e Farhangī. [In Persian]

French, Italian, German and English Sources

- Chardin, Jean (2007), *Voyages en Perse*, PHEBUS, D`ailleurs.

The Importance of Colophon in Recognizing the Historical Values .../ Vahid Abedinpoor & ... / 178

- Della Valle, Pietro (2018), *Viaggi Di Pietro Dalla Valle, Il Pellegrino*, Forgotten Books.
- Ferrier, R. W. (1996), *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire*, I. B. Tauris.
- Husserl, Edmund (2012), *Cartesianische Meditatonen*, Meiner Felix Verlag GmbH.
- Kaempfer, Engelbert (1977), *Am Hofe des persischen Grosskonigs 1684-1685*, Horst Erdmann.
- <http://dlib.ical.ir/site/catalogue/501965>

**The Importance of Colophon in Recognizing the Historical Values of
Manuscript of "Jong-e Ahmad Gholam" (Date of Writing: 1135 - 1142 Ah.)¹**

Vahid Abedinpoor²
Ali Akbar Kajbaf³
Masoomeh Samaei⁴

Received: 2020/04/26
Accepted: 2020/09/10

Abstract

The scripts' final word is generally known as the ending, the completion, the signature, and the word "Anjameh." This section's significance is because it provides a brief overview of the author, version features, time, location, and political and social conditions of Writing. "Jong" (codex) is also referred to as a manuscript or a set of documents containing a selection of historical, literary, religious, and scientific documents and texts.

With this explanation, the present paper's main issue is to examine the importance of colophon in recognizing "Jong-e Ahmad Gholam's" historical values from the late Safavid era and the time of the Afghan uprising. This research suggests that study the content and form of the colophons of this manuscript is the first step of correct recognition of the author's identity, spatial and temporal identity, historical context, and comparative and critical examination. The method used in this research is the formal and content analysis with phenomenological approach extracted and discovered data from the manuscript mentioned above along with documentary and library sources.

Keywords: Manuscript, Jong, Ahmad Gholam, Safavids, Anjameh.

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.33055.1465

2. PhD in History of Islamic Iran, Department of History, University of Isfahan;(Corresponding author). Email: abedinpoorv@yahoo.com

3. Professor, Department of History, University of Isfahan: kajbaf@ltr.ui.ac.ir

4. PhD in History of Islamic Iran, Department of History, University of Isfahan. Email: masoomeh.samaei@yahoo.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۲۱۳-۱۸۱
مقاله علمی - پژوهشی

واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان»^۱

فاطمه عسگری^۲

فهیمه زارع‌زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۲۲

چکیده

از کتاب‌های چاپ سنگی مصور، «در بیان قصه حضرت سلیمان» است که ضمن روایتگری به زبان عامیانه عصر قاجار، دارای شاخصه بصری غرائب‌نگاری است. مقاله حاضر با رویکرد آیکونوگرافی و با روش توصیفی تبیینی بدین سؤال پاسخ می‌دهد: این موجودات غریب به چه نحوی در نگاره‌های کتاب مذکور تصویر شده‌اند و منشأ شکل‌گیری‌شان چیست؟ نتایج نشان می‌دهند در نگاره‌ها، موجودات غریب خیالی، در قالب نیروهای خیر و شر با سایر عناصر تجسمی ترسیم شده‌اند و منشأ شکل‌گیری‌شان هنرهای تمدن جیرفت، چین و نقش‌برجسته‌های هخامنشی و ساسانی است، نیز با منشأ بهره‌وری از اسطوره‌های بین‌النهرین، چین، هند، مصر و همچنین نمادهایی از تمدن‌های عیلام و لرستان، هنر اروپای قرون وسطی و پس از آن، که در تجسم‌بخشیدن به این نیروها دیده می‌شود. نمادهای مشهود در نگاره‌ها از جمله موجودات با چهار دست یا دست شاخدار، تک‌چشم، دستکش، ستاره، زنگوله، شیپور، بعل، دلکک و پان هستند که ریشه در تفکرات هنرهای عبری و یونانی دارند و آگاهانه چه به لحاظ فرم، اصول و قواعد بصری و چه به لحاظ بار معنایی به کار گرفته شده‌اند تا روایتگر این کتاب باشند.

واژگان کلیدی: چاپ سنگی، غرائب‌نگاری، نماد، نگاره، اسطوره

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.31225.1434

۲. دانشجوی دکتری هنر اسلامی، گروه هنر اسلامی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت

مدرس: f_asgari@modares.ac.ir

۳. استادیار رشته هنر اسلامی، گروه هنر اسلامی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده

مسئول): f.zarezadeh@modares.ac.ir

مقدمه

داستان‌های نقل‌شده در قرآن درباره حوادث و شاخصه‌های مهم زندگی پیامبران که با فرازونشیب‌ها و درس‌های عبرت‌آموز برای بشریت همراه بوده؛ در طول سده‌های متمادی اسلامی در نسخ خطی، فال‌نامه‌ها، قصص‌الانبیاء، تذکره‌نامه‌ها و کتب روایات دینی بی‌شماری تجلی یافتند. به‌خصوص در عصر قاجار به‌دلیل ورود صنعت چاپ به ایران، انتشار چنین کتبی در راستای افزایش تقاضای مردم به بهره‌برداری از مضامین و محتواهای داستان‌های قرآنی فزونی یافت. کتاب *در بیان قصه حضرت سلیمان* از آن جمله است که با دربرداشتن گونه‌ای ادبیات دینی رایج در عصر قاجار به‌صورت چاپ سنگی^۱ منتشر شد و در دسترس عموم مردم قرار گرفت. هم‌اکنون دو نسخه از آن موجود است: یکی در کتابخانه ملی ایران (به سال ۱۲۶۶ هـ ق) و دیگری در کتابخانه موزه بریتانیا (به سال ۱۲۷۳ هـ ق). پژوهش حاضر بر روی نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران متمرکز شده است که در ۷۰ صفحه به چاپ رسیده و به شیوه خط نسخ نگاشته شده، ۴۱ نگاره دربرداشته، به گفته اولریش مارزلف منتسب به میرزا علی‌قلی خوبی است. اگرچه نگاره‌هایش در ساختار کلی خویش ضمن در برداشتن عناصر زیبایی‌شناختی، به نشانه‌های بصری متعددی مزین شده‌اند تا روایتگر زندگی حضرت موسی و حضرت سلیمان و دلیری قهرمانان آن داستان‌ها باشند، نکات مهمی از حضور موجودات غریب مصورسازی شده است. در این پژوهش، ۱۸ نگاره با داشتن غرائب‌نگاری^۲ و فضاسازی

۱. تاریخ کتاب‌آرایی ایران در دوره فتحعلی شاه قاجار با ورود چاپ سنگی تحولات جدیدی را از سر گذرانند. به‌کوشش عباس‌میرزا چند تن از ایرانیان این فن را در اروپا آموختند و دستگاه چاپ سربی و سنگی را به ایران آوردند. اولین چاپخانه سنگی نیز در ایران را میرزا صالح شیرازی در تبریز تأسیس کرد که نخستین روزنامه به شیوه چاپ سنگی به نام «اخبار و وقایع شهر» را در تهران منتشر کرد. نخستین کتاب مصور چاپ سنگی هم با‌عنوان *لیلی و مجنون* در تبریز چاپ شد. این شیوه چاپی اگرچه دارای محدودیت تصویرسازی ازجمله محدودیت رنگی، ایجاد سطوح به‌وسیله تکرار خطوط و ترسیم جزئیات کمتر بود؛ سبب شد تا تصویرسازی‌های متناسب با فرهنگ عامه شکل بگیرد و به‌دلیل در دسترس بودن و ارزان بودن، مردم از آنها بهره ببرند. البته در بیشتر تصاویر این کتب از نسخ خطی تقلید می‌شد و هنرمندان در شروع صفحات از تذهیب استفاده می‌کردند با این حال، همزمان با انتشار کتب حماسی و عاشقانه، کتاب‌های داستان دینی و روایات مذهبی نیز در میان عوام از محبوبیت فراوانی برخوردار شد.

۲. غرائب‌نگاری یا عجایب‌پردازی که به گرتسک نیز تعبیر می‌شود، به شکل‌های خیالی آدمیان، جانوران یا حتی گیاهان اشاره دارد. این اصطلاح در سده شانزدهم رواج عام داشت و شکل‌های اغراق‌شده و خارج‌شده از صورت اولیه، ترسناک یا مضحک را مطرح می‌کرد، مثلاً در کارهای محمد سیاه‌قلم از این دست بسیار دیده می‌شود. منشأ پیدایش عجایب‌نگاری‌ها از متونی است که تصاویر موجودات غریب را در بستری ادبی تجسم می‌کردند. اولین کتاب درباره عجایب، به دست بلیاس حکیم ندیم و جلیس اسکندر نوشته شد که الگوی عجایب‌نویسان در طول

ماوراءالطبیعه گزینش شده‌اند. زیرا هدف آن است تا با بررسی لایه‌های معنایی و ارزش‌های نمادین مستتر در وجود بصری هر یک از این موجودات به مثابه نشانه‌هایی در کل ساختار نگاره‌های کتاب مذکور، نحوه ترسیم، تحلیل و سپس منشأ شکل‌گیری‌شان تبیین شود.



تصویر ۱: صفحه شروع کتاب در بیان قصه حضرت سلیمان، ۱۲۶۶ق

مأخذ: اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی ایران

نگارندگان فرض را بر آن گذاشته‌اند که ریشه پیدایش این نشانه‌ها، آیکون‌های تصویری در فرهنگ عامه مردم ایران است؛ زیرا جدول‌کشی دور نوشته‌ها که در بعضی از صفحات نظم بصری خود را از دست داده‌اند بر ویژگی جدول‌بندی در نگارگری ایران دلالت دارند. همچنین

تاریخ شد. عناوینی همچون عجایب الاشیا، عجایب الدنيا یا عجایب البلدان بسط یافت. از جمله کتاب‌هایی که به موضوع عجایب و نگاره‌های غریب پرداخته‌اند، می‌توان اشاره داشت به: *عجایب البلدان* (بلخی)، *عجایب‌نامه* یا *جام گیتی‌نما* (طوسی همدانی)، *عجائب المخلوقات* و *غرائب الموجودات* (قزوینی)، *عجایب الهند* (بزرگ‌بن شهریار)، *سندبادنامه* (سلیمان سیرفی)، *خریده العجائب* و *فریده الغرائب* (ابن وردی)، *نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر* (شمس الدین دمشقی)، *جامع الفنون و سلوة المحزون* (احمدبن حمدان حرانی)، *اخبار الزمان و عجایب البلدان* (مسعودی) و نیز *مطالع السعادة* و *ینایع السیادة* (سیدمحمدبن‌امیر حسن السوودی). برخی از این کتاب‌ها از جمله، *عجایب المخلوقات* (قزوینی) برای بسیاری از هنرمندان محل توجه بوده است.

نگاره شروع کتاب (تصویر ۱) دو دیو زانورده را نشان می‌دهد که هر دو با یک دست تاج سلطنتی ایران را به دست گرفته و گریزی بر دستی دیگر دارند. یکی به روبه‌رو و دیگری به تاج نگاه می‌کند. به نظر می‌آید دو دیوی که حامی دربار سلیمان بوده‌اند با بدنی تنومند، هم‌اکنون حامی تاج و تخت ناصری هستند. چنان‌که عنوان زیر تاج به صورت مُهر در قسمت پایین‌تر درج شده و اشاره به نام ناصرالدین شاه دارد. البته در کنار تمام جدول‌بندی‌ها، خارج از فضای کادر، شرح نگاره‌ها اغلب به صورت نامنظم ذکر شده است. با این وجود، برای اثبات یا رد فرضیه مطرح شده، پیشینه پژوهش بررسی شد که به شرح زیر است.

پیشینه پژوهش

در راستای ادبیات نظری این پژوهش، روش‌ها و رویکردهای مطالعاتی مختلف در رابطه با غرائب‌نگاری عصر قاجار بررسی شدند. لیکن چنین برآمد که تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در حوزه غرائب به‌ویژه بر روی نگاره‌های کتاب *در بیان قصه حضرت سلیمان* صورت نگرفته است؛ البته تألیفات متعددی درباره محتوا، مضامین و نحوه طراحی کتب چاپ سنگی عصر قاجار به رشته تحریر درآمده است، همچون کتاب *تصویرسازی داستانی در کتب چاپ سنگی فارسی نوشته اولریش مارزلف (۱۳۸۹)* و کتاب *بررسی تصویرسازی‌های چاپ سنگی دوره قاجار و کاربرد آن در تصویرسازی‌های کنونی* از محمد شیرازی (۱۳۹۴). مقاله‌ای از اریکده ترابی (۱۳۹۳) تحت عنوان «عجایب المخلوقات قزوینی در تصاویر چاپ سنگی میرزا علی‌قلی خوبی». وی در این مقاله شرح مختصر از زندگی علی‌قلی خوبی را بیان کرده و سپس به بحث درباره کتاب *عجایب المخلوقات و آثار علی‌قلی* در این کتاب پرداخته است. نفیسه اثنی‌عشری نیز در مقاله خود، «تصویرسازی کتب چاپ سنگی، بازتاب تحولات صنعتی و فرهنگ ایران در دوران قاجار» (۱۳۹۸)، در خصوص روابط میان هنر و جامعه در دوران قاجار مباحثی را مطرح کرده و از تحولات اجتماعی و فرهنگی آن تحلیلی ارائه کرده است. مقاله دیگر با عنوان «بازیابی لایه‌های هویتی در نسخه‌های مصور چاپ سنگی قاجار» (مطالعه موردی: سیزده نسخه با محتوای حماسی و ادبی) (۱۳۹۵) به نگارش ماه‌منیر شیرازی است که لایه‌های هویتی ظهور نسخه‌ها در قالب حماسی را مطالعه کرده و نتیجه گرفته که در نسخه‌های این عصر چهار لایه هویتی باستان‌گرایی، ایرانی‌اسلامی، شیعی و فرنگی‌مآبی را می‌توان بازیافت. با این حال، تنها نسیم صلاحی در پایان‌نامه مقطع کارشناسی‌ارشد خود (۱۳۹۳) با عنوان «مفاهیم دینی و زیبایی‌شناسی تصویر در کتاب *در بیان قصه حضرت سلیمان*»، عناصر تجسمی و توصیفی نگاره‌های این نسخه را معرفی کرده است. اما وی اشاره‌ای تفسیری در باب شرح مفاهیم

صحنه‌ها، موجودات و نشانه‌ها نداشته است، درحالی‌که آنچه موضوع پژوهش حاضر را متمایز می‌کند، آن است که برای نخستین بار بحث و بررسی درباره غرائب‌نگاری بر روی نگاره‌های یک نسخه تاریخی قاجار صورت می‌گیرد و منشأ شکل‌گیری این نشانه‌های غریب واکاوی می‌شود.

روش پژوهش

گردآوری داده‌های پژوهش حاضر با استناد به منابع معتبر کتابخانه‌ای الکترونیکی و با مشاهده و عکس‌برداری از تصاویر نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران انجام گرفته است. تحلیل داده‌ها نیز مبتنی بر روش توصیفی تبیینی و با رویکرد آیکونوگرافی است. در شرح رویکرد پژوهش می‌توان گفت، آیکونوگرافی از کلمه‌ای یونانی، از ریشه پیشوند Eikenai به معنای شبیه‌بودن و (icon)=eikon به معنای تصویر یا تمثیل مشتق شده است، حال آنکه در روزگار باستان، افلاطونیان و نوافلاطونیان آن را به معنای بازتاب زمینی و جهانی یا تصویری از جهان الهی و بالاتر می‌دانستند، چنان‌که به طرز ناگشودنی با کیهان‌شناسی و الهیات (حلول خدا در تجسم مسیح) تنیده و پیوسته شد (عبدی، ۱۳۹۰: ۲۰). لیکن طی تحولاتی به‌عنوان رویکرد مهم روش‌شناختی تبیین شد و از سده شانزدهم به‌مثابه یک حوزه مطالعاتی ویژه شروع به شکل‌گیری کرد. نیکولا پوسن^۱، نخستین هنرمندی بود که مقاصد خود را به شیوه آیکونوگرافی مطرح کرد و سبب شد در سده هجدهم تمایل به این تحقیقات گسترش یابد. با شروع سده بیستم فردی به نام ابی واربورگ^۱ به بسط این دیدگاه و توجه به پس‌زمینه آن پرداخت. وی معتقد بود که هر تمدنی ساحت‌های مختلفی دارد و هنر هر تمدن به ساحت‌های مختلف آن مرتبط است. لذا برای فهم این هنر باید ساحت‌های مختلف تمدن را شناخت. بعدها پانوفسکی^۱ برای نخستین بار میان آیکونولوژی و آیکونوگرافی تفکیک قائل شد و بیان داشت، آیکونوگرافی غالباً پیوند مفهوم نماد و نمادینه‌شدن تصاویر در فرهنگ را شامل می‌شود و نقطه آغازین آثار هنری، فرم‌های اسطوره‌ای و رویدادهای آیینی را تحت شرایط تاریخی و فرهنگی زمانشان شناسایی می‌کند. بدین منظور وی در خوانش تصویر معتقد به مراتب سه‌گانه‌ای بود: «۱. توصیف پیش آیکونوگرافی که مطالعه و توصیف اثر و مطالعه نقش‌مایه‌ها و فرم‌های ناب را شامل می‌شود؛ ۲. تحلیل آیکونوگرافی که رمزگشایی در چارچوب معنای هنرمندانه را دربرمی‌گیرد؛ ۳. تفسیر آیکونوگرافی که مفهوم عمیق، معنای ذاتی و شناسایی ارزش‌های نمادین مستتر در آثار هنری را بیان می‌دارد» (نصری، ۱۳۹۱: ۱۳ و ۱۲) براین اساس، پژوهش بر

1. Erwin Panofsky

روی آیکون‌ها و به عبارتی نشانه‌های موجودات غریب و خیالی که در ترکیب با انسان یا حیوانات در نگاره‌های نسخه در بیان قصه حضرت سلیمان ترسیم شده‌اند، تبیین را در سه مرحله انجام داده است. نخست نقوش موجودات غریب را شناسایی و به لحاظ بصری توصیف کرده است. سپس مضامین و مفاهیم نمادینشان را در لایه‌های معنایی ژرف رمزگشایی کرده است.

موجودات غریب با نیروهای خیر

۱. سیمرخ

از زمان‌های دور، سیمرخ با فضای درباری و بهشتی عجین بوده است. در شاهنامه فردوسی، نجات‌بخش و حامی زال است و موجودی اسطوره‌ای، خردمند، رهاهنده از بیماری و مرگ، آگاه از تقدیر و حوادث آینده به شمار می‌آید. در *اوستا* نیز حافظ و نگهبان است (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۵۵) و در ادبیات ایرانی اسلامی همچون اشعار عطار (*منطق الطیر*) و آثاری از غزالی، سهروردی و شبستری به مثابه نشانه‌ای از وجود آفتاب، دانسته شده است که همان ذات حق است. بر این اساس، در داستان حضرت سلیمان هم به عنوان حامی و نگهبان ترسیم شده که با داشتن نیروی خیر، سعادت و جاودانگی، پشتیبان دولت سلیمان است و در دربارش خدمت می‌کند. میرزا علی قلی خوبی این موجود را در سه نگاره کتاب با دم بلند و بدنی کشیده در بالاترین قسمت کادر صفحه، در حالت معلق و متمایل به حضرت سلیمان چنان تصویر کرده که گویی بر روی بارگاه حضرت سلیمان سایه گسترانده و نقش نیروی سلطنتی و همای سعادت را ایفا می‌کند (تصویر ۲). حتی برای نشان دادن عظمت این موجود قسمتی از بدنش را خارج از کادر نگاره‌ها مصور ساخته است (تصاویر ۹ و ۱۴).



تصویر ۲: نقش سیمرخ به مثابه حامی، نگهبان و پشتیبان بارگاه حضرت سلیمان.
(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)



تصویر ۳: سمیرغ ساسانی، نقش برجسته‌ای بر روی یک اثر سیمین (طاهری، ۱۳۹۶: ۳۱۲)

در ترکیبی از دم طاووس، بدن عقاب، سر سگ و پنجه‌های شیر که از سمیرغ افسانه‌ای در هنر ساسانی برگرفته (تصویر ۳)، لیکن با این تفاوت و تغییر اندک که گردن‌بند مرواریدشان بر گردن سمیرغ ساسانی، نماد فره ایزدی، را حذف کرده و برایش منقار ترسیم کرده است.

۲. فرشته

فرشته قاصد خداوند و واسطه میان درگاه احدیت و بشریت، موجود بالدار است که در پیکره‌های اساطیر به‌مثابه نیروی ماورایی و صاحب قدرت تجلی یافته و در تخت جمشید (قرص بالدار: نماد فروهر) و پاسارگاد (مینویی بالدار با چهار بال: همچون قدرتی فراطبیعی و نگهبان) نقش شده است. در ادبیات اسلامی نیز گفته شده «هشت فرشته بالدار عرش اعلا را نگه می‌دارند و جهان را در برمی‌گیرند» (کوپر، ۱۳۹۲). لذا آنچه در تصویرسازی‌های این کتاب انجام شده (تصویر ۵) همگی در سیما و لباس اشراف‌زادگان قاجاری و همچون زنان بالدار هستند که همراه و نگهبان بارگاه پیامبران‌اند. در فرهنگ میتراپی نیز چهار باد و چهار فصل به‌وسیله بال‌ها نشان داده می‌شوند. وجود بال‌ها، تاجی بر سر، لباس بلند و دستی بشارت‌دهنده از ویژگی‌های مشترک در تصویرسازی فرشتگان است. اندام فرشتگان کمی کوتاه قامت با صورتی سه رخ و چشمانی به سمت پیامبر ترسیم شده و در تمام نگاره‌ها در سمت راست که مکان خیر است نشان داده شده‌اند. هیچ نوع حالتی در سیمایشان دیده نمی‌شود؛ زیرا تابع و پیغام‌رسان‌اند و روحیات زمینی و انسانی در آنها راه ندارد. ترسیم شکل بال که به‌صورت

۱۸۸ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

پره‌های تفکیک شده است، همانند مینوی بالدار در تصویر ۵ انجام گرفته است.



تصویر ۴: مینوی بالدار نماد محافظت و صاحب قدرت، اسطوره‌ای از عصر هخامنشیان،

دیوارنگاره‌ای برجسته در پاسارگاد (هینلز، ۱۳۹۱: ۱۸)



تصویر ۵: حضور فرشتگان در بارگاه به‌مثابه ایزدانوی صاحب قدرت فراطبیعی و اسطوره نگهبان

حاکمیت (اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

۳. اژدها

قدیمی‌ترین یافته‌های نقش اژدها مربوط به هنر جیرفت در حدود هزاره سوم قبل از میلاد است که در دو دهه اخیر یافت شده است. با مشاهده تصویر ۶، دو اژدهای خالدار عظیم‌الجثه به صورت مار، روی ظرفی از جنس سنگ صابون نقش بسته‌اند. این دو اژدهای خشمگین که از طریق یک قهرمان شاخدار تحت احاطه درآمده، صحنه گرفت و گیر را ایجاد کرده است، به گونه‌ای که مبارزه نیروهای خیر و شر و دفع اهریمن را همچون یک نمود آیینی (نقش کیهانی) تداعی می‌کند. در دوران اشکانی بال‌های کوچک به اژدها اضافه می‌شود و در دوران ایلخانی که نفوذ هنر چین در طراحی‌ها فزونی می‌یابد مانند اژدهای معبد «داش کسن» در زنجان، نقش اژدها به گونه‌ای جلوه می‌کند که هم‌اکنون در نسخه در بیان قصه حضرت سلیمان مشاهده می‌شود. چینیان معتقدند اژدها آفریننده‌ای نیکوکار است که از تمساحی در رودهای یانگ‌تسه نشئت گرفته و دارای شاخ و دندان‌های دراز، بدنی فلس‌دار و پاهایی چنگالی‌شکل است که روح کیهانی دارد.



تصویر ۶: نقش اژدها روی ظرفی از جنس صابون، متعلق به تمدن جیرفت هزاره سوم ق.م.

(www.iribnews.ir/fa/news)

نقش امپراطوری‌های چین در هنر ایران نیز نفوذ پیدا کرد و بدین شکل در تصویرسازی‌ها رواج یافت. چنان‌که در نگاره‌های این کتاب به‌مثابه نیروی خیر در برابر جادوی ساحران فرعون قد علم کرده و غرش‌کنان، تحت احاطه حضرت موسی است. این جانور تلفیقی، در دو نگاره ترسیم شده است: یکی در صفحه آغازین داستان حضرت موسی (تصویر ۷) و دیگری در بخش مبارزه آن حضرت با اژدها در دربار فرعون (تصویر ۸). اژدها همچون یک مار تنومند درنده، با دندان‌های تمساح‌مانند و پنجه‌های عقابی‌شکل، بدنی خالدار همچون پلنگ، شاخ

گوزن، گوش‌های آویزان، بالی کوچک در قسمت میانی و دهانی همچون تمساح نقش گردیده است. مار پیچده‌ای که با حرکتی سیال، حالت حمله به خود گرفته درحالی‌که در صفحه آغازین در میان کادر مربعی شکل جا داده شده و فرمی حلقوی به خود گرفته است. در تصویر ۸ اژدها به دور ساختمان فرعون پیچیده و او را می‌بلعد. مردم اطراف و ساحران، وحشت‌زده با سیمایی ترسان نشان داده شده‌اند که هر کدام برای فرار به این سو و آن سو نگاه می‌کنند. فضا سازی صحنه با ابرهای درهم‌تنیده همراه با خطوط متراکم و ازدحام جمعیت، ملتهب به نظر می‌رسد. در اینجا اژدها حجتی برای ایمان ساحران است که به شکل یک نیروی ماوراءالطبیعه ظاهر شده است.



تصاویر ۷ و ۸: اژدها به مثابه نیروی ماوراءالطبیعه و خیر در برابر نیروی شر و دشمن.

(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

موجودات غریب با نیروهای شر

۱. پرنده شاخدار

در نقش برجسته‌های سومری (هزاره دوم پیش از میلاد) پرنده شاخدار، جغدی دانسته می‌شد که پیام‌آور مرگ و نمود بدیمنی و شر بود. از این رو در تصویری از کتاب مذکور با سری از

روبه‌رو، چشمانی گرد، منقاری بلند و بدنی سه رخ ترسیم شده تا همچون عفریته‌ای به نظر آید که به شکل پرنده درآمدۀ است. چهره‌ای همچون جغد که با شاخ روی سر، نمود اهریمنی پیدا کرده و در بالای نگاره، نقطهٔ مقابل حضرت سلیمان قرار گرفته تا بیانگر تسخیر شدن به‌واسطهٔ قدرت و فرمان آن حضرت باشد (تصویر ۹).



تصویر ۹: پرندهٔ شاخدار اسطورهٔ جن و عفریته و نماد شر در برابر خیر
(اسناد چاپ سنگی کتابخانهٔ ملی)

۲. ماهی گرگ‌نما

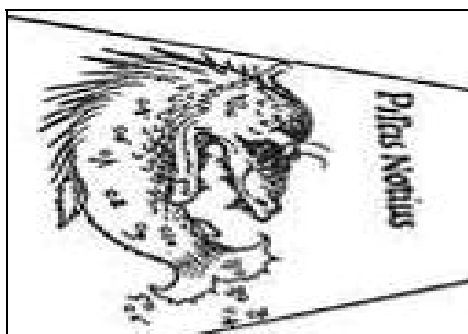
این موجود یکی از موجودات ترکیبی خلاق است که تصویرگر سعی داشته با ترکیب چند حیوان به تمثال جدیدی دست یابد. در تصویر ۱۰ که مربوط به غرق شدن فرعونیان است، این حیوان درنده عامل مجازات و ترس یاران فرعون به شمار می‌آید. در واقع، در اینجا موجودی خبیثی است که به‌واسطهٔ عقوبت اعمال پلید انسان‌ها سرمتشأ می‌گیرد و همانند جهنمی جلوه کرده که در این دنیا بر سر فرعونیان جاری شده است. این حیوان که از ترکیب تمساح، گرگ، خرس و ماهی شکل گرفته با بدنی خالدار، نشان از موجودی شر دارد درنده‌خویی، بی‌رحمی و خشم گرگ‌مانند از یک‌سو و درندگی تمساح‌مانند که وحشت را با خود می‌آورد و موجب نابودی انسان‌هاست، در هم تلفیق شده است. خالداربودن نیز به‌طورکلی در این نسخه

۱۹۲ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

نشان‌دهنده، موجودی درنده و دیوسرشت همچون پلنگ است. این موجود در پایین‌ترین قسمت کادر قرار گرفته تا یادآور اعماق جهنم باشد. خطوط صورت، حالت چشم‌ها، دهان باز و درنده، خطوط فشرده دم ماهی‌شکل و موهای پشت، به تداعی خشم این موجود خیالی و غریب اضافه کرده است. باین حال از آنجایی که اجرای اثر مصادف با آثار چاپی و گراوری هنرمندان اروپایی بوده، می‌توان مشابهت اجرای چنین حیوان ترکیبی را با اندکی تغییرات در اثر آلبرش دورر (تصویر ۱۱) با موضوع نجوم و کیهان‌شناسی مشاهده کرد.



تصویر ۱۰: ماهی گرگ‌نما، موجودی ترکیبی از چند حیوان و نماد شر، درنده‌خویی، بی‌رحمی و خشم و نابودی انسان‌ها (اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)



تصویر ۱۱: بخش از چاپ گراور چوبی با عنوان نیمکره جنوبی آسمان، اثر آلبرش دورر مربوط به سال ۱۵۱۵م. (metmuseum.org)

۳. دیو

تجسم دیوها در کتاب *عجائب المخلوقات* اغلب با این توصیفات همراه است که بدنی نیمه‌انسان و حیوان با شاخ و دم، گاهی چهره انسانی و گاهی چهره حیوانی مانند فیل دارند. هیكلی درشت، بدنی پشمالو با ناخن‌های بلند و در هیبتی بزرگ‌تر از انسان نمایان می‌شوند. این تجسم‌ها تبدیل به بخشی از الگوی تصویرسازان شد. انسان‌های شاخدار با سم و پای حیوانی و ایستاده در هنرهای تصویری هزاره‌های پیش از میلاد در لرستان و عیلام مشاهده می‌شوند که نماد پهلوانی داشتند و این دیوان نزد زرتشتیان مقدس بودند، اما به‌مرور مفهوم شر به خود گرفتند و در هنر آشور تبدیل به دسته‌ای از دیوان شر شدند.



تصویر ۱۲: دیو به شکل فیل، پلنگ، شیر، خرس و گاومیش در بارگاه حضرت سلیمان (ع)
(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

در ترکیب حیوان و انسان یا انسان با پاره‌ای از ویژگی‌های حیوانی مانند گاومیش، پلنگ و شیر، برهنه هستند و اغلب دامن کوتاهی بر تن دارند. آنها در محضر حضرت سلیمان و در اندازه‌های مختلف ترسیم شده‌اند. (تصاویر ۱۲ و ۹ و ۱) پلنگ که نماد چالاکی، سرعت، حيله‌گری، درنده‌خویی، جنگ‌جویی و قهرمان اساطیری است، در آیین هندو به شکل الهه‌های

۱۹۴ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه‌ مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

هندو دیده می‌شود که از سوی ایرانیان تبدیل به اهریمن شد و با ورود دین اسلام به‌طور کلی منفور شد. انگاره اهریمنی به‌خصوص زمانی که در تلفیق با خوی و هوس انسانی قرار می‌گیرد، سیمایی جدید به موجودات می‌دهد. (تصویر ۱۳). علت اینکه همه دیوهای ترسیم‌شده برهنه و خال‌دارند، به ریشه دیو در آیین هندو باز می‌گردد. «دندان‌های گوشت‌خوار بیرون‌آمده یک جنبه معمولی خدایان شیوایی و بودایی مانند کال، یاما و دیگر خدایان خشمناک است.» (هال، ۱۳۹۸) (تصویر ۱۴). نوعی دیگر تلفیق فیل و انسان است. فیل نماد هیبت و قدرت است و ایرانیان باستان فیل را جانوری عظیم‌الجثه با نیرویی اهریمنی می‌دانستند که به‌مرور تعدیل یافت و مرکب شاهان شد. گانش (تصویر ۱۵) نیز از خدایان هندو به شکل سر فیل و بدن انسان ترسیم می‌شد. در تصویر ۱۲ یکی از دیوها سر فیل و بدنی انسانی دارد که گریزی به دست گرفته و به نظر می‌رسد آماده فرمان حضرت سلیمان است. نوعی دیگر که بدنی پشمالو و نقشی همچون پلنگ دارد. پشمالو بودن آنها از نگاهی شبیه خرس نیز هست، چراکه خرس، پرخوری، شهوت، خشم، تنبلی و نیرو را تجسم می‌کند. سر برخی از این دیوها با شاخ‌ها و گوش‌هایشان شبیه به گاو میش است. گاو میش در آیین هندو مرکب یاما و فرمانروا و داور مردگان است و «ماهیشا^۱ گاو میش و دیوی مقدس که کشمکش قهرمانی دارد» (همان: ۸۴) بسیار بدان شبیه است. در تصاویر ذکر شده، دیوها بدنی از روبه‌رو و سر سه‌رخ دارند، دست به سینه و آماده در محضر حضرت سلیمان هستند. در نمایی بزرگ‌تر از سایر موجودات با دورگیری‌های ضخیم در کنار اجنه، یک چهارم صحنه را به خود اختصاص داده‌اند و هیبت آن را بزرگ‌تر کرده است.



تصویر ۱۳: تجسم دیو در تلفیق با خوی و هوس انسانی، قرن ۱۷م.

(مأخذ: Dehija, 1999: 223)

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۱۹۵



تصویر ۱۴: جنگ راما و لاکشمن علیه دیوها در آیین هندو، ۱۵۹۷ یا ۱۶۰۵ م. (Bloom, 1998: 294)



تصویر ۱۵: گانش از خدایان هند (مأخذ: <http://www.centremultimedia.com>)

۴. جن

برخی روایات حاکی از آن است که جنیان می‌توانند به صورت حیواناتی مانند مار، سگ یا حتی انسان با ظاهری غریب درآیند. موجوداتی فراطبیعی که وجودشان از آتش بدون دود است (الرحمن / ۱۵). با شعور و با اراده‌ای که به اقتضای طبیعت‌شان از حواس بشر پوشیده هستند و گاهی به صورت ممثل و رؤیت‌پذیر درمی‌آیند. اینها بازتاب موجوداتی در اعتقاد ایرانیان قبل از اسلام هستند که بعداً به جن تغییر نام داده و با اعتقاد عرب‌ها دربارهٔ جن پس از ورود اسلام،

با عقیده ایرانیان آمیخته شد. براین اساس در نگاره‌های کتاب مذکور مانند تصویر ۱۲ با اندام و سیمای انسان ترکیب یافته و پاهایی همچون سم و چهره‌ای مضحک دارند. همچون دیوها دامنی کوتاه بر تن داشته، اما اندامی در اندازه انسانی برای آنها تعریف شده است. در تصویر ۱۲ یکی از جنیان که پایه تخت سلیمان را گرفته و دیگری که در پشت پیکرها ایستاده است، بدنی برهنه با دامنی کوتاه و کلاهی هرمی شکل دارد. یکی از وظایف جنیان در داستان حضرت سلیمان، ساختن کاخ‌ها با نیرویی فراطبیعی بود. جنی در پایین‌ترین قسمت، سمت چپ تصویر قرار دارد و پیکر لاغر و کشیده آن همچون پایه تخت سلیمان ترسیم شده که در اختیار حضرت سلیمان قرار گرفته است. همچون شیر و پلنگ، اندام و چهره‌ای از روبه‌رو و در گوشه‌ای از صحنه قرار دارد که از تراکم پیکرها کاسته شده تا نگاه بیننده به سوی جلب شود.

۵. شیطان

«طبق اساطیر ایران، جم و خواهرش به مدت صد سال در جهان سرگردان شدند تا از آسیب ضحاک در امان باشند. اهریمن دو دیو نر و ماده را به دنبال آنها فرستاد و دیو جم را فریفت و از او خواست تا خواهرش جمگ را به زنی به او دهد. از ازدواج جمشید با آن دیو زن، خرس و بوزینه زاییده شد» (قلی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۲۸). خرس و بوزینه نمود شیطانی پیدا کردند و همچون نیروهای منفی در مصورسازی ایرانی رواج یافتند. از واژه «گپی» در اساطیر ایران به‌عنوان هیولا نام می‌برند که پوزه و گوش‌های سیاه دارد. این واژه در هندی به معنای بوزینه است. در غرب طی قرون وسطی، افرادی که جنبه‌های بد داشتند به شکل بوزینه تجسم می‌شدند. در این نسخه، جماعت شیاطین با پیکره و پوششی متفاوت از اجنه و دیوها ترسیم شده‌اند. یک نوع به شکل انسان‌هایی با سر میمون همانند تصویر ۱۶ و دیگری در تصویر ۲۰ همچون انسان‌هایی به شکل دلقک با چهره‌ای مضحک و زشت و گاهی دلقکی با چهار دست ترسیم شده‌اند (تصویر ۱۸). در تصاویر ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ شیاطین به هنگام اغوای بشر، در قامت و چهره انسانی تصور یافته‌اند. دورگیری‌های ضخیم، تراکم خطوط، پاهایی خلاف جهت اندام انسانی (تصویر ۱۸) یا گاهی میج پای کج شده، سیل‌ها و ریش بلند چانه، صورتی کشیده و استخوانی، ابروی پیچ‌دار و بینی بلند با چشمانی گرد شده از مشخصات آنهاست (تصاویر ۱۷ و ۲۰).



تصویر ۱۶: زنجیر کردن شیاطین در حبس به شکل بوزینه.
(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

دوازده نماد شیطان در نسخه در بیان قصه حضرت سلیمان

برای اشاره به این موجود از علائم و نشانه‌های فرهنگ فراماسونری و تفکرات شیطان‌گرایی^۱ بهره گرفته شده است. زیرا این کتاب درباره داستان حیات پیامبری و حکومت‌داری حضرت سلیمان است. داستانی که در شکل‌گیری گرایش فراماسونی سرآغاز جدی داشت. فراماسونرها پیدایش فرقه خود را به دوران سلطنت حضرت سلیمان، ساخت معبد و افسانه حیرام نسبت می‌دهند و اعتقاداتشان مبتنی است بر قبول نداشتن خداوند، انکار وحی و نبوت، انکار آخرت و انکار تقدیر. آنها اهمیت زیادی به رمز و راز می‌دهند و همواره الگوهای تورات و رموز مصری محل توجه‌شان بوده است. با این حال، عده‌ای معتقدند سرآغاز جدی فراماسونری به سال ۱۷۱۷ م در انگلستان بازمی‌گردد که پیدایش صنعت چاپ در گسترش آن تأثیر به‌سزایی داشت. «در ایران نیز میرزا ملکم‌خان پایه‌گذار این انجمن سری به سال ۱۸۵۸ میلادی بود. میرزا صالح شیرازی نیز سومین نفری بود که عضو این انجمن شد. وی به دستور عباس‌میرزا به انگلستان رفت و در لندن به این انجمن گروید. پس از بازگشت به ایران، ضمن فعالیت در راستای تشکیل لژهای فراماسونی، چاپ سنگی را در تبریز راه‌اندازی کرد و اولین روزنامه چاپ سنگی با نام کاغذ اخبار را منتشر ساخت» (الگار، ۱۳۶۰: ۲۹ و ۳۶) لذا نگارندگان معتقدند که عقاید فراماسونری و شیطان‌گرایی به‌طور غیرمستقیم بر روی تصاویر چاپ سنگی این دوران به‌ویژه قصه حضرت سلیمان وارد شده و نگارگر کتاب پژوهش حاضر آنها را به‌صورت رمزین و نمادین، آگاهانه در تجسم بخشیدن به نگاره‌ها به کار برده است. برای اثبات در ادامه دوازده

۱. «فراماسون‌ها برای اینکه تفکر دینداران جهان را به ابتذال بکشانند، شیطان‌پرستی را ابداع کرده و به‌شدت به تبلیغ و گسترش آن می‌پردازند» (erfan.ir)

نماد بر روی نگاره‌ها تحلیل شده‌اند:

۱. دست شیطان

شیطان دو انگشت میانی دستش را بسته و دو انگشت دیگر شبیه شاخ دارد و در نوعی دیگر با دست‌های متعدد نشان داده شده است. به‌طور کلی شاخ در دوران باستان و فرهنگ‌های مختلف، مظهر قدرت بوده و کلاه سر خدایگان محسوب می‌شد. در هنر یونانی‌رومی پان‌ها^۱ و گاهی دیونوسوس^۲ (به‌صورت گاو نر) را با شاخ نشان می‌دادند. در دوران باستان مراسم این اسطوره همراه با می‌گساری و انجام اعمال شورانگیز بوده چنان‌که «پان‌ها مظهر گناه و نیروی شهوت محسوب می‌شدند. در هنر مسیحی نیز شاخ‌های شیطان یکی از هفت گناه را شامل می‌شد» (هال، ۱۳۹۸) البته اگر این کار با دست چپ انجام می‌گرفت معنای نفرین به شمار می‌آمد.



تصویر ۱۷: بر تخت نشستن شیطان به‌جای حضرت سلیمان

(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)



تصویر ۱۸: شیطان با چهار دست نماد نابودی و پیام‌آور مرگ.

(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

1. Pan
2. Dionysus



تصویر ۱۹: الهه شیوا، مفرغ رقااص کیهانی، معبد نالتونای ایشوارام، پونجای، ۱۰۰۰ م.
(گاردنر، ۱۳۸۵: ۶۹۵)

در تصاویر چاپ سنگی داستان حضرت سلیمان، دست‌های شیاطین هم به صورت شاخدار و هم چهار دست دیده می‌شود. همان‌طور که در تصویر ۱۷ دیده می‌شود شیطان با چهره‌ای لوزی و سه رخ، دست راستش را به سمت درباریان سلیمان که اینک مطیع اویند بلند کرده و «به شیوه‌ای که نشان‌دهنده نماد الهه شاخدار، افسونگری و جادو است» (امین خندقی، ۱۳۸۹) نمایان می‌شود. این معنای نمادین فقط با دست راست انجام می‌شود. در تصاویر ۱۸ و ۲۰ نیز شیطان دارای دست‌های متعددی است. در واقع این نگرش از خدایان بودایی و هندو برگرفته شده است (تصویر ۲۱) که بعدها نزد ایرانیان تبدیل به نیروهای شر شدند. برهما، ویشنو، شیوا، همسر برهما و گانش هر کدام چهار دست دارند. دست‌های متعدد نشئت‌گرفته از قدرت آنها در جهان است مثلاً «برهما وجود آفرینندگی دارد و به‌عنوان رافع موانع مورد تکریم است. اما شیوا که از خدایان ودایی بوده و بیش از سایرین به تصویرسازی‌های این نسخه شبیه است، نابودکننده و پیام‌آور مرگ می‌باشد» (بوکر، ۱۳۸۹)

۲. تک‌چشم

تک‌چشم باز یا چشم جهان (تمثالی از خدا، خالق عظیم) «از دوران باستان در بین عبریان رایج بوده و نیز بر تمثال یکی از خدایان مصر باستان (رع) دیده می‌شود. گاهی چشم جهان‌بین را چشم لوسیفر^۱ (شیطان رانده‌شده) هم می‌نامند» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۰). تصویر ۲۰ که از روبه‌رو ترسیم شده است، تنها نگاره بدون کادربندی است و در میان نوشته‌ها تصویر شده،

۱. «لوسیفر یکی از فرشتگان مقرب درگاه الهی بود که هبوط کرد و نافرمان شد، وی که در پشت همه نافرمانی‌ها و بدی‌ها نشسته است با خدا سر منازعه و جنگ دارد. در آیین عهد عتیق نیرویش افزون‌تر از آدم است و با لشکریانش که ارواح و مردگان هستند، به همه می‌تازد و تصمیم گرفت خدا باشد» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۴۷)

۲۰۰ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

شیطان را در وسط صفحه نشان می‌دهد که مقامی بالاتر از سایر شیاطین و جنیان دارد و یک چشم بسته به نشانه تک چشم شیطان (نماد شر و غول‌های مخرب) را نشان می‌دهد. بسته‌بودن یک چشم به‌طور کامل مشخص است؛ به‌خصوص آنکه لباس دلکک بر تن کرده است.



تصویر ۲۰: شیطان نماد شر در میان جنیانی که مطیع سلیمان بودند.
(اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

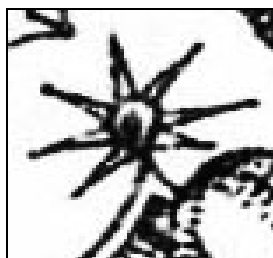
۳. دستکش

شیطان که به‌عنوان شخصیت اصلی پلیدی در وسط صفحه به‌صورت دلکک ترسیم شده است به دست خود دستکش سفید دارد (تصویر ۲۰). «دستکش سفید نزد فراماسونرها نماد عدم شراکت در قتل استاد حیرام (پاک و منزّه از قتل حیرام)» (یحیی، ۱۳۷۶) است که در مصورسازی داستان سلیمان نبی برای شیطان تعبیه شده است. در افسانه‌های قدیمی آمده سلیمان نبی از حیرام، معمار زبردست، خواست تا در اورشلیم معبدی را بنا کند. روزی کارگران معبد از وی خواستند تا تمام اسرار و رموز ساخت بنا را بازگوید. لیکن با همه تلاشی که کردند نتوانستند اسرار مگو را از حیرام بیرون بکشند و از نقشه‌های معبد مطلع شوند. به ناچار او را کشتند و در خارج از بیت‌المقدس در کوه مریاح دفن کردند. حضرت سلیمان، معماران و کارگران معبد را مأمور جست‌وجویش در اطراف بیت‌المقدس کرد. پنج نفر از آنها به کوه مریاح رفتند و نعش حیرام را پیدا کردند و به شهر بازگشتند و داستان را به سلیمان نبی گزارش دادند. حضرت قاتلان حیرام را شناسایی کرده و بعد از دستگیری به قتل رساند.

۴. ستاره

ستاره فروزان برای فراماسون‌ها، نمایانگر شباهنگ و آنویس یا عطارد، نگهبان و راهنمای

ارواح است. «نمادی از خورشید که با مشیت الهی برای آنان همراه است و نمادی از علم لایتناهی که با چشم ایزدی تلفیق می‌شود» (از دوران باستان، ستارگان نشان خدایان ایشثار هندو بودند که کلاهی شاخ‌دار و مزین به ستاره داشتند. در مصر باستان نیز ستاره هفت‌پر نمود الهه نویسنده (سس هت) بود و چینیان نیز ستارگان را خدایانی می‌دانستند که در امور زمین دخالت دارند. در صفحات کتاب در بیان قصه حضرت سلیمان، ستاره فروزان به صورت ستاره مشترک هفت‌پر با یک دایره کوچک‌تر در مرکز، همچون چشم، در سه نگاره که مربوط به تخت بارگاه حضرت سلیمان است، ترسیم شده است. ستاره داوود نبی، هشت‌پر است، اما ستاره تخت سلیمان نبی در این تصاویر هفت‌پر طراحی شده و یک دایره دیگر همچون تک چشم در مرکز دارد. آنچه در این تصاویر ۲، ۱۷ و ۲۱ دیده می‌شود، ستاره‌ای ترسیم شده که از یک جهت، به معنای تک چشم شیطان همراه با خطوط نور است و از سوی دیگر به «هفت ردیف ستون‌های ماسونی (اقامتگاه خورشید) تعبیر می‌شود. همچنین این عدد به هفت سال، ساخته شدن معبد سلیمان اشاره دارد.» (سعیدی، ۱۳۷۶)



تصویر ۲۱: بخشی از تصویر ۱۶، ستاره هفت‌پر به همراه یک دایره در مرکز به معنای تک چشم شیطان همراه با تشعشعات نوری

۵. زنگوله شیطانی

از زنگوله نیز در نگاره‌های این کتاب (تصاویر ۱۸ و ۲۰) استفاده شده و در لباس شیاطین، بین شاخ‌های دیوان (تصویر ۱۲) و برگردن آنها (تصویر ۱) دیده می‌شود. برای شیاطین، زنگوله‌های کوچک و بزرگ، بر روی کلاه یا در دستانشان طراحی شده است. شیطان اصلی زنگوله‌های بیشتری آویزان به لباس دارد. در واقع زنگوله‌های آویخته از جامه کاهنان یهود برگرفته شده که به مظهر عنصر پنجم یعنی اثیری و انارها عنصر چهارم (تندر و آذرخش) اشاره می‌کنند. به گفته ادواردو سرلو^۱ «صدای زنگ، نماد قدرت آفرینندگی دارد. از ویژگی‌های تمام اشیا معلق در زمین و آسمان است که از جهت شکل ظاهری با طاق قوسی و طبعاً آسمان نیز مرتبط‌اند.»

1. Juan Eduard Cirlot

۲۰۲ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

(سرلو، ۱۳۸۹) زنگوله در آیین هندو نیز جایگاه عزت است. چنان‌که گاو نر با زنگوله تصویر شده و برای هندوها نمود حرکت و مشخصه الهه ایزیس^۱ است. در فرهنگ عامه نیز زنگوله یا جرس به معنای آلت شیطان است. زنگوله‌ای که همه را به حرکت وامی‌دارد، می‌رقصاند و تمام موسیقی‌های عالم از او می‌زایند.

۶. شیپور، طبل، رقص

در تصویر ۲۰ یکی از شیاطین در حال نواختن سرنا و دیگران در حال رقص، طبل‌زدن و پایکوبی هستند. نواختن شیپور در هنر مسیحی به معنای غرور، شهرت و نیز یکی از هفت گناه بزرگ است. اما این وسیله در آیین یهود از دوران باستان محل توجه بوده و مراسم شیپورزنی ماسون‌ها یک مراسم عبادی به شمار می‌آید. آنها یک روز به دشت می‌روند و با شوفار یا همان شیپور به یکدیگر علامت می‌دهند. طبل‌زدن و رقصیدن یکی از مسالک آیین شیوا نیز هست که با آهنگ طبل، نشان خدای جنگ و خشم، پایان عصر کیهانی را خبر داده و با رقص شیطانی، نیروی کیهانی را تجسم می‌بخشد.

۷. نیزه سه‌سر

«نیزه به‌طور کلی نشانه جنگویان و شکارچیان است. نیزه سه شاخ یا آذرخش، سلاح ایزدان، طوفان، تندر و وسیله شیواست که شخصیت سه‌گانه او را معرفی می‌کند» (سرلو، ۱۳۸۹). در هنر مسیحی، نیزه سه شاخ، وسیله اهریمن است حتی در هند ایزد طوفان که ویرانگر است و آگنی که آتش را با خود دارد، نیزه حمل می‌کند. همچنین پوسئیدون^۲ نیزه سه شاخ دارد. بااین‌وجود، ارتباط نیزه سه شاخ و نماد شیطانی می‌تواند برگرفته از دیدگاه جنگاوری و اهریمنی در وجود خدایان باستانی باشد که در نشانه‌های شیطانی نفوذ کرده است. (تصویر ۲۲)



تصویر ۲۲: نیزه سه‌سر در دستان دیو به خدمت گرفته شده در بارگاه سلیمان‌نبی، نشان جنگاوری و صفت اهریمنی. (اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

1. Isis
2. Poseidon

۸. گرز

در فرهنگ سامی، گرز، نماد قدرت، خردکننده و ساینده جهان است. بعل^۱ از خدایان عبری نیز این نشان را با خود به همراه داشته است. این وسیله «سلاح ایشتار در نقش او به‌عنوان الهه جنگ هم به شمار می‌آمد» (هال، ۱۳۹۸) در تصاویر ۱، ۹ و ۱۳ گرزهای مختلفی برای هر یک از دیوها ترسیم شده که حکایت‌گر ذات نابودگر و ویرانگر آنهاست.

۹. ایکس X

مطابق تصویر ۲۳، حالت قرارگیری دست‌های این عفریته شبیه ضربدر است که در چند نگاره دیگر نیز این شیوه برای اجنه به کار رفته است. دست به سینه بودن پیکره‌های انسانی و سایر موجودات، به شکل دو بازو روی هم قرار می‌گیرد که با طرز قرارگیری این موجودات متفاوت است. این فرم شبیه به حرف ایکس در انگلیسی است. «تعریف از حرف ایکس می‌تواند نمود جن، موجودی با هویت مجهول، باشد» (ghalam.rzb.ir). البته این نماد در هنر مصری از دوران باستان استفاده می‌شد، به شکل دو خط متقاطع (شبیه به حرف X) بوده و در آموزه‌هایشان نماد خضوع، بندگی و پرستش شیطان محسوب می‌شد. «کاهنان مصر باستان همیشه هنگام ادای احترام دستان خود را به صورت ضربدری در مقابل سینه‌شان می‌گرفتند که به‌معنای احضار شیطان و بندگی و پرستش او بود. این نماد همراه با سایر آموزه‌های شیطانی کابالا (سنت شفاهی جادو و جن‌گیری) به‌مرور به کار رفت تا اینکه از سال ۱۶۰۰م. دوباره در اروپا رایج شد» (iqna.ir). «این علامت به‌صورت مخفیانه و به شکل یک نشان ارتباطی سالیان دراز در میان فراماسون‌ها و گروه‌های شیطانی استفاده می‌شد» (erfan.ir). نشان ظهور و احضار شیطان و بندگی اوست. این نماد به‌معنای تجسم شیطان و آماده‌کردن جهان و جهانیان برای بردگی و بندگی اوست.



تصویر ۲۳: بخشی از تصویر ۷، قراردادن دست‌ها به‌صورت ایکس بر روی هم به نشانه احضار شیطان و بندگی او، (اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)



تصویر ۲۴: آخناتون، معبد آتون، ۱۳۷۵ ق.م. (گاردنر، ۱۳۸۵: ۹۴)

۱۰. بعل شیطانی

در کتاب تاریخ جادوگری آمده است که «در عصر آشوریان و بابلیان، بتی به نام بعل فه‌گور^۱ پرستش می‌شد. خدایی که پنداشته می‌شد در گودال‌ها و لای صخره‌ها به سر می‌برد، قربانی می‌کند و اصول اخلاقی در او راه ندارد» (گل سرخی، ۱۳۷۷). نیز همانند «اسطوره‌های مردوخ و آشور در بین‌النهرین، مجری دستورات خدایان است و با نیروهای طبیعت همچون تندر، آذرخش و طوفان پیوند نزدیک دارد» (گری، ۱۳۷۸). مترادف با اسطوره «داجون، داجان (در آیین عبری)، تموز (در بین‌النهرین) و دمتر (در یونان باستان) است که می‌میرد و دیگر بار از مردگان برمی‌خیزد» (همان: ۱۲۰). بعل پیکره‌ای انسانی و مردانه دارد که با دامن کوتاه و اغلب اندامی برهنه، خنجری آویخته و گرز می‌گیرد. در نگاره‌های کتاب در بیان قصه حضرت سلیمان هم به صورت یک جن رام‌شده مشاهده می‌شود. با دامنی کوتاه، تنی برهنه که کلاهی هرمی شکل دارد و نمود موجود پلیدی است که در بارگاه حضرت سلیمان تحت احاطه درآمده است (تصویر ۲۶).



تصویر ۲۵: بعل، ۱۲۰۰ ق.م، سوریه یا ترکیه. (<https://i.pinimg.com/originals>)



تصویر ۲۶: قسمتی از تصویر ۱۱، تجسم یک دیو در شمال بل شیطانی، نشان خدای فاقد اصول اخلاقی. (اسناد چاپ سنگی کتابخانه ملی)

۱۱. دلک شیطانی (لوکی)^۱

در نگاره‌ها موجودات پلید همچون شیطان به صورت مسخره، زشت و دلک بازنموده شده‌اند. «در کلیشه‌ای عوامانه متداول در قرون وسطی، تصویری پرهیبت از قدیسی در حال دادن گریه به شیطان مبهوت و آشفته‌حال دیده می‌شود. شیطان به شکل دلک با کلاه‌سی سه شاخه و پاهای سمدار ترسیم شده است» (همان، ۳۶۸). در کتاب *تاریخ جادوگری* به هنر قرون وسطی اشاره دارد که شیطان با شاخ و دم تجسم می‌شده است. همچنین کتابی با عنوان *کتاب سیاه کبیر* یا *کتاب کلید* وجود داشته که دربارهٔ سحر، جادو و داستان حضرت سلیمان بوده است. لوکی (تصویر ۳۱) «از جمله خدایان و شیاطینی است که در اساطیر اسکاندیناوی در شمال اروپا نیز پرستش می‌شده است. لوکی می‌توانست تغییر چهره دهد. در برخی موارد به صورت شیطانی هولناک که تصمیم در برهم‌زدن جهان دارد ظاهر می‌گشت» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۳۶). در قصه‌هایی که مربوط به این اسطوره است، وی نماد خرابکاری و دشمن محسوب می‌شود. در انتهای داستانش شر و بدی جای خیر را در همه‌جا می‌گیرد و نیروی حسد از طریق او همه‌جا فراگیر می‌شود. «اسطورهٔ لوکی و فرزیر^۲ تأثیر بسیار مهمی داشتند و پیروان این فرقه،

1. Loki

۲. فرزند لوکی که از آن کمتر نام برده شده است.

۲۰۶ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه‌ مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

خود را فرزندان لوکی می‌دانستند» (همان). در کتاب مدنظر نیز، شیطان بسیار شبیه به اسطوره لوکی (دلک) ترسیم شده است که سمبل خرد کودکانه نیز به خود گرفته است و با چهره مضحک با بینی خمیده به حالت نیم‌رخ و ریش روی چانه همانند تصاویر ۱۸ و ۲۰ کلاهی نوک‌تیز و بلند با گوشه‌های برگشته، چکمه‌ای تا زانو، با نوک خمیده و تزئینات دور کلاه تصویر شده است.



تصویر ۲۷: لوکی مصورشده در کتب قرن هجدهم میلادی. (گرکنی و عبدلی، ۱۳۹۲: ۲۷۰)



تصویر ۲۸: دلک نشان خرد کودکانه. (بروس میت فورد، ۱۳۸۸: ۱۱۵)

۱۲. پان^۱

پان خدای مراتع و حاصل‌خیزی در اساطیر یونان است که موجب وحشت می‌شد و معمولاً

1. pan

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۰۷

به‌صورت نیمه‌انسان و حیوان ترسیم می‌یافت. «شأنه پیش برآمده‌اش نشان نیرنگ بود و بر روی سرش دو شاخ قرار داشت با بدنی پر مو و لاغر به شکل بز و بدن پشمالو، پاهایی به شکل سم که به قصد گمراهی تصویر می‌گردید» (معصومی، ۱۳۹۳). زشتی او به‌دلیل آتش‌سیری‌ناپذیرش از هوس بود که به اهریمن شر بدل شده بود. در هنر عیسوی نیز طرد شده و به‌عنوان لعنت‌شدگان در آخرت است که مجازات می‌شود. بدین ترتیب با نگاهی به تصاویر ۱۴ و ۲۰ و ۲۲ و ۲۸ مشاهده می‌شود که جنیان و شیاطین به‌شکل موجوداتی نیمه‌انسان و حیوان با سم یا صورتی به شکل بز و با اندام لاغر و کشیده همچون اسطوره پان طراحی شده‌اند. اغلب این موجودات جزء ویژگی‌های تصویری شیاطین در این کتاب دیده می‌شوند.

جدول ۱- نحوه ترسیم و منشأ غرائب‌نگری در نسخه "در بیان قصه حضرت سلیمان"

نام موجود غریب و خیالی	معنای نمادین	نحوه ترسیم	منشأ شکل‌گیری
۱ سیمرغ	حامی، نگهبان، سعادت‌بخش، دارای نیروی خیر و سلطنتی در پشتیبانی از دولت و حاکمیت	بدنی کشیده، در ترکیبی از دم طاووس و بدن عقاب، معلق در فضا، دارای جایگاهی در بالای نگاره و متمایل به شخصیت نیک و حاکم در داستان	هنر ساسانیان (اسطوره فره ایزدی)
۲ فرشته	همراه و نگهبان بارگاه سلطنت، پیام‌آور، تابع و فرمانبردار	در سیما و لباس اشراف‌زادگان و زنان قاجاری، بالدار، تاج بر سر، صورت سه رخ، دستان بشارت‌دهنده، چشمانی به سوی شخصیت نیک و حاکم در داستان، قرار گرفته در سمت راست نگاره	هنر هخامنشیان (اسطوره مینوی بالدار)
۱ اژدها	حجتی برای ایمان، به مثابه نیروی خیر و ماوراءالطبیعه در برابر نیروی شر و دشمن	شبهه مار، تنومند با دندان‌های تماش کونه و پنجه‌های عقابی، بدن خالدار، سری با شاخ گوزن، گوش‌های آویزان، بال‌های کوچک و در حرکتی سیال	تمدن حیرفت (در معنا و شیوه ترسیم) تمدن چین (در شیوه ترسیم)
۲ پرنده شاخدار	عفریت، نیروی اهریمنی، پیام‌آور مرگ و نشان شر و بدبینی	شبهه جغد، شاخدار با منقاری بلند، سر از رویرو، چشمانی گرد، قرار گرفته در بالای نگاره	نقش برجسته‌های سومری (هنر بین‌النهرین)
۳ ماهی گرگ‌نما	نماد شر، درنده خوبی، نابودکننده انسانها و خشمگین نسبت به اعمال بد، تجسم‌بخش اعماق جهنم	ترکیب تمساح، گرگ و ماهی با بدنی خالدار و قرار گرفته در پایین نگاره	هنر اروپای پس از قرون وسطی (گراورهای چوبی)
۴ دیو	با هیبت و قدرت، نماد حيله‌گری و جنگجویی	ترکیب انسان با گرگ، فیل، گاومیش، پلنگ و شیر با هیکلی درشت، پشمالو، برهنه، خالدار و با دامنی کوناه	- انسان شاخدار با سم در تمدن‌های لرستان و عیلام هزاره‌های پیش از میلاد - خدایان هندو و بودایی (کال و یاما)
۵ جن	نماد نیروی ماوراءالطبیعه و شر	ترکیب انسان و حیوان با چهره‌ای مضحک، دامنی کوناه بر تن، کلاه هرمی، برهنه، لاغر و قرار گرفته در پایین نگاره	یعل بین‌النهرین
۶ شیطان	اغواگر و وسوسه‌کننده بشر	تلفیق انسان با میمون، به شکل دلقکی با چهار دست، رقصنده و نوازنده با پاهایی خلاف جهت اندام انسان، چشمانی گرد و بینی کشیده	- واژه گیبی (اهریمن) در اوستا و اسطوره‌های ایران باستان (در معنا) - هنر یونان، بودایی و معر (در شیوه ترسیمی)

جدول ۲- دوازده نماد شیطان در نسخه "در بیان قصه حضرت سلیمان"

نماد تصویری	معانی نمادها	نحوه ترسیم	منشأ شکل گیری
۱ دست	نماد قدرت شر	سه انگشت بسته و دو انگشت باز ← شبه شاخ دستان متعدد ←	هنر یونان، گاو (ترا دیونوسوس) و (پان)، در مسیحیت (شاخ‌های شیطانی) بت‌های بودایی و هندو (برهما، ویشنو و شیوا)
۲ تک چشم	به منابه غول شر و مخرب	چهره‌ای با یک چشم باز و یک چشم بسته در نمای روبرو	- دوران باستان (عبریان) - خدایان مصر باستان (رع) - چشم لوسیفر (شیطان رانده شده)
۳ دستکش	دستانی پاک و عدم اشتراک در قتل حیرام، بخشی از لباس مخصوص لژ فرماسونری	دستکش سفید ساقدار به دست دلقک در نمای روبرو و در دست شیطان اصلی	داستان حضرت سلیمان به روایت فراماسون‌ها
۴ ستاره	شبه‌هنگ، عطارد، نگهبان و راهنمای ارواح خورشید، چشم ایزدی یا چشم شیطان	ستاره هفت پر همراه با تشعشعات و دو دایره در مرکز به شکل چشم	- خدایان ایشتار (کلاه ستاره‌دار) - مصر باستان (ستاره هفت پر سس‌هت) - هفت سال ساخته شدن معبد سلیمان و هفت ردیف ستون‌های ماسونی به روایت فرهنگی این فرقه
۵ زنگوله شیطانی	قدرت آفرینندگی و عنصر تندر و آذرخش	زنگوله‌های کوچک و بزرگ در دستان شیاطین و با متصل به لباس شیاطین دلقک به خصوص شیطان بزرگ و اصلی در مرکز تصویر	- در هند (جایگاه عزت) - زنگوله لباس کاهنان یهود
۶ شیپور- طبل رقص	آلات پیروزی شیاطین، هفت گناه بزرگ، غرور و شهوت	شیپوری به شکل سرنا به دست شیطان دلقک	- هنر مسیحی (در معنا) - آیین شیوای هندوها (در شیوه ترسیم)
۷ نیزه سه سر	آذرخش وسیله اهریمن	نیزه سه سر بیرون زده از کادر نگاره به دست قاصدان شیطان	تمدن یونان (نیزه پوستیدون)
۸ گرز	قدرتمند، ساینده و کوبنده جهان	گرزها یا دسته‌های بلند در دست دیوها	سلاح ایشتار و بعل در بین‌النهرین
۹ علامت X	نماد جن، مجبول، خضوع، بندگی و پرستش شیطان	حالت دست اجنه به شکل ضربدر روی هم قرار گرفته	فراعنه مصر (حالت دست‌ها)
۱۰ بعل	نماد پلیدی و دور بودن از اصول اخلاقی	پیکره انسانی لاغر، برهنه با دامن کوتاه بر تن و کلاهی هرمی شکل بر سر	بعل بین‌النهرین (آیین عبری)
۱۱ دلقک شیطان	بر هم زنده جهان، خرابکار، شر و بد، در حال مبارزه با خدا یا خردی کودکانه	شبه دلقک، مضحک با بینی خمیده، کلاه نوک تیز دو نیم شده خمیده، چکمه پوش، ترسیم شده از نیم رخ	- هنر اروپای قرون وسطایی - اسطوره‌های اسکندیناوی
۱۲ نشانه‌های پان	نماد وحشت، حيله، نیرنگ، شهوت، هوس و لعنت شدگان	انسان ایستاده با پاهایی شبه سه، بدن پشمالو به شکل بز و اندام لاغر	اساطیر یونان باستان (پان)

نتیجه

بررسی‌ها نشان می‌دهند که نگارگر، میرزا علی‌قلی خوبی، در به تصویرکشیدن موجودات غریب و خیالی نسخه چاپ سنگی در بیان قصه حضرت سلیمان، شناختی کامل و ژرف از نمادهای بصری سایر فرهنگ‌ها داشته است. وی برای آنکه به هر یک از این موجودات حاضر در صحنه‌های داستانی، کارکردی صحیح ببخشد، از فرم و معنای نمادین‌شان، هر دو بهره گرفته است. چنان‌که در مصورسازی نقوش سیمرغ، فرشته و اژدها از اسطوره‌های موجود در هنر هخامنشیان و ساسانیان و تمدن‌های جیرفت و چین تأسی پذیرفته تا کارکرد خیر، سعادت‌گونه و نیروی ماوراءالطبیعه آنها را القا کند. همچنین در تجسم بخشی به نیروهای شر

همچون پرنده شاخدار، ماهی گرگ‌نما، دیو، جن و شیطان از تمدن‌های عیلام و لرستان، اسطوره‌های بین‌النهرین، چین، هند و مصر و هنرهای اروپای قرون وسطی و پس از آن بهره گرفته است. برای نشان‌دادن نقش شیطان هم از دوازده نماد متعلق به این شخصیت در هنرهای عبری و یونانی و فرهنگ نمادها و رمزگان فراماسونری وام گرفته تا بتواند اغواگری و وسوسه‌گری وی را به تصویر کشد. البته در این بهره‌وری‌ها ضمن ارجاع به منشأ آنها (در نحوه ترکیب نقوش حیوانات با یکدیگر یا حیوانات با انسان موجود در سایر فرهنگ‌ها) از سایر شیوه‌های بصری نیز غافل نمانده و با تقسیم‌کردن کادر نگاره‌ها به دو بخش راست و چپ یا بالا و پایین و قراردادن این موجودات خیالی در هر یک از بخش‌ها سعی کرده تا تأثیرگذاری آنها را متناسب با پیام و درونمایه داستان‌ها دوچندان کند. بنابراین در مجموع می‌توان گفت که فرضیه مقاله حاضر رد شده (اثبات نمی‌شود)؛ زیرا پیدایش موجودات غریب و خیالی به‌مثابه نشانه‌هایی تصویری صرفاً برگرفته از فرهنگ عامه مردم ایران نیستند، بلکه چه به لحاظ اصول تجسمی و چه به لحاظ بار محتوایی آگاهانه از سایر فرهنگ‌ها هم برداشته شده‌اند.

کتاب‌شناخت

- الدی. کوپر، روبرت (۱۳۹۴) *فراماسونری؛ رازها و رمزهای ناگشوده*، ترجمه سعید کریم‌پور، تهران: سبز.
- امین خندقی، جواد (۱۳۹۵) *شناخت و بررسی شیطان‌پرستی*، مشهد: مؤسسه فرهنگی ولاء منتظر (عج).
- الگار، حامد (۱۳۶۰) *درآمدی بر تاریخ فراماسونری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره.
- بروس میت‌فورد، میراندا (۱۳۸۸) *نمادها و نشانه‌ها در جهان*، ترجمه زهرا تاران، تهران: کلههر.
- بوکر، جان (۱۳۸۹) *ادیان جهان؛ تحقیق و پژوهش در ادیان بزرگ*، ترجمه سیدنیما اورازانی و سیده الهه حسینی‌پور، تهران: سایه گستر.
- سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹) *فرهنگ نمادها*، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.
- طاهری، صدرالدین (۱۳۹۶) *نشانه‌شناسی کهن‌الگوها در هنر ایران و سرزمین‌های مهاجر*، تهران: شوراآفرین.
- عبدی، ناهید (۱۳۹۰) *درآمدی بر آیکونولوژی*، تهران: سخن.
- عابدی، محمدرضا (۱۳۹۲) *در محضر تاریکی*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- قلی‌زاده، خسرو (۱۳۹۲) *دانشنامه اساطیر جانوران*، تهران: پارسه.
- کوپر، جی.سی (۱۳۹۲) *فرهنگ نمادهای آیینی*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: علمی.
- گرکنی، راضیه و محمد عبدلی (۱۳۹۲) *اسطوره‌های غرب*، تهران: جمال هنر.
- گری، جان (۱۳۷۸) *اساطیر خاور نزدیک؛ بین‌النهرین*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- گل‌سرخ، ایرج (۱۳۷۷) *تاریخ جادوگری*، تهران: علمی.

۲۱۰ / واکاوی غرائب‌نگاری نسخه مصور چاپ سنگی «در بیان قصه حضرت سلیمان» / فاطمه عسگری و ...

یحیی، هارون (۱۳۷۶) *مبانی فراماسونری*، ترجمه جعفر سعیدی، تهران: انقلاب.
گاردنر، هلن (۱۳۹۸) *هنر در گذر زمان*، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: نگاه.
معصومی، غلامرضا (۱۳۹۳) *دایره‌المعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*، تهران: سوره مهر.
نصری، امیر (۱۳۹۱) «خوانش تصویر از دیدگاه اروین پانوفسکی»، *فصل‌نامه‌ی کیمیای هنر*، سال ۱. شماره ۶.

هال، جیمز (۱۳۹۸) *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

هینلز، جان (۱۳۹۱) *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

Algar, Hamid (1981). *History of Freemasonry in Iran*. Translated by Yaghoub Ajand. Tehran: Gostereh.

Abedi, Mohammad Reza (2013). *In the Dark*. Tehran: Andishe Javan

Abdi, Nahid. (2011). *Introduction to Iconology*. Tehran. Sokhan.

Abdoli, Mohammad ؛ Razieh Garkani (2013). *West Myths*. Tehran: Jamale Honar.

Bruce-Mitford, Miranda (2009) *The Illustrated Book Of Signs And Symbols*. Tehran. Kalhor
Bowker, John Westerdale. 2010. *World religions*. Translated by Seyed Nima Orazani and Seyed Elahe Hosseini Parvar. Tehran: Sayegostar

Bloom. M. Blair, Sheila, Jonathan. *the Art and Architecture of Islam 1250-1800*, Hong Kong. Print: Singapore. Yale University Press.

Cirlot, Juan Eduardo. 2010. *A dictionary of symbols*. Translated by Mehrangiz Ouhadi. Tehran: Dastan

Cooper, Robert L. D (2015). *Cracking the Freemasons Code: The Truth About Solomon's Key and The Brotherhood* (Translate: Saeie Karimpur). Tehran: sabz

Dehejia, Vidya ؛ B. Coburn, Thomas. (1999). *Devi: The Great Goddess*. Munich: the Arthur M. Sackler Gallery

Gholi Zadeh. Khosro (2013) *Mythological Encyclopedia Of Animals*. Tehran. Parseh.

Gardner, Helen (2019). *Art Through the Ages*. (Translate: Mohammad Taghi Faramarzi). Tehran: Negah.

Gray, John. 1999. *Near Eastern mythology*. Translated by Bajlan Farrokhi. First Edition. Tehran. Asatir

Golsorkhi, Iraj. 1998. *History of Witchcraft*. First Edition. Tehran: Elmi

Jean C, Cooper (2013). *An Illustrated Encyclopaedia Of Traditional Symbols*. (Translate: Roghayeh Behzadi). Tehran: Elm.

Khandaghi, Amin (2016). *The study & the criticism of Satanism*. Qom: Vala- Montazer.

Masoumi, Gh. (2012). *Encyclopedia of Mythology & Ancient*. Tehran: Soore Mehr. http://kimiahonar.ir/browse.php?a_id=69&sid=1&slc_lang=fa

Nasri, Amir. (2013). *The Quarterly Periodical of The Advanced Research Institute of the Arts*. Kimiya-ye-Honar. The first year. No. 6. pp7-20

Taheri, Sadreddin (2017). *The Semiotics of Archetypes: in the art of ancient iran and its adjacent cultures*. Tehran. Shour Afarin

Yahya, Harun. 1997. *Yahudilik va Mosonluk*. Translated by Jafar Saeedi. Tehran. Enghelab

برگرفته از سایت موزه متروپولیتن (The Celestial Map- Northern Hemisphere)، تاریخ

مراجعه: ۹۸/۳/۲۰

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/358366> cmaa-museum.org

خبرگزاری صدا و سیما، نگهداری ۵۰۰ شیء باستانی در موزه جیرفت، تاریخ مراجعه: ۹۹/۸/۲۵

<https://www.iribnews.ir/fa/news/1607224/>

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۱۱

برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی دفتر استاد حسین انصاریان، شیطان‌پرستی، نمادها و کتب، تاریخ مراجعه: ۹۹/۶/۱۵

<https://www.erfan.ir/farsi/88606.html>

برگرفته از سایت خبرگزاری بین‌المللی قرآن، خبرنگاران افترخاری، تاریخ مراجعه: ۹۹/۶/۱۵

<https://iqna.ir/fa/news/3475054>

برگرفته از سایت تاریخ ادیان Histoire des religions، تاریخ مراجعه: ۹۹/۸/۲۵

<http://www.centremultimedia.com/exporeligions/hindouisme.htm>

List of sources with English handwriting

Persian Sources

- Amīn kandaqī, Jāvād (1395 Š.), *Šinākt va Barrasī-ye Šaytānparastī*, Mashhad: Moassisa-e Farhangī Volā Montazir. [In Persian]
- ‘Abdī, Nāhīd (1390 Š.), *Darāmadī bar Aikonology*, Tehran: Soḡan. [In Persian]
- ‘Ābidī, Moḡammad Rezā (1392 Š.), *Dar Maḡzar-e Tārīkī*, Tehran: Kānūn-e Andīša-ye Jāvān. [In Persian]
- Garakanī, Moḡammad; Rāzīa Abdolī (1392 Š.), *Ostūrahā-ye Ġarb*, Tehran: Ĵamāl-e Honar. [In Persian]
- Golsorkī, Īraj (1377 s.), *Tārīk-e Ĵādūgarī*, Tehran: ‘Elmī. [In Persian]
- Ma’sūmī, Ġolām Rezā (1393), *Daerat al-Ma’ārif Asāfīr va Āwīnhā-ye Bāstān-e Ĵahān*, Tehran: Sūra Mihr. [In Persian]
- Našrī & Amīr (1391), “Ķāniš Tašvīr az Dīdgāh-e Ervīn Pānovskī”, *Fašlnāma Kīmīā-ye Honar*, 1, No. 6, pp. 7-20. [In Persian]
- Qolīzāda, ḡosro (1392 Š.), *Dānišnāma-ye Ašāfīr-e Ĵānavarān*, Tehran: Pārsa. [In Persian]
- Tāhirī, Šadr al-Dīn (1396 Š.), *Nišāna Šīnāsī-e Kohan Olgūhā dar Honar-e Īrān va Sarzamīnhā-ye Mohājīr*, Tehran: Šūrāfarīn. [In Persian]

English and Turkish Sources

- Algar, Hamid (1970), “An Introduction to the History of Freemasonry in Iran,” *Middle Eastern Studies*, 6, 76-96.
- Bowker, John (2006), *World Religions: The Great Faiths Explored and Explained*, DK.
- Bruce-Mitford, Miranda (1996), *Illustrated Book of Signs & Symbols*, DK ADULT.
- Cirlot, Juan Eduardo (1993), *A Dictionary of Symbols*, Barnes & Noble Books.
- Cooper, J. C. (1987), *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, Thames & Hudson.
- Cooper, Robert, D. (2007), *Cracking the Freemasons Code: The Truth About Solomon’s Key and the Brotherhood*, Arita Books.
- Gardner, Helen (1926), *Art Through the Ages*, Cengage.
- Gray, John (1985), *Near Eastern Mythology (Library of World Myths and Legends)*, Peter Bedrick Books.
- Hall, James (1996), *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, Routledge.
- Hinnells, John (1997), *Persian Mythology*, Chancellor.
- Yahyā, Hārūn (1986), *Yahudilik ve Masonluk*, Sezgin Neşriyat.
- موزه متروپولیتن (The Celestial Map- Northern Hemisphere)، تاریخ مراجعه: ۹۸/۳/۲۰
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/358366> cmaa-museum.org
- خبرگزاری صدا و سیما، نگهداری ۵۰۰ شی باستانی در موزه جیرفت، تاریخ مراجعه: ۹۹/۸/۲۵
<https://www.iribnews.ir/fa/news/1607224/>
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر استاد حسین انصاریان - شیطان پرستی - نمادها و کتب، تاریخ مراجعه: ۹۹/۶/۱۵
<https://www.erfan.ir/farsi/88606.html>
- خبرگزاری بین المللی قرآن، خبرنگاران افتخاری، تاریخ مراجعه: ۹۹/۶/۱۵
<https://iqna.ir/fa/news/3475054>
- تاریخ ادیان Histoire des religions، تاریخ مراجعه: ۹۹/۸/۲۵
<http://www.centremultimedia.com/exporeligions/hindouisme.htm>

Exploring the Grotesque in the Lithographic Pictorial Version of “the Story of His Highness Solomon”¹

Fatemeh Asgari²
Fahimeh Zare'zadeh³

Received: 2020/05/08
Accepted: 2020/12/12

Abstract

Amongst the lithographic pictorial books is the one named "expressing the story of His Highness Solomon" that, meanwhile narrating in the Qajar Era's colloquial language, possesses the visual feature of grotesque. The present article adopts an iconological approach and uses a descriptive-elaborative method to answer how these strange creatures were depicted in the pictures of the book mentioned above, and what has been the source of their formation? The results indicated that the strange imaginary creatures displayed in the pictures had been drawn along with the other visual elements within the good and evil forces' format. The source of their formation has been the arts of the Jiroft and China civilizations, the Achaemenid and Sassanid reliefs and inscriptions, the Mesopotamian, Chinese, Indian and Egyptian myths, and additionally symbols of the civilizations in Elam, Lorestan, medieval European art and later eras. all of which have been applied for the embodiment of these forces. Amongst the symbols evident in the paintings, there are creatures with four hands or horned hands, creatures with one eye and with hands in gloves as well as things like stars, bells, trumpet, idols and also persons like clown and Pan, a woman, all of which are rooted in the Hebrew and Greek arts' thoughts. They have been utilized consciously in terms of both form and visual principles and regulations and semantic load to be the narrator of this book.

Keywords: Lithography, Grotesque, Symbol, Image, Myth

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.31225.1434

2. PhD Candidate in Islamic art, Department of Islamic art, Faculty of art and architecture, Tarbiat Modarres University; Email: f_asgari@modares.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic art, Faculty of art and architecture, Tarbiat Modarres University; (Corresponding author) Email: f.zarezadeh@modares.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۲۴۱-۲۱۵
مقاله علمی - پژوهشی

مقایسه تحلیلی جغرافی‌نگاری ابن‌خردادبه و اصطخری^۱

مهدی علیجانی^۲

محبوبه شرفی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

این پژوهش می‌کوشد بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و روش تاریخی با رویکرد توصیفی تحلیلی، شیوه و ویژگی‌های جغرافی‌نگاری و مکتب روشی دو تن از جغرافی‌دانان ایرانی (ابن‌خردادبه و اصطخری) را واکاوی و تحلیل کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ابن‌خردادبه با توجه به رویکرد جهانی و ایران‌شهری در جغرافی‌نگاری، استفاده از شیوه جغرافی‌نگاری ایرانی و نیز ویژگی‌هایی نظیر استفاده نکردن از نقشه، عجایب‌نگاری، توجه ویژه به هویت میهنی، دخالت ندادن نگرش دینی در جغرافی‌نگاری در زمره مکتب عراقی قرار دارد. اما اصطخری به علت وارد کردن بینش اعتقادی در جغرافی‌نگاری و بی‌توجهی به جغرافیای سرزمین‌های غیر اسلامی، انتخاب شیوه بیست اقلیم (ناحیه) و نیز ویژگی‌هایی مانند استفاده از نقشه، دوری از عجایب‌نگاری، توجه ویژه به هویت دینی در مقابل هویت میهنی، پیرو مکتب بلخی است. همچنین اصطخری با آنکه به کتاب ابن‌خردادبه دسترسی داشته، ولی به احتمال زیاد از آن استفاده نکرده است.

واژگان کلیدی: ابن‌خردادبه، اصطخری، جغرافی‌نگاری.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2021.32847.1462

۲. دانشجوی دکتری ایران‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران:
meal1351@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری، تهران، ایران (نویسنده مسئول):
sharafi48@yahoo.com

مقدمه

آثار جغرافیایی تألیف‌شده در قرن‌های سوم و چهارم هجری متأثر از دو مکتب است: ۱. مکتب عراقی: آثار مربوط به جغرافیای تمام جهان که درباره سرزمین‌های اسلامی با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. این مکتب، شامل دو شاخه است: نخست جغرافی‌دانانی که مطالب خود را به ترتیب جهات چهارگانه تدوین کرده و بغداد را مرکز جهان دانسته‌اند و دوم کسانی که مطالب خود را بر اساس اقلیم یا نواحی، تبیین کرده و اغلب، مکه را مرکز جهان در نظر گرفته‌اند؛ ۲. مکتب بلخی: آثاری که عمدتاً به جغرافیای سرزمین‌های اسلامی پرداخته‌اند و هر ناحیه از آن را اقلیم جداگانه‌ای شمرده و جز درباره نواحی مرزی، کمتر به سرزمین‌های غیر اسلامی توجه کرده‌اند. (تشنر، ۱۳۷۵: ۱۶)

«مسالک و ممالک» نویسی نیز گونه‌ای از جغرافی‌نگاری است که به شرح راه‌های ارتباطی و مسیر کاروان‌ها در سرزمین‌های مختلف می‌پردازد. چنان‌که لسترنج می‌نویسد: «اولین دسته کتابی که مسلمانان در موضوع جغرافیا نوشته‌اند، به شکل «مسالک» است. کتب مسالک، در خصوص راه‌ها و فاصله‌های بین شهرها و منزلگاه‌هاست و از شهرهایی که سر راه واقع شده‌اند و از تاریخ و خصوصیات آنها، اطلاعاتی به دست می‌دهد.» (لسترنج، ۱۳۶۴: ۱۳)

از بین مؤلفانی که کتاب‌هایی با این بن‌مایه در قرن‌های سوم و چهارم هجری نگاشته‌اند، دو نفر یا دو اثر حائز اهمیت هستند؛ به این دلیل که هر دو، به نوعی آغازگر راهی نوین در جغرافی‌نگاری اسلامی محسوب می‌شوند که در نهایت به دو مکتب اصلی و متمایز جغرافی‌نگاری اسلامی منتهی می‌شود. نخست ابن‌خداوبه، جغرافی‌دان مشهور ایرانی قرن سوم هجری و به نوعی بنیان‌گذار جغرافی‌نگاری در جهان اسلام است که کتابی به نام مسالک و ممالک تألیف کرده است. اصطخری نیز از مشاهیر جغرافی‌دانان سده چهارم هجری است که کتابی به همین نام نوشته و بر جغرافی‌دانان زیادی تأثیر گذاشته است؛ بنابراین بررسی اثر این دو جغرافی‌دان ایرانی، به علت اهمیت فراوان آنها در روند جغرافی‌نگاری جهان اسلام، واجد ارزش فراوانی است.

همچنین برای دسته‌بندی و تفکیک متون جغرافیایی، ناگزیر از تعریف شاخص‌هایی هستیم که با توجه به «ارکان اصلی» هر متن جغرافیایی به کمک آنها بتوان به الگوی جغرافی‌نگاری هر مؤلف پی برد تا در نهایت وی را در مکتب خاصی قرار داد. در این پژوهش، شاخص‌هایی نظیر نوع‌شناسی، چگونگی تقسیم‌بندی ربع مسکون و ویژگی‌های جغرافی‌نگاری (شامل آوردن یا نیاوردن نقشه، خردگرایی یا دوری از آن، توجه به هویت میهنی یا دینی، دخالت‌دادن یا ندادن نگرش دینی در تألیف اثر و نیز چگونگی بهره‌گیری از منابع و غیره) تعریف شده است که با

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۱۷

کمک آنها تلاش می‌شود ضمن واکاوی موضوعات گفته‌شده، با فرض اینکه ابن‌خردادبه و اصطخری در دو مکتب عراقی و بلخی قرار می‌گیرند، چرایی حضور آنان در این دو مکتب متفاوت، واکاوی و تحلیل شود.

این پژوهش تلاش دارد بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای و روش تاریخی با رویکرد توصیفی تحلیلی، به این سؤال پاسخ دهد که با توجه به تقدم زمانی ابن‌خردادبه، آیا اصطخری از وی تأثیر پذیرفته است یا خیر. همچنین منابع اطلاعاتی دو کتاب نیز بررسی خواهد شد. در بررسی سابقه پژوهش، علاوه بر «کراچکوفسکی» که در کتاب *تاریخ‌نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام* به صورت بسیار مختصر این دو اثر را بررسی کرده، مقالات «بررسی جغرافیاینگاری ابن‌خردادبه به لحاظ منابع» از محمدجعفر اشکواری و همکاران^۱، «تبيين و بررسی تاریخ‌نگاری ابن‌خردادبه در المسالك و الممالک» از زهرا علیزاده جدا^۲، «بررسی خلیج فارس از نگاه جغرافیای تاریخی مسلمانان؛ مطالعه موردی: مسالك و ممالک اصطخری» از مهدی شاهین و همکاران^۳، «تأثیر اصطخری بر ادبیات جغرافیایی و جغرافیای‌نویسی اسلامی به زبان عربی» از فریناز هوشیار^۴ به این دو اثر پرداخته‌اند که توجه آنها به موضوعاتی غیر از دغدغه‌های این پژوهش است. بنابراین، تحقیقی درباره مقایسه تحلیلی جغرافی‌نگاری مؤلفان این دو اثر انجام نشده و مقاله حاضر در این زمینه نوآورانه است.

زندگی و کارنامه علمی ابن‌خردادبه و اصطخری

ابوالقاسم عبیدالله بن احمد بن خردادبه (ف حدود ۳۰۰ق)، در سال ۲۰۵ یا ۲۱۱ق در خراسان متولد شد. برخی او را از اهالی ری دانسته‌اند. (محمدی، ۱۳۷۵: ۱۴۹) جد وی زرتشتی بود که به دست برمکیان مسلمان شد. پدرش فرماندار طبرستان بود و خود نیز در زمان خلافت معتمد (۲۷۹-۲۵۶ق) به مقام «صاحب برید و خیر» ولایت جبال ایران رسید (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۲۴۵) و مسئولیت خدمات پستی و امنیتی را در آنجا و پس از آن، در سامرا و بغداد عهده‌دار شد. (Bosworth, 1997: 37-38) احتمالاً این شغل، موجب آگاهی وسیع او درباره وضع راه‌ها، میزان خراج و اوضاع جغرافیایی و اداری سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی و نیز سبب تألیف کتاب بوده است.

۱. نشریه مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۴۰، بهار ۱۳۹۸

۲. فصل‌نامه تحقیقات جدید در علوم انسانی، دوره ۳، شماره ۱۱

۳. نشریه مطالعات فرهنگی و سیاسی خلیج فارس، شماره ۱۰، اسفند ۱۳۹۵

۴. همایش ملی «جایگاه فارس در عرصه زبان و ادبیات عربی»، سال ۱۳۹۵

این اثر، سرمشق نویسندگان متون جغرافیایی در قرون بعد شد و اغلب کسانی که از آن استفاده کرده‌اند، آن را ستوده‌اند (تشنر، ۱۳۷۵: ۱۵) اثر یادشده، اولین کتاب در زمینه «جغرافیای اداری» بازمانده از زبان عربی نیز به شمار می‌آید که درباره جاده‌ها و مسافت‌ها، آگاهی‌های ارزشمندی دارد (Bosworth, 1997: 37 - 38)

کراچکوفسکی معتقد است که ابن‌خردادبه هرچند نتوانسته مکتبی بنیاد کند، مطالبی که فراهم آورده، برای بسیاری از افراد، تکیه‌گاهی استوار است. (کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۲۳) درباره مذهب یا دیدگاه کلامی ابن‌خردادبه، اشاره صریحی در کتاب او یا منابع دیگر دیده نمی‌شود. وی به احتمال زیاد سنی مذهب و تابع مذهب رسمی دستگاه خلافت بوده و تنفر فراوانی از اباضیه و به‌طورکلی خوارج دارد. (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۴۷)

ابواسحاق ابراهیم‌بن‌محمد فارسی اصطخری، معروف به «کرخی» (ف ۳۴۶ق)، نیز از جغرافی‌دانان مشهور سده چهارم هجری است. وی در اصطخر فارس متولد شد و پس از آموختن فنون گوناگون، به تحصیل و تحقیق در دانش جغرافیا پرداخت و برای گردآوری اطلاعات درباره شهرهای گوناگون، به جهانگردی پرداخت.

اصطخری پس از ابوزید احمد بن سهل بلخی، دانشمند ایرانی سده سوم و چهارم هجری، از پایه‌گذاران علم جغرافیا در جهان اسلام است. البته برخی، وی را بنیان‌گذار «مسالک» نویسی و کتابش را اولین «جغرافیای توصیفی» بازمانده به زبان عربی می‌دانند. (O. G. Bolshakov, 1998: 646) به احتمال زیاد، این امر بدان علت است که اصطخری «بیش» از ابن‌خردادبه به تبیین راه‌ها پرداخته است. از بین رفتن بخش اعظم کتاب ابن‌خردادبه هم در این موضوع بی‌تأثیر نیست. جغرافی‌دانان زیادی بعدها از کتاب اصطخری استفاده کردند؛ به‌ویژه ابن‌حوقل که کتابش در بخش ایران، تفاوت زیادی با اثر اصطخری ندارد.

اصطخری نیز بر مذهب اهل سنت بوده، ولی نمی‌توان اشاره مستقیمی درخصوص رویکرد کلامی وی یافت. وی برای دو خلیفه اول جمله دعایی «رضی الله عنهما» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۸۲ و ۲۰) و برای خلیفه سوم «رضی الله عنه» (همان: ۶۴)؛ برای خلیفه دوم (همان: ۱۳۷) و حضرت علی (ع) عنوان «امیرالمؤمنین» و جمله دعایی «رضی الله عنه» (همان: ۸۴ و ۲۵)؛ برای امام حسین (ع) «رضی الله عنه» (همان: ۶۳) و برای شافعی «رحمة الله علیه» (همان: ۵۴) آورده که احتمالاً دال بر شافعی بودن اوست. وی با ابن‌حوقل که به صراحت به معتزلی بودن خود معترف است (ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۳۷ و ۲۹) دیدار داشته که می‌توان از آن، احتمال تمایل وی به این نحله را برداشت کرد.

نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری

منظور از نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری در این پژوهش، آن است که مشخص شود انواع جغرافیای طبیعی، اقتصادی، انسانی و مذهبی در این دو اثر چگونه بازتاب یافته و هریک از آنها به کدام نوع جغرافی‌نگاری، نزدیک‌تر است. به دیگر سخن، گونه‌های مختلف جغرافیا چه جایگاهی در آثار یادشده دارند.

۱.۱. نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری ابن‌خردادبه

۱.۱.۱. جغرافیای طبیعی

جغرافیای طبیعی به تبیین عوارض طبیعی سرزمین‌ها مانند رودها، کوه‌ها، صحراها، دریاها و دریاچه‌ها می‌پردازد. ابن‌خردادبه در شرح برخی مناطق سرزمین‌های اسلامی مانند کوره (ولایت) کسکر در عراق به جغرافیای طبیعی آن نیز توجه دارد و به «رودهای صله، برقه و ریان» اشاره می‌کند که زمین‌های آنجا را آبیاری می‌کردند. (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۱۸) یا «از بصره تا عبادان دوازده فرسخ، سپس تا خَشَبَات دو فرسخ، آنگاه وارد دریا می‌شوید، آبراه راست آن در اختیار عرب‌ها و آبراه چپ آن در اختیار ایرانیان است و عرض آن هفتاد فرسخ است.» (همان: ۴۵) که اشاره به عوارض طبیعی ناحیه شمال شرقی خلیج فارس دارد.

جغرافیای طبیعی ممالک غیر اسلامی نیز در کتاب وی دیده می‌شود. مانند «در جابه، کوه کوچکی است که درونش آتش روشن باشد و صد ذراع پیرامون خود را روشن می‌کند و همچنین ارتفاع آن، صد ذراع است که هنگام روز، دود و در شب، آتش از آن متصاعد می‌شود.» (همان: ۴۹) که اشاره به آتشفشانی است در جزیره جاوه کنونی یا «دریایی پشت صقالبه گسترده است که شهر تولیه بر ساحل آن قرار دارد و برکناره آن، کشتی و قایقی در حرکت نیست [...] و همچنین دریایی که جزایرالسعاده در آن قرار دارد، نه کسی وارد آن می‌شود و نه چیزی از آن صادر می‌شود و این دریا در غرب آن باشد.» (همان: ۸۰) که به دریایی واقع در ماورای سرزمین صقالبه (اسلاو) و نیز بحرالمحیط یا اقیانوس اطلس کنونی اشاره دارد. وی درباره وضع بحر روم یا دریای مدیترانه امروزی در نزدیکی قسطنطنیه و جغرافیای طبیعی آنجا نیز به‌طور مفصل توضیح می‌دهد. (همان: ۸۷-۸۶)

۱.۱.۲. جغرافیای اقتصادی

جغرافیای اقتصادی یا بازرگانی درباره تولید، پخش و مصرف فرآورده‌های گوناگون کشاورزی و دامی بحث می‌کند (قره‌چانلو، ۱۳۸۰: ۶/۱) در ارزیابی این‌گونه جغرافیا در متون قدیم،

می‌توان مطالب مربوط به خراج و صنایع دستی را نیز به آن افزود. همچنین ذکر «مسالک» یا راه‌ها که عمدتاً راه‌های کاروان‌رو یا تجاری آن اعصار است، خود در حوزه جغرافیای اقتصادی قرار می‌گیرد و البته موضوع «حج» را هم که مربوط به جغرافیای مذهبی است، نباید در اهمیت پرداختن به برخی راه‌ها از نظر دور داشت.

از نظر توجه ابن‌خردادبه به این‌گونه جغرافیا، وضع متفاوت است. به‌طورکلی دو شاخص را می‌توان برای توجه به این نوع از جغرافیا در کتاب‌های جغرافیایی متقدم در نظر گرفت: اول «خراج» که قطعاً مربوط به سرزمین‌های اسلامی است؛ زیرا فقط این سرزمین‌ها به مرکز خلافت خراج می‌پرداختند و صحبت از خراج درباره ممالک غیر اسلامی، بی‌معناست و دوم، بیان محصولات کشاورزی و به‌طورکلی اوضاع تجاری سرزمین‌ها که می‌تواند سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی را دربرگیرد.

ابن‌خردادبه توجه ویژه‌ای به خراج سرزمین‌های اسلامی دارد و گاهی حتی به سابقه این موضوع پیش از ورود اسلام به آن سرزمین نیز اشاره می‌کند. مانند «خراج اهواز، سی میلیون درهم بود و ایرانیان بر خوزستان که اهواز باشد، یک میلیون درهم قسط می‌بستند.» (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۳۶) که به مبلغ خراج آنجا در زمان ساسانیان نیز اشاره دارد یا مبلغ وصول مالیات از سواد عراق همراه با تغییرات آن در طول زمان (همان: ۱۹)

وی البته هنگام ذکر مسافت‌ها یا خراج برخی شهرهای اسلامی، به بیان محصولات کشاورزی یا تجاری آنجا نیز می‌پردازد؛ مثلاً «عدن جزو بندرگاه‌های بزرگ است که در آن زراعت وجود ندارد، اما عنبر و عود و مُشک و کالاهایی از سبزی و هندوچین و زنج و حبشه و فارس و بصره و جلّه و قُلزُم در آن وجود دارد.» (همان: ۴۵) یا «خارک، دارای زراعت و گرم (تاک) و نخل خرماست.» (همان: ۴۶)

این موضوع در پرداختن به جغرافیای اقتصادی سرزمین‌های غیر اسلامی نیز صدق می‌کند؛ مانند برشمردن محصولات تجاری سرزمین «قَمَار» در هندوستان (همان: ۵۱) یا اوضاع تجاری چین «از صَنف^۱ تا لوقین که اولین بندرگاه چین است، صد فرسخ [...] مسافت است و از آنجا سنگ‌چینی و ابریشم‌چینی و گِل عالی چینی و همچنین برنج به دست می‌آید و در خانفو که بندرگاه است، [...] هر قسم میوه و سبزی و گندم و جو و برنج و نیشکر در آن کشت می‌شود و [...] هر بندر از بندرگاه‌های چین دارای رودخانه‌ای بزرگ است که کشتی‌ها وارد آن می‌شوند.» (همان: ۵۲-۵۱) و نیز مسیر بازرگانان روس در دریا و خشکی و کالاهایی که حمل می‌کردند. (همان: ۱۴۶) یا توصیف بخشی از سرزمین هند: «از مهران تا اوتکین که اولین منطقه هند به

۱. موضعی در بلاد هند یا چین (دهخدا)

شمار آید، چهار روز راه است [...] در دشت‌های آن کشاورزی می‌شود و مردمانش مستکبرانی مرتد باشند.» (همان: ۴۷)

توجه ابن‌خردادبه به خراج سرزمین‌های اسلامی و نیز گاهی محصولات کشاورزی و تجاری آنها و حتی ممالک غیر اسلامی، موجب شده برخی او را «نخستین» فردی بدانند که کتابی در زمینه «جغرافیای اقتصادی» تألیف کرده است. (پیگولوسکایا، ۱۳۵۴: ۱۴۳)

علت این امر نیز احتمالاً تقلید ابن‌خردادبه از سنت جغرافی‌نگاری ایرانی است؛ چون در این سنت، برای مسائل مربوط به خراج، محصولات و معادن سرزمین‌ها اهمیت فراوانی قائل می‌شدند. دلیل دیگر، شغل حکومتی اوست که نه تنها با راه‌های تجاری جهان اسلام آشنا بوده، بلکه اطلاعات فراوانی از اوضاع اقتصادی ولایت جبال داشته است.^۱ (گیلیسی، ۱۳۶۵: ۱/ ۳۷۴)

این موضوع، همچنین موجب آگاهی فراوان وی از راه‌های تجاری مناطقی چون هندوچین نیز شده است.

۳. ۱. ۱. جغرافیای مذهبی و فرقه‌ای

جغرافیای مذهبی و فرقه‌ای نیز به تبیین ادیان، مذاهب و فرقه‌ها و پراکندگی پیروان آنها در سرزمین‌های مختلف می‌پردازد. در کتاب ابن‌خردادبه تنها یک بار اشاره به این موضوع در سرزمین‌های اسلامی دیده می‌شود؛ جایی که وی از ساکنان جزیره «ابن‌کاوآن» یا قسم به‌عنوان «تبهکاران اباضی»^۲ نام می‌برد. (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۴۷)

در مقابل، توجه وی به جغرافیای مذهبی ممالک غیر اسلامی به نحو قابل توجهی بارز است. به‌عنوان مثال درباره سرزمین «تُعْرُز» که میان چین و تبت واقع است، می‌نویسد: «از نوشجان اعلی تا شهر خاقان تغرُز، سه ماه راه است. در مسیر آن، دهات بزرگ [...] قرار دارد. زرتشتیان نفوذ کرده، آتش پرستند و در میانشان زندیقانی وجود دارد.» (همان: ۲۹) یا مردم هند را بر ۴۲ آیین (همان: ۵۳) و تعداد اسقف‌های سرزمین روم را ۱۲ نفر (همان: ۹۰) می‌داند.

به نظر می‌رسد، بینش ایران‌شهری و جهان‌شمول ابن‌خردادبه، علت توجه او به مذاهب سرزمین‌های غیر اسلامی است. همچنین حضورش در دستگاه خلافت، به احتمال زیاد، مانع پرداختن وی به همه مذاهب اسلامی شده؛ زیرا این امر نمی‌توانسته خوشایند دستگاه خلافت

۱. نک: (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱، ۲۵-۲۴، ۳۵، ۴۴-۴۳)

۲. اباضیه، از شاخه‌های معروف خوارج و پیروان عبدالله بن اباض تمیمی (ف ۸۰ ق) بودند که در نواحی جنوب ایران می‌زیستند. (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۴۶/۱ و ۱۴) آنان معتقد بودند مرتکب گناه کبیره موحد است، ولی مؤمن نیست. (همان: ۱۷۲)

باشد.

۱.۱.۴. جغرافیای انسانی

جغرافیای انسانی نیز در نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری، شامل وجوه زندگی اجتماعی انسان‌ها اعم از خوراک، پوشاک، آداب و رسوم، خلیقات و غیره است. توجه ابن‌خردادبه به جغرافیای انسانی سرزمین‌های اسلامی بسیار کمرنگ است. از جمله موارد معدود در این زمینه، شرح چهره ساکنان اهواز و اوضاع بهداشتی این شهر است: «کسی را نمی‌یابی که رخساری سرخ داشته باشد و دائماً تب دارند[...]. و در خانه‌هایشان عقرب‌های گزنده و کُشنده باشد و طعم و بوی عرقیات و عطرها [به علت فساد هوا] پس از دو ماه دگرگون شود.» (همان: ۱۵۸)

در مقابل، اشتیاق وی به این نوع از جغرافیا در سرزمین‌های غیر اسلامی کاملاً آشکار است.^۱ از آن جمله، درباره بخشی از سرزمین هند می‌نویسد: «از سرندیپ تا جزیره نکبالوس[...]. مردمانش برهنه باشند و غذایشان موز و ماهی تازه و نارگیل و پولشان از آهن و همنشین بازرگانان شوند[...]. و در جزیره بالوس مردمانش آدم‌خوارند.» (همان: ۴۹) یا: «پادشاهان هند و مردم آن، زنا را مباح و شراب‌خواری را حرام می‌دانند.» و نیز: «مردم چین از شاخ کرگدن به‌عنوان شیپور و پیام‌رسانی استفاده می‌کنند.» (همان: ۵۰) یا وجود هفت نژاد در هند و بیان خصوصیات هر یک (همان: ۵۳) همچنین مراسم انتخاب پادشاه روم و لباس او. (همان: ۹۱)

در این مطلب نیز دقت در نگرش ایران‌شهری ابن‌خردادبه راه‌گشا است؛ زیرا در امپراطوری ساسانی، وجود ملل و اقوام گوناگون با سنن مختلف پذیرفته شده بود، لذا توجه به آنها لازمه جغرافی‌نگاری ایرانی بوده است. بنابراین درخصوص نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری ابن‌خردادبه می‌توان گفت که وی با دیدی جهانی و غیراعتقادی و با نگرشی ایران‌شهری به نگارش کتاب پرداخته و علاوه بر ممالک اسلامی، جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی ممالک غیر اسلامی نیز برایش اهمیت داشته است. ضمن اینکه توجه به اطلاعات دنیوی و غیردینی سرزمین‌ها از نظر او مهم بوده است.

۲.۲. نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری اصطخری

۲.۲.۱. جغرافیای طبیعی

توجه به جغرافیای طبیعی سرزمین‌های اسلامی در اثر اصطخری پررنگ است؛ مثلاً طول مسیر

۱. نک: ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۱۶۵-۱۶۴ و ۱۵۸ و ۱۴۷ و ۷۹ و ۵۰ و ۴۸

رود و خُشاب که از جیحون منشعب می‌شد، از سرچشمه تا مَصَب آمده است: «رود و خُشاب از ترکستان برون آید و به زمین و خُش رسد؛ به نزدیک کوهی و آن جایگه پُلی برین آب ساخته‌اند، اندر میان خُتلان و حد ویشگرود و از آنجا در حدود بلخ می‌رود تا به ترمذ. بالای ترمذ در جیحون افتد و از ترمذ به کالف رود و از کالف به زَم و از زَم به اَمَل و از اَمَل به خوارزم و به دریای خوارزم ریزد.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۳۳) یا تمام رودهای سمرقند را به‌طور مفصل در دو صفحه برشمرده است. (همان: ۲۵۰-۲۴۹) و نیز شرح دجله و فرات (همان: ۷۵) یا توضیح مفصل رودها و دریاهاى پارس. (همان: ۱۱۰-۱۰۷)

وی در شرح «خلیج فارس» و علت نام‌گذاری آن می‌نویسد: «دریای پارس، خلیجی باشد از دریای محیط در حد چین و حدود واق و اق و به هندوستان رسد و آن را به پارس و کرمان بازخوانند؛ به حکم آنکه هیچ ولایت از این آبادان‌تر بر این دریا نیست و به روزگار گذشته، پادشاهان پارس بزرگ‌تر و قوی‌تر بوده‌اند و هم در این روزگار، مردمان پارس به هر جایی مستولی‌اند از کرانه‌های این دریا.» (همان: ۱۰۹)

همو در موارد محدود به جغرافیای طبیعی سرزمین‌های غیر اسلامی در مرزهای عالم اسلام نیز می‌پردازد؛ از جمله درباره آفریقای مرکزی که از آن به ولایت سیاهان یاد می‌کند، می‌نویسد: «هیچ ولایت فراخ‌تر از اقلیم ایشان نیست و بر کناره دریای محیط باشند از جانب جنوبی و جانب شمالی ایشان، سوی بیابانی باشد که سوی بیابان مصر کشد از پس پشت واح. آنگه به بیابانی رسد نزدیک زمین نوبیان، آنگه سوی بیابانی که به زنگبار کشد.» (همان: ۴۳)

۲.۲.۲. جغرافیای اقتصادی

علاقه ویژه اصطخری به شرح جغرافیای اقتصادی سرزمین‌های اسلامی کاملاً آشکار است^۱ و تقریباً در توصیف هر شهری از بلاد اسلام به محصولات کشاورزی و اوضاع تجاری آنجا می‌پردازد: «جده [...] آبادان و تجارت آنجا بیشتر بود و [...] تجارت ایشان با اهل پارس باشد.» (همان: ۲۱) یا «در عُمان، خرما و میوه بسیار باشد چون نار و موز و کشتی‌های بزرگ آنجا آید.» (همان: ۲۷) و نیز توصیفش از مرواریدهای خارک، عمان و خلیج فارس (همان: ۳۴) یا بازارهای نیشابور (همان: ۲۰۴).

البته وی به مسائل اقتصادی سرزمین‌های غیر اسلامی در مرز جهان اسلام هم بی‌توجه نیست؛ مخصوصاً مناطقی که با ممالک اسلامی روابط تجاری دارند؛ مانند صادرات پوست پلنگ و انواع پوست‌های رنگین و چرم از حبشه مسیحی به یمن اسلامی (همان: ۳۷) یا معادن

۱. نک: اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۵ و ۱۶۰ و ۱۵۷ و ۱۳۴ و ۱۱۳ و ۱۱۱ و ۳۵

زبرجد و زمرد مناطق جنوب نیل (همان: ۵۴) و نیز اوضاع اقتصادی سرزمین خزر و کلاهای وارداتی آنجا (همان: ۱۸۰-۱۷۸) «خراج» سرزمین‌های اسلامی چندان مدنظر اصطخری نیست که احتمالاً ناشی از فقدان دسترسی وی به اسناد حکومتی است.

۲.۲.۳. جغرافیای مذهبی و فرقه‌ای

درباره جغرافیای مذهبی نیز وضع به همین منوال است و ادیان و مذاهب سرزمین‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای نزد اصطخری دارند. از آن جمله، ادیان و مذاهب سرزمین فارس که با توجه به بومی بودن وی، داده‌های ارزش بسیاری دارد. بر مبنای گزارش او، زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان در آنجا کنار مسلمانان می‌زیستند، ولی اکثریت با زرتشتیان بود و یهودیان کم بودند. همچنین کتاب‌ها، آشکده‌ها و آداب زرتشتیان هنوز در فارس رواج داشت. (همان: ۱۲۱) یا شهر یمامه که «جهودان بسیار داشت و قرمطیان نیز در آنجا می‌زیستند.» (همان: ۲۱) و نیز مذهب اهالی اندلس و مغرب که مالکی بود (همان: ۴۸) یا همزیستی مسالمت‌آمیز مسیحیان و مسلمانان در طرابلس. (همان: ۶۴) همچنین اشاراتی بی‌طرفانه و بدون لعن به اسماعیلیه و حکام آنان، در کتاب دیده می‌شود. (همان: ۴۲-۴۰)

البته ادیان و مذاهب سرزمین‌های غیر اسلامی در مرز قلمرو اسلام نیز به صورت کمرنگ مدنظر است؛ مانند بت‌پرستی قوم بجه در آفریقا و نیز حبشیان و نویبان نصرانی (همان: ۳۸-۳۷) یا کفار هندی. (همان: ۱۴۷)

اصولاً پرداختن به جغرافیای مذهبی چه از نظر مصداقی یعنی ادیان و مذاهب مربوط به یک جغرافیای خاص و چه از نظر نگرش دینی در جغرافی‌نگاری اصطخری اهمیت زیادی دارد؛ به عنوان مثال، وی معتقد است که دریای محیط، اطراف زمین را فراگرفته و دو دریای روم و پارس از آن منشعب شده‌اند. (همان: ۱۰) این موضوع اشاره به مفهوم «مَرَجُ الْبَحْرَيْنِ» در قرآن دارد که بحث مفصلی را در میان جغرافی‌دانان مسلمان ایجاد کرد.^۱ بنابراین می‌توان گفت اصطخری بیشترین توجه خود را معطوف به جغرافیای مذهبی و فرقه‌ای جهان اسلام کرده است؛ چون اساساً ممالک غیر اسلامی و طبعاً مذاهب و فرقه‌های آن را شایسته توجه چندانی نمی‌داند. (همان: ۶)

۲.۲.۴. جغرافیای انسانی

تمایل اصطخری به تبیین جغرافیای انسانی سرزمین‌های اسلامی کاملاً هویدا است.^۲ مثلاً آنجا که

۱. برگرفته از آیات ۱۹ و ۲۰، سوره الرحمن

۲. نک: اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۷۲ و ۱۶۴ و ۱۴۱ و ۱۲۱ و ۱۲۰ و ۹۱

درباره مردم خوزستان اطلاعات ارزشمندی می‌دهد و به نوعی مردم‌شناسی می‌پردازد: «بیشتر [آنان]، تازی و پارسی داندند و خاصه زبان خوزی داندند و زیّ ایشان در پوشش، زیّ اهل عراق است و مردمانی بخیل و بدخو باشند و بیشتر مردم، زردگونه و نحیف و تُنک ریش و معتزلی باشند.» (همان: ۹۱) یا توصیف مردم ماوراءالنهر که: «در خیر راغب باشند و مردمانی بی‌بد و باسلامت و بی‌غایله و دست‌گشاده باشند و بیشتر شیرمرد و سلاح‌دوست بُوند.» (همان: ۲۲۶) و نیز مهمان‌دوستی و پرداختن آنان به کارهای خیر و ساخت پل‌ها و کاروان‌سراها. (همان: ۲۲۸)

همانند موارد پیشین، وی به این‌گونه از جغرافیای سرزمین‌های غیر اسلامی در نواحی مرزی هم تاحدودی می‌پردازد؛ مثلاً «قوم بَجَه خانه‌های مویی دارند و از حبش سیاه‌تر باشند، مانند عرب.» (همان: ۳۷) یا چهره مردم خزر که «به ترکان نزدیک‌اند و اما به ترکان نمانند و ایشان دو گروه‌اند: گروهی سیاه‌چرده و سیاه‌موی؛ گویی از نژاد هندوان‌اند و گروهی سپیدروی و باجمال.» (همان: ۱۸۰)

درواقع، کانون اصلی توجه اصطخری، بر عالم اسلام است و وی معتقد است اقوامی که بهره‌ای از تمدن و فرهنگ اسلامی ندارند، شایسته پرداختن تحت عنوان اقلیم خاص نیستند. (همان: ۶) یعنی وی اقوام دیگر غیر از مسلمانان را حتی در این درجه از اهمیت نمی‌بیند که اقلیمی به آنان اختصاص دهد، چه رسد به اینکه به جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی آنها نیز بپردازد. اصطخری به حدی به جغرافیای سرزمین‌های غیر اسلامی بی‌اعتناست که حتی فایده‌ای برای توصیف سرزمینشان نمی‌بیند: «غالب اقلیم [ولایت سند و هند] گبران دارند و بیشتر شهرهای این اقلیم، کافران و بت‌پرستان دارند و ذکر ایشان را فایده نیست.» (همان: ۱۴۶)

وی چنان‌که گفته شد برخی شهرهای غیر اسلامی واقع در حدود مملکت اسلام را که مسلمانان در آن می‌زیستند، وصف کرده که آن هم البته به برکت همسایگی با مسلمانان است؛ مانند کنبایه در هند: «کنبایه تا صیمور تا بلهرا پادشاه هند دارد و بیشتر کافرستان است؛ لکن مسلمانان هستند در این ولایت و در شهر، مسجد آدینه هست مسلمانان را و هر آدینه خطبه کنند.» (همان: ۱۴۷)

متأثر از این اندیشه، وی چندبار از فرنگ با صفت «کافرستان» یاد می‌کند؛ ولی به جغرافیای آنجا نمی‌پردازد. ازجمله بعد از آنکه از جغرافیای اندلس سخن به میان می‌آورد، می‌نویسد: «وزان پس به کافرستان پیوندد به ولایت فرنگ سوی دریا» (همان: ۴۰) یا: «تونس شهری باشد بزرگ و استوار [...] و فراتر از آن در حدود مغرب، شهرهای فرنگ باشد.» (همانجا)

بنابراین می‌توان گفت تمرکز اصطخری در کتاب *مسالك و ممالک* به‌طور خاص بر

جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی ممالک اسلامی است. به این موضوع به حدی تأکید می‌شود که در همان آغاز کتاب می‌نویسد: «مراد ما از تصنیف این کتاب، آن است که اقلیم‌های روی زمین یاد کنیم. آنچه دایره اسلام بدان محیط است.» (همان: ۳) و مکرر به این موضوع اشاره می‌کند: «صورت هر جایگه، یاد کنیم از اقلیم‌های مسلمانی تا معلوم گردد و دایره اسلام را بر بیست اقلیم بخش کردیم.» (همان: ۴) یا: «ما در این کتاب، اقلیم‌های مملکت اسلام به تفصیل یاد کنیم چنان‌که جایگاه هر اقلیم شناخته شود.» (همان: ۱۴) همچنین دربارهٔ حدود جزایر خلیج فارس می‌نویسد: «و این صفت این دریاست در حدود مسلمانی.» (همان: ۳۵)

در تحلیلی کلی، نکته مهم، دیدگاه دینی و اعتقادی اصطخری به گونه‌های مختلف جغرافیاست که از این نظرگاه به تألیف کتاب دست یازیده و نوعی تبعیض برای سرزمین‌ها و اقوام گوناگون قائل است. به این شکل که هر آنچه را که در حوزه اعتقادی و دینی وی یعنی اسلام قرار داشته، شایسته توجه دیده و به جنبه‌های مختلف جغرافیایی آن پرداخته است و هر آنچه از این دایره بیرون بوده، مگر در ناحیهٔ مرزی و آن هم به لطف همجواری با عالم اسلام، از قلم انداخته است و این، چندان با شاخص‌های علمی سنخیت ندارد و می‌توان گفت از این نظر، اصطخری دانشورانه برخورد نکرده است.

در جمع‌بندی پایانی می‌توان گفت ابن‌خردادبه با آنکه به همهٔ انواع جغرافی‌نگاری طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی پرداخته، ولی جغرافی‌نگاری اقتصادی در اثر او پررنگ‌تر است. اصطخری نیز به همهٔ این گونه‌های مختلف جغرافیایی پرداخته، ولی به نظر می‌رسد توجه وی به جغرافیای طبیعی و مذهبی بارزتر است.

چگونگی تقسیم‌بندی ربع مسکون

یکی از شاخص‌های ارزیابی متون جغرافیایی، چگونگی تقسیم‌بندی ربع مسکون است. جغرافی‌دانان اسلامی به تقلید از یونانیان، زمین را با خط استوا به دو نیمکرهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌کردند و با ترسیم خطی فرضی که از دو قطب زمین بر خط استوا عمود می‌شد، به مرکزیت جزایر خالدهات یا سعادت واقع در دریای محیط (اقیانوس اطلس)، کرهٔ زمین را به چهار قسمت مساوی تقسیم می‌کردند که قسمت شرقی آن در نیمکرهٔ شمالی، ربع مسکون نام می‌گرفت و سه قسمت دیگر را به علت وجود آب، غیر مسکون می‌دانستند. ضمن آنکه در منتهی‌الیه شمالی ربع مسکون نیز به علت کثرت برودت هوا و در منتهی‌الیه جنوبی به علت شدت حرارت، قائل به وجود جاندار اعم از گیاه و حیوان نبودند.

براین اساس، نوع تقسیم‌بندی نواحی مختلف ربع مسکون از شاخص‌های اصلی در تبیین جغرافی‌نگاری است و می‌تواند وجه ممیزه یا تشابه جغرافی‌دانان دانسته شود. مرکز تقسیم راه‌ها و سرزمین‌ها یا نقطه کانونی زمین نیز از دیگر موضوعات مهم در این زمینه است. اینکه جغرافی‌دان کدام شهر یا منطقه را کانون تقسیم راه‌ها و ممالک در نظر بگیرد و به شرح آن بپردازد، شاخص مهمی در تقسیم‌بندی مؤلفات جغرافیایی اسلامی محسوب می‌شود.

ابن خردادبه در نگارش کتاب خود، به احتمال، ترجمه‌ای از متون پهلوی درباره ایران قدیم در اختیار داشته (تشنر، ۱۳۷۵: ۱۹) و توصیف دقیق مسیرها و جاده‌های ربع مسکون که بخش اعظم کتابش را تشکیل می‌دهد، نشانه آن است که او از منابع جغرافیایی کهن ایرانی آگاهی داشته است. (گیلیسپی، ۱۳۶۵: ۳۱)

وی با کتاب جغرافیای بطلمیوس و طبعاً با جغرافیای یونانی نیز آشنا بوده (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۴۶ و ۲) با این حال، کوشیده جغرافی‌نگاری خود را بر مبنای شیوه هفت اقلیم ایرانی استوار کند. در این شیوه، جهان به هفت دایره هندسی مساوی تقسیم می‌شد که هر کدام یک «کشور» را نشان می‌داد. دایره چهارم در مرکز و شش دایره دیگر در اطراف آن رسم می‌شد. دایره چهارم «ایران‌شهر» و مرکزی‌ترین نقطه آن، «سواد» بود. (تشنر، ۱۳۷۵: ۷)

البته ابن خردادبه کاملاً این شیوه را اعمال نکرده، ولی عراق را با ایران‌شهر برابر می‌داند و «سواد» را که در روزگاران قدیم «دل ایران‌شهر» نامیده می‌شد، به عنوان محل تقسیم راه‌ها در نظر گرفته و جغرافیای خود را با توصیف آن آغاز می‌کند. چنان‌که می‌نویسد: «از سواد آغاز می‌کنم که پادشاهان فارس به آن، نام «دل ایران‌شهر» یعنی قلب عراق، داده بودند.» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۷)

دور از ذهن نیست که علایق وی به ایران و نگرش ایران‌شهری به جغرافیای جهان در این موضوع دخیل باشد و اینکه علت انتخاب «سواد» یا «سورستان» دوره ساسانی به عنوان مرکز تقسیمات جغرافیایی، نه به عنوان مرکز دستگاه خلافت، بلکه به این دلیل است که پادشاهان ایران به آن «دل ایران‌شهر» می‌گفتند.

شاهد دیگر این مدعا، تنظیم مطالب کتاب به ترتیب چهار جهت اصلی است که براساس سنت جغرافیایی ایرانی است. (تشنر، ۱۳۷۵: ۱۹) ضمن آنکه در آغاز شرح هر جهت جغرافیایی به اسپهبد هر ناحیه در زمان ساسانیان اشاره شده است؛ مثلاً در شروع مبحث مغرب می‌نویسد: «مغرب یک چهارم مملکت و اسپهبد آن در روزگار فرس، خربران اسپهبد بود.» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۶۹) این شیوه تقسیم‌بندی، یادآور تقسیمات کشوری دوره ساسانی است که از زمان انوشیروان و تجدیدنظر او در تقسیمات کشوری و حذف منصب «ایران اسپهبد» و

تعیین چهار اسپهبد برای هریک از چهار جهت جغرافیایی کشور اجرایی شد. (محمدی، ۱۳۷۵: ۱۸۳)

اصطخری کتاب خود را برمبنای هفت اقلیم ایرانی یا یونانی تعریف نکرده و به صراحت بر این موضوع تأکید می‌کند: «و سیاق این کتاب، نه بر وضع هفت اقلیم نهادیم تا معلوم باشد.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۳) وی در شیوه‌ای که احتمالاً ابتکار بلخی بوده، سرزمین‌های اسلامی را به بیست اقلیم تقسیم کرده است.

بنابراین روش اصطخری تقسیم سرزمین‌ها به بیست اقلیم، نه به معنای اقلیم ایرانی (هفت کشور) یا یونانی (کمربندی که شامل تعدادی از درجات عرض است)، بلکه به معنای ناحیه است و وی بر اساس جنبه طبیعی سرزمین‌ها، جهان اسلام را به بیست ناحیه تقسیم کرده است. این شیوه گرچه نسبت به روش‌های پیشینیان نوآورانه محسوب می‌شود، فاقد عنصر ایرانی است.

اصطخری همچنین کتابش را از «دیار عرب» و مکه آغاز می‌کند. به عبارت دیگر، نخستین اقلیم از بیست اقلیم مدنظر او، سرزمین عرب و مکه است: «نخست از دیار عرب درگرفتیم و آن را اقلیمی نهادیم. به حکم آنکه خانه خدای تعالی آنجاست و خانه کعبه، ناف زمین است و خدای عزوجل آن را در قرآن، ام‌القری خوانده است.» (همان: ۴) یا «آغاز از دیار عرب کردیم که خانه خدای و قبله مسلمانان آنجاست.» (همان: ۱۵) بدین‌روی کتاب نه به مرکزیت بغداد و مرکز خلافت، بلکه با مکه و مدینه شروع می‌شود: «در دیار عرب ابتدا از مکه [سخن] خواهیم کرد و شهر مکه در میان کوه‌هاست.» (همان: ۱۸)

درواقع، نگرش دینی و اعتقادی اصطخری به جغرافی‌نگاری باعث شده که وی دیار عرب و مشخصاً شهر مکه را به علت قداست دینی آن به‌عنوان مرکز زمین و نقطه کانونی اقلیم‌ها در نظر بگیرد و برای بغداد با آنکه مرکز خلافت اسلامی است، چنین اعتباری قائل نباشد. ضمن آنکه بر اساس روایات دینی و قرآنی موضوع «دحوالارض»^۱ مطرح است که در آن، خشکی‌های زمین از زیر آب بیرون آمده و نخستین جایی که سربرآورده، مکه یا کعبه بوده است. این نگرش دینی اصطخری و دیگر جغرافی‌دانان مکتب بلخی بر روش جغرافی‌نگاری آنان نیز تأثیر گذاشته و در این مکتب، مکه نقطه کانونی در نظر گرفته شده است.

۴. ویژگی‌های جغرافی‌نگاری

بر پایه آنچه گفته شد، ابن خردادبه برمبنای تعلق خود به مکتب عراقی و بیش‌جهانی، از نظر

۱. برگرفته از آیه ۳۰، سوره نازعات

نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری به جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی جهان اسلام در کنار ممالک غیر اسلامی پرداخته و از حیث چگونگی تقسیم ربع مسکون نیز به تاسی از شیوه جغرافی‌نگاری ایرانی، سواد(ایران‌شهر) را کانون تقسیم راه‌ها برمبنای چهار جهت جغرافیایی قرارداد و توجه ویژه‌ای به خراج و مسائل اقتصادی داشته است.

در مقابل، اصطخری به‌عنوان یکی از بنیانگذاران مکتب بلخی با توجه به بینش اعتقادی و امت‌گرایانه خود، از نظر نوع‌شناسی جغرافی‌نگاری بر جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی جهان اسلام تمرکز کرده و با کم‌توجهی به جغرافیای سرزمین‌های غیر اسلامی، تنها به صورت مختصر به بخش مرزی این سرزمین‌ها با عالم اسلام پرداخته و دیگر ممالک غیر اسلامی را واجد هویت جغرافیایی نمی‌داند. وی همچنین از نظر چگونگی تقسیم ربع مسکون، توجهی به شیوه هفت اقلیم ایرانی و یونانی ندارد، بلکه در اقدامی ابتکاری جهان اسلام را براساس عوارض طبیعی به بیست اقلیم(ناحیه) تقسیم می‌کند.

مراد از ویژگی‌های جغرافی‌نگاری، جوهری از مایه‌های مربوط به جغرافیاست که می‌تواند ابزاری برای تقسیم‌بندی آثار جغرافیایی باشد. از آن جمله می‌توان به استفاده از نقشه، خردگرایی(دوری از عجایب‌نگاری)، واردکردن نگرش دینی و مذهبی در تألیف اثر، توجه به هویت میهنی یا دینی و... اشاره کرد که به کمک آنها می‌توان آثار جغرافیایی را تفکیک و دسته‌بندی کرد و از این راه به تمایزات یا احیاناً تشابهات آنها پی برد.

۴.۱. استفاده از نقشه

این خردادبه در مسالک و ممالک از نقشه استفاده نکرده و فقط به شرح مسافت‌ها و عوارض جغرافیایی اکتفا کرده است. هرچند برخی معتقدند در کتاب وی، نقشه‌ای وجود داشته است. (Fossier, 1997: 56/1)

به جز او دیگر جغرافی‌دانان مکتب عراقی نیز از نقشه استفاده نکرده‌اند؛ بنابراین می‌توان نیاوردن نقشه را از شاخص‌های این مکتب دانست. در مقابل، استفاده از نقشه از مهم‌ترین ویژگی‌های جغرافی‌نگاری اصطخری است. وی از بیست نقشه رنگی متعلق به بیست اقلیم و دو نقشه سیاه و سفید مربوط به مصر و کرمان استفاده کرده که حاوی نخستین مواد نقشه‌کشی از دنیای اسلام است و بر ارزش کتاب افزوده است. این نقشه‌ها در آغاز مبحث هر اقلیم در کتاب آمده است.



«نقشه خلیج فارس در کتاب اصطخری»



«نقشه دیلم و طبرستان در کتاب اصطخری»

در این نقشه‌ها، برخلاف نقشه‌های امروزی، شمال در پایین، جنوب در بالا و مشرق و مغرب به جای هم ترسیم می‌شد. اصطخری، نقشه را «صورت» نامیده و درباره اهمیت درج آن می‌نویسد: «ما صورت خراسان و شهرها و راه‌ها و بیابان‌ها و کوه‌ها، همه [را] نگاشتیم تا چون در شکل صورت نگرند، چنان نماید که خراسان در پیش نهاده است.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۰۳) برخی معتقدند این نقشه‌ها از کتاب ابن بلخی رونویسی شده و تغییری در آنها داده نشده است. (کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۵۶) به جز اصطخری، ابن حوقل و مقدسی که هر دو از جغرافی دانان مکتب بلخی به شمار می‌روند، از نقشه استفاده کرده‌اند. بنابراین بهره‌گیری از نقشه را می‌توان جزو ویژگی‌های این مکتب برشمرد.

با شکل‌گیری مکتب بلخی، به ترسیم نقشه‌های ناحیه‌ای یا منطقه‌ای توجه بیشتری شد و علاوه بر ترسیم نقشه‌های ناحیه‌ای بر مبنای علمی‌تر، عنصر مناظر و مرا یا یا پرسپکتیو^۱ نیز وارد نقشه‌کشی شد. (تشنر، ۱۳۷۵: ۲۶)

۲-۴. خردگرایی (دوری از عجایب‌نگاری)

از جمله ویژگی‌های جغرافیای‌نگاری ابن خردادبه عجایب‌نگاری است. در اثر وی علاوه بر مطالب علمی و مفید، برخی مطالب غیرعلمی و دور از منطق و خرد نیز دیده می‌شود که مؤلف هم توضیحی درباره احتمال نادرست بودن آنها نمی‌دهد. در آن دوره، عجایب‌نگاری بخشی از متون جغرافیایی را تشکیل می‌داد و «علم عجایب البلاد» نامیده می‌شد (کراچکوفسکی، ۱۳۷۹: ۷) به نظر می‌رسد ابن خردادبه پیشگام این عرصه بوده است؛ زیرا شواهد زیادی در این زمینه در کتاب او دیده می‌شود.

به عنوان مثال، درباره دریای قُلْزُم (سرخ) می‌نویسد: «در آن، نوعی ماهی به اندازه یک ذراع است که پرواز می‌کند و صورتش همانند جغد است و نیز ماهی دیگری که طول آن بیست ذراع است و در درون، یکی همانند خود دارد و در بطن دومی همچنین ماهی دیگری است تا چهار ماهی [...] و در آن پرنده‌هایی است که [...] بر آب دریا تخم‌گذاری کرده و جوجه می‌آورند.» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۴۶) یا: «بر هر خوشه از خوشه‌های فلفل، برگی است که هنگام بارش باران از آن حفاظت کند و هرگاه باران قطع گردد، آن برگ کنار می‌رود و بار دیگر اگر باران بارید، آن برگ جهت محافظت از فلفل‌ها به جای قبلی خود باز می‌گردد.» (همان: ۴۷) این موضوع به حدی عجیب است که شریف ادریسی، جغرافی‌دان قرن ششم هجری که دیدگاهی خردگرایانه دارد، آن را «امری غریب» توصیف می‌کند. (ادریسی، ۱۳۸۸: ۳۳)

ابن خردادبه، همچنین از قدمگاه هفتاد ذراعی حضرت آدم (ع) در کوه سراندیب یاد می‌کند و می‌نویسد: «آدم، گام دیگر خود را در دریا قرار داد که دو الی سه روز راه، فاصله با گام اول دارد.» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۴۸) یا از درختی مسین در سرزمین روم سخن می‌گوید که بر آن، ساری مسین نشسته و در فصل زیتون، سارها پروازکنان با خود سه دانه زیتون حمل می‌کنند که آنها را بر سار مسی می‌اندازند و اهل روم از آن، برای چراغ‌های خود روغن می‌گیرند. (همان: ۹۷-۹۶) این داستان را در کتاب *أعلاق النقیسه* «ابن رسته» (ف حدود ۳۰۰ ق) جغرافی‌دان قرن سوم هجری نیز می‌بینیم (ابن رسته، ۱۳۶۵، ۸۹) و بعید نیست که از ابن خردادبه گرفته باشد.

وی همچنین دربارهٔ ساخت شهرهای روم و اسکندریه می‌نویسد: «گویند که در سیصد سال ساخته شد و مردم آن، هفتاد سال ایستادند و در روز راه نمی‌رفتند.» (همان: ۱۵۱) عجایب‌نگاری و درج مطالب خرافه‌آمیز، در اغلب تألیفات جغرافی‌دانان قرن سوم هجری مانند ابن‌فقیه (ف ۲۹۹ق) و ابن‌رسته دیده می‌شود؛ به‌ویژه ابن‌فقیه که علاقهٔ زیادی به این موضوع نشان می‌دهد. بنابراین عجایب‌نگاری نیز در آثار اکثر جغرافی‌دانان مکتب عراقی مانند ابن‌فقیه و ابن‌رسته بروز و ظهور دارد.

اما فاصله‌گرفتن از عجایب‌نگاری و نزدیکی به خردگرایی، جزو مهمترین ویژگی‌های جغرافی‌نگاری اصطخری است؛ چنان‌که وی می‌کوشد در چارچوب عقلانی بنویسد. هرچند در موارد بسیار محدود، کمی از این چارچوب فاصله می‌گیرد. مثلاً «سَقَنْقُور»^۱ را نوعی ماهی می‌داند، جز آنکه دست و پا دارد. (اصطخری، ۱۳۴۰: ۵۳) یا هنگامی که براساس شنیده‌ها، از وجود غول در یمن سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که ضرورتی به ذکر آن در کتاب نمی‌دیده است. (همان: ۲۸)

وی برخلاف برخی که معتقد بودند سرچشمهٔ اغلب رودها در بهشت است، باوری خردگرایانه دارد. چنان‌که سرچشمهٔ رود نیل را جایی در منطقهٔ زنگبار می‌داند (همان: ۵۳) که تا حد زیادی منطبق با واقعیت است. یا ضمن شرح دقیق اهرام مصر، به جای آنکه به بیان افسانه‌هایی در این باره بپردازد، می‌نویسد: «گویند که این اهرام، گورستان ملوک آن ولایت بوده و این درست‌تر است.» (همان: ۵۴) بنابراین اصطخری از این نظر، خردگراتر از ابن‌خردادبه عمل کرده است. به‌جز اصطخری دیگر جغرافی‌دانان قرن چهارم مانند ابن‌حوقل (ف ۳۶۸ق) و مقدسی (ف پس از ۳۸۱ق) که هر دو جزو جغرافی‌دانان مکتب بلخی به‌شمار می‌آیند، نیز بر منهج عقل‌گرایی و دوری از خرافه‌نگاری بوده‌اند.

۴.۳. توجه به هویت میهنی یا ایران و فرهنگ ایرانی

توجه به ایران و فرهنگ ایرانی و عناصر و نمادهای آن از دیگر ویژگی‌های جغرافی‌نگاری ابن‌خردادبه است. وی تعلق خاطر فراوانی به ایران دارد و حتی تقسیم‌بندی زمین را براساس اسطوره‌های ایرانی تبیین می‌کند: «فریدون، زمین را میان سه فرزندش تقسیم کرد [...] و ایران را که همان ایرج است، بر ایران‌شهر که عراق باشد، حکومت داد، کسری‌ها و پادشاهان عراق از فرزندان اویند.» (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۲۱) یا آوردن اسامی فرمانروایانی که در زمان اردشیر، بر قسمت‌های مختلف سرزمین ایران حکومت می‌کردند و او آنان را «شاه» می‌نامید (همان: ۲۲) و

۱. نوعی خزنده از تیرهٔ سوسماران که در صحراهای آسیا، اروپا و آفریقا زندگی می‌کند. (فرهنگ معین)

نیز یادکردن از رستم با صفت «قهرمان». (همان: ۴۰)

همو، توجه ویژه‌ای به دین زرتشت دارد. مانند اشاره به آتشکده آذرگشسب در شهر شیز (همان: ۲۴) و مقام والای آن نزد زرتشتیان و شاهان ساسانی. (همان: ۱۲۰) همچنین شیوه بیان موضوعات، بهره‌گیری از واژگان فارسی برای تقسیمات جزئی نواحی و نیز آوردن اسامی فارسی، حاکی از تأثیر نمایان فرهنگ ایرانی در گزارش‌های ابن‌خردادبه است. (گیلیسپی، ۱۳۶۵: ۳۱) از جمله، تقسیمات منطقه‌ای عراق که با گذشت حدود سه قرن، هنوز اسامی زمان ساسانی را بر خود دارد. مانند کوره (ولایت)‌های شاذهرمز (شاده‌رمز)، شاذقباد، بازیجان خسرو، شاذسابور و شاذبهمن. (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۸)

این نگرش، در اصطخری با توجه به دیدگاه دینی و امت‌گرایانه وی، چندان بارز نیست. هرچند گزارش‌های مربوط به ایران و ماوراءالنهر، دو سوم کتابش را تشکیل می‌دهد (O. G. Bolshakov, 1998:647) و در توصیف ایران می‌نویسد: «هیچ مُلک، آبادان‌تر و تمام‌تر و خوش‌تر از ممالک ایران‌شهر نیست [...] و آن مملکت پارس است و حد این مملکت در روزگار پارسیان معلوم بود.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۵) در واقع نگرش دینی اصطخری که مهمترین ویژگی مکتب بلخی به شمار می‌رود، برخلاف ابن‌خردادبه، مجال زیادی برای پرداختن به هویت میهنی به وی نمی‌دهد.

۴.۴. تأثیر نگرش مذهبی بر جغرافی‌نگاری

بازتاب کم‌رنگ نگرش مذهبی ابن‌خردادبه در اثرش، دیگر ویژگی جغرافی‌نگاری اوست. بر این پایه است که وی علاوه بر سرزمین‌های اسلامی به شرح سرزمین‌های غیر اسلامی نیز توجه دارد. او برخلاف اصطخری، سواد (دل ایران‌شهر) را مرکز جهان می‌داند و مطالب خود را بر این اساس بیان می‌کند. در واقع، جغرافیای مذهبی ممالک اسلامی چندان به نظر ابن‌خردادبه نمی‌آید، اما به تبیین جغرافیای ممالک غیر اسلامی نظیر چین، تبت، هند، روم و غیره توجه ویژه‌ای دارد.

درحقیقت، وی در اثر خویش فارغ از جغرافیای اعتقادی و متأثر از بینشی جهانی، گستره جغرافیایی وسیعی اعم از مسلمان و غیرمسلمان را پوشش می‌دهد؛ درحالی‌که اصطخری متأثر از اندیشه و نگرش دینی، در چارچوب عالم اسلام و حوزه جغرافیای اعتقادی، به تحلیل جغرافیایی ممالک اسلامی می‌پردازد. بر این اساس، وی اصل را بر تمرکز کانونی بر عالم اسلام نهاده و معتقد است اقوامی که بهره‌ای از تمدن و فرهنگ اسلامی ندارند، شایسته پرداختن تحت عنوان اقلیم خاص نیستند. متأثر از این اندیشه، او حتی مطالب کتابش را به مرکزیت مکه

و مدینه آغاز می‌کند و نخستین اقلیم از بیست اقلیم مدنظرش، سرزمین عرب و مکه است. مسائل مذهبی در اندیشه اصطخری از آن‌چنان اهمیتی برخوردار است که نه تنها به بازتاب چشمگیر جغرافیای مذهبی و فرقه‌ای جهان اسلام می‌پردازد، بلکه گزارش اخبار ادیان و مذاهب غیر اسلامی (البته بیشتر در محدوده جهان اسلام از جمله، ادیان و مذاهب سرزمین فارس در قرن چهارم) را نیز می‌دهد. (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۲۱ و ۶۴ و ۷۱) در این خصوص، حتی اشاراتی بی‌طرفانه و بدون لعن به اسماعیلیه و حکام آنان نیز در کتابش دیده می‌شود. (همان: ۴۲-۴۰) براین پایه، یکی از مهمترین ویژگی‌های جغرافی‌نگاری اصطخری، بازتاب چشمگیر نگرش دینی وی در اثر اوست.

۵.۴. منابع اطلاعاتی

بدیهی است هر مؤلفی برای تألیف کتاب خود ناگزیر است از «منابع اطلاعاتی» استفاده کند. در آثار تاریخی یا جغرافیایی می‌توان منابع یاد شده را به سه دسته اصلی تقسیم کرد: ۱. منابع مکتوب شامل کتب پیشینیان یا اسناد و مدارک حکومتی؛ ۲. منابع دیداری یا مشاهدات مؤلف؛ ۳. منابع شنیداری که مؤلف با اطمینان از ثقه بودن آنها، به نقل گفته‌هایشان می‌پردازد. ابن‌خردادبه گاهی به نام کتاب‌هایی که از آنها بهره گرفته، اشاره می‌کند از جمله «کتاب بطلمیوس» (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۲) که به احتمال زیاد، منظور کتاب «المدخل الی الجغرافیا» است؛ اما اصطخری به نام کتابی اشاره نمی‌کند؛ ولی بیشتر اطلاعات او، به‌ویژه از صور الاقالیم بلخی است^۱ (O. G. Bolshakov, 1998:647) با توجه به این موضوع، اشاره‌ای به بهره‌گیری از مسالک و ممالک ابن‌خردادبه در کتاب اصطخری به چشم نمی‌خورد. با این حال، می‌توان احتمال داد کتاب ابن‌خردادبه مقبول وی نبوده و بهره‌ای از آن نگرفته است.

ابن‌حوقل، جغرافی‌دان معاصر اصطخری که با او ملاقات داشته، می‌نویسد: «پیوسته کتاب ابن‌خردادبه و کتاب جیهانی^۲ و تذکره ابوالفرج قدامه بن جعفر^۳ را همراه داشتم، ولی از بردن دو کتاب اول که مرا از طلب علوم نافع و سنت‌های واجب بازداشته بود، استغفار کردم و

۱. همچنین نک: دو مقاله J.H.Kramers در *Orientalia Analecta* (لیدن، ۱۹۵۴) و نیز مقدمه‌های بارتولد و مینورسکی بر ترجمه انگلیسی *حدود العالم*.

۲. ابو عبدالله محمد بن احمد جیهانی (ف ۳۳۰ق) از وزیران و جغرافی‌دانان دوره سامانی. وی کتابی به نام *المسالک و الممالک* درباره جغرافیای سرزمین‌های اسلامی نوشته که امروز در دسترس نیست. (دهخدا)

۳. ابوالفرج قدامه بن جعفر (ف ۳۱۰ ق یا ۳۳۷ق) کاتب بغدادی از فصحا و بلغا و در فلسفه و منطق زبانزد بود. کتاب *الخراج و البلدان* در جغرافیا از اوست. (دهخدا)

ابواسحاق فارسی [اصطخری] را بدیدم.» (ابن حوقل، ۱۹۳۸: ۲/ ۳۲۹) در اینجا ابن حوقل صراحتاً از همراه داشتن کتاب ابن خردادبه «استغفار» می‌کند که می‌تواند نشانه بی‌اعتنایی وی و نیز دوست هم مکتبش یعنی اصطخری، به سبک و کتاب ابن خردادبه باشد. براین اساس، می‌توان گفت بی‌شک اصطخری از وجود کتاب ابن خردادبه آگاهی و به آن دسترسی داشته، اما به احتمال زیاد از آن استفاده‌ای نکرده است.

بهره‌گیری از اسناد حکومتی نیز دیگر ویژگی جغرافی‌نگاری ابن خردادبه است. وی به علت تصدی ریاست دیوان برید، طبعاً به این‌گونه اسناد دسترسی داشته و فاصله راه‌ها و میزان خراج شهرها را براساس آنها آورده است. چون در این دیوان، برای محاسبات اداری درباره سه موضوع اساسی دستگاه خلافت یعنی مالیات زمین (خراج)، مسیرهای پستی و دفاع از حدود جهان اسلام گزارش‌هایی تهیه می‌شد.

به‌عنوان مثال، وی منازل راه سامرا تا واسط را که با «برید» پیموده می‌شد، شرح داده (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۴۴) یا راه حُمص تا دمشق از مسیر بعلبک را «راه برید» می‌داند (همان: ۸۴) که نشانه استفاده وی از گزارش‌های دیوان برید است. درباره خراج نیز می‌نویسد: «در دیوان خراج دیده شده که برخی از کارگزاران یمن مبلغ ۶۰۰ هزار دینار خراج تحویل داده‌اند.» (همان: ۱۳۷) ولی اصطخری به علت فقدان وابستگی حکومتی، به این‌گونه اسناد دسترسی نداشته است.

اشاره نکردن ابن خردادبه به مشهوداتش یا منابع دیداری، از دیگر مشخصات جغرافی‌نگاری اوست که به علت سفر نکردن وی به سرزمین‌های مختلف است. در مقابل، چنین برمی‌آید که اصطخری، سفرهای بسیاری به نقاطی مانند ایران، ماوراءالنهر، شام، حجاز و مصر داشته است. وی شخصاً به بررسی موضوعات می‌پرداخت تا صحت و سقم آن معلوم شود؛ کاری که امروزه «تحقیق میدانی» نامیده می‌شود. به‌طورمثال، گفته می‌شد بصره ۱۲۰ هزار رود دارد که قایق‌ها در آنها رفت و آمد می‌کنند. اصطخری در این باره تردید می‌کند: «مرا این سخن شگفت آمد. چون آنجا رسیدم، دیدم که در مقدار یک تیر پرتاب، بسیار رودهای کوچک بود که زورق‌های کوچک، در آن کار می‌کرد و هر رودی را نامی هست که به آن کس، بازخوانند که آن آب، رانده بود.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۸۲) یا: «گویند که در مداین بر دجله پلی بوده است و ما آن را اثر ندیدیم.» (همان: ۸۷)

وی اغلب مشاهداتش را با عبارت «خداوند کتاب گوید» (همان: ۴۴) یا «مصنّف کتاب گوید» (همان: ۲۲۸) همراه کرده است. گزارش‌های اصطخری از فارس، سندیت بیشتری دارد؛ چون اکثراً بر مبنای مشاهدات شخصی اوست. چنان‌که درباره ثروت اهالی سیراف می‌نویسد:

«من آنجا کسانی دیدم که هر یک را چهار بار هزارهزار دینار بود و بیشتر و کس باشد که بسیاری بیش از این دارد و جامه او همچو جامه مزدورش باشد.» (همان: ۱۲۱) بر این پایه، استفاده از منابع دیداری از مهمترین ویژگی‌های جغرافی‌نگاری اصطخری است.

بهره‌گیری از منابع شنیداری، ویژگی مشترک ابن‌خردادبه و اصطخری است؛ چنان‌که این کار در اثر ابن‌خردادبه با ذکر نام منبع و گاه بدون ذکر نام، صورت گرفته و در اثر اصطخری، بدون ذکر نام آمده است. به‌عنوان مثال، ابن‌خردادبه، ماجرای اعزام محمدبن موسی منجم از سوی خلیفه واثق به سرزمین روم برای تحقیق در ماجرای «اصحاب رقیم» را به‌طور مستقیم از زبان او شنیده و روایت کرده است. (ابن‌خردادبه، ۱۳۷۱: ۸۹)

وی همچنین ماجرای حفاری در اهرام مصر را از زبان منشی «لؤلؤ، غلام‌بن طولون» (همان: ۱۵۰) یا ماجرای «سد یاجوج و ماجوج» را به نقل از «سلام ترجمان» که واثق او را مأمور بازدید از این سد کرده بود، آورده است. (همان: ۱۵۲) ماجرای این سد در تألیفات جغرافیایی بعدی، اکثراً از کتاب ابن‌خردادبه نقل شده است.

اصطخری نیز برخی مطالب را براساس شنیده‌هایش از منابعی آورده که به نام آنها اشاره نمی‌کند؛ مثلاً «شنوده‌ام که مردمان چاچ و فرغانه چندان آلت و عُدّت دارند که در هیچ ثغر مسلمانی نیست.» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۲۹) یا: «شنوده‌ام که در ماوراءالنهر زیادت از ده هزار رباط است» (همان: ۲۲۸) گاهی از این منابع با عنوان «معمد» یاد می‌شود که نشانه‌ی ثقة‌بودن او نزد مؤلف است: «از معمدان شنودم که برنایی در بازار بر دکانی چیزی می‌فروخت.» (همان: ۱۸۱)

نتیجه

در تحلیل نهایی می‌توان براساس شاخص‌های یادشده، به پرسش بنیادین پژوهش درخصوص مکتب ابن‌خردادبه و اصطخری پاسخ داد و آن دو را به ترتیب در دو مکتب متمایز «عراقی» و «بلخی» دسته‌بندی کرد. بدین ترتیب که «ابن‌خردادبه» متأثر از بینشی جهانی و فارغ از جغرافیای اعتقادی، گستره جغرافیایی بیشتری از جهان آن روز اعم از ممالک اسلامی و غیر اسلامی را پوشش داده است. وی به انواع جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی پرداخته، ولی تمرکز اصلی‌اش بر جغرافیای اقتصادی است. همچنین انتخاب شیوه جغرافی‌نگاری ایرانی و تقسیم ربع مسکون بر مبنای جهات چهارگانه، مرکزیت‌دادن به عراق و سواد به‌عنوان دل ایران‌شهر، توجه ویژه به مسائل دنیوی از جمله مسائل اقتصادی و تجاری سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی، اهتمام به جغرافیای طبیعی، مذهبی و انسانی سرزمین‌های غیر اسلامی در کنار

ممالک اسلامی، نیاوردن نقشه، پرداختن به عجایب‌نگاری و موضوعات افسانه‌ای و خرافه‌آمیز، توجه ویژه به هویت میهنی و ایران و فرهنگ ایرانی و نیز واردنکردن دیدگاه‌های مذهبی در جغرافی‌نگاری از دیگر ویژگی‌هایی است که ابن‌خردادبه را در فهرست جغرافی‌دانان مکتب عراقی قرار می‌دهد. در ریشه‌شناسی نگرش کلان‌نگرانه ابن‌خردادبه، می‌توان به تفکر ایران‌شهری وی نیز که منبعث از امپراطوری ساسانی و دربرگیری ملل و ممالک بسیار است، اشاره کرد. درمقابل، «اصطخری» پیرو مکتب بلخی است؛ زیرا درچارچوب عالم اسلام و حوزه جغرافیای اعتقادی، عمدتاً به جغرافیای ممالک اسلامی می‌پردازد و بر عالم اسلام تمرکز می‌کند. وی حتی اقوام بی‌بهره از تمدن و فرهنگ اسلامی را صاحب اقلیم خاص نمی‌داند و حاضر به اعطای هویت جغرافیایی به آنان نیست. او نیز به انواع مختلف جغرافیا پرداخته، ولی به نظر می‌رسد توجه به جغرافیای طبیعی و مذهبی در کتابش بارزتر است. همچنین گزینش شیوه تقسیم ربع مسکون مبتنی بر تقسیم ممالک اسلامی به اقلیم‌های (نواحی) بیست‌گانه و مرکزیت دادن به دیار عرب و مکه و مدینه به‌عنوان نقطه کانونی کتاب و اقلیم اول بر مبنای دیدگاه اعتقادی و مذهبی، کم‌توجهی به جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی سرزمین‌های غیر اسلامی به‌جز در نواحی مرزی جهان اسلام، آوردن ۲۲ نقشه، پرهیز از عجایب‌نگاری و روایت مسائل خرافه‌آمیز، توجه ویژه به هویت امت‌گرایانه در برابر هویت‌گرایی میهنی و نیز واردکردن دیدگاه‌های مذهبی در جغرافی‌نگاری از ویژگی‌هایی است که می‌توان با توجه به آنها، اصطخری را در زمره جغرافی‌دانان مکتب بلخی محسوب کرد. از حیث منابع نیز ابن‌خردادبه به برخی منابع مکتوب خود مانند کتاب بطلمیوس اشاره کرده، ولی اصطخری از کتابی نام نبرده است. درحالی‌که وی از کتاب *صور الاقالیم* یا *الاشکال* بلخی استفاده کرده و بنابر شواهدی به کتاب ابن‌خردادبه هم دسترسی داشته، ولی احتمالاً از آن‌رو که از نظر سبک و شیوه تألیف با اثرش متفاوت بوده، از این کتاب استفاده نکرده است. همچنین اصطخری به علت مسافرت‌های بیشتر نسبت به ابن‌خردادبه، به مشهوداتش اشاره فراوان دارد و میزان استفاده از منابع شنیداری نیز در هر دو کتاب بسیار است. ضمن آنکه ابن‌خردادبه به علت وابستگی حکومتی خود از اسناد دیوانی استفاده کرده، درحالی‌که درباره اصطخری این‌گونه نیست. (جدول ۱)

جدول ۱. مقایسه تحلیلی جغرافی نگاری ابن خردادبه و اصطخری

اصطخری	ابن خردادبه	شاخص های ارزیابی
توجه ویژه به تبیین جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی سرزمین های اسلامی درکنار نواحی مرزی غیر اسلامی نگرش اعتقادی و دینی به جغرافیا پرداختن به انواع جغرافیا با تمرکز بر جغرافیای طبیعی و مذهبی	علاقه فراوان به شرح جغرافیای طبیعی، اقتصادی، مذهبی و انسانی ممالک غیر اسلامی در کنار جهان اسلام نگرش جهانی و ایران شهری به جغرافیا پرداختن به انواع جغرافیا با تمرکز بر جغرافیای اقتصادی	نوع شناسی جغرافی نگاری
تقسیم سرزمین های اسلامی به ۲۰ اقلیم (ناحیه) دیار عرب و مکه؛ اقلیم اول و کانون تقسیم راهها	بهره گیری از شیوه ایرانی نگارش کتاب بر مبنای جهات اربعه به مرکزیت سواد «سواد» یا دل ایران شهر؛ کانون تقسیم راهها	چگونگی تقسیم ربع مسکون
۲۲ نقشه دارد خردگرایی و پرهیز از عجایب نگاری توجه خاص به هویت دینی و امت گرایانه انعکاس قوی نگرش دینی بر جغرافی نگاری	نقشه ندارد دوری از خردگرایی و توجه به عجایب نگاری توجه ویژه به هویت میهنی بازتاب کم رنگ نگرش دینی بر جغرافی نگاری	ویژگی های جغرافی نگاری
نیاوردن منابع مکتوب توجه بسیار به منابع دیداری و شنیداری استفاده نکردن از اسناد دیوانی	ذکر برخی منابع مکتوب و اسناد دیوانی اشاره نکردن به منابع دیداری در عین توجه بارز به منابع شنیداری	منابع اطلاعاتی

کتاب‌شناخت

- ابن حوقل، محمد (۱۳۶۶) *ایران در صوره الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر. _____ (۱۹۳۸م) *صوره الارض*، بیروت: دارصادر.
- ابن خردادبه، عیبدالله بن عبدالله (۱۳۷۱) *مسالك و ممالک*، ترجمه سعید خاکرند، تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی.
- ابن رسته، احمد بن عمر (۱۳۶۵) *اعلاق النفیسه*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران: امیرکبیر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱) *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ادریسی، محمد بن محمد (۱۳۸۸) *ایران در کتاب نزهت المشتاق*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: بنیاد ایران‌شناسی.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۰) *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پیگولوسکایا، نینا و آ. یویاکوبوسکی (۱۳۵۴) *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده ۱۸ میلادی)* ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- تشنر، فرانتس گوستاو و مقبول احمد (۱۳۷۵) *تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی*، ترجمه محمدحسن گنجی و عبدالحسین آذرنگ، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۱) *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱) *توضیح الملل (الملل و النحل)*، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، جلد ۱، تهران: اقبال.
- قره‌چانلو، حسین (۱۳۸۰) *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، ۲ جلد، تهران: سمت.
- کراچکوفسکی، ایگناتی (۱۳۷۹) *تاریخ‌نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- گیلیسپی، چارلز کولستون (۱۳۶۵) *زندگی‌نامه علمی دانشمندان اسلامی (بخش اول)*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
- لسترنج، گای (۱۳۶۴) *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی.
- محمدی ملابری، محمد (۱۳۷۵) *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، جلد ۲ (دل ایران شهر)، تهران: توس.
- معین، محمد (۱۳۶۴) *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.

(Bolshakov, O. G.), (1998), ESTAKRĪ, Iranica, Vol. VIII, Fasc. 6, pp. 646-647

(Bosworth, C. E.), (1997), EBN KORDĀDBEH, Iranica, Vol. VIII, Fasc. 1, pp. 37-38.

Fossier, Robert (1997) *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Vol 1, p 560.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Dehḳodā, ‘Alī Akbar (1371 Š.), *Loḡatnāma*, Tehran: Danišgāh-e Tehrān. [In Persian]
- Ebn Ḥawqal, Moḥammad (1938), *Šūrat al- Arz*, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Ḥawqal, Moḥammad (1366 Š.), *Īrān dar Šūrat al- Arz*, translated by Ĵafar Šo‘ār, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Ebn ḳordādbeh, ‘Obayallāh b. ‘Abdallāh (1371 Š.), *Masālik va Mamālik*, translated by Sa‘īd ḳākrand, Tehran: Moassisa-e Moṭālīāt va Entišārāt-e Tārīḳī. [In Persian]
- Ebn Nadīm, Mob. Eshāq (1381 Š.), *Al-Fihrist*, translated by Moḥammad Reżā Tajadod, Tehran: Asāfir. [In Persian]
- Ebn Rusta, Aḥmad b. ‘Omar (1365 Š.), *A‘alāq al- Naḟsa*, translated by Ḥosayn Qaračānlu, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Edrīsī, Moḥammad b. Moḥammad (1388 Š.), *Īrān dar Kitāb-e Nihzat al- Moštāq*, translated by ‘Abd al-Ḥamīd Āyatī, Tehran: Bonyād-e Īrānšīnāsī. [In Persian]
- Eštāḳrī, Abu Eshāq Ebrāhīm (1340 Š.), *Masālik va Mamālik*, edited by Īraj āfšār, Tehran: Bonyād-e Tarjama va Našr-e Kitāb. [In Persian]
- Šahristānī, Moḥammad b. ‘Abd al-ḳarīm (1361 Š.), *Tozīḥ al- Millal (al-Millal va al-Niḥal)*, translated by Moḥammad Reżā Ĵalālī Nānī, Vol. 1, Tehran: Eqbāl. [In Persian]
- Moḥammadī Malāyerī, Moḥammad (1375 Š.), *Tārīḳ va Farhang-e Īrān dar Dawrān-e Entiqāl az ‘Ašr-e Sāsānī bi ‘Ašr-e Eslāmī*, Vol. 2, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Mo‘īn, Moḥammad (1364 Š.), *Farhang-e Mo‘īn*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Qaračānlu, Ḥosayn (1380 Š.), *Ĵoḡrāfiā-ye Tārīḳī-e Kišvarhā-ye Eslāmī*, 2 Vol, Tehran: SAMT. [In Persian]

English, Russian and French Sources

- Bolshakov, O. G. (1998), “Eštāḳrī”, *Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 6, pp. 646-647.
- Bosworth, C. Edmund (1997), “Ebn ḳordādbeh”, *Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 1, pp. 37-38.
- Fossier, Robert (1997), *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 1.
- Gillispie, Chales Coulston (1970), *Dictionary of Scientific Biography (Islamic Scientists Part)*, Charles Scribner’s Sons.
- Krachkovskij, Ignatii Iulianovich (1971), *Arabskaya Geograficheskaya Literatura*, Moscow.
- Le Strange, Guy (2013), *The Land of Eastern Caliphate, Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Adegī Graphics LLC.
- Pigulevskaya, N; et. al (n. d.), *L’histoire de L’iran depuis anciens temps jusqu’a La fin de xviii e Siecle*.
- Taeschner, Franz Gustav; S. M. Ahmad, “Djughrafiya”, *EF²*, Vol. 2, pp. 575–590.

Analytical Comparison of Ibn Khordadbeh and Istakhri's Geography Writing¹

Mehdi Alijani²
Mahbobeh Sharafi³

Received: 2020/09/07

Accepted: 2020/12/31

Abstract

This research analyzes the geographical writing method, geographical features, and methodological school of two Iranian geographers (Ibn Khordadbeh and Istakhri) based on library studies and historical methods with a descriptive-analytical approach.

Findings show that Ibn Khordadbeh, is a follower of the Iraqi school, according to the global and Iranshahri approach in geography writing, using the Iranian geographical method, features such as not using the map, report of wonders, exceptional attention to patriotic identity, non-interference of religious attitude to geography writing.

But Istakhri follows the Balkhi school due to his involvement of religious insights in geography and disregard for the geography of non-Islamic lands, choosing the method of 20 climates (areas) and also features such as using the map, avoidance from the writing of wonders, paying particular attention to religious identity versus patriotic identity. Although Istakhri had access to Ibn Khordadbeh's book, he most likely did not use it.

Keywords: Ibn Khordadbeh Istakhri Geography writing

1. DOI: 10.22051/HPH.2021.32847.1462

2. Phd student, Iranology Foundation, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, Email: meal1351@gmail.com

3. Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Shahr-e ray Branch, Tehran, Iran; (Corresponding Author), Email: sharafi48@yahoo.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۲۶۸-۲۴۳
مقاله علمی - پژوهشی

گونه‌شناسی مطالعات شعوبیه در دوره معاصر (غرب، جهان عرب و ایران)^۱

قاسم قریب^۲

جواد عباسی^۳

سیدجلال رجایی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۴

چکیده

واکاوای ماهیت جنبش شعوبیه از جمله حوزه‌های مطالعاتی در میان پژوهشگران تاریخ اسلام، ایران‌شناسان و متخصصان تاریخ ادبیات است. از این رو پژوهش‌های پرشماری در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه در زبان‌های مختلف به بررسی جنبش شعوبیه اختصاص یافته است. با این حال، هر دسته از پژوهشگران بسته به اینکه از زاویه تاریخ، ادبیات یا ایدئولوژی سیاسی زمانه به شعوبیه نگریسته باشند، به نتیجه متفاوتی پیرامون ماهیت این جنبش رسیده‌اند. مسئله پژوهش حاضر گونه‌شناسی مطالعات شعوبیه در دوره معاصر است که می‌توان آن را به سه گونه مختلف تقسیم کرد. مطالعات شعوبیه در سه حوزه غرب، جهان عرب و ایران گونه‌های مزبور هستند. این گونه‌شناسی صرفاً بر اساس مسائل جغرافیایی و قومی نیست، بلکه مربوط به نوع نگاه و تفسیرهای متفاوت پژوهشگران حوزه‌های پیش‌گفته درباره شعوبیه است. پژوهشگران غربی، جنبش شعوبیه را یک نهضت ادبی خالص می‌دانند و آن را در حد یک حرکت فکری مندرج در متون می‌کاهند. بسیاری از پژوهشگران عرب با پیش‌فرض ضداسلامی بودن حرکت‌های شعوبی سده‌های نخستین، در دو سطح علمی و سیاسی ایدئولوژیک با آن مواجه شدند. در سطح نخست، پژوهشگران عرب کوشیدند تا تبیین تاریخی از جنبش

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.31981.1449

۲. دانشجوی دکتری تاریخ، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی: ghasem.gharib@mail.um.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): jabbasi@um.ac.ir

۴. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد: rajaei-sj@ferdowsi.um.ac.ir

مزبور ارائه دهند و در سطح دوم آن را به تحولات خاورمیانه معاصر و نقش ایرانیان در سیاست منطقه‌ای پیوند زدند. تحقیقات ایرانی و آثار فارسی مرتبط با مطالعات شعوبیه گونه سوم از پژوهش‌های این حوزه محسوب می‌شوند. پژوهش‌های ایرانی از آغاز تحت تأثیر ترجمه پژوهش‌های غربی و عربی بود و جز در موارد بسیار اندک موفق به شناخت ابعاد مختلف جنبش شعوبیه نشد.

واژگان کلیدی: گونه‌شناسی، مطالعات شعوبیه، غرب، جهان عرب، ایران

مقدمه

تاریخ‌پژوهانی که تاریخ اسلام در عصر عباسیان و تاریخ ایران سده‌های نخستین را می‌کاوند، ناگزیر از بررسی جنبش شعوبیه هستند. شناخت شعوبی مسلکان و ضدشعوبی‌ها دغدغه تحقیقاتی پژوهندگان تاریخ ادبیات نیز محسوب می‌شود؛ زیرا بروز و ظهور شعوبی‌گری و ضدیت با آن بیش از همه در اشعار و متون ادبی بازتاب یافته است. با وجود اهمیت جنبش مزبور و داده‌های فراوان و شواهد پرشماری که از تأثیرگذاری شعوبی مسلکان و ضدشعوبی‌ها بر ادبیات، عقاید و حرکت‌های سیاسی موجود است، تحقیق تاریخی و ادبی مستقل در پیوند با آن اندک است. چرایی کمبود پژوهش‌ها در این زمینه می‌تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد، اما این تحقیق در پی بررسی گونه‌شناسی تحقیقات ویژه و مستقل مطالعات شعوبیه در غرب، جهان عرب و ایران در دوره معاصر و شناسایی تفسیر خاص آنان پیرامون این جنبش است. مراد از تحقیقات مستقل، همه کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی است که مسئله اصلی پژوهش و عنوان آنها به بررسی جنبش شعوبیه اختصاص یافته است. این پژوهش‌ها و تألیفات پیرامون شعوبیه را می‌توان در سه دسته مطالعات غربی، عربی و ایرانی تقسیم‌بندی کرد. این تقسیم‌بندی نه تنها براساس معیارهای جغرافیایی و قومی، بلکه بر مبنای نگرش هر یک از دسته‌های پیش‌گفته به شعوبیه و درکی است که از آن حاصل شده است. همچنین مراد از گونه‌شناسی، دسته‌بندی صوری تحقیقات تخصصی شعوبیه به کتاب، مقاله یا پایان‌نامه نیست و آنچه معیار گونه‌شناسی قرار گرفته، نوع نگرش هرگونه از مطالعات به ماهیت جنبش شعوبیه ایرانی سده‌های نخستین اسلامی است. تاکنون پژوهش مستقلی با موضوع گونه‌شناسی مطالعات شعوبیه نوشته نشده است. رویکرد نوشتار حاضر توصیفی تحلیلی است و در کنار معرفی گونه‌های مختلف پژوهش‌های شعوبیه، نقاط قوت و ضعف نگرش هر دسته از تحقیقات مزبور را بررسی می‌کند. مبنای گونه‌شناسی پژوهش‌های شعوبیه در غرب، جهان عرب و ایران دوره معاصر بر نوع تفسیر و ارزیابی هر دسته از پژوهشگران حوزه‌های پیش‌گفته استوار شده است. همچنین عنصر زمان و ترتیب تألیف پژوهش‌ها نیز لحاظ شده است تا از این طریق نوآوری‌ها

و تغییر نگرش‌ها به ماهیت این جنبش در طول زمان بهتر درک شود. دستاورد این پژوهش علاوه بر گونه‌شناسی مطالعات شعوبیه، دسترسی به پیشینه‌ای پژوهشی تخصصی کامل درباره جنبش شعوبیه در دوره معاصر نیز خواهد بود.

۱. مطالعات شعوبیه در غرب

پژوهش‌های علمی درباره شعوبیه از غرب آغاز شد و نخستین پژوهشگری که توجه جدی به این عرصه نشان داد، ایگناس گلدزیهر خاورشناس مجارستانی بود. او جنبش شعوبیه را در ذیل جنبش‌های اسلامی قرار داد و فصل چهارم و پنجم از جلد نخست کتاب *مطالعات اسلامی* خود را به آن اختصاص آن داد. گلدزیهر جنبش شعوبیه را متشکل از گروهی از نویسندگان، ادیبان و شاعرانی می‌دانست که همگی در شمار نخبگان و روشنفکران جامعه ایرانی بودند (Goldziher, 1967: 137/1). شعوبیه به‌عنوان یک جنبش، دارای مبانی فکری بود و تلاش می‌کرد تا از آموزه‌های اسلام و از ابزار ادبیات برای بیان خواسته‌های خویش استفاده کند، اما فروکاستن آن به یک نهضت ادبی از واقعیت تاریخی دور است. با این وجود، گلدزیهر این جنبش را یک نهضت کاملاً ادبی تفسیر و تقلای اعضای آن را در لابه‌لای سطور متون ادبی جست‌وجو کرد (Ibid: 177/1). گلدزیهر تلاش شعوبیه‌ها در عصر اول خلافت عباسی را در راستای صعود آنان به عرصه قدرت تفسیر می‌کرد (Ibid: 137-142/1). او واکنش جناح ضدشعوبی به برتری‌طلبی شعوبیه را در جعل کردن احادیثی از پیامبر اسلام و سایر بزرگان برای کوتاه‌کردن دست ایرانیان از قدرت سیاسی و بازداشتن مردم جامعه از عمل به رسوم و سنت‌های ایرانی می‌دید (Ibid: 142-143). گلدزیهر تعریف شعوبیه را به غیر ایرانیانی تعمیم داد که با اندیشه برتری عرب بر عجم مبارزه می‌کردند و از نبطی‌ها و قبطی‌های مصر یاد کرد (Ibid: 144-148). منابع کهن نظریه گلدزیهر را تأیید می‌کنند و شعوبی‌مسلمانان را متشکل از گروه‌های قومی مختلف شامل نبطی‌ها، قبطی‌ها، ایرانیان، اندلسی‌ها، زط‌ها و زنگیان معرفی می‌کنند (قاسم‌بن‌سلام، ۱۴۱۰: ۸۸). با این وجود، از منظر گلدزیهر تردیدی وجود نداشت که ایرانیان در به راه‌اندازی و هدایت جریان شعوبی‌گری در جهان اسلام در میان همه ملل، رتبه نخست را داشته‌اند (Goldziher, 1967: 148/1). از نظر گلدزیهر شیوه‌های شعوبیه برای مبارزه با اندیشه برتری عرب بر غیرعرب شامل به رخ کشیدن تاریخ باستانی ایران، اشاره به غیر عرب‌بودن اکثریت پیامبران و تأکید بر سخنوری ایرانیان و ستایش از اندیشه سیاسی آنان در دوران پیش از اسلام بوده است (Ibid: 154-161). گلدزیهر فرقه‌گرایی در جهان اسلام را جزو منفعت‌طلبی شعوبیه برای برهم‌زدن اتحاد جامعه مسلمانان ارزیابی می‌کرد. در مجموع، نگاه

گلدزیهر به شعوبیه، ناظر به جنبه ادبی این جنبش است و در حالی که داده‌های مفیدی راجع به کنش‌های ادبی و علمی آنان گردآوری کرد، اما لایه‌های سیاسی نهان قضیه در پژوهش او بسیار کم‌رنگ است.

شرق‌شناس مشهور همیلتون گیب دومین پژوهشگری بود که پس از گلدزیهر به شعوبیه توجه نشان داد. او در مقاله کوتاه «اهمیت اجتماعی شعوبیه» این جریان را یک حرکت فرهنگی نامید و نظر گلدزیهر مبنی بر ادبی بودن یا مبتنی بودن آن را بر تمایلات ملی‌گرایانه زیر سؤال برد (Gibb, 1962: 62). از نظر گیب، گرایش عبدالحمید کاتب و ابن‌مقفع به زنده‌کردن روش‌های اداری و میراث مکتوب ایران باستان، نمود شعوبی‌گری در سده دوم هجری است (ibid: 64). با مطالعه مقاله او درمی‌یابیم که مراد او از ستیز فرهنگی میان شعوبیه و ضدشعوبیه، رقابت میان دو قشر جداگانه از دیوانیان با دو گرایش متفاوت بوده است (ibid: 66). در واقع گیب بیش از هرکس دیگری معنای شعوبیه را تقلیل داد و آن را به کنش دبیران ایرانی تنزل داد. همیلتون گیب جنبش شعوبیه را متشکل از ایرانیانی می‌دانست که خواهان زنده‌کردن سنت ساسانی بودند (گیب، ۱۳۶۲: ۵۹). گونه غربی مطالعات شعوبیه بر آراء گلدزیهر و گیب بنا شد و پژوهشگران غربی از دریچه نگاه این دو تن به شعوبیه نگریستند.

روی پی متحده در مقاله «مجادله شعوبیه و تاریخ اجتماعی ایران در سده‌های نخستین اسلامی» به بررسی جنبش شعوبیه و پیوند آن با تاریخ اجتماعی پرداخت. این مقاله یکی از اثرگذارترین پژوهش‌های گونه غربی مطالعات شعوبیه است و هنوز محل استناد پژوهشگرانی است که به این عرصه وارد می‌شوند. متحده در ابتدای مقاله، پرسشی دو سویه و اساسی مطرح می‌کند که برای تبیین ماهیت جریان شعوبیه بسیار راه‌گشا است. آیا ایرانیان حقیقتاً یک ملت و از فاتحان عرب متفر بودند؟ (Mottahedeh, 1976: 161). در افتادن ایرانیان با فرهنگ و رسوم عربی و ایراد اتهام غیرمسلمانی به این دسته از سوی نویسندگان عرب وابسته به خلافت نشان می‌دهد که پاسخ به پرسش دو وجهی مزبور مثبت است (ibid). باین‌حال نگرش کلی متحده به شعوبیه تقلیل‌گرایانه است، زیرا اولاً تحت تأثیر نگاه کلیشه‌ای گلدزیهر، شعوبیه را یک جریان صرفاً ادبی می‌داند و ثانیاً مسائل مطرح‌شده در اشعار آنان را سیاسی نمی‌داند (Ibid: 162). او در تحلیلی ساده‌اندیشانه بیان می‌کند که اشاره شعوبی‌ها به ماجرای مارمولک‌خوری اعراب یک مسئله سیاسی نمی‌تواند باشد (ibid) و همین نوع نگاه سبب شد تا او جنبش شعوبیه را یک حرکت پراکنده از سوی اقوام غیرعرب جهان اسلام بدانند (ibid: 163). از نظر متحده تحلیل گلدزیهر از جنبش شعوبیه تحت تأثیر ملی‌گرایی اتریش-مجارستان بود و به‌همین دلیل شعوبیه را بیش از آنچه بوده نمایانده است (ibid: 163). متحده تفسیر همیلتون

گیب از کنش‌های شعوبی را به واقعیت نزدیک‌تر می‌داند و مانند او آشکارا معتقد است که شعوبیان نه به دنبال تنش‌آفرینی، بلکه در پی بازسازی فرهنگی قومیت‌های مختلف در نظم نوین اسلامی بودند (ibid). بخشی از مقالهٔ متحده صرف اثبات این موضوع شده که آیا شعوب به غیرعرب اطلاق می‌شده است یا خیر (ibid: 171-163) که طرح آن به شناخت ماهیت این جریان کمک نمی‌کند و به‌منزله درگیر شدن نویسنده با اسم و از یاد بردن مسمای مسمای آن است. برخی گزاره‌های نویسنده دربارهٔ شعوبیه در حکم کلی‌گویی و مردود است. مانند آنجا که مدعی است شعوبیه به دنبال اثبات خود بودند نه نفی دیگری (ibid: 171). یکی از ایرادات اساسی تبیین متحده از جریان شعوبیه، پراکنده‌دیدن آن است، به‌عنوان مثال او به اشعار ملی‌گرایانه بشارین‌برد استناد می‌کند (ibid: 173)؛ اما به دلیل فقدان ارائهٔ مبانی نظری منسجم در مقاله‌اش از تحلیل اندیشه او در بافت کلان مکتب شعوبیه ناتوان است. واقعیت این است که متحده در پیگیری نقش شعوبیه در تاریخ اجتماعی نیز ضعیف عمل کرد و اعتراضات قومی شعوبیه را به طبقهٔ دهقانان و اشراف جامعهٔ ایرانی منحصر دانست (ibid: 181) و از نقش تودهٔ مردم که عامل پیش‌برندهٔ آن بودند غفلت ورزید.

«تاریخ‌نگاری و جنبش شعوبیه» نوشتهٔ غزال دبیری استاد ایرانی دانشگاه گنت بلژیک از آخرین پژوهش‌های گونهٔ غربی است که به‌صورت تخصصی دربارهٔ شعوبیه نوشته شده است. همان‌طور که از عنوان مقالهٔ او برمی‌آید، دبیری در پی واکاوی تأثیرگذاری اندیشهٔ شعوبیه بر تاریخ‌نگاری ایران و اسلام در سده‌های نخستین است. مراد از تأثیرگذاری نیز چیزی جز حضور تاریخ اسطوره‌ای ایران و شخصیت‌های اوستایی و باستانی در میراث مکتوب ایران پس از اسلام نیست (Dabiri, 2013: 218). دبیری تفسیر طبری را به‌عنوان مطالعهٔ موردی برگزید و رسوخ روایات اوستایی را در داستان‌های تفسیری آن خاطر نشان کرد (ibid: 220-223). در تحقیق دبیری، شعوبیه تعریف نشده است، اما از قراین تحقیق او پیداست که جنبش مزبور را به تأثیرگذاری ادبی و متنی خلاصه می‌کند و سویه‌های اجتماعی برای آن قائل نیست. افزون‌بر این، دبیری نمونه‌های متعدد و متنوع از بازتاب روایات دینی و ادبیات عامهٔ ایرانیان پیش از اسلام را در میراث مکتوب دوران اسلامی، در متن تحقیقش بیان نکرد. یکی از ارکان شناخت روایات شعوبی، بررسی رجالی اسناد آن است که در حکم شناخت راویان این قبیل گزارش‌هاست و اتفاقاً در کتاب‌های طبری به دلیل بیان کامل سلسله سند گزارش کاملاً قابل ردیابی است، اما دبیری به بررسی آن توجهی نشان نداده است.

تفسیر پژوهشگران غربی از جنبش شعوبیه یک نهضت کاملاً ادبی است و آنان واکنش ایرانیان به سلطهٔ تازیان را بیشتر در محتوای اشعار و منابع ادبی می‌جویند. این تحلیل سبب شد

در گونه غربی مطالعات شعوبیه، این جنبش که سویه‌های اجتماعی و سیاسی قدرتمندی داشته به یک گرایش فکری در ادبیات فروکاسته شود. براین اساس، نخبگان شعوبیه در این گونه از آثار به شخصیت‌های ادبی شامل نویسندگان و شاعران محدود شدند و به چهره‌های سیاسی این جنبش توجه کمتری نشان داده شد.

۲. مطالعات شعوبیه در جهان عرب

شگفت است که عرب‌ها نسبت به ایرانیان پژوهش‌های بیشتر و علمی‌تری درباره شعوبی‌گری ایرانی پدید آورده‌اند. شاید یکی از دلایل اصلی این امر علاوه بر نزدیک بودن حوزه جغرافیایی برخی از کشورهای عرب به دانشگاه‌های معتبر غربی، رجوع به منابع اولیه شناخت جنبش شعوبیه باشد که بیشتر آنها عربی است. از آنجا که سرچشمه‌های اصلی شعوبی‌گری، اشعار تازی شاعران ایرانی شعوبی است، به صورت طبیعی احاطه محققان عرب بر منابع ادبیات عرب و تاریخ اسلام از همتایان ایرانی‌شان بیشتر است و ضمناً درک عمیق‌تری هم به محتوای اشعار دارند. پژوهش‌هایی که در گونه عربی مطالعات شعوبیه تألیف شده‌اند، بیشتر در قالب کتاب عرضه شد و خود به دو جریان علمی و ایدئولوژیک دسته‌بندی می‌شود. در جریان نخست، محققان عرب تصویر دقیق و علمی از فضای فکری سده‌های نخستین اسلامی و چرایی واکنش شعوبی‌ها به وضعیت موجود ارائه دادند. در جریان دوم، مطالعات شعوبیه با هدف تخریب چهره ایرانیان معاصر صورت گرفت و نویسندگان آن کوشیدند تا بحث دشمنی ایرانیان با دین اسلام را پر رنگ جلوه دهند و آن را تا روزگار معاصر امتداد دهند. سوگیری در جریان دوم تحقیقات عربی مرتبط با شعوبیه سبب شد ادبیات این کتاب‌ها نیز از لحن علمی دور شود و رنگ و بوی سیاسی بگیرد.

۲.۱. پژوهش‌های علمی

فصل سوم از باب نخست کتاب ضحی‌الاسلام اثر دکتر احمد امین پژوهشگر برجسته مصری به شعوبیه اختصاص یافت. امین یک دوره تاریخ عمومی اسلام تألیف کرد که شامل سه مجموعه مجزا به نام‌های فجرالاسلام، ضحی‌الاسلام و ظهرالاسلام است. مجموعه سه جلدی ضحی‌الاسلام تاریخ دوران خلافت عباسی است و جلد اول آن بررسی تاریخ و اوضاع اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام در عصر اول عباسی را دربرمی‌گیرد. به دلیل حضور پر رنگ ایرانیان در عرصه دیوان‌سالاری خلافت عباسی و تقویت گرایش‌های شعوبی در جهان اسلام، احمد امین یک فصل کامل از ضحی‌الاسلام را به بررسی پدیده شعوبیه و جوانب مختلف آن

اختصاص داد (الامین، بی تا: ۷۸/۱-۴۹). احمد امین گرایش‌های فکری دوره اول عباسیان را در سه جریان برابری‌خواه، شعوبی و ضدشعوبی دسته‌بندی کرد و مبانی فکری و استدلال‌های هر یک را شرح داد (همان: ۵۳/۱-۴۹). او در ضمن معرفی جریان شعوبیه در اسلام به نکات بسیار مهمی اشاره کرد که مهم‌ترین آنها منحصر نبودن شعوبی‌گری و ملی‌گرایی به ایرانیان و وجود چنین گرایشی در میان نبطی‌ها، قبطی‌ها و اندلسی‌هاست (همان: ۵۹/۱). گرچه امین در تحلیل چرایی تکوین جریان شعوبی‌گری ادعا کرد که ظهور این پدیده ناشی از اعتقاد نداشتن حقیقی ملل غیر عرب به دین اسلام و برتری دادن قومیت بر مذهب بوده است (همان: ۵۸/۱)؛ در موضع دیگری با رعایت انصاف در قضاوت، شعوبی‌ها را دارای گرایش‌های مختلف دانست و بیان کرد که برخی از آنان قائل به برابری میان عرب و غیرعرب بودند و دشمنی با عرب و دین اسلام نداشته‌اند (همان: ۵۹/۱). احمد امین در ادامه مطالب فصل سوم کتابش به معرفی مشاهیر شاعران شعوبی و اشعار آنان و جواب‌هایی پرداخت که مدافعان تفکر ضدشعوبی مطرح کرده بودند (همان: ۷۸/۱-۶۳). تحلیل احمد امین از جریان شعوبی‌گری کوتاه و روشن‌گرانه است؛ اما برخی نکات تاریخی از نظر او مغفول مانده است. امین به دوره‌بندی دقیقی از شعوبیه نرسیده است و جریان برابری‌خواه را موازی با جریان شعوبیه می‌داند؛ درحالی‌که پیدایش گرایش‌های شعوبی که متمایل به برتری دادن غیرعرب بر عرب بود با شکست پروژه برابری‌خواهی آغاز شد. نقص دیگر پژوهش امین مانند مطالعات غربی، به تقلیل دادن جنبش شعوبیه به یک حرکت ادبی بازمی‌گردد؛ درحالی‌که نمودهای تفکر شعوبی را نه فقط در ادبیات بلکه در علوم دینی و به‌ویژه احادیث موضوعه و نیز در اندیشه سیاسی و شعارهای رهبران جنبش‌های سیاسی ضد خلافت می‌توان بازجست. احمد امین که با تیزبینی متوجه اختلاف نظر زبان‌شناسان در زمینه تعریف شعوبیه شد، معتقد بود که نام شعوبیه ابتدا بر برابری‌خواهان اطلاق می‌شد، اما به تدریج برای دشمنان عرب هم استفاده کردند و مصطلح شد (همان: ۵۵/۱).

احمد امین منکر ظهور شعوبیه در عصر اموی است و این جنبش را به صورت کامل به دوره عباسی نسبت می‌دهد. او معتقد است که اگر این جنبش به عنوان یک گروه یا فرقه در عصر اموی ظهور کرده بود، باید از نظرگاه ساختمان واژه و اصطلاح به سایر فرقه‌های آن دوره شباهت می‌یافت. فرقه‌های عصر اموی نام‌هایی همچون خوارج، شیعه، مرجئه و معتزله دارند و اضافه شدن پسوند یاء به اسامی جنبش‌ها، مخصوص عصر عباسی است که نام‌هایی چون قدریه، راوندیه و جهیمیه داشتند. اصطلاح شعوبیه شبیه به نام فرقه‌هایی است که در دوره عباسی پدید آمدند؛ بنابراین دور از ذهن نیست که در عصر عباسیان موجودیت یافته باشد (همان: ۵۷/۱). ادعای احمد امین از لحاظ تاریخی، نادرست است؛ زیرا فرقه قدریه را معبد

جهنی و غیلان دمشقی پدید آوردند (ابن القتیبه، ۱۹۹۲: ۴۸۴؛ البغدادی، ۱۴۰۸: ۱۴؛ الاسفراینی، بی تا: ۱۹؛ ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۳؛ الجرجانی، ۱۳۲۵: ۳۷۷/۸) و هر دوی این افراد در عصر بنی‌امیه می‌زیستند و حجاج بن یوسف و هشام بن عبدالملک آنها را به قتل رساندند (فخرالدین الرازی، ۱۴۱۳: ۱۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱/۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۴/۹). استدلال دیگر احمد امین مبنی بر پیدایش شعوبیه در عصر عباسیان، این است که نخستین فردی که اصطلاح شعوبیه را به کار برد جاحظ در کتاب *البيان و التبيين* بود و دیگران این اصطلاح را از او گرفته و اقتباس کردند و رواج دادند (الامین، بی تا: ۵۷/۱). نظر امین در این زمینه صحیح است و قدیمی‌ترین آثار مکتوبی که در آن نام شعوبیه ذکر شده کتاب‌های جاحظ (۲۵۵-۱۶۰) است. اصطلاح شعوبیه پس از جاحظ به صورت گسترده در مجموعه‌های ادبی بزرگی همچون *العقد الفرید* و *الآغانی* به کار رفت و تثبیت شد (همایی، ۱۳۶۳: ۷۷). با این وجود، دور از ذهن است که اصطلاح شعوبیه تولید ذهن جاحظ باشد؛ زیرا جاحظ و ابن‌قتیبه در آثار خویش نظر شعوبی‌مسلمانان در ارتباط با مأخوذبودن نام این جنبش از واژه قرآنی را رد می‌کنند که این امر نشانگر ساخته‌شدن این اصطلاح و استناد به آن پیش از عصر جاحظ و ابن‌قتیبه است.

احمد امین در ادامه استدلال‌هایش پیرامون انکار حضور فیزیکی شعوبیه در عصر اموی، در حالی که می‌داند که اسماعیل بن یسار نخستین شاعر بزرگ شعوبی‌مسلم در اواخر سده نخست و اوایل سده دوم هجری حیات فیزیکی و فکری داشته است، به گزارش ابوالفرج اصفهانی در شعوبی‌بودن این شاعر تردید کرد و مدعی شد که ابوالفرج از جانب خود چنین نسبتی را به اسماعیل بن یسار داده؛ زیرا جنبش شعوبی در آن زمان وجود نداشته است. امین برای اثبات مدعایش به آوردن مثال تاریخی متوسل شد و بیان کرد که سلمان فارسی در متون تذکره‌ای صوفیان نخستین صوفی نامیده می‌شود؛ در حالی که جریان تصوف بعدها به وجود آمده و در واقع، سلمان یک مسمی برای اسم صوفی بوده؛ آن‌چنان که اسماعیل بن یسار مسمایی برای اسم شعوبی بوده است (الامین، بی تا: ۵۷/۱). ابوالفرج اصفهانی، اسماعیل بن یسار شاعر عصر اموی را از اعضای جنبش شعوبی خوانده است و این امر گواه وجود این اندیشه در عصر اموی است. بیشتر پژوهشگران آغاز پیدایش اندیشه شعوبی در معنای تفاخر ایرانی بر عرب را با اسماعیل بن یسار آغاز می‌کنند و به گفت‌وگوی او با ابن‌خلیفه اموی استناد می‌کنند (قدوره، ۱۹۷۲: ۵۴؛ الدوری، ۱۹۸۱: ۲۴؛ ابراهیم جفال، ۱۹۸۶: ۲۶۷؛ همایی، ۱۳۶۳: ۳۴؛ ممتحن، ۱۳۵۴: ۲۲۵). در مجموع، احمد امین تلاش می‌کند تا موجودیت شعوبی‌مسلمانان را در دوره اموی انکار کند و آن را برساخته دوره عباسی بنامد و بداند. حتی اگر بپذیریم که جنبش شعوبیه با همین نام در دوره اموی وجود نداشته و اصطلاح آن در دوره عباسی رواج یافته

است، این مسئله هرگز به معنای فقدان اندیشه شعوبی در دوره اموی نمی‌تواند باشد، زیرا به گواه منابع، مبانی فکری این مکتب را نخبگان ایرانی عصر اموی تبلیغ می‌کرده‌اند. با همه این تفصیلات، احمد امین آغازگر شناخت علمی و سامان‌مند شعوبیه در گونه پژوهش‌های عربی است و نگرش او به این جنبش تأثیر عمیقی بر پژوهشگران بعدی برجای نهاد.

کتاب *الشعوبیه و اثرها الاجتماعی و السیاسی فی الحیة اسلامیة فی العصر العباسی الأول* نوشته دکتر زاهیه قدوره استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لبنانی بیروت از بهترین و جامع‌ترین تحقیقات پیرامون شعوبیه است. او از محدود پژوهشگرانی است که تأثیر شعوبی‌گری را به متون فرونمی‌کاهد و تأثیرات آن را در تاریخ اجتماعی می‌جوید. از همین رو، تمرکز موضوعی کتاب قدوره بر عصر نخست خلافت عباسی است که اوج تقلا و شکوفایی جنبش شعوبیه محسوب می‌شود و نویسنده در پی یافتن تأثیر جریان فکری مزبور بر مؤلفه‌های زندگی اجتماعی توده‌های مردم است. قدوره با پیوند زدن جنبش شعوبی به موالی، نقش آنان را در قیام‌هایی چون مختار و عبدالرحمن بن اشعث تحلیل می‌کند (قدوره، ۱۹۷۲: ۵۸ و ۵۵). او معتقد است اساساً شعوبیه در عصر نخست خلافت عباسی در قالب تفکر زنادقه بازتاب یافته و بدون رجوع به افکار زندیقان نمی‌توان به اندیشه‌های شعوبیان پی برد (همان: ۱۲۷). با اینکه براساس عنوان کتاب قدوره، تأثیر شعوبی‌گری بر زندگی اجتماعی باید یکی از ارکان اصلی مسائل کتاب او می‌بود؛ اما باب سوم که به همین مسئله اختصاص یافته، نحیف‌ترین و کم‌حجم‌ترین بخش پژوهش اوست. شاید این ضعف بیش از آنکه متوجه نویسنده باشد، ناظر به فقر مطالب اجتماعی و نگاه به زندگی روزمره مردم در منابع کهن باشد. در هر حال، قدوره برخی شاخصه‌های تأثیرگذاری شعوبیه را در مسائلی همچون پیشرفت علوم (همان: ۱۷۸) رواج رسوم و جشن‌های ایرانی در دربار (همان: ۱۸۹) و نفوذ موسیقی ایرانی در اجتماعات عربی (همان: ۱۹۰) بررسی کرده است. باین وجود، پژوهش قدوره یکی از جزئی‌نگرترین و منصفانه‌ترین پژوهش‌های گونه عربی درباره شعوبیه ایرانی سده‌های نخستین محسوب می‌شود. یکی دیگر از پژوهش‌های مفید عربی در زمینه شعوبیه کتاب *مظاهر الشعوبیه فی الأدب العربی حتی نهاییه القرن الثالث الهجری* تألیف دکتر محمد نبیه حجاب استاد دانشکده دارالعلوم دانشگاه قاهره است. نبیه حجاب برخلاف قدوره، نمود شعوبیه را تنها در قالب ادبیات دیده و به همین دلیل ساختار کتابش مشتمل بر دو باب است که اولی تأثیر شعوبیه بر شعر و دومی تأثیر آن را بر نثر بررسی می‌کند (نبیه حجاب، ۱۳۸۱: ۳۱۴-۲۷۳ و ۴۳۰-۳۹۷). در جریان علمی مطالعات شعوبیه توجه به ادبیات و شعر این جنبش امری طبیعی است؛ زیرا پژوهشگران این جریان عمیقاً با میراث مکتوب شعوبیه ایران که به زبان عربی ارائه شده بود، آشنا بودند و

به‌طور طبیعی بر این وجه از آثار شعوبی‌ها تأکید بیشتری داشتند.

الزندقة و الشعوبیه فی العصر العباسی الأول پژوهش کوتاهی از حسین عطوان است که زندیقان و شعوبیان بزرگ دوره نخست خلافت عباسی را به خواننده معرفی می‌کند. عطوان تعریف درستی از شعوبی‌گری در دوره نخست عباسی ارائه نمی‌کند و به‌همین دلیل ۱۳ تن از تازی‌سرایان ایرانی‌نژاد را در زمره زندیقان معرفی کرده و تنها دو تن از همین افراد را که بشاربن‌برد و ابونواس (عطوان، بی‌تا: ۲۰۰-۱۶۹) هستند، زیرمجموعه شعوبیه قرار داده است. او حتی در معرفی شعوبی‌گری شاعران بزرگ پیش‌گفته هم موفق عمل نکرد و در عوض ارجاع‌دادن به اشعاری از ابونواس که رنگ‌وبوی ملی‌گرایی دارد به اشعار مجون او استناد کرد. تحلیل‌های عطوان به این دلیل مطرح شد که او نتیجه بگیرد که بزرگان جنبش شعوبیه و زندقه از میان ایرانیان برخاستند و هدف آنان از میان‌بردن شریعت اسلامی و نابودی حاکمیت عربی و برقراری دوباره آیین‌های باستانی و دولت ایرانی پیش از اسلام بود (عطوان، بی‌تا: ۹). با وجود آنکه پژوهش عطوان ظاهر علمی و مستند خود را حفظ کرده است، نگرش او آشکارا حکایت از سوگیری در جهت غیراسلامی نشان‌دادن جنبش شعوبیه ایرانی است.

عبدالعزیز دوری مورخ مصری در کتاب *الجذور التاريخیه للشعوبیه* تلاش کرد تا ریشه‌های پیدایش جنبش شعوبیه در سده‌های نخستین اسلامی را بشناساند. او نیز در شمار مورخان است که شعوبیه را به یک جنبش مبتنی بر متن خلاصه نمی‌کند، سویه‌های اجتماعی و سیاسی برای آن قائل است. دوری بیش از آنکه به تحلیل چرایی جنبش شعوبیه بپردازد درگیر توصیف مراحل و گونه‌های مختلف ظهور شعوبی‌گری شده است. مسائلی همچون نقش ایرانیان در پیروزی خلافت عباسی، تأثیر خاندان‌های بزرگ ایرانی مانند برمکیان و آل سهل در وزارت عصر عباسی، حضور ایرانیان در بخش اداری و دیوان‌های حکومتی اعراب و پیوند فکری ایرانیان با برخی اقلیت‌های دینی و مذهبی از محورهای اثرگذاری شعوبیه بر تحولات تاریخ اسلام است (الدوری، ۱۹۸۱: ۶۱-۳۶). عبدالعزیز دوری با بررسی آثار شعوبی و روایات برجای‌مانده از آنان و نیز با استناد به گفتار جاحظ در مبارزه با شعوبی‌مسلمانان، معتقد است که هیچ جنبه‌ای از معارف و اعتقادات اسلامی حتی قرآن و حدیث از تهاجم نویسندگان شعوبی در امان نمانده است (همان: ۵۴). از نظر دوری جنبش شعوبیه در جبهه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و نظامی فعالیت می‌کرد، به‌گونه‌ای که رد آنان را در قیام‌های عربی مانند نهضت مختار و ابن‌اشعث از یک‌سو و قیام‌های ایرانی همچون مقنع و بابک می‌توان جست (همان: ۱۱-۱۰). براساس این تحلیل با اینکه برخی از شعوبی‌ها به اعتقاد به دیانت اسلامی تظاهر می‌کردند، اما هدف نهایی همه آنان از میان‌بردن مشروعیت عربی-اسلامی، براندازی خلافت و محوکردن

اسلام بود(همان: ۱۱). دوری بر آن است که حرکت شعوبیه، منحصر به یک قشر یا طبقه معین نبود، بلکه یک جریان فرهنگی از سوی اقوام و ملت‌های مختلف برای براندازی خلافت عربی - اسلامی محسوب می‌شد. (همان: ۱۲) از تحلیل کوتاه دوری در فصل نخست کتابش می‌توان به دیدگاه‌های ضدشعوبی او پی برد. براساس تحلیل‌های مزبور، دوری معتقد است آن دسته از گزارش‌هایی که از تحقیر ایرانیان و ستم بر آنان در منابع عربی ذکر شده، فقط نمونه‌ی برخی داستان‌هاست که شامل بعضی از عرب‌ها و بعضی از ایرانیان می‌شود و عمومیت رفتار عرب با موالی را نمایندگی نمی‌کند(همان: ۱۷). چنین تحلیلی ناشی از برداشت‌های یک‌سویه و کاملاً جانبدارانه است؛ زیرا منطق حکم می‌کند که گزارش‌های موجود در منابع تاریخی و ادبی را نه استثناء، بلکه چکیده و تصویری از وضعیت عمومی و اصطلاحاً مشتی نمونه‌ی خروار بدانیم. عبدالعزیز دوری از تاریخ‌نویسان مشهور مصری است و پژوهش او را باید در شمار جریان علمی از گونه‌ی عربی مطالعات شعوبیه محسوب کرد، اما تقلای او برای مبراکردن عرب‌ها از قوم‌گرایی در سده‌های نخستین اسلامی در متن کتاب او مشهود است.

الشعوبیه و الأدب أبعاد و مضمونات از جدیدترین پژوهش‌های عربی پیرامون جنبش شعوبیه است که خلیل ابراهیم جفال آن را به رشته‌ی تحریر درآورده است. با آنکه نام کتاب، تداعی‌کننده‌ی یک تحقیق ادبی است، بخش اعظم محتوای آن به مسائل تاریخی اختصاص یافته است. تحلیل ابراهیم جفال درباره‌ی شعوبیه، تا اندازه‌ی زیادی مبتنی بر نگاه‌های ضد ایرانی اوست. او ادعاهای شعوبیان علیه عرب را ساختگی و غیرواقعی می‌داند و از سخنان شعوبی‌مسلمانان درباره‌ی پیشینه‌ی تاریخ عرب پیش از اسلام از عنوان «اتهام شعوبیان به عرب‌ها در زمینه‌ی عقب‌ماندگی تمدنی» استفاده می‌کند (ابراهیم جفال، ۱۹۸۶: ۱۵۴). ابراهیم جفال با اشاره به اینکه ادبیات، زاده‌ی محیط اجتماعی است؛ جنبش شعوبیه را یک حرکت ادبی قوم‌گرایانه می‌داند که در پی مقاومت در برابر عرب و سیطره‌ی سیاسی آنان بوده است. (همان: ۷) او معتقد است این جنبش ادبی، ادیبان و نویسندگان زمان خویش را به دو دسته‌ی طرفداران شعوبی‌گری و ضد آن تقسیم کرد (همان). از نظر ابراهیم جفال همه‌ی تکاپوهای شعوبی‌های ایرانی، معطوف به کنش سیاسی برای از بین بردن مشروعیت بیگانگان بود. از این‌رو شعوبیه یک جنبش قومی و نژادی مخالف با عرب بود که هدفش از بین بردن حکومت و ایجاد آشفتگی در دیانت و تولید تردید در پیشینه‌ی فرهنگی و تمدنی عرب و بازفرستادن آنان به بادیه‌های عربستان بود (همان: ۴۰۹). با این حال، ابراهیم جفال برخلاف نبیه حجاب، با یکی انگاشتن موالی و شعوبیه، مخالف است و همه‌ی ایرانیان را دارای تمایلات قوم‌گرایی نمی‌داند(همان: ۸).

۲,۲. پژوهش‌های سیاسی - ایدئولوژیک

دسته‌ای از تألیفات گونه عربی عنوان شعوبیه دارند، اما به معنای دقیق کلمه، پژوهش علمی محسوب نمی‌شوند. این کتاب‌ها و مقالات بیشتر در عراق عصر صدام حسین و با هدف پیوند زدن مکاتب ایرانی با اندیشه‌های ضداسلامی منتشر شده‌اند. جعفریان در مقاله‌ای کتاب‌شناسانه که با هدف معرفی منابع و تحقیقات شعوبیه و ضد شعوبیه به نگارش درآورده، فهرستی از این کتاب‌ها را در دسترس ما گذاشته است (جعفریان، ۱۳۷۵: ۳۳-۲۸). برای نمونه فردی به نام فاروق عمر الفوزی چندین کتاب درباره شعوبی‌گری تألیف کرده و هدف اصلی‌اش بیش از آنکه بررسی علمی تاریخچه جنبش شعوبیه باشد؛ پیوند زدن انقلاب ایران با شعوبی‌گری جدید و متهم کردن ایرانیان به قیام علیه نظام عقیدتی اسلام است (همان: ۲۹-۲۸). جعفریان از چندین مقاله نام می‌برد که در کنگره‌ای با عنوان «نقش تخریبی شعوبی‌گری در اندیشه اسلامی و عربی» که حزب بعث و در زمان جنگ ایران و عراق منتشر کرد و هدف اصلی آن نشان دادن استمرار اندیشه شعوبی‌گری ایرانی از سده‌های نخستین تا وقوع انقلاب ایران و تحریک مسلمانان عراق برای نبرد با ایران است (همان: ۳۰). عناوین پژوهش‌های منتشر شده در پیوند با شعوبیه در عراق عصر صدام آشکارا از سوگیری آنها علیه جنبش شعوبیه ایران حکایت و به غیرعلمی بودن محتوای آنان دلالت دارد. از نمونه این کتاب‌ها می‌توان شعوبیه؛ جنبش مغایر با اسلام و امت عربی و نیز شعوبیه؛ نخستین دشمن عرب نام برد (همان: ۳۰ و ۲۸). برای روشن شدن محتوای پژوهش‌های مزبور به اختصار به معرفی دو نمونه بسنده می‌کنیم. نخستین مقاله نسبتاً مفصل با عنوان «عرب در مواجهه با تلاش‌های مخرب ایرانیان در عصر عباسی (۴۴۷-۱۳۳ق)» از توفیق سلطان البوزبکی استاد دانشگاه موصل است که در مجله الرافدین منتشر شده است. پیش‌فرض نویسنده از سطور ابتدای مقاله مبتنی بر این اصل است که اسلام‌پذیری ایرانیان یک امر کاملاً ظاهری و برای نفوذ در امت عربی بوده است (سلطان البوزبکی، ۱۴۱۰: ۹۹). او براساس همین پیش‌فرض برمکیان را نفوذیان شعوبی در قامت دیوان‌سالار می‌داند که برای تضعیف خلافت عربی می‌کوشیدند (همان: ۱۰۸). از نظر سلطان بوزبکی همه حرکت‌های اعتراضی و مسلحانه پس از ابومسلم برای برافکندن دولت عربی و زنده‌گرداندن روحیه ملی در میان ایرانیان بود (همان: ۱۱۹-۱۱۳). فاروق عمر فوزی در مقاله «ماهیت جنبش شعوبیه» با پیوند زدن ملی‌گرایی معاصر به جنبش شعوبیه ایرانی سده‌های نخستین، پیامدهای تفکر مزبور را برای مسائل اجتماعی و فرهنگی جهان عرب برشمرد. او شعوبیه را گروه‌های قومی غیرعربی می‌دید که هدف اصلی‌شان ضربه زدن به موجودیت امت عربی بود (عمر فوزی، ۱۴۰۵: ۱۹۷). برای مثال عمر فوزی معتقد است همانگونه که ایرانیان

زرتشتی پیش از اسلام با محارم خود آمیزش می‌کردند و اعتقادات آنان مبین با اصل ازدواج در اسلام بود، اندیشه‌های شعوبیه جدید نیز در پی سست‌کردن بنیان خانواده در جهان عرب است (همان: ۲۰۱-۱۹۹). ناگفته پیداست که چنین قضاوت‌هایی تا چه اندازه بر مطالعات تاریخی استوار است. باین‌وجود، برخی استنتاجات موجود در این مقاله‌ها ممکن است با واقعیت‌های تاریخی منطبق باشد، اما از آنجا که هدف نویسندگان خدمت به یک جریان سیاسی است، لحن بیان مطالب از ادبیات علمی فاصله گرفته است. افزون‌براین، نویسندگان وابسته به حزب بعث در نقد شعوبیه ایرانی دچار یک تناقض نظری آشکار بودند، زیرا جنبشی را به‌صورت بی‌رحمانه به بوته نقد می‌سپردند که با وجه ملی‌گرایانه ایدئولوژی حزب بعث تطابق تام داشت. گرچه مانیفست اصلی احزاب بعث جهان عرب مبتنی بر اصول مکتب کمونیسم بود، بخشی از آرمان‌های آنان در اندیشه‌های ناسیونالیسم عربی جمال عبدالناصر ریشه داشت و از این‌رو نقد جنبش شعوبیه در تضاد با بخشی از مبانی نظری حزب بعث محسوب می‌شد.

در گونه عربی مطالعات شعوبیه، نگاه فراگیرتری از این جنبش را پژوهشگران جهان عرب ترسیم کردند. گرچه وجه ادبی جنبش شعوبیه به‌صورت دقیق و با جزئیات بسیار سودمند در این گونه از آثار کنکاش شده است، از سایر ابعاد این جنبش غفلت نشده است. پژوهشگران عرب به‌درستی تأثیر جنبش شعوبیه در سیاست، اجتماع و فرهنگ عربی و حتی در فرقه‌گرایی و نقش آنان در علوم دینی را به روشنی کاویده‌اند و به نتایج عمیقی دست یافته‌اند. باین‌حال، پیش‌فرض این‌گونه از مطالعات شعوبیه معمولاً بر نگرش منفی به جنبش شعوبیه بنا شد و همین امر سبب شد تا در داوری نهایی پژوهشگران عرب، کنش شخصیت‌های این جنبش در عرصه‌های مختلف ادبی، سیاسی، اجتماعی و دینی برای جهان عرب و اسلام مخرب ارزیابی شود.

۳. مطالعات شعوبیه در ایران

سنت نگارش تحقیق به روش علمی در ایران سابقه طولانی ندارد و نخستین نمونه‌های پژوهش در حوزه تاریخ، از نظر روش علمی چندان معتبر نیستند. باین‌وجود با کمال تعجب و تأسف باید گفت که تألیفات محققان نسل‌های پیشین در حوزه شعوبیه بسیار روشنگرتر و علمی‌تر از تحقیقاتی است که در سالیان اخیر در همین عرصه نوشته شده‌اند. جلال‌الدین همایی و حسین علی‌ممتحن با وجود تعلق‌داشتن به نسل نخست و دوم محققان دانشگاهی ایران، آثاری در زمینه شعوبیه از خود به یادگار گذاشتند که به مراتب از تحقیقات فارسی اخیر،

منسجم‌تر و دقیق‌تر است. شاید به جرأت بتوان گفت که پس از تألیفات این دو، ابهامی جدید از ساحت مطالعات شعوبیه در ایران زدوده نشد و ارجاعات و استدلال‌های آن دو در قالب‌های مختلف کتاب، مقاله و پایان‌نامه تکرار شد.

جلال‌الدین همایی نخستین پژوهشگر ایرانی است که درباره شعوبیه و اهمیت آن در تاریخ ایران و اسلام به صورت مستقل به تألیف پرداخت. گرچه کتاب شعوبیه همایی را منوچهر قدسی یکی از شاگردانش، به مناسبت سومین سالگرد درگذشت او در سال ۱۳۶۳ ش در اصفهان منتشر کرد، در واقع این کتاب، همان سلسله یادداشت‌های همایی با موضوع شعوبیه بود که نیم قرن پیش از آن در میان سال‌های ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۴ شمسی در مجله مهر منتشر شده بود. همایی در نخستین یادداشت پیرامون شعوبیه، با اشاره به کتاب‌های *فجرالاسلام* و *ضحی الاسلام* احمد امین، ضمن ستایش از پژوهش این مورخ مصری، بیان کرد که در نظر دارد تا نظرات او را بازتاب دهد (همایی، ۱۳۱۳: ۵۱). او با رعایت اصل امانت‌داری اعلام کرد که به دلیل پختگی و جامعیت مطالب *ضحی الاسلام* بعضی گزاره‌های مدنظرش را از این کتاب ترجمه و اقتباس کرده است (همایی، ۱۳۶۳: ۴). اگر فصل شعوبیه کتاب *ضحی الاسلام* را با محتویات کتاب همایی مقایسه کنیم درمی‌یابیم که این پژوهشگر ایرانی نظری فراتر از آن پژوهشگر مصری ارائه نداده و تنها به شرح و بسط مباحث احمد امین همت گمارده است. گذشته از این امر، مهم‌ترین نقطه ضعف کتاب همایی که البته شامل همه تحقیقات قدیمی استادان نسل اول دانشگاهی در ایران می‌شود؛ فقدان ارجاع دقیق به منابع اولیه است. همایی از معدود محققانی است که ادعا می‌کند تفکر شعوبی‌گری تا سده هفتم هجری ادامه یافت (همان: ۲). او حتی ماجرای سقوط بغداد که با همراهی علمای شیعه امامیه صورت پذیرفت را نمودی از مظاهر شعوبیه در سده هفتم هجری می‌داند (همان: ۷۸).

کتاب *نهضت شعوبیه جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی* رساله دکتری حسین علی ممتحن است که به صورت کتاب به چاپ رسید. با اینکه ممتحن از مقالات جلال‌الدین همایی الهام گرفت، پژوهش او نسبت به تحقیق همایی بسیار علمی‌تر، منسجم‌تر و دارای ارجاعات دقیق است. لحن و تحلیل‌های ممتحن عاری از سوگیری‌های ایدئولوژیک است و یک دسته‌بندی منطقی از طبقات نخبگان و انواع کنش‌های نهضت شعوبی ارائه می‌دهد. ممتحن به درستی ریشه‌های پیدایش نهضت شعوبیه را در مسئله موالی و جایگاه اجتماعی آنان در جهان اسلام جست و تقریباً یک چهارم کتاب که از فصل هفت تا دوازده را شامل می‌شود به توصیف وضعیت این گروه و کنش‌های سیاسی و علمی آنان اختصاص داد (ممتحن: ۱۳۵۴: ۱۸۰-۱۳۱). او فعالیت‌های نهضت شعوبیه را در دو حوزه فرهنگی و سیاسی اجتماعی جای داد

و در فصول مجزا شاعران، نویسندگان، جنبش‌های سیاسی و تأثیرات اجتماعی آنان را بررسی کرد. مبحث جدید و جذاب اما کوتاه ممتحن ناظر به تأثیرات اجتماعی شعوبیان است که اثرپذیری هنر، صنایع و داستان‌های عامیانه از عقاید شعوبیه را دربرمی‌گیرد (همان: ۳۴۰-۳۳۵). ممتحن، شعوبیه را به دو معنای عام و خاص دسته‌بندی کرد و معتقد بود که در معنای عام، آنان گروهی هستند که برتری عرب بر دیگر اقوام را نفی می‌کنند و در معنای خاص، دشمن عرب و قائل به برتری غیرعرب بر عرب هستند (همان: ۱۹۴). نظر ممتحن مستند به گزارش منابعی همچون *العقد الفرید* است که در آن از شعوبی‌مسلمانان با عنوان اهل‌التسویه یاد شده است (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۲). ابن‌عبدربه توضیح می‌دهد که اهل‌التسویه افرادی بودند که به آیه ۱۳ سوره حجرات استناد می‌کردند (همان: ۳/۳۵۶). ممتحن هم در نهایت به این نتیجه رسیده است که ایرانیان ناراضی از سیستم نژادگرایی اموی ابتدا با استناد به آیات قرآن خود را با عرب‌ها برابر دانستند و به آنان اهل‌التسویه اطلاق شد و این اصطلاح در عصر اموی رواج داشت. اما همین گروه پس از ساقط شدن بنی‌امیه به تبلیغ این اندیشه پرداختند که ایرانیان از اعراب برترند و اصطلاح شعوبیه و اهل‌التفضیل از آغاز دوره عباسی بر آنان نهاده شد (ممتحن، ۱۳۵۴: ۶-۵).

گونه ایرانی مطالعات شعوبیه پس از همایی و ممتحن از جهت کمیت سیر صعودی و از منظر کیفیت سیر نزولی در پیش گرفت. محمودرضا افتخارزاده از نویسندگانی است که دو کتاب در رابطه با شناخت شعوبیه منتشر کرد. نخستین اثر افتخارزاده در واقع ترجمه دو فصل مرتبط با شعوبیه کتاب *مطالعات اسلامی* ایگناس گلدزیهر است که در قالب کتابی مجزا با عنوان *اسلام در ایران؛ شعوبیه نهضت مقاومت ملی ایران در برابر امویان و عباسیان*، با همکاری محمدحسین عضدانلو ترجمه و به همراه توضیحات و حواشی مفصل منتشر شد. در آغاز کتاب، ترجمه سخنرانی دکتر ناث استاد دانشگاه راجستان هند با عنوان *اسلام در ایران* موجود است که در آن تلاش شده تا به درک متفاوت ایرانیان از اسلام در طول تاریخ و پیوند دادن این مسئله با انقلاب ۱۹۷۹ ایران توجه شود (ناث و گلدزیهر، ۱۳۷۱: ۳۲-۲۱). *شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی* عنوان کتاب دوم و مستقل محمودرضا افتخارزاده است که مطلب علمی اضافه بر نظریات جلال‌الدین همایی و حسین‌علی ممتحن ندارد. افتخارزاده در این کتاب مطالب پراکنده و شعاری از رسوم دوره جاهلیت (افتخارزاده، ۱۳۷۶: ۵۴) گرفته تا دلایل رویداد سقیفه (همان: ۵۰) و مرتبط کردن آن با جریان ضدشعوبی را مطرح می‌کند. او در فصل سوم کتاب خویش با تقسیم‌بندی شعوبیه به سه حرکت ادبی، فرهنگی و سیاسی، شخصیت‌های آنان را به تفکیک برشمرد و معرفی کرد (همان: ۲۸۵-۱۳۷). نویسنده بیشترین تأثیر مکتب شعوبیه را در عرصه

ادبیات و شعر می‌بیند و کنش آنان در عرصه علم و فرهنگ و سیاست را بسیار اندک ارزیابی می‌کند. این تحلیل از مقایسه میزان حجم مطالب مربوط به تأثیر ادبی و سیاسی به دست می‌آید، به گونه‌ای که کنش ادبی شعوبیه در ۸۰ صفحه و کنش سیاسی آنان در ۱۳ صفحه ارائه شده است (همان: ۲۱۶-۱۳۷ و ۲۸۵-۲۷۳). افتخارزاده در بخش تأثیرات سیاسی نهضت شعوبیه به اندیشه سیاسی آنان اشاره‌ای نکرد و تنها از شرکت ایرانیان در قیام‌های ضد اموی همچون جنبش مختار (همان: ۲۷۶) و قیام ابومسلم (همان: ۲۷۸) یاد کرد. همچنین ساختار ارائه مطالب در کتاب افتخارزاده اقتباسی از کتاب نهضت شعوبیه حسین‌علی ممتحن محسوب می‌شود که دارای ۱۶ سال تقدم زمانی نسبت به پژوهش مزبور است، اما افتخارزاده در کل کتاب خود حتی یک بار هم به اثر ممتحن اشاره‌ای نکرد و ارجاع نداد. با وجود داده‌های فراوان مرتبط با شعوبیه در کتاب افتخارزاده، مطلب علمی مستدل درباره اندیشه سیاسی شعوبیه در متن آن قابل دستیابی نیست.

آثار پرشمار عبدالرفیع حقیقت با موضوع قیام‌های شعوبی ایرانیان سده‌های نخستین اسلامی از مصادیق بارز گزارش‌های توصیفی بدون تبیین است. او پیرامون قیام‌های ایرانی چندین سری کتاب با عناوین مختلف منتشر کرد که محتوای آن چندان تفاوتی با یکدیگر ندارد. تاریخ نهضت‌های ملی ایران یک مجموعه ۵ جلدی است که بخشی از آن به جنبش‌های سده‌های نخستین اختصاص دارد. قهرمانان ملی ایران نیز در ۳ جلد تدوین شد که از کاوه آهنگر آغاز و به دکتر محمد مصدق ختم می‌شود و جلد نخست آن دربرگیرنده دوران شعوبیه است. تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان اثری ۱۱ جلدی از عبدالرفیع حقیقت است و تکاپوهای اندیشه‌ای ایرانیان را از روزگار زرتشت تا دوره معاصر شرح می‌دهد. بهره‌گیری از یک نظریه تاریخی منسجم برای تبیین جنبش شعوبیه و قیام‌های ناشی از آن می‌تواند علاقه‌مندان به تاریخ تحلیلی را از چندین هزار صفحه مطالب تکراری عبدالرفیع حقیقت بی‌نیاز کند.

غلامرضا انصاف‌پور در کتاب روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول کوشید تا با نظریه تاریخی مارکسیسم جنبش‌های ایرانی سده‌های نخستین و میانه را تبیین کند. کتاب انصاف‌پور متشکل از ۱۵ بخش است و بخش نخست آن به مبانی نظری و تعاریف دولت، ملت و طبقات اختصاص یافته است (انصاف‌پور، ۱۳۵۹: ۴۵-۵). انصاف‌پور در بخش دوم کتاب، جنبش شعوبیه را بررسی کرد و گرچه به تحقیقات پیش از خود، داده‌های تاریخی جدیدی ارائه نکرد، تبیین منسجم‌تری از ماهیت جنبش شعوبیه و کنش آنان در اختیار مخاطب قرار داد. صورت‌بندی منظم‌تر انصاف‌پور از جنبش شعوبیه نسبت به سایر تحقیقات تا حدی مدیون بهره‌بردن او از یک نظریه سازمان‌یافته تاریخی است. با این وجود، همین امتیاز به

نقطه ضعف کتاب نیز تبدیل و سبب شد تا پژوهشگر تلاش کند مؤلفه‌هایی از نظریه مارکسیستی که ارتباط مستقیمی با واقعیات تاریخی جامعه ایران ندارد را به هر شکل ممکن در متن تحلیل وارد کند. «شعائر شعوبیان نمایشگر خواسته‌های ملی اشراف و فئودال‌ها و تا اندازه‌ای شهریان بود». (همان: ۵۵). بدون شک اگر ادبیات مارکسیستی و اصطلاحات ویژه متعلق به تاریخ اروپا از متن کتاب انصاف‌پور ویرایش و حذف شود، کتاب او از محدود پژوهش‌هایی است که به فهم ماهیت جنبش شعوبیه و ذواب‌بودن آن بسیار نزدیک شده است. ذبیح‌الله صفا جنبش شعوبیه را نه یک حرکت ادبی، بلکه خیزشی ملی و دارای ابعاد مختلف می‌داند. واقعیت آن است که گرچه اصل این مطلب که نخستین تکاپوی جنبش شعوبیه در قالب نهضت ادبی ظاهر شده، پذیرفتنی است، نادیده‌انگاشتن سایر ابعاد این جنبش از نارسایی‌های تفسیر جنبش شعوبیه است. افزون‌بر این، تقلای‌های شعوبی مسلکان در عرصه ادبیات نیز خود یک کنش سیاسی محسوب می‌شود؛ زیرا به تعبیر ذبیح‌الله صفا از آنجا که عرب‌ها به شعر و ادب و حفظ نسب مباهات می‌کردند، ایرانیان شعوبی از همین ابزارها برای مبارزه با آنان بهره بردند و حماسه‌هایی آفریدند که دلکش‌ترین آثار فکری ایرانی در این دوره است (صفا: ۱۳۳۳: ۱۴۳). همه شواهد تاریخی نشان می‌دهد که جنبش شعوبیه یک روند اجتماعی بوده است، زیرا هیچ‌گاه در قامت یک حزب متحد یا یک قیام مسلحانه منسجم ظاهر نشد. به نظر ذبیح‌الله صفا این جنبش از افراد منفردی تشکیل می‌شد که هر یک مستقل عمل می‌کرد، اما آنچه آنان را به یکدیگر نزدیک می‌کرد دشمنی با عرب بود (صفا، ۱۳۵۵: ۵۰). او واکنش‌های ایرانیان در برابر سیطره عرب را به سه نوع سیاسی، دینی و ادبی تقسیم کرده و معتقد است رهبری سیاسی آن با ابومسلم آغاز شد و حرکت ادبی در دست سایر نخبگان شعوبی بود (صفا، ۱۳۶۹: ۲۶/۱). صفا به‌درستی دریافت با اینکه شعوبیه در آغاز پیدایش بر شعارهای اسلامی تأکید می‌کردند و حتی نام خود را از آیات قرآن گرفتند، نمی‌توان آن را یک جنبش دینی برگرفته از تعالیم اسلامی دانست، بلکه باید آن را یک مسلک اجتماعی و ملی در نظر گرفت (صفا، ۱۳۵۵: ۵۰).

محتوای مقالات گونه ایرانی مطالعات شعوبیه از هرگونه نوآوری تهی است. مقاله «سایه‌های شعوبیه» فاقد نظری نو درباره شعوبیه است و مطالب کتاب‌های افتخازاده و همایی در آن تکرار شده است (عبداللهی، ۱۳۸۶، ۷۷۹-۷۶۲). مقاله «شعوبیه و تأثیرات آن در سیاست و ادب در ایران و جهان اسلام» مشابه نمونه قبلی است (بهرامی احمدی، ۱۳۸۲: ۱۶۲-۱۳۵). در مقاله «اندیشه شعوبی‌گری و ضد شعوبی‌گری در ادب عربی» اشعار تحقیقات قبلی، تکرار شده و برخلاف عنوان مقاله حتی از یک نمونه از اشعار ضدشعوبی اثری نیست و به بازگویی

کلیاتی از آراء جاحظ بسنده شده است (حاتمی، ۱۳۸۹: ۴۰-۲۱). «تأملی بر شعوبیه در ایران و اندلس» مقاله‌ای است که در آن تلاش شده تا به ریشه‌های پیدایش شعوبیه در جهان اسلام بپردازد. محتوای مقاله در زمینه تبیین عوامل پیدایش شعوبیه متکی به تحقیقات پیشین از جمله تحقیق ممتحن، همایی، گلدزیهر و عطوان است (عبداللهی، ۱۳۹۲: ۲۳۴-۲۱۶). نویسنده مقاله بدون اشاره به علل شکل‌گیری جنبش شعوبیه در اندلس به معرفی اجمالی رساله ابو عمر بن گارسیا اکتفا کرده و حتی به اصل آن رساله مراجعه نکرده است (همان: ۲۳۷-۲۳۵). مقاله «چگونگی پیدایش نهضت شعوبیه و تأثیرات فرهنگی و ادبی آن در تمدن اسلامی در عصر عباسیان» بازنویسی تحقیقات ممتحن، همایی و افتخارزاده است (زارعی، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۱۹۳). برخی مقالات تلاش کرده‌اند تا رویکردی نوآورانه به جنبش شعوبیه داشته باشند و آن را در قالبی نوین معرفی کنند. «واکاوی نهضت شعوبیه و تبیین ادبیات پایداری در آثار برخی از شاعران و نویسندگان شعوبی» یکی از نمونه‌های این قبیل پژوهش‌هاست. فارغ از اینکه استنادات نویسنده مقاله به منابع دست‌چندم است و فقط به دو قطعه شعر از شاعران ایرانی شعوبی مسلک تازی‌سرا استناد کرده است (روستا، ۱۳۹۳: ۱۷۸ و ۱۷۶) پذیرفتن اشعار اندیشمندان این جنبش در ذیل ژانر ادبیات پایداری، امری دشوار و دور از ذهن است. گرچه برخی صاحب‌نظران حوزه ادبیات پایداری، دامنه این ژانر را به هرگونه ایستادگی و پایداری در قالب نظم و نثر تعمیم داده‌اند، بدون تردید این گونه ادبی، زاده عصر مدرن و بیشتر متعلق به فضای انقلاب‌های ملی ضد استبدادی و ضد استعماری و دوران جنگ در برابر اشغالگران خارجی است. افزون‌بر این حتی اگر بتوان ادبیات سده‌های نخستین و میانه اسلامی را با ادبیات پایداری مشابهت‌سازی کرد؛ در محتوای اشعار شاعران شعوبی، مضمون مقاومت فیزیکی و نبرد با مهاجمان وجود ندارد و عنصر اصلی تشکیل‌دهنده اندیشه شعوبی، تفاخر به گذشته ایرانیان و تمسخر پیشینه نوریسندگان عرب به منظور به چالش کشیدن مشروعیت سیاسی تازیان است. مقاله «نقش شعوبی‌گری در انتقال میراث زندیقی به اسماعیلیه» به مشابهت میان آراء زندیقان و عقاید اسماعیلیان توجه نشان داده، اما حلقه واسطه میان این دو مکتب را به درستی نکاویده است. پذیرفتنی است که اعتقاد زنادقه یا مانویان به دو اصل نور و ظلمت در مکتب اسماعیلیه به شکل باور به تفسیر ظاهری و باطنی از متون دینی جلوه‌گر شده باشد (چلونگر و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۳) اما تبیین تأثیر اندیشه‌های شعوبیه در بازسازی تفکر زندیقان در ایران پس از اسلام و چگونگی پیوند تاریخی آن به مذهب اسماعیلیه در پژوهش مزبور به درستی ریشه‌یابی نشده است.

پایان‌نامه‌های گونه ایرانی مطالعات شعوبیه به مراتب از مقالات پیش‌گفته وضعیت

نامطلوب‌تری دارند. پایان‌نامه بررسی نهضت شعوبیه و تأثیرات سیاسی اجتماعی آن در ایران بازنویسی کتاب نهضت شعوبیه حسینعلی ممتحن است (میرزایی و نی، ۱۳۷۳: ۱۵۴-۳۵). مبانی نظری، فصل سوم و چهارم پایان‌نامه بازتاب شعوبی‌گری در شعر پارسیان تازی‌گوی یکسره رونویسی از کتاب ممتحن و پایان‌نامه قبلی است (غریب‌نژاد اصل، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۹۱ و ۸۸-۷۳ و ۱۶-۸). عنوان پایان‌نامه چگونگی تأثیر نهضت شعوبیه بر تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی بسیار نو و جذاب است، اما نویسنده آن، نه آشنا به تاریخ‌نگاری ایرانی است و نه توان نظریه‌پردازی و ارائه یک نمای کلی از تأثیرات اندیشه مکتب شعوبی بر تاریخ‌نگاری را داشته است. بیش از سه‌چهارم پایان‌نامه شامل مقدمه و تبیین ماهیت جنبش شعوبیه و مشاهیر آن است که بیشتر داده‌های آن بر کتاب ممتحن مبتنی است (نظری، ۱۳۸۸: ۱۲۸-۳۳). در زمینه مسئله پژوهش که تأثیر افکار شعوبی بر تاریخ‌نگاری است نویسنده بدون ارائه توضیحات و فقط با بسنده کردن به یک عنوان، چندین گزارش تاریخی از کتاب‌های تاریخ عمومی سده سوم و بعضی ابیات شاهنامه را پشت سر هم ذکر کرده است (همان: ۱۵۴-۱۲۹). در یکی از نمونه‌ها برجسته شدن نقش ابومسلم در براندازی امویان یا تأثیرگذاری برمکیان بر نظام اداری عباسیان، نتیجه تأثیرگذاری تاریخ‌نگاری شعوبیه دانسته شده (همان: ۱۵۳-۱۵۰) درحالی‌که مورخانی که فاقد گرایش قومی هستند و حتی مورخان نزدیک به جریان ضدشعوبی این واقعیات تاریخی صریح را ذکر کرده‌اند؛ زیرا اساساً انکار ناشدنی است. شعوبیه و شاهنامه عنوان پایان‌نامه دیگری است که به موضوعی بسیار مهم توجه نشان داده، اما نویسنده آن چنان که باید از پس تحلیل مسئله پژوهش خویش برنیامده و دلیل آن فقدان مبانی نظری در پیوند با شعوبیه و شاهنامه است. در بخش نخست پایان‌نامه که بیش از نیمی از محتوای آن را دربرمی‌گیرد، زمینه‌های تاریخی سقوط ساسانیان و ظهور شعوبیان تبیین شده و در شناسایی شاعران ایرانی شعوبی و مخالفان آنان، پژوهش ممتحن اصل و مبنا قرار گرفته است (استواری دیلمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۷). نویسنده در بخش دوم پایان‌نامه، شاهنامه را ابتدا از جنبه مسائل فنی ادبی بررسی کرده (همان: ۱۸۷-۱۶۶) و سپس تأثیرات اندیشه شعوبی در محتوای شاهنامه را ارزیابی کرده است. از نظر او مسائلی همچون مقایسه ایرانیان و انیرانیان، بزرگداشت آیین‌ها و رسوم کهن ایرانی، نکوهش ترکان و عرب‌ها و پاسداشت نژادگی ایرانیان در شمار محورهای اثرگذار تفکر شعوبی‌گری بر متن شاهنامه فردوسی است (همان: ۲۵۹-۱۸۸). گرچه می‌توان بیگانه‌ستیزی فردوسی را در راستای اندیشه سیاسی او و تمایلش به جناح شعوبیه تفسیر کرد، فقدان چارچوب تئوریک معین سبب شده تا نویسنده هرگونه توصیف از ایرانیان و فرهنگ ایرانی را در مقوله تأثیرات شعوبی‌گری بداند. برای نمونه وصف رسم تدفین کیکاووس به شیوه آیین زرتشتی (همان:

۲۱۷-۲۱۵) یا وصف شکار شاهان ساسانی توسط فردوسی (همان: ۲۲۰-۲۱۸) بزرگداشت آیین‌های ایرانی پیش از اسلام است و می‌تواند یکی از محورهای اندیشه سیاسی شعوبیان محسوب شود، اما پیش از برشماری و توصیف این موارد؛ ابتدا باید مبانی نظری آن تبیین شود و سپس مصادیق آن برای تقویت نظریه به خدمت گرفته شود.

نتیجه

پژوهندگان غربی تاریخ اسلام و ایران آغازگران مطالعات شعوبیه به شکل دانشگاهی و علمی بودند و آثار آنان گونه غربی مطالعات شعوبیه را تشکیل می‌دهند. گلدزیهر با اختصاص دادن دو فصل از کتاب *مطالعات اسلامی* به پدیده شعوبی‌گری برای نخستین بار باب مباحث در این باره را گشود. ادوارد براون، همیلتون گیب، اشپولر و گرشاسپ چوکسی پیرو تفسیر گلدزیهر از جنبش شعوبیه بودند و آن را حرکتی ادبی و منحصر در مجادلات متنی میان شعوبی‌ها و ضدشعوبی‌ها می‌دانستند. نگرش پژوهش‌های گونه عربی مطالعات شعوبیه تقلیل‌گرایانه نبود، اما در مقابل با پیش‌فرض بدبینانه همراه بود. گونه عربی را می‌توان به دو جریان علمی و ایدئولوژیک دسته‌بندی کرد. در جریان نخست، پژوهشگران عرب گرچه شعوبیه را یک جنبش ضداسلامی و ضدعربی تحلیل می‌کردند، می‌کوشیدند تا ادعاهای خود را مستند کنند و آن را به تحولات معاصر ارتباط ندهند. در جریان دوم یا جریان تحقیقات سیاسی ایدئولوژیک گونه عربی مطالعات شعوبیه که عمدتاً در عراق عصر صدام تولید شد، شعوبی‌گری ایرانی سده‌های نخستین اسلامی به یک جریان منادی شرک و برهم‌زننده نظم امت عربی فروکاسته شد و انقلاب اسلامی ایران و نقش ایرانیان در تحولات معاصر خاورمیانه به آن پدیده مرتبط شد. گونه ایرانی مطالعات شعوبیه تحت تأثیر ترجمه پژوهش‌های گونه غربی و عربی بود و اثر مستقل و درخوری ارائه نکرد. به جرأت می‌توان مدعی شد کتاب نهضت شعوبیه حسین علی ممتحن تنها پژوهش مستقل و ارزشمندی بود که نظریات نوین و استدلال‌های منسجمی درباره جنبش شعوبیه عرضه کرد و هرآنچه پس از آن نوشته شد، تحت تأثیر خود قرار داد.

کتاب‌شناخت

ابراهیم جفال، خلیل (۱۹۸۶) *الشعوبیه و الأدب أبعاد و مضمونات من العصر الجاهلی حتى القرن الرابع الهجری*، بیروت: دارالنضال.

ابن رشد، (۱۹۹۸) *الكشف عن مناهج الأدله فی عقاید المله*، به اشراف محمد عابد الجابری، بیروت: مركز الدراسات الوحده العربیه.

ابن عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق) *العقد الفرید*، تصحیح مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۹۲) *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، القاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷) *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر.
استواری دیلمانی، علیرضا (۱۳۸۵) «شعوبیه و شاهنامه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی میرجلال‌الدین کزازی، دانشگاه علامه طباطبایی.

الاسفراینی، ابوالمظفر (بی تا) *التبصیر فی الدین و تمییز فرقه الناجیه عن الفرق الهالکین*، تحقیق محمد زاهد الکوثری، القاهره: المکتبه الأزهریه للتراث.

افتخارزاده، محمود (۱۳۷۶) *شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی*، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.

الأمین، احمد (بی تا) *ضحی الاسلام*، بیروت: دارالکتب العربیه.

انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۵۹) *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول*، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (انتشارات فرانکلین سابق).

البغدادی، عبدالقادر بن عمر (۱۴۰۸) *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت: دارالجمیل و دارالآفاق.

بهرامی احمدی، حمید (۱۳۸۲) «شعوبیه و تأثیرات آن در سیاست و ادب در ایران و جهان اسلام»، دین و ارتباطات، شماره ۱۸ و ۱۹.

الجرجانی، میرسیدشرف (۱۳۲۵) *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.

جعفریان، رسول (۱۳۷۵) «شعوبی‌گری و ضدشعوبی‌گری در ادبیات اسلامی»، *آینه پژوهش*، شماره ۳۸.

چلونگر، محمدعلی و زمانه حسن‌نژاد (۱۳۹۳) «نقش شعوبی‌گری در انتقال میراث زندیقی به اسماعیلیه»، *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، سال ۵، شماره ۱۹.

حاتمی، حسین (۱۳۸۹) «اندیشه شعوبی‌گری و ضدشعوبی‌گری در ادب عربی»، *لسان مبین*، سال ۲، شماره ۲.

الدوری، عبدالعزیز (۱۹۸۱) *الجدور التاريخیه للشعوبیه*، دارالطبعه و الطباعة للنشر، بیروت.

روستا، جمشید (۱۳۹۳) «واکاوی نهضت شعوبیه و تبیین ادبیات پایداری در آثار برخی از شاعران و نویسندگان شعوبی»، *ادبیات پایداری*، سال ۶، شماره ۱۰.

زارعی، احمدعلی (۱۳۸۹) «چگونگی پیدایش نهضت شعوبیه و تأثیرات فرهنگی و ادبی آن در تمدن اسلامی در عصر عباسیان»، *تاریخ‌پژوهی*، سال ۱۲، شماره ۴۴ و ۴۵.

سلطان الیوزبکی، توفیق (۱۴۱۰) «العرب فی مواجهه محاولات الفرس التخريبيه فی العصر العباسی (۴۴۷-۱۳۳۳ق)»، مجله الرفادین، العدد ۲۰.

صفا، ذبیح الله (۱۳۳۳) حماسه‌سرایی در ایران از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری، تهران: پیروز.

_____ (۱۳۵۵) دلیران جانباز (مجموعه مقالات)، تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۶۹) تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.

عبداللهی، علی (۱۳۸۶) «سایه‌های شعوبیه»، چیستا، شماره ۲۴۰.

عبداللهی، علیرضا (۱۳۹۲) «تأملی بر شعوبیه در ایران و اندلس»، تاریخ‌پژوهی، سال ۱۵. شماره ۵۵.

عطوان، حسین (بی تا) الزندقه و الشعوبیه فی العصر العباسی الأول، بیروت: دارالجمیل.

عمر فوزی، فاروق (۱۴۰۵) «حول طبیعه الحركه الشعوبیه محاوله لتوضیح التناقض بین الرؤیه الشعوبیه و الرؤیه العربیه حول قضايا اجتماعیه حساسه»، المجمع العلمی العراقی، المجلد ۳۶، الجزء ۲.

غریب‌نژاد اصل، خلیل (۱۳۸۹) «بازتاب شعوبی‌گری در شعر پارسیان تازی‌گوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی به راهنمایی علی قهرمانی، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان. فخرالدین الرازی، محمدبن عمر (۱۴۱۳) اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، تحقیق محمد زینهم، القاهره: مکتبه مدبولی.

قاسم‌بن سلام (۱۴۱۰) النسب، تصحیح مریم محمد خیر الدرع، بیروت: دار الفکر.

القاضی عبدالجبار (۱۹۶۲) المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، القاهره: الدار المصریه.

قدوره، زاهیه (۱۹۷۲) الشعوبیه و اثرها الاجتماعی و السیاسی فی الحیاه الاسلامیه فی العصر العباسی الاول، بیروت: دارالکتب اللبنانی.

گیب، هامیلتون الکساندر راسکین (۱۳۶۲) درآمدی بر ادبیات عرب، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.

ممتحن، حسینعلی (۱۳۵۴) نهضت شعوبیه نهضت ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

میرزایی‌ونی، حسین (۱۳۷۳) «بررسی نهضت شعوبیه در تأثیرات سیاسی اجتماعی آن در ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی، به راهنمایی یعقوب آژند، دانشگاه امام صادق.

ناث. ر. و ایگناس گلدزیهر (۱۳۷۱) شعوبیه نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان، ترجمه و تألیف محمودرضا افتخارزاده، تهران: مؤسسه نشر میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.

نبیه حجاب، محمد (۱۹۶۱) مظاهر الشعوبیه فی الأدب العربی حتی نهایه القرن الثالث الهجری، قاهره: مکتبه نهضه مصر.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۶۵

نظری، سمیه (۱۳۸۸) «چگونگی تأثیر نهضت شعوبیه بر تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، به راهنمایی عبدالرسول خیراندیش، دانشگاه شیراز.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۱۳) «شعوبیه»، مجله مهر، شماره ۱۳.

_____ (۱۳۶۳) شعوبیه، به اهتمام منوچهر قدسی، انتشارات کتابفروشی صائب، اصفهان.

Dabiri, Gazzal (2013). "Historiography and the Sho'ubiya Movement". Journal of Persianate Studies. Vol 6.

Gibb, Hamilton A.R (1962). "The Social Significance of the Shu'ubiyya". Studies on the Civilization of Islam. Princeton: Princeton University Press.

Goldziher, Ignaz (1967). Muslim Studies, translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, London: George Allen and Unwin Ltd.

Mottahedeh, Roy P. (1976). "The Shu'ubiyya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran". International Journal of Middle East Studies. Vol 3. No 2.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Al-Amīn, Aḥmad (n. d.), *Zahī al- Eslām*, Beirut: Dār al- Kotob al- ‘Arabī.
- ‘Abduallāhī, ‘Alī (1386 Š.), “Sāyehā-ye Šo‘ūbīyya”, *Čistā*, No. 24. [In Persian]
- ‘Abduallāhī, ‘Alī (1392 Š.), “Ta‘amolī bar Šo‘ūbīyya dar Īrān va Andolos”, *Tārīkpežūhī*, 15, No. 55. [In Persian]
- ‘Amr Fozī, Fārūq (1405), “Hol Ṭabī īya al- Ḥarika al- Šo‘ūbīyya Moḥāvila li Tozīl al- Tanāqoz bain al-Roya al- Šo‘ūbīyya va al-‘ Arabīyya Hol Qazāyā Ejtīmā īyya Ḥasassa”, *al- Maǧma‘ al- ‘Elmī al- ‘Arāqī*, Vol. 36, Part 2.
- ‘Atvān, Hosayn (n. d.), *Al-Zanādīqa va al-Šo‘ūbīyya fi al- ‘Ašr al- ‘Abbāsī al- Avval*, Beirut: Dār al- Ĵīl.
- Al-Baǧdādī, ‘Abdulqādir b. ‘Omar (1408), *Al-Farq bayn al-Firaq va Bayān al-Firqa al- Naǧīyya Minhom*, Beirut: Dār al-Ĵīl va Dār al-Ofoq.
- Bahrāmī Aḥmadī, Ḥamīd (1382 Š.), “Šo‘ūbīyya va Taṭīrāt-e Ān dar Sīāsāt va Adab dar Īrān va Jahān-e Eslām”, *Dīn va Ertibāāt*, No. 18, 19. [In Persian]
- Čalūngar, Moḥammad ‘Alī, Zamāna Ḥasan Nizād (1393 Š.), “Naqš-e Šo‘ūbīgarī dar Entiqāl-e Mīrāt-e Zandīqī bi Esmāīlīyya”, *Pežhišnāma-ye Tārīk-e Eslām*, 5, No. 19.
- Dabiri, Ghazzal (2013), “Historiography and the Sho‘ubiya Movement”, *Journal of Persianate Studies*, Vol 6., No. 1-2.
- Al-Dorī ‘Abd al- ‘Azīz (1981), *Al-Ĵozūr al-Tārīkīyya lil Šo‘ūbīyya*, Beirut: Dār al-Ṭalī‘a va al-Ṭabā‘a lil Našr.
- Ebn ‘Abdraba, Aḥmad b. Moḥammad (1404), *Al- ‘Eiqd al- Farīd*, Edited by Mofīd Moḥammad Qamīḥa, Beirut: Markaz al- Dirāsāt al- Vāḥīda al- ‘Arabīyya.
- Ebn Kaṭīr, Esmāīl b. ‘Omar (1407), *Al-Bidāya va al-Nihāya*, Beirut: Dār al- Fikr.
- Ebn Rošd (1998), *Al-Kašf an Minhāj al- Adila fi ‘Aqāyid al- Milla*, Edited by Moḥammad ‘Ābid al-Ĵābirī, Beirut: Markaz al- dirāsāt al- Vāḥīda al-Arabīyya.
- Ebn Qotayba al-Dīnavarī, ‘Abdallāh b. Moslim (992), *Al- Ma ‘arif*, Edited by Ṭīrvat ‘Akāša, Cairo: Al- Hiata al- Mišrīyya al- ‘Āma lil Kitāb.
- Ebrāhīm Ĵafāl, ḳalīl (1986), *Al- Šo‘ūbīyya va al- Adab Ab ‘ād va Maẓmūnāt min al- ‘Ašr al- Ĵāhīlī Ḥata al-Qarn al- Rāba‘*, Beirut: Dār al- Nizāl.
- Eftīkārẓāda, Mḥmūd (1376 Š.), *Šo‘ūbīyya Nāštonālism-e Īrānī*, Qom: Dafta-e Našr-e Ma‘ārif Eslāmī. [In Persian]
- Enšāfpūr, Ğolām Rezā (1359 Š.), *Ravand-e Nihzathā-ye Millī va Eslāmī dar Īrān az Eslām tā Yūriš-e Moǧol*, Tehran: Sāzmān-e Entišārāt va Āmūziš Enqīlāb-e Eslāmī (Franklin). [In Persian]
- Al-Esfarāyīnī, Abulmoẓafar (n. d.), *Al-Tabšīr fi al-Dīn va Tamīz Firqa al-Nāǧīyya an al- Farq al- Hālkīn*, Cairo: Al- Maktaba al- Azharīyya lil Torāt.
- Faḳr al-Dīn al- Rāzī, Moḥammad b. ‘Omar (1413), *E‘ūqādāt Firaq al- Moslimīn va al- Mošrikīn*, Edited by Moḥammad Zinahom, Cairo: Mataba Madbolī.
- Ğarīb Neẓād Ašl, ḳalīl (1389 Š.), *Bāztāb-e Šo‘ūbīgarī dat Še ‘r-e Pārsīān-e Tāzīgoy*, MA Thesis in Arabic Language and Literature, Supervisor ‘Alī Qahramānī, Azarbaijan Shahid Madani University.
- Hātāmī, Ḥosayn (1389 Š.), “Andīša-ye Šo‘ūbarīgarī dar Adab-e ‘Arabī”, *Lisān-e Mobīn*, 2, No. 2. [In Persian]
- Homāī, Ĵalāl al-Dīn (1363 Š.), *Šo‘ūbīyya*, Edited by Manūčīhr Qodsī, Isfahan: Entišārāt-e Kitābforūšī Šāeb. [In Persian]
- Homāī, Ĵalāl al-Dīn (1313 Š.), “Šo‘ūbīyya”, *Maǧala-ye Mihr*, No. 13. [In Persian]
- Ĵafarīān, Rasūl (1375 Š.), “Šo‘ūbīgarī va Zīd-e Šo‘ūbīgarī”, *Āīnāy-e Pežūhīš*, No. 38. [In Persian]
- Al-Ĵorǧānī, Mīr Sayyid Šarīf (1325 Š.), *Šarḥ al- Mavāqif*, Edited by Badr al-Dīn Na‘ sānī, Qom: Al-Šarīf al- Razī.
- Mīrzāīvanī, Hosayn (1373 Š.), *Barrasī-e Nihzat-e Šo‘ūbīyya dar Taṭīrāt-e Sīāsī Ejtīmā ī- e Ān*, MA Thesis in Political Science and Islamic Knowledge, Supervisor Yaḳūb Āzand,

- Iman Sadiq University. [In Persian]
- Momtahin, Hosay 'Alī (1353 Š.), *Nihzat-e Šo'ubīyya Nihzat-e Millī-e Īrānīān dar Barābar-e kīlāfat-e Omavī va 'Abbāsī*, Tehran: Širkat-e Šahāmī Kitābhā-ye Ĵībī.
 - Nabīh Hījāb, Moħammad (1961), *Mazāhir al-Šo'ubīyya fī al-Adab al-'Arabī Ĥatā Nihāyat al-Qarn al-Tāliq al-Hijrī*, Cairo: Maktaba Nihzat Mišr.
 - Nath, R.; Et al. (1371 Š.), *Eslām dar Īrān, Šo'ubīyya: Nihzat-e Moqāvimat-e Millī-e Īrān 'Alayh-e Omavīān va 'Abbāsīān*, Edited and translated by Maħmūd Rezā Eftikārzāda, Tehran: Moassisa-ye Našr-e Mīrāthā-ye Tārīkī-e Elām va Īrān. [In Persian]
 - Nazārī, Saomaya (1388 Š.), *Čigūnigī-e Taṭīr-e Nihzat-e Šo'ubīyya bar Tārīknigārī-e Īrānī va Eslāmī*, MA Thesis in History, Supervisor 'Abulrasul Khairandish, Faculty of Humanities, Shiraz University. [In Persian]
 - Ostovārī Daylamānī, 'Alī Rezā (1385 Š.), *Šo'ubīyya va Šāhnāma*, MA Thesis in Persian Language and Literature, Supervisor Mīr Jalāl al-Dīn Kazāzī, Allameh Tabataba'ī University. [In Persian]
 - Qadora, Zāhīyya (1972), *Al-Šo'ubīyya va Aṭarahā al-Ejtimā'ī va al-Sīyāsī fī al-Ĥayāt al-eslāmīyya fī al-'Ašr al-'Abbāsī al-Avval*, Beirut: Dār al-Kotob al-Lobnānī.
 - Qāsim b. Salām (1410), *Al-Nasab*, Edited by Maryam Moħammad kair al-Dor'e, Beirut: Dār al-Fikr.
 - Al-Qāzī 'Abdalĵabbār (1962), *Al-Moġnī fī Abvāb Al-Tohīd va al-'Adl*, Edited by Ĵorĵ Qanavāfī, Cairo: Al-Dār al-Mišrīyya.
 - Rūstā, Ĵamšīd (1393 Š.), "Vākāvī-ye Nihzat-e Šo'ubīyya va Tabīn-e Adabīyyāt-e Pāydārī dat Āṭār-e Barkī az Šā'erān va Nevīsandigān-e Šo'ubī", *Adabīyyāt-e Pāydī*, 6, No. 10. [In Persian]
 - Šafā, Zabīħallāh (1355 Š.), *Dalīrān-e Ĵānbāz (Majmū'a Maqālāt)*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
 - Šafā, Zabīħallāh (1333 Š.), *Hamāsa Sarāwī dar Īrān az Qadīmtarīn 'Aid tā Qrn-e Čahārdahom Hijrī*, Tehran: Pīrūz. [In Persian]
 - Šafā, Zabīħallāh (1369 Š.), *Tārīk-e Adabīyyāt dar Īrān*, Tūs: Firdos. [In Persian]
 - Solṭān al-Yūzbeikī, Toṭīq (1410), "Al-'Arab fī Movājiha Moħāvilāta al-Fors al-Taḳrībīyya fī al-'Ašra al-Abbāsī (133-477)", *Majala al-Rāfidīn*, No. 20.
 - Zāre'ī, Aħmad 'Alī (1389 Š.), "Čigūnigī-ye Peydāyiš-e Nihzat-e Šo'ubīyya va Taṭīrāt-e Farhangī va Adabī-ye Ān dar Tamaddon-e Eslāmī dar 'Ašr-e 'Abbāsīān", *Tārīkpežūhī*, 12, No. 44, 45. [In Persian]

English Sources

- Gibb, Hamilton (1974), *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Gibb, Hamilton A.R (1962). "The Social Significance of the Shu'ubiyya", *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton: Princeton University Press.
- Goldziher, Ignaz (1967), *Muslim Studies (Muhammedamische Studien)*, Edited by S. M. Stern, translated from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, Vol. 254, London: George Allen and Unwin Ltd.
- Mottahedeh, Roy P. (1976), "The Shu'ubiyya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *International Journal of Middle East Studies*, Vol 3, No 2.

**The Typology of Studies on the Shu'ubiyyah in the Contemporary Era
(the West, the Arab World, and Iran)¹**

Ghasem Gharib²
Javad Abbasi³
Jalal Rajaei⁴

Received: 2019/07/05
Accepted: 2019/10/15

Abstract

An analysis of the nature of the Shu'ubiyyah movement is one of the fields of the study investigated by scholars of Islamic history, Iranian studies, and the history of literature. Therefore, a vast amount of research has been conducted in books, articles, and dissertations in different languages, which have focused their attention on the study of the Shu'ubiyyah movement. However, each group of scholars has come to a different conclusion on this movement's nature, depending on whether they have viewed Shu'ubiyyah from the perspective of history, literature, or the political ideology of the time. The present study investigates the typology of studies on Shu'ubiyyah in the contemporary era, which can be divided into three different areas, namely the West, the Arab world, and Iran. This typology is not based solely on geographical and ethnic issues but rather on scholars' different views and interpretations of the movement presented in the fields mentioned above. Western scholars regard the Shu'ubiyyah movement as a purely literary one and limit it to an intellectual movement presented in texts. Many Arab scholars have faced the movement at both scientific and political-ideological levels because it was anti-Islamic in the early centuries. In the first level, Arab scholars have attempted to provide a historical explanation of the movement, whereas, in the second level, they have associated it with the changes in the contemporary Middle East and Iranians' role in regional politics. Iranian-based studies on the Shu'ubiyyah movement in the Persian language are the last category. From the beginning, Iranian-based studies have been influenced by translations provided by the Western and Arabic worlds, and except in very few cases, they have failed to understand the various dimensions of the movement.

Keywords: Studies on the Shu'ubiyyah. Typology. The West. The Arab World. Iran.

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.31981.1449

2. Ph.D Candidate in History of Iran after Islam/ History Department/ Faculty of Letters and Humanities/ Ferdowsi University of Masshad. ghasem.gharib@mail.um.ac.ir

3. Associate Professor in History Department/ Faculty of Letters and Humanities/ Ferdowsi University of Masshad. jabbasi@um.ac.ir

4. assistant professor in History Department/ Faculty of Letters and Humanities/ Ferdowsi University of Masshad. rajaei-sj@ferdowsi.um.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۲۹۵-۲۶۹
مقاله علمی - پژوهشی

تحلیل رویکرد تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری شرف‌خان بدلیسی در شرف‌نامه^{۲۱}

ذکرالله محمدی^۳

کیومرث فیضی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

تاریخ‌های محلی یکی از شکل‌های مهم تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی است که در کنار انواع تاریخ، کمک شایانی به شناخت تحولات گذشته می‌کند. از جمله این گونه آثار، شرف‌نامه تألیف امیر شرف‌خان بدلیسی است که به‌عنوان نخستین اثر از نوع خود، به مسئله کردستان پرداخته است. شرف‌خان درحالی به مسئله کرد و کردستان می‌پردازد که بخش عمده این منطقه از دایره تسلط حکومت‌های ایرانی خارج شده و در اختیار عثمانیان قرار گرفته است. بنابراین تحلیل مسئله اصلی شرف‌خان در کردشناسی او به‌ویژه برای باب عالی حائز اهمیت است. در این مقاله برای تبیین بینش و روش تاریخ‌نگاری او در توجه به مسئله کرد و کردستان ابتدا مختصری درباره سیاست عثمانیان و صفویان به‌عنوان عنصر تعادل‌بخش منطقه، بعد به شاخصه‌های تاریخ‌نگاری شرف‌خان پرداخته شده و در نهایت به روش ایشان در نگارش تاریخ، توجه می‌شود. این پژوهش با روش تحلیل تاریخی و شیوه توصیفی تحلیلی، ابعاد و مؤلفه‌های اندیشه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری شرف‌خان را بررسی می‌کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد، منظومه فکری شرف‌خان دارای ویژگی‌هایی چون، نخبه‌گرایی، شریعت‌مداری، انتقادی و درعین حال رویکردی ستایش‌آمیز به کردها است. برجسته‌کردن نقش و جایگاه

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2021.28380.1393

۲. عنوان اصلی کتاب شرف‌نامه است و تاریخ مفصل کردستان عنوانی است که برخی محققان و پژوهشگران متأخر آن را به کار برده‌اند و حتی برخی نویسندگان مانند سرجان ملکم انگلیسی آن را وقایع‌نامه کرد اثر شرف نامیده است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به مقدمه کتاب شرف‌نامه تصحیح زرنوف روسی.

۳. دانشیار، دانشکده ادبیات، گروه تاریخ، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

Ze.mohammadi@alzahra.ac.ir:

۴. دانشجوی دکتری، تاریخ‌گرایش انقلاب اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران:
kyoumars.feizi@gmail.com

کردها و کردستان، به‌ویژه خاندان‌های حاکم کرد، در مناسبات ایران و عثمانی، تأکید بر موقعیت سرزمینی کردستان و بیان ویژگی‌های جامعه کردی از دیگر مؤلفه‌های مربوط به تاریخ‌نگاری شرف‌خان است.

واژگان کلیدی: کردستان، کردها، شرف‌خان بدلیسی، تاریخ‌نگاری، شرف‌نامه

مقدمه

تاریخ‌نگاری محلی یکی شکل‌های اصلی تاریخ‌نگاری اسلامی است که سنت ریشه‌داری در دل تاریخ‌نگاری دارد و از قدمت و اصالت و تنوع شکلی و محتوایی فراوانی برخوردار است. کتاب شرف‌نامه، در زیر‌گونه‌های تاریخ‌نگاری محلی-خاندانی با رویکرد سیاسی قرار می‌گیرد که به تحولات سیاسی- نظامی خاندان‌های حاکم کرد و لر به‌طور ویژه و تاریخ تحولات ایران و عثمانی به‌صورت عمومی پرداخته است. ساختار و محتوای اثر بر چند پایه یا عنصر اصلی است:

۱. جغرافیای تاریخی و موقعیت سرزمینی کردستان (عنصر مکان)؛
 ۲. آگاهی‌های قوم‌شناسی و جامعه‌شناختی کردستان (عنصر جامعه‌شناسی)؛
 ۳. تحولات سیاسی و نظامی مناطق کردنشین (عنصر سیاسی).
- امیر شرف، کتاب خود را در سال ۱۰۰۳ هجری در دوران حکومت سلطان محمد سوم عثمانی به رشته تحریر درآورد. (بدلیسی، ۱۳۴۳: ۹) و در سال ۱۰۰۵ هجری آن را به اتمام رساند (واسیلوا، ۲۰۰۴: ۳۰۱) شرف‌نامه شامل مقدمه، چهار صحیفه و خاتمه است. مقدمه در بیان جغرافیای تاریخی و ریشه قومی و زبانی کردها است و هر کدام از صحیفه‌ها با عنوان مشخص به‌صورت زیر است.

* صحیفه اول: حکام مستقل کرد که دارای مقام سلطنت بوده‌اند؛

* صحیفه دوم: حکام کردستان که دعوی استقلال نداشته، ولی دارای خطبه و سکه بوده‌اند؛

* صحیفه سوم: سایر امرا و حکام کردستان (در سه فرقه)؛

* صحیفه چهارم: در ذکر حکام بدلیس.

بخش دوم کتاب موسوم به «خاتمه» با عنوان «در بیان احوال سلاطین حشمت‌آیین آل عثمان و پادشاهان ایران و توران که معاصر آنان بودند» این بخش، به حوادث و وقایع دوره فرمانروایی سلاطین عثمانی و پادشاهان هم‌عصر آنها در ایران و آسیای مرکزی براساس کرونولوژیک یا سال‌شمار می‌پردازد.

شرف‌خان، امیری بلندپایه و مورخی مشهور است و کتاب وی در میان مورخان و

پژوهشگران در داخل و خارج از کشور بازتاب زیادی داشته و به زبان‌های مختلفی ترجمه شده است. دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با کتاب وی وجود دارد که می‌توان آنها را به سه دسته، تقسیم‌بندی کرد.

دسته اول: ادیبان و مورخان کرد با نگاهی مثبت و جانبدارانه، این اثر را سرمشق و الگوی خود قرار داده‌اند و آن را نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری کردستان می‌دانند و ذیل‌های متعددی بر آن نوشته‌اند که عبارتند از: ۱. تاریخ مکریان اثر میرزا محمود بانه‌ای؛ ۲. شرح حال عبدالله‌خان مکرری از میرزا اسماعیل شهرزوری؛ ۳. مضافات محمود بایزیدی؛ ۴. تاریخ امرای گل‌باغی اثر فرج‌الله زکی الکردی؛ ۵. ذیل ترکی شمعی؛ ۶. تاریخ اردلان نوشته محمدابراهیم اردلان. مشهورترین ترجمه این اثر به زبان کردی، اثر ادیب و شاعر بلندآوازه کرد، عبدالرحمان شرف‌کندی مشهور به «هه ژار» است که در میان کردها در مناطق مختلف گردنشین، انعکاس و جایگاهی خاص پیدا کرده است؛

دسته دوم: پژوهشگران و نویسندگان اروپایی است که با نگاهی علمی و انتقادی به این کتاب پرداخته‌اند. این کتاب به زبان‌های مختلف فرانسوی، روسی و بخش‌هایی از آن به آلمانی و انگلیسی ترجمه شده است. بنابه گفته مستشرقان و محققان اروپایی در حوزه مطالعات کردی، این کتاب، شناسنامه کرد و اساس و پایه شناخت اروپاییان از تاریخ کرد و کردستان است. (بلو، ۱۳۷۹: ۱۶) شرف‌نامه نخستین بار به اهتمام ولادیمیر زرنوف روسی تصحیح و به چاپ رسید. محقق روس با نگاهی عالمانه به نقد کتاب پرداخته و به گمان وی دو انتقاد اساسی به شرف‌نامه وارد است: ۱. وقایع و اطلاعات مندرج در آن که نویسنده از آثار مورخان قبل از خود گرفته، احتیاط لازم را نکرده است. به‌ویژه در نقل و ضبط اسامی خاص، اشتباهاتی تاریخی وجود دارد؛ ۲. به سبک نگارش و روال کار ارتباط دارد. (شرف‌نامه، ۱۳۷۷: مقدمه) با این وجود، وی اهمیت زیادی برای شرف‌نامه قائل است و تأکید می‌کند، افتخار معرفی و دفاع از جایگاه کتاب شرف‌نامه، نصیب دانشمندان روس شده است؛

نسخه‌های متعددی از کتاب شرف‌نامه در کشورهای مختلف اروپایی نگهداری می‌شود. مشهورترین نسخه آن یعنی «نسخه بودلیان» که تنها نسخه مصور شرف‌نامه و منسوب به نویسنده است، سرگور اوزلی در دوره معاصر به بریتانیا منتقل کرد. غلامعلی حاتم طی مقاله‌ای به معرفی «نسخه بودلیان دانشگاه آکسفورد»^۱ و موضوع نگاره‌های آن که شامل ۲۰ نگاره است،

۱. تعداد نسخه‌های مشهور که تا کنون از کتاب شرف‌نامه به دست آمده و در کاتالوگ گنجینه نسخ خطی جهان ثبت شده‌اند، ۲۳ نسخ است. از این تعداد، ۳ نسخه آن در ایران و بقیه در کشورهای چوچون روسیه، انگلستان و فرانسه نگهداری می‌شود.

پرداخته است. علی‌رغم اهمیت موضوع، مقاله‌ی وی ربطی به تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری ندارد. دسته‌سوم: محققان و پژوهشگران ترک و عرب با حزم‌اندیشی و نگاه‌ی محتاطانه به معرفی و ترجمه‌ی کتاب پرداخته‌اند. ترجمه‌ی ترکی محمدبن‌احمدبیک میرزا، ترجمه‌ی ترکی شمعی همراه با تلخیص اثر، ترجمه‌ی ترکی سلیمان ساوچی. همچنین، ترجمه‌ی عربی ملاجمیل روژیانی (بغداد، ۱۳۷۲) ترجمه‌ی عربی محمدعلی عون‌ی با مقدمه‌ی یحیی الخشاب درباره‌ی کردان (قاهره، ۱۹۵۸)

با این وجود، در رابطه با بینش و روش تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری کتاب شرف‌نامه، تاکنون هیچ‌گونه بررسی و تحقیقی صورت نگرفته است. واکاوی این خلاء هدف اصلی نگارش مقاله‌ی پیش رو است.

دوره‌بندی حیات سیاسی و علمی شرف‌خان

الف) دوران زندگی و حکمرانی در ایران

بدلیسی، شرف‌الدین، معروف به شرف‌خان، دولتمرد و مورخ سده‌ی دهم و آغاز سده‌ی یازدهم از عشیره‌ی روژکی بود. اجداد وی به صورت موروثی حاکم منطقه‌ی بدلیس^۱ بودند که در سال ۹۳۹ هجری، جد او یعنی شرف‌بیگ، که گزارش‌هایی به قلم او خطاب به بیقلی محمدپاشا در باب اوضاع قلمرو صفوی در دست است، (بکه گرامون و عدل، ۱۳۵۵: ۹۲) در جنگ با اولمه سلطان تکلو در ناحیه‌ی تاتیک نزدیک بدلیس کشته شد. (روملو، ۱۳۶۴، ۱۲/ ۳۲۲-۳۲۳؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۴۳۴) در سال ۹۴۱ هجری، سلطان سلیمان قانونی، پس از گرفتن امارت بدلیس از شمس‌الدین (پدر شرف‌خان) حکومت منطقه‌ی ملطیه و مرعش را به او سپرد. (شرف‌نامه، پیشین: ۴۴۱) اما شمس‌الدین به سبب احتمال توطئه و بنابه توصیه‌ی سلیمان‌بیگ عززانی حاکم صاصون از رفتن به آن منطقه خودداری کرد و از حضور شاه تهماسب و نیروی قزلباش در آن حوالی، استفاده کرد و به وی پیوست. (همان: ۴۴۲) شاه صفوی او را گرامی داشت و الکا سراب و بعدها حکومت مناطقی چون، رشت، مراغه، دماوند، کرهرود و فراهان را به وی سپرد و شمس‌الدین نیز همواره در رکاب شاه تهماسب بود. (همان: ۴۴۳) شمس‌الدین دختر امیرخان موصلو، حاکم ارزنجان را به همسری گرفت و شرف‌الدین در ذی‌القعدة ۹۴۹، هفت سال پس از مهاجرت پدرش به ایران در قصبه‌ی کره رود قم به دنیا آمد. در مجموع، دوران فرمانروایی و فعالیت علمی شرف‌خان را می‌توان به دوره‌ی مختلف در ایران و عثمانی تقسیم کرد:

۱. نام یکی استان‌های کردنشین ترکیه است که در ساحل دریاچه‌ی وان واقع شده و «شهر زیبای دره‌ای» شناخته می‌شود.

شرف‌الدین نخستین سال‌های کودکی را در سایه تربیت قاضیان کرهرود^۱ گذراند که نسب خود را به قاضی شریح می‌رساندند و بعدها از تأثیر و نفوذ آنها در زندگی خود یاد کرده است. (همان: ۴۴۸-۴۴۹) وی در همان دوران کودکی بنابه رسم معمول در تربیت امیرزادگان به دربار شاه تهماسب راه یافت و مدت سه سال با دیگر شاهزادگان به فراگیری قرآن و علوم و سایر آموزش‌های رایج آن زمان پرداخت. (همان: ۴۵۰) در سال ۹۶۱ هجری که پدرش از ملازمت شاه به دلیل اعتیاد به مواد افیونی کناره گرفت، به فرمان شاه تهماسب به جانشینی پدر منصوب شد و امارت سالیان و محمودآباد از توابع شیروان را به مدت سه سال به شرف‌الدین سپرد. (همانجا) مدتی بعد وی را مأمور سرکوب، خان احمد گیلانی والی بیه پیش کرد. شرف‌خان ضمن موفقیت در انجام مأموریت، پس از هفت سال فرمانروایی در گیلان به قزوین بازگشت و به فرمان شاه اسماعیل دوم، مأمور رسیدگی به اموال شاه مغفور (شاه تهماسب) شد و در عین حال به مقام امیرالامرایب کردها رسید.^۲ (همان: ۴۵۳) اختلاف و درگیری میان سران قزلباش در دوره شاه اسماعیل دوم، باعث شد که امیر شرف‌خان به جانبداری و حمایت از سلطان حسین میرزا، متهم شود،^۳ بنابراین شاه صفوی به منظور دورکردن شرف‌خان از دربار، وی را به حکمرانی منطقه نخجوان روانه کرد.

ب) پیوستن به سلطان مراد سوم و اقامت در عثمانی

حوادث و وقایع دربار صفوی در دوره شاه اسماعیل دوم و دست‌بندی و اختلاف میان سران قزلباش، اوضاع آشفته و ناامیدکننده‌ای به وجود آورده بود. امیر شرف‌خان در مدت شش ماه حکمرانی بر نخجوان، با نگرانی وقایع دربار قزوین را دنبال می‌کرد، در چنین شرایطی سلطان مراد سوم از طریق خسرو پاشا حاکم وان، منشور ولایت بدلیس را برای وی ارسال کرد و امیر شرف که از دربار صفوی آزردده‌خاطر بود، ضمن استقبال از این پیشنهاد که آن را «عتبه الهی و فیض فضل نامتناهی از جانب خداوند» می‌داند، با عبارت «کل شیء یرجع الی اصله» راه عثمانی را در پیش گرفت و حکومت ایالت بدلیس را که در گذشته به صورت موروثی در

۱. این خاندان در اصل از کوفه به قم مهاجرت کرده‌اند. دلایل و زمان مهاجرت آنها مشخص نیست، اما آنچه مسلم است، آنها از جایگاه والایی در میان مردم برخوردار بوده و شخصیت‌های برجسته‌ای از میان این طایفه برخاسته است. (شرف‌نامه: ۴۴۹)

۲. بنابر مندرجات شرف‌نامه، عنوان امیرالامرا از مقامات عالی‌رتبه دربار صفوی محسوب می‌شد که وظیفه وی رسیدگی به مسائل و اختلافات رؤسای عشایر و حاکمان گُرد بود.

۳. شرف‌خان ضمن رد این موضوع، آن را ناشی از حسادت برخی بزرگان قزلباش می‌داند که از نزدیکی و حسن توجه شاه اسماعیل دوم به وی ناخرسند بودند.

اختیار خاندان وی بود، پس از ۴۵ سال دوباره به دست آورد. (همان: ۴۵۴-۴۵۵) از آن پس، امیر شرف‌خان در خدمت سلاطین عثمانی بود و به مدت ده سال در لشکرکشی و فتح سرزمین‌های مختلف از جمله شیروان، گرجستان و آذربایجان شرکت کرد تا آنجا که به سبب خدماتش، سلطان عثمانی او را «محب صادق‌م شرف‌خان» خطاب می‌کرد. (همانجا) سرانجام در سال ۱۰۱۲ هجری در سن ۶۳ سالگی در بدلیس درگذشت.

شهرت و ماندگاری نام امیر شرف‌خان، نه به سبب رخداد‌های سیاسی و نظامی زندگی او، بلکه بیشتر به دلیل تألیف کتاب *شرف‌نامه* است. این کتاب، منبع مهمی در تاریخ کردها و کردستان و اثری ماندگار در زمینه مناسبات ایران و عثمانی در دوره صفوی است که مؤلف خود شاهد بسیاری از وقایع و رخداد‌های سیاسی آن دوران بوده است و مسائل مهمی از جمله جغرافیای سرزمین کردستان، اسطوره‌شناسی و جامعه‌شناختی قوم کرد به لحاظ فرهنگی و مذهبی، شناخت اسامی و اماکن مختلف و در برخی موارد حاوی اطلاعات اقتصادی و اجتماعی منحصر به فردی است که در دیگر منابع اشاره نشده است.

مفهوم تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری

تاریخ‌نگاری زنده کردن و انعکاس زبان ادراک تاریخی هر مورخ از رابطه او با جامعه و جهانی است که در آن زندگی می‌کند. به بیان دیگر تاریخ‌نگاری فرایند تعامل تاریخ به عنوان مفهوم مستقل و خارج از ذهن مورخ، با اندیشه و معرفت تاریخی مورخ است. وقتی تاریخ گذشته به عنوان واقعیتی مستقل از ذهن انسان را کسانی با ذهنیت زمانی و مکانی خاص بنویسند و با نسل‌های آینده ارتباط برقرار کند، عمل تاریخ‌نگاری رخ داده است. (حضرتی، ۱۳۸۱: ۷۷) در تاریخ‌نگاری از ابعاد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و چپستی تاریخ از دیدگاه مورخ سخن گفته می‌شود. (آرام، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۳) در واقع تاریخ‌نگاری تلاش برای فهم اندیشه‌های تاریخی مورخ است که در نوشته‌های تاریخی او، به شکل روشن و ملموس یا تلویحی و نامحسوس آمده است. (اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۲۲۰) بنابراین، محور اساسی در تاریخ‌نگاری، مورخ و فهم او از تاریخ است و انتظاراتی که از تاریخ دارد و آن اندیشه‌ای که در ذهن مورخ است که از طریق تاریخ به هدف خاصی جامعه عمل ببوشاند.

تاریخ‌نگاری یعنی نحوه نگرش مورخان به تاریخ در ساحت‌های فلسفه نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ؛ به عبارت دیگر بحث تاریخ‌نگاری در ذیل مباحث فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد و بیشتر ناظر به رویکردها، نگرش‌ها و زمینه‌ها و مباحث نظری و روشی است؛ اما تاریخ‌نگاری بیشتر معطوف به واقعیت‌های بیرونی و رخداد‌های تاریخی

است. (حضرتی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۶۱-۱۵۸ و ۸۲-۶۴) با این تفاسیر، مسئله اصلی در رابطه با تاریخ‌نگاری شرف‌نامه، موضوع کتاب «خاندان‌های حاکم کرد» و زبان نگارش آن یعنی «زبان فارسی» است و به تبع آن این سؤال مطرح می‌شود که چرا شرف‌خان کرد، کتاب تاریخ خود را در محیط سیاسی و فرهنگی عثمانی به زبان فارسی نوشت و اینکه چرا به تاریخ کردها و کردستان پرداخت و مهمترین ابعاد و مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری وی را چه مسائلی تشکیل می‌دهند.

جایگاه کردها و کردستان در مناسبات ایران و عثمانی

با تقسیم مناطق کردنشین میان دولت‌های ایران و عثمانی پس از نبرد چالدران، شرایط و اوضاعی که در نتیجه این جنگ به وجود آمد، تأثیرات زیادی بر مناطق کردنشین گذاشت. به طوری که از آن پس، دولت‌های ایران و عثمانی هر دو تلاش بودند که مناطق مرزی را به سود خود تغییر دهند. در نتیجه، جنگ‌های زیادی بین آنها صورت گرفت و مناطق کردنشین به میدان اصلی جنگ و نزاع این دو کشور تبدیل شد. در واقع کردستان به منطقه مرزی دو امپراتوری تبدیل شد و جریان جنگ و تداوم آن، کردستان را با ناملایمات و دشواری‌های جدی مواجه کرد و از این نظر آسیب‌های فراوانی به مردم کرد وارد شد.

از سوی دیگر دولت‌های ایران و عثمانی در صدد نفوذ و گسترش قلمرو خود در مناطق کردنشین بودند. این در حالی بود که رؤسای قبایل کرد از این موقعیت بهره‌مند بودند که بینند تکیه بر کدام امپراتوری عاقلانه‌تر است و با استفاده از تأیید یکی از آن دو، استقلال در امور داخلی را برای خود تضمین کنند. به طوری که برخی از خاندان‌های کرد برای تأمین و تضمین موقعیت خود در قبال دو امپراتوری متنازع، بخش‌هایی از قبیله خود را در دوسوی مرز جای می‌دادند.

برای مثال، جاف‌ها در اواخر سده هجدهم به طور عمده ایران را ترک کردند و اجازه یافتند در سرزمین بابان‌ها در پزدر و حلبچه ساکن شوند. (پژده‌ری، ۱۹۲۲: ۱۸۱) اما همین قبیله جانب احتیاط را گرفت و تعدادی از افراد خود را در خاک ایران برجای گذاشت تا به هنگام ضرورت بتواند از این طریق از عملیات کیفی حکومت در امان بماند. (مک داوول، ۱۳۸۳: ۸۲) در همین رابطه به نوشته وقایع‌نگار کردستانی، هلوخان، والی کردستان، برای حفظ موقعیت خود با هر دو دولت ایران و عثمانی مماشات می‌کرد. (وقایع‌نگار کردستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۸)

سیاست عثمانی و صفوی در کردستان

دولت عثمانی پس از جنگ چالدران مناطق وسیعی از کردستان را تصرف کرد. آنها برای اداره این مناطق که تاکنون جزء قلمرو ایران بود با مسائل و مشکلاتی روبه‌رو شدند. مسئله اول، ترس از تهاجم دولت صفوی و دیگری، دشواری اعمال اداره مستقیم بر قبایل و جمع‌آوری مالیات در این مناطق و مهم‌تر از همه، اینکه کردها با وجود تمایز مذهبی با صفوی‌ها به دلیل داشتن روابط فرهنگی گسترده، همواره در طول تاریخ، بخشی از ایران به حساب می‌آمدند. شاید براساس چنین ملاحظاتی بود که سلطان سلیم به‌جای سیاست خشونت‌آمیز جانب مصلحت در پیش گرفت. وی برای اداره مناطق کردنشین از رؤسای محلی استفاده کرد.

سلطان عثمانی این اقدام را به توصیه شخصیتی کرد به نام ادریس بدلیسی انجام داد که شخصیتی با درایت و کاردان بود و قبلاً منشی سلطان یعقوب فرمانروای آق‌قویونلوها بود. بدلیسی معتمد سلطان و حکام کرد بود. وی در مقام یک صاحب‌منصب دوران آق‌قویونلوها، دیده بود که این سلسله چگونه حکام محلی را با خشونت سرکوب کرد و خاندان‌های متنفذ را برانداخت (بیات، ۱۳۷۴: ۱۱۴؛ بیانی، ۱۳۸۰: ۲۲۱) و شاه اسماعیل را هم دیده بود که چنین سیاستی را در پیش گرفت، علاوه‌براین، منطقه را خوب می‌شناخت و با روحیه خاندان‌های حاکم آشنایی داشت. بدلیسی، سلطان سلیم را متقاعد کرد که به او اختیار دهد تا وی بتواند امرا و حکام کرد را به خود جلب کند و حاکمانی را که شاه اسماعیل برکنار کرده بود از نو به مناصب سابق نصب کند و استقلال و حاکمیت تعدادی از رؤسا را در ازای قبول و فرمانبرداری از عثمانی تأیید کند. (مک داوول، پیشین: ۷۹)

اکثریت رؤسا و حاکمان محلی کرد از این رویکرد استقبال کردند و تمام شرایطی را که به موجب آن از شناسایی و تأیید عثمانی و استقلال نسبی بهره‌مند می‌شدند، پذیرفتند. آنها همچنین قبول کردند که در صورت نیاز، حکومت مرکزی را با افراد سوار و پیاده خود یاری کنند.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که امپراتوری عثمانی با زیرکی تمام، حفظ نظم در منطقه، تأمین نیروی عشایری، دفاع از مناطق مرزی و مهم‌تر از همه، پذیرفتن اقتدار و حاکمیت خود را در مناطق کردنشین تأمین کرد. این سیاست نتایج زیادی برای عثمانی‌ها داشت و به آنها اجازه داد در دوره‌های بعد در امور مناطق کردنشین ایران به‌ویژه در منطقه آذربایجان دخالت کنند.

در مقابل این سیاست، در بخش‌های شرقی مناطق کردنشین ایران، شرایط و اوضاع دیگری حاکم بود و دولت صفوی و به‌ویژه بنیان‌گذار آن تمایل داشت با از میان برداشتن کانون‌های

محلی قدرت، حکومتی با تمرکز سیاسی و مذهبی تشکیل دهد، بنابراین از همان ابتدا با خشونت با کردها برخورد کرد. وی بسیاری از رؤسای کرد را از حکومت برکنار کرد و به جای آنها حکامی را از مرکز فرستاد. (دهقان، ۱۳۴۸: ۴۰۱) شاه اسماعیل مقاومت رؤسای کردی را که به این سیاست گردن نمی‌نهادند و می‌کوشیدند همچنان مستقل باشند در هم شکست. برای نمونه در سال ۱۵۱۰م/۹۱۶هـ ق «هیأتی متشکل از شانزده رئیس قبیله که به امید رفتاری ملایم‌تر خواسته بودند نسبت به حکومت ایران اظهار اطاعت و فرمانبرداری کنند، هنگام دیدار با شاه اسماعیل در قرارگاه تابستانی وی، در خوی دستگیر و به زندان افتادند.» (ره‌سول‌هاوار، ۲۰۰۰: ۱۵۴)

با توجه به ملاحظات فوق، می‌توان گفت که تقسیم مناطق کردنشین در جنگ چالدران و سیاست دو امپراتور در قبال کردها را باید نقطه عطفی در وقایع کردستان در دوره‌های بعد دانست. چراکه سیاست شاه اسماعیل در مناطق کردنشین راه را برای اشتباهاتی هموار کرد که در نهایت منجر به افزایش مخالفت کردها با صفویان و نزدیک شدن ایلات و عشایر کرد به‌ویژه در بخش کردنشین آذربایجان به حکومت عثمانی شد.

الف) بینش تاریخی مورخ

پیشینه و تبار خاندان شرف‌خان به‌عنوان کارگزار و فرمانروا و جایگاه اجتماعی و سیاسی وی به‌عنوان حکمران مناطق مختلف و پرورش در فرهنگ ایرانی‌شيعی دوره صفوی بر بینش تاریخی وی تأثیرگذار بود.

علاوه بر این، خاستگاه قومی و زبانی شرف‌الدین و موقعیت سرزمینی کردستان در میان دولت‌های متخاصم و رقیب که مناطق کردنشین را به عرصه تاخت و تاز و میدان اصلی جنگ تبدیل کرده و در عین حال به دنبال نفوذ و جذب خاندان‌های حاکم در این مناطق بودند، بخشی از منظومه فکری وی را شکل می‌دهد.

در میانه این نزاع و سیاست‌ها، سلطان سلیمان، شمس‌الدین پدر را به آوارگی و جلای وطن می‌کشاند. او در کشور رقیب جذب می‌شود و در دوره بعد، سیاست و شرایط اقتضا کرده، سلطان مراد، شرف‌الدین پسر را دعوت به سرزمین مألوف و موطن اصلی می‌کند. (شرف‌نامه: پیشین: ۴۵۴) بنابراین خاندان وی تحت تأثیر خاستگاه قومی (اقلیت کرد) تابع سیاست و اگرایی و همگرایی دولت‌های صفوی و عثمانی بوده و آنها نیز با وقوف به این مسئله، برای حفظ موقعیت خویش به حکومت‌های رقیب و متخاصم روی آوردند. بدین ترتیب، حیات سیاسی و اجتماعی امیر شرف‌خان از نوعی بینابینی و کش و قوس خاص

برخوردار بوده و قطعاً بینش تاریخ‌نگاری وی، برآیند عمل عناصر متضاد فوق است. در چنین شرایطی شرف‌خان، به نوعی خود آگاهی قومی می‌رسد و در راستای ریشه‌یابی و هویت‌سازی کردها، دست به قلم برده و به‌عنوان یکی از انگیزه‌ها، کتاب شرف‌نامه را به رشته تحریر در می‌آورد. با توجه به آنچه گذشت، محورهای اصلی منظومه فکری شرف‌خان را می‌توان به صورت زیر بررسی و تحلیل کرد:

۱) جغرافیای سرزمینی کردستان

یکی از مهمترین جهات تاریخ‌نگاری شرف‌خان ترسیم جغرافیای سرزمینی کردستان است که در دیگر منابع تاریخی و جغرافیایی به چشم نمی‌خورد. وی برای نخستین بار تعریفی واحد و بی‌سابقه از جغرافیای مناطق کردنشین ارائه می‌دهد. امیرشرف‌خان در رابطه با جغرافیای مناطق کردنشین می‌نویسد: «ابتدای ولایت کردستان از هرمز است که بر ساحل دریای هند واقع شده و از آنجا بر خط مستقیم کشیده می‌آید تا در ولایت ملاطیه و مرعش منتهی می‌گردد و در جانب شمالی این خط ولایت فارس و عراق عجم و آذربایجان و ارمن است و برطرف جنوبی دیار بکر و موصل و عراق عرب» (همان: ۱۳-۱۴) بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که وی جغرافیای سرزمینی کردستان را یک واحد به هم پیوسته با حدود و مرزهای مشخص در نظر گرفته و از مناطق کردنشین ایران و عثمانی صحبتی به میان نمی‌آورد. به‌عبارت‌دیگر از منظر شرف‌خان بدلیسی جغرافیای کردستان، تعریف مشخصی دارد و برای همه امرا و خانواده‌های کرد اعم از امرای چخور سعد ایروان، دیار بکر تا کرمانشاه و حتی اتابکان لر و... از عنوان مشترک ولات کردستان استفاده می‌کند. (شمس، ۱۳۹۲: ۱۵۳)

«کردستان» به معنی سرزمین کردها، سرزمینی واحد و فاقد مرزهای سیاسی مشخص بوده و هست و در این محدوده معین، مردمانی نه کاملاً متجانس اما با اصل و مبدأ نژادی واحد به نام «کرد» زندگی می‌کنند. از زمانی که سلطان سنجر سلجوقی اصطلاح کردستان را به‌مثابه یک اصطلاح جغرافیایی و تعیین‌کننده مرزهای سیاسی به کارگرفت و حمدالله مستوفی قلمرو آن را به‌مثابه بخشی از مناطق کردنشین تحت حاکمیت سلاجقه ترسیم کرد. (مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۲) این اصطلاح جای اصطلاح‌هایی چون، جبال، زوزان را که در متون جغرافیایی در تعیین و ترسیم مناطق کردنشین به کار می‌رفت، گرفت^۱ و درنهایت به تمامی مناطق کردنشین گفته شد.

۱. برای اطلاع از جغرافیای کردستان و اصطلاحات مرتبط بنگرید: مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲)، *نزهة القلوب*، تهران، نشر دنیای کتاب؛ ابن حوقل، (۱۹۹۲) *صورة الارض*، بیروت: دارالمکتبه الحیاه؛ اصطخری (۱۳۳۸) *مسالك والممالک*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛ ابن بلخی (۱۳۴۳) *فارسنامه*، انتشارات اتحادیه مطبوعاتی فارس.

۲) رویکرد ستایش‌آمیز به کردها

از دیگر مؤلفه‌ها و عناصر اصلی تاریخ‌نگاری شرف‌خان بدلیسی، مسئله قومیت و آگاهی قومی است. در واقع این مسئله یک حالت و باور ذهنی است که در آن حس پیوند مشترک زبانی و تاریخی یک فرد نسبت به یک گروه و یک جامعه را نشان می‌دهد. (جلی، ۱۳۷۵: ۱۰۰) به عبارت دیگر آگاهی گروهی، یعنی آگاهی عضویت در ملت یا وابستگی به ملت که این آگاهی را غالباً آگاهی ملی می‌خوانند. (آشوری، ۱۳۸۷: ۷۵) و این همان حالتی است که افراد جامعه در آن حالت، عالی‌ترین وفاداری‌های خود را به ملت خویش ابراز می‌کنند. (Kohn, 1955: 108) امیر شرف‌خان، آگاهانه به مسائل و وقایعی پرداخته است که مؤید خودآگاهی قومی و تعلق خاطر وی نسبت به قومیت خویش است. شرف‌خان در رابطه با خاستگاه نژادی و ریشه کردها با اشاره به افسانه ضحاک ماردوش می‌نویسد: «هر روز دو جوان مظلوم به تیغ بیداد آن ظالم به قتل رسیده مغز سر ایشان استعمال می‌شده مدت مدید این قاعده نافرجام بدین نسق گذشته اما شخصی بر سر مقتولان موکل بوده به غایت مرد کریم طبع رحیم‌دل ولی شعار مرحمت آثار بوده هر روز یک شخص را به قتل آورده مغز سر گوسفند داخل مغز او می‌نمود و شخص دیگری را پنهانی آزاد می‌کرده بدان شرط که ترک اوطان نموده در قلال جبال که اصلاً اثر آبادانی نبوده باشد، توطن نموده ساکن باشند آهسته‌آهسته جمعی کثیر مجتمع گشته ازدواج نموده اولاد و احفاد ایشان زیاده گشته آن گروه را کرد لقب کردند...» (شرف‌نامه، پیشین: ۱۳)

همچنین در رابطه با مفهوم و معنی «کرد» می‌نویسد: «ظاهراً لفظ کرد تعبیر از صفت شجاعت است چراکه اکثر شجاعان روزگار و پهلوانان نامدار از این طایفه برخاسته‌اند. (همان: ۱۵) و در جایی دیگر می‌نویسد: «به روایتی از وفور شجاعت و تهور که لازمه ذات این طایفه است ملقب به کرد گشتند.» (همان: ۱۳) در ادامه به جامعه‌شناسی مردمان کرد پرداخته و ضمن اشاره به متانت طبع آنها می‌نویسد: «اکثر این طایفه شجاع و متهور و سخی و متکبر باشند چنان‌که از کمال تهور و شجاعت و کثرت مردانگی و غیرت اسم دزدی و قطاع‌الطریقی بر خود می‌نهند و در این وادی سربازی کرده خود را به کشتن می‌دهند و دست‌گذاری به جهت یک نان به دونان و لثیمان دراز نمی‌کنند.» (همان: ۱۴) شرف‌خان، برای اکثر شخصیت‌های داستانی و تاریخی ایران باستان مانند رستم و بهرام چوبین، اصل و ریشه کردی قائل است (همان، ۱۵) و با اشاره به عزت نفس کردها می‌نویسد: «اکثر عوام‌الناس ایشان اوقات به نان جاورس و ارزن می‌گذرانند و به طلب نان گندم و به هم رسانیدن مال و جاه به در خانه ارباب دول و اصحاب امل نمی‌روند...» (همان: ۱۸) در رابطه با آداب و رسوم و فرهنگ آنها

می‌نویسد: «عوام‌الناس ایشان در حقوق والدین و وظیفه اکرام‌الضیف و در مهمان‌داری و شرایط ایمان و طریق جان‌سپاری و حق‌گذاری در راه ولی نعمت خود ید طولانی دارند.» (همان: ۱۵) و درباره باورهای دینی و مذهبی کردها می‌نویسد: «بالتمام طوایف اکراد شافعی‌مذهب‌اند و در شرایع اسلام و سنن حضرت خیرالانام علیه‌الصلوة و السلام و متابعت صحاب و خلفای عظام کرام و ادای صلوة و زکات و حج و صیام جد و جهد تمام و اقدام مالاکلام دارند.» (همان: ۱۴) در علم هرمنوتیک، این موضوع، به «رابطه معنای اثر و نیت مؤلف» از آن یاد می‌شود. از نظر دیلتای نسبت ذهن تاریخ‌نگار با رخدادی تاریخی که آن را «موقعیت تاریخ‌نگار» می‌خواند، معنای آن رخداد را تعیین می‌کند و می‌توان با بررسی اسناد، حقایق و داده‌های تاریخی، جهان زنده مؤلف، یعنی دنیای ذهن مؤلف را شناخت و حتی مؤلف را چنان‌که خود خویشتن را می‌شناسد، باز یافت. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۳۲) به نظر می‌رسد، شرف‌خان به‌عنوان امیری بلندپایه و آگاه به مسائل سیاسی و نظامی در روابط و مناسبات ایران و عثمانی به جایگاه کردها و کردستان واقف است و به‌خوبی آن موقعیت را دریافته است و با تعریف و تمجید و تأکید بر شجاعت کردها، به دنبال اثبات تبار تاریخی و ریشه اساطیری آنها است.

۳) بینش انتقادی شرف‌خان درباره جامعه کردی

شرف‌خان با نگاهی انتقادی به اوضاع اجتماعی و فرهنگی کردها پرداخته است و از مطالب کتاب شرف‌نامه می‌توان ویژگی‌های جامعه کردی را از منظر وی درک کرد. در علم هرمنوتیک، تأکید بر این است که متن به‌عنوان موضوع شناسایی در اختیار عامل شناسایی یا محقق قرار دارد و آنچه بتوان از آن فهمید در چهارچوب ویژگی‌های فرهنگی، زبانی و... توسط محقق امکان‌پذیر است. (منوچهری، ۱۳۸۱: ۱۱)

شرف‌خان معتقد است که کردها در انجام امور و مسائل خود، آینده‌نگر، نیستند و در عواقب کارهای خود تأمل نمی‌کنند. «به مقتضای من تفکر فی العواقب لم یشجع در اکثر امور دنیوی و شغل مهمات و معاملات آن بی‌فکر و بی‌تأمل اند.» (شرف‌نامه، پیشین: ۱۴) از دیگر ویژگی‌های جامعه کردی، از نظر مؤلف شرف‌نامه، نبود اتحاد و همبستگی در میان کردها است. شرف‌خان معتقد است که جامعه کردی جامعه‌ای متفرق و پراکنده است و به غیر از کلمه توحید در هیچ اموری اتفاق ندارند. (همان: ۱۶) شاید یکی از دلایل شکست کردها در تشکیل دولت‌ملت در طول تاریخ، پراکندگی و نبود اتحاد میان آنها بوده است. مؤلفه شایان توجه دیگر که نویسنده کتاب شرف‌نامه به آن اشاره می‌کند، این است که کردها ریاست و رهبری همدیگر را تحمل نمی‌کنند، در صورتی که ریاست و سروری شخص

بیگانه‌ای را به راحتی می‌پذیرند. (همان: ۴۱۶-۴۱۷) همچنان شرف‌خان از عادات مردم کردستان و لرستان به تصغیر اسامی در هنگام تلفظ اشاره دارد، امری که اکنون نیز در مناطق مختلف کردنشین رایج است. (همان، ۲۲۱)

در رابطه با سطح پایین آموزش و هنر در میان جامعه کردی و نبود حضور و نقش آنها در اداره کشور می‌نویسد: «از فضایل و حیثیات رسمی و عرفی مثل شعر و انشا و حسن خط و طرز اختلاط که باعث تقرب حکام و سلاطین و سبب ازدیاد مناصب علیه نزد پادشاهان معدلت‌گزين می‌باشد چندان بهره ندارند.» (همان: ۱۵) از دیگر ویژگی‌های جامعه کردی از نظر امیر شرف‌خان اقتصاد ضعیف و شکننده بخش‌های مختلف کردستان و لرستان و کثرت زاد و ولد در این مناطق است. (همان: ۱۸) از دیگر ویژگی‌های مردمان کرد از نظر شرف‌خان سفاکی و خونریزی آنها است. وی دلیل این کار را نبود حاکمی مقتدر و بانفوذ در میان کردها می‌داند و در این رابطه می‌نویسد: «چون در میانه طایفه اکراد فرمان‌فرمایی نافذالحکم نیست، اکثر سفاک و بی‌باک و خونریز می‌باشند. چنانچه به اندک جرایمی فساد بسیار می‌کنند.» (همان: ۱۷)

۴) بینش نخبه‌گرایی

نخبه‌گرایی که در زیرمجموعه جامعه‌شناسی تاریخی قرار می‌گیرد، متفکرانی چون پارتو و موسکا آن را مطرح کردند. مهمترین مسئله برای نظریه‌پردازان نخبه‌گرا این بود که اساساً چه کسانی حکومت می‌کنند یا قدرت در دست چه کسانی متمرکز است. در پاسخ به این مسئله مکتب نخبه‌گرایی بر تمرکز قدرت و نه بر پراکندگی آن در جامعه تأکید دارد. نظریه‌پردازان نخبه‌گرا، جامعه را بر دو قسمت نخبه و توده تقسیم می‌کنند و توده‌ها را جماعتی سازمان‌نیافته و بی‌نظم می‌شمارند که فرودست‌تر از نخبگان هستند. (pareto, 1969: 65)

باتوجه به تبار و پیشینه خانوادگی و موقعیت سیاسی و اجتماعی شرف‌خان به عنوان امیری بلندپایه در دولت‌های صفوی و عثمانی می‌توان گفت که از نظر وی خاندان‌های حاکم در جامعه، جایگاهی رفیع دارند تا جایی که انگیزه اصلی وی از تألیف کتاب شرف‌نامه را ثبت و ضبط احوال آنها در تاریخ می‌داند. در این رابطه می‌نویسد: «تا احوال خانواده‌های عظیم‌الشان کردستان در حجاب ستر و کتمان نماند.» (همان: ۸)

شرف‌خان، مطالب کتاب را با محوریت نخبگان حاکم در جامعه نگاشته است و معتقد است آنها، طبقه برگزیده از طرف خداوند متعال هستند که برپایی عدالت و اداره امور مردم منوط به وجود آنان است. (همان: ۳) علاوه بر خاندان‌های حاکم، طبقه علما و فضلا و هنرمندان در اندیشه شرف‌خان و بینش تاریخی‌نگاری وی از جایگاهی ویژه برخوردارند. جایگاه این طبقه

نزد شرف‌خان تا اندازه‌ای است که مقام و جایگاه حاکمان را در روابط و حشر و نشر با آنها می‌بیند. (شرف‌نامه، پیشین: ۶۷) و در بسیاری از موارد با ذکر اسامی و با احترام از آنها نام می‌برد. (شرف‌نامه، پیشین، خاتمه: ۱۶۴ / ۸۴) به‌طور کلی طبقه نخبه در نگاه شرف‌خان از جایگاهی ویژه برخوردار است و براساس نوشته‌های او نخبگان عبارتند از سلاطین و پادشاهان، خاندان‌های حاکم، علما و فضلا، دانشمندان و هنرمندان که دولت و مملکت به وجود آنها برپاست.

۵) بینش شریعت‌مدارانه

یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری ایران دوران اسلامی، این است که مورخان، تاریخ را در قالب و چهارچوب امور دینی درک می‌کردند و از منظر دین به آن می‌نگریستند. حتی کسانی هم که تاریخ را تحلیل و تبیین کرده‌اند، چنین نگاهی داشته و نتوانسته‌اند آن را نادیده گیرند. (آرام، پیشین: ۱۱۷) استفاده از جملات و عباراتی چون «العلم عندالله علی کل تقدیر» که به کرات در شرف‌نامه آمده است، ناشی از جهان‌بینی توحیدی نویسنده است. در نگاه هستی‌شناسانه امیر شرف‌خان، بر اعتقاد به قدرت نامتناهی خدا و سلطه و مداخله او در تمام امور و مسائل جهان تأکید شده است. «قادری که رایت اقتدار خواقین کامکار را در امصار و اقطار عالم به اوج فرمان‌دهی و کشورستانی برافراخت.» (بدلیسی، پیشین: ۳) همچنین وی، منزل نهایی بشر را عالم آخرت می‌داند. (همان: ۴۴۶ و ۲۸۹ و خاتمه: ۲۱) از نظر وی زندگی دنیوی فانی و ناپایدار است؛ بنابراین شایسته دل‌بستن نیست. او زندگی مادی را پر از درد و رنج و دشواری می‌داند. (همان: ۲۵۸)

از دیگر جلوه‌های علایق دینی شرف‌خان که تقریباً در سراسر کتاب مشهود است، اشاره به اماکن مذهبی و مساجد و جایگاه آن در میان کردها است. «در هر قریه از قرای اسلامیه که دو سه خانه باشند، مسجدی ساخته امام و مؤذن نگاه داشته نماز به جماعت می‌گذرانند.» (همان: ۳۴۱)

استفاده از اصطلاحاتی چون «فرنگان لعین»، «اعتقاد باطل»، «کفار فجار»، «قاعده ناپسند یزیدی» و... (همان: ۳۱۰ و ۶۲ و ۱۴ و ۱۶؛ خاتمه: ۸) مؤید تعصب مذهبی شرف‌خان است. هرچند وی آشکارا از مذهب خود نام نمی‌برد، با احترام از مذهب تشیع یاد کرده و ارادت خاصی به ائمه شیعه دارد. (خاتمه: ۲۵۳ و ۱۸۴) به نظر می‌رسد، تربیت و نشو و نما او در محیط شیعی و انس با عالمان دینی دوره صفوی در رویکرد وی به این مسئله بی‌تأثیر نبوده است.

از دیگر ابعاد و مؤلفه‌های تاریخ‌نگری شرف‌خان اعتقاد به تقدیر و مشیت الهی است. مشیت‌گرایی به‌عنوان سنتی در تفکر تاریخی مورخان مسلمان، همچون الگویی برای نگارش و گزینش تاریخ از جانب آنان استفاده شده است. از نظر شرف‌خان بین بینش شریعت‌مدارانه و نگرش مشیت الهی رابطه وجود دارد، تاجایی که می‌توان گفت، وی نگرش مشیتی را بر تاریخ‌نگاری مسلط کرده است. در رابطه با ریاست «طبقه حاکم» جامعه می‌نویسد:

«بر حسب مشیت کامله‌اش گروهی را در میانه عشایر و قبایل به خلعت فاخره و جعلناکم شعوباً و قبایل ممتاز ساخته به منصب جلیل‌القدر امارت رسانید و فراخور قابلیت و استعداد هر یکی مراتب پادشاهی و ملکی و امیری تعیین نمود.» (همان: ۳) وی همچنین علت بسیاری از حوادث و وقایع تاریخی را به تقدیر و سرنوشت نسبت داده و بدین ترتیب برای اختیار و اراده انسان چندان اهمیت و ارزش قائل نیست. به‌عنوان نمونه، تصرف گیلان و برکناری حاکم آن منطقه، خان‌احمد گیلانی، توسط خود را، تقدیر و سرنوشت الهی یاد می‌کند و می‌نویسد: «تقدیر ربانی برگرفتاری خان‌احمد گیلانی والی بیه پیش تعلق گرفت...» (همان: ۴۵۱)

یکی دیگر از جهات فکری مؤلف شرف‌نامه، باور به امداد غیبی و توفیق الهی است. این موضوع، نزد مورخان مسلمان مسئله تازه‌ای نیست و ریشه تاریخی و اعتقادی دارد. شرف‌خان در رابطه با حوادث گیلان به شورش سلطان هاشم نامی اشاره می‌کند که به مدد الهی با چهارصد و پنجاه سوار بر سپاه هجده هزار نفری وی فائق آمده است. (همان: ۴۵۲)

از دیگر جهات و مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری شرف‌خان عبرت‌آموزی از حوادث و رویدادهای تاریخ است. به نظر می‌رسد که وی در این باره تحت تأثیر نگاه قرآن به وقایع تاریخی باشد. از سوی دیگر با توجه به بیان فواید و کارکردهای تاریخ از سوی او به نقل کتاب *روضه‌الصفاء* شناخت گذشته را برای زمان حال ضروری می‌داند و به تکرارپذیری قوانین حاکم بر تاریخ، اعتقاد دارد و تاریخ را برای مردم و اجتماع، آینه عبرت و دار مجازات می‌داند. «إن فی ذلک لعبرة لاولی الابصار» (خاتمه: ۱۰۶) در این رابطه به ماجرای شاهزاده بایزید و خفه‌کردن وی در قزوین به درخواست باب عالی که به نظر می‌رسد، هدفمند به بیان جزئیات آن می‌پردازد، می‌نویسد: «از اتفاقات و قصاص روزگار در محلی که سلطان بایزید را با اولاد به قتل آوردند فرزندان شاه طهماسب نیز در همان مکان در دست شاه اسماعیل فوراً به قتل رسیدند.» (همان: ۲۱۹)

ب) روش تاریخ‌نگاری

روش، عبارت است از مجموعه راه‌هایی که شخص را در کشف مجهولات هدایت کند.

به عبارت دیگر مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند تا فرد را از مجهولات به سوی معلومات راهبری کنند. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱۹/۸) روش، امکان بازنمایی بینش تاریخی را فراهم می‌کند، اما نباید تأثیرپذیری روش از اندیشه را نادیده گرفت. اندیشه به روش جهت و حدود می‌دهد. براساس همبستگی اندیشه و روش، وظیفه خطیر مورخ، فقط تفسیر درست رویدادها نیست، بلکه یافتن نظم و منطق حاکم بر روابط این رویدادهاست. (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۸۲)

مؤلف شرف‌نامه به لحاظ روش تحت تأثیر روش کار مورخان ایران اسلامی است. از نظر وی، علم تاریخ از جایگاهی ویژه برخوردار است و در بیان فواید آن، به نقل از کتاب روضه الصفا اثر میرخواند، به ده فایده آن اشاره می‌کند و به گمان او آگاهی به علم تاریخ سبب ازدیاد فضل و صحت رأی و تدبیر می‌شود و در ادامه می‌نویسد: «در ربعان نوجوانی و عنفوان زندگانی بعد از تحصیل علوم دینیه و تکمیل معارف یقینیه و اشغال خطیر دیوانی و کسب کمال نفسانی گاه به مطالعه کتب اخبار خلف و حالات سلاطین سلف اوقات صرف می‌نمود تا در آن علم شریف و فن لطیف فیالجمله مهارت و در ضبط آن حسب‌الامکان جسارت به هم رسانید...» (شرف‌نامه، پیشین: ۶) منابع وی در تألیف کتاب، آثار مورخان و نویسندگان ایرانی است و آبشخور اصلی وی در نگارش شرف‌نامه، تاریخ‌نگاری اواخر تیموری و اوایل دوره صفوی است.

شرف‌خان در پذیرش اخبار و حوادث تاریخی بر اصالت تجربه و مطابقت پدیده‌ها با عقل و واقعیت تأکید می‌کند و با نگاهی واقع‌گرایانه، درصدد تبیین و تحلیل تاریخ برآمده است. به عنوان مثال در بحث گزارش اوضاع دوره گیخاتو، آشکارا زن‌بارگی و فساد اخلاقی وی از طرفی و از سوی دیگر سوء مدیریت وزیر او یعنی صدر جهان را عامل پریشانی و شرایط نابسامان اقتصادی می‌داند. (همان: ۱۴-۱۳) او در بسیاری از موارد، در نقل اخبار که به آن شک و تردید داشته و پذیرش آن از نظر عقلی ضعیف است، از عبارت «العلم عندالله علی کل تقدیر» و «کشف‌الله عنهم الغطا» استفاده می‌کند. (همان: ۱۳)

بدلیسی در ذکر حوادث تاریخی در هر دوره سعی کرده است به نزدیک‌ترین و درعین حال موثق‌ترین منبع آن دوره ارجاع دهد و شخصاً برخی اسناد و مدارک را دیده است. «از سلاطین چنگیزیه نیز ملک‌نامه به خط ایغوری در خانواده ایشان هست که به نظر راقم حروف رسیده...» در رابطه با اخباری که فاقد منبع بوده می‌نویسد: «از سقات قدسی سمات به کرات حاوی اوراق را استماع افتاد.» (همان: ۹۲)

ریشه‌یابی اماکن و آشنایی وی با جغرافیای تاریخی مناطق مختلف از دیگر جهات

تاریخ‌نگاری شرف‌خان محسوب می‌شود. (همان: ۳۵۳ و ۳۳۵) وی، روایات ضعیف را درباره موضوع یا مسئله‌ای خاص نقد کرده و اخبار نامعتبر را با استفاده از عباراتی چون «به اعتقاد راقم حروف این قول مستبعد می‌نماید...» (همان، ۳۸۱ و ۲۴) به‌گزینش اخبار و داده‌های تاریخی می‌پردازد.

بدلیسی در رابطه با شیوه خود در جمع‌آوری مطالب شرف‌نامه می‌نویسد: «آنچه در تواریخ عجم دید و از مردمان مسن صحیح‌القول شنیده و معاینه و مشاهده کرده و اطلاعی بر آن حاصل شده در قید تحریر و صورت‌تقریر درآورده موسوم به شرف‌نامه سازد.» (همان: ۸) بدین ترتیب می‌توان گفت اصول روش تحقیق شرف‌خان بر چهار پایه یا عنصر اصلی است: ۱. کتاب‌های تاریخی؛ ۲. مشاهدات شخصی؛ ۳. شنیده‌ها با تأکید بر انسان‌های صحیح‌القول؛ ۴. گزینش یافته‌ها.

وی همچنین به منابع استفاده‌شده خود اشاره کرده است^۱ و با رعایت امانت که یکی از الزامات کار مورخان است، نشان می‌دهد که از اهمیت این موضوع به‌خوبی آگاه بوده که تاریخ و بحث درباره گذشته در صورتی اعتبار دارد که متکی به منابع و مستند باشد و علاوه بر منابع فارسی از منابع ترکی نیز بهره گرفته است. (همان: ۳۳۵ و ۱۶)

ج) سبک و شیوه نویسنده

به لحاظ سبک نویسنده، می‌توان گفت ساده‌نویسی یکی از مختصات مهم تاریخ‌نگاری شرف‌خان بدلیسی محسوب می‌شود و نشر او در مقایسه با دیگر آثار دوره صفوی مانند عالم‌آرای عباسی و احسن‌التواریخ نسبتاً سلیس‌تر و روان‌تر است و اصولاً یکی از ویژگی‌های رایج در تاریخ‌نگاری دوره اسلامی، این است که نویسنده به منظور ابراز توانایی ادبی خود در حوزه غریب لغت، بیان و بدیع را همچون یک هدف در نظر می‌گیرد. (شکوری، ۱۳۸۰: ۷۹) با وجود این نثر کتاب شرف‌نامه علی‌رغم استفاده از صنایع ادبی و شعر، ساده و فهمیدنی است و آن را بسته به مطالب کتاب به آیات قرآن و احادیث و روایات مختلف آراسته است و براساس شیوه دودمانی، مطالب کتاب را تنظیم کرده است و در این رابطه می‌نویسد: «عادت مؤلفان و قاعده مورخان چنان است که در تقدیم و تأخیر ذکر پادشاهان برحسب زمان و ترتیب مکان است» (شرف‌نامه، پیشین، ۲/۲)

شرف‌خان به مناسبت‌های گوناگون به سیاق زمانه خویش ابیاتی سروده و از آنها در تبیین حوادث و مسائل مختلف بهره‌جسته است و طی ابیاتی به نقل از خردنامه مولانا جامی،

۱. منابع استفاده‌شده شرف‌نامه در قسمت پیوست‌ها آمده است.

فرزندش را تشویق به یادگیری علم و دانش می‌کند.

مزن پشت پا بخت فیروز را
به قسمت سه کن هر شبانروز را
یکی را به تسهیل دانش گذار
که بی‌دانشی نیست جز عیب و عار (همان: ۵۷)

مؤلف شرف‌نامه، با هنر مینیاتور نیز آشنا بوده است. همان‌گونه که می‌دانیم یکی از هنرهای رایج دوره صفوی هنر مینیاتور است. امیر شرف‌خان به واسطه تربیت دوران کودکی در دربار صفوی، زیر نظر استادان آزموده این هنر، در این زمینه، آموزش‌های لازم را دیده است و به نقل از شاه تهماسب، در این رابطه می‌نویسد: «می‌گفت گاهی به صنعت نقاشی نیز مقید باشید که سلیقه را سر راست می‌کند.» (همان: ۵۰)

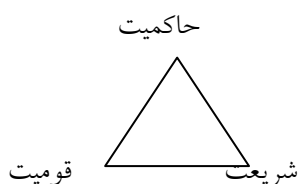
نسخه معتبر شرف‌نامه در کتابخانه بودلیان دانشگاه آکسفورد شماره (MS.ELLIOT.332) حاوی ۲۰ قطعه مینیاتور رنگی است. از آنجایی که مهر خود نویسنده بر پایان آن دیده می‌شود، متخصصان برآن‌اند که مینیاتورها را شرف‌خان ترسیم کرده است. محقق کرد «عبدالرقیب یوسف» به استناد وجود امضای شرف‌خان روی یکی از مینیاتورها و نیز مضمون آنها که عمدتاً مسائل کردستان را منعکس می‌کند، معتقد است، هنرمندی که این مینیاتورها را ترسیم کرده، شخص شرف‌خان است. (عبدالرقیب یوسف، ۲۰۰۵: ۱۱۷ و ۱۱۵؛ حاتم و دیگران، پیشین: ۵۸)

نتیجه

شرف‌نامه منبع مهمی در تاریخ کردها و سرزمین کردستان و یکی از باارزش‌ترین مآخذ در بررسی تاریخ محلی ایران و عثمانی به‌ویژه در قرن دهم است که مؤلف آن خود شاهد بسیاری از رخدادها و دوره بوده است. این اثر، علاوه بر نقل وقایع، شامل آگاهی‌های فراوان درباره شیوه حکومتی، دستگاه مالیاتی و دیوانی، اطلاعات جغرافیایی مناطق کردنشین است. این کتاب به‌عنوان الگو و سرمشق جریان تاریخ‌نویسی محلی به‌ویژه مدنظر مورخان دربار خاندان اردلان قرار گرفت و جایگاهی ویژه یافت. بدلیسی که از اعضای حکومت و دیوانسالاری دولت‌های ایران و عثمانی بوده، با اندک جانبداری از عثمانیان، به روایت وقایع و رویدادها پرداخته است. شاید دلیل این امر اقامت در عثمانی در دوره تألیف کتاب بوده باشد. قوم‌گرایی، میهن‌دوستی و علاقه به زیست‌بوم به‌ویژه، برجسته‌سازی نقش خاندان‌های حکومتگر کرد، در بطن تاریخ ایران که می‌توان آن را تا حدودی واکنش در برابر سیاست تمرکزگرایی حکومت‌های صفوی و عثمانی دانست، از انگیزه‌های تألیف کتاب از سوی شرف‌خان است. انعکاس مثبت طبقه علما و فضلا و پرداختن به وقایع و حوادث نظامی و سیاسی و بازتاب‌نداشتن مسائل اجتماعی و اقتصادی و استفاده از مفاهیم جغرافیایی و قوم‌شناسی گسترده از دیگر ابعاد تاریخ‌نگاری

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۸۷

شرف‌نامه است. شرف‌خان در فرهنگ ایرانی شیعی و در جهان فکری ایرانیان دوره صفوی نشو و نما یافت. از نظر اندیشه نیز تابع گفتمان حاکم بر تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی است. بنابراین مسئله زبان از یک‌سو و تأثیرپذیری گسترده او از سنت تاریخ‌نگاری اسلامی ایرانی از سوی دیگر محوری‌ترین بحث در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری شرف‌نامه است. امیر شرف‌خان آن‌چنان تحت تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی است که در سطحی گسترده از نمادهای فرهنگی و تمدنی ایران زمین در تألیف کتاب خود بهره برده است و حتی نسب خود را به خسرو انوشیروان از شاهان ساسانی می‌رساند. به‌طورکلی می‌توان گفت، تاریخ‌نگاری وی حول مسائلی چون ایران‌گرایی، قوم‌محوری، نخبه‌گرایی و مسائل سیاسی نظامی با صبغه دودمانی و ایلپاتی است و به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هم بر جهان‌بینی تقدیرگرایی و الهیات مبتنی‌بر مشیت‌گرایی و عبرت‌آموزی تأکید دارد. در مجموع مثلث فکری شرف‌خان را می‌توان به‌صورت زیر ترسیم کرد.



کتاب‌شناخت

- آشوری، داریوش (۱۳۸۷) *دانشنامه سیاسی*، تهران: مروارید.
- آرام، محمد باقر (۱۳۸۶) *اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی*، تهران: علمی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۸) *ساختار و تأویل متن*، تهران: علمی.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳) *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*، ترجمه منصور انصاری، تهران: مطالعات ملی.
- اسماعیلی، حبیب‌الله و منیر قادری (۱۳۸۹) *جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری*، تهران: خانه کتاب.
- اشمیت، لارنس کی (۱۳۹۷) *درآمدی بر فهم هرمنوتیک*، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: ققنوس.
- باتامور، تی بی (۱۳۸۱) *نخبگان و جامعه*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: شیرازه.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۴۳) *شرف‌نامه با مقدمه و تعلیقات فهارس*، محمد عباسی، بی‌جا: مطبوعاتی علمی.
- _____ (۱۳۷۷) *تاریخ مفصل کردستان*، تهران: اساطیر.
- برتون، دولمان (۱۳۸۷) *قوم‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.
- بروسه‌لی، محمدطاهر بیگ (۱۳۴۲) *عثمانلی مؤلفه‌ری*، استانبول: بی‌نا.

بروین سن، مارتین (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی مردم‌کرد (آغا، شیخ، دولت)، ترجمه ابراهیم یونس، تهران: پانید.

بیات، کاوه (۱۳۷۴) کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران، تهران: نشر تاریخ ایران.
بیانی، خانابا (۱۳۸۰) پنجاه سال تاریخ ایران دوره ناصری مستند به اسناد تاریخی و آرشیوی، تهران: انتشارات مرشد.

پاکزاد، مه‌ری (۱۳۸۹) «ادریس بدلیسی، هشت بهشت و دیگر آثار او»، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مهاباد، شماره ۱۰.

ثواقب، جهانبخش (۱۳۷۸) تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران: علمی.

ثواقب، جهانبخش و پرستو مظفری و مهدی صلاح (۱۳۹۶) «تاریخ سلاطین هورامان یا تحول تاریخ‌نگاری کردستان»، پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی، دوره ۵، شماره ۲.

جلی، علی اصغر (۱۳۷۵) بحث‌هایی در اندیشه سیاسی قرن بیستم، تهران: اساطیر.

حاتم، غلامعلی (۱۳۹۵) «معرفی و مطالعه نگاره‌های شرف‌نامه امیر شرف‌خان بدلیسی»، فصل‌نامه علمی و پژوهشی نگره، شماره ۳۸.

حسن زاده، اسماعیل (۱۳۸۶) «تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری عمادالدین کاتب اصفهانی»، فصل‌نامه علمی پژوهشی علوم انسانی، دانشگاه الزهراء، سال ۱۷، شماره ۶۵.

حسن زاده، اسماعیل (۱۳۸۸) «بینش و روش در تاریخ‌نگاری عتبی»، فصل‌نامه علمی پژوهشی، دانشگاه الزهراء، سال ۱۹، شماره ۳.

حضرتی، حسن و عباس برومند اعلم: به‌کوشش (۱۳۹۱) تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

حضرتی، حسن: به‌کوشش، (۱۳۸۱) تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، تهران: نقش جهان.
دهقان، علی (۱۳۴۸) سرزمین زردشت (اوضاع طبیعی، تاریخی، اقتصادی و اجتماعی رضائیه)، ارومیه: انتشارات ابن‌سینا.

رابینسون، چیس. اف (۱۳۸۹) تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

رستمی، فاطمه (۱۳۸۶) «شاخص‌های تاریخ‌نگاری محلی در ایران»، مجله‌نامه انجمن، شماره ۲۸.

رمبرگ، بیورن و کریستین گسدال (۱۳۹۰) هرمنوتیک، ترجمه مهدی محمدی، تهران: علمی.

روحانی، بابا مردوخ (۱۳۹۰) تاریخ مشاهیر کرد، جلد ۱، تهران: سروش.

روزنتال، فرانتس (۱۳۸۸) تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: نی.

روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷) احسن التواریخ، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، جلد ۱۲، تهران: گستره.

زه‌ند، که‌ریم (۲۰۰۱) جوگرافی کوردستان (جغرافیای کردستان)، سلیمانیه: ده‌زگای چاپ و په‌خشی سه‌رده.

ژاده سوازه (۱۳۶۶) مدخل تاریخ شرق اسلامی، ترجمه نوش‌آفرین انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۸۹

ژویس، بلو (۱۳۷۹) مسئله‌ کرده بررسی تاریخی و جامعه‌شناسی، ترجمه پرویز امین، سنندج: دانشگاه کردستان.

ساروخانی، باقر (۱۳۷۵) روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، جلد ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی. سولتانی، نه نوه ر (۲۰۰۵) دوو ده یلی شه ره فننامه بتلیسی، سلیمانی: ژین. شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۰) درآمدی بر تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری مسلمانان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. شمس، اسماعیل (۱۳۹۲) «مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری کوردی»، فصل‌نامه زیروار، شماره ۸۱ و ۸۲. شولتز، دوانپی و سیدنی الن شولتز (۱۳۹۵) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.

صالحی امیری، رضا (۱۳۸۸) مدیریت منازعات قومی در ایران، تهران: مطالعات استراتژیک. صالحی، نصرالله (۱۳۸۰) «کتاب‌شناسی توصیفی تاریخ‌های محلی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۴۴ و ۴۵.

عبدالرفیق، یوسف (۲۰۰۵م) تابلوکانی شه رفنامه، سلیمانیه: ژین. فیست، جس و گریگوری جی. فیست (۱۳۹۰)، نظریه شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: روان.

قدیمی قیداری، عباس (۱۳۸۸) «تاریخ‌نگاری محلی کردستان و ظهور نخستین تاریخ‌نگار زن در ایران»، مجله پژوهش‌های تاریخی، شماره ۱.

قنات، عبدالرحیم (۱۳۸۸) تاریخ‌نگاری محلی ایران در دوره اسلامی، تهران: نی. کینان، درک (۱۳۷۷) کرد و کردستان، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نگاه. گیروشه (۱۳۷۹) تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نی. لارنس پروین، الیور جان (۱۳۸۹) شخصیت (نظریه و پژوهش)، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران: آبیژ.

م. ره سول هاوار (۲۰۰۰) کورد و باکووری کوردستان له سه ره تای میژووه وه هه تا شه ری دوو هه می جیهانی، سلیمانی: چاپخانه خاک.

محمدی، ذکراالله و مسعود آدینه‌وند، (۱۳۹۱) «بینش و روش در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری حمدالله مستوفی قزوینی»، دوفصل‌نامه علمی و پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دانشگاه الزهراء، سال ۲۴، شماره ۱۴.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲) نزهة القلوب، به اهتمام لسترنج، تهران: دنیای کتاب. منوچهری، عباس (۱۳۹۰) هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران: علمی.

میثمی، جولی اسکات (۱۳۹۱) تاریخ‌نگاری فارسی، ترجمه محمد دهقان، تهران: ماهی. نورایی، مرتضی (۱۳۹۰) شاخص‌های تاریخ‌نگاری، تهران: گستره.

واسیلوا، ئی، بی (۲۰۰۴) «وه رگیرانه، رووسیبه که ی شه ره فننامه» چه ند تاریکی کورد ناسی، نه نوه رقادری محه مه ده، له رووسیبه وه کردوونی به کوردی، سلیمانی ده زگای چاپ سه رده م.

۲۹۰ / تحلیل رویکرد تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری شرف‌خان بدلیسی در شرف‌نامه / ذکرالله محمدی و ...

هیوود، اندرو (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: نی.

یاسمی، رشید، (۱۳۷۵) کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی، تهران: علمی.

- Kohn, Hans (1955) nationalism, Its meaning and History New York, D Van Nastrand Co Inc, prinston
- Pareto, vilferdo. (1969). Allgempine Sociologie. Frankfurt
- Stephen.D. tansey (2000), political: the basics Seoundedition, Routledge.London

پیوست‌ها

الف. نگاره‌ها



موضوع نگاره: امیر شرف‌خان بدلیسی در دوران جوانی (نسخه مصور بودلیان: ۱۸۷)



موضوع نگاره: محاصره قلعه بدلیس از سوی آق‌قویونلوها (نسخه مصور بودلیان: ۱۷۹)

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۲۹۱



موضوع نگاره: بیماری اعصاب و روان و درمان با دعا (نسخه مصور بودلیان: ۱۷۴)



موضوع نگاره: صحنه شکار (عبدالرقيب يوسف: ۱۰۲۰)

ب) منابع استفاده‌شده برای شرف‌نامه

۱. روضه‌الصفای خواندمیر
۲. تاریخ‌التواریخ اثر مولانا تاج‌الدین کردی
۳. حوادث و رویدادهای آل عثمان نوشته مولانا سعدالدین
۴. زبده‌التواریخ اثر حافظ ابرو
۵. مرآة الجنان اثر یافعی
۶. مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین اثر مولانا عبدالرزاق سمرقندی
۷. ظفرنامه درباره فتوحات تیمور تألیف نظام‌الدین شامی
۸. کتاب دیار بگریه تألیف ابوبکر تهرانی
۹. حبیب‌السیر تألیف غیاث‌الدین بن هماد الدین (خواند میر)
۱۰. تاریخ‌عباسی اثر اسکندر بیگ منشی
۱۱. تاریخ‌عباسی از ملاجلال منجم باشی
۱۲. تاریخ جهان‌آرا تألیف قاضی احمد جهان‌آرا قزوینی
۱۳. کتاب تواریخ آل عثمان تألیف لطفی پاشا
۱۴. تحفه‌سامی تألیف سام میرزا
۱۵. احسن‌التواریخ تألیف حسن بیگ روملو
۱۶. خردنامه تألیف مولانا عبدالرحمان جامی
۱۷. ظفرنامه و دیگر آثار حمدالله مستوفی قزوینی
۱۸. هشت بهشت تألیف حکیم ادیس بدلیسی
۱۹. فتوح البلدان تألیف عمر واقدی

List of sources with English handwriting

Persian and Turkish Sources

- Aḥmadī, Bābak (1388 Š.), *Sāktār va Tāvīl-e Matn*, Tehran: ‘Elmī. [In Persian]
- Ārām, Moḥammad Bāqir (1386 Š.), *Andīša-ye Tārīk-nigārī-e ‘āṣr-e Ṣafavī*, Tehran: ‘Elmī. [In Persian]
- Āšūrī, Darūš (1387 Š.), *Dānišnāma-ye Sīāsī*, Tehran: Morvārīd. [In Persian]
- Bayāt, Kāveh (1374 Š.), *Kordhā-ye Torkīyya va Taṭīr-e ān bar Ravābiṭa kārījī Īrān*, Tehran: Našr-e Tārīk-e Īrān. [In Persian]
- Dadlīsī, Šarafkān (1343 Š.), *Šarafnāma*, edited by Moḥamad ‘Abbāsī, Maṭbū‘ātī ‘Elmī.
- Dadlīsī, Šarafkān (1377 Š.), *Tārīk-e Moḩaṣal-e Kordistān*, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]
- Dihqān, ‘Alī (1348 Š.), *Sarzamīn-e Zardošt (Ozā e Ṭabī ī, Tārīkī, Eqtiṣādī va Ejtīmā‘ī-e Reżāā)*, Urmia: entišārāt-e Ebn Sīnā. [In Persian]
- Esmā‘īlī, Ḥabīballah; et. al (1389 Š.), *Jostārhhāī dat Tārīk va Tārīk-nigārī*, Tehran: kāna-ye Kitāb. [In Persian]
- Bayānī, kānbābā (1380 Š.), *Panjāh Sāl Tārīk-e Īrān-e Dora-ye Nāšerī Mostanad ba Asnād-e Tārīkī va Āšīvī*, Tehran: Entišārāt-e Moršīd. [In Persian]
- Brusa Lī, Moḥammad Ṭāhir Bayg (1342), *Oṭmānlī Molflarī*, Istanbul.
- *Goftīgūhāī dar Bāb-e Tārīk-nigārī va Tārīk-nigārī* (1391 Š.), edited by Ḥasan Ḥazratī and ‘Abbās Borūmand A‘alam, Peżūhiškada Tārīk-e Eslām. [In Persian]
- Ḥasanzādeh, Esmāīl (1388 Š.), “Bīneš va Raveš dar Tārīk-nigārī ‘Otbī”, *Faṣlnāma-ye ‘Elmī Peżūhišī Dānišgāh Al-Zahrā*, 19, No. 3. [In Persian]
- Ḥasanzādeh, Esmāīl (1386 š.), “Tārīk-negarī va Tārīk-negarī ‘Emād al-Dīn Kātib Eṣfahānī”, *Faṣlnāma-ye ‘Elmī Peżūhišī ‘Olūm-e Ensānī Dānišgāh Al-Zahrā*, 17, No. 65. [In Persian]
- Ḥātam, Gollām ‘Alī (1395 Š.), “Mo‘arefi va Moṭālī ‘a-ye Nigārahā-ye Šarafnāma-ye Amīr Šarafkān Badlīsī”, *Faṣlnāma-ye ‘elmī va Peżūhišī Nigara*, No. 38. [In Persian]
- Jālī, ‘Alī Aṣgār (1375 Š.), *Baḥṭhāī dar Andīša-ye Sīāsī-e Qarn-e Bīstom*, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]
- Manūčīhrī, ‘Abbās (1390 Š.), *Hermenotik, Dāniš va Rahāī*, Tehran: ‘Elmī. [In Persian]
- Moḥammadī, Zīkrallāh; Mas‘ūd Ādinavand (1391 Š.), “Bīneš va Raveš dar Tārīk-nigārī va Tārīk-negarī-e Ḥamdallāh Mostawfī Qāzvīnī”, *Do Faṣlnāma-ye ‘Elmī va Peżūhišī-e Tīk-nigārī va Tārīk-negarī Dānišgāh-e Al-Zahrā*, 24, No. 14. [In Persian]
- Mostowfī, Ḥamdallāh (1362 Š.), *Nozhat al-Qolūb*, edited by Le Strange, Tehran: Donyā-ye Kitāb. [In Persian]
- Nūrāī, Mortazā (1390 Š.), *Šākišā-ye Tārīk-nigārī*, Tehran: Gostara. [In Persian]
- Pākzād, Mehrī (1389 s.), “Edrīs Badlīsī, Hašt Bihišt va Dīgar Āṭār-e Oū”, *Peżūhišnāma-ye Farhang va Adab, Dānišgāh-e Āzād-e Eslāmī (Mahābād)*, No. 10. [In Persian]
- Qadīmī Qidārī, ‘Abbās (1388 Š.), “Tārīk-nigārī-e Maḥallī-e Kordistān va Zohūr-e Naḩostūn Tārīk-nigārī-e Zan dar Īrān”, *Majāla-ye Peżūhišā-ye Tārīkī*, No. 1. [In Persian]
- Qanavāt, ‘Abd al-Raḥīm (1388 Š.), *Tārīk-nigārī Maḥallī-e Īrān dar Doraya Eslāmī*, Tehran: Nai. [In Persian]
- Roḥānī, Bābā Mardūk (1390 Š.), *Tārīk-e Mašāhūr-e Kord*, Vol. 1, Tehran: Sorūš. [In Persian]
- Rostamī, Fatima (1386 Š.), “Šākišā-ye Tārīk-nigārī-e Maḥallī dar Īrān”, *Majāla-ye Nāma-ye Anjoman*, No. 28. [In Persian]
- Rūmlū, ḥasan Bayg (1375 š.), *Aḥsan al-Tavārīk*, edited by ‘Abd al-Ḥosayn Navāī, Vol. 12, Tehran: Gostara. [In Persian]
- Sārūkānī, Bāqir (1375 Š.), *Ravišhā-ye Taḩqīq dar ‘Olūm-e Ejtīmā‘ī*, Vol. 1, Tehran: Peżūhišgāh-e ‘Olūm-e Ensānī va Moṭālī ‘āt-e Farhangī. [In Persian]
- Šālīhī, Naṣrallāh (1380 Š.), “Kitābšīnāsī-e Tawṣīfī-e Tārīk-hā-ye Maḥallī”, *Kitāb-e Māh-e Tārīk va Joḡrāfiā*, No. 44, 45. [In Persian]
- Šāleḩī Amīrī, Reżā (1388 Š.), *Modīrīyyat-e Monāzi ‘āt-e Qomī dar Īrān*, Tehran: Moṭālī ‘āt-e Estratezīk. [In Persian]
- Šakūrī, abulfaāl (1380 Š.), *Darāmadī bar Tārīk-nigārī, Tārīk-negarī-e Moslamānān*, Qom: Daftar-e Tablīgāt-e Eslāmī. [In Persian]

- Šams, Esmā'īl (1392 Š.), "Moqadamaī bar Tārīkniḡārī-e Kūrdī", *Fašlnāma-ye Zarīvār*, No. 81, 82. [In Persian]
- *Ta'molātī dar 'Elm-e Tārīk va Tārīkniḡārī-e Eslāmī* (1391 Š.), edited by Ḥasan Ḥazrātī. Tehran: Naqš Jahān. [In Persian]
- Tavāqīb, Jahānbaqš (1378 Š.), *Tārīkniḡārī-e Ašr-e Šafavī*, Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Tavāqīb, Jahānbaqš; Parastū Mozafarī; Mahdī Šalāh (1396 Š.), "Tārīk-e Salāfīn-e Hūrāmān yā Tahavvol-e Tārīkniḡārī-e Kordistān", *Pežūhīšnāma-ye Tārīkhā-ye Maḡhallī*, 5, No. 2. [In Persian]
- Yāsami, Rašīd (1375 s.), *Kord va Payvastegī-e Nižādī va Tārīkī*, Tehran: 'Elmī. [In Persian]

French and English Sources

- Blue, Joyce (1963), *Le problème kurde: essai sociologique et historique*, Publication du centre.
- Bottomore, Tom (2006), *Elites and Society*, Routledge.
- Breton, Roland (1995), *L'Ethnopolitique*, Presses Universitaires de France.
- Bruinessen, Martin van (1991), *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan*, Zed Books.
- Feist, John, et. al (2017), *Theories of Personality*, McGraw-Hill Education.
- Heywood, Andrew (2013), *Politics*, Red Globe Press.
- Kinnane, Derk (1970), *The Kurds and Kurdistan*, Oxford University Press.
- Kohn, Hans (1955), *Nationalism, Its Meaning and History*, New York: D Van Nastrand CO. Inc.
- Meisami, Julie Scott (1999), *Persian Historiography*, Edinburgh University Press.
- Pareto, Vilferdo (1969), *Allgemeine Sociologie*. Frankfurt.
- Pervin, Lawrence A.; Daniel Cervone (2013), *Personality: Theory and Research*, Wiley.
- Ramberg, Bjorn T.; Kristin Gjesdal. (1995), "Hermeneutics", *Stanford of Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University.
- Robinson, Chase F. (2002), *Islamic Historiography*, Cambridge University Press.
- Rocher, Guy (1980), *Sociology generale: le changement*, Points.
- Rosenthal, Franz (1968), *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill.
- Sauvaget, Jean (1982), *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, Praeger.
- Schmidt, Lawrence Kennedy (2014), *Understanding Hermeneutics*, Routledge.
- Schultz, Duane P.; Sydney Ellen Schultz (2016), *Theories of Personality*, Cengage Learning.
- Smith, Anthony D. (2013), *Nationalism: Theory, Ideology, History, Polity*.
- Tenesy, Stephen D. (2000), *Political: the Basics*, London: Routledge.

منابع کردی

- زه ند، کهریم، (۲۰۰۱) جوگرافی کوردستان (جغرافیای کردستان) سلیمانیه: ده زگای چاپ و په خشی سه رده
- سولتانی، ئە نوه ر (۲۰۰۵) دوو ذه یلی شه ره فننامه ی بتلیسی، سلیمانیه: ژین
- عبدالرقيب، يوسف (۲۰۰۵م) تابلوکانی شه رفنامه، سلیمانیه: ژین
- م. ره سول هاوار (۲۰۰۰) کورد و باکووری کوردستان له سه ره تای میژوووه وه هه تا شه ری دوو هه می جیهانی، سلیمانیه: چاپخانه ی خاک
- واسیلوا، ئی، یی (۲۰۰۴) «وه رگیرانه، رووسییه که ی شه ره فننامه» چه ند وتاریکی کورد ناسی، ئە نوه رقادر محه مه د، له رووسییه وه کردوونی به کوردی، سلیمانیه ده زگای چاپ سه رده م

**An Analysis of Sharafkhan Badlisi's Approach to Historical Perspective and
Historiography in *Sharafnameh*¹**

Zekrola Mohammadi²
Kyoumars Feizi³

Received: 2020/04/27
Accepted: 2020/12/31

Abstract

Local histories are one of the most basic forms of Iranian-Islamic historiography that, along with various types of history, help understand the past developments. Among such works is the honorary letter written by Amir Sharaf-Khan Badlisi, dealing with the issue of Kurdistan as the first work of his kind. While Sharaf-Khan deals with Kurds and Kurdistan's problem, most of the region has fallen out of the control of the Iranian governments and has been handed over to the Ottomans. Therefore, the analysis of Sharafkhan's main problem in his Kurdish studies is especially important for the great chapter. In this article, in order to explain his insight and method of historiography in considering the issue of the Kurds and Kurdistan, first a brief about the Ottoman and Safavid policies as a balancing element of the region, then the characteristics of Sharf-Khan's historiography, and finally his method in writing history. This research examines the dimensions and components of Sharaf-khan's historiographical and historiographical thought using historical analysis and the descriptive-analytical method. The results show that Sharafkhan's intellectual system has characteristics such as elitism, sharia-oriented, critical, and at the same time, a praiseworthy approach to the Kurds. Highlighting the Kurds and Kurdistan's role and position, particularly the ruling Kurdish families, in Iran-Ottoman relations, emphasizing the territorial position of Kurdistan, and expressing the characteristics of the Kurdish community are other components of Sharafkhan's historiography.

Keywords: Kurdistan, Kurds, Sharaf-Khan Badlisi, Historiography, Sharafnameh.

1. DOI: 10.22051/HPH.2021.28380.1393

2. Associate Professor, Department of History, Al-Zahra University, (Corresponding Author):
Email: Ze.mohammadi@alzahra.ac.ir

3. PhD Candidate in History of the Islamic Revolution, Imam Khomeini International
University, Qazvin, kyoumars.feizi@gmail.com

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۳۱۵-۲۹۷
مقاله علمی - پژوهشی

بررسی یک زمان‌پریشی تاریخی؛ راهی به نقد روایات ام‌سلمه درباره خبر شهادت و جانشینی امام حسین (ع)^۱

عباس میرزایی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۳

چکیده

ام‌سلمه شخصیتی تأثیرگذار در تاریخ اسلام است. گزارش‌های فراوانی از وی درباره اتفاقات صدر نخستین نقل شده است. بخشی از گزارش‌های منقول از وی پیرامون حوادث مرتبط با شهادت امام حسین (ع) است. گزارش‌هایی درباره اصل خبر شهادت، خونین شدن تربت کربلا و همچنین تحویل و دایع امامت به جانشین حضرت، یعنی امام سجاد(ع)، از جمله اینهاست. مقاله حاضر بر این قصد است که به بررسی این گزارش‌ها بپردازد و به این سؤال پاسخ دهد که واقعاً چه مقدار از آن گزارش‌ها قابلیت انتساب به ام‌سلمه را دارد. به نظر می‌رسد با توجه به تضادها و تفاوت‌های گزارشی و همچنین بررسی‌های تاریخی درباره سال وفات، امکان نشان‌دادن صحت همه این گزارش‌ها برای ام‌سلمه وجود ندارد. از این رو با بررسی‌های تاریخی، رجالی و حدیثی منابع شیعه و اهل سنت این نتیجه دست‌یافتنی است که پذیرش بخشی از این روایت‌ها به دلیل زمان‌پریشی‌های تاریخی پیرامون زمان وفات ام‌سلمه، با تردیدهای جدی روبه‌رو است و نمی‌توان همه آنها را برای ام‌سلمه نشان داد.

واژگان کلیدی: زمان‌پریشی تاریخی، ام‌سلمه، شهادت امام حسین(ع)، تربت امام حسین(ع)، و دایع امامت، امام سجاد(ع).

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2020.34268.1481

۲. استادیار، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران: a_mirzaei@sbu.ac.ir

مقدمه

هند دختر ابوامیه بن مغیره مشهور به ام‌سلمه، یکی از همسران معروف پیامبر(ص) است. در منابع اهل سنت وی را از فقهای صحابیات نام برده‌اند که احادیث فراوانی از وی در سنت حدیثی اهل سنت نقل شده است.^۱ ام‌سلمه در میراث فکری شیعه نیز نقش برجسته‌ای دارد. احادیث شایان توجهی از وی پیرامون رهبران دینی و شخصیت‌های مطلوب اعتقادی شیعیان نقل شده است. بخشی از روایت‌های ام‌سلمه مربوط به امام حسین (ع) است. کثرت این گزارش‌ها به گونه‌ای است که ام‌سلمه را باید یکی از شخصیت‌های خاص در تاریخ فضائل‌نگاری امام حسین (ع) به شمار آورد. به‌عنوان نمونه می‌توان به دو موضوع اشاره کرد: یکی احادیث مرتبط با شهادت امام حسین (ع) و دیگری امامت امام سجاد(ع)، به‌عنوان جانشین امام حسین (ع)، در نگاه شیعیان. در منابع شیعه و اهل سنت بخشی از احادیث این دو موضوع به ام‌سلمه نسبت داده شده است. در واقع ام‌سلمه نقش محوری در نقل میراث این دو موضوع در منابع نخستین اسلامی دارد. حال سخن این‌جاست که آیا می‌توان همه مطالبی که از قول ام‌سلمه درباره این دو موضوع نقل شده، دارای روایی قابل اطمینان دانست؟ نویسنده در این مقاله کوشیده است با نگاهی تاریخی گزارش‌های مرتبط با ام‌سلمه و اخبار پس از شهادت امام حسین (ع) و هم‌چنین نقش ام‌سلمه در انتقال ودایع امامت به امام سجاد(ع) را از نظر محتوایی و تاریخی بررسی کند. اهمیت این مسئله در این است که افزون‌بر رفع خطاهای تاریخی، راه را برای تسلط بر موضوع و ارائه تحلیل‌ها و نظرات دقیق‌تر پیرامون تاریخ امام حسین (ع) هموار خواهد کرد. هم‌چنین باید گفت که نگاه انتقادی تاریخی درون مذهبی راه را برای استواری آنها نیز هموارتر می‌کند. درباره آنچه که دامنه موضوعی این مقاله است، تا آنجا که نویسنده پی‌جویی کرده، متنی یافت نشد، ولی برخی از تراجم‌نگاران اهل سنت به این فرضیه اشاره کرده‌اند که خبرهای مرتبط با وقایع پس از شهادت امام حسین (ع) از سوی ام‌سلمه براساس این پیش‌فرض است که ام‌سلمه پس از این سال‌ها در قید حیات بوده است (در این باره می‌توان اشاره کرد به: ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م: ۴/۹۳؛ نویری، بی‌تا، ۲۰/۴۷۵-۴۷۴) سید جعفر مرتضی‌عاملی، از محققان لبنانی معاصر نیز به گزارش‌های وفات ام‌سلمه پس از عاشورا اشاره می‌کند و سپس می‌گوید قائلان به وفات ام‌سلمه پیش از واقعه عاشورا هدفی جز تکذیب فضیلتی برای امام حسین (ع) و دفاع از یزید و پیروان امویان ندارند. (عاملی، ۱۴۲۶ق: ۶/۱۹۶-۱۹۳) هیچ‌کدام از اینها درباره این موضوع وارد بحث نشده‌اند، ولی این پژوهش دقیقاً در نقطه مقابل این ایده است؛ یعنی نشان‌دادن وفات ام‌سلمه پیش از واقعه عاشورا.

۱. گفته شده ۳۸۷۰ حدیث از او نقل کرده‌اند: (ذهبی، ۱۹۹۳م، ۲/۲۱۰ و ۲۰۳)

این مقاله بر این هدف است که نشان دهد حداقل بخشی از این گزارش‌ها که درباره حضور ام‌سلمه پس از شهادت امام حسین(ع) است نمی‌تواند چندان قریب به واقع باشد؛ چراکه دفاع صحیح از انگاره‌های اعتقادی از مهمترین اهداف مطالعات شیعه‌پژوهی با رویکردی تاریخی است و این راهی است برای نقد انگاره‌هایی که نمی‌تواند چندان ریشه در واقعیت‌های تاریخی داشته باشد؛ راهی که به احیاء رویکردی اصیل به دین و اعتقادات دینی کمک خواهد کرد. به‌رحال این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با بررسی منابع تاریخی، حدیثی و رجالی اهل سنت و شیعه نشان می‌دهد که بخشی از روایت‌های ام‌سلمه درباره امام حسین(ع) صحیح است؛ ولی گویا همان بخش صحیح زمینه‌ای برای انتساب هر گزارشی به ام‌سلمه درباره امام حسین(ع) را ایجاد کرده که درستی آنان چندان به‌راستی نیست. مهمترین پشتوانه این ایده، زمان‌پریشی تاریخی این گزارش‌ها و تقدم و تأخر زمان حیات ام‌سلمه با بخشی از آنهاست. بازخوانی این دسته از روایات نشان می‌دهد که برخی از آنان نمی‌تواند صحیح باشد چراکه مربوط به زمانی است که ام‌سلمه در قید حیات نیست. از آنجا که علت اصلی آشفتگی گزارش‌ها بازگشت به جابه‌جایی زمان وفات ام‌سلمه دارد از واژه زمان‌پریشی یا همان آناکرونیزم (Anachronisme) استفاده می‌شود. این واژه در واقع اشاره به این دارد که علت اصلی انتساب گزارش‌ها درباره خبر شهادت امام حسین(ع) و بحث جانشینی ایشان، بازگشت به تقدم و تأخر زمانی گزارش‌ها از یک موضوع تاریخی دارد.

روایت‌های ام‌سلمه درباره شهادت امام حسین(ع)

در منابع تاریخی و حدیثی شیعه و اهل سنت چندین روایت درباره اخبار مرتبط با شهادت امام حسین(ع) از ام‌سلمه نقل شده است که در محتواهای زیر پیگیری کرد:

یک: گزارشی بدون سند از یعقوبی(م. ۲۸۴ق.) که جبرئیل خبر شهادت حسین(ع) را به همراه مقداری از تربت کربلا به رسول خدا(ص) داده و پیامبر(ص) هم آنها را به ام‌سلمه رسانده و گفته، هرگاه این تربت تبدیل به خون شد حسین(ع) شهید شده است. (یعقوبی، بی‌تا، ۲۴۶/۲-۲۴۵) همین گزارش را نیز ابن قولویه(م. ۳۶۸ق.) نقل کرده و اینکه ام‌سلمه تا آخر عمر آن تربت همراهش بود(ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۱۲۹)؛

دو: گزارشی که خصیبی(م. ۳۳۴ق.) از ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل کرده که ام‌سلمه از طریق پیامبر(ص) خبر شهادت حسین(ع) را شنیده و مقداری از تربت ایشان را داشته و اینکه پیامبر(ص) به وی توصیه کرده اگر حسین(ع) راهی عراق شد، تربت را از پیش چشم‌ت دور نکن؛ اگر تبدیل به خون شد بدان که حسین(ع) کشته شده است. هم از این روست که ام‌سلمه

تلاش می‌کند حسین(ع) را از رفتن منصرف کند و او در پاسخ معتقد است که راه فراری از قدر و قضای محتوم و امر واجب خدای متعال نیست(خصیصی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۳-۲۰۲)؛ سه: گزارش‌هایی که از عزاداری ام‌سلمه پس از شهادت امام حسین(ع) خبر می‌دهد. گویا یعقوبی(م. ۲۸۴ق.) اولین منبع آن است. وی در گزارشی بدون سند نقل کرده که ام‌سلمه اولین کسی بود که در مدینه برای امام حسین(ع) عزاداری کرد.(یعقوبی، بی تا: ۲۴۶۷-۲۴۵)؛ مناقب دلائل‌نگاری امامیه از ابوبصیر از امام باقر(ص) هم نقل کرده‌اند: ام‌سلمه بعد از شهادت امام حسین(ع) از طریق خوابی متوجه موضوع شد و در مدینه شروع به گریه و عزاداری کرد.(خصیصی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۲-۲۰۴؛ ابن‌حمزه، ۱۴۱۲ق: ۳۳۲-۳۳۰)؛ از منابع امامی سده پنجم: شیخ مفید(م. ۴۱۳ق.) و شیخ طوسی(م. ۴۶۰ق.) هر دو در کتاب‌های الامالی خود از یک راوی بتری مذهب(طوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۲) به نام غیاث‌بن‌ابراهیم از امام صادق(ع)، همین محتوا را نقل کرده‌اند.(مفید الف، ۱۴۱۴: ۳۲۰-۳۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۰) شیخ طوسی گزارشی نیز از عبدالله‌بن‌عباس نقل کرده که روزی ام‌سلمه مردم مدینه را با گریه و شیون متوجه خود کرد. او خبر از کشته شدن حسین(ع) داد که پیامبر(ص) در خواب به او گفته و سپس تربت را دیده که تبدیل به خون شده است. ام‌سلمه آن را بر صورت خود مالید و آن روز در مدینه روز ماتم و نوحه بر حسین(ع) شد. بعدها خبر آوردند که در آن روز حسین(ع) کشته شده است.(طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۵)؛ عزاداری ام‌سلمه برای امام حسین(ع) نیز در منابع اهل سنت نقل شده است. آنان از شهر بن حوشب روایت کرده‌اند که عزاداری ام‌سلمه بر امام حسین(ع) را دیده است.(به‌عنوان نمونه: طبرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۱/۲؛ ابن‌عساکر، ۱۹۹۵م: ۱۴/۲۳۸ و ۱۴۱) گزارش‌های دیگری از ام‌سلمه نقل شده که وی می‌گوید نوحه جنیان موقع شهادت حسین(ع) را شنیده است (به‌عنوان نمونه: ضحاک، ۱۹۹۱م: ۳۰۸/۱؛ طبرانی، ۱۳۹۷ق: ۱۲۱/۳)؛ چهار: باز از شهر بن حوشب روایت کرده‌اند که ام‌سلمه اهل عراق را به دلیل کشتن حسین(ع) لعنت کرده است. البته در منابع شیعی هم به این دسته از روایات اشاره شده است (به‌عنوان نمونه: فرات بن ابراهیم: ۱۴۱۰ق: ۳۳۵؛ قاضی نعمان، ۱۴۱۴ق: ۳/۵۴۵)؛ پنج: گزارش‌هایی با این محتوا که موقع شهادت حسین(ع) از آسمان خون بارید. گویا از اصل این روایت در منابع متقدم سخنی به میان نیامده است. احمد بن عبدالله طبری(م. ۶۹۴ق) نخستین منبع آن است.(احمد بن عبدالله، ۱۳۵۶ش: ۱۴۵. هم‌چنین ر.ک: صالحی شامی، ۱۹۹۳م: ۱۸۰/۱۱)

ترکیب همه این گزارش‌ها، گاهی با عبارت‌های متفاوت و حتی با افزوده‌های بیشتر را می‌توان در یک حدیث کامل منسوب به امام باقر(ص)، در آثار دلائل و مناقب نگاران شیعی

دید. (به‌عنوان نمونه: خصیصی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۴-۲۰۲؛ حسین‌بن‌عبدالوهاب، ۱۳۶۹ش: ۶۰-۵۹) البته این یک روی سکه گزارش‌های مرتبط با خبر شهادت و خونین‌شدن تربت امام حسین (ع) و ارتباط آن با ام‌سلمه در منابع شیعی است، ولی در این منابع ماجرا صورت‌های متفاوت دیگری هم دارد. در برخی از گزارش‌ها آمده که پیامبر (ص) تنها خبر شهادت را از جبرئیل گرفت و هیچ بحثی درباره تربت نیست.^۱ در گزارشی بیان شده که جبرئیل و در گزارش دیگری رعد فرشته ابرها (قاضی نعمان، ۱۴۱۴ق: ۳ / ۱۴۰) تربت را به پیامبر (ص) داد و آن نزد خود پیامبر (ص) بود. (به‌عنوان نمونه: ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۱۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۴) در گزارشی بیان شده که پیامبر (ص) اساساً آن تربت را تناول کرد. (ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۱۳۰) در روایت دیگری هم نقل شده که پیامبر (ص) تنها تربت را نشان عایشه داد. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۶-۳۱۷) در گزارش دیگری هم آمده که پیامبر (ص) آن را به انس بن مالک داد و به او فرمود که وقتی این خاک قرمز شد، یعنی حسین (ع) کشته شده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۴) برخی مانند شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق.) به جای ام‌سلمه، زینب بنت جحش قرار داده و گفته که اساساً ماجرا درباره زینب بوده و پیامبر (ص) خاک تربت را به ایشان داده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۶) شیخ طوسی هم در روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده آن تربت اساساً نزد ما اهل بیت است. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۴)

پیگیری‌های این موضوع در منابع اهل سنت هم به شفافیت ماجرا کمک می‌کند. در این منابع تنها احادیثی است که ام‌سلمه خبر شهادت امام حسین را از پیامبر (ص) نقل کرده است. برخی از منابع حدیثی نخستین اهل سنت مانند (ابن‌ابی‌شیبہ کوفی، ۱۴۰۹ق: ۸ / ۶۳۲؛ مسندبن‌راهویه (م. ۲۳۸ق.) نقل کرده‌اند که ام‌سلمه از قول خود پیامبر (ص) (خطیب بغدادی، ۱۹۹۷م: ۱ / ۱۵۲) یا از قول ملکی که گفته شده جبرئیل بوده، (طبرانی، ۱۳۹۷ق: ۳ / ۱۰۸) نقل کرده که امت من حسین (ع) را می‌کشند. (عبدبن‌حمید، ۱۹۸۸م: ۴۴۳-۴۴۲؛ احمدبن‌حنبل، بی‌تا: ۲۴۲ / ۳) منابع تاریخی نخستین اهل سنت نیز این گزارش را به همین صورت نقل کرده‌اند. (مانند ابن‌عشیم: ۱۹۹۱م: ۴ / ۳۲۴) این خبر مجدداً به گونه‌های دیگری نقل شده ولی به جای ام‌سلمه، عایشه (طبرانی، ۱۴۱۵ / ۶ / ۲۴۹) و ابن‌عباس (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق: ۶ / ۲۵۷) قرار دارد. در ادامه همه این روایت‌ها آمده که آن ملک / جبرئیل^۲ مقداری از خاک کربلا «طینه حمراء» برای پیامبر (ص) آورد ولی از سده چهارم به این سو در گزارش‌های مرتبط با ام‌سلمه

۱. در این باره چندین گزارش به طرق مختلف نقل شده است. در این باره رک: ابن قولویه، ۱۴۱۷ق، ۱۲۷-۱۲۲؛ هم چنین رک: صدوق، ۱۴۱۷ق، ۲۰۲.

۲. برخی از گزارش‌ها هم آن را فرشته باران معرفی کرده‌اند. ابوعلی موصلی، بی‌تا، ۱۳۰-۱۲۹.

تتمه دیگری افزوده شده است؛ اینکه پیامبر(ص) آن خاک را به ام‌سلمه داد و فرمود: به رنگ خون درآمد نشانه شهادت حسین(ع) است؛ (برای نمونه: ابویعلی موصلی، بی‌تا: ۱۳۰-۱۲۹؛ ابن‌عثم کوفی، ۱۹۹۱: ۴/۳۲۴) همین گزارش برای ابن‌عباس هم نقل شده است. (برای نمونه: ابن‌اعثم: ۱۹۹۱م: ۲/۵۵۳؛ احمدبن‌حنبل، بی‌تا: ۱/۲۸۳). البته در منابع اهل سنت گزارش‌های دیگری درباره ام‌سلمه نقل شده است. مثل اینکه ام‌سلمه خبر شهادت امام حسین(ع) را از پیامبر(ص) در حالت خواب دریافت کرده است. گویا این روایت از سده سوم، به واسطه بخاری(م. ۲۵۶ق) در منابع اهل سنت به فراوانی تکرار شده است (به‌عنوان نمونه: بخاری، بی‌تا، ۳/۳۲۴؛ ترمزی، ۱۹۸۳م: ۵/۳۲۳) ولی از همان قرن سوم، به واسطه ترمزی(م. ۲۷۹ق)، این روایت نقد شده است. (ترمزی، ۱۹۸۳م: ۵/۳۲۳؛ هم‌چنین ر.ک: ذهبی، ۱۹۹۸م: ۵/۱۷) منابع شیعی در سده‌های میانه هم این گزارش را بدون سند از ام‌سلمه نقل کرده‌اند (به‌عنوان نمونه: ابن‌شهر آشوب، ۳/۲۱۳؛ سیدبن‌طاووس، ۱۳۹۹ق: ۲۰۳) ولی منابع اصیل‌تری از شیعه در سده چهارم آن را از ابن‌عباس دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۵) صفدی(م. ۷۶۴ق). در سده هشتم دقیقاً همین خبر را با همان متنی که از ام‌سلمه گزارش شده نیز برای ابن‌عباس نیز روایت کرده است. (صفدی، ۱۴۲۰ق: ۱۲/۲۶۵)

بررسی این روایت‌ها نشان می‌دهد که منابع شیعی هیچ وجه مشترکی در این موضوع ندارند. سیر گزارش‌ها نشان می‌دهد شاید اصل خبر شهادت و اهدا به ام‌سلمه صحیح باشد، ولی اینکه ام‌سلمه خود خونین شدن آن را دیده و ماجراهایی که پس از آن روایت شده، چندان به درستی نمی‌رسد. درباره منابع اهل سنت هم باید گفت، به نظر می‌رسد تمرکز شایان توجه منابع حدیثی اهل سنت یا منابع تراجم‌نگاری آنان که عمدتاً صاحبان آن گرایش‌های اصحاب حدیثی دارند، به اخبار شهادت امام حسین(ع) احتمالاً براساس گرایش‌های آنان و دفاع از جریان امویان و تبرئه یزیدین معاویه است. اصحاب حدیث اهل سنت براساس گرایش‌های جبرگرایانه خود شهادت امام حسین(ع) را امری حتمی و از سوی خدا بیان می‌کنند؛ امری که تحقق آن حتمی و براساس خواسته خدا بوده است. این موضع‌گیری تلاشی برای کاهش مجرم‌بودن یزید و تعدیل شناخت امویان در جریان عاشورا و شهادت امام حسین(ع) است. از این رو توجه و تأکید آنان بر پیشگویی‌ها و رفتار ام‌سلمه برای شهادت امام حسین(ع) امری است که احتمال آن راه نمی‌تواند باشد.

روایت‌های مرتبط با ام‌سلمه و جانشینی امام حسین(ع)

بخشی دیگری از احادیث ام‌سلمه درباره جانشینی امام حسین(ع) و امامت امام سجاد(ع) است.

اهمیت این روایات از این جهت است که بخشی از استدلال متکلمان شیعه بر جانشینی امام سجاد(ع) بعد از امام حسین(ع) بر پایه همین روایات استوار شده است. (برای نمونه: مفید، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۱۳۹-۱۳۸؛ اربلی، ۱۹۸۵م: ۲/ ۲۹۶)

منابع حدیثی شیعی، به صورت‌های مختلفی، روایاتی نقل کرده‌اند که ام‌سلمه و دایع امامت را به امام سجاد(ع) سپرد. سه روایت از صفار(م. ۲۹۰ق.) و یک روایت از شیخ طوسی(م. ۴۶۰ق.) و یکی هم از ابن شهر آشوب(م. ۵۸۸ق.) که به نظر می‌رسد هر سه اینها به نحوی نقدپذیر هستند. در اولین روایت صفار از محمدبن فیض از امام باقر(ص) روایت کرده که دایع امامت را امام حسین(ع) نزد ام‌سلمه به ودیعه گذاشت و او به امام سجاد(ع) منتقل کرد. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۲۰۴-۲۰۳) این حدیث تنمّه حدیث دیگری درباره عصای موسی است و اینکه این عصا به اهل بیت به ارث رسیده است. منابع حدیثی نخستین شیعه (مانند: عیاشی، بی تا: ۲/ ۲۵-۲۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۱۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۳۱) این حدیث صفار را نقل کرده‌اند ولی هیچ اشاره‌ای به تنمّه آن که مرتبط با ام‌سلمه است نداشته‌اند.^۱ افزون‌بر این که روای این حدیث معلی بن خنیس از محمدبن فیض است و تراجم‌نگاران هیچ محدثی برای امام باقر(ع) به نام محمدبن فیض نام نبرده‌اند. معلی هم هیچ حدیثی غیر از این مورد از محمدبن فیض نقل نکرده است. ضمن این که درباره ضعیف و مستند نبودن مطالب معلی بن خنیس هم در منابع رجالی نخستین شیعه سخن گفته شده است.

صفار روایتی دومی در این موضوع از حرمان از امام باقر(ص) نقل کرده که در آن واسطه انتقال و دایع ام‌سلمه است. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۱۹۷. هم‌چنین ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۳۵) این در حالی است که وی همان حدیث را از طریق دیگری نقل کرده و در آن هیچ نامی از ام‌سلمه نیست. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۱۹۷) صفار روایت سومی هم در این باره نقل کرده که دقیقاً همان روایت دوم است، ولی با سند جدید. در این روایت متن به عمر بن ابان از امام صادق(ع) مستند شده است. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۲۰۶؛ هم‌چنین ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۳۶-۲۳۵) این طریق اخیر، طریقی معروف در سنت روایی امامیه است.^۲

در چهارمین روایت که شیخ طوسی نقل کرده امام حسین(ع) به ام‌سلمه گفته، این و دایع به

۱. البته برخی از همین منابع، مانند کلینی، آن تنمّه را با اختلاف در لفظ، از طرق دیگری نقل کرده‌اند. کلینی از طریق حرمان از امام باقر(ع) (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۳۵) و کلینی از طریق عمر بن ابان از امام صادق(ع) (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۳۶-۲۳۵)

۲. برای این طریق نقل، یعنی فضاله از عمر بن ابان از امام صادق(ع) (ر.ک: حسین بن سعید اهوازی، ۱۳۹۹ق: ۹۶؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۲/ ۴۰۵ و هم‌چنین همان، ۱/ ۳۷۲؛ طوسی، ۱۳۶۴ش: ۵/ ۲۱۸)

دست بزرگترین فرزندم برسد. (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۶-۱۹۵) این روایت را فضیل‌بن‌یسار از امام باقر(ص) نقل کرده، ولی هیچ‌کدام از منابع حدیثی نخستین به آن اشاره نکرده‌اند. این منابع روایت دیگری با همین محتوا را با سوژه‌های متفاوت نقل کرده‌اند. کلینی از شهر بن حوشب که راوی چندین گزارش از ماجراهای ام‌سلمه و امام حسین(ع) است، گزارش کرده که پیش از حرکت امام علی(ع) به عراق ودایع امامت را حضرت به ام‌سلمه داد که وقتی فرزندش حسن(ع) بازگشت به او بدهد. (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۹۸) این روایت را صفار و کلینی از سه طریق دیگر از امام باقر(ص) (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۹۸) و امام صادق(ع) (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۲۹۸؛ صفار، ۱۳۶۲ش: ۱۸۲) نیز نقل کرده‌اند.^۱ احتمالاً این روایت امام علی(ع) و ام‌سلمه زمینه بر ساخت آن روایت برای امام حسین(ع) و ام‌سلمه شده است.

در پنجمین روایت هم ابن شهر آشوب در متنی مرسل و بدون پیشینه‌ای در منابع دوره نخستین و میانه، از ابوبکر حضرمی از امام صادق(ع) روایت کرده که حسین(ع) پیش از حرکت به سمت عراق ودایع را به ام سلمه داد و وی آنها را به امام سجاد(ع) واگذار کرد. (ابن شهر آشوب، ۱۹۶۵م: ۳/ ۳۰۸)

در کنار این گزارش‌ها به نظر می‌رسد شاید تردیدهای دیگری نیز درباره این موضوع وجود داشته باشد که اعتماد به این روایت‌ها را با دشواری روبه‌رو کند. در روایت دیگری که کلینی(م. ۳۲۹ق.) از ابوالجارود از امام باقر(ص) نقل کرده، واسطه انتقال ودایع امامت اساساً کسی غیر از ام‌سلمه معرفی شده است. او کسی نبود به غیر فاطمه دختر بزرگ امام حسین(ع) که تقریباً تمام منابع حدیثی مهم امامیه نخستین، یعنی صفار(م. ۲۹۰ق.)، ابن بابویه(م. ۳۲۹ق.) و کلینی(م. ۳۲۹ق.)، این حدیث را نقل کرده‌اند. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۱۸۳ و ۱۶۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۶۳-۶۴؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۳۰۴-۳۰۳)

در روایت دیگری که صفار و کلینی آن را از امام باقر(ص) نقل کرده‌اند، اساساً همه واسطه‌ها نفی شده‌اند و امام سجاد(ع) به محمد بن حنفیه گفته که امام حسین(ع) در مدینه و پیش از حضور در کربلا به ایشان وصیت کرده است و هم چنین در روز عاشورا نیز ودایع امامت را وی سپرده است. (صفار، ۱۳۶۲ش: ۵۲۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۶۱-۶۲؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۳۴۸) نتیجه آن که در همین ماجرای جانشینی امام سجاد(ع) برای امام حسین(ع) و انتقال ودایع امامت از طریق ام‌سلمه نمی‌توان به نتیجه‌ای واحد و مشخص دست یافت.

۱. البته برخلاف این روایت در گزارش دیگری که کلینی نقل کرده، جابر بن یزید از امام باقر(ع) روایت کرده که ودایع امامت را امام علی(ع) شخصاً به امام حسن(ع) داده است. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ۱/ ۲۹۸)

نقد کلی

افزون‌براین خرده‌نقدهایی که به روایت‌های هر دو موضوع وارد شد، نکته مهمتر دیگری نیز در میان است؛ آنکه درباره سال وفات ام‌سلمه گفت‌وگوهایی مطرح شده که به نظر می‌رسد مشخص شدن آن به طرز قابل توجهی موضوع بحث را روشن خواهد کرد. منابع تاریخی و رجالی اهل سنت گزارش‌های فراوانی در این باره نقل کرده‌اند.

اولین گزارش‌ها درباره سال وفات ام‌سلمه در متن‌های سده سوم گزارش شده است. نخستین آنها واقدی (م. ۲۰۷ق.) است که سال ۵۹ق. را گزارش کرده است. (ذهبی، ۱۹۹۳م: ۲/ ۲۰۳) این قول از همان دوره نخست معروف بوده است. (برای نمونه: ابن سعد، ۱۹۳۰م: ۸/ ۹۶ و ۸۷؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۹م: ۱۳۶؛ ابن قتیبه، بی تا، ۴۹؛ بلاذری، ۱۹۵۹م: ۴۳۲/۱) در این منابع تنها بلاذری از سال ۶۱ق. تحت عنوان «قیل» یاد می‌کند.^۱ این «قیل» از سده چهارم به بعد، احتمالاً با نقل ابن حبان (م. ۳۶۹ق.) در کنار همان قول معروف، یعنی سال ۵۹ق قرار می‌گیرد. (ابن حبان، ۱۹۷۳م: ۳/ ۴۳۹)

از سده پنجم، نظر دیگری در کنار قول مشهور رواج می‌یابد و آن سال ۶۰ق. است. (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲م: ۴/ ۱۹۲۱) در قرن ششم ابن عساکر (م. ۵۷۱ق) همه این اقوال را یکجا گزارش کرده است (ابن عساکر، ۱۹۹۵م: ۳/ ۲۱۱-۲۱۰) ولی از قرن هفتم اتفاق دیگری می‌افتد که شاید ابن اثیر (م. ۶۳۰ق.) آغازکننده آن باشد. وی سال ۶۰ق. را به عنوان قول اصلی و سال ۵۹ق. را به عنوان «قیل» گزارش می‌کند. (ابن اثیر، بی تا، ۵/ ۵۶۰) در سده هشتم و نهم ماجرای «قیل» بودن سال ۵۹ق. در بخشی از منابع^۲ ادامه پیدا کرده است. (ذهبی، ۱۹۶۱م: ۱/ ۶۵) ذهبی (م. ۷۴۸ق.) می‌گوید برخی سال وفات وی را ۵۹ق. گفتند که وهمی بیش نیست؛ چراکه ام‌سلمه پس از شهادت امام حسین (ع) و در سال ۶۱ق. از دنیا رفته است. (ذهبی، ۱۹۹۳م: ۲/ ۲۱۰ و ۲۰۲؛ همان، ۱۹۶۱م: ۱/ ۶۵) ابن حجر (م. ۸۵۲ق.) نیز همین قول را گزارش کرده است. (ابن حجر، ۱۴۱۵ق: ۸/ ۳۴۴) استناد ذهبی و ابن حجر به گزارشی است که مسلم در صحیح خود آورد است. در این گزارش نقل شده که حارث بن اَبی ربیع و عبدالله بن صفوان، در دوره حکومت ابن زبیر (۶۴-۷۲ق.)، بر ام‌سلمه وارد شده و حدیثی از وی نقل کرده‌اند. (نیشابوری، بی تا: ۸/ ۱۶۷-۱۶۶)

۱. بلاذری، ۱۹۵۹م: ۴۳۲/۱. احتمالاً منظور بلاذری از قیل، نظر ابن حبیب بغدادی (م. ۲۴۵ق.) است که این گزارش را نقل کرده است. محمد بن حبیب، ۱۳۶۱ق: ۸۳.

۲. در همین دوران مقریزی (م. ۸۴۵ق.) هم چنان قول مشهور سال ۵۹ق. را نظر اصلی و سال ۶۱ق. را به عنوان همان قیل نقل می‌کند. مقریزی، ۱۹۹۹م: ۵۳/۶. هم چنین است عینی (م. ۸۵۵ق.). رک: عینی، بی تا: ۵/ ۸۴.

در نقد این گزارش می‌توان به گفته شارحان صحیح مسلم اشاره کرد که درستی آن را به صورت کلی زیر سؤال برده‌اند (ر.ک: نووی، ۱۹۸۷م: ۴/۱۸) ولی به صورت جزئی احتمالاً به دلیل زمان وفات ام‌سلمه در سال ۵۹ق. است. افزون بر این که روایت استنادشده ذهبی و ابن حجر از نظر محتوایی هم خدشه‌دار است. این روایت نبوی درباره خسوف آسمان هنگام هجوم سپاه‌یانی به مدینه است که راویان آن، یعنی حارث (بن عبدالله) بن ابی ربیع و عبدالله بن صفوان همگی زبیری هستند. همین مسئله باعث ایجاد این ظن می‌شود که حدیث را زبیریان از قول ام‌سلمه علیه سپاه اموی و به نفع خلافت زبیری جعل کرده باشند. از این رو اعتماد بر آن و طبیعتاً برداشت‌های بعدی، نمی‌تواند به راحتی پذیرفته شود. از این رو استناد ذهبی و ابن حجر برای وفات ام‌سلمه پس از واقعه عاشورا چندان محکم نیست.

شاهد دیگری هم برای وفات ام‌سلمه در سال ۵۹ق. وجود دارد و آن نمازخواندن ابوهریره (م. ۵۹ق.) بر جنازه ام‌سلمه است. این گزاره تقریباً از مشهورات منابع تراجم‌نگاری و حدیث‌نگاری اهل سنت است. کسانی که سال ۵۹ق. را سال وفات ام‌سلمه ذکر کرده‌اند (مانند: ابن سعد، ۱۹۳۰م: ۸/۹۶) یا کسانی که سال ۶۰ق. را گفته‌اند (مانند ابن اثیر، بی تا، ۵/۵۶۰) یا کسانی که سال ۶۱ق. را گفته‌اند (مانند محمد بن حیب، ۱۳۶۱ق: ۸۵) همگی ابوهریره را نمازگزار بر جنازه ام‌سلمه معرفی کرده‌اند.

از سوی دیگر ابوهریره در یکی از سال‌های ۵۷ق. (خلیفه بن خیاط، ۱۹۹۳م: ۱۹۲) یا ۵۸ق. یا ۵۹ق. (ابن سعد، ۱۹۳۰م: ۴/۳۴۰-۳۴۱). از دنیا رفته است و هیچ گزارشی درباره این که در سال ۶۰ق. یا بعد از آن از دنیا رفته باشد نقل نشده است. این نیز درباره ابوهریره گفته شده که بعد از ام‌سلمه و در همان سال از دنیا رفته است. (ابن سعد، ۱۹۳۰م: ۴/۳۴۰-۳۴۱) این موضوع شاهد خوبی برای فهم زمان وفات ام‌سلمه است. البته این که ام‌سلمه در پس از سال ۶۰ق. از دنیا رفته باشد و ابوهریره بر آن نماز خوانده باشد اشکالی است که برخی از موافقان این فرضیه، مانند ذهبی، به آن توجه کرده‌اند. ذهبی (م. ۷۴۸ق.) خود قائل به سال ۶۱ق. برای فوت ام‌سلمه است، ولی نمازخواندن ابوهریره را به دلیل همین اشکال رد می‌کند. (ذهبی، ۱۹۹۸م: ۲۸۵/۵-۲۸۴) در هر صورت ماجرای نمازخواندن ابوهریره خود چالش جدی برای معتقدان به سال وفات ام‌سلمه در پس از ۶۰ق. هجری است.

نکته دیگری که کمک می‌کند به فهم فوت ام‌سلمه پیش از سال ۶۰ق. آنکه در منابع نخستین اهل سنت نقل شده که گویا ام‌سلمه نمی‌خواست و والی مدینه بر وی نماز بخواند.^۱

۱. در این که والی مدینه در این زمان چه کسی است دو گزارش نقل شده است: یکی مروان حکم (حاکم نیشابوری، بی تا، ۱۹/۴) و دیگری ولید بن عتبّه (نیشابوری، بی تا: ۱۸/۴).

(ابن‌ابی‌شیبہ کوفی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۱ / ۳) حال سخن در این است که ام‌سلمه به چه کسی وصیت کرد. در منابع از سده پنجم به بعد دو گزارش نقل شد که ام‌سلمه به سعیدبن‌زید یا پسر برادرش عبدالله‌بن‌عبدالله‌بن‌ابی‌امیه جهت نماز خواندن وصیت کرد. هر دو گزارش هم حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ق.) نقل کرده است. (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۴ / ۱۹-۱۸) این دو گزارش سرآغاز گفت‌وگوهایی درباره نمازگزار بر جنازه ام‌سلمه شده و همین موضوع باعث باور برخی به وفات او بعد از سال ۵۹ق. شده است؛ این در حالی است که نماز خواندن این دو نفر بر ام‌سلمه نیازمند نقد است. نخست درباره سعیدبن‌زید باید گفت، این قول محلّ توجه قرار نگرفته است. ابن‌اثیر (م. ۶۳۰ق.) (ابن‌اثیر، بی‌تا، ۵ / ۵۶۰) و مقریزی (م. ۸۴۵ق.) (مقریزی، ۱۹۹۹م: ۵۶ / ۶) هر دو با عنوان «قیل» از این گزارش یاد کرده‌اند. ذهبی با این استدلال که سعیدبن‌زید پیش از ام‌سلمه از دنیا رفته آن را رد می‌کند. (ذهبی، ۱۹۹۸م: ۵ / ۲۸۴-۲۸۵) ذهبی معتقد است که ام‌سلمه در یک بیماری به سعیدبن‌زید وصیت کرد، ولی ام‌سلمه بهبود یافت تا این که سعید زودتر از ام‌سلمه از دنیا رفت. (ذهبی، ۱۹۹۳م: ۲ / ۲۰۸) ابن‌حجر (م. ۸۵۲ق.) در تأیید قول ذهبی اضافه می‌کند که سعید در یکی از سال‌ها ۵۰ق. یا ۵۱ق. یا ۵۲ق. از دنیا رفته است. (ابن‌حجر، ۱۴۱۵ق: ۸ / ۴۰۷-۴۰۶) ذهبی و هم‌چنین ابن‌حجر هر دو ابوه‌ریره و سعیدبن‌زید را رد کرده‌اند، ولی به این که چه کسی مصلی بر جنازه ام‌سلمه بوده است اشاره نمی‌کنند. درباره پسر برادر ام‌سلمه، عبدالله‌بن‌عبدالله‌بن‌ابی‌امیه، هم باید گفت که وی هم نمی‌توانسته بر جنازه ام‌سلمه نماز بخواند چراکه حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵ق.)، راوی این گزارش، تنها نقل کرده که ام‌سلمه به وی وصیت کرد تا ولیدبن‌عتبه بر وی نماز نخواند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ۴ / ۱۸) و هیچ بحثی از نماز خواندن وی بر جنازه ام‌سلمه نکرده است تا جایی که جست‌وجو شد کسی، حتی به‌عنوان «قیل» هم از آن یاد سخن نگفته است. در نقد خبر نماز خواندن عبدالله این را نیز باید افزود که اصل این متن را که حاکم نیشابوری نقل کرده، بلاذری (م. ۲۷۹ق.) نقل کرده که ام‌سلمه وصیت کرد که ولید، والی مدینه، نماز نخواند ولی در ادامه می‌گوید که ابوه‌ریره بر او نماز خواند. (بلاذری، ۱۹۵۹م: ۱ / ۴۳۲) این گزارش نشان می‌دهد احتمالاً برخی در خبر بلاذری دست برده‌اند و آن را تغییر داده و نام ابوه‌ریره را حذف و عبدالله‌بن‌عبدالله‌بن‌ابی‌امیه را در آن قرار داده‌اند. بررسی اسناد این گزارش حاکم نیشابوری نشانه اتهام را سمت جریان‌زیبری می‌برد چراکه راوی این گزارش عبدالله‌بن‌نافع است^۱ و وی از پدرش آن را نقل کرده است. پدر وی نافع‌بن‌عبدالله‌بن‌زبیربن‌عوام است که از شخصیت‌های شناخته شده جریان‌زیبری است؛

۱. گفتمنی است که نافع ناقل روایاتی در فضائل زبیر است. از جمله اینکه در قولی منسوب به پیامبر (ص) که هر پیامبری حواریونی دارد و زبیر یکی از حواریون من است (ابن‌سعد، بی‌تا: ۱۰۶/۳)

جریان زبیری جریانی است که نقطه مقابل خط اموی و شیخین قرار دارد. ابوهریره یکی از شخصیت‌هایی است که در خط اموی و سنت شیخین است. وقتی وابستگان خط زبیری، مانند عبدالله بن نافع از پدرش نافع بن عبدالله، روایتی در نقد یا خلاف جریانی مقابل خود نقل می‌کند به شدت در معرض اتهام است. احتمالاً همین تحلیل‌ها بوده که گزارش نماز خواندن عبدالله بن عبدالله بن ابی امیه بر ام‌سلمه با طرد تاریخی روبه‌رو شده است. ابن عبدالبر (م. ۴۶۳ ق.) هم به نحوی این گزارش را نقد کرده است. وی می‌گوید وقتی ام‌سلمه وصیت کرد والی مدینه، یعنی ولید بن عتبه بر او نماز نخواند، ابوهریره نماز بر جنازه را خواند و عبدالله بن عبدالله بن ابی امیه یکی از کسانی بود که تنها در مراسم تدفین حضور داشت.^۱

نکته دیگری که نماز خواندن ابوهریره را تقویت می‌کند این که والیان مدینه، چه مروان یا ولید بن عتبه، باشد به دلیل احترام و جایگاهی که برای ابوهریره قائل بودند، وی را قائم مقام و جانشین خود قرار می‌دادند.^۲ از این رو اگر وفات ام‌سلمه در دوره هر کدام از این دو والی هم بوده باشد، به احتمال فراوان این ابوهریره است که بر بدن همسر پیامبر (ص) نماز خوانده است.

به غیر از بحث نماز خواندن ابوهریره بر جنازه ام‌سلمه که خود آشکارا نشان از وفات وی در پیش از سال ۶۰ هجری است، گزارش‌های دیگری هم وجود دارد که این فرضیه را تقویت می‌کند. منابع تاریخی و تراجم‌نگاری نقل کرده‌اند که ام‌سلمه آخرین همسر پیامبر بود که بعد از عایشه از دنیا رفت.^۳ درباره فاصله وفات این دو ابن‌قتیبه نقل کرده که ام‌سلمه بعد از عایشه «بسنه و آیام» وفات کرد. (ابن‌قتیبه، ۱۹۶۹ م: ۱۳۶) از سوی دیگر عایشه در سال ۵۸ ق. از دنیا رفت. (ابن‌سعد، ۱۹۳۰ م: ۷۷-۷۸) این شواهد هم به خوبی گویای زمان وفات ام‌سلمه است که وی پیش از سال ۶۰ ق. از دنیا رفته است. هم‌چنین اینکه درباره ابوهریره گفته شده که وی افزون بر ام‌سلمه بر جنازه عایشه (بیهقی، بی‌تا، ۴/ ۳۱) نیز نماز خوانده است. (سعد، ۱۹۳۰ م: ۳۴۱/۴-۳۴۰)

۱. (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۲ م: ۴/ ۱۹۲۱) این گزارش ابن‌عبدالبر نشان می‌دهد که حاکم نیشابوری اولین کسی نبوده که گزارش مربوط به عبدالله را نقل کرده است.

۲. برای نمونه درباره مروان (ر.ک: حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۶/۴: ابن‌سعد، ۱۹۳۰ م: ۷۷/۸). درباره ولید بن عتبه (ر.ک: ابن‌سعد، ۱۹۳۰ م: ۳۴۱/۴)

۳. درباره این که ام‌سلمه آخرین همسر پیامبر (ص) بود که از دنیا رفت (ر.ک: ذهبی، ۱۹۹۲ م: ۵۱۹/۲؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵ ق: ۸/ ۴۰۷)

جمع‌بندی

اخبار مربوط به شهادت امام حسین(ع) و بحث جانشینی ایشان یکی از مباحث است که اخبار فراوانی از آن در منابع تاریخی و حدیثی اهل سنت و شیعه نقل شده است. ام‌سلمه، همسر پیامبر اسلام، یکی از راویان برجسته در این گونه روایات است. این مقاله به بررسی این موضوع پرداخت که آیا امکان صحت همه این احادیث به ام‌سلمه وجود دارد. آیا واقعاً می‌توان گفت راوی همه این اخبار ام‌سلمه بوده است؟ بررسی‌های تاریخی و حدیثی پاسخ این سؤال را منفی می‌کنند. درباره موضوع نخست، یعنی اخبار شهادت منابع تاریخی و حدیثی شیعه و اهل سنت چندین روایت نقل کرده‌اند که محتواهای بسیار آشفته‌ای دارد. در بخش‌های بسیاری از این روایات که در منابع اهل سنت نقل شده تنها به این اشاره شده که ام‌سلمه خبر شهادت امام حسین را از پیامبر(ص) نقل کرده است. البته همین خبر را برای عایشه و ابن‌عباس نیز گزارش کرده‌اند. بررسی این روایت‌ها نشان می‌دهد که منابع شیعی هیچ وجه مشترکی در این موضوع ندارند. سیر گزارش‌ها نشان می‌دهد شاید اصل خبر شهادت و اهدا تربت به ام‌سلمه از سوی پیامبر(ص) صحیح باشد، ولی اینکه ام‌سلمه خود خونین شدن آن را دیده و ماجراهایی که پس از آن روایت شده، چندان به‌درستی نمی‌رسد. البته علت توجه زیاد منابع اهل سنت به این گزارش‌ها را نیز باید در گرایش‌های جبرانگاران آنان و تبرئه امویان از ماجرای شهادت امام حسین(ع) دانست.

بخشی دیگری از احادیث ام‌سلمه درباره جانشینی امام حسین(ع) و امامت امام سجاد(ع) است. منابع حدیثی شیعی، به‌صورت‌های مختلفی، روایاتی نقل کرده‌اند که ام‌سلمه ودایع امامت را به امام سجاد(ع) سپرد. در این باره پنج روایت است که همه آنها به نحوی نقدپذیر هستند. افزون‌بر اینکه در منابع شیعی روایاتی هست که واسطه انتقال ودایع امامت را فاطمه دختر امام حسین(ع) بیان می‌کند. هم‌چنین روایاتی دیگری هست که اساساً همه واسطه‌ها نفی شده‌اند و امام سجاد(ع) مدعی است که خود ودایع امامت را از پدر دریافت کرده است. نتیجه آنکه در همین ماجرا هم نمی‌توان به نتیجه‌ای واحد و مشخصی دست یافت.

در کنار همه نقدهایی که به این دو دسته روایات ام‌سلمه وارد است، باید توجه کرد که اساساً وفات ام‌سلمه پیش از واقعه عاشوار بوده است. این موضوع شواهد تاریخی فراوانی دارد. به غیر تصریح مکرر منابع تاریخی و رجالی شاهد دیگری هم برای وفات ام‌سلمه در سال ۵۹ق. وجود دارد و آن نماز خواندن ابوهریره(م. ۵۹ق.) بر جنازه ام‌سلمه است و ابوهریره در سال ۵۹ق. از دنیا رفته است. هم‌چنین توجه به این گزارش که ام‌سلمه آخرین همسر پیامبر است که مدت کمی بعد از عایشه از دنیا رفته است و عایشه در سال ۵۸ق. وفات کرده است.

از این رو اساساً اعتنا به روایاتی از ام سلمه که مربوط به حوادث پس از عاشورا است امکان پذیر نیست.

کتاب شناخت

- ابن ابی شیبۀ کوفی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق.) المصنف، بیروت: دارالفکر.
- ابن اثیر، عزالدین بن الاثیر (۱۹۶۵م.) *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (بی تا) *اسد الغابۀ*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن اعثم (۱۹۹۱م.) *الفتوح*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء.
- ابن ایوب باجی (بی تا) *التعدیل و التجریح*، مراکش: وزارة الاوقاف.
- ابن بابویه قمی (۱۴۰۴ق.) *الامامۀ و التبصرۀ*، قم: مدرسه امام مهدی.
- ابن بطریق (۱۴۰۷ق.) *عمدۀ عیون صحاح*، قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.
- ابن حبان (۱۹۷۳م.) *التقَات*، حیدرآباد: انتشارات مجلس دایرۀ المعارف العثمانیۀ.
- _____ (۱۹۹۳ق.) *صحیح ابن حبان*، بیروت: مؤسسۀ الرسالۀ.
- ابن حجر عسقلانی (۱۴۱۵ق.) *الاصابۀ*، بیروت: دار الکتب العلمیۀ.
- ابن حمزۀ الطوسی (۱۴۱۲ق.) *الثاقب فی المناقب*، قم: مؤسسۀ انصاریان.
- ابن راهویه، اسحاق بن راهویه (۱۴۱۲ق.) *مسند ابن راهویه*، مدینه: مکتبۀ الایمان.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۹۳۰م.) *طبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب (۱۹۵۶م.) *مناقب آل ابی طالب*، قم: المکتبۀ الحیدریه.
- ابن عبدالبر (۱۹۹۲م.) *الاستیعاب*، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
- ابن عساکر (۱۹۹۵م.) *تاریخ مدینه، دمشق*: بیروت: دارالفکر.
- ابن قتیبه دینوری (۱۹۶۹م.) *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشۀ، مصر: دارالمعارف.
- _____ (بی تا) *تأویل المختلف الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۱۷ق.) *کامل الزیارات*، قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.
- ابن کثیر (۱۴۰۸ق.) *البدایۀ و النہایۀ*، تحقیق علی شیری، بیروت: دار الاحیاء.
- ابی یعلی (بی تا) *مسند ابی یعلی*، بیروت: دار المامون للتراث.
- احمد بن حنبل (بی تا) *مسند احمد*، بیروت: دارصادر.
- احمد بن عبدالله طبری (۱۳۵۶) *ذخائر العقبی*، تهران: انتشارات جهان.
- اربلی (۱۹۸۵م.) *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، بیروت: دارالاضواء.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۳ق.) *مدینۀ معجز*، قم: مؤسسۀ المعارف الاسلامیۀ.
- بخاری (بی تا) *التاریخ الکبیر*، تحقیق محمد ازهر، ترکیه: المکتبۀ الاسلامیۀ.
- بلاذری (۱۹۵۹م.) *انساب الاشراف*، تحقیق محمد حمیدالله، مصر: دارالمعارف.

تاريخ نگری و تاريخ نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۳۱۱

- بيهقي، احمد بن حسين (بي تا) السنن الكبرى، بيروت: دارالفكر.
ترمزي (۱۹۸۳م). السنن الترمزي، بيروت: دارالفكر.
حافظ رجب برسي (۱۹۹۹م). مشارق الانوار اليقين، بيروت: مؤسسة اعلمى.
حاكم حسانى (۱۹۹۰م). شواهد التنزيل، قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
حاكم نيشابورى، ابى عبدالله (بي تا) المستدرک، بيروت: دارالمعرفة.
حسين بن عبد الوهاب (۱۳۶۹ش). عيون المعجزات، نجف: المطبعة الحيدرية.
حسين بن سعيد (۱۳۹۹ق). الزهد، قم: مطبعة العلمية.
خصيبي (۱۴۱۱ق). الهداية الكبرى، بيروت: مؤسسة البلاغ.
خطيب بغدادى (۱۹۹۷م). تاريخ بغداد او مدينة السلام، بيروت: دارالكتب العلمية.
خليفة بن خياط (۱۹۹۳م). طبقات خليفة، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دارالفكر.
ذهبي (۱۹۶۱م). العبر، تحقيق سيد فؤاد، كويت: دائرة المطبوعات و النشر.
_____ (۱۹۹۲م). الكاشف، جده: دارالقبلة.
_____ (۱۹۹۳م). سير الاعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة.
_____ (۱۹۹۸م). تاريخ الاسلام، بيروت: دارالكتاب العربي.
سيد بن طاووس (۱۳۹۹ق). طرائف، قم: الخيام.
_____ (۱۴۱۶ق). التشریف، قم: مؤسسة صاحب الامر.
صالحى شامى (۱۹۹۳م). سبل الهدى والرشاد، بيروت: دارالكتب العلمية.
صدوق (۱۴۰۵ق). كمال الدين، تصحيح على اكر غفارى، قم: مؤسسة نشر اسلامى.
صدوق، محمد بن على بن الحسين (۱۴۱۷ق). الأمل، قم: مؤسسة البعثة.
صفار (۱۳۶۲) بصائر الدرجات، تهران: منشورات الاعلمى.
صفدى (۱۴۲۰ق). الوافى بالوفيات، بيروت: دارالاحياء التراث.
ضحاک، احمد بن ابى عاص (۱۹۹۱م). الأحاد و المثنى، رياض: دارالدراية.
طبرانى (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط، بيروت: دارالحرمين.
_____ (بي تا) المعجم الصغير، بيروت: دارالكتب العلمية.
_____ (۱۳۹۷ق). المعجم الكبير، قاهره: مكتبة ابن تيميه.
طبرى، محمد بن جرير (۱۹۸۳م). تاريخ الامم والملوك، بريل: مؤسسة الاعلمى.
طوسى، محمد بن الحسن (۱۴۱۵ق). رجال / الابواب، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
_____ (۱۴۱۱ق). الغيبة، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
_____ (۱۳۶۴ش). تهذيب الاحكام، تهران: دارالكتب.
_____ (۱۴۱۴ق). الامالى، تحقيق مؤسسه رساله، قم: دارالثقافة.
عاملى، جعفر مرتضى (۱۴۲۶ق). الصحيح من سيره النبى، بيروت: دارالحديث.

٣١٢ / بررسی یک زمان پریشی تاریخی؛ راهی به نقد روایات ام سلمه درباره ... / عباس میرزایی

- عبدبن حمید (١٩٨٨م.) / *المنتخب من مسند عبد حمید*، بیروت: مکتبۃ النهضة العربیة.
- عیاشی، محمدبن مسعود (بی تا) *تفسیر عیاشی*، تهران: المکتبۃ العلمیة الاسلامیة.
- عینی، بدرالدین محمود (بی تا) *عمده القاری*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- فرات بن ابراهیم کوفی (١٤١٠ق.) *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: مؤسسۃ الطبع والنشر.
- قاضی نعمان مغربی (١٤١٤ق.) *شرح الاخبار*، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (١٣٦٣) *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- محمد بن حبیب بغدادی (١٣٦١ق.) *المحبر*، بی جا: مطبعة الدائرة.
- مزی (١٤٠٦ق.) *تهذیب الکمال*، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ.
- مفید، ابی عبدالله محمدبن النعمان، (١٤١٤ق.) *الارشاد*، بیروت: دارالمفید.
- مفید الف، محمدبن النعمان (١٤١٤ق.) *الامالی*، بیروت: دارالمفید.
- مقریزی (١٩٩٩م.) *متاع الاسماع*، منشورات، لبنان: دارالکتب العلمیة.
- نوی، محیی الدین بن شرف (١٩٨٧م.) *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دارالکتب العربی.
- نویری، احمدبن عبد و هاب (بی تا) *نهایة الأرب فی فنون الأدب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد.
- نیشابوری، مسلم بن الحجاج (بی تا) *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.
- یعقوبی (بی تا) *تاریخ یعقوبی*، قم: المؤسسۃ نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

List of sources with English handwriting

Arabic Sources

- Abī Ya‘lī (n. d.), *Mosnad Abī Ya‘lī*, Beirut: Dār al- Mamūn liltoraṭ.
- Aḥmad b. ‘Abdallāh Ṭabarī (1356 Š.), *Zakāir al-Oqbā*, Tehran: Entišārāt-e Jahān.
- Arbilī (1985), *Kašf al- Ġima fi Ma‘riḫa al- Aima*, Beirut: Dār al- Azva.
- ‘Abd b. Ḥamīd (1988), *Al- Montaḫab min Mosnad ‘Abd Ḥamīd*, Beirut: Maktaba al- Nihza al- ‘Arabīyya.
- ‘Āmalī, Jāfar Mortazā (1426), *Al- Ṣaḥīḥ min Sīra al-Nabī*, Beirut: Dār al-Ḥadīṭ.
- ‘Ayyāšī, Moḥammad b. Mas‘ūd (n. d.), *Tafsīr ‘Ayyāšī*, Tehran: al-Maktaba al- ‘Elmīyya al- Eslāmīyya.
- Bahrānī, Ḥašim b. Solaymān (1413), *Madīna Mo‘ājiz*, Qom: Moassisa al-Ma‘ārif al- Eslaāmīyya.
- Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥosayn (n. d.), *Al-Sonan al-Kobrā*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Bilāzorī (1959), *Ansāb al-Ašraf*, Edited by Moḥammad Ḥamidallāh, Egypt: Dār al-Ma‘ārif.
- Bokārī (n. d.), *Al- Tārīk al-Kabīr*, Edited by Moḥammad Azhar, Turkey: al- Maktaba al- Eslāmīyya.
- Ebn Abī Šaiba Kūfī, Abdallāh b. Moḥammad(1409), *Al-Mošanif*, Beirut: Dār Al-Fikr.
- Ebn A‘ṭam (1991), *Al-Fotūḥ*, Edited by ‘Alī Šīrī, Beirut: Dār al-Azva.
- Ebn Aṭīr, ‘Alī b. Abī al-Akram (n. d.), *Asad al-Ġāba*, Beirut: Dār Al-Kitāb Al-‘Arabī.
- Ebn Aṭīr, Ezz-al-Dīn Abu’l-Hasan ‘Alī (1965), *Al-Kāmil Fi al-Tārīk*, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Ayyūb Bāji (n. d.), *Al-Ta ‘dīl va al-Tajrīḥ*, Morocco: Vizārat al-Oqāf.
- Ebn ‘Abdalbar (1992), *Al-Estī‘āb*, Edited by ‘Alī Moḥammad Al-Bajāwī, Beirut: Dār al-ḡīl.
- Ebn ‘Asākir (1995), *Tārīk Madīna Damišq*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ebn Bābūya Qomī (1404), *A-Emāmā va al-Tabšīra*, Qom: Madrasa-ye Emām Mahdī.
- Ebn Biṭrīq (1407), *‘Omadat ‘Oūn Sayyāḥ*, Qom: Muassisa al-Našr al-Eslāmī.
- Ebn Ḥajāz ‘Asqalānī (1415), *Al-Ašāba*, Beirut: Dār Al-Kitāb al-‘Elmīyya.
- Ebn Ḥamza al-Ṭūsī (1412), *Al-Tāqab fi al-Manāqab*, Qom: Mossisa-ye Anšārān.
- Ebn Ḥibān (1993), *Ṣaḥīḥ Ebn Ḥibān*, Beirut: Moassisa al-Risāla.
- Ebn Ḥibān (1973), *Al-Ṭīqāt*, Hidarabad: Entišārāt-e Maḡlis Dāira al-Ma ‘ārif al-‘Oṭmānīa.
- Ebn Kaṭīr (1408), *Al-Bidāya va al-Nihāya*, Edited by ‘Alī Šīrī, Beirut: Dār Eḡyā.
- Ebn Qolūya, Jāfar b. Moḥammad (1417), *Kāmil al-Zīyarat*, Qom: Moassisaal-Našr al- Eslāmī.
- Ebn Qotayba Dīnavarī (1969), *Al-Ma‘ārif*, Edited by Ṭīrvat ‘Akāša, Egypt: Dār al-Ma‘ārif.
- Ebn Qotayba Dīnavarī (n. d.), *Tavīl al-Moḡtalif al-Ḥadīṭ*, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīyya.
- Ebn Rāhūya, Eshāq (1412), *Mosnad Ebn Rāhūya*, Medina: Maktaba al-Emān.
- Ebn Sa‘d, Moḥammad b. Sa‘d (1930), *Ṭabaqāt al-Kobrā*, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Šahrāšūb (1956), *Manāqib Āl Abīṭālib*, Qom: Al-Maktaba al-Ḥaydarīyya.
- ‘Eynī, Badr al-Dīn Mahmūd (n. d.), *‘Omda al-Qārī*, Beirut: Dār al- Eḡyā al- Torāṭ.
- Forāt b. Ebrāhīm Kūfī (1410), *Tafsīr Forāt al- Kūfī*, Tehran: Moassisa al- Ṭab‘ va al- Našr.
- Ḥāfiẓ Raḡab Barsī (1999), *Mašāriq al- Anvār al- Yaḡīn*, Beirut: Moassisa A‘lamī.
- Ḥākīm Ḥaskānī (1990), *Šavāhid al-Tanzīl*, Qom: Maḡma‘ Eḡyā al-Ṭīqāfa al-Eslāmī.
- Ḥākīm Nayašābūrī, Abī ‘Abdallāh (n. d.), *Al- Mostadrak*, Beirut: Dār al-Ma‘riḫa.
- Ḥosayn b. ‘Abdalvahāb (1369 Š.), *‘Oyūn al- Mo‘jizāt*, Najaf: Al- Maṭba‘a al- Ḥaydarīyya.
- Ḥosayn b. Sa‘īd (1399), *Al- Zohd*, Qom: Al- Maṭba‘a al- ‘Elmīyya.
- ḡalīfa b. ḡayyāt (1993), *Ṭabaqāt ḡalīfa*, Edited by Sohayl Zakār, Beirut: Dār al-Fikr.
- ḡašībī (1411), *Al- Hidāya al- Kobrā*, Beirut: Moassisa al- Balāḡ.
- ḡaṭīb Baḡdādī (1997), *Tārīk al- Baḡdād ao Madīna al- Salām*, Beirtu: Dār al- Kotob al- ‘Elmīyya.
- Kolaynī, Kāfi (1363 Š.), *Šarḡ al- Aḡbār*, Moassisa Al- Našr al- Eslāmī.
- Maḡrīzī (1999), *Amtā‘ al-Asmā‘, Manšūrāt*, Lebanon: Dār al- Kotob al- ‘Elmīyya.

- Mazī (1406), *Tahzīb al- Kamāl*, Beirut: Moassisa al-Risāla.
- Mofīd, Abī ‘Abdallāh Moḥammad b. al- No‘mān (1414), *Al- Eršād*, Beirut: Dār al- Mofīd.
- Mofīd Abī ‘Abdallāh Moḥammad b. al- No‘mān (1414), *Al- Amālī*, Beirut: Dār Al- Mofīd.
- Moḥammad b. Ḥabīb Baḡdādī (1361.), *Al- Moḥbīr, Maṭba‘a al- Dāira*.
- Nayšābūrī, Moslim b. al- Ḥajjāj (n. d.), *Ṣaḥīḥ Moslim*, Beirut: Dār al- Fikr.
- Novarī, Aḥmad b. ‘Abd Vahhāb (n. s.), *Nahāyat al- Arb*, Qom.
- Novvī, Moḥya al-Dīn b. šaraf (1987), *Šarḥ Ṣaḥīḥ Moslim*, Beirut: Dār al- Kotob al- ‘Arabī.
- Qāzī No‘mān Maḡribī (1414), *Šarḥ al- Akbār*, Qom: Moassisa Al- Našr al-Eslāmī.
- Sayyid b. Tāvūs (1399), *Tarāif*, Qom: Al- kayyām.
- Sayyid b. Tāvūs (1416), *Al-Tašrīf*, Qom: Moassisa Šāhib al-Amr.
- Šadūq (1405), *Kamāl al-Dīn*, Edited by ‘Alī Akbar Ġafārī, Qom: Moassisa Našr Eslāmī.
- Šadūq, Moḥammad b. ‘Alī b. al-Hosayn (1417), *Al-Amālī*, Qom: Moassisa al-Bīṭa.
- Šaffār (1362 Š.), *Bašāir al- Darajāt*, Tehran: Manšūrāt al- A‘alamī.
- Šafīdī (1420), *Al- Vāfi Bilvāfiyyāt*, Beirut: Dār Ehyā al- Torāṭ.
- Šāliḥī Šāmī (1993), *Sabl al- Hodā va al-Eršād*, Beirut: Dār al- Kotob al- ‘Elmīyya.
- Tarmazī (1983), *Al-Sonan al-Tarmazī*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ṭabarānī (1415), *Al- Mo‘jam al- Osaṭ*, Beirut: Dār al- Ḥaramayn.
- Ṭabarānī (1397), *Al- Mo‘jam al- Kabīr*, Cairo: Maktaba Ebn Taymīyya.
- Ṭabarānī (n. d.), *Al- Mo‘jam al- Ṣaḡīr*, Beirut: Dār al- Kotob al- ‘Elmīyya.
- Ṭabarī, Moḥammad b. Jarīr (1983), *Tārīk al- Omam va al- Molūk*, Brill, Moassisa al- ‘A‘lamī.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (141), *Al- Amālī*, Edited by Moassisa al-Risāla, Qom: Dār al- Ṭiqāfa.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1411), *Al-Ġayba*, Qom: Moassisa al- Ma‘ārif al-Eslāmīyya.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1415), *Rijāl al-Abvāb*, Qom: Moassisa al- Našr al-Eslāmī.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan (1364), *Tahzīb al- Ahkām*, Tehran: Dār al-Kotob.
- Yaḡūbī (n. d.), *Tārīk Yaḡūbī*, Qom: Al- Moassisa Našr Farhang Ahl Bayt (pbuh).
- Zāhbī (1961), *Al- ‘Ebar*, Edited by Foād Sayyid, Kuwait: Dār al- Maṭbū‘āt va al-Našr.
- Zāhbī (1992), *Al- Kāšif*, Jidda: Dār al-Qibla.
- Zāhbī (1998), *Tārīk Al- Eslām*, Beirut: Dār Al- Kotob al- ‘Arabī.
- Zāhbī (1993), *Sīar al- A‘lām al- Nabla*, Beirut: Moassisa al- Risāla.
- Zāḥāk, Aḥmad b. Abī ‘Aš (1991), *Al- Aḥād va al- Maṭānī*, Riyadh: Dār al- Dorriyya.

**An Analysis on a Historical Anachronism;
A Critic on the Narrations of Umm Salama on Martyrdom and Successorship
of Imam Husayn (a)¹**

Abbas Mirzaei²

Received: 2020/09/14

Accepted: 2020/12/03

Abstract

Shiite and Sunni Hadith sources have reported numerous narrations on the news of Imam Husayn's martyrdom (A.S.) and his Turbat (the soil of the grave of Imam). A number of these narrations were also about the Imamate of Imam Sajjad (A.S.) and his Successorship, narrated by Umm Salama. The present paper's question is: Which of these reports have been narrated by Umm Salama? Can historical evidences prove that she narrated all these reports? Regarding the contrasts and differences of these reports, and analyzing historical reports on the time of Umm Salama's demise, we can conclude that all these reports cannot be attributed to her. As a result, through historical, Rijal, and Hadith analyses on Shi'ite and Sunni sources, it is concluded that several of these narrations have historical anachronism, which means that all of them cannot be ascribed to Umm Salama.

Keywords: Historical anachronism, History of Ahl al-Bayt (a), Umm Salama, the news of Imam Husayn (a)'s martyrdom, Turbat of Imam Husayn (a), Imam Sajjad (a).

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.34268.1481

2. Assistant Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Iran, Tehran; a_mirzaei@sbu.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال سی‌ام، دوره جدید، شماره ۲۵، پیاپی ۱۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳۰-۳۱۷
مقاله علمی - پژوهشی

بازتاب باورها و نگرش‌های شیعی در تاریخ موصل ابوزکریا ازدی (ه۳۳۴)^۱

حسین نظری پسیخانی^۲

معصومه علی پنجه^۳

یونس فرهمند^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

چکیده

بخش بازمانده از تاریخ موصل ابوزکریا ازدی (ه۳۳۴) افزون‌بر ذکر اخبار و وقایع محلی موصل و جزیره، حاوی گزارش‌هایی از خلفای متأخر اموی و یادکردهایی از علویان و امامان شیعه است. این مقاله بر این گزارش‌ها و یادکردها متمرکز شده تا بدین پرسش پاسخ دهد که باورها و نگرش‌های ازدی در تاریخ موصل چگونه بازتاب یافته و از کجا ریشه گرفته است. واکاوی گزارش‌ها و یادکردهای ازدی از علویان و امویان، از گرایش‌های شیعی نویسنده آن، پرده برمی‌دارد. سیمای مثبت علویان و سیمای منفی امویان از لابه‌لای گزارش‌های ازدی مشهود است. بزرگداشت امامان شیعه، از امام علی (ع) تا امام رضا (ع)، طبق سنت و باور شیعیان، همراه شده است با خوارداشت امویان. همچنین تشبیه امویان به آل فرعون در تاریخ موصل بازتاب و تکرار گفتمانی است که از سوی امامان شیعه و به‌ویژه امام سجاده (ع) و پس از واقعه عاشوراء تبیین شده و از سوی شیعیان تبلیغ و رواج یافته بود. واژگان کلیدی: تاریخ موصل ازدی، گرایش‌های شیعی، علویان، امویان، آل فرعون.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HPH.2020.32330.1454

۲. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: hosseinpazari51@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): panjeh@srbiau.ac.ir

۴. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: farahmand@srbiau.ac.ir

مقدمه

تاریخ موصل نوشته ابوزکریا ازدی (د. ۳۳۴هـ) یکی از کهن‌ترین گاه‌نگاری‌های محلی ناحیه جزیره (بین‌النهرین شمالی) است که در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم هجری به رشته تحریر درآمده است. در تاریخ موصل افزون بر گزارش رویدادهای محلی موصل و جزیره، از تاریخ عمومی خلافت‌های اموی و عباسی نیز یاد شده است. رویدادهای سی سال پایانی خلافت اموی و نود سال نخست خلافت عباسی در این کتاب بازتاب یافته و آن را به یکی از منابع مهم تاریخ اسلام در سده دوم و دهه‌های نخست سده سوم هجری تبدیل کرده است. تاریخ موصل همچون بسیاری از تواریخ سنتی اسلامی، تاریخی نقلی است و سرتاسر آن ذکر اخبار، وقایع و وفیات است. با این‌همه در لابه‌لای همین نقل‌ها و روایت‌ها می‌توان به رگه‌ها و نشانه‌هایی از نگرش‌ها و باورهای نویسنده آن دست یافت. نه در خود بخش بازمانده تاریخ موصل و نه در منابع کهن و مطالعات نوین اشاره‌ای به مذهب ازدی و این احتمال که او شیعه بوده، نشده است. با این‌همه در تاریخ موصل شواهد و نشانه‌هایی است که احتمال شیعه‌بودن وی را تقویت می‌کند. در این مقاله روایت‌هایی از ازدی که در آن از علویان و امویان یاد شده بررسی خواهد شد تا بدین پرسش پاسخ داده شود که باورها و نگرش‌های وی در تاریخ موصل چگونه بازتاب یافته و از کجا ریشه گرفته است. فرضیه مقاله این است که تصویر کلان ارائه شده از علویان و امویان در تاریخ‌نگاری ابوزکریا ازدی متأثر از آموزه‌ها و نگرش‌های شیعی است.

روش و رویکرد این مقاله تفسیری انتقادی است.^۱ بدین صورت که با واکاوی و تحلیل متن، واژه‌ها، تعابیر و روایت‌ها، نخست از چگونگی بازنمایی سیمای علویان و امویان در تاریخ موصل پرده برمی‌دارد. سپس با پی‌جویی این تعابیر و روایت‌ها در منابع دیگر، روشن می‌کند که این بازنمایی متأثر از گفتمان رایج شیعی در سده‌های نخست اسلامی است.

پیشینه تحقیق

درباره و برپایه تاریخ موصل تاکنون چندین مقاله نگاشته شده است. این مقالات هر یک از جنبه‌ای به تاریخ موصل پرداخته و روایت‌های آن را کاویده‌اند.^۲ از میان این مقالات تنها مقاله

۱. برای آشنایی با این روش و رویکرد (نک: جمشیدی و صیامیان گرجی ۱۳۹۱: ۳۱-۲۵).

۲. مصحح کتاب، علی حبیب، در مقاله «من الاتجاهات العاطفیه فی تاریخ الموصل» به گرایش‌های قبیله‌ای ابوزکریا ازدی پرداخته و شواهد و نمونه‌هایی بسیاری از بزرگنمایی‌ها و جانبداری‌های وی از قبایل یمنی به‌دست داده است. پل ج. فوراند در مقاله «والیان موصل بر پایه تاریخ موصل ازدی» سیاه‌های از والیان موصل و

مها سعید حمید عنوان «صورة بنی امیه عند الازدی فی کتابة تاریخ الموصل»^۱ با بخشی از مقاله حاضر در پیوند است. نویسنده در این مقاله که بیشتر توصیفی است تا تحلیلی، گزارش‌ها و وصف‌های ازدی درباره خلفای متأخر اموی از عمر بن عبدالعزیز تا مروان بن محمد را تک به تک آورده و نتیجه گرفته است که تصویر ازدی از امویان سلبی بوده نه ایجابی. این استنتاج درست است، اما تحلیل و ریشه‌یابی وی در این باره نادرست است. او این تصویرسازی منفی را ناشی از جانبداری سیاسی ازدی از عباسیان و اعتماد او به روایانی می‌داند که در این دوره می‌زیستند و متأثر از ادبیات خصمانه عباسیان علیه امویان بودند. در مقاله حاضر این دیدگاه نقد و رد می‌شود و نشان داده خواهد شد که ازدی متمایل به عباسیان نبود و تصویر منفی امویان در کتاب تاریخ موصل ریشه در باورها و گرایش‌های شیعی دارد.

درباره ازدی و تاریخ موصل

از ابوزکریا یزید بن محمد بن ایاس بن قاسم ازدی موصلی (د. ۳۳۴هـ) در منابع کمتر سخن رفته است.^۲ روشن است که از قبيلة آزد بوده و در موصل می‌زیسته و از استادانی چند استماع حدیث کرده است. شیخ الحافظ، قاضی و امام، القابی است (ذهبی، ۱۳۷۴ق: ۱۰۳/۳؛ سمعانی،

عملکرد آنها با تکیه بر گزارش‌های ازدی ارائه کرده است. فاروق عمر فوزی نیز با تکیه بر تاریخ موصل در مقاله «من تاریخ المدن العربیه: لمحات من تاریخ الموصل فی العصر العباسی (۱۳۲/۷۴۹م-۲۰۰/۸۱۵م)» به رویدادهای موصل در این دوره و سیاست‌های عباسیان در این شهر پرداخته است. همچنین یوسف جرجیس الطوننی در مقاله «ملاحظات علی تاریخ الموصل لابی زکریا الازدی» نکته‌ها و نقدهایی درباره تصحیح علی حبیبه از تاریخ موصل مطرح کرده است. حامد عبدالجبار نیز در مقاله «الفکر العمرانی عند الازدی من خلال کتابه (تاریخ الموصل)» شهرسازی و معماری موصل را بررسی کرده است. ازدی از دو تاریخ عمومی پیش از خود یعنی تاریخ خلیفه بن خیاط و تاریخ طبری بهره بسیاری برده است. این موضوع دست‌مایه دو مقاله بوده است: چس. ف. رابینسون در مقاله «دین یک مورخ محلی به طبری: مورد تاریخ موصل ازدی» به بررسی روایت‌هایی پرداخته که ازدی از طریق طبری نقل کرده است؛ میسون دنون عبدالرزاق العبايجی نیز در مقاله «التصحیف و التحریف فی کتاب تاریخ الموصل لابی زکریا الازدی (روایات خلیفه بن خیاط)» با مقایسه روایت‌های منقول ازدی از خلیفه بن خیاط با کتاب وی یعنی تاریخ خلیفه بن خیاط، نادرستی‌های راه‌یافته به تاریخ موصل در املا و ضبط کلمات و اعلام را فهرست کرده است. افزون بر این مقالات تحقیقی دو مدخل دانشنامه‌ای نیز درباره ازدی نگاشته شده است: مدخل «ازدی» نوشته فرانتس روزنتال در ویرایش دوم دایره‌المعارف اسلام و مدخل «ازدی» نوشته عزت ملا ابراهیمی در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی (برای مشخصات کامل این مقالات به بخش کتاب‌شناخت نگاه کنید).

۱. دراسات موصلیه، العدد ۴۹، ۱۴۳۹ق/۲۰۱۸م: ۶۴-۴۵.

۲. درباره زندگی و آثار ازدی نک: حبیبه، ۱۳۸۷ق: ۱۸-۱۳؛ ملا ابراهیمی، ۱۳۷۰ش: ۳۵/۸؛ Rosental, "Azdi", 1960: I/813.

۳۲۰ / بازتاب باورها و نگرش‌های شیعی در تاریخ موصل ابوزکریا آزدی ... / حسین نظری پسیخانی و ...

۱۳۸۲ق: ۱۲/۱۰) که به آزدی داده شده و از این روی می‌توان گفت که وی جایگاه علمی و شغلی ممتازی داشته، استاد و محدثی سرشناس بوده و منصب قضا را در اختیار داشته است. برای آزدی سه کتاب نام برده شده: یکی *تاریخ موصل*؛ دیگری *کتاب طبقات المحدثین* (آزدی، ۱۳۸۷ق: ۳۰۱) که گاه به نام *طبقات العلماء بالموصل* (سمعانی، ۱۳۸۲ق: ۱۲/۱۰) نیز خوانده شده و امروزه در دسترس نیست؛ سه دیگر، *القبائل و الخطط* است که وی در *تاریخ موصل* از آن نیز یاد کرده (آزدی، ۱۳۸۷ق: ۹۶)، اما در منابع و آثار کتاب‌شناختی ذکری از آن به میان نیامده است.

از *تاریخ موصل* یا *تاریخ و اخبار الموصل* (سخاوی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۰) تنها یک نسخه در کتابخانه چستریتی^۱ شناخته شده و در دسترس است که مبنای تصحیح علی حبیبه قرار گرفته است (قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م).^۲ این نسخه جزء دوم *تاریخ موصل* است که مشتمل بر گزارش سال‌شمار سال‌های ۱۰۱ تا ۲۲۴ هجری است.^۳ آزدی یک صد سال پس از آخرین سالی که در این نسخه آمده در ۳۳۴ هجری درگذشته است. جزء اول از صدر اسلام تا سال ۱۰۱ هجری را در برمی‌گرفته و جزء سوم شامل رویدادهای سال ۲۲۴ هجری تا دوره مؤلف بوده است. بنابر شیوه سال‌شمارانه آزدی رویدادهای هر سال را ذیل آن سال می‌آورد، حتی اگر رویدادی در چند سال تداوم داشته باشد و در یک سال پایان نپذیرد، گزارش آن رویداد را جدا جدا می‌آورد. مثلاً شورش‌های دیرپای ابوحمزه خارجی و بابک خرم‌دین را در سال‌های متممادی می‌آورد. ابوزکریا رویدادهای هر سال را گاه با ذکر اخباری عمومی از جهان اسلام و گاه با ذکر خبری از موصل آغاز می‌کند. در انتهای هر سال نیز به ذکر وفیات علما و مشاهیر می‌پردازد و همچنین والیان موصل، امیران حج و گاه قاضیان و عاملان خراج آن شهر را برمی‌شمارد.

علویان در تاریخ موصل

آزدی در کتاب خود بارها از علویان، هم حسینیان و هم حسینیان، یاد کرده است. قیام‌های

1. Chester Beatty.

۲. در این تصحیح اشکالاتی راه یافته که یوسف جرجیس الطوننی در مقاله «ملاحظات علی تاریخ الموصل لابی زکریا الازدی» (طوننی، ۱۴۲۰ق) به ۱۸ مورد از آنها پرداخته است. در سال ۱۴۲۷ق احمد عبدالله محمود تصحیحی دیگر از *تاریخ موصل* منتشر کرد (بیروت: دارالکتب العلمیه) و با مراجعه به دیگر متون تاریخی چون *تاریخ طبری*، *المنتظم ابن جوزی* و *الکامل ابن اثیر*، رویدادهای سال‌های ۱۶ تا ۱۰۰ هجری و ۲۲۴ تا ۳۳۴ هجری (سال مرگ مؤلف) را بدان افزود. این تصحیح هیچ نوع برتری به تصحیح علی حبیبه ندارد و افزوده‌های مصحح از منابع دیگر نیز برای محققان خالی از فایده است، چراکه هیچ ارتباطی با اجزاء مفقود *تاریخ موصل* ندارد.

۳. آزدی حوادث سال‌های ۱۲۴ و ۱۵۲ هجری را نوشته و اینکه چرا به این دو سال توجه نکرده مشخص نیست.

حسینان، قیام محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم، در سال ۱۴۵هـ علیه عباسیان در تاریخ موصل به تفصیل گزارش شده است (همان: ۱۸۱). گزارش وی از این رویارویی بی‌طرفانه است و گزاره‌ای مبنی بر جانبداری از حسینان در آن دیده نمی‌شود. همچنین پس از ذکر نام علویان حسنی تعبیر «علیه/علیهم‌السلام» آورده نشده است.

برخلاف علویان حسنی تمایل و علاقهٔ ابوزکریای ازدی به علویان حسینی روشن و آشکار است. با اینکه علویان حسینی نه در قدرت بوده‌اند که یادکرد از آنان ضرورت داشته باشد و نه پیوندی با شهر موصل داشته‌اند، در تاریخ موصل بارها از آنها یاد شده است. البته این یادکردها کوتاه و بیشتر به هنگام ذکر وفات ایشان است. بنابر سنت و باور شیعیان، در سرتاسر کتاب هرگاه نامی و یادی از امام علی (ع) و فرزندان و اعقابش از نسل امام حسین (ع) آمده، با تعبیر علیه‌السلام، علیهم‌السلام، صلوات‌الله علیهم همراه است.^۱ مثلاً ذیل اخبار سال ۱۱۷هـ آورده: «و فیها توفیت فاطمه بنت علی و سکینه بنت الحسین علیهم‌السلام و فیها مات ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین صلوات‌الله علیهم و علی آبائهم» (همان: ۳۸) یا ذیل سال ۱۴۸هـ می‌آورد: «و فیها مات... ابو عبدالله جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی علیهم‌السلام» (همان: ۲۱۱) یا ذیل سال ۲۲۰هـ آورده: «و فیها مات محمد بن علی الرضابن موسی، علیه‌السلام، و علی آبائه الظاهرین». پایبندی او به ذکر این تعبیر آن اندازه است که در متن خطبهٔ ابو حمزه خارجی نیز پس از ذکر نام علی بن ابی‌طالب عبارت علیه‌السلام را افزوده است (همان: ۱۰۴) در حالی که در منابع دیگر که متن خطبه را گزارش کرده‌اند، این تعبیر وجود ندارد (جاحظ، ۲۰۰۲م: ۸۴/۲؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۸ق: ۲۷۱/۲؛ ابن‌عسکری، ۱۴۰۴ق: ۲۳۰/۴).

نشانه‌هایی دیگر نیز در تاریخ موصل موجود است که بازتاب گرایش‌ها و باورهای شیعی ازدی است. از جمله در جایی (ذیل سال ۱۲۶هـ) در ذکر خلیفهٔ اموی یزید بن ولید به نقل از هیشم بن عمران آورده است که یزید بن ولید در کعبه به دنیا آمده است. ازدی با رد این ادعا همچون شیعه‌ای باورمند تأکید می‌کند: «لم یولد فیها خلیفه غیر امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام» (ازدی، ۱۳۸۷ق: ۵۸). بسیاری از علمای بزرگ شیعه بر همین دیدگاه هستند که تنها کسی که در کعبه زاد شده، علی بن ابی‌طالب (ع) است (نک: امینی، ۱۴۱۶ق: ۳۹/۶-۳۸). در جایی دیگر ذیل سال ۱۳۳هـ زمانی که از عبیدالله بن زیاد نام می‌برد، همچون شیعیان او و یارانش را به باد نفرین می‌گیرد و لعنت خدا را شامل حال او می‌کند (ازدی، ۱۳۸۷ق: ۱۴۱).

ازدی چند جایی که فرصت می‌یابد رویدادهای مهم تاریخ شیعه را فرا یاد خواننده می‌آورد که اساساً مربوط به گذشته‌ای خارج از دورهٔ تاریخی بحث مقاله است. در یک‌جا در ذکر

۱. تنها امامی که از او در تاریخ موصل هیچ یادی نشده است، امام موسی کاظم (ع) است.

سال روز تولد عمر بن عبدالعزیز می‌آورد: «و کان مولد عمر الاموی سنه احدى و ستین وقت قتل الحسین بن علی علیه السلام» (ازدی، ۱۳۸۷ق: ۵). در جایی دیگر در ذیل اخبار سال ۱۱۸ هجری می‌آورد: «فیها توفی ابو محمد علی بن عبدالله بن العباس بالحمیمه و له ثمان و سبعون سنه، فی ذی القعدة، و کان مولده، فیما ذکرُوا، فی اللیلة التي اصیب فیها امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام» (همان: ۳۹). روشن است که از نظر ثبت و ضبط تاریخی همین که گفته شود عمر بن عبدالعزیز در سال ۶۱ هجری و علی بن عبدالله بن عباس در سال ۴۰ هجری زاده شده‌اند، کفایت می‌کند. یادآوری رویداد شهادت این دو امام در کنار آن دو زادروز نشان از اهمیت موضوع در ذهن آزدی دارد. بیراه نیست حتی اگر گفته شود مورخ در پی برقراری ارتباطی معنادار میان این دو رویداد است، اینکه چه کسانی بعدها مقام و جای آن دو امام را گرفته‌اند.

یادکردهای آزدی از امامان شیعه در تاریخ موصل، به جز یک بار که در ادامه خواهد آمد، متضمن کنش‌ها و رفتارهای سیاسی یا اجتماعی آنها نیست تا بتوان ارزیابی کرد که آیا روایت وی جانبدارانه بوده یا بی‌طرفانه. اما از واکاوی این اشاره‌ها و کنایه‌ها که در بالا آمد و آنچه که در ادامه درباره بنی‌امیه خواهد آمد، می‌توان نتیجه گرفت که تاریخ‌نگاری آزدی به شدت متأثر از باورها و نگرش‌های شیعی بوده است و وی در کشمکش امویان و علویان بدون شک، در جناح علویان خواهد ایستاد و جانب آنها را خواهد گرفت. البته روشن است که در تاریخ‌نگاری، یک روایت می‌تواند معتبر باشد بدون اینکه بی‌طرفانه باشد.^۱

امویان: آل فرعون

در جزء بازمانده از تاریخ موصل ۳۱ سال پایانی دوره امویان (۱۳۲-۱۰۱ هجری) روایت شده است. اگرچه ۶۰ سال نخست دوره اموی در نسخه موجود در دسترس نیست، با مطالعه همین بخش بازمانده می‌توان از داوری آزدی درباره امویان آگاه شد. در تاریخ موصل در سه جا بنی‌امیه به «آل فرعون» تشبیه شده‌اند: ذیل سال ۱۰۱ هجری و در ذکر وفات عمر بن عبدالعزیز، نخست به نقل از محمد بن کعب قُرظی (د. ۱۰۸ هجری) از پیامبر (ص) حدیثی می‌آورد که «رسول الله (ص) لعنت فرستاد بر حَکَم و فرزندان‌ش جز صالحان آنکه آن هم کم است» و در ادامه به نقل از قیس بن جبیر نَهْشَلی در وصف عمر بن عبدالعزیز می‌افزاید: «در میان بنی‌امیه همچون مؤمن آل فرعون است» (همان: ۴). همچنین ذیل سال ۱۲۶ هجری و در ذکر دوره ولید بن یزید بن عبدالملک حدیثی از پیامبر (ص) آورده که در آن ایشان از انتخاب نام ولید برای نوزادی منع کرده است، چراکه نام فرعون است و پیش‌بینی کرده که «در امت من مردی به نام ولید خواهد بود که برای امت من

۱. درباره بی‌طرفی مورخ (نک: مکالا، ۱۳۸۷ش: ۲۳۷ به بعد)

بدتر از فرعون برای قوم خودش است» (همان: ۵۶).^۱

در جایی دیگر نیز ذیل خبرهای سال ۱۶۸ هـ گفت‌وگوی جدّ محمد بن المعافی بن طاوس را با والی موصل هرثمه بن اعین نقل می‌کند. «جدم بر هرثمه والی موصل^۲ وارد شد و به او گفت: ای شیخ چند سال داری؟ گفت: پنج تن از ائمه بنی‌امیه را درک کردم. پس به او گفت: ای شیخ نزد تو بنی‌امیه امام‌اند؟ در دستش عمودی آهنی بود آن را سرو ته کرد، گفت: مرگ را دیدم پس گفتم: امامانی که دعوت به دوزخ می‌کنند و روز قیامت یاری نخواهند شد (أئمة يدعون إلى النار و يوم القيامة لا ينصرون) گفت: پس از او دور شدم درحالی‌که چهره‌اش دگرگون شده بود» (همان: ۲۵۲). این آیه ۴۱ سوره قصص که راوی در توصیف بنی‌امیه آورده، در قرآن در وصف فرعون و فرعونیان نازل شده است.

ریشه‌یابی تشبیه بنی‌امیه به آل فرعون ما را به واقعه کربلا/عاشورا می‌رساند. بنابر روایت امام حسین (ع) در روز عاشورا یکی از یاران خود ژهیر بن قین بجللی را به مؤمن آل فرعون تشبیه کرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۷/۵). ژهیر پیش از واقعه کربلا از هوداران عثمان (عثمانیه) و در جبهه مخالفان شیعه بود، با این‌همه در راه کوفه به لشکر امام حسین (ع) پیوست و در روز عاشورا چند بار برای موعظه به سوی لشکر بنی‌امیه رفت. در بار آخر درحالی‌که مشغول موعظه بود، یکی از یاران امام به سوی او آمد و گفت: «ابوعبدالله می‌گوید بیا، به دینم قسم، اگر مؤمن آل فرعون قوم خویش را اندرز گفت و کار دعوت را به کمال برد تو نیز این قوم را اندرز گفتی و به کمال بردی، اگر اندرز و بلاغ سودمند افتد.» (همان: ۴۲۷/۵). روشن است که امام حسین (ع) در اینجا بنی‌امیه را به آل فرعون تشبیه کرده است، اما آن کسی که این تشبیه را تبیین و تبلیغ کرد و به گفتمانی در میان شیعه بدل کرد، فرزند وی امام سجاد (ع) و شیعیان معاصر و پس از وی بودند.

هم در منابع سنی و هم در منابع شیعی روایتی نقل شده که در آن علی بن حسین، امام سجاد (ع)، از این تشبیه بهره برده و آن را تبیین کرده است. راوی، منهل بن عمرو اسدی، آورده است: «علی بن حسین زین العابدین (ع) را دیدم و از او پرسیدم: چگونه صبح کردی؟ (در روایت ابن‌اعثم: چگونه شب کردی؟). امام پاسخ داد: گمان نمی‌کردم پیری چون تو نداند که ما چگونه صبح کرده‌ایم! ما در میان قوم خود به گونه‌ای صبح کردیم که بنی‌اسرائیل در میان آل فرعون

۱. اگرچه این حدیث در بیشتر منابع به نقل از عمر بن خطاب ذکر شده، در برخی از منابع اهل سنت در زمره احادیث جعلی آمده است نک: (ابن جوزی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۲۴۵-۲۴۴ ذیل عنوان باب النهی عن التسمیة الولید).

۲. هرثمه هیچگاه خود مستقیماً در موصل حکومت نکرد، بلکه در فاصله سال‌های ۱۸۲ تا ۱۸۶ هجری کسانیه به نیابت از او به امارت موصل رسیدند (Forand, 1969: 98).

صبح می‌کردند که پسران آنها را می‌کشتند و زن‌ها را زنده می‌گذاشتند» (ابن‌سعد، ۱۳۷۴ ش: ۳۳۵/۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق: ۱۳۳/۵؛ سیدبن طاووس، ۱۳۷۸ش: ۲۲۹) در روایت‌های شیعی محل این دیدار بازار دمشق ذکر شده و از این‌رو روشن است که این دیدار پس از واقعه کربلا و در دوران حضور امام سجاد(ع) در شام صورت گرفته است. زمانی که امویان مردان و پسران علویان را به شهادت رسانده و زنان ایشان به اسارات گرفته بودند. در روایت آشکارا نام بنی‌امیه نیامده، اما کیست که نداند مراد امام از آل‌فرعون، بنی‌امیه است.

آل‌فرعون چه ویژگی‌ای داشتند که از نظر امام سجاد(ع) بنی‌امیه شبیه آنها بودند؟ از «آل‌فرعون»، خویشاوندان، پیروان و لشکریان فرعون، در قرآن ۱۳ بار یاد شده و از کفر، تکذیب، جهل و نادانی، استکبار و تبهکاری، پیمان‌شکنی، ستم‌گری، شکنجه‌گری و در نهایت، عذاب آنان در دنیا، برزخ و آخرت سخن رفته است. در قرآن و فرهنگ اسلامی «فرعون» به حاکم مصر در زمان حضرت موسی اشاره دارد که نماد تکبر، خودخواهی و سرکشی در برابر خدا، کاخ‌سازی و خوش‌نشینی بود. کشتار پسران و زنده نگه‌داشتن زنان، سخت‌ترین شکنجه آل‌فرعون در حق بنی‌اسرائیل بود (خوش‌منش، ۱۳۸۵ش: ۱/ ۱۴۴-۱۳۳). در میان آل‌فرعون هم یک تن مؤمن بود: «رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ» (غافر/۲۸).

در یادکرد از خلیفه پرهیزکار و مصلح اموی عمر بن عبدالعزیز (حک ۱۰۱-۹۹ه) نیز این تشبیه خدشه‌دار نشد، چراکه او همچون مؤمن آل‌فرعون بود (ازدی، ۱۳۸۷ق: ۴) حتی این مؤمن بنی‌امیه نیز از نظر ازدی شایسته حکومت‌داری نیست، چراکه خلافتش نامشروع است. این معنا را از روایتی که از دیدار عمر بن عبدالعزیز با ابوجعفر محمد بن علی علیه‌السلام (امام باقر) با همراهی ژراره بن اعین (د. ۱۵۰ه) به دست داده، می‌توان دریافت. بنابراین روایت، امام از عمر پرسید: «آیا این جایگاه که در آن نشسته‌ای از رسول‌الله (ص) به تو ارث رسیده است؟ گفت: نه، گفت: آیا از راه وصیت او بدان رسیده‌ای؟ گفت: نه، گفت: آیا با اجماع مسلمانان یا کسی به این ولایت رسیده‌ای؟ گفت: نه. پس چون ابوجعفر برخاست، ژراره از او پرسید درباره او چه می‌گویی؟ گفت: او از قبلی بهتر است و فلانی از او بهتر!» (همان: ۵). درخور توجه است که ازدی از گفت‌وگوی طولانی امام با خلیفه اموی تنها همین بخش را مهم یافته و نقل کرده است.^۱

امام سجاد (ع) با زبان تشبیه و کنایه بدون اشاره مستقیم، با ارجاع‌شنونده به رفتار آل‌فرعون با بنی‌اسرائیل در قرآن، دیدگاه خود و خاندانش را درباره بنی‌امیه تبیین کرد. این تشبیه

۱. درباره رابطه امام باقر(ع) با عمر بن عبدالعزیز و دیدگاه امام درباره وی (نک: دیلمی، ۱۳۸۶ش: ۵۹-۵۷ و ۵۵-

در نیمه دوم سده نخست هجری در محافل شیعی پذیرفته شد و رواج یافت؛ ابن سعد شبیه همین روایت را از محمدبن حنفیه نیز نقل کرده است (ابن سعد، ۱۳۷۴ش: ۲۱۳/۵). در طی سده دوم تا اوایل سده چهارم هجری، زمانی که ازدی در حال نگارش تاریخ موصل بود هنوز این گفتمان در ذهن و زبان شیعیان زنده مانده بود و در برهه‌هایی یادآوری می‌شد.

نتیجه

به‌رغم آنکه بخش‌های زیادی از تاریخ موصل از دست رفته و از این‌روی داوری درباره باورها و نگرش‌های نویسنده آن، ابوزکریای ازدی، دشوار است، از واکاوی و پی‌جویی روایت‌های بازمانده می‌توان به دیدگاه‌های وی درباره رجال، خاندان‌ها و رویدادهای دوره متأخر اموی و عصر نخستین عباسی دست یافت. واکاوی و پی‌جویی چگونگی بازنمایی سیمای علویان و امویان در تاریخ موصل خواننده را مجاب می‌کند که ازدی حتی اگر شیعه نبوده باشد، بسیار متأثر از آموزه‌ها و باورهای شیعی است. وی هرگاه فرصت یافته همچون یک شیعه راست‌کیش و باورمند از نام و یاد امامان شیعه به نیکی و بزرگی یاد کرده است. سیمای منفی و تاریک امویان در تاریخ موصل نیز متأثر از نگرش‌های شیعیان به این خاندان است. گفتمان تشبیه بنی‌امیه به آل فرعون که از سوی امامان شیعه و به‌ویژه امام سجاد(ع) و پس از واقعه عاشورا و در محیط‌های شیعی رواج یافته بوده در تاریخ موصل بازتاب یافته و تکرار شده است.

کتاب‌شناخت

ابن اعثم، ابو محمد احمد (۱۴۱۱ق) الفتوح، به‌کوشش علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۱۸ق) الموضوعات من الأحادیث المرفوعات، به‌کوشش نورالدین بن شکر بن علی بویاجیلار، ریاض: مکتبه أضواء السلف.
ابن سعد، محمد بن سعد کاتب واقدی (۱۳۷۴ش) الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه.
ابن عبدربه، احمد بن محمد (۱۴۰۴ق) العقد الفرید، به‌کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۸ق) عیون الأخبار، به‌کوشش یوسف علی طویل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق) الغدیر فی الكتاب و السنه و الادب، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
ازدی، ابوزکریا یزید بن محمد (۱۳۸۷ق) تاریخ الموصل، به‌کوشش علی حبیبه، قاهره: لجنة احياء التراث الاسلامی.

۳۲۶ / بازتاب باورها و نگرش‌های شیعی در تاریخ موصل ابوزکریا آزدی ... / حسین نظری پسیخانی و ...

- _____ (۱۴۲۷ق) تاریخ الموصل، به کوشش محمود احمد عبدالله، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (۲۰۰۲م) *البيان و التبیین*، به کوشش علی ابوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- جمشیدی، فرانک و زهیر صیامیان گرجی (۱۳۹۱ش) «جدال میان روایت و واقعیت در تاریخ‌نگاری»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۱۷۰.
- حبیبه، علی (۱۹۷۰م) «من الاتجاهات العاطفیه فی تاریخ الموصل»، *مجله کليه دارالعلوم، جامعه القاهرة*، العدد ۲.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۵ش) «آل فرعون»، اعلام القرآن از *دائرة المعارف قرآن کریم*، تهیه و تدوین مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب.
- دیلمی، احمد (۱۳۸۶ش) «شخصیت و عملکرد عمر بن عبدالعزیز و دیدگاه امام باقر علیه‌السلام درباره او»، *تاریخ اسلام*، سال ۸، شماره ۴۵.
- ذنون، میسون، عبدالرزاق العبايجی (۱۴۴۰ق) «التصحيف و التحريف في كتاب تاريخ الموصل لأبي زكريا الازدی (روایات خلیفه بن خیاط) *دراسات موصلیه*، العدد ۵۳، ۱۴۴۰ق / ۲۰۱۹م.
- ذهبی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۷۴ق) *تذکره الحفاظ*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد: *دائرة المعارف العثمانیه*.
- سخاوی، شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق) *الاعلان بالتویخ لمن ذم اهل التاريخ*، به کوشش صالح احمد العلی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۳۸۲ق) *الانساب*، حیدرآباد: *دائرة المعارف العثمانیه*.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۸ش) *اللہوف فی قتلی الطفوف*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: نشر نوید اسلام.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۱۳۷۵ش) *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- الطونی، یوسف جرجیس (۲۰۰۰م) «ملاحظات علی تاریخ الموصل لأبی زکریا الازدی»، *مجله المورد*، العدد ۲.
- عبدالجبار، حامد (۲۰۰۷م) «الفکر العمرانی عند الازدی من خلال کتابه (تاریخ الموصل)»، *مجله آداب الرفادین*، العدد ۴۵.
- فوزی، فاروق عمر (۱۳۹۴ق) «من تاریخ المدن العربیه: لمحات من تاریخ الموصل فی العصر العباسی»، *مجله آداب الرفادین*، العدد ۶.
- مکالا، سی. بی.ین (۱۳۸۷ش) *بنیادهای علم تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نی.
- ملا ابراهیمی، عزت (۱۳۷۰ش) «ازدی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مها، سعید حمید (۱۴۳۹ق) «صورة بنی امیه عند الازدی فی کتابه تاریخ الموصل» *دراسات موصلیه*، العدد ۴۹.

تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، سال ۳۰، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۹ / ۳۲۷

Forand, Paul G. (Jan. - Mar., 1969), "The Governors of Mosul According to Al-Azdī's Ta'riḫ al-Mawṣil", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 1, 88-105.

Robinson, Chase F. (Oct. - Dec., 2006), "A Local Historian's Debt to al-Ṭabarī: The Case of al-Azdī's Ta'riḫ al-Mawṣil", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 4, pp. 521-535.

Rosenthal, F. (1960), "al-Azdī", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition(EI2), Liden, Brill.

List of sources with English handwriting

Persian and Arabic Sources

- Amīnī, ‘Abd al-Ḥosayn (1416), *Al-Ġadīr fī al-Kitāb va al-Sana va al-Adab*, Qom: Markaz al-Ġadīr lil Dirāsāt al-Eslāmīyya.
- Azdī, Abū Zakarīā Yazīd b. Moḥammad (1387), *Tārīk al-Mūsīl*, edited by ‘Alī Ḥabība, Cairo: Lijana Ehyā al-Torāt al-Eslāmī.
- Azdī, Abū Zakarīā Yazīd b. Moḥammad (1427), *Tārīk al-Mūsīl*, edited by Maḥmūd Aḥmad ‘Abdallāh, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīyya. Ebn ‘Abd Raba, Aḥmad b. Moḥammad (1404), *Al-‘Eqd al-Farīd*, edited by Mofīd Moḥammad Qamīha, Beirut: Dār Al- Kotob al-‘Elmīyya.
- ‘Abd al-Ḥabbār, Hāmid (2007), “Al-Fikr al-‘Omrānī ‘End al-Azdī min kīlāl Kitāba (Tārīk al-Mūsīl)”, *Majala Ādāb al-Rāfīdīn*, No. 45.
- Dailamī, Aḥmad (1386 Š.), “Šakṣīāt va ‘Amalkard-e ‘Omar b. ‘Abd al-Azīz va Dīdgāh-e Emām Bāqir (pbuh) darbāra-ye Ou”, *Tārīk-e Eslām*, 8, No. 31, pp. 45-70. [In Persian]
- Ebn A‘ṭam, Abū Moḥammad Aḥmad (1411), *Kitāb al-Fotūḥ*, edited by ‘Alī Šīrī, Beirut: Dār al- Azvā.
- Ebn Jozi, Abulfaraj ‘Abd al-Raḥmān (1418), *Kitāb al- Mozū ‘āt min al-Aḥādīṭ al-Marfū ‘āt*, edited by Nūr al-Dīn b. Šokrī b. ‘Alī Būyājīlār, Riadh: Maktaba Azvā al-Salaf.
- Ebn Qotayba Dīnavarī, Abu Moḥammad ‘Abdallāh b. Moslim (1418), *‘Oyūn al-Aḳbār*, edited by Yūsuf ‘Alī Ṭavīl, Beirut: Dār Al- Kotob al-‘Elmīyya.
- Ebn Sa‘d, Moḥammad b. Sa‘d Kātib Vaqīdī (1374 Š.), *Al-Ṭabaqāt al-Kobrā*, translated by Maḥmūd Maḥdavi Dāmḡānī, Tehran: Farhang va Andīša. [In Persian]
- Fawzī, Fārūq ‘Omar (1394), “Min Tārīk al-Modon al-‘Arabīyya: Lomaḥāt min Tārīk al-Mūsīl fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī”, *Majala Ādāb al-Rāfīdīn*, No. 6.
- Ḥabība, ‘Alī (1970), “Min al-Etīḡāḡāt al-‘Atīfīyya fī Tārīk al-Mūsīl”, *Majala Kolīyya Dār al-‘Olūm (Jāmi‘a Al-Qāhira)*, No. 2.
- Jāhīz, Abū ‘Oṭmān ‘Amro b. Bahr (2002), *Al-Bayān va al-Tabīn*, edited by ‘Alī Abū Moḥlim, Beirut: Dār va Maktaba al-Hilālīf va al- Tal.
- Jamšīdī, Farānak; Zohair Šīāmīān Gorjī (1391 Š.), “Jīdāl Mīān-e Rivāyat va Vāqē‘īyyat dar Tārīknīgārī”, *Kītāb-e Māh Tārīk va Joḡrāfīā*, No. 170. [In Persian]
- košmaniš, Abulfāzīl (1385 Š.), “‘Al-e Fir‘on”, *A‘lām al-Qorān az Daerat al-Ma‘ārif-e Qorān-e Karīm*, Markaz-e Farhang va Ma‘ārif-e Qorān. Qom: Būstān-e Kītāb. [In Persian]
- Mahā, Sa‘īd Aḥmad (1439), “Šūrat Banī Omayya end al-Azdī fī Kitāba Tārīk Al-Mūsīl”, *Dirāsāt Mūsīlīyya*, No. 49.
- Mollā Ebrāhīmī, ‘Ezzat (1370 Š.), “Azdī”, *Daerat al-Ma‘ārif Bozorg-e Eslāmī*, Vol. 8, Tehran: Markaz-e ‘, Daerat al-Ma‘ārif Bozorg-e Eslāmī.
- Saḳāvī, Šams al-Dīn Moḥammad b. Abd al-Raḥmān (1407), *Al-A‘lān bil Tawbīk li man zim Ahl al-Tārīk*, edited by Šālīḡ Aḥmad al-‘Alī, Beirut: Moassisa al-Risāla.
- Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm b. Moḥammad (1382), *Al-Ansāb*, Heydarabad: Daerat al-Ma‘ārif al-‘Oṭmānīyya.
- Sayyed b. Ṭavūs, ‘Alī b. Mūsā (1378 Š.), *Al-Lohūf fī Qatlī al-Tofūf*, translated by ‘Abd al-Raḥīm ‘Aqīqī Baḳšāyešī, Qom: Našr-e Navīd-e Eslām. [In Persian]
- Ṭabarī, Abū Jāfar Moḥammad b. Jarīr (1375 Š.), *Tārīk-e Ṭabarī*, translated by Abu al-Qāsim Pāyandeh, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]
- Al-Ṭonī, Yūsuf Jīrjīs (2000), “Molāḡīzāt ‘alā Tārīk al-Mūsīl li Abi Zakarīā al-Azdī”, *Majala al-Morid*, No. 2.
- Zāhbī, Šams al-Dīn Abu ‘Abdallāh Moḥammad b. Aḥmad (1374), *Ṭazkara al-Ḥifāz*, edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḡyā al-Mo‘alimī, Heydarabad: Daerat al-Ma‘ārif al-‘Oṭmānīyya.
- Zonnūn, Mīson; Abd al-Razāq al-‘Abāyī (1440), “Al-Taṣḡīf va al-Taḡrīf fī Kitāb Tārīk al-Mūsīl Li Abī Zakarīā Al-Azdī (Rivāyat kalīfa b. ḳayyāt)”, *Dirāsa Mūsīlīyya*, No. 53, pp. 1-34.

English Sources

- Forand, Paul G. (Jan. - Mar., 1969), "The Governors of Mosul According to Al-Azdī's *Ta'riḫ al-Mawṣil*", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 1, pp. 88-105.
- McCullagh, C. Behan (2003), *The Logic of History: Putting Postmodernism in Perspective*, Routledge.
- Robinson, Chase F. (Oct. - Dec., 2006), "A Local Historian's Debt to al-Ṭabarī: The Case of al-Azdī's *Ta'riḫ al-Mawṣil*", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 4, pp. 521-535.
- Rosenthal, F. (1960), "al-Azdī", *ET²*, Leiden, Brill.

Reflection of Shi'ite Beliefs and Attitudes in the *Tarīk al-Mūşel* by Abū Zakariya Azdī (d.334 AH.)¹

Hossein Nazari Pasikhani²
Masoumali Panjeh³
Yones Farahmand⁴

Received: 2020/07/25
Accepted: 2020/10/22

Abstract

The surviving part of the *Tarīk al-Mūşel* by abū Zakariya Azdī (d. 334 AH.), contains reports of the late Umayyad caliphs and notes from the 'Alids and Shi'ite Imams, in addition to mentioning local accounts and events in Mosul and the Jazīra (Northern Mesopotamia). This article focuses on these reports and remarks to answer the question of how Azdī's beliefs and attitudes were reflected in the *Tarīk al-Mūşel* and where did they originate? An analysis of Azdī's reports and memoirs of the Alids and Umayyads reveals the author's Shi'ite leanings. We can see the positive image of the 'Alids and the Umayyads' negative image through the Azdī reports. The Commemoration of Shi'ite Imams, from Imam 'Alī (A.S.) to Imam Rezā (A.S.), according to Shi'ite tradition and belief, has been accompanied by the disdain of the Umayyads. Also, the comparison of the Umayyads to the House of Pharaoh (*āl-e Fer'on*) in the *Tarīk al-Mūşel* is a reflection and repetition of the discourse that was explained by the Shi'ite Imams, especially Imam Sajjād (A.S.) after the event of 'Āşūrā', and was propagated by the Shi'ites.

Keywords: *Tarīk al-Mūşel* by Azdī, Shi'ite tendencies, 'Alids, Umayyads, The House of Pharaoh (*āl-e Fer'on*).

1. DOI: 10.22051/HPH.2020.32330.1454

2. PhD candidate in History & Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran ; hosseinpnazari51@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Science and Research Branch Tehran, Iran; (Corresponding Author) Email: panjeh@srbiau.ac.ir

4. Associate professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University, Science and Research Branch Tehran, Iran; farahmand@srbiau.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

Content

A New Found Versified History of Shah Abbas the Great	11-33
<i>Nozhat Ahmadi, Mohsen Mohammadi Fesharaki</i>	
The Citation Survey of a Narration of ‘Ashura, The Book <i>Tasliyat-Al-Mojales va Zinat-Al-Majalis</i>	35-70
<i>Mohammadreza Barani, Sahar Nemati</i>	
Explaining ‘Abbās Zaryāb Khoii’s Historiography Components	71-97
<i>Yaghub Panahi, Asghar Montazerolghaem, Mohammad Ali Chelongar, Seyyed Hashem Aghajari</i>	
Historians as Actors in the Report of Historical Events;	99-121
A Comparative Study of Saqīfe Narrative in <i>History of Tabarī</i> and <i>History of Bal‘amī</i>	
<i>Mahdī Raf‘atipanaāh Mehrābādī</i>	
A Study of the Timeliness of Narrative in the <i>Exir al-Tavarikh</i> Based on Gerard Genet's Theory	123-146
<i>Mahboube Taheri, Abbas Sarafrazi, Mahmoud Khajeh Mirza, Ardeshir Asadbeigi, Mohammad Nabi Salim</i>	
The Importance of Colophon in Recognizing the Historical Values of Manuscript of "Jong-e Ahmad Gholam" (Date of Writing: 1135 - 1142 Ah.)	147-179
<i>Vahid Abedinpoor, Ali Akbar Kajbaf, Masoomeh Samaei</i>	
Exploring the Grotesque in the Lithographic Pictorial Version of “the Story of His Highness Solomon”	181-213
<i>Fateme Ahmadi, Fahimeh Zare'zadeh</i>	
Analytical Comparison of Ibn Khordadbeh and Istakhri's Geography Writing	215-241
<i>Mehdi Alijani, Mahbobeh Sharafi</i>	
The Typology of Studies on the Shu'ubiyah in the Contemporary Era (the West, the Arab World, and Iran)	243-268
<i>Ghasem Gharib, Javad Abbasi, Jalal Rajaei</i>	
An Analysis of Sharafkhan Badlisi's Approach to Historical Perspective and Historiography in <i>Sharafnameh</i>	269-295
<i>Zekrola Mohammadi, Kyoumars Feizi</i>	
An Analysis on a Historical Anachronism; A Critic on the Narrations of Umm Salama on Martyrdom and Successorship of Imam Husayn (a)	297-315
<i>Abbas Mirzaei</i>	
Reflection of Shi'ite Beliefs and Attitudes in the <i>Tarīkh al-Mūṣel</i> by Abū Zakarīya Azdī (d.334 AH.)	317-330
<i>Hossein Nazari Pasikhani, Masoumali Panjeh, Yones Farahmand</i>	

Item 7:

Each article must be evaluated at least by two reviewers, but in any case the editorial board is allowed to accept or withdraw the articles according to the journal's policies.

Note: In special cases, the editorial board or editor-in-chief's comment can be considered as one of the reviews.

Item 8:

If the editorial board - for any reason - couldn't determine the article within the 6 months, the author(s) is allowed to declare the cancellation through the written request and submit the manuscript to another journal.

Item 9:

The author(s) is required to contribute some parts of the review and probable publication costs of the paper in accordance with the journal's instruction. At the present time costs include:

- Review: 500,000 IRR
- Editing, Typesetting, Page – Layout and Publication: 1,500,000 IRR

Item 10:

A sole author is not allowed to submit more than 2 simultaneous papers. The Advisor or Reader (Thesis or Dissertation) are able to submit 3 papers at the same time (shared with the student) for evaluating and reviewing. (Simultaneous submitting refers to the proposed 6 months' time frame in Item 8)

Note: All the processes of refereeing, revisions, acceptance or rejection and so forth of the articles will be declared to all authors through the journals system of Alzahra University.

Double blind peer review

The publication uses a two-way secret arbitration process to evaluate all articles.

Cc-By-Nc-ND

This is the most restrictive license in the six core licenses, which only allows others to subtract and distribute the effect until there is no change in the effect and commercial use of it.

[1]. A: plagiarized article refers to a manuscript in which the whole or some parts are extracted from another academic work and has not been cited in accordance with the scholarly criteria. This action is considered as plagiarism (academic stealing), after the proof (by the complaint of the work's producer or not) could lead to subsequent legal proceedings against the person(s).

B: Text Recycling (known as self-plagiarism) is said to an academic fraud in which the author quotes the whole or some parts (at least 30%) of the current writing from his own previous articles without rendering the specifications of the published book or article.

C: Translation or free adaption of the articles written in other languages, if it was submitted as a producing article (without mentioning translation, adaption or so on) would be considered as plagiarism.

[2]. The extracted article from the Thesis refers to an article in which at least the 50% of its content is in conformity with the Thesis's subjects.

Code of Ethics The Academic Quarterly of Historical Perspective & Historiography

Preface:

It is requested from all the faculty members, researchers and post-graduate students who submit their articles through the Academic Quarterly of History of Islam & Iran's system to study accurately the following ethical instruction and be assured to fulfil all the demanding conditions. It is certain that the negligence on each item of the instruction could lead to the appropriate legal proceeding.

Item 1:

The editorial board of the Quarterly has the abundant sensitivity against plagiarized articles[1]. Therefore, if a person(s) submits an article in which could be categorized as plagiarism, the editor-in-chief is allowed to take the essential legal proceedings. The editorial board is in authority to recognize plagiarism.

Plagiarism

Online plagiarism checker softwares(samimnoor.ir) are used to detect similarities between the submitted manuscripts and other published papers.

Item 2:

The extracted articles from the Thesis's must be submitted with the coordination and written permission of The Advisor.

Note: Based on the written request of The Advisor withdrawing his name from the article, the student could submit it independently to journal's office.

Item 3:

The corresponding author in extracted articles from the Thesis'[2] in any case would be The Advisor. Unless, referred to the mentioned note in item 2 it had been declared by him in written form.

Note: In Thesis', on no condition the student is not allowed to submit the article without The Advisor's permission.

Item 4:

Using the names of irrelevant persons to the Thesis (except The Advisor and Reader) in extracted articles from it, is considered as a fraud and will be prosecuted.

Item 5:

The person whose name in any case is printed next to the producers of a scholarly paper, is responsible for it. Declaring ignorance of the process leading to the production of the paper, under any condition would not acceptable.

Item 6:

It is considered as a fraud to submit an article simultaneously to two or more journals. Once detecting, the editorial board is allowed to reject it from agenda, imposes the offender financially in proportion to the operating costs or withdraw any paper of the offending author(s) until their expediency of time (at last 3 years).

Methodology

Receiving Articles

- All articles of a scientific value are received for review and potentially published.
- The editorial board is entitled to accept, reject, and correct or modify the articles.
- Prioritization and publication of articles are based on the approval of the article by the judges and the editorial board.
- The author is Corresponding Author for contents of the article.

Regulations Related to Articles

The authors are requested to follow the following regulations in presentation of their articles:

1. The articles must be submitted through the electronic portal of the magazine (hii.alzahra.ac.ir).
2. The articles must contain the following chapters:
 - Abstract in Persian and English (not exceeding 200 words)
 - Key words and concepts of the project (maximum 5 words)
 - Introduction, including the research problem and its background, research method, and objectives
 - Discussion and study of the hypothesis (hypotheses), and proper analyses on the subject
 - Conclusion
 - List of sources
3. Sources divided by language (Persian/Arabic and Latin) must be listed in alphabetic order in the following format: author's surname, name, date of publication, title, editor (translator), place of publication, publisher.
Note: Translated or translated sources of Persian and Arabic into English.
for example:
 - Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon. 1994. The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield. *Plant Science*, 15(3):27-35. **(Journal)**
 - Mahfoozi, S. And S.H. Sasani. 2009. Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition. *Iranian Journal of Field Crop Science*, 39(1):113-126. (In Persian with English abstract)
 - Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani. 1999. *Plant Physiology*. Jahade- e-Daneshghahi Mashhad Press (In Persian)
4. References must be made within the text including the author's name, date of publication, and address of the quoted text within parentheses; for example (Hosseini, 2006: 1/133).
5. The article may include maximum 7000 words, i.e. about 20 pages, typed in Microsoft Word environment.
6. Latin equivalent of specific terms and concepts must be mentioned in footnotes.
7. Author(s)'s details (full name, scientific grade, telephone number of the author and the related university or institute, and e-mail address) must be sent in a separate file (not within the article).
8. Articles can be published in foreign languages (English, Arabic, French, etc) provided that:
 1. The author doesn't speak Persian.
 2. The Persian speaking authors may publish articles in foreign languages when publishing such articles is deemed necessary for a specific reason (by the editorial board).

Historical Perspective & Historiography

Vol. 30, No. 25 /110, 2020

Publisher: **Alzahra University**
EDITOR -IN- CHIEF: **E. Hasanzadeh, Ph. D.**
EXECUTIVE DIRECTOR: **S.Fasihi, Ph.D.**
Editor: **S. Poorshahram**
English Text Editor: **D.Mardoukhi**
English Text Editor: **G.Maleki**
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

THE EDITORIAL BOARD

Y. Yaghub Ajand, Professor of Art, University of Tehran.
S.Bakhtiari, Associate Professor of History, Alzahra University.
A.Bigdeli, Professor of History, Shahid Beheshti University.
H.Hazrati, Associate Professor of History, University of Tehran.
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.
M.A.Sadeghi, Associate Professor of History, Tarbiat Modares University.
N. Sedghi, Associate Professor of History, Tabriz University.
S.Fasihi, Assistant Professor of History, Alzahra University.
A. Ghadimi Ghedari, Associate Professor of History, Tabriz University.
A.R. Mollayi Tavani, Associate Professor of History, Institute for Humanities and Cultural Studies.
Z.A. Mohammadi, Associate Professor of History, Alzahra University.
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.

Printing & Binding: Mehrravash Publication



University of Alzahra Publications

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.
Postal Code: 1993891176
Web: hph.alzahra.ac.ir
E-mail: HP.H@alzahra.ac.ir

ISSN: 2008-8841
E-ISSN: 2538-3507
