

**A critical review of the historiographical method of Wilfred Madelung in  
the book "Succession of Hazrat Muhammad (PBUH)"**

*Hossein Abdulmohammadi (corresponding author)<sup>1</sup> / Asadullah Rahimi<sup>2</sup>*

(DOI): [10.22034/MTE.2022.13358.1619](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.13358.1619)

**Abstract**

**Original Article**

P 7 - 30

In the last century, Orientalists have created many works about the Prophet (PBUH) and the events of the beginning of Islam. One of them is the book of Wilfred Madelung (a German orientalist) entitled "Succession of Prophet Muhammad (PBUH)". In this book, the issue of the succession of the Holy Prophet (PBUH) has been analyzed with the Qur'anic, hadith and historical approaches, and the events after his death up to the time of Muawiya have been studied. Although the author has done better than other orientalists and has presented scholarly analyzes in some cases and presented new findings to the scientific community, but in many cases he has distanced himself from the standards of the historical method. And he made inappropriate comments about the issue of succession and the events after that. The current research, based on the criteria of the historical method and using the historical analysis method, has criticized and examined the author's historiography method. The most important criteria of the historical method that have been considered as criteria are: a comprehensive approach to sources, presenting the logic of selection, examining all propositions and evidences, not imposing presuppositions on history, analyzing historical events by investigating natural causes, not entering the boundaries of Kalam and supernatural issues. The obtained findings show that in many cases, the author of the book has distanced himself from the requirements of the historical method and therefore has reached incorrect results.

**Key words:** Madelung, succession of Prophet Muhammad (pbuh), historiography, historical method.

---

1 - Department of History of Ahl al-Bayt (AS), Islamic History, Sira and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. [hoseinmohammadi31@yahoo.com](mailto:hoseinmohammadi31@yahoo.com)

2 -. PhD in History of Ahl al-Bayt (AS), Al-Mustafa International University, Afghanistan.  
[asadullahrahimi122@gmail.com](mailto:asadullahrahimi122@gmail.com)

Received: 2022/06/13 | Accepted: 2022/09/13



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)»

حسین عبدالمحمدی<sup>۱</sup> (نویسنده مسنول) | اسدالله رحیمی<sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22034/MTE.2022.13358.1619

علمی - پژوهشی

ص: ۳۰/۷

### چکیده

مستشرقان در سده اخیر آثار زیادی در باره پیامبر اعظم (ص) و حوادث صدر اسلام پدید آورده اند. یکی از آنها کتاب ویلفرد مادلونگ (مستشرق آلمانی) با عنوان «جانشینی حضرت محمد (ص)» می‌باشد. در این کتاب، مسأله‌ی جانشینی پیامبر اکرم (ص) با رویکرد قرآنی، حدیثی و تاریخی مورد تحلیل قرار گرفته و حوادث پس از رحلت آن حضرت تا زمان معاویه را بررسی کرده است. گرچه نویسنده نسبت به دیگر مستشرقان بهتر عمل کرده و در مواردی تحلیل‌های عالمانه ارائه داده و یافته‌های جدیدی را به جامعه‌ی علمی عرضه کرده است، اما در موارد بسیاری نیز از معیارهای روش تاریخی فاصله گرفته است. و اظهارنظرهای ناصوابی درباره‌ی مسأله‌ی جانشینی و حوادث پس از آن طرح کرد است. پژوهش حاضر، براساس معیارهای روش تاریخی و با استفاده از روش تحلیل تاریخی، به نقد و بررسی روش تاریخ‌نگاری مؤلف پرداخته است. مهم‌ترین معیارهای روش تاریخی که به عنوان سنج‌مورد توجه قرار گرفته اند عبارتند از: نگرش جامع به منابع، ارائه منطق‌گزینش، بررسی تمامی گزاره‌ها و شواهد و قراین، عدم تحمیل پیش‌فرض‌ها بر تاریخ، تحلیل حوادث تاریخی با بررسی علل طبیعی، عدم ورود به مرزهای کلام و مسائل فراطبیعی. یافته‌های به‌دست آمده نشان از آن دارد که در موارد بسیاری، نویسنده‌ی کتاب از بایسته‌های روش تاریخی فاصله گرفته و به همین جهت به نتایج ناصوابی دست‌یافته است.

**واژگان کلیدی:** مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، تاریخ‌نگاری، روش تاریخی

۱ - گروه تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه قم، ایران.

hoseinmohammadi31@yahoo.com

۲ - دکتری تاریخ اهل بیت (ع)، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، افغانستان . asadullahrahimi122@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲



## مقدمه

بررسی حوادث و رخداد‌های صدر اسلام - به‌خصوص دوران پایانی حیات پیامبر اکرم (ص) و پس از آن، از مهم‌ترین مسائل تاریخی اسلام به‌شمار می‌آیند که از دیرباز مورد توجه مستشرقان و اسلام‌پژوهان غربی قرار داشته و در این زمینه آثار متعددی با رویکردهای گوناگون از جمله رویکرد تاریخی پدید آورده‌اند. نتایج مطالعات مستشرقان درباره‌ی این حوادث، تابع اغراض و نوع نگاه خاورپژوهان نسبت به این دسته از مسائل تاریخی است. برخی از آنان نگاه مغرضانه و منفی‌نگرانه داشته و برخی دیگر رویکرد منصفانه در پیش گرفته‌اند (ر.ک: عبدالحمیدی، ۱۳۹۴: ۱۹). حتی مستشرقانی که منصفانه حوادث صدر اسلام را بررسی کرده‌اند، به‌خاطر به‌کارگیری روش مطالعه‌ی خاص، با مورخان و تاریخ‌پژوهان اسلامی، متفاوت است و از همین‌رو، نتایج مطالعات آنان نیز، تمایز آشکار دارد؛ زیرا روش مطالعات آنان، روش تاریخی است که در مغرب زمین و از پس نیازی شکل گرفته است و امروزه به‌عنوان یک روش رایج در محافل آکادمیک، از آن استفاده می‌شود (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳). این درحالی است که مورخان اسلامی، عمدتاً پای‌بند روش سنتی (رایج در سنت‌های مطالعات درون دینی) هستند.

از میان شرق‌شناسان در حوزه‌ی مطالعات تاریخی جهان اسلام، ویلفرد مادلونگ<sup>۱</sup> یکی از چهره‌های شاخص به‌شمار می‌آید که به رعایت انصاف و بی‌طرفی مشهور است. وی آثار متعددی در حوزه‌ی تاریخ و معارف اسلامی پدید آورده است که یکی از مهم‌ترین آنها کتابی است با عنوان «جان‌شینی حضرت محمد (ص)»<sup>۲</sup>. این کتاب که با روش تاریخی مسأله‌ی جان‌شینی پیامبر اکرم (ص) و حوادث دوران خلفا تا زمان معاویه را بررسی کرده است، در مواردی تحلیل‌های ارزشمندی را ارائه داده و نسبت به دیگر آثار خاورپژوهان منصفانه‌تر و عالمانه‌تر تدوین شده است، اما با این وجود، خلأها و کاستی‌های بسیاری در آن به‌چشم می‌آید. روش تاریخی به‌عنوان یک رشته‌ی نوین مطالعاتی در محافل علمی و آکادمیک، معیارها و الزاماتی دارد که بایستی هر پژوهش تاریخی، از آن‌ها تبعیت کند. به عبارت دیگر، ارزش علمی یک اثر تاریخی که بتوان به آن اعتماد

۱- برای شناخت بیشتر این مششرق برجسته ر.ک: احمد بهشتی‌مهر؛ محمود تقی‌زاده داوری، «بررسی روش‌ها و ویژگی‌های پژوهشی

ویلفرد مادلونگ در مطالعات شیعی»، دانشگاه قم، سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰ ص ۲۳-۴۳.

۲- اصل این کتاب به زبان انگلیسی نگارش یافته است که توسط احمد نمایی و همکاران به فارسی ترجمه شده و انتشارات آستان قدس

رضوی آن را به چاپ رسانده است. برای آشنایی بیشتر با این کتاب ر.ک: مهیار خانی‌مقدم، «واکاوی نقادانه روش مادلونگ در فهم

گزارش‌های پیرامون جان‌شینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم»، امامت پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۱۹، ص ۱۸۱-۲۱۶.

کرد، با این معیارها ارزش‌گذاری می‌شود. اگر یافته‌های آن اثر با موازین روش تاریخی همسو باشد، قابل اعتماد و استناد خواهد بود و در غیر این صورت، قابل اعتنا نخواهد بود. پژوهش حاضر با استفاده از روش تاریخی و کاربست معیارهای آن، در نظر دارد روش تاریخ-نگاری مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)» را بررسی نماید. هدف از این بررسی، رفع خلأها و تکمیل نقدهای مترجمان کتاب براساس موازین رویکرد تاریخی است. گرچه تا کنون برخی مقالات<sup>۱</sup> در نقد این اثر انتشار یافته‌اند، اما هیچکدام، روش تاریخ‌نگاری نویسنده را برپایه‌ی معیارهای روش تاریخی بررسی نکرده‌اند. در مقاله‌ی «بررسی روش‌ها و ویژگی‌های پژوهشی ویلفرد مادلونگ در مطالعات شیعی»، بیشتر به توصیف و تمجید از مادلونگ پرداخته است و در مقاله‌ی «واکاوی نقادانه روش مادلونگ در فهم گزارش‌های پیرامون جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم»، دیدگاه نویسنده‌ی کتاب، براساس «الگوی فرایند فهم گزارش»، نقد و بررسی شده است که با اهداف این مقاله (براساس معیارهای روش تاریخی) بسیار فاصله دارد. همچنین در مقاله‌ی «بررسی و نقد جانشینی در کتاب جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله»، نویسندگان بر مبنای رویکرد تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی به نقد دیدگاه مادلونگ اهتمام داشته‌اند که فقط در یک نقطه با یافته‌های این مقاله، تلاقی دارد و در نقاط متعدد دیگر، از هم فاصله دارند. بنابراین، سؤال اصلی پژوهش عبارت از این است: روش تاریخ‌نگاری مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)» چگونه ارزیابی می‌شود؟ پاسخ به این سؤال محتوای مقاله‌ی حاضر را تشکیل می‌دهد که براساس عناوین زیر، طرح می‌گردد.

## ۱- مهم‌ترین معیارها در روش تاریخی

روش تاریخی معیارها و بایسته‌های دارد که باید پژوهشگر حوزه تاریخ، به آن‌ها ملتزم باشد و در غیر این صورت، پژوهش وی ارزش علمی لازم را نخواهد داشت (نک: اسدالله رحیمی، ۱۳۹۹،

۱- برای آگاهی از مهم‌ترین نقدها بنگرید به: احمد بهشتی‌مهر؛ محمود تقی‌زاده داوری، پیشین؛ مهیار خانی‌مقدم، پیشین؛ محمدرضا بارانی؛ زینب میرزایی مهرآبادی، «دیدگاه مادلونگ درباره اختلاف امام حسن علیه السلام و امام علی علیه السلام»، تاریخ اسلام، بهار ۱۳۹۶، شماره ۶۹، صفحه ۷-۳۲؛ محمد جواد یآوری سرسختی؛ مرتضی علوی، «بررسی انتقادی دیدگاه مادلونگ درباره عملکرد مدیریت - سیاسی امیرمومنان علی علیه السلام در کتاب «جانشینی محمد صلی الله علیه و آله و سلم»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۴۴، ص ۱۲۵-۱۴۳؛ محمدرضا بارانی؛ نفیسه شکور؛ مریم علوی، «بررسی و نقد جانشینی در کتاب جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۹، ص ۵۳-۷۴.

فصل چهارم).

پیش از بررسی روش تاریخ‌نگاری نویسنده، بایسته است مهم‌ترین معیارها که در مقاله حاضر مبنای نقد روش مادلونگ قرار گرفته‌است، بیان گردد، تا بتوان در چارچوب مشخصی به ارزیابی اظهارنظرهای مؤلف کتاب پرداخت. این معیارها عبارتند از:

### ۱-۱- تحلیل حوادث تاریخی با بررسی علل طبیعی

روش تاریخی - که مبتنی بر بینش و عقل تاریخی است - روشی است که رویکرد تاریخ‌مند به پدیده‌های تاریخی دارد؛ یعنی از دریچه‌ی علل و عوامل طبیعی، نسبت به رخداد‌های تاریخی می‌نگرد و به قضاوت می‌نشیند؛ زیرا تمام ابزارهایی که به عنوان «سند» در روش تاریخی به کار گرفته می‌شوند، ناظر به نگاه انسانی نسبت به رویدادهاست و وجه انسانی و طبیعی دارد. از این رو، پژوهشگر تاریخ بر اساس ماهیت و امکان‌هایی که دانش تاریخ دارد، نمی‌تواند تحلیل‌های فراطبیعی از رویدادهای انسانی ارائه نماید و طبعاً چنین انتظاری هم، فراتر از رسالت دانش تاریخ خواهد بود (ر.ک: حضرتی، ۱۳۹۱، «نسبت تاریخ‌شناسی و علم کلام در حوزه امام‌شناسی: مورد امام رضا علیه السلام»، برهان مبین، مجموعه مقالات همایش علمی - پژوهشی امام رضا علیه السلام، ادیان، مذاهب و فرق، تهران - دوم مهرماه ۱۳۹۱).

### ۱-۲- عدم ورود به مرزهای کلام و مسائل فراطبیعی

برخی از سوژه‌های تاریخی فراطبیعی و خارج از قلمرو تحلیل تاریخی هستند؛ زیرا تاریخ ابزار لازم را برای فهم و تبیین و تحلیل آن‌ها ندارد. انسان‌های خاصی که دارای دو ساحت طبیعی و فراطبیعی (قدسی) هستند، کنش‌های عادی و بشری آنان، با ابزارهای تاریخی قابل فهم و تبیین هستند؛ اما ساحت‌ها و جنبه‌های فراطبیعی آنان مانند: معجزه، آگاهی به غیب، عصمت و... از قلمرو دانش تاریخ خارج بوده و تاریخ نمی‌تواند در مورد آن‌ها، از جهت نفی و اثبات، اظهارنظر نماید. این امور در قلمرو دانش کلام قرار دارند و کلام عهده‌دار تبیین و تحلیل آن‌هاست. بنابراین، ورود تاریخ در قلمرو کلام، به مثابه‌ی قدم‌نهادن در وادی تاریخ و ناآشناست (ر.ک: حضرتی، «درآمدی بر نقد تاریخی»، چاپ شده در: جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری، ص ۶۳۵).

### ۳-۱- ارائه منطق‌گزینش

یکی از معیارهای روش تاریخی، تعیین منطق‌گزینش است؛ یعنی هر پژوهشگری ناگزیر

است از میان انبوه گزارش‌های تاریخی - که بعضاً با یکدیگر تعارض دارند -، برخی از آن‌ها را گزینش کند؛ اما باید منطق و معیار گزینش خود را مشخص کند که برچه مینا و اساسی دست به گزینش زده است و چرا گزارش‌های دیگر را نادیده گرفته است؟ اگر معیار گزینش را مشخص نکند، از نظر خواننده آگاه قابل پذیرش نخواهد بود (نک: اسدالله رحیمی، ۱۳۹۹، فصل چهارم).

### ۴-۱- بررسی تمامی گزاره‌ها و شواهد و قراین

از دیگر الزامات روش تاریخی، توجه به تمامی اجزاء یک متن و سند و نیز توجه به تمامی گزارش‌های مربوط به یک واقعه‌ی تاریخی است؛ تا فهم و برداشت ناقصی از آن متن و گزارش‌ها، انجام نگیرد. اگر پژوهشگر، آگاهانه تصرفاتی را در متن و سند انجام دهد که بخشی از واقعیت را پنهان نماید و یا واقعیتی نهفته در آن متن را وارونه نشان دهد، و یا بدون ارائه هیچ‌گونه دلیلی، به کتمان برخی از گزارش‌ها بپردازد، پژوهش وی، مورد اعتماد نخواهد بود (همان).

### ۵-۱- عدم تحمیل پیش‌فرض‌ها بر تاریخ

از دیگر معیارهای روش تاریخی، عدم تحمیل پیش‌فرض‌ها بر تاریخ است. داشتن پیش‌فرض برای پژوهشگر، یک امر جدایی‌ناپذیر بوده و فی‌نفسه نکوهیده نیست؛ اما نباید محقق تاریخ در روند پژوهش تاریخی، پیش‌فرض‌های خود را آگاهانه و متعصبانه بر تاریخ تحمیل کند. پژوهشگری که آگاهانه، بررسی‌ها و تحلیل‌های تاریخی خود را بر پیش‌فرض‌ها و تعلقات ذهنی خود استوار نماید، افق نگاهش به وقایع تاریخی، بسیار تنگ و کوچک بوده و طبعاً از کشف بسیاری از حقایق و وقایع، عاجز خواهد ملند. در نتیجه، نه‌تنها خودش از آن حقایق دور خواهد افتاد بلکه مخاطبان ناآگاه را نیز به بیراهه خواهد برد (ر.ک: همان: ۱۲۸-۱۲۹).

### ۶-۱- نگرش جامع به منابع

بررسی همه منابع مربوط به یک حادثه، یکی دیگر از اصول تاریخ‌نگاری است. بدون تردید، تمایل به دسته‌ای از دیدگاه‌ها و منابع تاریخی و منحصر کردن فضای ذهن به پاره‌ای از منقولات، زمینه‌های یک ارزش‌یابی جامع و همه‌سونگر را از محقق سلب می‌کند (حسین عبدالحمیدی، ۱۳۹۰، «بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری مقاله محمد؛ پیامبر اسلام؛ در دایره المعارف اسلام»، تاریخ اسلام، شماره سوم، سال دوازدهم، ص ۱۲۴).

## ۲- نقد و بررسی روش تاریخ‌نگاری مادلونگ

پس از بیان مهم‌ترین معیارها در روش تاریخی، به ارزیابی روش تاریخ‌نگاری مادلونگ در کتاب یاد شده می‌پردازیم.

### ۲-۱- تحمیل پیش فرض های ذهنی

مادلونگ در مقدمه‌ی کتاب، نظر خودش را در باره‌ی مسأله‌ی جانشینی حضرت محمد (ص) چنین ابراز می‌دارد که درخصوص جانشینی پیامبر اعظم (ص) در قرآن هیچ آیه‌ای وجود ندارد و قرآن نه تصریحا و نه تلویحا چیزی را در این باره نگفته است: «...قرآن به طوری که همه می‌دانند، هیچ پیش‌بینی و یا حتی اشاره‌ای<sup>۱</sup> به جانشینی محمد صلی الله علیه و آله نکرده و به همین علت مورخان غیر اسلامی در این مورد تقریبا از آن چشم پوشیده‌اند» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۳۲).

در بررسی این ادعا باید گفت که چنین اظهارنظری، ناشی از تحمیل پیش فرض های ذهنی بر قرآن است؛ زیرا قرآن کریم در آیات متعددی جانشین پیامبر اسلام را با صفات و ویژگی‌ها، معرفی کرده است، گرچه به دلایل مشخصی از فرد خاصی به عنوان جانشین حضرت، اسم نبرده است. تحلیل محتوایی این دسته آیات و روایات فراوانی که از پیامبر اکرم (ص) در توضیح آن‌ها، نقل شده است تردیدی در این امر باقی نمی‌گذارد. برخی از این آیات عبارتند از: آیه‌ی ولایت،<sup>۲</sup> آیه‌ی اولی الامر،<sup>۳</sup> آیه‌ی تبلیغ<sup>۴</sup> و آیه‌ی اکمال دین.<sup>۵</sup> در این جا به دلیل ضیق مجال، بررسی این

<sup>۱</sup> مترجمان قید "اشکار" را به واژه اشاره اضافه کرده‌اند.

<sup>۲</sup> «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همانها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند» (مائده/۵۵).

<sup>۳</sup> «- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الامر [= اوصیای پیامبر] را! و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است» (نساء/۵۹).

<sup>۴</sup> «- يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ؛ ای پیامبر آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است کاملا (به مردم) برسان و اگر نکنی، رسالت او را انجام ندادهای و خداوند تو را از (خطرات احتمالی) مردم نگاه می‌دارد، و خداوند جمعیت کافران (لجوج) را هدایت نمی‌کند» (مائده/۶۷).

<sup>۵</sup> «- الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛

آیات و روایاتی که مرتبط با این آیات است، میسور نیست و ناگزیریم به آثار مستقلاً که دانشمندان شیعه در این زمینه، پدیدآورده‌اند، ارجاع دهیم (ر.ک. امینی، ۱۴۱۶ق، جلد ۱ و ۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش؛ نجارزادگان، ۱۳۹۱). در این آثار شواهد و حتی دلایل بسیاری از آیات مربوطه نسبت به جانشینی رسول خدا (ص) ارائه شده است.

## ۲-۲- تحمیل پیش فرض‌ها بر تاریخ

از آن‌جا که پیش فرض مادلونگ مبنی بر عدم وجود آیه‌ی از قرآن در مسأله‌ی جانشینی و عدم تعیین جانشین از سوی پیامبر اکرم (ص)، شکل گرفته است، سعی دارد این پیش فرض‌های خود را بر تاریخ و گزاره‌ها و شواهد تاریخی تحمیل کند. وی بر همین اساس، مدعی است همان‌گونه که قرآن اشاره‌ی به مسأله‌ی جانشینی نداشته است، پیامبر اکرم (ص) نیز هیچ برنامه‌ای برای این مسأله نداشته است: «... پس چرا محمد (ص) از تنظیم برنامه‌ای صحیح برای جانشینی خود کوتاهی کرد حتی اگر او فرضاً امیدوار بود که جانشینی از خانواده خود داشته باشد؟ هر پاسخی به این سؤال ممکن است براساس حدس و گمان باشد. یک تبیین ساده اسلامی آن ممکن است چنین باشد که او در مورد چنین تصمیم خطیری منتظر بود که وحیی از جانب خداوند برسد، اما چنین وحیی به او نشد... محمد(ص) درست سه ماه قبل از رحلتش لازم دید که در اجتماع عظیمی به حمایت از پسر عموی خود سخن گوید. ظاهراً آن هنگام موقع مناسبی نبود که علی را به جانشینی خود منصوب کند. احتمالاً محمد (ص) به امید آن که طول عمر او به اندازه‌ای باشد تا یکی از اسباطش را تعیین کند این تصمیم‌گیری را به تأخیر انداخت. رحلت او در بین امتش حتی پس از بیماری جانکاه او امری غیر منتظره بود. شاید خود او نیز از نزدیک شدن پایان عمرش آگاه نبود تا این که کار از کار گذشت» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۴۸).

در ارزیابی این ادعا می‌توان گفت که نویسنده، نداشتن برنامه از سوی پیامبر (ص) برای جانشینی‌اش را مفروض گرفته و در صدد یافتن دلایل آن بر آمده است؛ در حالی که هم مفروض و هم توجیهات او، مردود و بر خلاف دلایل عقلی و نقلی است.

توضیح مطلب این‌که پیامبر اکرم (ص) به عنوان یک رهبر الهی و آسمانی کوشش‌های

---

امروز، کافران از (زوال) آیین شما، مأیوس شدند؛ بنابر این، از آنها ترسید! و از (مخالفت) من بترسید! امروز، دین شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را بر شما تمام نمودم؛ و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم» (مانده/۳).



## عبدالحمیدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ... ۱۵

بسیاری برای هدایت امت و به سامان رساندن جامعه‌ی اسلامی انجام داد و از همان آغاز، به‌خوبی متوجه توطئه‌ها و خطراتی که جامعه‌ی نوپای اسلامی را تهدید می‌کرد بود. از این رو، منطقاً پذیرفته نیست که پیامبر نسبت به آن‌ها بی تفاوت بوده باشد و این مطلب زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که بدانیم رسالت او جهانی و جاودانه است و او خاتم پیامبران است.

دلایل عقلی و نقلی (مبتنی بر داده‌های قرآنی، تاریخی و روایی) بیانگر آن است که پیامبر (ص) برای تحقق اهداف الهی خویش از همان روزهای نخست بعثت، تدابیری اندیشیده بود و با آینده‌نگری دقیق، برخی از امور مهم از جمله جانشینی را در دستور کار قرار داده و در مناسبت‌های مختلف آن را برای مردم بیان می‌کرد (ر.ک: مقدمه شهید سید محمد باقر صدر بر کتاب پیدایش و گسترش تشیع، تالیف عبدالله فیاض و ترجمه‌ی جواد خاتمی).<sup>۱</sup>

مادلونگ حتی پیش فرض خود را بر دیدگاه امام علی (ع) نسبت به مسأله‌ی جانشینی کرده و در این زمینه چنین می‌نگارد: «علی علیه السّلام به مشروعیت ادعایی خویش که مبتنی بود بر خویشاوندی نزدیکش با پیامبر صلی الله علیه و آله، آگاهی‌اش از اسلام، همراهی‌اش با آن از همان روزگار نخستین، و شایستگی‌اش در مراقبت از آرمان‌های آن، یقین کامل داشت. از نظر او معیارهایی که أبو بکر و عمر برای حاکمیت مشروع وضع کرده بودند، اصالت نداشت» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۲۱۱).

در این قسمت گرچه مادلونگ به بخشی از استدلال‌های حضرت علی (ع) اشاره کرده است، اما سعی کرده تفسیری ارائه دهد که فقط شایستگی حضرت را برای جانشینی اثبات کند. در حالی که اساس خلافت امیرمؤمنان علی (ع)، مسأله‌ی نصب از طرف پیامبر اکرم (ص) است. امام علی (ع) در استدلال بر شایستگی خود به خلافت، از دو شیوه بهره گرفته؛ شیوه‌ی اول که در آغاز دوره‌ی حکومت ظاهری انجام شد، به شیوه‌ی جدال احسن و اثبات خلافت، به استناد تشابه بیعت با بیعت خلفای پیشین بود (ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۶ و ۷). اما در شیوه‌ی دوم به مسأله‌ی نصب او از طرف پیامبر اکرم (ص) پرداخته است. به عنوان نمونه، آن حضرت در اعتراض به پیامد سقیفه، چنین می‌فرماید: «... و آنان به گشودن پیمانی اقدام نمودند که خدا و رسولش برای من بر گردن‌شان نهاده بودند و عهدی که با پیامبر (ص) و خداوند بسته بودند شکسته، برای خود پیمانی دیگر ساختند که صدای‌شان به آن بلند شد و آرای ایشان بدون این که با یکی از ما فرزندان عبدالمطلب مشاوره

۱ - برای آگاهی تفصیلی از مستندات و دلایل قرآنی، حدیثی و تاریخی، ر.ک. امینی، ۱۴۱۶ق، جلد ۱ و ۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش؛ نجارزادگان، ۱۳۹۱).

کنند یا مشارکتی بطلبند، بر آن اختصاص یافت، بدون استقامتی بر بیعت من که بر گردنشان بود؛ و این کار در زمانی صورت گرفت که من مشغول تجهیز رسول خدا (ص) بودم» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۷۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳ش، ج ۱: ۱۶۲).

## ۳-۲- تحلیل رخدادها بدون بررسی منابع کهن

مادلونگ، با استناد به دو روایت ضعیف و نادیده‌انگاری گزارش‌های پُرشمار و معتبر دیگر، روایات مربوط به خلافت رسمی علی (ع) و بیعت با او را مغشوش و متناقض جلوه می‌دهد و می‌نویسد: «روایتهای مربوط به این رویدادها و فعالیت‌های علی (ع) که موجب شد او با عنوان جانشین خلافت به رسمیت شناخته شود، تا حدودی مغشوش و متناقض است. بدین ترتیب سیر این تحولات را فقط با توجه به عدم قطعیت نسبی می‌توان مجدداً پی گرفت» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۲۱۲).

بر خلاف نظر مادلونگ، منابع دست اول و معتبر تاریخی، به‌گونه‌ی روشن و شفاف، حکایت از آن دارد که مسأله‌ی بیعت مسلمانان حاضر در مدینه با امیرالمؤمنین (ع)، با اقبال، اصرار و بلکه با هجوم مردم - اعم از مهاجر، انصار و شورشیان ولایات - به در خانه‌ی امام (ع)، صورت گرفته است (نک: منقری، ۱۴۰۴ق: ۲۰۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۲-۲۳؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۵-۶۶؛ ابوحنیفه دینوری، ۱۳۶۸ش: ۱۴۰؛ ثقفی کوفی، ۱۳۵۳ش، ج ۱: ۳۱۰؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۷؛ طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۴: ۴۲۷؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۳۴-۴۳۵؛ مقدسی، ۱۳۷۴ش، ج ۲: ۸۷۵). با این وجود نویسنده به‌جای استناد به این گزارش‌های معتبر، به دو روایت مخدوش استناد کرده که جریان بیعت با امام علی (ع) را مبهم جلوه کرده است؛ یکی روایت علقمه بن وقاص لیشی کنانی است که از جمع شدن گروهی در خانه مخرمه بن نوفل، پدر مسور، حکایت دارد که برای جانشینی پیامبر (ص) گفتگو می‌کردند که با اختلاف آنان، این اجتماع به‌هم‌ریخت (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۶). هم‌چنین در روایتی از عطیه بن سفیان ثقفی نقل شده است که وی گروهی را دیده است که در حمایت از طلحه گرد آمده بودند (بالاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۱۵).

حال جای این پرسش وجود دارد که چرا نویسنده با وجود آن‌همه روایات و گزارش‌های تاریخی در منابع دست اول - که موضوع بیعت را شفاف بیان کرده اند - صرفاً به ذکر این دو روایت بسنده نموده و آن دو را به‌گونه‌ای داده است که گویا مسأله‌ی بیعت فقط از طریق همین دو روایت مغشوش به‌دست ما رسیده است؟

## عبدالحمیدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ... ۱۷

مادلونگ در مورد طرح مسأله‌ی بیعت اجباری طلحه و زبیر با علی(ع) نیز از همین روش بهره‌گرفته است، چنان که می‌نویسد: «احتمال می‌رود که طلحه و زبیر نیز در این مرحله از روی اکراه تن به بیعت داده باشند... طلحه با پای خود برای بیعت نیامد. به گفته شعبی، مالک اشتر او را کشان کشان آورد، درحالی که اصرار می‌ورزید: «بگذار بینم مردم چه می‌کنند»... حکیم بن جبلة عبدی، رهبر شورشیان بصره، زبیر را آورد و او نیز بیعت کرد» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۲۱۴-۲۱۵).

**این اظهارات مادلونگ، از چند جهت مخدوش است:**

۱. تلاش نویسنده بر آن است که موضوع بیعت را مبهم جلوه دهد. از این رو، در مورد بیعت طلحه و زبیر نیز صرفاً به گزارش‌هایی تمسک نموده است که حاکی از بیعت اجباری آن دو است؛ درحالی که گزارش‌های تاریخی بسیاری در منابع مهم وجود دارد که حاکی از بیعت اختیاری آنهاست (بنگرید به: ابو حنیفه دینوری، ۱۳۶۸ش: ۱۴۰؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۷۷؛ ثقفی کوفی، ۱۳۵۳ش، ج ۱: ۳۱۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۴۲۸؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۳۴-۴۳۵؛ مقدسی، ۱۳۷۴ش، ج ۲: ۸۷۵). اما مادلونگ هیچ اشاره‌ای به این نقل‌ها نکرده است. روایت‌های این منابع، به‌وضوح دلالت دارند که نه تنها بیعت طلحه و زبیر، با رضایت آن دو صورت گرفته، بلکه علی(ع) خلافت را به پیشنهاد و اصرار آن دو پذیرفته است.

۲. سخنان امیرمؤمنان(ع) در این زمینه، به وضوح اثبات می‌کند که بیعت آن دو اختیاری بوده است. به عنوان نمونه حضرت می‌فرماید: «... به خدا سوگند که مرا نه به خلافت میلی بود، و نه به زمامداری نیازی. این شما (طلحه و زبیر) بودید که مرا بدان خواندید و با اصرار بر کرسی خلافت نشاندید...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۶).

۳. محور اصلی در نقل این راویات، سیف بن عمر است که از منظر رجال شناسان، جعال و دروغ‌گو شناخته شده است (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۳: ۵۸۳).

۴. اگر رویه‌ی حضرت و یارانش بر اخذ بیعت اجباری از مردم بوده است، پس چرا این رویه فقط در مورد طلحه و زبیر اجرا شد و عده‌ای دیگر از سران مهاجر و انصار که از بیعت سرباز زدند، به حال خود رها شدند؟ این نکته‌ای است که امام علی(ع) با استفاده از آن بر علیه طلحه و زبیر حجت می‌آورد: «اما به جان خویش سوگند که شما در تقیه و کتمان از دیگر مهاجران سزاوارتر نبودید و بیعت نکردن برای شما آسان تر بود تا بدان گردن نهید و پس از پذیرفتن بیعت بیرون روید» (نهج البلاغه، نامه ۵۴).

#### ۴-۲- عدم ارائه منطق گزینش

مؤلف کتاب، در تفسیر برخی آیات، از میان انبوه تفسیرها، فقط یک تفسیر را گزینش نموده و براساس آن، اظهار نظر می‌کند، بدون آن که منطق گزینش خود را ارائه کند و توضیح دهد که چرا از میان دیدگاه‌ها و تفسیرهای مختلف، صرفاً به یک تفسیر تمایل نشان داده و برپایه‌ی آن، داوری نموده است. به عنوان مثال، وی در خصوص معنای مودت در آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی شوری،<sup>۱</sup> تنها با مراجعه به تفسیر طبری، به تبیین آیه می‌پردازد و در عین حال، معنای روشنی از آن ارائه نمی‌دهد. در صورتی که آیه‌ی یادشده، از آیات مهمی است که به نحوی جایگاه بلند اهل بیت پیامبر (ص) را تأیید می‌کند. مادلونگ در این باره می‌نویسد: «شیعیان غالباً آیه ۲۳ سوره شوری را شاهد می‌آورند که محمد (ص) فرمان می‌یابد به مؤمنان بگوید: «بر این رسالت مزدی از شما جز دوست داشتن خویشاوندان «المَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» نمی‌خواهم» و آن را به درخواست محبت به اهل بیت، خاندان پیامبر، تفسیر می‌کنند. طبری در تفسیر خود این آیه را به سه وجه تعبیر می‌کند و یکی را به صواب نزدیکتر می‌داند... . تعبیر سوم طبری را می‌توان قابل قبول دانست که منظور محبت به خویشاوندان به طور کلی است. (اما تعبیر دیگری که به نظر می‌رسد به تفسیر اول طبری از این آیه نزدیک باشد توجه به این آیه است که «پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاتر (اولی) است و زنانش مادران مؤمنان هستند» (احزاب/۶). که در آن محمد (ص) را از همه مسلمانان به خودشان نزدیکتر می‌داند...» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۴۱).

چنان که می‌بینیم مادلونگ صرفاً با مراجعه به تفسیر طبری آیه را معنا کرده است؛ در صورتی که شایسته بود با مراجعه به آیات دیگری که در این زمینه وجود دارد و نیز تفسیرهای دیگر، آیه را تبیین می‌کرد.

این آیه در پاسخ به پرسشی نازل شده است که پیامبر اکرم (ص) در برابر رسالت خود، چه پاداشی از مردم می‌طلبد؟ خدای متعال به پیامبرش دستور می‌دهد که به مردم بگوید: هیچ مزدی جز محبت «ذوی القربی» از شما نمی‌خواهم. قراردادن این آیه در کنار آیات مرتبط با آن (نک: شوری: ۲۳؛ شعر: ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵ و ۱۸۰؛ سبأ: ۴۷؛ فرقان: ۵۷) و بررسی مجموع شواهد، تردیدی باقی نمی‌گذارد که مراد از «ذوی القربی» اهل بیت پیامبر اکرم (ص) است. شاهد گویای دیگر برای تفسیر فوق اینک روایات فراوانی است که در منابع اهل سنت و شیعه از شخص پیامبر (ص)

<sup>۱</sup> «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳).

## عبدالحمیدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ ... ۱۹

نقل شده که نشان می‌دهد منظور از «ذوی القربی» اهل بیت و نزدیکان و خاصان پیامبرند (ر.ک: مرعشی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۲؛ حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۳: ۱۷۲؛ طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵: ۱۶ و ۱۷؛ طبرسی، بی تا، ج ۹: ۴۴؛ سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۱۹ و ۲۲۰، فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۵۹۵ و ۵۹۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸: ۵۸۴۳، ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۳۱۱).

نویسنده درباره‌ی مفهوم و مصداق «اهل بیت» در آیه تطهیر<sup>۱</sup> نیز همین گزینش را بدون ارائه‌ی منطق، انجام داده است، چنان که می‌نویسد: «... منظور از اهل بیت محمد (ص) آن گونه که با کاربرد آن در زمان خود سازگاری داشت، در وهله اول خویشاوندان نسبی او بودند، مانند بنی هاشم که برای حفظ طهارت مقامشان دریافت صدقه بر آنان حرام شده بود و در وهله دوم همسران پیامبر(ص)» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۴۴).

مادلونگ، صرفاً با مراجعه به تفسیر طبری و بدون ارائه‌ی تحلیلی دقیق از آیه و بدون بررسی روایاتی که در شأن نزول آن وجود دارد، برداشت اهل سنت را تأیید می‌کند و از مسأله‌ی عصمت که از واژه‌های به‌کاررفته در آیه به‌صورت مطابقی استفاده می‌شود، غفلت کرده است. در خصوص مصداق این آیه، در نگاه کلی میان شیعه و اهل سنت و در نگاه جزئی‌تر، میان اهل سنت اختلاف وجود دارد. شیعه و برخی عالمان اهل سنت، مصداق آیه را اهل کسا (اهل بیت (ع)) می‌دانند، اما اکثر اهل سنت، همسران را پیامبر (ص) را مصداق آیه ذکر کرده اند. استناد شیعیان، به تحلیل محتوایی آیه تطهیر و انبوهی از روایات است که در منابع شیعه و اهل سنت، نقل شده است. در این روایات، مصداق آیه، اهل بیت (ع) معرفی شده اند (ر.ک: عاملی، ۱۳۹۶: ۳۵-۴۶). با این وجود روشن نیست که چرا نویسنده فقط بر اساس یک تفسیر اظهارنظر نموده و تفسیرهای مشهور و مستند دیگر را نادیده گرفته است.

### ۵-۲- عدم نقل و بررسی تمامی گزاره‌ها و شواهد

ویلفرد مادلونگ در برخی موارد، تحلیل‌های ارائه داده است که مخالف گزاره‌ها و شواهد تاریخی است. به عبارت دیگر، در این گونه تحلیل‌ها، تمامی گزاره‌ها و شواهد مورد توجه قرار نگرفته است. وی درباره‌ی جریان سقیفه تحلیلی ارائه می‌کند که گویا مسأله‌ی جانشینی در زمان پیامبر (ص) مطرح نبوده، و تجمع انصار در سقیفه نیز برای به‌دست گرفتن خلافت رسول خدا (ص)

<sup>۱</sup> «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/۳۳).

نبوده است؛ بلکه آنان در صدد تعیین حاکمی برای شهر مدینه بودند و مهاجران به صورت اتفاقی به سقیفه راه یافتند و از اجتماع ایشان استفاده کردند او می نویسد: «نظریه خلافت، یعنی جانشینی محمد (ص)، در دوران رسالت او هنوز مطرح نشده بود و به دشواری می توان فهمید که انصار، با تجمع جداگانه خود چگونه خواستار آن بودند. انصار هم مانند بسیاری از قبایل عرب که درگیر رده بودند، گرچه در اعتقادات اسلامی خود راسخ بودند، و بدون تردید تصور می کردند با رحلت محمد (ص) بیعت آنان با او به پایان رسیده است و آنان با احتمال فروپاشی جامعه‌ی سیاسی که محمد (ص) آن را بنا کرده بود، با تجمع خود خواستند دوباره اداره‌ی شهرشان را خود در دست گیرند و به همین منظور بدون مشورت با مهاجران، تجمع کردند. آنها می پنداشتند که مهاجران دلیل موجهی برای اقامت در مدینه ندارند و به شهر خود مکه مراجعت خواهند کرد. کسانی که مایل باشند در مدینه بمانند احتمالاً حکومت انصار را خواهند پذیرفت. این پیشنهاد که انصار و مهاجران هر یک برای خود یک امیر انتخاب کنند به روشنی پیشنهاد سازشی عادلانه بود نه به طوری که در روایات بعدی مسلمانان مشاهده شده، توطئه‌ای گمراه کننده برای اختلاف در جامعه مسلمانان. فقط ابوبکر و عمر بودند که فکر می کردند جانشینی برای محمد (ص) انتخاب کنند که بتواند بر تمام عرب حکومت کند. ابوبکر استدلال کرد که چنین خلافتی را فقط قریش می تواند فراهم کند؛ چرا که قبایل عرب تسلیم دیگران نخواهند شد...» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۶۵).

این مطلب که جانشینی پیامبر (ص) در زمان حضرت مطرح نبوده، پیشتر بررسی شد که برخلاف دلایل عقلی و نقلی است. بنابراین، سخن مادلونگ مبنی بر این که مسأله‌ی جانشینی پیامبر (ص) در زمان خود حضرت مطرح نبوده و انصار نیز در صدد آن نبودند، پذیرفتنی نیست؛ زیرا نتیجه‌ی بررسی مجموعه‌ی گزارش‌ها و شواهد تاریخی درباره‌ی اجتماع انصار این است که آنان به خوبی دریافته بودند که در مدینه افراد و گروه‌هایی به دنبال تصدی خلافت بعد از رحلت پیامبر (ص) هستند و شرایط پس از پیامبر (ص) به گونه‌ی نخواهد بود که جانشینی علی (ع) تحقق یابد. آنان خوف این را داشتند که اگر علی (ع) جانشین پیامبر (ص) نشود (که شواهد و قرائنی نیز بر آن دلالت داشت)، کسانی به قدرت خواهند رسید که منافع انصار را در خطر قرار خواهند داد. به عبارت دیگر وقتی انصار دریافتند توطئه‌هایی در آستانه‌ی رحلت پیامبر (ص) در راه

## عبدالحمیدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ ... ۲۱

است، بلافاصله پس از رحلت آن حضرت، در سقیفه جمع شدند، تا برای آینده‌ی خود و مدینه چاره‌ای بیندیشند. گزارشی وجود دارد که به خوبی منظور انصار از این اجتماع را نشان می‌دهد: «... و لکننا نخاف ان یلیه اقوام قتلنا آبائهم و اخوتهم؛ لکن خوف ما از آن است که پس از آن، کسانی بر سر کار آیند که ما پدران و برادران‌شان را به قتل رساندیم» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۱۳۶-۱۳۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۵۸۰). نیز گزارش شده است که انصار گفتند: «لکن ما ترس فردا را داریم و می‌ترسیم کسانی که نه از ما هستند و نه از شما، بر این امر غلبه پیدا کنند» (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۳؛ جوهری، بی تا، ج ۴: ۱۵).

شواهد و قراین نشان می‌دهد که انصار به جانشینی (ع) راضی بودند؛ چنان که طبری و ابن اثیر گزارشی را نقل کرده اند که انصار در حضور ابوبکر و عمر چنین گفتند: «ما به غیر از علی با هیچ کس بیعت نمی‌کنیم» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۲۰۲؛ ابن اثیر، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۲۵). همچنین یعقوبی در این باره نوشته است: «و کان المهاجرون والانصار لا یشکون فی علی علیه السلام» (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۲۴). با این وجود، روشن نیست که چرا مادلونگ در تحلیل خود، به این مجموعه از گزاره‌ها و شواهد، اعتنایی نکرده است.

هم‌چنین در تحلیل دیگری، مادلونگ معتقد است ابوبکر، عمر و ابوعبیده، برای تصدی مقام خلافت هیچ برنامه‌ی از پیش نداشتند و این مسأله به‌صورت تصادفی شکل گرفت. وی می‌نویسد: «... آیا این سه مهاجر حاضر در سقیفه [ابوبکر، عمر و ابوعبیده جراح] خود به‌خود یا مطابق یک برنامه‌ی حساب شده عمل کردند؟ آیا آنان مخصوصاً قبل از رحلت محمد (ص) در بین خود درباره‌ی جانشینی بحث کرده بودند و آیا به توافق رسیده بودند که ابوبکر را به عنوان انتخابی مناسب پیشنهاد کنند، چنانکه فرضیه‌ی مثلث قدرت لامنس ظاهراً بر این مطلب دلالت دارد؟ دلائل خوبی در رد این فرضیه می‌تواند ارائه شود. دلیل صریح بر رد این نظریه موضع عمر درست پس از رحلت محمد (ص) است که او شدیداً آن را انکار کرد و با گفتاری تند مسلمانان حاضر را از قبول شایعات کذب منافقان بر حذر داشت... اگر توافق قبلی در کار بود باید فرض کنیم که این عمل عمر حساب شده و با نقشه قبلی بود تا فرصتی برای خود حاصل کند، لکن انکار فوری مواضع عمر از جانب ابوبکر نشان می‌دهد که این طور نبوده است» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۴).

گزارش‌ها و شواهد بسیاری وجود دارد که انتخاب ابوبکر به مقام خلافت با برنامه‌ریزی و

نقشه‌ی قبلی صورت گرفته و ناگهانی نبوده است، اما مادلونگ در تحلیل خود به آنها توجه نکرده است. این شواهد عبارتند از:

۱. عمر در خطبه‌اش درباره‌ی سقیفه می‌گوید: «واجتمع المهاجرون الی ابی بکر؛ مهاجران درباره ابوبکر متفق بودند» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۵۸۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۲۰۵). وی سپس می‌گوید: «به ابوبکر گفتم بیا به سوی انصار که در سقیفه جمع شده اند برویم» (همان). با دقت در این عبارات، می‌توان از میزان تلاش این عده مطلع شد؛ زیرا توافق مهاجران بر ابوبکر، اگر یک ادعای صرف نباشد، نیازمند مذاکرات بسیار و رایزنی‌های فراوان است و نمی‌شود یکباره، پس از رحلت رسول خدا (ص)، همه‌ی مهاجران بر ابوبکر اتفاق کنند. قبل از سقیفه هیچ جلسه‌ای تشکیل نشده بود، تا آنان نظر تمامی مهاجران را جویا شوند و دریابند که آنان چه نظری دارند، پس می‌بایست این افراد، قبل از فوت رسول خدا (ص)، به تلاش وسیعی دست می‌زدند و با هر یک مهاجران به توافق قبلی می‌رسیدند.

۲. بسیاری از منابع تاریخی و روایی نقل کرده‌اند که اکثر مهاجران، موظف بودند تحت فرماندهی اسامه بن زید، از مدینه به قصد روم خارج شوند. در برخی این نقل‌ها، به اسم ابوبکر، عمر و ابوعبیده تصریح شده است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۴۶). با این وجود، این سه نفر به بهانه‌هایی از همراهی این لشکر امتناع می‌ورزیدند و با تعلق خود، در حرکت این لشکر، کارشکنی می‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۸۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳ش، ج ۱: ۱۶۲). با توجه به تأکیدهای مکرر پیامبر (ص) مبنی بر حرکت لشکر اسامه و از طرفی دیگر تعلق این گروه از همراهی لشکر اسامه، وجود برنامه‌ها و نقشه‌هایی برای بعد از رحلت پیامبر (ص) از طرف برخی از صحابه را تقویت می‌کند.

۳. جلوگیری عمر و طرفدارانش از «کتابت وصیت» پیامبر (ص)، یکی دیگر از شواهد وجود برنامه‌ای برای به‌دست گرفتن حکومت است. عمر، دریافته بود که منظور پیامبر (ص) از کتابت، ثبت خلافت علی (ع) است و به همین جهت تلاش کرد که تا این کار عملی نگردد و حتی حاضر شد به پیامبر (ص) نسبت هذیان دهد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۱۸۸؛ مسلم، بی تا، ج ۵: ۷۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۱۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۸۴).

۴. یکی دیگر از مسائلی که نشانگر نقشه‌های این گروه است، جریان انکار وفات پیامبر اکرم (ص) توسط عمر است. این ماجرا در بسیاری از کتب تاریخی و روایی ذکر شده است (نک: بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۵۶۳؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۲۰۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۴۲). چه



## عبدالحمیدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ ... ۲۳

انگیزه‌ای موجب شد که عمر ارتحال رسول خدا (ص) را انکار کند، و معتقدان به آن را منافق بنامد؛ در حالی که هم قرآن به آن اشاره کرده است و هم پیامبر (ص) در مراسم حجه الوداع، از رحلت خویش در آینده نزدیک خبر داده بود (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۱۵). به نظر می‌رسد عمده دلیل این‌گونه انکار، آن است که هنگام رحلت رسول خدا (ص)، ابوبکر در مدینه حضور نداشت. او با طرح این مسائل و تهدید مسلمانان، توجّه اصحاب را از خلافت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) منصرف ساخت و پس از آنکه ابوبکر آمد و آن آیات را خواند، عمر پذیرفت. به نقل بخاری، «رسول خدا از دنیا رفت، در حالی که ابوبکر در سنج (محلّی خارج از مدینه) بود» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۳۴۱). مطابق نقل ابن کثیر، سالم بن عبید برده‌ی آزاد شده‌ی حذیفه به سراغ ابوبکر در سنج رفت و او را از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه وآله) مطلع ساخت (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۴۴).

۵. خبر اجتماع انصار در سقیفه به طور سری فقط به عمر و ابوبکر داده شد (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۷۶۴). و هنگامی که آنان شتابان روانه سقیفه شده بودند، افراد حاضر در خانه پیامبر (ص) از آن ماجرا، بی‌خبر بودند و عمر و ابوبکر نیز آن را با عموم مسلمانان، یا لااقل با دیگر بزرگان قوم، در میان نگذاشتند تا اگر شری هست، با همفکری دیگران برای آن چاره اندیشی کنند. این امور، نقشه و هماهنگی قبلی در به دست گرفتن حکومت از سوی گروهی را به یقین نزدیک‌تر می‌کند (برای تفصیل بیشتر ر.ک: جلیل تاری، ۱۳۸۳، «عوامل نادیده گرفتن غدیر و اجتماع در سقیفه»، معرفت، شماره ۷۷، اردیبهشت ۱۳۸۳).

### ۶-۲- خروج از قلمرو تاریخ

در بحث معیارهای روش تاریخی اشاره شد که رسالت تاریخ، تحلیل پدیده‌ها و گزاره‌های طبیعی است و پژوهشگر تاریخ نمی‌تواند از این قلمرو عبور کند و به تحلیل سوژه‌های فراتاریخی بپردازد. ساحت‌های قدسی و ماورایی انسان‌های ویژه، در قلمرو دانش کلام قرار دارد و در حیطه‌ی تحلیل و داوری مورخ قرار نمی‌گیرند. با این حال، مادلونگ در مقام پژوهشگر و تحلیل‌گر تاریخ و گزاره‌های تاریخی، گاهی از این قلمرو عبور نموده و درباره‌ی برخی گزاره‌های فراتاریخی (کلامی)، به داوری روآورده است. به‌طور نمونه، ویژگی «عصمت» امام (ع)، گزاره‌ی کلامی و فراتاریخی است و شخص مورخ نمی‌تواند در خصوص آن، داوری و تحلیل نماید، اما مادلونگ، براساس مبانی فکری که دارد نمی‌تواند ویژگی «عصمت» و خطاناپذیری را برای انسانی بپذیرد. از این رو، معتقد

است که علی (ع) از چنین ویژگی برخوردار نبود و خود نیز اعتقاد به چنین ویژگی نداشت؛ اما برخی یاران تندرو او، صفات فوق طبیعی را به او نسبت دادند: «تندروترین یارانش به ستایش او پرداختند و او را در هاله‌ای از معصومیت و صفات فوق طبیعی قرار دادند. چنین نظریاتی در اندیشه خود او راه نداشت زیرا او هر چند، با توجیهاتی، ادعا کرده بود که بیش از هرکس از دعوت و سنت پیامبر (ص) آگاه است و بعد از رسول خدا (ص) وفادارترین کسان نسبت به اسلام است اما از خطاهای انسانی خود کاملاً آگاه بود و آن را می‌پذیرفت و در جبران آن می‌کوشید» (مادلونگ، ۱۳۹۳: ۴۴۲).

چنین اظهارنظری ناشی از همان اشکال روشی خروج از مرزها و قلمروهای تاریخ است. چه این که امور فراطبیعی در قلمرو تاریخ قرار ندارد تا بتواند درباره‌ی آن‌ها تحلیل و داوری نماید. این امور در قلمرو کلام قرار دارند و تحلیل آن‌ها جزو رسالت این دانش به‌شمار می‌آید. در هر پژوهشی اگر مرزهای دانش رعایت نگردد، نتیجه‌ی آن، خلط مباحث، مغالطه و موجب سردرگمی مخاطبان خواهد بود.

افزون بر آن، گزارش‌های بسیاری وجود دارد که علی (ع) به ویژگی عصمت برای ائمه (ع) تصریح کرده است (بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۵۷؛ همو، ۱۳۷۶ش: ۵۸۳؛ همو، ۱۳۶۲ش، ج ۱: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۱۲۳؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱ق: ۲۲۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲: ۳۶۹).

#### ۲-۷- عدم نگرش جامع به منابع

این اشکال روشی، در بیشتر تحلیل‌ها و اظهارنظرهای مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)» به‌چشم می‌خورد؛ در موارد بسیاری اظهارنظرهای وی مبتنی بر برخی از گزاره‌ها و منابع مرتبط با یک واقعه و رخداد تاریخی است. افزون بر آن، در مسائل مورد اختلاف، غالباً منابع اهل سنت، محور استناد قرار گرفته و نسبت به منابع شیعی، بی‌اعتنایی آشکاری صورت گرفته است. گرچه پژوهشگر عرصه‌ی تاریخ، ناگزیر است، برخی گزاره‌ها را گزینش کند، اما روش و انصاف علمی ایجاب می‌کند که دلایل و توجیهات خود را نسبت به گزینش گزارش‌ها و منابع، مشخص کند و توضیح دهد. اگر گزینش‌ها فاقد ارائه‌ی دلایل باشد و نویسنده منابع و گزارش‌هایی را که نادیده می‌گیرد توجیه نکند، پژوهش او قابل اعتماد نخواهد بود و مخاطب را در دام تحیر و ابهام گرفتار خواهد کرد. نمونه‌های از این نوع برخورد نویسنده با منابع و گزاره‌ها، در جای جای این مقاله مورد اشاره قرار گرفت و نیاز به بسط بیشتری ندارد.

### نتیجه‌گیری

کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)» اثر ویلفرد مادلونگ، در موضوع تاریخ و با استفاده از روش تاریخی نگارش یافته است. این کتاب - که محور مباحث آن، مسأله‌ی جانشینی رسول خدا (ص) و رویدادهای مهم پس از رحلت آن حضرت، می‌باشد - قاعدتاً در بررسی و تحلیل داده‌ها، باید از معیارهای روش تاریخی پیروی کند و اظهارنظرهای مؤلف در این چارچوب مطرح گردد؛ اما بر خلاف انتظاری که از نویسنده آگاه آن وجود دارد، در موارد بسیاری از این معیارها فاصله گرفته است و در مواردی تحلیل‌های ناروایی از مسأله‌ی جانشینی پیامبر اکرم (ص) و حوادث دوران خلفا تا زمان معاویه ارائه کرده است. این مقاله در حد ظرفیت خود، بایسته‌های روش تاریخی را به اختصار مطرح نموده و براساس آنها، نمونه‌های از خطاهای روشی مؤلف کتاب را در معرض داوری خوانندگان قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد نویسنده کتاب جانشینی حضرت محمد(ص) از معیارها و بایسته‌های روش تاریخ‌نگار تخطی کرده و از ارزش علمی کار خود کاسته است. او در مواردی منطق‌گزینش منابع را تعیین نکرده و صرفاً با مراجعه به برخی از منابع در باره حوادث و جریان‌ات داوری کرده است. همچنین بدون نگرش جامع به منابع و بررسی تمامی گزاره‌ها و شواهد و قراین اظهار نظرهای متعددی داشته است. و در مواردی با پیش‌فرض‌های ذهنی و ورود به مرزهای کلام و مسائل فراطبیعی تحلیل‌های نادرستی ارائه داده است.

منابع

١. قرآن کریم.
٢. نهج البلاغه.
٣. ابن ابی الحدید، (١٣٧٨-١٣٨٣ش)، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم، مکتبه آیة الله المرعشی.
٤. ابن اثیر، عزالدین، (١٤١٤ق)، الكامل فی التاريخ، تحقیق مکتب التراث مؤسسه التاريخ العربی، بیروت.
٥. ابن اعثم کوفی، (١٤١١ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء.
٦. ابن بابویه، محمد بن علی، (١٣٦٢ش)، النخصال، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
٧. -----، (١٣٧٦ش)، الامالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی.
٨. -----، (١٣٨٥ش)، علل الشرايع، قم، کتابفروشی داوری.
٩. -----، (١٣٧٨ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح مهدي لاجوردي، تهران، نشر جهان.
١٠. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (١٣٢٦ق)، تهذیب التهذیب، هند، مطبعة دائرة المعارف النظامية.
١١. ابن سعد، (١٤١٠ق)، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
١٢. ابن عساکر، (١٤١٥ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر.
١٣. ابن قتیبة دینوری، (١٤١٠ق)، الإمامة و السياسة، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء.
١٤. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (١٤١٢ق)، البداية و النهاية، تحقیق مکتبه تحقیق التراث، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

عبدالمحمدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ ... ۲۷

۱۵. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، *الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب*، قم، مرکز الغدیر.

۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ق)، *الجامع الصحیح المختصر*، تحقیق مصطفی دیب البغا، چاپ سوم، بیروت، دار ابن کثیر.

۱۷. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.

۱۸. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۱)، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۱۹. تاری، جلیل، (۱۳۸۳)، «*عوامل نادیده گرفتن غدیر و اجتماع در سقیفه*»، معرفت، اردیبهشت ۱۳۸۳، شماره ۷۷.

۲۰. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۱. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۵۳ش)، *الغارات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.

۲۲. جوهری، احمد، (بی تا)، *السقیفه وفدک*، تحقیق محمدهادی امینی، تهران، مکتبه النینوی الحدیث.

۲۳. حاکم نیشابوری، (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بی جا.

۲۴. حضرتی، حسن، (۱۳۹۱)، «*نسبت تاریخ شناسی و علم کلام در حوزه امام شناسی: مورد امام رضا علیه السلام*»، برهان مبین، مجموعه مقالات همایش علمی - پژوهشی امام رضا علیه السلام، ادیان، مذاهب و فرق، تهران - دوم مهرماه ۱۳۹۱.

۲۵. خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، تحقیق و تصحیح عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، بیدار.

۲۶. دینوری، احمد بن داود، (۱۳۶۸ش)، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی.
۲۷. رحیمی، اسدالله، (۱۳۹۹)، *بررسی و نقد علم غیب امامان (ع) در کتاب مکتب در فرایند تکامل (مبانی، روش و محتوا)*، راهنما: حسین عبدالمحمدی، دوره دکتری، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، وابسته به جامعه المصطفی العالمیه.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۹. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۳ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، بیروت، دارالفکر.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت، دارالتراث.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر طبری*، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۳. عاملی، سید جعفر مرتضی، (۱۳۹۶)، *اهل البيت فی آیه التطهیر*، قم، مرکز نشر و ترجمه آثار علامه محقق سید جعفر مرتضی عاملی.
۳۴. عبدالمحمدی، حسین، (۱۳۹۰)، «بررسی انتقادی روش تاریخ نگاری مقاله «محمد؛ پیامبر اسلام» در ویرایش دوم دایره المعارف اسلام»، تاریخ اسلام، شماره سوم، سال دوازدهم، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۳۶.
۳۵. عبدالمحمدی، حسین، (۱۳۹۴ش)، *مستشرقان و پیامبر اعظم (ص)*، چاپ دوم، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

عبدالمحمدی و رحیمی : بررسی انتقادی روش تاریخ‌نگاری ویلفرد مادلونگ ... ۲۹

۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۷. فیاض، عبدالله، (۱۳۸۲)، *پیدایش و گسترش تشیع*، ترجمه سید جواد خاتمی، سبزوار، ابن یمن.

۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۰. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۹۳)، *جانشینی حضرت محمد (ص)*، ترجمه احمد نمایی و همکاران، مشهد، آستان قدس رضوی.

۴۱. مرعشی، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق وازهاق الباطل*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۴۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی تا)، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴۳. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۴. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *الارشاد فی معرفة حج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، مؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۴۵. مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴ش)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.

۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *آیات ولایت در قرآن*، چاپ چهارم، قم، نسل جوان.

۴۷. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۴۰۴ق)، *وقعه صفین*، تصحیح و تحقیق محمد عبدالسلام هارون، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

### ۳. مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۲۳، پاییز ۱۴۰۱

۴۸. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین، چاپ پنجم، سمت.
۴۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.



**Study on the social-cultural components in the spatial configuration of  
Islamic tombs in Morocco (2nd century AH/8 AD to 14th AH/16 AD)**

*Sindokht Rezaei*<sup>1</sup> | *Hossein Soltanzadeh*<sup>r</sup>  
Received: 2021/04/02 | Accepted: 2021/11/23

(DOI): [10.22034/MTE.2021.9212.1368](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9212.1368)

**Abstract**

**Original Article**

P. 31 - 67

Tombs are social-cultural and blessed buildings in the Islamic era, which, after mosques, have special importance as an integral part of religious architecture. Due to the importance of identifying different regional traditions regarding the burial architecture of the Islamic world over many centuries, there have not been many focused studies on the shrine buildings of the western historical land of the Islamic world. The purpose of this article is to study the role of socio-cultural components in the spatial configuration of five examples of Islamic pilgrimage sites in the geographical area of northwest Africa, Maghreb al-Aqsa (Morocco) from the 8th to the 18th century. In the first step, with the descriptive-historical research method and the use of documentary and library studies, the data extracted from the case examples have been collected, the introduced buildings are compared with the three components of spatial hierarchy, spatial order and spatial accessibility. Then, in the second step, with the descriptive-analytical method and using the spatial syntax method, the unique functional-spatial features, dimensions and architectural qualities governing the Islamic tombs of this region from the point of view of how they relate to the surrounding environment are discussed. The results of the research show that the physical-formal structure of the tomb buildings of Morocco in the Islamic period follows a single primary model, but the difference between these buildings is in the spatial organization of the inner courtyard and the spatial configuration of the tombs. Zawiya Mola Idris II in Fez has the best spatial configuration with the highest spatial correlation coefficient due to the high spatial order and accessibility that can be seen in the plan.

**Keywords:** Islamic tomb, Morocco, spatial configuration.

---

1 - Department of Architecture, Faculty of Architecture and Urban Planning, Islamic Azad University, Qazvin, Iran. [sindokht\\_rl@yahoo.com](mailto:sindokht_rl@yahoo.com)

2 - Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. [hos.soltanzadeh@iauctb.ac.ir](mailto:hos.soltanzadeh@iauctb.ac.ir)



## بررسی مولفه‌های فرهنگی - اجتماعی در پیکره‌بندی فضایی آرامگاه‌های اسلامی مراکش (قرن دوم ق.ه/ ۸ میلادی تا چهارده ق.ه/ ۱۶ میلادی)

سیندخت رضایی<sup>۱</sup> (نویسنده مسنول) | حسین سلطان‌زاده<sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.9212.1368](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9212.1368)

علمی - پژوهشی

ص: ۶۷/۳۱

### چکیده

آرامگاه‌ها، بناهای فرهنگی-اجتماعی و متبرکه در دوران اسلامی‌اند که بعد از مساجد، به‌عنوان جزء جدایی‌ناپذیر معماری آیینی اهمیت ویژه‌ای دارند. با توجه به اهمیت شناسایی سنت‌های منطقه‌ای مختلف، در مورد معماری تدفینی جهان اسلام در طی قرون متمادی، مطالعات چندان متمرکزی بر بناهای زیارتگاهی غرب سرزمین تاریخی جهان اسلام صورت نگرفته است. هدف نوشتار حاضر مطالعه نقش مؤلفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی فضایی پنج نمونه از زیارتگاه‌های اسلامی، در حوزه جغرافیایی شمال غربی آفریقا، مغرب الاقصی (مراکش) از قرن هشتم تا قرن هجدهم میلادی است. در گام اول با روش تحقیق توصیفی-تاریخی و بهره‌گیری از مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای، داده‌های مستخرج از نمونه‌های موردی، جمع‌آوری شده است. بناهای معرفی شده با سه مؤلفه سلسله‌مراتب فضایی، انتظام فضایی و دسترسی‌پذیری فضایی بررسی تطبیقی می‌شود. در گام دوم با روش توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از روش نحو فضا، ویژگی‌های منحصر به فرد کارکردی-فضایی، ابعاد و کیفیات معماری حاکم بر آرامگاه‌های اسلامی این منطقه، از نقطه نظر چگونگی ارتباط با محیط پیرامون، مورد بحث قرار می‌گیرد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ساختار کالبدی-فرمی بناهای آرامگاهی مراکش در دوره اسلامی، از الگوی اولیه واحدی تبعیت می‌کند اما وجه تمایز این بناها با یکدیگر در سازمان فضایی حیات درونی و پیکره‌بندی فضایی آرامگاه‌هاست. زاویه مولای ادريس دوم در شهر فاس به دلیل انتظام فضایی بالا و دسترس‌پذیری -که در پلان قابل مشاهده است- با بالاترین ضریب هم‌پیوندی فضا، بهترین پیکره‌بندی فضایی را داراست.

**کلیدواژه:** آرامگاه اسلامی، مراکش، پیکره‌بندی فضایی.

<sup>۱</sup> - گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران [sindokht\\_rl@yahoo.com](mailto:sindokht_rl@yahoo.com)

<sup>۲</sup> - گروه معماری، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. [hos.soltanzadeh@iauctb.ac.ir](mailto:hos.soltanzadeh@iauctb.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۰۰/۱۰/۲۳، تاریخ پذیرش: ۰۰/۱۲/۲۲



### مقدمه

در یک طبقه‌بندی کلی، انواع فضاهای معماری از جهت عوامل موثر در پیدایش آن، به دو گروه تقسیم می‌شود: ۱- فضاهای معماری متأثر از پدیده‌های محیطی-کارکردی ۲- فضاهای معماری متأثر از پدیده‌های فرهنگی. از آنجایی که معماری آرامگاهی بیش‌تر تحت تأثیر پدیده‌های فرهنگی شکل می‌گیرد (سلطانزاده، ۱۳۸۸: ۴۲) در تعاملی معنادار با فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی یک جامعه قرار دارد. اسلام به‌عنوان آخرین دین از ادیان ابراهیمی جهان (یهودیت، مسیحیت و اسلام) در وهله اول توسط قرآن کریم، جامعه را به هم پیوند می‌دهد. طبق گفته‌های کلونین شیلینگتون (۱۹۹۵) از آنجایی که اسلام صرفاً به یک مذهب تبدیل نشده و گونه‌ای از هژمونی<sup>۱</sup> سیاسی در ارتباط با انواع فرهنگ‌های مرتبط است، منجر به پیشرفت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع همگام با دین و رسوم اسلامی می‌شود (Merga, Seyoum, 2012) و از طریق معماری که روشی مادی است، الگوی ایدئولوژیک خود را در منطقه پرورش داده است. یکی از مؤلفه‌های مهم بقا و تکثیر عمل و هویت اسلامی، توسعه فضاهای اختصاصی معنی‌دار است (Kahera, 2010:6). آرامگاه‌های بی‌شمار در سرزمین‌های اسلامی که خیر از دفن شخصیت‌های مذهبی-دینی، سیاسی یا عرفانی می‌دهد (پوپ، ۱۳۸۷: ۹۱۶) پناهگاهی به‌منظور اعمال آیینی مسلمانان است؛ این فضاهای معنی‌دار در فرهنگ اسلامی، بر اساس تعاریف Braukamper.U (2002)، پناهگاه‌های ساخته‌شده‌ای است که به یک قدیس مسلمان اختصاص یافته. از آنجایی که احترام مقدسین و بازدید از زیارتگاه، پدیده‌ای رایج در جهان اسلام است (ایشیهارا ۲۰۰۹) معماری تدفینی یا آرامگاهی، جزء جدایی‌ناپذیر معماری آیینی شده است و بعد از مسجد دارای اهمیت ویژه‌ای است، این الگوی معماری، متناسب با نوع اندیشه و اعتقاد موجود در آن جامعه، شکل می‌گیرد و یکی از متنوع‌ترین فضاهای آیینی معماری به‌شمار می‌آید (سلطانزاده، ۱۳۹۸: ۱۰۰). این تنوع تحت تأثیر عوامل جغرافیایی، اقلیم، فرهنگ، آموزه‌ها و احکام دینی است که به‌نوبه خود در سبک‌ها و ویژگی‌های معماری آرامگاهی تأثیری مستقیم دارد و منجر به نوعی غنا در معماری جهان اسلام، به‌عنوان کلیت واحد پیچیده‌ای گردیده است (Soltanzadeh, 2015:22).

<sup>۱</sup> hegémonie: فرانسوی، مفهومی است برای توصیف و توضیح نفوذ و تسلط یک گروه اجتماعی بر گروهی دیگر.

به نقل از پوپ، هنر و به تبعیت آن معماری، ابزاری معتبر برای روشنگری در مورد بسیاری از مسائل تاریخ فرهنگ بشری تبدیل شده است (رضایی و دیگران، ۲۱: ۱۳۹۹). چراکه معماری به عنوان یک پدیده اجتماعی از فرهنگ نشأت می‌گیرد و بر آن تأثیر می‌گذارد و آینه‌ای از اندیشه انسان در رابطه با فضا، زیبایی‌شناسی و فرهنگ است؛ پس می‌توان معماری را مدلی از تاریخ و گذشته هر قوم دانست که نمایان‌گر وجوه فرهنگی، اقلیم و ساخت اجتماعی یک قوم با نژاد خاص است. (نوروزی قره قشلاق، ۳۰: ۱۳۹۴) معماری هر بومی، از فرهنگ آن نقش می‌پذیرد و هر بنا به عنوان جزئی از فرهنگ این معماری، وظیفه عینیت بخشیدن به یک اندیشه ذهنی را از طریق فرم ظاهری خود بر عهده دارد؛ به این ترتیب نمودی برای سنجش فرهنگ خواهد بود (ذوالفقار زاده و حصاری ۱۳۹: ۳۳). فرهنگ نیز با تأثیرگذاری بر هنجارها و ارزش‌ها، در قالب فعالیت‌ها و رفتارهایی بازنمایی می‌شود که لازم است در تطابق با ظرف مکانی و اجزا و ریز فضاهای آن باشد (ورمقانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۳۹). نمودار (۱) نمایان‌گر رابطه فرهنگ و نمود آن در فضای معماری است که به صورت ویژگی‌های کالبدی و سلسله مراتب فضایی در تطابق سلسله مراتب فضایی در یک بنا تحت تأثیر الگوهای رفتاری کاربر (جنبه‌های معلوم و نامعلوم) عینیت می‌یابد.



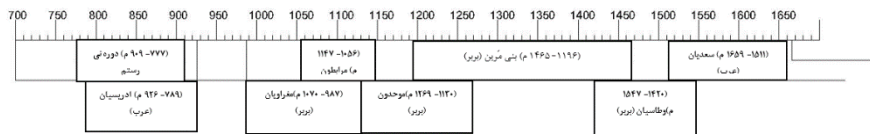
نمودار ۱- تأثیر مؤلفه فرهنگی بر فضاهای معماری

معماری آرامگاهی مستقیم‌ترین مظهر جسمی جدول زمانی مهاجرت و تغییر و تحولاتی محسوب می‌شود که فرهنگ اسلامی در طول وضعیت سکونت خود تجربه کرده است. به دلیل سازگاری سیالی که فرهنگ اسلامی، مشخصاً در غرب آفریقا داشته، فضاهای اسلامی اشکال مختلفی به خود گرفته است (Apotsos, 2016:12). معماری مقابر سده‌های میانی سرزمین تاریخی اسلام، از مغرب الاقصی<sup>۱</sup> (مراکش) تا جنوب شرقی آسیا، در حدفاصل عرض‌های

<sup>۱</sup> -مغرب بزرگ، کشورهای مراکش، الجزایر، تونس و حتی گاه اندلس یا اسپانیای اسلامی را شامل می‌شده است؛ به عبارت دیگر، این بخش از آفریقا را به مغرب اقصی، اوسط و ادنی تقسیم می‌کردند. مغرب الاقصی همان مراکش امروز است که تمرکز جغرافیای نمونه‌های مورد تحلیل در پژوهش حاضر بر همین ناحیه قرار دارد.

جغرافیایی ۲۰ و ۴۰ درجه شمالی، واقع شده است. با وجود تمام گرایش‌های بصری، سبکی، هنری و تاریخی موجود و سرشت محافظه‌کارانه نوع سازه آرامگاه در اغلب نقاط این سرزمین و با توجه به پراکندگی زمانی و مکانی وسیع آن، این موضوع به سوژه‌ای بی‌رونق جهت تحلیل گونه‌شناختی درآمده است. از طرفی ارتباط دین و مذهب با معماری و هنر، این بناهای زیارتگاهی را در زمره چشم‌گیرترین نمونه‌ها و آثار هنر و معماری جهان اسلام قرار داده است (هیلم براند، ۲۶۸: ۲۰۰۰). حوزه جغرافیایی و سیاسی تحقیق حاضر، مغرب الاقصی، مراکش<sup>۱</sup> در شمال غربی آفریقا است؛ کشوری با دین رسمی اسلام و ساحلی طولانی با اقیانوس اطلس که از شمال به جبل الطارق و دریای مدیترانه می‌رسد. کشور مراکش از سوی خاور با کشور الجزایر، غرب با اقیانوس اطلس، جنوب با کشور موریتانی و شمال با دریای مدیترانه همسایه است. این سرزمین آداب و رسوم اسلام را در حوزه دینی و فرهنگی از سلسله اداریس از اواخر قرن دوم هجری (۱۷۰ ه. ق / ۷۸۷ میلادی) به ارث برده و سلطنت مشروع خود را از اصل جانشینی معرفی شده، توسط ادیسی‌ها به دست می‌آورد (آدمی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۹ به نقل از عباس نصراله، ۱۹۸۷: ۷۶-۷۷). با زوال اسپانیای اسلامی در سده سیزدهم میلادی و ظهور عثمانی‌ها، جدایی مغرب از جهان اسلام سرعت یافته بود، اما به واسطه مرزهای کوهستانی‌اش از سلطه ترکان عثمانی در امان ماند (میشل، جرج، ۱۳۹۱: ۲۱۵). مراکش از جمله کشورهای عربی است که توانست بر فرهنگ منطقه‌ای خود تأکید ورزد. از همین رو توانست بستر معماری تدفینی اسلامی را فراهم آورد که در چهار شهر تاریخی فاس (دارای نوعی مرکزیت مذهبی - فرهنگی)، مکناس، رباط (پایتخت اداری-سیاسی) و مراکش (دژ فرهنگ بربر) پراکنده شده؛ بستری که دارای هویت تاریخی و دینی متأثر از محیط و اسپانیای اسلامی با ویژگی‌های منحصر به فرد است.

<sup>۱</sup> - این کشور در ایران به نام «مراکش» شناخته می‌شود. در سازمان‌های بین‌المللی از جمله سازمان ملل متحد بر حسب مورد زبانی، نام Maroc یا Morocco است. مراکش نزدیک‌ترین کشور آفریقایی به اروپا است که به وسیله تنگه جبل الطارق از آن جدا می‌گردد و در واقع فاصله میان مراکش و اسپانیا حدود ۱۵ کیلومتر است (دانشنامه اسلامی، ۲۹، مه ۲۰۱۹ ویرایش شده است).



نمودار ۲- دودمان‌های فرمانروایی بعد از ورود اسلام

با توجه به لزوم شناسایی سنت‌های منطقه‌ای مختلف در معماری تدفینی جهان اسلام، در طی قرون متمادی، مطالعات چندان متمرکزی در ایران بر بناهای زیارتگاهی غرب آفریقا صورت نگرفته است. از این رو، تحقیق حاضر برای شناسایی عناصر کلیدی مکانی و معماری صورت گرفته که از عملکرد هویت اسلامی در غرب آفریقا پشتیبانی می‌کند. لذا پنج نمونه از زیارتگاه‌ها در حوزه جغرافیایی شمال غربی آفریقا، مغرب الاقصی (مراکش) را معرفی می‌کند که از لحاظ موقعیت صاحبان آن و نحوه ارتباط با بافت شهری، دارای ارزش مذهبی و تاریخی بوده و عموماً مربوط به عرفا و از نوع مجموعه‌هایی است که به صورت ترکیبی با بناهای دیگر است. این بناها شامل خانقاه، دارالسیاده، مسجد و برخی دیگر از انواع فضاهای آیینی است. این مقابر عبارتند از آرامگاه ادريس دوم، مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) و همسرش، زاویه بل عباس از مجموعه آرامگاه‌های هفت مقدس، آرامگاه سعدیان و مولای اسماعیل در چهار شهر تاریخی رباط<sup>۱</sup>، فاس<sup>۲</sup>، مراکش<sup>۳</sup> و مکناس<sup>۴</sup>.

هدف تحقیق حاضر، ارزیابی رابطه دوطرفه فضا و الگوهای فرهنگی-اجتماعی در آرامگاه‌های اسلامی مراکش (مغرب الاقصی) است. در مطالعات معماری و شهرسازی این نحوه نگرش به فضا، که حالت کیفی شناخت روابط اجتماعی در داخل فضا را به صورت کمی امکان‌پذیر می‌سازد، پیکره‌بندی فضایی می‌نامند. پیکره‌بندی فضا<sup>۵</sup> مجموعه‌ای از روابط، بین فضاهایی است که در یک موقعیت ویژه در زمان وجود دارند. ارتباط بین فعالیت و فضا بیش از آن که در مورد خصوصیات فضا به صورت انفرادی قابل تعریف باشد، در ارتباط موجود

<sup>1</sup> -Rabat

<sup>2</sup> -Fez

<sup>3</sup> -Marrakesh

<sup>4</sup> -Meknes

<sup>5</sup> - Configuration of Space

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مؤلفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۳۷

بین فضاها یا همان پیکره‌بندی فضایی و ارتباط مخاطبین و تعاملات اجتماعی قابل درک است. (Hillier, 2007:1)

این تحقیق دو پرسش دارد؛ معماری آرامگاه‌های شمال غربی آفریقا (مراکش) بعد از ورود اسلام دارای چه ویژگی‌هایی است؟ نقش مؤلفه‌های فرهنگی-اجتماعی، در پیکره‌بندی فضایی این بناها با محیط جغرافیایی چگونه است؟ درگام اول به صورت کیفی با روش تحقیق توصیفی-تاریخی، با مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌های مستخرج از نمونه‌های موردی پرداخته است. پس از مستندسازی نمونه‌های گردآوری شده، ویژگی کارکردی-فضایی آرامگاه‌های اسلامی مراکش؛ با سه مؤلفه‌ی سلسله‌مراتب فضایی، انتظام فضایی و دسترس‌پذیری فضایی، به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بخش عمده‌ای از داده‌های پژوهش، کیفی است که بازتاب آن در پدیده‌های معماری مانند عناصر و تزیینات و چگونگی چیدمان عناصر، چه در فضای بیرونی و چه در فضای داخلی قابل مشاهده است. درگام بعدی، به منظور کشف میزان ارتباط دوسویه فضا و الگوهای اجتماعی-فرهنگی که تحت تأثیر فرهنگ بومی و مؤلفه‌های اجتماعی منطقه متمایز گشته، از روش نحو فضا<sup>۱</sup>، بهره گرفته می‌شود. روشی تقریباً نو که پدیدآورندگان آن، به آثار هنری عموماً، و بناهای معماری به طور خاص، دیدی اجتماعی دارند (معماریان، ۱۳۸۱:۷۵) و الگوهای نهان موجود در یک محیط کالبدی کشف و سازمان و انتظام فضایی در آن محیط مطالعه و بحث می‌شود. (Hillier, 1985) ابزار پیش‌بینی کننده جنبه‌های اجتماعی فضاست (صفری و دیگران، ۲۰۲۰:۲۵۶). در واقع نحو در فضا، به معنی کشف ارتباط هر واحد فضایی در یک مجموعه از فضاها هم‌جوار است. به نقل از دارسون (۲۰۰۳) این روش تلاشی است که پیکره‌بندی فضایی و چگونگی معنای اجتماعی و فرهنگی را بیان می‌کند و چیدمانی است که می‌تواند مبین رسوم و باورهای مختلفی باشد. نیز یکی از روش‌هایی است که بر بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی مؤثر در چیدمان اجزای بنا، متمرکز است. (معماریان، ۱۳۸۱:۷۷) این روش تحلیل داده‌های مربوط به معماری و تحولات آن مبنا قرار می‌دهد و با تحلیل ساختار فیزیکی فضا و بر اساس موقعیت قرارگیری ریز فضاها در پیکره‌بندی کلی بنا و نیز نوع روابط بین آن، به تحلیل عملکرد بنا می‌پردازد. (Penn&Turner, 2002:103) محقق با استفاده از روش

<sup>1</sup>-Space syntax

نحو فضا، با بهره‌گیری نرم‌افزار Depthmap از طریق بررسی کالبدی، چگونگی ساختار زیستی ساکنین فضا را بدون حضور در آن با کمک فاکتورهای موجود در فضای بنا یعنی ارتباط Connectivity، هم‌پیوندی Integration، کنترل Control، انتخاب Choice و عمق Depth تحلیل می‌کند؛ چراکه با بررسی نسبت آن موارد با یکدیگر می‌توان به تصویر نسبی از ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی مؤثر در ایجاد بنا پی برد و تحولات آن را بررسی کرد (Haciomeroglu, 2007: 155).

متغیر هم‌پیوندی، اصلی‌ترین متغیر نحو فضا است؛ هر چه میزان هم‌پیوندی فضا بزرگ‌تر و به عدد یک نزدیک‌تر باشد، با فضاهای دیگر دارای یکپارچگی بیش‌تری است و مقدار عددی اتصال، مبین تعداد دسترسی‌های منتهی به فضا خواهد بود. (صفری و دیگران، ۲۵۶: ۲۰۲۰) هم‌پیوندی به معنی میزان پیوستگی یا جدا افتادگی آن فضا نسبت به سایر فضاهای موجود در آن پیکره‌بندی است. مفهوم هم‌پیوندی به نوعی با مفهوم عمق ارتباط معکوس دارد. به این ترتیب برای حرکت از هر فضا با مقدار هم‌پیوندی بالا به تمام فضاهای دیگر در سیستم، تغییرات کمتری در جهت‌گیری فرد شکل می‌گیرد. این مفهوم با شاخص اتصال نیز دارای رابطه مستقیم و خطی است؛ به این معنی که هر چه تعداد ارتباط با یک فضا از جانب فضاهای مجاورش بیش‌تر باشد، آن فضا از هم‌پیوندی بیش‌تری برخوردار است. از تحلیل دو شاخص اتصال و هم‌پیوندی، مقدار خوانایی بنا موردسنجش قرار می‌گیرد که این موضوع نشان دهنده میزان پیچیدگی و یا سهولت روابط فضایی است (حیدری و دیگران ۲۴: ۱۳۹۶ به نقل از Penn, ۲۰۰۳: ۴۵; Peponis & et al, ۱۹۹۰: ۷۶۵). در قسمت تحلیل یافته‌ها، با بررسی و آزمون هم‌پیوندی در نمونه‌های موردی، بنیان اجتماعی و فرهنگی در چیدمان اجزا سنجیده می‌شود.

### پیشینه تحقیق

در منابع معماری اسلامی، معماری جهان اسلام به روش‌هایی متفاوت و تحت تأثیر یک نگاه کلی معرفی شده است، نوشتار جان هوگ<sup>۱</sup> در سال (۱۹۹۷)، در کتاب سبک‌شناسی هنر معماری در سرزمین‌های اسلامی، مبتنی بر بررسی منطقه‌ای و تاریخی است. رابرت هیلن

<sup>۱</sup> -John Hoag



براند<sup>۱</sup> در سال (۱۹۹۴)، در کتاب معماری اسلامی، در حدود تاریخی قرون وسطی اسلامی (۷۰۰-۱۷۰۰ میلادی) تحقیقی مبتنی بر تک عنصر عملکردی با دیدی تاریخی ارائه داده است و در بخش آرامگاه‌ها، این بناهای آیینی را در دو گروه مقبره‌های برجی و مربع‌های گنبدپوش طبقه‌بندی می‌کند. پروفیسور هیلن براند، بافت چند بنیادی آرامگاه‌ها را تحت تأثیر دو عامل اصلی می‌داند: ۱- عکس‌العملی در مقابل نهی آزاردهنده ساخت مقبره از سوی دین اسلام ۲- تلاش برای گرامی داشتن وظایف مذهبی آن‌هم در عین نادیده گرفتن آن. (رحمتی زاده و دیگران، ۱۳۹۸:۶۵). هیلن براند ادعان دارد که برای مقابله با نهی اسلامی ساخت مقبره، آرامگاه را بخشی از یک مجتمع عمومی معرفی کردند که با این کار آرامگاه به شکل مؤثری رنگ تقدس به خود گرفت؛ این تقدس نشأت گرفته از بناهای فرعی مجاور آن مانند مسجد، مدرسه، رباط و غیره بوده است (هیلن براند، ۲۵۶: ۱۳۹۰).

[ارنست گروبه و سایر \(۱۹۹۵\) در کتاب معماری جهان اسلام \(تاریخ و مفهوم اجتماعی آن\)](#) در مقالاتی ضمن ارائه پروفایل‌هایی با نقشه، عکس، جزئیات و توضیحات ساختمان‌های قابل توجه از معماری اسلامی، به بررسی چگونگی بازتاب ساختارهای مختلف فرهنگ می‌پردازد. جانتان بولوم ۲ و شیلا بلر ۳ (۱۹۹۶)، در کتاب هنر و معماری اسلامی (۲) بر اساس تقسیمات زمانی و منطقه‌ای، بیش از دویست اثر معماری را شرح می‌دهند و به تداوم فرم‌های ایرانی در بیشتر آثار هنری جهان اسلام تأکید دارند. سلطانزاده (۱۳۸۸) در مقاله چگونگی شکل‌گیری و معماری آرامگاه‌ها (مزارها)، با بررسی خاستگاه کالبدی انواع آرامگاه‌ها در جهان اسلام -به‌خصوص ایران- این بناها را از لحاظ کالبدی به هفت دسته مشخص تقسیم کرده است.

در مطالعات حوزه غرب جهان اسلام، بررسی ویژگی‌های معماری آرامگاه‌های مراکش در دوره اسلامی و نحوه ارتباط با بوم و فرهنگ، در مطالعات باستان‌شناسی مشاهده شده

---

<sup>1</sup> - Robert Hillenbrand

<sup>2</sup> - [Jonathan M. Bloom](#)

<sup>3</sup> - [Sheila S. Blair](#)

است. محققین خاویر سالمون<sup>۱</sup> (۲۰۱۶)، عبدالعزیز توری<sup>۲</sup> (۲۰۱۴)، محمد متالسی<sup>۳</sup> (۲۰۰۱)، طی مکتوباتی بناها و شهرهای شمال غربی آفریقا، مراکش را معرفی کرده و به تاریخ فرهنگی آن اشاره داشته‌اند. سعید اناهد<sup>۴</sup> (۲۰۱۴) در مقاله عناصر معماری در تزئینات اسلامی به مفهوم‌سازی و تجزیه و تحلیل تزئینات سنتی اسلامی با تمرکز بر اصول ایدئولوژی اسلامی توجه دارد و در مقاله (۲۰۱۴) عملکرد حرم‌های مسلمان در اماکن باستان‌شناسی در شمال غربی مراکش، چگونگی ارتباط لایه تجربی فعال یعنی زیارتگاه‌ها را از لحاظ مکانی و معماری و بقایای باستان‌شناسی در شش شهر باستانی در شمال غربی مراکش بررسی می‌کند. شهر شلاً<sup>۵</sup> یک سایت از دوره مرینیدها با چند مقبره، در نقشه‌ای جانمایی شده و هاجر النصیر<sup>۶</sup>، یک سایت کاملاً اولیه قرون وسطایی دوره ادریسی‌ها و مقبره مزوار پسر ادریس اول، از جمله کالبدهایی آرامگاهی است که معرفی شده است. الیزابت فنترس<sup>۸</sup> (۲۰۱۸) در مقاله ادریس اول و قوم بربر، بر اساس کاوش‌های باستان‌شناسی، بازتابی از شهرک ادریسید در شهر قرون وسطایی والیلی<sup>۹</sup> اشاره دارد و نقشه‌های ترسیمی ارائه می‌دهد. انیجو الملا<sup>۱۰</sup> (۲۰۱۹) در مقاله معماری مذهبی به عنوان ابزاری برای نوسازی شهری؛ دو مجتمع مذهبی از دوره سعدیان در مراکش، ضمن بررسی نقش مجموعه تدفینی سعدیان در توسعه شهری و معماری مراکش، ویژگی‌های معماری و نقشه‌های آن را تحلیل می‌کند. مایکل بونین<sup>۱۱</sup> (۲۰۱۴) در مقاله جهت‌یابی مقدس و ساختار شهر، پس از تحلیل اولیه از اسناد اسلامی مراکش و تجزیه و تحلیل از شهرها، اطلاعاتی را در خصوص ارزیابی رابطه بین

<sup>1</sup> - [Xavier Salmon](#)

<sup>2</sup> - [Abdelaziz Touri](#)

<sup>3</sup> - [Mohamed Métalsi](#)

<sup>4</sup> - Said Ennahid

<sup>5</sup> - Chella

<sup>6</sup> - Marini

<sup>7</sup> - Hajaral-Nasris

<sup>8</sup> - Elizabeth Fentress

<sup>9</sup> - Volubilis

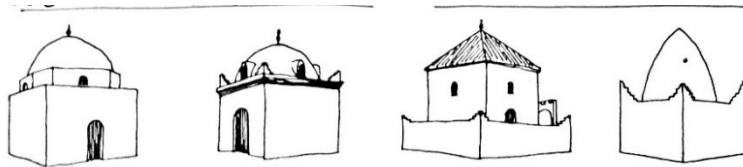
<sup>10</sup> - Inigo Almela

<sup>11</sup> - [MICHAEL E. BONINE](#)

جهت قبله و محور شهر، خیابان‌ها و ریخت‌شناسی آن فراهم کرده است.

### بررسی معماری تدفینی آرامگاه‌های سده میانی مغرب و اندلس

در مراکش به دلیل نگاه سخت‌گیرانه به هنرهای بصری برای مقاصد مذهبی، قبل از مقابر دوره سعدیان، آرامگاه قابل‌ذکری مشاهده نشده است؛ این بدان معنی نیست که هیچ مقبره‌ای بر پا نشده؛ بلکه اغلب بناها آرامگاهی کوچک‌اند که بدون حمایت مقامات حکومتی در کنار صخره‌ها یا درختان مقدس به‌عنوان قبور مرابطین<sup>۱</sup> بنا شده‌اند. این مقابر منفرد ساده، پلان مربعی شکل دارند با آسمانه‌های برافراشته گنبدی یا شیب‌دار که گوشه‌سازی فیل‌پوش شده است و در یک حیاط خصوصی بزرگ‌تر محصور شده‌اند. این بناها توسط یک دیوار محیطی اضافی که امتداد یکی از اضلاع مربعی مقبره است، احاطه شده. این مقابر از طریق یک ورودی قوسی در دیواره پیرامونی، به‌طور مستقیم به ساختار گنبدی در امتداد محور مرکزی منتهی می‌شود. تزئینات حداقلی بیرونی با نماهای گچ‌بری شده، به‌واسطه کتیبه‌های بالایی مزین گشته و این الگوی ساختمانی خشن و ساده، مانع از بقایشان شده است (تصویر ۱). مکان مقبره معمولاً در قبرستانی است که چند آرامگاه در کنار هم جمع شده‌است؛ مانند مرابط سید مجلوف در رباط، مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه)، همسرش در شلاً<sup>۲</sup> یا مانند مقابر مشهور به مرینیدها در تپه‌ای که بر شهر فاس مشرف است. (هیلن براند، ۲۶۲: ۱۳۹۰) البته نمونه‌هایی در زاویه‌های بزرگ نظیر آرامگاه مولای ادریس نیز مشاهده می‌شود که به‌صورت آرامگاهی در جوار مجموعه بناهایی چون مدرسه و حمام و سایر فضاهای خیریه شهری است.



تصویر ۱- مقابر منفرد مرینیدی در فاس (تصویر ۵/۵ ص ۲۷۱: مرابط‌های مغربی طرح‌های اجمالی سه‌بعدی)

<sup>۱</sup> -Marabouts

<sup>۲</sup> - Chella

توپوگرافی محلی شهرهای مراکش و شیب، در مسیر قبله جهت‌گیری می‌شود. از این رو جهت‌گیری معماری مذهبی با الگوی خیابان و مسیر مجاور، مطابقت دارد. در جایی که الگوی خیابان و محور یک ساختمان مذهبی متفاوت است، قبله جهت‌گیری ساختمان و شیب الگوی خیابان را تعیین می‌کند.

بامطالعه در متون کتابخانه‌ای، آغاز تشکیل حکومت اسلامی در شمال آفریقا را به دوره ادریسیان در شهر فاس (۷۸۹-۹۲۶ میلادی) نسبت داده‌اند که با بررسی بقایای باستان‌شناسی این دوره تاریخی، قلعه باستانی هاجر النصر<sup>۱</sup> واقع در شمال مراکش در قرن دهم میلادی که توسط سلسله ادریسیان ساخته شده و بقایای شهر رومی والیلی<sup>۲</sup> که محل زندگی ادريس اول، بنیان‌گذار و رهبر نخستین سلسله اسلامی ادریسیان (سال حکومت ۷۸۸ تا ۷۹۱ میلادی) در مراکش است، می‌توان الگوهای اولیه‌ای از تکوین فضاهای آرامگاهی ارائه کرد. در جدول (۱)، مستنداتی از مقبره سید مزوار<sup>۳</sup> پسر ارشد علی بن ادريس، در قلعه هاجر النصر و نقشه‌های ترسیم‌شده از محل سکونت ادريس اول ارائه شده که می‌توان این دو پلان را جزو کهن‌ترین الگوهای فضایی معماری اسلامی در مراکش دانست.

<sup>۱</sup> - Hajar an-Nasar

<sup>۲</sup> - Volubilis

<sup>۳</sup> - Sīdī Mazwār

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۴۳

جدول ۱- نمونه الگوهای فضایی اسلام اولیه (سلسله ادریسی)، مأخذ: نویسندگان بر اساس ادبیات تحقیق

نام بنا	نام شهر	تصویر	پلان
مقبره ادریس اول	والیلی (در جوار شهر نوبنیاد زیارتی زوران، مولای ادریسی)		
<ul style="list-style-type: none"> <li>• مقبره ادریس اول، در جوار شهر والیلی بود، احتمالاً خارج از مجتمع و به‌ویژه در نزدیکی دروازه‌های شهر می باشد.</li> <li>• در مرکز آن منطقه، برج محقری پر از خاک و آوار وجود دارد که امروزه هنوز هم قابل‌رؤیت است که در آن دو جسد پیداشده است، یکی قسمت مرکزی آن و دیگری در کنار آن.</li> <li>• بر اساس اکتشافات باستان‌شناسی، بنایی را در قالب یک‌خانه بزرگ از نوع "عربی" کلاسیک با دو اتاق تو در مرحله پایانی یک مرحله گچ کاری شده دارد. (Triki, ۱۹۸۶: ۶)</li> </ul>			
مقبره مزوار	هاجر النصر		
<ul style="list-style-type: none"> <li>• یک الگو از مقابر مرابوطین با پلان مربعی ۱۰*۱۰، در شمال غربی قلعه که سقف آن بر یک فضای چهارستون و فضای نه‌بخشی با گنبد‌های کوچک دارد و فاقد تزئینات مشخصی می‌باشد. (کرسیر، پیتر؛ ۱۹۹۸: ۳۱۴)</li> </ul>			
مقبره سید مجلوف	رباط		
<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. نقشه این ساختمان یک ساختمان مربع کوچک با سقف گنبدی است با گوشه سازی فیل‌پوش</li> <li>۲. محصور در درون یک حیاط خصوصی بزرگ‌تر.</li> <li>۳. ورود به مجتمع از طریق یک ورودی قوسی در دیواره پیرامونی که به‌طور مستقیم منتهی به ساختار گنبدی در امتداد محور مرکزی است.</li> <li>۴. تزئینات حداقل ساختار بیرونی به‌واسطه کتیبه‌های بالایی مزین شده با گچ‌بری‌های سفید ساده در نمای بیرونی. (هیلن براند، ۲۰۰۰: ۲۷۲-۲۶۷)</li> </ol>			

### آرامگاه ادریس دوم<sup>۱</sup>:

مقبره ادریس دوم بنیان‌گذار فاس در مرکز شهر، در مسجدی با بلندترین نمونه مناره در کل شهر قدیمی فاس قرار دارد. این بنا زاویه مولای ادریس نیز نامیده می‌شود که به همراه قراوین، معروف‌ترین و پر بازدیدترین بنای تاریخی شهر است. این بنا توسط شبکه‌ای از کوچه‌های منتهی به سوق‌ها، مدرسه‌ها و دروازه‌های ورودی شهر، محاصره می‌گردد. مقبره، مسجدی وسیع و زیبا از مجموعه شهری است (Touri and Lakhdar, 2014)؛ که در زمان تأسیس شهر به‌منظور برپایی نماز جمعه بنا شده و شامل موارد زیر است:

۱- دارالقطن (خانه چادر)؛ نخستین اقامت‌گاه توسط پدر مولای ادریس است.

۲- مسجد الاشرف (مسجد نوبل)، جایی که مؤسس شهر نماز می‌خواند.

۳- چشمه وضو

علیرغم اختلاف نظر موجود در منابع، در مورد آنچه بر پیکر ادریس دوم (پس از مرگ وی) رفته است، بیش‌تر محققین معتقدند که محل تدفین وی احتمالاً آرامگاهی است واقع در ضلع شرقی مسجدی که غالباً از آن به‌عنوان مسجد شورا (مسجد شریف) یاد می‌شود و در کنار کاخ دارالقطن (خانه چادر) قرار دارد. (Mezzine, 2018)<sup>۲</sup>. این بنا تغییرات بسیاری به‌ویژه در دوره مرینیدها، واتاسیدها، سعدیان و علویان را دیده است. چشمه وضو تا قرن هشتم هجری قمری (۱۴ میلادی) طرح اصلی عناصر ساختاری و معماری خود را حفظ کرد. اطلاعات کمی در مورد آرامگاه مولای ادریس دوم قبل از دوران مرینید (سده‌های ۱۴-۱۵ میلادی) وجود دارد. سیر تاریخی آرامگاه و فرهنگ دینی که به‌آرامی در دوره مرینیدها اتفاق افتاد، تا زمان احیای دولت شریفیان به‌وضوح قابل‌ردیابی نیست. (Gaudio, 1982:123-131)<sup>۳</sup>. در جدول (۲) به بررسی سیر تحولات ساخت آرامگاه پرداخته‌شده است.

<sup>۱</sup> -متولد ۷۹۱ میلادی که در سال ۸۲۸ درگذشت.

<sup>۲</sup> -Mezzine, Mohamed.

<sup>۳</sup> - Gaudio, Attilio

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۴۵

جدول ۲- سیر زمانی ساخت آرامگاه مولای ادریس دوم، (۲۰۰۷. Britannica)

دوره تاریخی	تحولات تاریخی آرامگاه مولای ادریس دوم در سیر زمانی
ادریسیان (۷۸۹-۹۲۶ میلادی) (عرب)	در قرن ۳ ق / ۹ میلادی: ساختن مسجد قراوین (مکانی برای برپایی نماز جمعه)، کاسته شدن از تأثیر مقبره مولای ادریس دوم.
مربیندها (۱۱۹۶-۱۴۶۵ میلادی) (بربر)	در سال ۷۰۷ ق / ۱۳۰۸ میلادی: احیای مجدد مذهبی و سیاسی شریفیان، بازسازی مقبره به ابتکار مفتی فاس، الحاج المبارک، توسط فرزندان ادریس دوم. در سال ۱۳۰۸ میلادی، سرانجام با سقوط سقف و دیوارهای زاویه، مسجد و مقبره مولای ادریس دوم متروکه شدند.
واتاسیده‌ها (۱۴۲۰-۱۵۴۷ میلادی) (بربر)	در سال ۸۴۰ ق / ۱۴۳۷ میلادی: کشف تابوت سنگ آهکی ادریس دوم توسط واتاسیده‌ها در طی کار مرمت در مسجد. برگزاری مراسم منظمی پیرامون مقبره تا قرن شانزدهم توسط حاکمان واتاسید (جانشینان مربیندها).
سعدیان (۱۵۱۱-۱۶۵۹ میلادی) (عرب)	در سال ۱۵۵۷ میلادی: برپایی سقف جدید بر روی مقبره (توسط سلطان سعدی محمد الشیخ) به‌منظور یادمانی‌تر نمودن بنا. در سال ۱۶۰۳ میلادی: افزودن تزئینات بیشتری به داخل مقبره. آخرین سال سلطنت سلطان احمد المنصور (توسط پسرش شاهزاده زیدان ابو معالی). در سال ۱۶۱۰ یا ۱۶۱۱ میلادی: خریداری خانه‌ای خصوصی در کنار مقبره و تبدیل املاک آن به یک حیاط یا صحن مسجد، با ابتکار و هزینه‌ی شخصی سخاوتمندی به نام هارون آل اندلسی. مشارکت در خریداری یک چشمه برای مرکز حیاط (توسط یکی از مقامات سعدی، قادی الراسانی اندلس). در سال ۱۶۴۴ میلادی: کمک مالی برای تزئینات حیاط (توسط الحاج علی بن قاسم القمینی) و همچنین اهدا موارد دیگری را برای استفاده در مقبره.
علویان (۱۶۶۶- تاکنون) (عرب)	در سال ۱۶۶۹ میلادی: اعطا هدایای سخاوتمندانه‌ای به زاویه تحت سلسله علویان، (توسط نخستین سلطان مولای راجید). در سال ۱۶۷۹ میلادی و در سال ۱۷۱۴ میلادی، دو مقام دیگر علوی، نصب فواره‌های جدیدی به‌منظور هدایت منابع جدیدی از آب به مسجد (چشمه‌های دیواری).

### مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) و همسرش

مجتمع گورستانی شِلاً (۱۳۳۱-۱۳۴۸ میلادی) (۷۳۹/۱۳۳۹ ق) که امروزه بانام سیته خلیفه<sup>۱</sup> معروف است، در ناحیه رباط -حدود ۲,۵ کیلومتری جنوب شرقی مدینه رباط و ۷۵۰

<sup>۱</sup> -Cité Khalifa

متری غرب ورودی اود بگ رگرگ<sup>۱</sup> -واقع شده است. این گورستان محل مقبره‌های چند نسل از پادشاهان مرینیدی است که از سال ۱۲۴۸ میلادی/۶۴۵ هجری قمری مورد استفاده بوده است. این قبرستان بر روی ویرانه‌های پاسگاه رومی باستان Sala Colonia -شهر بندری باستانی با دیوار- در سال ۴۰ میلادی توسط رومیان بنا شده است. پس از مرگ المنصور در سال ۱۱۹۹ میلادی/۵۹۵ هجری قمری که برنامه‌هایی برای توسعه رباط، به عنوان پایتخت سلسله الموحدون داشت، با مهاجرت ساکنان به شهری در همسایگی شالّه (واقع در همان نزدیکی کرانه شمالی رودخانه اود بگ رگرگ) رها شد و تا اوایل قرن هفدهم میلادی کاملاً محروم و در وضعیت متروک ماند.

گورستان مرینیدی در کمتر از ۳ درصد مساحت کل سایت شالّه، در محوطه‌ای مستحکم و بزرگ‌تر قرار دارد که توسط باروهای محیطی کنگره‌دار ۶ تا ۲۰ متری مشخص شده است. نقشه ناحیه محصور که از طرح شهر رومی Sala Colonia گرفته شده، یک چندضلعی پنج طرفه نامنظم، با برشی در گوشه یک ذوزنقه است. این سایت ۲۶۵ تا ۳۱۰ متر عرض در امتداد محور شرقی- غربی و ۱۸۰ تا ۲۶۵ متر طول در امتداد محور شمال به جنوب دارد. محور طولی سایت ۴۵ درجه خلاف جهت عقربه‌های ساعت از نصف‌النهار شمال- جنوب چرخیده است. بیست برج مربعی در امتداد باروها، فاصله برابری از هم دارند که با سنگ قرمز مخصوص منطقه ساخته شده است. سه ورودی کوچک به قسمت داخلی سایت و همچنین یک ورودی عظیم با قوس دور تیزه‌دار در نزدیکی انتهای شمالی دیوار غربی وجود دارد. درون این مجموعه تدفینی چندین مقبره، دو مسجد، مناره، یک زاویه با صحن مرکزی متصل به حجره‌ها، یک چشمه، یک حمام و یک ستون سنگی یادبودی معروف به "لالا چله"<sup>۲</sup> وجود دارد (میشل، جرج؛ ۲۱۸: ۱۳۹۱). در نزدیک تالار تدفینی (خلوت) ابوالحسن (أل سلطان آل اعظم، "سلطان سیاه"<sup>۳</sup>) (۱۳۳۱-۱۳۵۱ میلادی) سنگ مرمر دیگری به همسرش شمس الدوله (خورشید صبح) یک تبعه اروپایی اختصاص داده شده است که در جدول (۳) به بررسی سیر زمانی این مقبره پرداخته شده است. کاوش‌ها همچنین از محله‌های مسلمین، میادین، خانه‌ها و اماکن عمومی پرده برداشته که این مکان‌ها بخش

1- Oued Bou Regreg

<sup>۲</sup> -از نام حامی مقدس منطقه گرفته شده است.

<sup>۳</sup> -Abu al-Hasan (al-Sultan al-'Akhla 'the Black Sultan')



## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۴۷

اعظمی از یک شهر تشییعی - و در مواردی یک شهر نظامی - بوده است. برخی از ویژگی‌های معماری - هنری آن هنوز دست‌نخورده و بیان‌گر اوج فعالیت هنری مریندی در اواسط قرن چهاردهم میلادی است.

جدول ۳- سیر زمانی ساخت مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) و همسرش، (Ali b and athor, 1929)

دوره تاریخی	تحولات تاریخی مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) و همسرش در سیر زمانی
موحدون (۱۲۶۹-۱۱۳۰ میلادی) (بربر)	تا اواسط قرن ۱۲ میلادی: بیشتر شکل رومی آن توسعه‌نیافته بود. سال ۱۱۹۵ میلادی/۵۹۱ هجری قمری: تبدیل اردوگاه نظامی که بعدها به‌عنوان پایه و اساس شهر رباط در نزدیکی ویرانه‌های Sala Colonia، توسط حاکم الموحدون، یعقوب المنصور
مُربیندها (۱۴۶۵-۱۱۹۶ میلادی) (بربر)	سال ۱۳۳۱-۱۳۱۰ میلادی: ساخت استحکامات و باروی اطراف، توسط حاکم ابوسعید و تکمیل توسط ابو الحسن (جانشین وی). قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی: تبدیل به مکانی مناسب برای شهر مردگان (گورستان) توسط حاکمان بنی مرین شد.

### آرامگاه بل عباس<sup>۱</sup>

زاویه سید بل عباس یک بنای مذهبی قابل‌احترام در مراکش است که یاد و خاطره یک واعظ اثرگذار صوفی قرن دوازدهم میلادی را گرامی می‌دارد. سیدی بل ابی العباس (۱۱۳۰-۱۲۰۵ میلادی) که پیش‌تر با نام ابو عباس صابتی شناخته می‌شود. فردی مقدس در مراکش و یکی از هفت مقدس صوفیان در ارتباط با این شهر بوده است. به گواه لیسان آدینه-ابن الخطیب، مجموعه سیدی بل عباس در قرن چهاردهم ساختار متوسطی داشته است. این مجموعه با نقشه نامنظم متشکل از آرامگاه، مسجد، اماکن مذهبی و آموزشی متنوعی بود که به‌وسیله دو حیاط مستطیل شکل بی‌قاعده پیوند و سازمان‌دهی شده بود. در محل تقاطع دو حیاط، مناره مسجد در گوشه شمال شرقی آن واقع شده است. شبکه ساختاری هر ساختمان در مجموعه، با یکی از دو محور اصلی طولی تراز شده است. این محورها در قسمت خانه مقبره بل عباس اول، هجده درجه خلاف جهت عقربه‌های ساعت از نصف‌النهار شمال-جنوب چرخیده است. مسجد، مدرسه، بیمارستان برای نابینایان، بازار، مغازه‌ها و دستشویی‌ها با گروهی از شبکه‌های مدرج مشتق شده و محورهای قسمت جنوب‌غربی، این مجموعه را تنظیم می‌کند. در این مجموعه دو حیاط فضای بینابینی، باعث چرخش شش درجه در سطح

1- Sidi Bel Abbas

می‌شود. انتهای دو حیاط بزرگ این مجموعه یک بازار خطی با حدود ۳۶ متر طول و ۱۲ متر عرض، به یک حیاط ورودی مثلثی کوچک می‌رسد. در مجتمع نوانخانه‌ای برای نابینایان قرار دارد. داستان واقعی معماری زاویه از ابتدای قرن هفدهم آغاز می‌شود. با روی کار آمدن علویان در قرن هجدهم میلادی، با وجود جابجایی دربار به مکناس، توجه به محل آرامگاه تضعیف نمی‌شود. (Triki, 1986: 28) در جدول (۴) به بررسی سیر تاریخی آرامگاه بل عباس پرداخته شده است.

جدول ۴- سیر زمانی ساخت زاویه بل عباس، (Triki, 1986: 28)

دوره تاریخی	تحولات تاریخی زاویه بل عباس در سیر زمانی
مُربیندها (۱۴۶۵-۱۱۹۶ میلادی) (بربر)	در قرن چهاردهم میلادی ساختار متوسطی داشته است
سعدیان (۱۶۵۹-۱۵۱۱ میلادی) (عرب)	در سال ۱۶۰۳ میلادی: احداث مسجدی متصل به مقبره اولیه در زمان سلطان سعد ابو فارس <sup>۱</sup> در سال ۱۶۱۵ میلادی: ساخت کتابخانه. در سال ۱۶۲۵ میلادی: تدفین جسد ابن ابو محالی در زیر مدرسه سیدی بل عباس.
علویان (۱۶۶۶- تاکنون) (عرب)	در سال ۱۷۲۰ میلادی: برپایی یک حجره بر روی مقبره قدیس (توسط سلطان مولای اسماعیل). در سال ۱۷۵۶ میلادی: صدور دستور بازگرداندن مدرسه و پناهگاه مرفه (توسط سیدی محمد بن عبدالله) و تکوین شکل کنونی آرامگاه در سال ۱۷۶۹ میلادی: وقف یک چشمه یادبود (توسط ابن سلطان) به مقبره. در سال ۱۲۴۰ ق / ۱۸۲۴ میلادی: صدور دستور تعمیر زاویه توسط سلطان عبد الرحمن. در سال ۱۸۵۰ میلادی: سوغات Majadliyin در مجاورت زاویه (توسط پسرش، سلطان محمد چهارم). در سال ۱۹۰۷ میلادی: تزئین اتاق مقبره (توسط سلطان مولای عبدالعزیز) کاری که برای یکبار دیگر در دهه ۱۹۸۰ میلادی: تزئین مجدد بنا (توسط شاه حسن دوم)

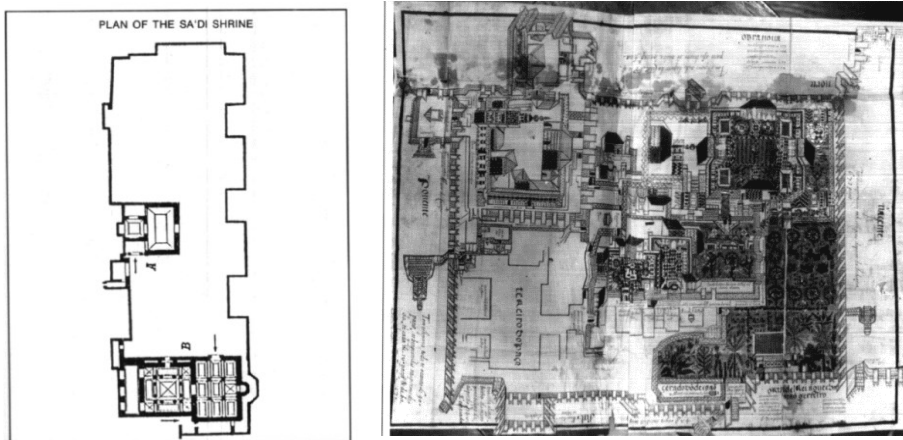
### آرامگاه سعدیان

این مجموعه تدفینی در قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی)، توسط سلطان احمد المنصور (به ترتیب ۱۵۷۸-۱۶۰۳ میلادی / ۹۸۵-۱۰۱۱ هجری قمری) به منظور توسعه مسجد الموحدون و اقتدار مذهبی سلسله قدرت مند جدید سعدی تأسیس شده است و در

<sup>۱</sup>Abu Faris al-Wathiq

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۴۹

گوشه شمال غربی سعدی کاسبه<sup>۱</sup> واقع است. در منابع مستند به‌عنوان "قبر الاشراف" (مقبره شریفان)<sup>۲</sup> نیز نامیده می‌شود و ضمیمه‌ای است بر مسجد کاسبه؛ یک حجم مکعبی مسقف و شیب‌دار به رنگ سبز که متشکل از دو مقبره در درون یک باغ محصور است. تصاویر (۲ و ۳) نقشه‌های محوطه سعدیان نمایش داده شده است.



تصویر ۲- نقشه تهیه شده از شهر مراکش توسط پرتغالی‌ها در سال ۱۵۸۵ (Barrucand, 1989)

تصویر ۳- نقشه محوطه تدفینی سعدیان (Schlingloff, 1969)

این مجموعه به وسیله دیوارهای پیرامونی باغ، به طول هشتاد و پنج متر، در امتداد محور شرقی- غربی و بیست و پنج متر در امتداد محور شمال به جنوب، مشخص شده است. محوری طولی باغ، شصت و نه درجه در جهت عقربه‌های ساعت از نصف‌النهار شمال-جنوب چرخیده است. دیوار شمالی باغ مستقیماً با دیوار جنوبی مسجد یعقوب المنصور مماس است و سه دیوار دیگر باغ، با محله‌های مسکونی متراکم، هم‌مرز است. این باغ‌ها که محوطه‌سازی سرسبزی را نمایش می‌دهد با یک پیاده‌رو کاشی‌کاری ساده، مسیری با پوشش گیاهی بین دو ساختار آرامگاهی ایجاد می‌کند (Glaire D and athor, 2017:69) با توجه به (تصویر ۴) این باغ‌ها از طریق درگاه مشخصی در حاشیه غربی مجموعه در دسترس است.

<sup>۱</sup> kasbah

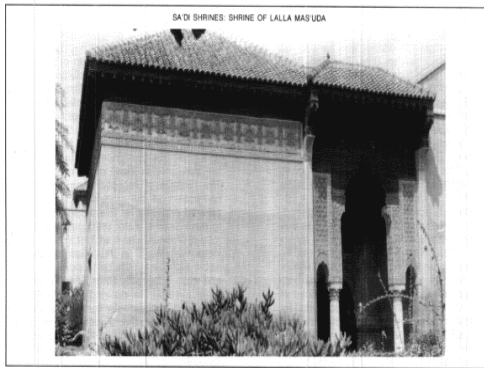
<sup>۲</sup> Sharifs

## ۵. مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۲۳، پاییز ۱۴۰۱

تصویر ۴- محوطه تدفینی سعدیان، دید به مقبره کوچک شرقی (مقبره لالا مسعوده)،

(Barrucand, 1989)



این مجموعه تدفینی متشکل از مقبره‌های خود احمد المنصور، پسرش مولای زیدان و لاله ماسودا (همسر محمد الشیخ) است و مقبره حاکمان سعدی به خاطر فضای داخلی با تزئینات ظریف، بیش‌تر قابل توجه است. آرامگاه‌های بزرگ‌تر برای خاندان منصور است. ساختمان مکعبی که متشکل از سه اتاق و دو سالن است که به قسمت جلوی مقبره اصلی اضافه شده و چندین مقبره گمنام کوچک و قبرهای سنگی سمبلیک به شکل تابوت، در فضای گالری گونه‌ای قرار دارند؛ در حالی که پنج مقبره گمنام بزرگ از جمله المنصور در فضای اصلی نمایش داده می‌شود. علاوه بر خاندان سعدیان، عده زیادی از علویان نیز در داخل ساختمان دفن شده‌اند. در حال حاضر ۵۶ لوح سنگی یادبود و حدود ۱۰۰ قبر در اطراف مقبره و محوطه عظیم پراکنده است. در جدول (۵) به بررسی سیر زمانی آرامگاه سعدیان پرداخته شده است.

جدول ۵- سیر زمانی ساخت آرامگاه سعدیان، (Barrucand, ۱۹۸۹)

دوره تاریخی	تحولات تاریخی آرامگاه سعدیان در سیر زمانی
مربیندها (۱۴۶۵-۱۱۹۶ میلادی)	۱۵۵۷-۱۵۷۴ میلادی: ساخت مقبره ساده و کوچک محمد الشیخ (قدیمی‌ترین قسمت این محوطه) توسط "سلطان سیدی عبدالله غالب"
(بربر)	۱۵۹۱-۱۶۰۳ میلادی: ساخت تالار مقبره اصلی (مقبره دوم) در راستای دیوار غربی باغ، از جنوب به شمال (توسط احمد المنصور بزرگ).

### آرامگاه مولای اسماعیل<sup>۱</sup>

این مقبره در نزدیکی مقبره مقدس سیدی عبد الرحمن المجدد<sup>۲</sup> شاعر و عارف مشهور قرن ۱۰ هجری (۱۶ میلادی) ساخته شده است. این مجموعه تدفینی و جنازه سلطنتی دور از کاخ واقع شده و با دکوراسیون غنی، بازدیدکننده را به خود جلب کرده و به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود. (Touri and Lakhdar, 2014)

### بررسی ساختار کالبدی-فرمی معماری آرامگاه‌ها

جدول ۶- بررسی ساختار معماری آرامگاه‌ها در مراکش، مآخذ: نویسندگان بر اساس ادبیات تحقیق

شهر	نام بنا	ساختار فضایی معماری	ساختار کالبدی ورودی	حجم کلی بنا	پلان
فاس	زاویه مولای ادریس دوم	آرامگاه مجموعه‌ای تالار مربعی ایوان نیمه‌باز صحن روباز دارای چشمه مرکزی	سه ورودی مشخص (غیرمنتظیم) تک مناره در قسمت ورودی		
شهر تدفینی شالیه-ریاط	مقبره سلطان ابوالحسن و همسرش	آرامگاه مجموعه‌ای تالار مربعی فاقد ایوان به‌صورت آرامگاه منفرد در جوار دیوار	ارتباط سه سوپه، محیط پیرامون با بنای تدفینی		
مراکش	زاویه سعید بعل عباس	آرامگاه مجموعه‌ای تالار مربعی ایوان نیمه‌باز صحن روباز دارای چشمه مرکزی احاطه‌شده با سه حیاط	سه ورودی مشخص (غیرمنتظیم) تک مناره در قسمت همپوشانی دو حیاط بزرگ		
مراکش	مقابر سعدیان	آرامگاه منفرد در حوض باغی محصور تالار مربعی فاقد ایوان صحن روباز	ورودی اصلی غیرمنتظیم و ورودی‌های متعدد (پل ارتباطی با بناهای مجاور) فاقد مناره		
مکناس	آرامگاه مولای اسماعیل	آرامگاه مجموعه‌ای تالار مربعی ایوان نیمه‌باز صحن روباز دارای چشمه مرکزی احاطه‌شده با سه حیاط	ورودی مقبره، تالار مربعی شکل با اشباع به طول ۹.۸۸ متر، متشکل از یک سالن ورودی وسیع و دارای شماییم حیاط اول و دوم؛ فضای باز وسط در مسیر حرکتی.		

1 -Mulay Isma'il Mausoleum

2 -Sidi 'Abd Al-Rahman al-Majdub

در یک جمع‌بندی اجمالی، ساختار معماری آرامگاه‌ها در دو گروه منفرد و مجموعه‌ای، در ترکیب با سایر بناها دسته‌بندی می‌شود. آرامگاه‌های منفرد، مانند مقابر سعیدیان است؛ در یک محوطه باز، دارای تالاری مربعی و بدون ایوان. سقف اغلب آرامگاه‌های منفرد از نوع گنبدخانه‌ای است. آرامگاه‌های مجموعه نیز به دو گروه مجموعه‌ای منظم و نامنظم تقسیم می‌شود. گروه دوم آرامگاه‌های مجموعه‌ای نامنظم، شامل تالاری با الگوی مربعی شکل، همراه با ایوان و محوطه باز است. آرامگاه‌های مجموعه‌ای منظم نیز شامل مجموعه‌ای تدفینی، بر پایه هندسه مربع و محوطه باز است. در جدول (۶) به بررسی ساختار معماری آرامگاه‌ها پرداخته شده.

### تزیینات

در بناهای اولیه که از سده نهم میلادی ساخته شده، عناصر معماری و تزیینی شرق خلافت عباسی و اسپانیای اموی درهم‌تنیده شده است. از قرن یازدهم به بعد مغرب - به خصوص مراکش - در محور فرهنگی مشابه با اسپانیای اسلامی قرار گرفت. این داد و ستد فرهنگی به خصوص در زمان سلسله موحدون و مرابطون (سلسله‌های بزرگ بربر) فراهم گشت. اشکال مختلف قوس دار و قوالب دالبری برای ایجاد درهم‌تافتگی‌های مرکب، روی بناهای عظیم دیده می‌شود. مقرنس نیز در طاق‌بندها، قوس‌ها و طاقچه‌ها فراگیر است. در سلسله‌های مرینید و بنی‌سعد تزیین معماری بیش از بنای معماری مورد توجه بوده و متکامل شده است. گچ‌بری با قلم، خاتم‌کاری با چوب، کاشی و موزاییک زرین فام سقف‌های سبز کاشی که در کاخ‌ها و صحن مساجد، همراه با حوض آب به کار می‌رفت از اسپانیا اقتباس شده است (میشل، جرج؛ ۱۳۹۱: ۲۱۵). نحوه تزیین مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) در گورستان شلاً (به‌ویژه در نمای بیرونی مناره ناتمام مسجد حسن (۱۹۹۴-۹۹) - واقع در ۱،۷۵ کیلومتری شمال شلاً -)، همچنین، جزئیات باقی‌مانده از سازه‌های گورستان ساخته‌شده توسط ابوسعید و ابوالحسن، بیان‌گر آن است که به‌شدت تحت تأثیر سبک الموحدون قرار داشته است.

تزیینات اصلی در فضای داخلی آرامگاه سعیدیان که امروزه مورد تحسین هنرمندان صنایع دستی است، مطابق با سنت‌های غنی معماری سعیدی است که در اواسط قرن هفدهم

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۵۳

میلادی، در سایر سازه‌ها نیز یافت می‌شود. نقش مایه‌های گچی، به واسطه بازی پر و خالی از طریق تنوع رنگی بر سطوح سفید گچ، مثل یک شبکه گسترده، بر بازتاب نور و تاریکی تأکید دارد. در تزئینات از واحدهای گیاهی انتزاعی با شاخه‌های پیچ‌خورده خود استفاده شده. همچنین اشکال تکه‌تکه، انتزاعی از عناصر هندسی است که در آن با ایجاد یک‌شکل تکثیر شده، تداوم مدل‌سازی بصری، تغییر می‌یابد. تزئینات چوبی در معماری دوره سعدیان و سایر آرامگاه‌های مزبور، به‌شدت تحت تأثیر سبک الموحدون و نجاری اسپانیایی در دکوراسیون سازه است. کاشی و سرامیک‌های لعاب‌دار سبز با امضای منطقه‌ای، سقف هر می‌مقبره سیدی بل عباس و سایر آرامگاه‌ها را پوشش می‌دهد. جدول (۷) به مقایسه تطبیقی تزئینات به‌کار رفته در آرامگاه‌های مراکش می‌پردازد.

جدول ۷- مقایسه تطبیقی تزیینات بکار رفته در آرامگاه‌های مراکش، (نویسندگان بر اساس ادبیات تحقیق)

شهر	نام بنا	تزیینات داخلی بنا	تزیینات بیرونی بنا	سقف بنا	تصویر
فاس	زاویه مولای ادریس دوم	استفاده از قاب‌های متنوع در تزیینات داخلی مسجد (دیوارها و محراب آرامگاه) - کج‌پری‌های حک‌شده و نقاشی شده - کاشی‌های معرق (زلیج) - ستون‌های مرمر سفید و سیاه مزین - درهای چوبی در ضلع غربی ساختمان سردر و هشتی	- فوس مرکزی ورودی، در میان مجموعه‌ای شکل از خطوط رنگارنگ درخشانند. - کتیبه‌ای برای تجلیل جلال خدا و پیغمبر یک - چشمه مرکزی با مرمر سفید. در صحن مجموعه.	- سقف هرمی بزرگ با کاشی سبز - گنبد بزرگ چوبی متشکل از صدها یا هزاران قطعه چوبی کوچک برای ایجاد الگوی ستاره مانند (مانند معماری موری و مراکشی). - آسمانه چوبی مقبره بازو کاشی حک‌شده با مس و طلا با خطاطی عربی	
شهر تدفینی - شاله - ریاط	مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه) و همسرش	بقایای از تزیینات کتیبه‌های نوشتاری تزیینی	- نمای سنگ‌تراشی برجسته‌ای از عناصر معماری (متشکل از سه فوس تیزه دار که توسط ردیف ستون‌بندی شده‌ای پشتیبانی می‌شود). - کلت‌های اضافی با زمین‌های لوزی شکل به‌صورت تکیه‌گاه در بالای فوس‌ها.	سایبان مقرنس گونه سقف بنا	
مراکش	زاویه سید بل عباس	- سنگ و چوب‌های شفاف، - حکاکی‌های گچ‌بری پیچیده از نقوش گیاهی انتزاعی - کاشی‌کاری زلیج پلی کروماتیک. - دیوارهای با موزایک‌های زلیج. - پنجره‌های رنگی.	- حیاط‌ها مفروش با کاشی‌های سنگی بزرگ سیاه‌وسفید در یک الگوی شبکه مستطیل.	- کاشی و سرامیک لعاب‌دار سبز در سقف هرمی مقبره. - همچنین رنگ‌های مختلف کاشی در سقف سازه‌ها - یک سقف گنبدی چوبی با نقوش دیدنی	
مراکش	آرامگاه سعدیان	- قاب‌بندی کامل تالار مرمری با تزیینات سرامیکی یا تزیینات منبت شده با گچ و چوب (در ترکیب با نور). - تزیینات مقرنسی محراب - قسمت‌های پایین دیوارها از کاشی‌های رنگی فرمز مایل به قهوه‌ای در چندین الگوی هندسی مکمل. - در دو متر بالاتر از سطح کف، الگوی کاشی به حالت توپر و به‌صورت کتیبه‌های فرمز مایل به قهوه‌ای حک‌شده‌ای که در بالای آن کتیبه‌های دست‌نوشته کج‌پری روی دیوار قرار دارد. - دیوارها تا ارتفاع ۱۶۰ متر با تزیینات زلیج کاشی کوچک). - یک کتیبه گچ کاری شده یا انیگرافی حجاری‌شده در بالای آن. - سرستون‌های سالن تشییع یک قسمت استوانه‌ای با دو ردیف طرح‌های گنجهی شکل در جوار یک قسمت منشوری سنگین مزین شده با طرح نخل و برگ نخلی.	- در اطراف سقف چوبی مرکزی در قسمت فوقانی نمای مقبره کتیبه مقرنسی با تزیینات هندسی. - مقرنس‌های با مقیاس ریز پوشیده با گچ	- مسقف شش‌پایه با کاشی‌های سبز - سقف‌های بلند پر تزیین و جزئیات مقبره اصلی پوشیده از گره چوبی هندسی (هرگز به اتمام نرسید). - گنبدی راست‌گوشه سدری که پوشاننده فضای مرکزی است و هم‌گنبدی‌های خم‌سره‌ای شکلی که در آستانه‌های ضخیم شده بین حجم اصلی و گاری‌های اطراف آن	
مکناس	آرامگاه مولای اسماعیل	- سرستون‌های سالن تشییع یک قسمت استوانه‌ای با دو ردیف طرح‌های گنجهی شکل در جوار یک قسمت منشوری سنگین مزین شده با طرح نخل و برگ نخلی.	- سقف شش‌پایه با تزیینات کاشی‌کاری سبز. - دیوار حیاط با زلیج تا ارتفاع ۵۶ متر، کف حیاط به‌طور یکتا با زلیج کاشی‌کاری شده - مرکز حیاط سوم مزین با استخر دور عمیق	- سقف شش‌پایه با تزیینات کاشی‌کاری سبز.	



### تحلیل یافته‌ها

جدول ۸- مقایسه تطبیقی فضایی در پلان آرامگاه‌ها، مأخذ: نویسندگان بر اساس ادبیات تحقیق

ارتباط آرامگاه با فضای باز	انتظام فضایی	سلسله مراتب فضایی	دسترسی پذیری
	<p>- مربع بدون ایوان + محوطه باز (دوره اول) آرامگاه منفرد - از نوع گنبدخانه‌ای                      - الگوی مربعی شکل و ایوان محوطه باز (دوره دوم) - آرامگاه مجموعه‌ای نامنظم                      - مجموعه تدفینی بر پایه هندسه مربع + محوطه باز (دوره سوم) آرامگاه مجموعه‌ای منظم</p>		

نمونه‌های معماری آرامگاهی، در چهار شهر تاریخی مراکش، نقش برجسته‌ای در توسعه

شهری داشته است. این نمونه‌ها بر اساس سیر زمانی و دوره حکومتی مورد مطالعه قرار گرفته است. در جدول (۸) نمونه‌ای از قدیمی‌ترین پلان‌های معماری ساخته‌شده در سال‌های اولیه بعد از ورود اسلام، ارائه شده که منظور از آن ارائه شواهدی کامل‌تر برای دستیابی به دسته‌بندی جامعی از تیپولوژی آرامگاهی این دوره تاریخی از مراکش است. با تطبیق و مقایسه یافته‌ها، نحوه ارتباط بنا با محیط پیرامونش، از طریق سه مؤلفه سلسله‌مراتب فضایی، انتظام فضایی و دسترس‌پذیری که در ساختارمندی فضا مؤثرند، مورد تجزیه تحلیل قرار گرفته است.

بر اساس جدول تطبیقی (۸)، مقبره‌های سلطان ابوالحسن و همسرش در شهر رباط و آرامگاه سعدیان در مراکش، با فضای باز (حیاط درونی)، بیش‌ترین ارتباط را دارد. ارتباط محیطی مؤثر در دو آرامگاه سلطان ابوالحسن و آرامگاه سعدیان به گونه‌ای است که توسط فضای باز درونی محصور شده. نیز، فضای آرامگاهی با فضای باز را-محصور در یک سلول فضایی منسجم و بلافصل- فراهم ساخته است. این امر سبب گردیده انتظام فضایی ناشی از محوربندی هندسی پلان و سلسله‌مراتب فضایی منتج از قرارگیری فضاهای نیمه‌باز و بسته، در این دو آرامگاه، متفاوت با انواع دیگر و ضعیف‌تر نمایش داده شود.

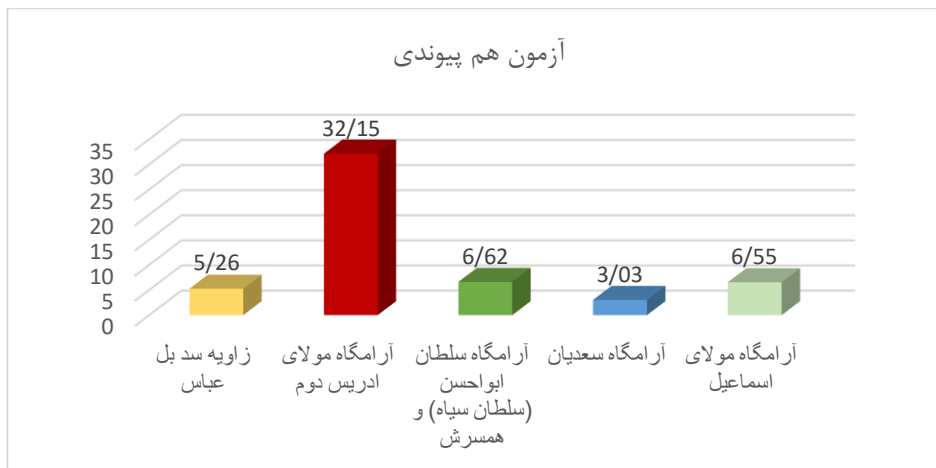
با مقایسه دسترس‌پذیری از فضای بیرونی به زاویه سید بل عباس و زاویه مولای ادريس دوم، با وجود انتظام فضایی و الگوی هندسی مشابه در هر دو آرامگاه و قرارگیری فضای باز (حیاط درونی)، در رابطه با محوربندی هندسی فضا، به این نتیجه می‌رسیم که ارتباط محیطی مؤثر پلان زاویه سید بل عباس در شهر مراکش، در ارتباط با فضای بیرون، به‌گونه‌ای است که حلقه اتصال این بنا با سایر بناهای مجاور بافت شهری، توسط فضای خالی غیرمنظمی فراهم‌شده و حیاط درونی آرامگاه، در تطابق با سلسله‌مراتب فضایی حاکم بر طرح نیست. طبق داده‌های کمی جدول (۹) این بنا دارای کمترین قابلیت درک فضایی برای مراجعه‌کنندگان است. یعنی میزان پیوستگی کمتری دارد و نسبت به بناهای مجاور جدا افتاده‌تر است. از طرفی با توجه به آزمون صورت گرفته، پلان مقبره سلطان ابوالحسن و همسرش در شهر تدفینی رباط و زاویه مولای ادريس دوم در شهر فاس، در بین سایر نمونه‌های بررسی شده، دارای بیش‌ترین هم‌پیوندی و قابلیت درک فضایی برای مراجعه‌کنندگان است. طبق تحلیل کیفی پلان هر دو بنا، ارتباط بلافصل آرامگاه با فضای باز منظم درونی، منجر می‌شود به حرکت با کمترین تغییر با جهت‌گیری فرد از هر فضا به

تمام فضاهای دیگر محیط. زاویه مولای ادريس دوم، با بالاترین میزان هم‌پیوندی بیان‌گر بهترین پیکره‌بندی فضایی در بین نمونه‌های موردی است؛ چرا که با توجه به سازمان فضایی حیاط باز درونی که در تطابق با نظام حاکم بر سلسله‌مراتب فضایی آرامگاه است و نیز تعدد امکان ارتباط، حداکثر دسترس‌پذیری را به بناهای مجاور دارد. پیکره‌بندی نخستین چیزی است که شناخت فضایی انسان‌ها را با حرکت در فضاها، شکل داده و تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. آرامگاه مولای اسماعیل در شهر مکناس با توجه به آزمون هم‌پیوندی، دارای کمترین میزان قابلیت درک فضایی است و وجود حیاط‌های درونی متعدد، میزان قابلیت درک فضایی را کاهش داده است.

با مقایسه گراف‌های نمایان‌گر آزمون هم‌پیوندی، می‌توان کم‌ازدحام‌ترین فضا را، قسمت مقدس مقبره‌ها دانست. صحن و حیاط درونی مجموعه‌ها، جزو فضاهایی با پتانسیل بالای تعاملات اجتماعی بوده که درجه هم‌پیوندی آن، با توجه به موقعیت این فضا در نظام سلسله‌مراتب فضایی هر آرامگاه متفاوت است. فضای مقدس مقبره به‌عنوان فضای اصلی در معماری آرامگاه، از لحاظ سازمان‌دهی فضایی، کارکرد متفاوتی با الگوی فضای میانی آرامگاه‌هایی ایرانی و خاورمیانه دارد. این تمایز در دو بعد مشهود هست؛ ساختار فرمی - کالبدی و چگونگی هم‌پیوندی اتصال فضایی با بناهای مجاور. در بناهای آرامگاهی ایران، الگوهای منفرد برجی‌شکل، با الگوی پلانی فاقد جهت‌گیری مشخص و الگوهای مجموعه‌ای، نمود یافته که به‌صورت یک فضای متصل برون‌گرا توسط بناهای دیگر احاطه شده است. نحوه محصور شدن و دسترس‌پذیری آرامگاه از بناهای مجاور، منطبق بر سازمان‌دهی فضاهای نیمه‌باز ایوان باز و بسته است. حیاط درونی جزو ساختار اتصالی بناهای مجاور به فضای آرامگاهی است که با کمترین تغییر جهت ممکن، حرکت در مسیر را فراهم می‌کند. (اسکویی و دیگران ۲۶۴-۲۶۱: ۱۳۹۹)

جدول ۹- مقایسه تطبیقی پلان با نرم افزار دپس مپ، مأخذ: نگارندگان

شهر	نام بنا	آزمون هم پیوندی	خوانایی (نمودار هم پیوندی - اتصال)
فاس	زاویه مولای ادريس دوم		
شهر تدفینی شاهه - رباط و همسرش	مقبره سلطان ابوالحسن (سلطان سیاه)		
مراکش	زاویه سید بل عباس		
مراکش	آرامگاه سعدیان		
مکناس	آرامگاه مولای اسماعیل		



تصویر ۵- مقایسه اجتماع‌پذیری آرامگاه‌های بررسی شده، مأخذ: نگارندگان

### نتیجه‌گیری:

بررسی الگوهای معماری هر بومی در یک دوره زمانی و منطقه‌ای، از فرهنگ آن نقش می‌پذیرد و ابزار معتبری برای روشن‌نگری مؤلفه‌های فرهنگی محسوب می‌گردد که با تأثیرگذاری بر هنجارها و ارزش‌ها، در قالب فعالیت‌ها و رفتارها بازنمایی می‌شود. معماری تدفینی یا آرامگاهی که جزو جدایی‌ناپذیر معماری آیینی است، متناسب با نوع اندیشه و اعتقاد رایج در آن جامعه است. از این رو می‌تواند یکی از متنوع‌ترین فضاهای آیینی معماری به شمار آید که پدیده‌های فرهنگی، در شکل‌گیری ساختار فضایی آن نقش بیش‌تری ایفا می‌کند. محقق، در پاسخ به این سوال که معماری آرامگاه‌های شمال غربی آفریقا (مراکش)، بعد از ورود اسلام دارای چه ویژگی‌هایی است؟ این بناها را از لحاظ میزان هم‌جواری و نوع ارتباط کالبدی با محیط پیرامون، در سه گروه آرامگاه‌های منفرد، آرامگاه مجموعه‌ای نامنظم و آرامگاه مجموعه‌ای منظم طبقه‌بندی کرده است. وجه مشترک تزئینات هر سه گروه آرامگاه‌ها، ساخت بنا با مصالح برگرفته از بوم، الگوهای تزئینات موسوم به کاشی زلیچ، قاب‌بندی‌های تزئینی و کنگره‌های مقرنس‌گونه در نوار بالایی است؛ در گروه‌های دوم و سوم (از انواع مجموعه‌ای) با بهره‌گیری از تزئینات غنی و نقش‌مایه‌های گچ‌بری برگرفته از فرم‌های انتزاعی گیاهی، هندسی، کتیبه‌های قرآنی، تزئینات مقرنس‌گونه و استفاده از رنگ قرمز مایل به قهوه‌ای، این ارتباط فرهنگی با الگوها و نقش‌مایه‌های بومی تقویت می‌شود.

محوطه و موقعیت قرارگیری آرامگاه‌ها که اغلب در کنار پدیده‌های طبیعی مثل چشمه قرار گرفته بر اثرگذاری عوامل فرهنگی - محیطی بر موقعیت آرامگاه‌های مراکش دلالت دارد. بر اساس تحلیل کالبدی، پلان این آرامگاه‌ها دارای الگوی هندسی تقریباً ثابتی است، هندسه پلانی این بناها در قالب فرم هندسی مربعی شکل، توسعه یافته که مبنای اولیه طراحی مقابر اسلامی مراکش است. در بررسی فرمی این مجموعه‌ها، نظام طراحی آرامگاه‌های مراکش تحت تأثیر انتظام فضاها، باز، بسته و نیمه باز است؛ بدین صورت که درون یک حیاط خصوصی که با چشمه‌های حوض در مرکز فضای منظم هندسی مزین شده، فضایی نظیر باغ‌های ریاض در مراکش را پدیدار ساخته و بنای تدفینی در حیاط داخلی قرار گرفته است. حیاط‌های محصور به دو گونه نمود یافته‌اند؛ نوع اول بنای تدفینی را در برگرفته و نوع دوم به صورت یک حیاط منتظم مربع‌گونه، جزئی از کلیت انتظام فضایی و هندسی بنا می‌شود. عدم شفافیت بصری از بیرون به درون و امکان دسترسی متعدد از نقاط مختلف بافت شهری به مجموعه، بوستانی را درون دیوارهای بلند ایجاد می‌کند. آنچه شرایط پیوند فضایی بنا با بافت شهری را بالا می‌برد، سر در شاخص بنا و وجود ورودی‌های متعدد تزئین شده، با وجود نماهایی با دیوار بلند کم‌تزیین است که نقش فضای رابط را بازی می‌کند. در یک جمع‌بندی کلی، شکل ریز فضاها، مواد و مصالح و نحوه کنار هم قرارگیری در کلیت پلانی، شباهت زیادی با یکدیگر دارد که نحو فضایی حاکم بر سازمان فضایی، فارغ از هرگونه ترتیبی، مبتنی بر چیدمان ایوان - فضای حرم و حیاط درونی است.

نتیجه مقایسه جدول (۸ و ۹) و ارزیابی مقادیر ناشی از همبستگی آزمون هم‌پیوندی و اتصال فضایی که توسط نرم‌افزار برآورد شده نقش مؤلفه‌های اجتماعی در پیکره‌بندی فضایی این بناها را با محیط جغرافیایی، موردسنجش قرار می‌دهد. وجه تمایز بارز این آرامگاه‌ها در نوع ارتباط درونی فضاها و اتصال و پیوند فضایی با فضاها مجاور است. نحوه ارتباط درونی ریز فضاها منجر به این شده که بناهای آرامگاهی موردبررسی، از نظر ترکیب فضاها و پیکره‌بندی با هم تفاوت داشته باشد. این موضوع زمانی مشهود است که نحوه تجربه کردن فضا از طرف مخاطب اهمیت می‌یابد. در بناهای آرامگاهی اسلامی مراکش، حیاط درونی جزو جدایی‌ناپذیر سازمان فضایی آرامگاه و بخشی از نظام سلسله‌مراتب فضایی حاکم بر طرح است و در الگوهایی که دسترس‌پذیری از طریق حیاط‌های پیاپی و با بیش‌ترین تغییر جهت حرکتی فراهم می‌شود، میزان خوانایی کاهش می‌یابد. در معماری آرامگاهی

## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۶۱

مراکش، حیاط درونی جزو لاینفک الگوی معماری است ولی دسترس‌پذیری به فضای مقدس، فقط از این طریق فراهم نمی‌شود، بلکه حیاط نقش یک باغ درونی را ایفا می‌کند که اگر در ارتباط با سلسله‌مراتب فضایی و محور حرکت اصلی بنا باشد، بالاترین میزان پیوستگی و اتصال و نیز بیش‌ترین پیکره‌بندی فضایی، فراهم می‌شود. با بررسی کیفی و تحلیل کالبدی، آرامگاه مولای ادریس دوم دارای بیش‌ترین تزئینات و مجموعه‌ای با انتظام فضایی است که با داشتن سه راه دسترس ورودی از جهات مختلف، ایوانی نیمه‌باز و صحن روباز در ارتباط با سازمان فضایی و حرکتی طرح، فرصت بیش‌ترین میزان حضور افراد را در این مجموعه، نسبت به سایر آرامگاه‌ها فراهم می‌کند. از طرفی با توجه به تعدد حلقه اتصال به محیط پیرامون، دارای بیش‌ترین دسترس‌پذیری به مقبره است که بر اساس مقادیر همبستگی هم‌پیوندی و اتصال فضایی (R) دارای بهترین پیکره‌بندی فضایی و تجربه کردن فضا از نظر مخاطب، نسبت به سایر مجموعه‌های آرامگاهی است که خود نمایان‌گر میزان ارتباط اجتماعی و فرصت تعاملات اجتماعی در این آرامگاه است.

منابع:

۱. ابن واضح یعقوبی. (۱۳۸۲). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اسماعیل، محمود. (۱۳۸۳). ادریسیان؛ یافته‌های جدید. ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: انتشارات باز.
۳. ام کوک، ژوزف. (۱۳۷۳). مسلمانان آفریقا. ترجمه اسدالله علوی. مشهد: انتشارات آستان، قدس رضوی، چاپ اول.
۴. آدمی، علی و احمدی، حسن و دهقانی، محمد. (۱۳۹۶). سیر تطور تاریخی تشیع در مراکش. دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخی جهان اسلام، سال ۵، ش ۱۰، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۵. پوپ، آرتور. (۱۳۸۷). سیری در هنر ایران. جلد هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. حیدری، ع و قاسمیان اصل، ع و کیایی، مریم. (۱۳۹۶). «تحلیل ساختار فضایی خانه های سنتی ایران با استفاده از روش نحو فضا مطالعه موردی: مقایسه خانه های یزد، کاشان و اصفهان. مطالعات شهر ایرانی اسلامی»، دوره هفتم، شماره ۲۸، صص ۲۱-۳۳.
- <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۳۱۱۰۲۲>
۷. ذوالفقارزاده، حسن؛ حصاری، پدram. (۱۳۹۳). نظریه بومشناسانه به معماری زیستگاهها»، فصلنامه مسکن و محیط، روستا، شماره ۱۴۵، تهران، صص ۴۴-۲۹.
۸. رحمتی زاده، علی و سلطانزاده، حسین و اعتصام، ایرج و مختاباد، سید مصطفی. (۱۳۹۸). نقش محیط و فرهنگ در شکل‌گیری آرامگاه‌های دوره اسلامی در حاشیه جنوبی دریای خزر، دو فصلنامه اندیشه معماری، نشریه علمی، سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان، صص ۶۰-۸۳.
۹. رضایی لیبایی، سیندخت؛ سلطان زاده، حسین و عسکری زاد، رضا. (۱۳۹۹). «تحلیل دیدگاه آرتور ایهام پوپ در رابطه با معماری ایران با تأکید بر نوشتار کتاب



## رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۶۳

«سیری در هنر ایران». مجله هنر و تمدن شرق، سال هشتم، شماره ۳۰، صص ۱۵ - ۲۴.

DOI: 10.22034/jaco.2020.215353.1134.URL: [http://www.jaco-sj.com/article\\_105123.html](http://www.jaco-sj.com/article_105123.html)

۱۰. سلطانزاده، حسین. (۱۳۹۸). معماری ایران در دوره اسلامی (مفاهیم، الگوها و آثار). چاپ اول، قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی قزوین، صص ۹۸-۱۱۵.

۱۱. سلطانزاده، حسین. (۱۳۸۸). «چگونگی شکلگیری معماری مزارها». مجله علمی پژوهشی انسان شناسی، سال هفتم، شماره پیاپی ۱۱، صص ۴۰-۶۴.

۱۲. عباس نصرالله، سعدون. (۱۹۸۷). دولة الأدارسة فی المغرب، بیروت: دار النهضة العربية.

۱۳. معماریان، غلامحسین. (۱۳۸۱). «نحو فضای معماری». صفه، دوره ۱۲، شماره ۳۵، صص ۷۵-۸۳.

<https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=۴۷۱۵۷>

۱۴. ناصری طاهری، عبدالله. (۱۳۷۵). مقدمه بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال آفریقا، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

۱۵. نوروزی قره قشلاق، حسین. (۱۳۹۴). تبیی نمؤلفه های هویت فرهنگی قوم ترکمن. فصلنامه فرهنگ مردم ایران، شماره ۴۲ و ۴۳، ص ۱۳.

۱۶. ورمقانی، حسنا؛ سلطانزاده، حسین. (۱۳۹۷). «نقش جنسیت و فرهنگ معیشتی در شکل گیری خانه: مقایسه خانه های قاجاری گیلان و بوشهر». فصلنامه معماری و شهرسازی آرمان شهر، شماره ۲۳، صص ۱۳۴ - ۱۲۳.

۱۷. هیلن براند، رابرت. (۱۳۹۰). هنر و معماری اسلامی. مترجم: باقر آیت الله زاده شیرازی، تهران: شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری، چاپ دوم.

1. Abun-Nasr, Jamil (1987). A history of the Maghrib in the Islamic period. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0521337674.p50-51
2. Ahmed Aref, Eman (2017). The Far Morocco Idrisid Arts and their role in enriching the plaster wall processing in the southwest Saudi Arabian kingdom in the century (14th AH/ 20th AD). The Academic Research Community Publication, Volume:1, Mounth:9, The

- International Conference: Cities' Identity Through Architecture and Arts (CITAA), DOI: 10.21625/archive.v1i1.137.
3. Ahmed Aref, Eman, (2017). The Far Morocco Idrisid Arts and their role in enriching the plaster wall processing in the southwest Saudi Arabian kingdom in the century (14th AH/ 20th AD). The Academic Research Community Publication, Volume: 1, Mouth: 9, The International Conference: Cities' Identity Through Architecture and Arts (CITAA), DOI: 10.21625/archive.v1i1.137.
  4. Ali b. Muhammad. Al-Tamghruti, al-Nafih. al-miskiyya. (1929). Particularly that of Abu I-Hassan. Turkiyya, Relation dune ambassade marocaine en Turquie 1589-1591, H. De Castries, ed. Paris
  5. Almela, Iñigo (2019). Religious Architecture as an Instrument for Urban Renewal: Two Religious Complexes from the Saadian Period in Marrakesh.
  6. Apotsos. Michelle (2016). Architecture Islam and Identity in West Africa: Lessons from Larabanga, Routledge
  7. Askarizad, Reza and Safari, Hossein (2020). Investigating the role of semi-open spaces on the sociability of public libraries using space syntax (Case Studies: Sunrise Mountain and Desert Broom Libraries, Arizona, USA). Ain Shams Engineering Journal. Volume 11, Issue 1, March 2020, pp. 253-264. <https://doi.org/10.1016/j.asej.2019.09.007>
  8. Bahrami, Beebe (1995). The Persistence of the Andalusian Identity in Rabat, Morocco
  9. Barrucand, Marianne; Bednorz, Achim (2007). Moorish Architecture in Andalusia. Taschen. ISBN 9783822831038.
  10. Bonine, Michael, E (1990). The Sacred Direction And City Structure: A Preliminary Analysis of the Islamic Cities of MOROCC, journal Muqarnas, Vol. 7, pp 50-72.
  11. Bordeaux Parker, Richard (1981). A Practical Guide to Islamic Monuments in Morocco
  12. D. Schlingloff. (1969). Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen. Geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse 5, pp 79-141
  13. Dodds, Jerrilynn D. (editor) (1992). Al-Andalus: The art of Islamic Spain. The Metropolitan Museum of Art, New York. ISBN 0870996371.

14. Encyclopædia Britannica (2006). Britannica Concise Encyclopedia. Publisher Encyclopedia Britannica
15. Ennahid, Said and Ross, Eric (2014). Architectural Elements in Islamic Ornamentation: New Vision in Contemporary Islamic Art
16. Ennahid, Said and Ross, Eric (2017). Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archaeological Sites in Northwestern Morocco
17. Fentress, Elizabeth. (2017). Idris I and the Berbers In: The Aghlabids and their Neighbors. Leiden
18. Gaudio, Attilio (1982). Fès: Joyau de la civilisation islamique. Paris: Les Presses de l'UNESCO: Nouvelles Éditions Latines. pp. 123-131. ISBN 2723301591.
19. Gehan, Samir Ali Ibrahim (2006). The Role of Architectural Representations in the Context of Islamic Decoration. Phd thesis. SOAS University of London
20. Harrouni, Khalid et al. Kharmichm, H. Lamzah, A (2017). Seismic performance of traditional urban architecture in Morocco. International Journal of Heritage Architecture Studies, Repairs and Maintenance 1(1): 42-59. DOI: 10.2495/HA-V1-N1-42-59
21. Hillenbrand, Robert (1994). Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning
22. Hillenbrand, Robert. (2000). Islamic Architecture. Edinburgh: Edinburgh University Press, 267-272.
23. Hillier, Bill (2007) Space Is The Machine, Electronic Edition, and Press Syndicate of The University of Cambridge: Cambridge. www.discovery.ucl.ac.uk
24. Hillier, B. (1985). The Nature of the artificial. Geoforum; Special Issue on the link between the nature and human sciences, (16): 163-178.
25. Haciomeroglu, M., R.G. Laycock and A.M. Day International Conference on Cyber worlds, Hannover, Germany (2007), pp. 152-159. 10.1109/CW.2007.9
26. Ibn Khaldun, Dawood, N. J. (ed.), and Franz Rosenthal (translator). (2004), The Muqaddimah: An Introduction to History. Princeton, NJ: Princeton University Press, ISBN 978-0691120546
27. Kahera. Akel Ismail (2010), Deconstructing the American Mosque: Space, Gender and Aesthetics, University of Texas Press.

28. Kamal Lakhdar "Mulay Isma'il Mausoleum" in Discover Islamic Art, Museum With No Frontiers, 2019.[http://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=monument;ISL;ma;Mon01;](http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;ISL;ma;Mon01;)
29. Kamal Lakhdar, (2019), "Sa'dian tombs" in Discover Islamic Art, Museum With No Frontiers, 2019.[http://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=monument;ISL;ma;Mon01;14;en](http://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;ISL;ma;Mon01;14;en)
30. Krautheimer, Richard (2010). Origin of pre-islamic architecture in West-Africa. Journal of Anthropology. Volume 24. 1959- Issue 1-2. Pp 64-69
31. Métalsi, Mohamed (2001). Fès: La ville essentielle. Paris: ACR Édition Internationale. pp. 192–194. ISBN 978-2867701528
32. Mezzine, Mohamed. (2018) "Mulay Idris Mausoleum". Discover Islamic Art, Museum With No Frontiers. Retrieved January 6.
33. Merga, Seyoum( 2012). An Archaeological Survey of Islamic Shrines in Jimma Zone, South western Ethiopia . A thesis Submitted to The Department of Archaeology and Heritage Management in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Archaeology, ADDIS ABABA UNIVERSITY, SCHOOL OF GRADUATE STUDIES. ADVISOR:TEMESGEN BURKA (PhD).  
<http://localhost:80/xmlui/handle/123456789/530>
34. Ochsenwald, William and Sydney Nettleton Fisher (2004) The Middle East: A History. NY: McGraw-Hill, ISBN 978-0072442335.
35. Penn, A., & Turner, A. Space Syntax Based Agent Simulation. In: Schreckenberg, Michael and Sharma, Som Deo, (eds.) Pedestrian and Evacuation Dynamics (2002) 99-114. Springer- Verlag: Berlin, Germany. URL: <http://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/75>.
36. Salmon, Xavier (2016). Marrakech: Splendeurs saadiennes: 1550-1650. Paris: LienArt. pp. 264–272. ISBN 9782359061826.
37. Soltanzadeh. Hossein, (2015). The Role of Climate and Culture on the Formation of Courtyards in Mosques, Space Ontology International Journal, 4 (15) Autumn, pp 19- 28.
38. Stump. Roger W, (2008). The Geography of Religion: Faith, Place and Space, Rowman and Littlefield Publishers.

رضایی و سلطان زاده: بررسی مولفه‌های فرهنگی-اجتماعی در پیکره‌بندی... ۶۷

39. Touri, Abdelaziz , Boujibar, Naima El-Khatib , Lakhdar, Kamal (2017). Andalusian Morocco: A Discovery in Living Art (Islamic Art in the Mediterranean)
40. Triki, Hamid. (1986). Marrakech. Publisher: Aga Khan Awards.
41. Zweiri, Mahjoob & König, Christoph. (2008). Are Shias rising in the western part of the Arab world? The case of Morocco, The Journal of North African Studies, Vol. 13, No. 4, December, pp 513–529.
42. Barrucand, Marianna. (1989). The case of the Sadi Qasaba of Marrakech. In Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Center 1-2, edited by Attilo Petruccioli. 18-27. Rome: Carucci Editore
43. Touri, Abdelaziz. Lakhdar, Kamal. (2014). Andalusian Morocco: A Discovery in Living Art (Islamic Art in the Mediterranean). Museum white No Frontiers, MWNF. 2nd Edition
44. Métalsi, Mohamed. Tréal, Cécile. Ruiz, Jean-Michel. (2001). Les villes impériales du Maroc. Publisher: Terrail. ISBN-10; 2879392233
45. Glaire D. Anderson, Corisandle Fenwick and Mariam Rosser-Owen. (2017). The Aghlabids and their Neighbours. ISBN: 978-90-04-35604-7

**Analysis of Seljuk era pottery patterns with emphasis on the reflection of  
"Taraz" in the clothing of the figures**

*Faridah Talebpour<sup>1</sup> / Negar Kazemi Esfeh<sup>2</sup>*  
(DOI): [10.22034/MTE.2021.10756.1454](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10756.1454)

**Abstract**

**Original Article**

P 68 - 99

Pottery patterns of the Seljuk period are a reflection of the beliefs, opinions and tastes of producers and consumers, which developed under the support of the rulers of that period, and a great variety of types and patterns were created, so that in many images of pottery of the Islamic period on The arms of some women and men's clothes Taraz can be seen. "Taraz" was a medal of honor and showing the loyalty of individuals to the government, which was awarded by rulers to high-ranking and courtiers. The main question of the research is, what concepts and functions does the display of the style on the clothes of the figures carry? The present research aims to investigate and analyze the Seljuk period pottery images that have the image of Taraz by using the analytical descriptive method and collecting information in a library form. The findings of the research show that in the Seljuk period, taraz had a high status and in works of art, including pottery, the creativity of artists supported by the aristocracy provided a suitable platform for the creation of tarz on women's clothing and images of legendary, epic, and literary stories it that era which emphasized on the status and social position of the owner of the container.

**Keywords:** pottery, Seljuks, clothes of figures, Taraz.

---

1 - professor of textile and clothing design department, Faculty of Arts, Alzahra University  
Talebpour@alzahra.ac.ir

2 - MA in fabric and clothing design. Faculty of Arts, Al-Zahra University, Tehran.  
Nkazemiesfeh@gmail.com

Received: 2022/05/31 | Accepted: 2022/09/13



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید بر بازتاب «طراز» در پوشاک پیکره‌ها

فریده طالب‌پور<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول) | نگار کاظمی اسفیه<sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.10756.1454](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10756.1454)

علمی - پژوهشی

ص: ۹۹/۶۸

چکیده

نقوش سفالینه‌های دوره سلجوقیان بازتابی از باورها، اعتقادات و ذوق تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگانی است که در سایه حمایت حکمرانان آن دوره توسعه و تکامل یافت و باعث ایجاد تنوع فراوانی در آن نقوش گردید. از نقوش خاص آن دوره که در تصاویر زیادی از سفالینه‌های دوران اسلامی بر بازوی لباس برخی از زنان و مردان به چشم می‌خورد «طراز» است. طراز در حکم مدال افتخار و نشان‌دهنده وفاداری اشخاص به حکومت بود که توسط حکمرانان به افراد عالی‌رتبه و درباری اهدا می‌شد. سوال اصلی پژوهش این است که نمایش طراز بر لباس پیکره‌ها، حامل چه مفاهیم و کارکردهایی است؟ پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای به بررسی و تحلیل تصاویر سفال‌هایی از دوره سلجوقیان بپردازد که منقش به طرازند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در دوره سلجوقیان طراز از جایگاه والایی برخوردار بوده و در آثار هنری از جمله سفال، ذوق و خلاقیت هنرمندان تحت حمایت اشراف، بستر مناسبی را برای خلق طراز روی پوشاک زنان و تصاویر داستان‌های افسانه‌ای، حماسی و ادبی آن دوره ایجاد می‌کرد که بر مقام و جایگاه اجتماعی مالک ظرف تأکید داشت.

**کلیدواژگان:** سفال، سلجوقیان، پوشاک پیکره‌ها، طراز.

<sup>۱</sup> - گروه طراحی پارچه و لباس، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران Talebpour@alzahra.ac.ir

<sup>۲</sup> - کارشناس ارشد طراحی پارچه و لباس، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران Nkazemiesfeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲





## مقدمه

دوره سلجوقیان از درخشان‌ترین ادوار هنری ایران است؛ دوره‌ای که در آن هنر سفال‌گری به مرتبه‌ای سزاوار از رشد و بالندگی رسید و استفاده از سفال برای ساخت ظروف تزئینی و کاربردی متداول گردید. سفال‌گری هنری است که ریشه در باورها و اعتقادات مردم داشته و هنرمندان توانسته بودند با خلاقیت و مهارت خود، تغییرات شگرفی در آن ایجاد کنند. این هنر در گذشت زمان پیوند نزدیکی با زندگی مردمان مختلف یافت و به یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین مدارک هنر ایران اسلامی بدل شد. از آنجا که بررسی آثار هنری هر دوره تاریخی در ایران می‌تواند انعکاس‌دهنده رویدادها، باورها و علایق هنرمندان و نیز وضعیت آن جامعه بوده و برخی از تحولات آن عصر را نمایان سازد، بنابراین در هر اثر هنری دو مسأله قابل توجه است: هنرمند و محیط اجتماعی وی. آثار هنری هر بومی، توسط هنرمندان و صنعت‌گرانی همانجا ساخته می‌شود. لذا بازتابی از زندگی و جامعه همان دیار است (رایگانی و پاکبازکنج، ۱۳۹۷، ۳۳)؛ چراکه آثار هنری، پیام‌رسان سازندگانش محسوب می‌شود. در این آثار مکرراً طرح‌های گوناگونی روی ظروف نقش زده می‌شد که برگرفته از اعتقادات، آیین‌ها، ادبیات و زندگی مردم بود. گوناگونی شیوه‌های ساخت سفال، محتوای نقوش و نوشته‌های موجود، بر اهمیت تنوع، کاربرد و نیز جنبه زیبایی این ظروف اشاره دارد. (پوپ و اکرم، ۱۳۷۸، ۱۶۹۵)

بر اساس مستندات تاریخی، حکمرانان سلجوقی در قرون ۵-۱۱/۶-۱۲ از حامیان هنر و صنعت بودند و همواره از هنرمندان و صنعت‌گران سرزمین‌های تحت فرمانروایی خود حمایت می‌کردند. در این دوره سفال‌سازان ایرانی از شیوه‌های گوناگونی برای ساخت ظروف سفالی استفاده می‌کردند؛ از این رو سفالینه‌های این دوره از نظر هنری و کاربردی، بسیار با ارزشمند و از منظر شیوه‌های ساخت، تزئین و شکل بسیار متنوع بود. ابداع شیوه‌های جدید توسط هنرمندان عهد سلجوقی در تولید سفال، حاکی از اهمیت و توجه تولیدکنندگان، مصرف‌کنندگان و حامیان این هنر در آن دوره است. با ورود اسلام به ایران، تدریجاً کاربرد نقوش انسانی و حیوانی بر آثار هنری نهی شد و تا مدت‌ها از این نقوش در تزئین سفال‌ها استفاده نمی‌شد. در طی قرون میانی اسلامی، استفاده از این نقوش مجدداً گسترش یافت و در سفال‌های سلجوقیان تصاویر متعددی از انسان‌ها در حالت‌های مختلف به‌کار گرفته شد. (حسینی، ۱۳۹۶، ۶۴) به احتمال زیاد سفال‌گران آن عهد بیش‌تر به دنبال تولید ظروفی

بودند که جای ساغرهای زرین و سیمینی را که نقش شکارگاه، مناظر و داستان‌هایی همچون بهرام و آزاده را بر خود داشت، با نقوش اسلامی پر کنند. (کامبخش، ۱۳۷۹، ۴۵۳) لذا در دوره سلجوقیان ظروف سفالی فاخر، جایگزین ظروف زرین و سیمین پیش از اسلام شد. ظروف طلایی و نقره‌ای قیمت بالایی داشتند، اما ظروف سفالی با قیمت ارزان‌تر و کیفیت مناسبی عرضه می‌شد. به همین دلیل افراد زیادی از طبقات مختلف مردم که به کالاهای تجملی علاقه‌مند بودند، می‌توانستند ظروف سفالی زیبایی را بخرند که تصاویرشان بازتاب سلیقه درباری و در خدمت تقاضای طبقه اشراف بود؛ و به این ترتیب حس تحمل‌گرایی و تنوع‌طلبی خود را ارضا سازند. به مرور زمان بر روی تعدادی از آن ظروف، تصاویر انسان‌ها نقش زده شد که برخی دارای بازوبندهایی بودند که قطعا «طراز» است. طراز پارچه‌ای است دارای حاشیه‌ای شامل خط و کتابت که یا در بافت پارچه به کار می‌رفت و یا روی آن گل‌دوزی می‌شد. این پارچه خاص، به خلیفه و سلطان تعلق داشت (روح‌فر، ۱۳۹۲، ۱۰) و یا به عنوان خلعت (ردای افتخاری) در مراسم خاصی به افراد عالی‌مقام، اهدا می‌شد. در این دوره خلفای اسلامی دستور می‌دادند که در تزئین طراز، نام آنان را همراه با کلمات دیگری که از فال نیک، درود و دعا حکایت می‌کرد، به کار ببرند. (ابن خلدون، ۱۳۶۲، ۴۵۲) اشخاص عالی‌رتبه و گاهی همسران آنان نیز به علت وفاداری و ارائه خدمت به خلیفه، لباس‌های زربفت زیبا هدیه می‌گرفتند. اگرچه اهدای طراز به افراد عالی‌مقام حکومتی مختص خلیفه بود، اما وزیران و سایر افراد و الامقام نیز به زیردستان خود خلعت می‌بخشیدند. (Cortese&Calderini, ۲۰۰۶: ۸۵) قدر مسلم آن‌که "طراز" در این دوره تاریخی حامل مفاهیم و کارکردهای مختلفی بوده که آگاهی از آن می‌تواند اطلاعاتی را در مورد شرایط اجتماعی، فرهنگی و هنری آن دوره نمایان سازد. لذا پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که نمایش طراز بر لباس پیکرها، حامل چه مفاهیم و کارکردهایی است؟ در این رابطه، می‌توان از میان آثار سفالی این دوره تاریخی به برخی از باورها، سلايق و دغدغه‌های هنرمند سازنده و جامعه او پی برد و بر اساس ضرورت این پژوهش، بعضی از نکات مهم و نانوشته تاریخ را تبیین کرد.

## پیشینه تحقیق

در خصوص سفال و تاریخ سفالگری در ایران از گذشته تا حال، کتاب‌های متعددی به چاپ رسیده است که از آن جمله است: «هنر سفالگری دوره اسلامی ایران» (کریمی و کیانی، ۱۳۶۴)، «پیشینه سفال و سفالگری در ایران» (کیانی، ۱۳۸۰) و «سفالگری اسلامی» (آن، ۱۳۸۷). همچنین تعدادی از پژوهشگران به بررسی سفالینه‌های سلجوقیان و طراز در دوره‌های مختلف پرداخته‌اند؛ مانند موخواه (۱۳۸۸) که در پژوهش خود با عنوان «بررسی نقوش روایت‌گری در سفالینه‌های عصر سلجوقی تا پایان دوره تیموری» به مطالعه و بررسی سفالینه‌های منقوش به عنصر بصری خط و تصاویر گویا و روایت‌کننده داستانی در دوره سلجوقیان، ایلخانیان و تیموریان پرداخته است و سپس ویژگی‌های مختلف در مضامین ادبی از جمله: تفاوت، فراوانی این مضامین و استفاده از خوشنویسی در رساندن پیام و همچنین ارتباط و عدم ارتباط تصویر و نوشته بر کاشی و سفال را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. میرزایی (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «بررسی نقوش تصویری سفالینه‌های دوره سلجوقی ایران» به بررسی و مطالعه جزئی نقوش از حیث فرم و مضامین پرداخته و همچنین از نظر تطبیقی و روایی، مضامین نقوش موردنظر را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. علی‌نژاد اسبویی (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «کارکردهای فرهنگی و سیاسی طراز در دوره سلجوقی» طراز را از جنبه‌های مختلف از جمله: مضامین، تکنیک بافت و الیاف مصرفی آن در برخی از نمونه‌های سلجوقی و فرهنگ‌های همزمان بررسی و تحلیل کرده است. میرزایی (۱۳۹۱) نیز در پژوهشی با عنوان «تاثیر شاهنامه فردوسی بر نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان» به بررسی و تحلیل مضامین نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با روایات موجود در شاهنامه فردوسی پرداخته است. حسین‌پور (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان «بررسی تحلیلی-تطبیقی نقوش انسانی و طبیعت‌گرایانه سفال دوره سلجوقی با ادبیات و سایر زمینه‌های فرهنگی» به بررسی نقش‌مایه‌های انسانی و طبیعت‌گرایانه بر روی سفال دوره سلجوقی و ریشه‌یابی این نقوش و اشتراکات آن با ادبیات و هنرهای رایج دوره سلجوقی پرداخته است. رهرو اصفهانی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «مطالعه‌ی پارچه‌های طراز در تمدن اسلامی با تاکید بر دوره فاطمیون مصر» به مطالعه و بررسی نقوش، ترکیب‌بندی نوشتار، تقسیم‌بندی و ویژگی‌های رنگی پارچه‌ی سلطنتی طراز در دوره‌ی فاطمیون مصر پرداخته است. کیانمهر و دیگران (۱۳۹۵) در پژوهش خود با عنوان «انعکاس مضامین شاهنامه بر سفالینه‌های دوران سلجوقی» به ریشه‌یابی و تبیین دلایل ظهور و

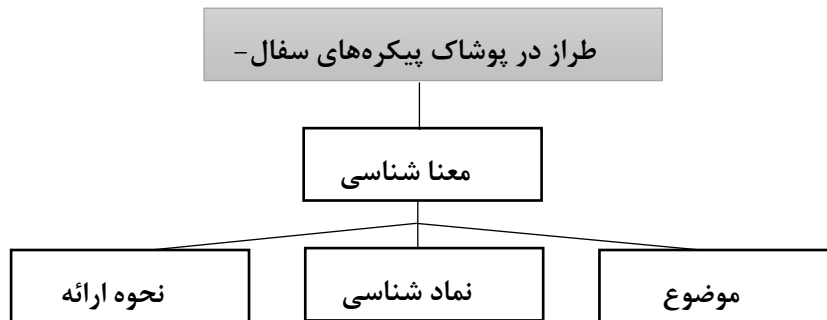
## طالب پور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۷۳

شناخت مخاطبین نقوش برگرفته از شاهنامه بر سفالینه‌های دوران میانی اسلامی و به صورت موردی در دوره سلجوقی، پرداخته است. پنجه‌باشی و دیگران (۱۳۹۵) در پژوهش خود با عنوان « مطالعه نقوش نوشتاری سفالینه‌های دوره سلجوقی » به تاویل و ساختار متن در نقوش نوشتاری سفالینه‌ها و تطبیق آن با نظریات رولان بارت پرداخته‌اند. تفرشی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان « بررسی نقوش کاربردی در ظروف دوره سلجوقی، ایلخانی، تیموری » به مطالعه و بررسی سفالینه‌های منقوش به خوش‌نویسی و تصاویری پرداخته که روایت‌کننده داستانی در این دوره تاریخی بوده است. همچنین زاهدی‌پور (۱۳۹۷) در پژوهش خود با عنوان « مطالعه نقوش سفالینه‌های سلجوقی از منظر تصویرگری و روایت » به بررسی و مطالعه شیوه‌های تصویرسازی به‌کار رفته بر روی سفالینه‌های دوره سلجوقیان جهت روایت داستان‌ها، به دنبال دستیابی به رهیافت و الگویی برای خلق آثار سرامیکی معاصر، با استفاده از این شیوه پرداخته است. طاهرخانی (۱۳۹۷) در پژوهش خود با عنوان « طراز و کارکرد آن در دربار خلفای عباسی » به بررسی طراز و کارکردهای آن در دربار خلفای عباسی پرداخته است. احمدی صدیق (۱۳۹۸) در پژوهش خود با عنوان « تحلیل تطبیقی نقوش کاشی و سفال در هنر سلاجقه ایران و روم » به بررسی و مقایسه نقوش اساطیری هنر سلجوقیان ایران و روم، با استفاده از متون تاریخی مرتبط، به تحلیل عوامل تاثیرگذار بر این نقوش پرداخته است. خسروخانی (۱۳۹۹) در پایان‌نامه خود با عنوان « طراز در مصر دوره فاطمیان : تشکیلات، کارکردها و نقوش » طراز را از سه منظر تشکیلاتی، کارکردها و تحلیل محتوای نقوش و تصاویر، مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. اما تاکنون به تحلیل نقش و جایگاه « طراز » در البسه پیکره‌ها بر روی سفالینه‌های سلجوقیان پرداخته نشده است. در پژوهش حاضر سعی شده است تا تعدادی از آثار سفالی دوره سلجوقیان مورد بررسی قرار گیرد و بازتاب طراز در پوشاک پیکره‌ها با ارائه تحلیلی مستند و متفاوت نشان داده شود.

### روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی و با شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده و گردآوری اطلاعات بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است. با توجه به این که داده‌های اولیه از نوع داده‌های متنی است، از روش تحلیل محتوا که از روش‌های عمده مشاهده اسنادی محسوب

می‌شود، استفاده شده است. داده‌ها با بررسی تعدادی از ظروف سفالی سلجوقیان که دارای تصاویر انسان هستند، گردآوری شده است و نمودار ۱ فرایند این بررسی را نشان می‌دهد.



نمودار ۱: فرایند بررسی بازتاب طراز در پوشاک پیکره‌های سفال‌های سلجوقیان

### جایگاه طراز در دوره سلجوقیان

واژه «طراز» که از زبان فارسی مشتق شده به چندین معنی به‌کار رفته و متداول‌ترین آن در معنی برابری، تعادل و همسانی بوده است. (محمدی، ۸۰، ۱۳۸۲) شاید کاربرد آن در لباس‌ها نیز به سبب زوجیت، همسانی و هم‌طرازی آن یا قرار گرفتن صاحبان آن در طراز انسان‌های بزرگ و صاحب‌منصب بوده باشد. طراز در معانی دیگر به معنای تزئین و آرایش است و در اصل به معنای گل‌دوزی، رودوزی یا کار تزئینی است که بر روی پارچه یا لباس انجام می‌شود. در گذشته برای توصیف لباس افتخاری به کار می‌رفته است. (Baker, ۱۹۹۵: ۴) همچنین بعدها به ردایی که با رودوزی زینت داده می‌شد اطلاق می‌کردند. ردای افتخاری<sup>۲</sup> که با گل‌دوزی فراوان، به‌خصوص نوارهای شامل نوشته و خط، تزئین می‌شد طراز می‌گفتند. این لباس توسط حکمران یا فرد عالی‌مقام مورد استفاده قرار می‌گرفت و در اوایل قرون اسلامی این لباس توسط فرمانروا و اطرافیان وی<sup>۳</sup> پوشیده می‌شد. (Rabbat ۲۰۰۶, tiraz) به نظر می‌رسد که این نوع پارچه قبل از اسلام نیز وجود داشته و پس از اسلام به دلیل منع استفاده از نقوش انسانی و حیوانی و رواج استفاده از خط در تزئینات پارچه، به خط‌نوشته‌ها اکتفا شده است. عبدالملک، خلیفه اموی، اولین حاکمی است

## طالب پور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۷۵

که از طراز استفاده کرده که احتمالاً تقلیدی از الگوهای ساسانی، قبطی یا بیزانسی بوده است و به سرعت همه مراکز اسلامی از آن تقلید کرده‌اند. (Baker, ۱۹۹۵: ۵۴)

طرازهایی که از طرف حاکم وقت به افراد و ماموران عالی مقام اهدا می‌شد (اتینگهاوزن و گرابر، ۱۳۹۶، ۵۰۶) دارای کارکردهای گوناگونی بوده‌است؛ مانند کارکرد مذهبی و دینی، که حاوی شعارهایی از مکتب شیعه بودند که بر حقانیت علی (ع) و آل او صحنه می‌گذاشت؛ کارکرد اجتماعی و فرهنگی، که با توجه به نقش مدال‌گونه طرازها، ابزاری برای صحنه‌گذاشتن بر لیاقت افرادی بود که به مقامات دولتی می‌رسیدند؛ کارکرد سیاسی و حکومتی که همچون سندی بر رضایت سلطان از دریافت‌کننده طراز تأکید می‌کرد و وی را در مسیر حمایت از خلافت تأیید می‌کرد؛ کارکرد هنری و اقتصادی: پارچه‌های طراز از ابریشم و دیبای زربفت تهیه می‌شد و نوشته‌های معنادار آن، زیبایی خاصی به پارچه می‌بخشید که بر کارکرد هنری آن صحنه می‌گذاشت و مشتاقان زیادی در سایر کشورها داشت. لذا از نظر اقتصادی هم کالای مهمی به حساب می‌آمد. (طالب پور، ۱۳۹۵، ۶۰)

در دوره دیلمیان، عضدالدوله انحصار تولید طراز شاهانه را به‌طور کامل از تصاحب خلافت عباسی که رو به ضعف گذاشته بود، بیرون کشید و به تصرف خود درآورد. لذا نواحی تحت حکومت دیلمیان مراکز مهم پارچه‌بافی شد. (بیکر، ۱۳۸۵، ۱۵۵) در دوره بعد یعنی سلجوقیان صنعت بافندگی با بافت پارچه‌های زیبا در طرح و رنگ‌های مختلف، تکنیک بافت و به‌کارگیری خطوط بر روی آن، به اوج و ترقی رسید (رضایی آذر، ۱۳۹۲، ۹۴) و سلجوقیان صاحبان اصلی کارگاه‌های طرازبافی شدند. در این دوره به بافت پارچه‌های طراز توجه خاصی می‌شد و یکی از شهرهای مهم صادرکننده آن، اصفهان بود چنان‌که همواره تجار برای خرید طراز به این شهر می‌رفتند. (اتینگهاوزن و گرابر، ۱۳۸۴، ۵۰۵) شهرهای مرو و نیشابور در ایران جزو مراکز مهم طرازبافی محسوب می‌شد؛ به طوری که طرازهای آن را به نقاط مختلف صادر می‌کردند. (دیماند، ۱۳۶۵، ۲۴۲) در این دوره، علاوه بر مصرف داخلی طرازها، این پارچه‌ها به مناطق مختلف سواحل مدیترانه نیز صادر می‌شد. (اتینگهاوزن و گرابر، ۱۳۸۴، ۵۰۵) چرا که حکمرانان سلجوقی به گسترش تجارت علاقه‌مند بودند. در این دوره شهرهای مهمی مانند نیشابور، اصفهان، ری، همدان و بغداد که از مراکز مهم تولید پارچه بود، به پارچه‌بافی رونق می‌داد. همچنین در این دوره به علت ثبات نسبی حاکم بر کشور، طبقات مختلف مردم امنیت کافی داشته و به توسعه مشاغل و حرف خود

می‌پرداختند. (رایگانی و پاکبازکتج، ۱۳۹۷، ۴۱) همچنین در این دوره بر روی طرازها اطلاعات تاریخی درج می‌گردید، لذا در کتیبه‌های آن، در مواردی به زمان و مکان تولید پارچه اشاره شده است. منسوجات سلجوقیان به شکل ردای افتخاری به بسیاری از ماموران لایق داده می‌شد که با حکم مدال امروزی برابری می‌کرد. (فریه، ۱۳۷۴، ۵۵) طرازهای ایران در دوره سلجوقی سه ویژگی عمده داشت: در ترکیب با عناصر خطی از تزئینات بیش‌تری استفاده شده است، خط کوفی در آنها به‌کار رفته و از شیوه سوزن‌دوزی روی پارچه، بیشتر استفاده شده است. (علی‌نژاد اسبویی، ۱۳۹۰، ۸۴)

### نقوش سفالینه‌های سلجوقیان

شواهد کمی در خصوص تاریخ دقیق ساخت سفال در ایران در قرون ۵-۱۱/۶-۱۲ وجود دارد، زیرا حفاری‌های مربوط به این دوره کم بوده و آثار هنری تاریخ‌دار اندکی نیز برجا مانده است. تا آن زمان، انواع سفال با شیوه‌های گوناگونی در ایران ساخته می‌شد که شیوه تولید آن ادامه‌دهنده سنت‌های ساسانیان و امویان بود. (Grube, ۲۰۱۲) دوره سلجوقیان در تاریخ هنر سفال‌گری ایران بسیار مهم است، زیرا این صنعت در اواخر آن دوره رشد چشم‌گیری داشته و به نحوی این دوره، عصر طلایی سفال‌سازی ایران شمرده می‌شود. (ویلسن، ۱۳۶۶، ۱۴۴) سفال‌سازی با سایر رشته‌های هنری مانند فلزکاری، نگارگری و کتاب‌آرایی ارتباط نزدیکی داشت و سفال‌گران در رقابت با فلزکاران آثار زیبایی تولید می‌کردند. (توحیدی، ۱۳۷۹، ۲۷۱) از ویژگی‌های شاخص این آثار تنوع موضوعاتی است که توسط هنرمندان در سفالینه‌ها به‌کار گرفته می‌شد. در این دوره با گسترش تجارت و افزایش ثروت در جامعه، به تدریج بازرگانان ثروت‌مند به دنبال تقلید از شیوه زندگی اشراف بودند. این گروه تجمل‌گرا که طبقه متوسط نامیده می‌شدند، به دلایل مذهبی و اقتصادی به کالاهای تجملی زرین و سیمین دسترس نداشتند. (نیکخواه و همکاران، ۱۳۹۰، ۱۱۲) لذا به کالاهای جایگزینی همچون سفال زرین‌فام یا مینایی روی آوردند و این‌گونه بود که سفال‌گران به تهیه ظروف نفیسی همت گماردند و بسیاری از طرح‌ها و شیوه‌های دوره‌های قبل را تکمیل کردند. (کامبخش، ۱۳۷۹، ۴۸۳) افزایش تقاضای این کالاها منجر به توسعه صنعت سفال‌گری شد. (رایگانی و پاکبازکتج، ۱۳۹۷، ۳۶) این گروه نقشی متعادل‌کننده و

## طالب بور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۷۷

انتقال‌دهنده در اجتماع بر عهده داشتند و باعث انتقال هنر از طبقات بالاتر به طبقات فرودست و گسترش هنر در میان مردم عامه شدند. آنان سلیقه و معیارهای زیباشناسی خود را به هنرمندان و آثارشان القا می‌کردند و حمایت‌های شان به صورت خصوصی و دولتی انجام می‌شد. (راووداد، ۱۳۸۴، ۵۲) حامیان خصوصی یا دولتی گاهی برای هنرمندان، محل زندگی و کارگاه هنری مهیا می‌کردند. لذا هنرمندان آثارشان را مطابق با سلیقه حامیان خود می‌ساختند. نمادهایی که در آثار هنری نمایان می‌شود، غالباً از باورها و اعتقادات مردم آن جامعه نشأت گرفته و فرهنگ مردم در ساختار آن نقش مهمی دارد. حضور نمادها و اسطوره‌ها بر روی آثار سفالی دوره سلجوقیان، دلالت بر مفاهیم و معانی پیچیده‌ای دارد که از عوامل آیینی، فولکلور جامعه و ناخودآگاه جمعی نشأت گرفته است. این نمادها نشان‌دهنده الگوهای فکری و اعتقادی مردم آن عصر است. (اسنودن، ۱۳۹۳، ۵۴)

ظروف سفالی سلجوقیان با استفاده از روش‌های تزئینی متنوع، اعتقادات و پوشاک مردم آن دوره را به تصویر می‌کشد. این ظروف علاوه بر جنبه کاربردی دارای ابعاد زیبا شناسانه‌ای بود. بر روی این ظروف نقوش متنوعی به کار گرفته می‌شد از جمله؛ نقوشی مقتبس از ادبیات عاشقانه و اشعار حماسی شاعران بزرگی مانند فردوسی که گاهی مضامین ادبی موضوع اصلی طرح را تشکیل می‌داد. گاهی زوجی با چشمان بادامی و خمار بیش‌ترین فضا را در تصویر اشغال می‌کرد و گاه پیکره‌های سوار بر اسب و موضوعات ادبی عامه که همه مردم با آن آشنا بودند، به کار گرفته می‌شد. (اتینگهاوزن و یارشاطر، ۱۳۷۹، ۱۴۵) همچنین نقش‌های انسانی با موضوعاتی مانند سوارکاران، افراد نشسته، شاهزادگان و ملازمان با لباس‌های طرح‌دار در اندازه‌های مختلف نیز دیده می‌شود. در این تصاویر، زنان و مردان از نظر جزئیات چهره به هم شبیه‌اند و تنها در مردان ریش و سیبیل و در زنان تزئینات موی سر و تاج و سربند، آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند. (پاکباز، ۱۳۸۸، ۱۵۹)

بر تعداد زیادی از سفال‌های سلجوقیان نقش زنان دیده می‌شود که برخی معتقدند که در ارتباط با مفاهیم نجومی هستند. سفال‌گران از این مفاهیم اطلاع داشتند و آن را آگاهانه در تزئین ظروف به‌کار می‌بردند. این نقوش دربرگیرنده نمادهای انسانی سیاره‌های ناهید و ماه یا شش سیاره منظومه شمسی است. (حسینی، ۱۳۹۱، ۷۲) نجوم و ابزار نجومی در دوره اسلامی برای مسلمانان اهمیت یافت زیرا آنان برای اقامه نماز، دریانوردی و طالع‌بینی از نجوم استفاده می‌کردند. احتمالاً هنرمندان از طریق کتاب‌های مصور نجومی مفاهیم را



شناخته و در هنر خود به کار برده‌اند که نشان‌دهنده اعتقاد سفارش‌دهندگان این آثار به تاثیرگذاری نجوم در زندگی آنها بوده است. (رایگانی و پاکبازکتج، ۱۳۹۷، ۴۲) همچنین در این دوره شاهد ورود مضامین داستان‌های روایی و افسانه‌های تاریخی در آثار هنری هستیم، مضامینی از قبیل بازنمایی صحنه‌هایی از نمایش قدرت قهرمانان ایرانی مانند؛ داستان فریدون و ضحاک یا بهرام گور، داستان بهرام گور و سپینود و داستان‌های دیگر زینت‌بخش سفالینه‌های این دوره تاریخی است. البته تشویق، حمایت از سفالگران و نیز حضور منجمان بزرگ تمدن اسلامی مانند عمرخیم، خوارزمی و ابوسهل کوهی در فاصله سده‌های ۴-۱۳/۷-۱۰ در این امر تاثیر زیادی با خود به همراه داشته است. (رفیعی و شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۱۳)

تنوع و تحولی که در شکل و تزئینات سفال‌ها نسبت به ادوار پیشین دیده می‌شود، احتمالاً نتیجه وجود تفکرات مذهبی و تجمل‌گرایی حاکمان قدرت‌مند سلجوقی است که این امر بر مردم جامعه نیز تأثیر گذاشته است. محققان معتقدند که شکل‌گیری آثار هنری، ریشه در تمایلات فرهنگی و نیازهای اجتماعی جامعه‌ای دارد که آن را تولید می‌کند؛ پس مسائل اجتماعی می‌تواند در آثار هنری نمودار گردد. لذا با بررسی سفالینه‌هایی که دارای نقش انسان است و بر جامه آنها نقش طراز دیده می‌شود، می‌توان اهمیت و جایگاه مالک آن ظرف سفالی را دریافت، زیرا نشان‌ها و مراتب اجتماعی این افراد با طرازی که به دور بازوی خود دارند، به تصویر کشیده شده است. در تحقیق حاضر سعی شده است تا تعدادی از آثار سفالی دوره سلجوقیان مورد بررسی قرار گیرد و بازتاب طراز در پوشاک پیکره‌ها مورد بررسی قرار گیرد.

### سفال با نقش آزاده و بهرام گور

در سده‌های میانه، بهرام گور که آمیزه‌ای از خورشید- خدا و پادشاهی نامور است (پوپ و اکرمین، ۱۳۸۷، ۱۰۹۱) در مقام عاشقی خستگی‌ناپذیر بوده و به عنوان قهرمان و شکارچی توانا در نظر عموم مردم مورد توجه قرار می‌گیرد. این ویژگی‌های او به وضوح در کاسه لعاب‌دار با نقش آزاده و بهرام گور، در تصویر ۱ قابل مشاهده است. تصویرگری این کاسه، اقتباسی از روایت شاهنامه فردوسی است و هنرمند به صورت هم‌زمان، دو داستان را در یک صحنه به تصویر کشیده است، در این تصویر شاه سوار بر شتر است و کمانش را تا آخر کشیده

و در حال رهاکردن تیر از کنار گوشش است. آزاده، کنیز بهرام، در حالی که چنگ می‌نوازد بر پشت شترسوار شده است. داستان به این نحو است که آزاده از بهرام می‌خواهد که پای آهو را به گوشش بدوزد و بهرام اینکار را انجام می‌دهد، اما آزاده از این مهارت وی شگفت‌زده نشده و هنرنمایی بهرام را نتیجه تمرین زیاد می‌داند. بهرام از این رفتار خشمگین شده و آزاده را از پشت شتر بر زمین می‌اندازد و دلداده زیر پای شتر به هلاکت می‌رسد. در سمت چپ، تصویر آهوی شکار شده و در پایین صحنه فرو افتادن آزاده از پشت شتر دیده می‌شود. (میرزایی، ۱۳۹۱، ۹۶) شایان ذکر است که این داستان در چند ظرف سفالی دیگر متعلق به دوره ساسانی و نیز سلجوقیان بازنمایی شده است.

نام بهرام گور با اسطوره گره خورده است و او بر هر بدی پیروز می‌شود. او فرشته پیروزی و فتح و زاده آتش است. در زمان پادشاهی ساسانی، آتش اصلی امپراتوری که هرگز خاموش نمی‌شد و آتشی که با آن همه مشعل‌های مقدس را شعله‌ور می‌کردند، آتش بهرام نام گرفت. (بری، ۱۳۸۵، ۹۲) نقل شده است که زرتشت در خواب، درختی با هفت شاخه می‌بیند. شاخه پنجم این درخت که مسین بوده است، متعلق به پادشاهی بهرام است. بهرام دارای توانایی‌های بی‌شمار و نیز پارسایی است و ویژگی ایزدان را به خود می‌گیرد. او تنها یک شاه زمینی نیست، بلکه قهرمانی نیمه‌خدا با چهره انسانی است. او عاشق شکار است و دشمن جانوران وحشی که نشانه‌ای از نیروهای بد و اهریمنی است و باید آنها را نابود کند. (بهدانی و مهرپویا، ۱۳۹۰، ۹) او یکی از مهم‌ترین ایزدان زرتشتی است و به اشکال گوناگونی همچون تندباد، گاو نر، اسب سفید، شتر بارکش، گراز و سایر موجودات ظهور یافته است. بهرام نماینده نیروی مقاومت‌ناپذیر و خدایی جنگجو است. (هیلنز، ۱۳۸۵، ۸۳)

«شاه با سرافرازی بر شتری سوار است. شتر از عربستان برآمده است و احتمالاً دلیل واقعی این است که آن چهارپا آشناترین مظهر تجسم ورث‌رغنه (بهرام) شناخته می‌شد. مرکبش تجسمی از خدا-بهرام است: تجسم مردانگی، چابکی و نیرو در حال تاخت روی دو پا». (بری، ۱۳۸۵، ۱۶۵) آزاده حتی نشسته بر روی زین زنانه خود، چنگ می‌نوازد؛ درست همان‌گونه که همتای نجومی‌اش یعنی سیاره زهره، بر مرکب شگرف خود چنگ می‌نوازد. بهرام‌گور (خورشید) سرانجام بی‌رحمانه جان آزاده (زهره) را می‌گیرد. چرا که تا خورشید، ستاره سپیده‌دم را از پهنه آسمان نزداید، نمی‌تواند طلوع کند. برخی این ماجرا را بیان‌گر قدرت مردانه‌ای می‌دانند که نابودکننده عشق خود است و در نمادگرایی ستاره‌شناختی، این

تصویر نشانه محو نور زهره، ستاره چنگ نواز فلک در هنگام برآمدن صبح و خورشید یا مهر است که با بهرام ملازمت دارد. (یوپ و اکرمین، ۱۳۸۷، ۱۰۱۹)

نقوش برخی از سفال‌های سلجوقیان از ادبیات فارسی تاثیر پذیرفته است. برخی مضامین مانند داستان بهرام گور و آزاده در آثار ساسانی نیز دیده می‌شود. در طرح این ظرف، بر بازوی لباس بهرام و آزاده نوارهایی به رنگ نخودی و یا طلایی دیده می‌شود که احتمالاً طراز است. در پارچه‌ها و طرازهای موجود در نقوش سفالی این دوره از رنگ‌های آبی آسمانی یا فیروزه‌ای براق و رنگ سبز (زیتونی) و رنگ‌های نخودی، طلایی استفاده می‌شده که نمونه‌ای از این رنگ‌ها در تصویر بهرام و آزاده قابل مشاهده است. همچنین در اغلب آثار سفالی، نقاشی دیواری و نقاشی‌های کتب نیز از این رنگ‌ها در سطوح بزرگ و بدون ریزه‌کاری استفاده می‌شده است. (رضایی آذر، ۱۳۹۲، ۹۴) در این تصویر بهرام، اسطوره خورشید و پادشاهی نامور است که در نزد مردم، به قهرمان شکارچی و عاشقی خستگی‌ناپذیر مشهور است که این ویژگی‌ها در این اثر نمایان است. در این جایگاه، با حضور طراز بر آستین لباس او تاکید بیش‌تری می‌گردد. زیرا طراز به افراد، قدرت، رتبه خاص اجتماعی و سیاسی می‌دهد. اما بر بازوی آزاده نیز طراز دیده می‌شود در حالی که این نشان مخصوص حاکمان، فرمانداران و مقامات مهم بود. بیش‌تر نقوش زنان که تا قبل از دوران ایلخانی بر سفالینه‌های اسلامی موجود است، مربوط به داستان‌های ادبی و نمادهای نجومی است. (حسینی، ۱۳۹۶، ۷۸) بر این باور، آزاده نیز از ارزش نمادهای نجومی برخوردار بوده است. از سوی دیگر در ادوار مختلف، حاکمان برای نشان دادن حمایت خود از افراد با لیاقت، به خانواده آنان نیز خلعت می‌بخشیدند و این رسم جدیدی نبوده که بانوان نیز طراز دریافت کنند.



تصویر ۱: آزاده و بهرام، سده ششم هجری (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج ۹، ۶۷۲)

### سفال با نقش بهرام گور بر تخت شیرها

پس از مرگ یزدگرد اول، بزرگان کشور از جانشینی پسرش بهرام بر تخت شاهی ممانعت کرده و با هم، پیمان بستند تا خسرو را برای پادشاهی انتخاب کنند. آنان معتقد بودند که بهرام با مسائل حکومت‌داری آشنا نیست. از سویی دیگر او در حیره با فرهنگ عربی پرورش یافته و با رسوم ایرانیان آشنا نبود. لذا همه متفق‌القول شدند که پادشاهی را از بهرام گرفته و به خسرو، پسر بابک دهند (نولدکه، ۱۳۷۸، ۱۲۳). اما بهرام با تلاش مندر، حاکم حیره که آموزگار بهرام بود، با سپاهی راهی تیسفون شد. بزرگان کشور هراسان شده و با یکدیگر مشورت کردند و مقرر شد که تاج شاهی را میان دو شیر گرسنه قرار داده و خسرو یا بهرام، هر کدام که آن تاج را بردارد، پادشاهی به او تعلق بگیرد. بهرام با یورش با گرز گاوسر هر دو شیر را کشت و تاج و تخت را تسخیر کرد. درگیری بهرام با دو شیر، دارای مضمونی اسطوره‌ای بوده و وظیفه آن دو شیر نگهبانی از تاج و تخت شاهی است. دو شیر نشانه‌های فرومایگی و خشم و آز فرمان‌روا هستند و او باید بر این خصایص پیروز گردد تا بتواند بر جهان مسلط شود و در صورت غلبه بر شیران، تاج شاهی نصیبش می‌شود و همگان وی را به شاهی خواهند پذیرفت. شیرها جلوه‌ای از اژدها نیز هستند که قهرمان باید بر آن پیروز گردد. تاج در میان

دو شیر، عبارت است از گوهر سرشت خود قهرمان که در دهان اژدهاست و باید آن را برهاند. (بری، ۱۳۸۵، ۱۲۰)

به نظر می‌رسد شخصیت بهرام گور موضوع موردپسند هنرمندان و جامعه اشرافی آن دوره بوده است. نقش کاسه زرین‌فام، در تصویر ۲، بهرام را در حال جلوس بر تختی بر پایه دو شیر نشان می‌دهد که این تخت شیر، تاکید بر هویت خورشید-شاهی وی دارد؛ زیرا که بهرام تخت شاهی را با ربودن نشان‌های سلطنتی از میان دو شیر تصاحب کرده که نمونه روشنی از اسطوره‌پردازی است. دو شیر، پشت به هم و چسبیده به یکدیگر طراحی شده که این ارتباط معکوس، بر گذر اجرام آسمانی از سمتی به سمت دیگر آسمان حکایت دارد و این امر توسط دو جانور نمادین بیان شده که کف پاهای شان بر هم جفت شده و در دو جهت مخالف قرار دارند (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ۱۰۵۷) پیروزی شاه بر شیرها مقدمه بر سر نهادن تاج است. تاج، گوهر وجود آدمی است که با رسیدن به آن، بهرام به شاهی می‌رسد. (غلامی نژاد و همکاران، ۱۸۶، ۱۲۹)

نقوش زمینه این کاسه، با دو ردیف پیکره انسانی مقابل هم به صورت هماهنگ با فرم دایره‌ای ظرف پر شده است و جاهای خالی آن را تزئینات گیاهی و اسلیمی پر کرده. همچنین برکه‌ای در پایین آن با ماهیانی خرد و باریک ترسیم شده و بالای سر بهرام با تاجی بزرگ نقش شده است، در حالی که خود تاجی کوچک‌تر بر سر دارد. این امر نشان می‌دهد که بهرام پادشاهی خود را با برداشتن تاج و تخت شاهی از میان دو شیر به دست آورده است. (میرزایی، ۱۳۹۱، ۸) بر بازوان لباس بهرام نوارهایی دیده می‌شود که همان طراز است و بر جایگاه شاهی او در نزد مردم صحنه می‌گذارد.



تصویر ۲: بهرام بر تخت شیرها (پوپ و اکرمین، ۱۳۸۷، ج ۹، ۷۰۷)

در این تصویر هاله‌ای به دور سر بهرام و سایر پیکره‌ها دیده می‌شود. هاله نورانی در اوستا، به دو گونه فرّه یاد می‌شود؛ اولین، فرّه کیانی است که پس از گسستن از جمشید، ایزدمهر (میترا) آن را برگرفت و از آن زمان در تصرف اوست. دومین فرّه، فرّه آریایی است که پیوستگی کامل با عنصر آب دارد. پس از قرون پنجم و ششم/یازدهم و دوازدهم بینش عرفانی مبتنی بر رنگ و نور تأثیر عمیقی بر هنر گذاشت و هاله نورانی و رنگین در نگارگری ایرانی دور سر شهریاران شاهنامه این تأثیرات را به خوبی نشان می‌دهد. هاله تقدس به صورت دایره نشان داده می‌شود، زیرا دایره نماد معنویت و آسمان است. فرم دایره، دور سر پیکره‌های مقدس از نور الهی کشیده می‌شود (آیت‌اللهی و اخویان، ۱۳۹۲). پیش از این ارتباط تنگاتنگ بین نقوش تصویری سفال‌های عهد سلجوقی، با نگارگری آن دوره بیان گردید.

### سفال با نقش فریدون و کاوه

تصاویر برخی از سفال‌های سلجوقیان به بازنمایی صحنه‌هایی از داستان‌های افسانه‌ای و نمایش قدرت قهرمانان ایرانی مانند داستان فریدون و ضحاک یا بهرام گور اختصاص دارد. تصویر دستگیر شدن ضحاک مار دوش به دست فریدون و بردن وی به کوه دماوند در آثار

هنری سلجوقی بسیار دیده می‌شود. هنرمندان در شخصیت‌پردازی افراد، از نشانه‌هایی بهره‌جسته‌اند که مشخصه شناختی آنان شده است و با استفاده از این نشانه‌ها شخصیتی قهرمانی و افسانه‌ای ارائه کرده‌اند؛ مانند مارهای بر دوش ضحاک.

در ماجرای فریدون و ضحاک، بر اساس داستانی که از فردوسی به نظم درآمده است - و در نقش کاسه‌ی سفالی در تصویر ۳ دیده می‌شود - فریدون سوار بر گاوی است و با گریزی که در دست دارد، ضحاک مار دوش را با دستان بسته به سوی کوه دماوند می‌برد و در آنجا به بند می‌کشد. (صالحی‌کاخکی و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۶) به احتمال زیاد شخصی که در سمت چپ تصویر دیده می‌شود کاوه آهنگر است که پیش‌بندی چرمی دارد و درفش کاویانی را در دست راست خود دارد و با فریدون در دستگیری ضحاک همکاری کرده است. این داستان شاهنامه در میان ایرانیان بسیار معروف است. (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ۱۰۶۲) داستان به این صورت است که مردم از فریدون در برابر اعمال ظالمانه ضحاک کمک می‌طلبند. ضحاک در شاهنامه به صورت پادشاهی ستمگر با دو مار بر شانه که در نتیجه بوسه اهریمن به وجود آمده، معرفی می‌شود. این دو مار از مغز انسان تغذیه می‌کنند و مظهر کردار اهریمنی و خوی اژدهایی ضحاک‌اند. فریدون، پسر آبتین که به دست ضحاک کشته شده است. هنگام تولد فریدون، گاوی به نام برمایه (پرمایه)، زاده می‌شود که فریدون در نزد صاحب آن گاو و با شیر وی بزرگ می‌شود. سرانجام فریدون با سوار شدن بر گاو سرخی در برابر ضحاک می‌شورد، سپس او را دست‌بسته در کوه دماوند به زنجیر می‌کشد. (میرزایی، ۱۳۹۱، ۱۰۰)

از ویژگی‌های فریدون می‌توان پیوند او و خانواده‌اش را با گاو نام برد که مهم‌ترین نمونه آن در گاو سواری هنگام نبرد با ضحاک است. فریدون در دوران زندگی خود هرگز اسب سواری نکرده و بر گاو سوار می‌شد. (اکبری مفاخر، ۱۳۹۵، ۱۴) مضمون فریدون سوار بر گاو، احتمالاً اقتباسی از اسطوره‌ای زرتشتی است و از نسبت فریدون با گاو، مایه می‌گیرد. در تزئینات این سفال زیبا، در فضاهای خالی، نقوش گیاهی و آبگیری با درخت نخل دیده می‌شود. اینها عناصر نامرتبلی با موضوع اصلی تصویرند و جنبه تزئینی دارند. همچنین هنرمند در این اثر با انتخاب آگاهانه رنگ هماهنگی بیشتری خلق کرده؛ رنگ‌ها را به گونه‌ای هنرمندانه جابجا کرده و در کنار یکدیگر قرار داده است تا بتواند به ترکیب‌بندی موزونی در اثر هنری خود نائل آید. کار وی نمایان‌گر ذوق و آگاهی هنری و نیز تسلط او در شناخت رنگ‌هاست. هنرمند با تداخل رنگ‌ها با یکدیگر، باعث ایجاد جلوه‌ای زیبا و ملایم شده که

## طالب پور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۸۵

بسیار دلنشین است. این همان روش آگاهانه در هنر انتخاب رنگ است (روح‌فر، ۱۳۸۰، ۱۱) که توسط هنرمندان سفال‌گر، بافنده، نقاش و... در این دوره به زیبایی به کار گرفته می‌شد.



تصویر ۳: فریدون و کاوه (پوپ و اکرمین، ۱۳۸۷، ج ۹، ۶۹۲)

در تصویر ۳ بر بازوان فریدون نوار طراز دیده می‌شود که اهمیت پادشاهی و نقش او را در پیروزی بر ضحاک تأیید می‌کند. فریدون با ویژگی پیروزمندی، حاکمی عدل‌گستر معرفی شده و حتی در برخی متون ویژگی الوهیت نیز یافته است. یکی از روش‌های مورد توجه هنرمندان این عصر در تصویرگری اشخاص در سفال‌ها، به‌کارگیری یک یا چند ویژگی شناخته شده برای افراد است؛ مثلاً فریدون که با گاو و گرز گاو‌سر در داستان‌ها معرفی می‌شود، فرد گاو سوار را همراه با گرز، تبدیل به شخصیت مورد نظر هنرمند می‌کند. (عرب بیگی، ۱۳۹۶، ۲۳)

### سفال با نقش یک زوج جوان

در تزئین آثار هنری این دوره به تصویر کشیدن صحنه‌هایی که در آن غالباً مرد و زنی



جوان نشسته‌اند، بسیار متداول است. اما گاهی تصویر دو مرد نیز بر روی زمینه ظروف سفالی نقش بسته می‌شد. تصویر دیگری که در منسوجات دوره سلجوقیان بسیار متداول بود، صحنه‌هایی است که در آن دو انسان در طرفین یک درخت که نشانه‌ای از حیات جاویدان است، نشسته‌اند؛ مانند طرح ظرف در تصویر ۴- که در آن زوجی نشسته را نشان می‌دهد که سرهای‌شان حالت خمیده‌ای دارد، به طوری که به دست‌های‌شان تکیه داده شده و در خیال خود غوطه‌ورند. این نمادی از جاودانگی و پاداش رستگاران در بهشت است. (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ۱۰۸۵) این موضوع اقتباسی از تصاویر مانویان است. در کنار آبگیر کیهانی، درخت کیهانی می‌روید و فرشتگان هورتات و امرتات وظیفه آسمانی خود را در نگهداری سرو که نشانه سپنتامینو (روح مقدس) است انجام می‌دهند. (پوپ، ۱۳۸۰، ۱۰۰) حکمای ایران قدیم معتقد بودند که آب در دنیای ملکوت یک فرشته کهن‌الگو (صاحب‌الصنم) دارد. این فرشته، خرداد (در زبان اوستایی هورتات) نامیده می‌شود و گیاهان فرشته‌ای دارند که او را امرداد (در زبان اوستایی امرتات) می‌نامند. (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۱، ۹)

چهره‌های این دو انسان، مغولی است و این نوع طراحی در انواع هنر ایرانی در آن زمان دیده می‌شود که منعکس‌کننده نژاد طبقه حاکم بر ایران است. دور سر هر دو پیکره هاله‌ای است و روی آستین آنها نوار طرازی وجود دارد که نشان‌گر آن است که این دو به طبقه اجتماعی بالایی تعلق دارند. با توجه به اهمیت، ارزش و جایگاه این دو انسان، می‌توان به اهمیت وجود طراز در بازوی لباس آنان نیز پی برد. نمونه‌های متنوعی از این نقش خاص، بر روی سفال‌ها و کاشی‌های این دوره هم دیده می‌شود. در بسیاری از آثار سفالی، زمینه با نقش مایه‌های گیاهان، پرندگان، برکه آب و ماهی تزئین شده است که این عناصر برای پرکردن آن اثر استفاده شده است و غالباً ارتباطی با مضمون صحنه اصلی ندارند. همچنین در این دوره از رنگ‌های آبی آسمانی یا فیروزه‌ای براق و سفید قلعی به وفور در آثار سفالی مورد استفاده قرار می‌گرفت (ویکتور وونا و دیگران، ۱۳۶۳، ۲۹۲) که قرارگیری این رنگ‌ها در کنار یکدیگر به زیبایی هر چه بیشتر اثر هنری می‌انجامید.



تصویر ۴: بشقاب سفالی با نقش یک زوج جوان (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج ۹، ۶۵۳)

### سفال با نقش بهرام گور و سپینود

نقش این سفال به بازنمایی یکی دیگر از داستان‌های بهرام‌گور می‌پردازد که به روایت فردوسی در شاهنامه به تحریر درآمده است. در وسط ظرف سفالی در تصویر ۵ بهرام، پادشاه ایران دیده می‌شود که به همراه سپینود، دختر پادشاه هند بر فیلی سوار است. در سمت راست تصویر نیز فردی با رنگ سیاه و نیمه عربیان نقش شده که احتمالاً هندی و از خدمت‌کاران سپینود است و وی نیز بر پشت فیل نشسته. تصویر بهرام نسبت به دو نفر دیگر بزرگ‌تر دیده می‌شود که این بزرگ‌نمایی با مقام شاهی وی ارتباط دارد. داستان این تصویر به این شرح است که بهرام برای آگاهی از کار شنگل، شاه هند، در لباس فرستاده شاه ایران و به صورت ناشناس به دربار وی رفته و در آنجا هنرهای بسیاری از خود نشان می‌دهد که مورد توجه شنگل قرار می‌گیرد. شنگل برای نگه‌داشتن بهرام نزد خود، دخترش، سپینود را به همسری وی درمی‌آورد. پس از این ازدواج، بهرام با نقشه‌ای که سپینود طراحی می‌کند، به همراه وی به سمت ایران رهسپار می‌شود (حسن‌زاده دستجردی، ۱۳۹۱، ۱۳۰). در این حال شنگل با سپاهش به دنبال بهرام روانه می‌شود. اما وقتی به کنار دریا می‌رسد، دیگر دیر شده و بهرام به همراه سپینود از دریا گذشته است. در این زمان شنگل رو به سپینود کرده و او را

مورد عتاب قرار می‌دهد. سپس رو به بهرام کرده و او را به خیانت متهم می‌کند. بهرام در پاسخ شاه هند، خود را پادشاه ایران و توران معرفی نموده و از او دلجویی می‌کند. از آن پس، هر دو پادشاه با هم بیمان می‌بندند تا در برابر دشمنان به هم وفادار باشند و سنگل از سپینود خداحافظی کرده و به کشور خود بازمی‌گردد.



تصویر ۵: بهرام گور و سپینود (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج ۹، ۶۷۱)

در تصویر این ظرف، دستار جای تاج شاهی را گرفته و بهرام لباس رایج دوره اسلامی بر تن کرده است. جامه بهرام که مقام پادشاهی دارد، به بازوبند طرازی مزین است که بر مقام شاهی او صحنه می‌گذارد. همچنین بر بازوی لباس سپینود که اکنون همسر بهرام شده نیز طرازی دیده می‌شود که به جایگاه او اشاره دارد. در این ظروف سفالی، هنرمندان سلجوقی با استفاده از روش‌های تزئینی، داستان‌های مورد علاقه مردم آن عصر را به تصویر می‌کشند. این ظروف، هم دارای جنبه کاربردی و هم دارای ابعادی زیباشناسانه است. تزئیناتی که بر دور ظرف دیده می‌شود ارتباطی با مضمون داستان ندارد و شاید هنرمند، آن را مطابق با سلیقه حامیان خود ساخته است. نمایش طراز بر روی لباس بهرام و سپینود، علاوه بر اینکه نشان‌دهنده اهمیت جایگاه اجتماعی آن دو است، به اهمیت طراز نزد هنرمندان سفال‌گر در این دوره نیز اشاره دارد.

جدول شماره ۱: مفهوم نقش طراز بر روی پوشاک سفال‌های سلجوقیان

مفهوم	رنگ	طرح	کارکرد	عنوان اثر	
طراز روی پوشاک این نگاره، به عنوان هدیه‌ای از جانب حاکمان بوده که برای نشان‌دادن حمایت خود از افراد با لیاقت، به خانواده آنان خلعت داده می‌شد.	نخودی		حماسی و ادبی	بهرام و آزاده	 (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج. ۹، ۶۷۲)
طراز روی پوشاک این نگاره، به گونه‌ای بر جایگاه شاهی بهرام در نزد مردم صحنه می‌گذاشت و به او اعتبار بیشتری می‌بخشید.	نقش اسپیرال		حماسی و ادبی	بهرام بر تخت شیرها	 (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج. ۹، ۷۰۷)
طراز روی پوشاک این نگاره، که بر بازوی فریدون نقش بسته شده، بر اهمیت پادشاهی و نقش او را در پیروزی بر ضحاک تأیید می‌کند.	آبی تک رنگ		داستان‌های روایی و افسانه‌های تاریخی	فریدون و کاوه	 (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج. ۹، ۶۹۲)
طراز نقش بسته بر روی پوشاک این نگاره، به جایگاه بالای اجتماع این دو جوان اشاره دارد.	سفید با خط و کتابت		تزیینی	نقش یک زوج جوان	 (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج. ۹، ۶۵۳)
طراز نقش بسته بر روی پوشاک این نگاره، علاوه بر اینکه بر جایگاه شاهی فرد صحنه می‌گذاشت، حامل مفاهیم زیباشناسی و کاربردی نیز بوده است.	سفید تک رنگ		داستان‌های روایی و افسانه‌های تاریخی	بهرام گور و سپینود	 (پوپ و اکرم، ۱۳۸۷، ج. ۹، ۶۷۱)

### نتیجه

آثار هنری هر دوره‌ای، ارزش‌های اجتماعی حاکم بر آن جامعه را بیان می‌کند و منبعی غنی از اطلاعات است. آثار هنری توسط صنعت‌گران و هنرمندانی ساخته می‌شود که در آن محیط زندگی و فعالیت می‌کنند. سفال‌گری در دوره سلجوقیان به دلایل هنری و اجتماعی مورد توجه حاکمان و قدرت‌مندان قرار گرفت و رشد چشمگیری یافت. در اواخر دوره سلجوقیان، بر روی سفال‌ها کتیبه‌هایی نوشته می‌شد که شامل مفاهیمی چون دانش و بخشش بود و با مضامینی همچون کلمات قصار، ضرب‌المثل، دعا یا طلب آمرزش و سلامتی برای صاحب ظرف، همراه می‌گردید. برای قرون متمادی، در زمان حکومت خلفای اسلامی نوشتارهایی با همین مضامین بر روی طرازها و پارچه‌ها به‌کار می‌رفت و در حکم مدال افتخاری بود که اغلب در قسمت بازو آن را می‌بستند و توسط حکمرانان به افراد عالی‌رتبه و لایق اعطا می‌شد. این پارچه روی لباس پیکره‌های اغلب سفال‌های سلجوقی به چشم می‌خورد. در این پارچه‌ها رنگ و نقوش، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده که می‌توان از جمله آن نقوش به خط و کتابت، اسپرال، خطوط عمودی و از رنگ‌های مورد استفاده در آن به نخودی، آبی آسمانی، سفید و طلایی اشاره کرد. از آنجا که طرازهای مورد استفاده برای افراد مختلف، نسبت به جایگاه سیاسی، اجتماعی، مذهبی و... آنها متفاوت و دارای رنگ و طرح مجزایی بوده، نسبت به جایگاه و رتبه هر فرد، با رنگ و نقش متفاوتی به او اهدا می‌شد. برای مثال فردی که در اجتماع جایگاه بالایی داشته است از بازوبند با طرح حاوی خط و کتابت استفاده می‌کرده و به همین ترتیب هرچه جایگاه و رتبه افراد تنزل می‌یافته از بازوبندی با نقوش ساده و حتی تک‌رنگ بهره می‌بردند. غنی‌سازی و پرمایگی دامنه رنگ‌ها، از نوآوری‌های دیگر این دوره محسوب می‌شد که در سفال‌گری، منسوجات و سایر هنرها در این دوره به وفور به‌کار می‌رفت. از آنجا که ظروف سفالی این دوره محصولی تجاری بود و تصاویر تزئینی این سفال‌ها، بازتاب سلیقه درباری و در خدمت خواسته‌های طبقه اشراف قرار داشت، هنرمندان و صنعت‌گران سلجوقی همواره به ذوق و سلیقه مصرف‌کنندگان و سفارش‌دهندگان مصنوعات هنری توجه می‌کردند. لذا تصاویر مختلفی تحت‌تأثیر داستان‌های روایی، ادبی و اسطوره‌ای، بر سفالینه‌های این دوره به چشم می‌خورد؛ هنرمندان مشخصاً برای خلق آثارشان از کتب شاعران بزرگی همچون فردوسی بهره بسیار برده‌اند.

از ویژگی‌های تزئینات پیکره‌ها در سفال‌های این دوره، کاربرد طراز و بازنمایی صحنه‌های گوناگون است، از جمله:

**تصاویر زنان:** نقوش زنان بر آثار هنری این دوره، بیش‌تر از دوره‌های قبلی به چشم می‌خورد. برخی معتقدند که تصاویر زنان بر سفال‌های این دوره با موضوعات کیهانی و مضامین فلکی مرتبط بوده است. علت این امر را می‌توان در گسترش علم نجوم و اهمیت آن در نزد مسلمانان جستجو کرد. سفال‌گر یا خریدار سفال، از مفاهیم نجوم و ستاره‌شناسی آگاه بوده و با اهداف خاصی از جمله خوش‌یمنی، ظرف را به کار می‌برده است. نقش زنان علاوه بر ابعاد زیبایی‌شناسی در سفال‌ها، نشان‌دهنده اعتقاد بر نقش تأثیرگذار ستاره‌ها و سیاره‌ها بر زندگی مردم است. لذا نقش‌کردن طراز بر آستین پیکره این بانوان، بدیشان مرتبه یالایی می‌بخشید.

**داستان‌های روایی و ادبی:** در خوانش تصاویری که شامل موضوعات روایی هستند، شناخت عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده و موضوع تصویر، مهم است. یکی از روش‌هایی که هنرمندان در شخصیت‌پردازی داستان‌ها انجام داده‌اند، استفاده از نشانه‌های شناخته شده در مورد هر شخصیت داستانی بوده که بدین‌وسیله وی را به شخصیت مورد نظرشان تبدیل می‌کردند. لذا حضور طراز بر آستین جامه افراد در این سفال‌ها دلالت بر اهمیت و شأن اجتماعی افراد دارد. با بررسی سفال‌هایی که دارای نقش انسان بوده و بر جامه آنها نقش طراز دیده می‌شود، می‌توان اهمیت و جایگاه مالک آن ظرف را دریافت؛ زیرا نشان‌ها و مراتب اجتماعی پیکره‌ها با طرازی که به دور بازوی خود دارند، به تصویر کشیده شده است، مانند شخصیت بهرام‌گور که موضوع مورد پسند هنرمندان و جامعه اشرافی آن دوره بوده است.

**داستان‌های افسانه‌ای و حماسی:** بررسی طرح و نقش آثار سفالی سلجوقی می‌تواند انعکاس‌دهنده رویدادها، اعتقادات و علایق سازندگان آن بوده و برخی از مسائل اجتماعی آن دوره را روشن سازد. در این دوره با به‌نظم درآمدن شاهنامه فردوسی، نقوش سفالینه‌ها با ادبیات پیوند خورده و این‌گونه آثار در نزد هنرمندان اهمیت فراوانی یافت و با متداول شدن اشعار و داستان‌های ملی و افسانه‌ای شاهنامه در بین عموم، این عامل موجب علاقه عامه مردم و اشراف به این اثر فاخر شد. همچنین سبب شد تا هنرمند سفال‌گر نیز از این موضوعات در آثار خود الهام بگیرد. تعدادی از آثار این دوره نیز به تصاویر اعمال شاهان افسانه‌ای و اسطوره‌ای اختصاص یافته بود که می‌توان نقش طراز را بر بازوی لباس همه این افراد مشاهده کرده که همه نمادی از قدرت و قهرمانی بوده و جایگاهی اساطیری داشتند. هنرمندان سفال‌گر بودند که برای تزئین آثارشان علاوه بر توجه به ذوق و تقاضای حامیان خود، به ارزش و جایگاه داستان‌های افسانه‌ای، حماسی و اسطوره‌ای در نزد مردم نیز آشنا بودند و با مهارت کامل آن را در آثار خود به نمایش می‌گذاشتند.

فهرست منابع

۱. آلن، جیمز ویلسون (۱۳۸۷). *سفالگری اسلامی*، مترجم مهناز شایسته فر، تهران، موسسه مطالعات هنر اسلامی.
۲. آیت‌اللهی، حبیب‌الله و اخویان، مهدی (۱۳۹۲). *هاله مقدس در نقاشی دیواری بقاع متبرکه ایران*، وبگاه فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
۳. ابراهیمی پور، مریم (۱۳۹۱). *بینش فلسفی ایرانیان در باره نور و تجسم آن در هنر نگارگری*، پیکره، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۷-۷.
۴. اب‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲). *مقدمه ابن‌خلدون*، مترجم محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول.
۵. اتینگهاوزن ریچارد و الگ گرابر (۱۳۸۴). *هنر و معماری اسلامی*، ۱، ۱۲۵۰-۶۵۰، ترجمه یعقوب آژند تهران، انتشارات سمت.
۶. اتینگهاوزن، ریچارد و یارشاطر، احسان (۱۳۷۹). *اوج‌های درخشان هنر ایران*، مترجم هرمز عبداللهی و رویین پاکباز، تهران، انتشارات آگاه.
۷. احمدی صدیق، سمیه (۱۳۹۸). *تحلیل تطبیقی نقوش کاشی و سفال در هنر سلاجقه ایران و روم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه حفاظت و مرمت.
۸. اسنودن، روت (۱۳۹۳). *یونگ مفاهیم کلیدی*، ترجمه افسانه شیخ الاسلام زاده، تهران، انتشارات عطائی.
۹. اکبری مفاخر، آرش (۱۳۹۵). *شاه‌گاو سوار*، پژوهشنامه ادب حماسی، سال ۱۲، شماره ۲۱، صص ۴۲-۱۳.
۱۰. بری، مایکل (۱۳۸۵). *تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی*، ترجمه جلال علوی نیا، تهران، نشر نی.
۱۱. بهدانی، مجید، مهرپویا، حسین (۱۳۹۰). *بررسی تصویر بهرام‌گور در هنر ایران از دوره ساسانی تا پایان دوره قاجار*، نگره، شماره ۱۹، صص ۱۹-۴.

طالب بور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۹۳

۱۲. بیکر، پاتریشیا (۱۳۸۵). *منسوجات اسلامی*، مترجم مهناز شایسته فر، تهران، موسسه مطالعات هنر اسلامی.
۱۳. پاکباز، رویین (۱۳۷۹). *نقاشی ایران از دیرباز تا کنون*، انتشارات نارستان، تهران.
۱۴. پوپ، آرتور اپهام (۱۳۸۰). *شاهکارهای هنر ایران*، ترجمه پرویز ناتل خانلری، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۵. پوپ، آرتور اپهام، اکرمین، فیلیس (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایران از دوران پیش از تاریخ تا امروز*، ترجمه نجف دریابندی و دیگران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد‌های ۲ و ۷ و ۸ و ۹.
۱۶. پنجه‌باشی، الهه، حاجی خان میرزایی، مهسا (۱۳۹۵). *مطالعه نقوش نوشتاری سفالینه‌های دوره سلجوقی*، باستان‌شناسی ایران، صص ۹۳-۸۴.
۱۷. تفرشی، مریم (۱۳۹۵). *بررسی نقوش کاربردی در ظروف دوره سلجوقی، ایلخانی، تیموری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
۱۸. توحیدی، فائق (۱۳۷۹). *فن و هنر سفالگری*، تهران، سمت.
۱۹. حسن زاده دستجردی، افسانه (۱۳۹۱). *نقد و تحلیل مقایسه‌ای منطق داستانی بهرام‌گور در شاهنامه و متون تاریخی قدیم*، پژوهشنامه نقد ادبی، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۱۴۶-۱۲۷.
۲۰. حسینی، سیدهاشم (۱۳۹۶). *تحلیل نمونه‌هایی از نقوش زنان بر سفال اسلامی*، زن در فرهنگ و هنر، دوره ۴، شماره ۲، صص ۸۲-۶۳.
۲۱. حسین‌پور ماهانی، محدثه (۱۳۹۴). *بررسی تحلیلی-تطبیقی نقوش انسانی و طبیعت‌گرایانه سفال دوره سلجوقی با ادبیات و سایر زمینه‌های فرهنگی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علم و هنر یزد.
۲۲. خسروخانی، زهرا (۱۳۹۹). *طراز در مصر دوره فاطمیان: تشکیلات، کارکردها و نقوش*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.



۲۳. دیمانند، موریس اسون (۱۳۶۵). *راهنمای صنایع اسلامی*، مترجم عبدالله فریار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. ویکتور وونا، نینا، دن، پیگولوسکایا، آ. یو، یاکوبوسکی (۱۳۶۳). *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده ۱۸ میلادی*، ترجمه: کریم کشاورز، انتشارات پیام.
۲۵. راووداد، اعظم (۱۳۸۴). *جایگاه اقتصاد در جامعه شناسی هنر*، بیناب، شماره ۸، صص ۴۸-۶۳.
۲۶. رایگانی، ابراهیم و داود پاکبازکتج (۱۳۹۷). *بررسی نقوش سفالینه های زرین فام و ظروف فلزی دوره سلجوقیان و ایلخانی و بازتاب زندگی اجتماعی آن عصر*، نگره، شماره ۴۷، صص ۴-۲۹.
۲۷. رفیعی، احمدرضا، شیرازی، علی اصغر (۱۳۸۶). *هنر دوره سلجوقیان*، پیوند هنر و علوم، نگره، شماره ۵، صص ۱۰۷-۱۱۹.
۲۸. رهرو اصفهانی، لیلا (۱۳۹۴). *مطالعه‌ی پارچه‌های طراز در تمدن اسلامی با تاکید بر دوره فاطمیون مصر*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علم و هنر اردکان.
۲۹. رضایی آذر، ندا (۱۳۹۲). *بررسی عنصر رنگ در پارچه‌های دور اسلامی (سلجوقیان تا صفویه)*، فصلنامه علمی-پژوهشی هنرهای تجسمی نقش مایه، شماره ۱۵، صص ۹۱-۱۰۱.
۳۰. روح فر، زهره (۱۳۹۲). *نگاهی بر پارچه بافی دوران اسلامی*، تهران، انتشارات سمت.
۳۱. زاهدی پور، افسانه (۱۳۹۷). *مطالعه نقوش سفالینه‌های سلجوقی از منظر تصویرگری و روایت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر اصفهان.
۳۲. صالحی کاخکی، احمد، شاطری، میترا، منصوری، سولماز (۱۳۹۴). *بررسی نقوش سفالینه های مینایی ساوه در سده های ششم و هفتم هجری قمری بر اساس نمونه های موزه متروپولیتن*، نگره، شماره ۶، صص ۴-۲۲.

طالب بور و کاظمی : تحلیل نقوش سفال‌های دوره سلجوقیان با تأکید ... ۹۵

۳۳. طاهرخانی، لیلا (۱۳۹۷). طراز و کارکرد آن در دربار خلفای عباسی، تاریخ (دانشگاه آزاد واحد محلات)، شماره ۵۰، صص ۶۸-۵۴.
۳۴. طالب‌پور، فریده (۱۳۹۵). کارکردهای طراز در دوره فاطمیان، هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، شماره ۲، صص ۶۴-۵۵.
۳۵. عرب بیگی، ابوالفضل (۱۳۹۶). تحلیلی بر تصاویر پیروزی فریدون بر ضحاک در سفالینه‌های ایران، سده‌های ششم و هفتم هجری قمری، هنرهای صناعی ایران، شماره ۱ پاییز و زمستان، صص ۳۲-۲۱.
۳۶. علی‌نژاد اسبویی، زهرا (۱۳۹۰). کارکردهای فرهنگی و سیاسی طراز در دوره سلجوقیان، مطالعات تاریخ فرهنگی- پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ، سال ۳، شماره ۹، صص ۸۷-۶۹.
۳۷. غلامی‌نژاد، محمدعلی، تقوی، محمد، براتی، محمدرضا (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی شخصیت بهرام در شاهنامه و هفت پیکر، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۱۵۸، صص ۱۳۹-۱۱۸.
۳۸. فریه، ر. دلبلیو (۱۳۷۴). هنرهای ایران، مترجم پرویز مرزبان، تهران، فرزانه.
۳۹. کامبخش، سیف‌الله (۱۳۷۹). سفال و سفالگری در ایران از ابتدای نوسنگی تا دوران معاصر، تهران، انتشارات ققنوس.
۴۰. کریمی، فاطمه، کیانی، محمد یوسف (۱۳۶۴). هنر سفالگری دوره اسلامی ایران، تهران، مرکز باستان‌شناسی.
۴۱. کیانی، محمد یوسف (۱۳۷۷). پیشینه سفال و سفالگری در ایران، تهران، انتشارات نسیم دانش.
۴۲. کیانمهر، قبادی، قربانی، شعبانعلی (۱۳۹۵). انعکاس مضامین شاهنامه بر سفالینه‌های دوران سلجوقی، مطالعات هنر اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۲۴، صص ۴۴-۳۳.

۴۳. محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲). تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، جلد ۵.
۴۴. میرزایی، بنفشه (۱۳۹۱). تاثیر شاهنامه فردوسی بر نقوش سفال‌های سلجوقیان، نقش مایه، شماره ۱۰، سال ۵، صص ۹۵-۱۰۲.
۴۵. میرزائی، بنفشه (۱۳۹۰). بررسی نقوش تصویری سفالینه‌های دوره سلجوقی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
۴۶. موخواه، آذر (۱۳۸۸). بررسی نقوش روایتگری در سفالینه‌های عصر سلجوقی تا پایان دوره تیموری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد.
۴۷. نولدکه، تئودر (۱۳۷۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۸. ویلسن، کریستی جی (۱۳۷۱). تاریخ صنایع ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، یساولی.
۴۹. هیلنز، جان راسل (۱۳۸۵). شناخت اساطیر ایران، ترجمه باجلان فرخی، تهران، نشر اساطیر.

#### References

1. Akbari Mafakher, Arash, 2016, *The Cow Rider King*, Paghohesh Nameh Adab Hamasi Journal, Year12, No. 21, 13-42.
2. Alinejad Osboei, Zahra, 2011, *Cultural and Political Output Of Tiraz in Saljuk Era*, Motaleat Tarikh Farhangi Journal, Year3, Vol9, 69-87.
3. Allen, James Wilson, 2008, *Islamic Pottery*, Translated by Mahnaz Shayesteh Far, Tehran, Institute of Islamic Art Research.
4. Arab Beige, Aboulfazl, 2017, *Analysis of Victory of Feridon On Zahhak Pictures In Persian Potteries; 6-7 Century*, Honarhaye Sanaei Iran Journal, Vol11, Autumn and Winter, 21-32.

5. Ayatollahi, Habibolah and Akhavian, Mahdi, 2013, *Holly Circle in Wall Painting of Shrines in Iran*, The Site of IRI Academy.
6. Baker, Patricia, 2006, *Islamic Textiles*, Translated by Mahnaz Shayesteh Far, Tehran, Institute of Islamic Art Research.
7. Barry, Michael, 2006, *Le Pavillon des sept Princesses*, Translated by Jalal Alavi nia, Tehran, Ney Publication.
8. Behdani, Majid, Mehrpoya, Hosein, 2011, *A Survey on Bahram-e Gour Picture in Persian Art From Sassanid to Qajar Era*, Negareh Journal, No. 19, 4-19.
9. Baker, P., 1995, *Islamic Textiles*. British Museum Press, London.
10. Cortese, Delia & Simonetta Calderini, 2006, *Women and the Fatimid in the World of Islam*, Oxford University Press, USA.
11. Rabbat, Nasser, 2006, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Brill Academic Publishers.
12. Grube, Ernst J. , 2012, "CERAMICS xiv. *The Islamic Period, 11th-15th centuries*," *Encyclopedia Iranica*, Vol3, pp. 311-327, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/ceramics-xiv> (accessed on 30 December 2012).
13. Cortese, Delia & Simonetta Calderini, 2006, *Women and the Fatimid in the World of Islam*, Oxford University Press, USA.
14. Dimand, Mourice Sven, 1986, *A handbook of Muhammadan Art*, Translated by Abdollah Faryar, Tehran, Scientific and Cultural Publication.
15. Ebrahimipour, Maryam, 2012, *Iranian Philosophy Insight about Light and its Incarnation in Painting*, Peykareh Journal, Vol2, Autumn and Winter, 7-17.
16. Ettinghausen, Richard and Oleg Grabar, 2003, *Islamic Art and Architecture, 650-1250*, Translated by Yaghob Azhand, Tehran, Samt.
17. Ettinghausen, Richard and Yarshater, Ehsan, 2000, *Highlights of Persian Art*, Translated by Hormoz Abdolahi and Rouin Pakbaz, Tehran, Agah.
18. Ferrier, Ronald W., 1995, *The Arts of Persia*, Translated by Parviz Mazban, Tehran, Farzan.

19. Gholaminezhad, Mohamad Ali, Tagavi, Mohamad, Barati, Mohamad Reza, 2007, *Comparison between Characters of Bahram in Shahnameh and Haft Peykar*, Journal of Literature and Human Science Dept. Mashad, Vol158, 118-139.
20. Grube, Ernst J. , 2012, "CERAMICS xiv. The Islamic Period, 11th-15th centuries," Encyclopedia Iranica, Vol3, pp. 311-327, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/ceramics-xiv> (accessed on 30 December 2012).
21. Hasan Zadeh Dastjeri, Afsaneh, 2012, *Analysis and Comparison of Bahram-e Gour Story In Shahnameh and Ancient Texts*, Paghohesh Nameh Naghad Adabi Journal, Vol2, Autumn and Winter, 127-146.
22. Hinnells, John Russell, 2006, *Persian Mythology*, Translated by Bajelan Farokhi, Tehran, Asatir.
23. Hoseini, Seyed Hashem, 2017, Analysis of Samples of Women Pictures on Islamic Potteries, Zan Dar Farhang va Honar Journal, Vol2, 63-82.
24. Ibn al-khaldon, Abdolrahman, 1983, *Introduction of Ibn al-khaldon*, Vol I, Translated by Mohamad Parvin Gonabadi, Tehran, Scientific and Cultural Publication.
25. Kambakhsh, Seyfolah, 2000, *Earthenware and Pottery in Iran From New Stone times to Present*, Tehran, Ghoghnos.
26. Karimi, Fatemeh, Kiyani, Mohamad Yousef, 1985, *Pottery Art in Islamic Era in Iran*, Tehran, Archeological Center.
27. Mirzaei, Banafsheh, 2012, *Effect of Shahnameh on the Saljuk Potteries*, Naghshmayeh Journal, Year5, Vol10, 95-102.
28. Mokhtari, zohreh, Shafiei Sararodi, Mernoosh, Tagavi Nezhad, Bahareh, 2018, *Visual Specification in Minaei Earthenwares with Emphasis on Motifs and Composition(575-616)*, Pazhohesh Honar Journal, Year8, Vol15,53-69.
29. Nikkhah, Hanieh, Khazaei, Mohamad, Hatam, Gholamali, Neyestani, Javad, 2010, *The Reflection of Two Social Events on the Glazed Potteries in Saljuk Period, Arising Middle Class and Public Art*, Motaleat Tarikh Farhangi Journal, Year3, Vol9, 107-125.
30. Noldeke, Theodor, 1999, *History of the Persians and Arabs to the Sassanid Period*, Translated by Abbas Zaryab, Tehran, Institute of Human Science and Cultural Studying.
31. Pakbaz, Rouin, 2000, *Persian Painting from Past to Present*, Tehran, Narestan.

32. Pope, A.U., 2007, *Masterpieces of Persian Art*, Translated by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Scientific and Cultural Publication.
33. Pope, A.U., Akerman, F., 2008, *A Survey on Persian Art From Pre-historic times to the Present*, Vols. 2,7,8,9, Translated by Najaf Daryabandi Et al, Tehran, Scientific and Cultural Publication.
34. Rabbat, Nasser, 2006, *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Brill Academic Publishers.
35. Rafiei, Ahmad Reza, Shirazi, Ali Asghar, 2007, *Saljuk's Arts*, Connection between Art and Science, Negareh Journal, Vol5, 107-119.
36. Ravadrad, Azam, 2005, *The Economy Positon in Art Sociology*, Binab Journal, Vol 8, 48-63.
37. Raygani, Ibrahim , Pakbaz Kataj, Davod, 2018, *A Survey on Glazed pottery and metallic Dishes Designs in Saljuk and Ilkanid Eras and Social life Reflection*, Negareh Journal, Vol. 47, 4-29.
38. References:
39. Salehi Kakhaki, Ahmad, Shateri, Mitra, and Mansori, Solmaz, 2015, *A Survey on Minaei Potteries of Saveh in 6-7 centuries based on MET Museum Samples*, Negareh Journal, Vol6, 4-22.
40. Snowden, Ruth, 2014, *The Key Ideas of Jung*, Translated by Afsaneh Shaekholislam zadeh, Tehran, Ataei.
41. Talebpour, Farideh, 2017, *Tiraz in Fatimid Era*, Honar Hye Ziba Journal, Vol 2, 55-65.
42. Towhidi, Faeg, 2000, *Technique and Art of Pottery*, Tehran, Samt.
43. Wilson, Christy J., 1992, *History of Persian Crafts*, Translated by Abdollah Faryar, Tehran, Yasavoli.
44. Yazdani, Melica, Ahmadi, Hosein, Amin Emami, Seyed Mahmood, Abdolah Khan Gorji, Mahnaz, 2015, *Chronology of Minaei Pottery According to In scripted Samples*, Honarhaye Ziba, Period 20, Vol3,45-56.

---

<sup>1</sup> Tirāz

<sup>2</sup> Khil'a

<sup>3</sup> Ashāb Al Khila

### Cultural functions of Sheikh al-Islami position in the Safavid period

Mohammad Baqer Zeinali<sup>1</sup>|Ali Elhami (corresponding author)<sup>2</sup>|Hossein Khosravi<sup>3</sup>|Sohrab Islami<sup>4</sup>  
(DOI): [10.22034/MTE.2022.10862.1460](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.10862.1460)

#### Abstract

#### Original Article P 100 - 121

The position of "Sheikh al-Islami" was one of the important religious positions of the Safavid era, which was established in the court, centers and provinces of Iran in order to spread the religious culture and teachings of the Twelve Imams and was able to leave deeply impact on various dimensions of the political-social system, especially the cultural structure of Iranian society.

The basic question is, what is the status of "Sheikh al-Islami position" in this period and how did it influence the cultural-political developments of Safavid Iran? It seems that the cultural function of this position in this period left an important role in the cultural and political aspects of the Safavid era and was able to institutionalize the teachings of Ahl al-Bayt (AS) among the social classes. The most important function of Sheikh al-Islami, which was the strongest and most effective factor in strengthening the spirit of solidarity among Iranians and increasing the growing sentiments of the Shia religion, also this religion became an important factor in creating new works in the field of various sciences, as a result, the continuation of mourning in this period became official. The result of two political and cultural discourses is that on the one hand, the Sufi ruling body made the Safavid sect to respond flexibly to the needs and realities of the time, so as to move away from the beliefs and culture of the disciple and the religious order of the monastery. And on the other hand, it has motivated prominent and scattered Shia mujtahids and thinkers to collaborate and establish fundamental efforts in the direction of developing and deepening the culture and teachings of Shia religion. The result of this partnership was that a deep transformation took place in the court and government apparatus of Iran during the Safavid era, which included the official announcement of the Shia religion, the explanation and expansion of the teachings of the Ahl al-Bayt (AS), the development and expansion of the Shia culture at different levels of society, among the achievements and functions of this office which with the direct support of the Safavid rulers and the efforts of scholars, many symbols and religious ceremonies have been officially and publicly implemented. The following article examines and analyzes the cultural functions of Sheikh al-Islami's position in Iran during the Safavid era with a descriptive-analytical historical approach and using library sources.

**Key words:** Sheikh al-Islam, Safavid, function, culture

1 - PhD student of Islamic Civilization History, Islamic Azad University, Khomein Branch, Iran. [zanili.mb@gmail.com](mailto:zanili.mb@gmail.com)

2 - Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Tehran University of Medical Sciences, Iran. [aelhami@yahoo.com](mailto:aelhami@yahoo.com)

3 - Department of Education, Faculty of Liberal arts, Khomein Branch, Islamic Azad University, Khomein, Iran. [hkhosravai880@gamil.com](mailto:hkhosravai880@gamil.com)

4 - Department of Education, Faculty of Liberal arts, Arak Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran. [s\\_eshlami@iau-arak.ac.ir](mailto:s_eshlami@iau-arak.ac.ir)

Received: 2022/01/04 | Accepted: 2022/04/23



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه

محمد باقر زینالی<sup>۱</sup> | علی الهامی (نویسنده مسئول)<sup>۲</sup> | حسین خسروی<sup>۳</sup> | سهراب اسلامی<sup>۴</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.10862.1460](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.10862.1460)

چکیده

علمی - پژوهشی

ص: ۱۲۱/۱۰۰

منصب "شیخ الاسلامی" یکی از مناصب مهم دینی عصر صفوی بود که در راستای گسترش فرهنگ و آموزه های دینی - مذهبی شیعه دوازده امامی در دربار، مراکز و ولایات ایران پای به عرصه ظهور نهاد و توانست بر ابعاد مختلف نظام سیاسی - اجتماعی به ویژه ساختار فرهنگی جامعه ای ایران تاثیر عمیقی برجای نهد.

پرسش اساسی آن است که "منصب شیخ الاسلامی" در این دوره از چه جایگاهی برخوردار و چگونه بر تحولات فرهنگی - سیاسی ایران عصر صفویه تاثیر گزار بوده است؟ به نظر می رسد کارکرد فرهنگی این منصب در این دوره، نقش مهمی در ابعاد فرهنگی سیاسی عصر صفویه به جای گذاشت و توانست آموزه های اهل بیت (ع) را در میان طبقات اجتماعی نهادینه نماید مهم ترین کارکرد شیخ الاسلامی که قوی ترین و موثرترین عامل تقویت روح همبستگی میان ایرانیان و افزایش احساسات فزاینده ی مذهب تشیع بود، همچنین این مذهب عامل مهمی برای خلق آثار نوین در زمینه علوم مختلف شد به تبع آن ادامه عزاداری در این دوره شکل رسمی و تکامل یافته به خود گرفت. نتیجه دو گفتمان سیاسی و فرهنگی باشد که از یک سو دستگاه هیات حاکمه صوفی مسلک صفوی را به واکنش انعطافی در برابر

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خمین، ایران. [zinali.mb@gmail.com](mailto:zinali.mb@gmail.com)

<sup>۲</sup> - گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی تهران، ایران. [aehami@yahoo.com](mailto:aehami@yahoo.com)

<sup>۳</sup> - گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران. [hkhosravai880@gamil.com](mailto:hkhosravai880@gamil.com)

<sup>۴</sup> - گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. [s\\_eslami@iau-arak.ac.ir](mailto:s_eslami@iau-arak.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۳



نیازها و واقعیت های زمانه واداشته تا از عقائد و فرهنگ مرید و مراد پروی خانقاهی عدول نماید و از سوی دیگر مجتهدان و اندیشمندان برجسته و پراکنده شیعه را برانگیخته است تا در راستای توسعه و تعمیق فرهنگ و آموزه های مذهب تشیع به تشریک مساعی پرداخته و تلاش های بنیادینی را پی ریزی نمایند. نتیجه این تشریک مساعی آن شد که تحول عمیقی در دربار و دستگاه حکومتی ایران عصر صفویه رخ دهد که اعلام رسمی مذهب شیعه، شرح و بسط آموزه های اهل بیت (ع)، توسعه و گسترش فرهنگ تشیع در سطوح مختلف جامعه از جمله دستاورد و کارکردهای این منصب است که با حمایت مستقیم حاکمان صفوی و تلاش عالمان، بسیاری از نمادها و شعائر مذهبی به طور رسمی و علنی به اجرا درآمده است. مقاله پیش رو با رویکردی تاریخی به شیوه توصیفی-تحلیلی و با بهره گیری از منابع کتابخانه ای به بررسی و واکاوی کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلام، صفویه، کارکرد، فرهنگ

**واژگان کلیدی:** شیخ الاسلام، صفویه، کارکرد، فرهنگ

### مقدمه

هنگامی که مبارزات سیاسی خاندان شیخ صفی الدین اردبیلی با شکست سپاهیان «آق قویونلوها» به پیروزی رسید، نگرش آنان به تدریج از فضای فرهنگی مراد و مریدی صوفیانه خارج و به آموزه های فقهی و کلامی مذهب تشیع روی آور شدند؛ علت اصلی این تغییر نگرش آن بود که مملکت داری و اداره نظام سیاسی با دستورالعمل های خانقاه های امکان پذیر نبود و نیازمند قانون، مبانی علمی-فلسفی و نظام حقوقی مستحکم و قوی ای بود تا امور اجتماعی، اقتصادی، تجاری؛ کسب و معیشت مردم، درگیری ها، نزاع ها و اختلافات حقوقی، اجتماعی و قضائی مورد نیاز جامعه را پاسخ گو باشد و از سوی دیگر نظر به اینکه صفویان از همان آغاز با نظام خلافت عثمانیه لحاظ اعتقادی و سیاسی در ستیز بودند از این رو توجه حاکمان صفوی به فقهای شیعه، علوم و معارف فقهی، کلامی و معرفتی آنان معطوف گشت؛ این فرایند سبب شد تا مکتب شیعه اثنی عشری و آموزه های آن به تدریج در قلمرو جامعه ایرانی جاری و استحکام یابد.

با پیروزی و غلبه شاه اسماعیل صفوی و ورودش به شهر تبریز رسماً حکومت صوفیانه صفویه به سال ۹۰۷ هجری قمری در این شهر بنیان نهاده شد، نظر بر این که اغلب شهرهای ایران هنوز بر مذاهب تسنن بودند، از این رو حاکمان صفوی با توجه به مراتب یاد شده از علمای شیعی شهرهای مختلف جهان اسلام مخصوصاً جبل عامل لبنان، عراق عرب دعوت به عمل آورده و زمینه ی ترویج فرهنگ و تعالیم شیعه را فراهم نمودند. بدین سان فرهنگ تصوف و تسنن به انزوا گرائید و از حضور پیشوایان فکری آنها در عرصه های سیاسی - اجتماعی و دخالت در امور سیاسی - حکومتی ممانعت به عمل آمده و صرفاً به حضور در خانقاه ها تنزل یافتند. متقابلاً با هجرت عالمان شیعه به ایران و همکاری آنان با حکومت صفویه فرصتی فراهم شد که سازمان روحانیت شیعه جایگاه والائی در نظام سیاسی و در میان طبقات مردم پیدا نماید، فقهای شیعه برای اولین بار به صورت رسمی با عنوان "منصب شیخ الاسلامی" در ایران و ساختار نظام سیاسی جایگاه رفیعی یافتند. محقق کرکی با استفاده از فضای مساعد سیاسی - اجتماعی ایران برای استقرار مذهب شیعه و فرهنگ اهل بیت (ع) در صد بر آمد زمینه را برای حضور و فعالیت دیگر علمای شیعه، همچون: شیخ بهایی، میرداماد و علامه مجلسی و... در سراسر قلمرو ایران فراهم آورد.

در این نگاشته سعی بر آن است، نقش عالمان در کسوت صاحبان این منصب به عنوان

کارکردهای منصب شیخ الاسلامی در راستای اعتلای و گسترش فرهنگ و آموزه‌های اهل بیت ع در ایران عهد صفوی مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.

### پیشینه پژوهش

بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که مطالعه و پژوهش‌های فراوانی در رابطه با ایران عصر صفوی و تحولات سیاسی این دوره در قالب مقالات، رساله‌ها، پایان نامه‌ها و کتب فراوانی صورت گرفته است لکن پژوهش مستقلی با عنوان "کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه" برای نگارنده تاکنون مشاهده نگردیده است از این روی، جایگاه چنین بحثی خالی و جدید به نظر می‌رسد از جمله پژوهش‌های با انجام رسیده در رابطه با پیشینه پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی کتابی است که سید هاشم آقا جری آن را به نوشته تحریر در آورده است. (آقا جری، سید هاشم، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران صفوی. ناشر، طرح نقد، ۱۳۹۵)

ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی کتابی است که سید منصور صفت گل در مورد نهادها به آن پرداخت کرده است. (صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران اثر صفوی، خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱)

بهر حال دیدگاه‌های متفاوتی در باب رابطه‌ی دین و دولت در عصر صفویان ارائه شده است که این نگاه‌ها را می‌توان در مجال بازگوئی آن نیستو بطور ویژه از جمله نوشته‌هایی که به منصب " شیخ الاسلام‌ها" در دولت صفویه پرداخته پژوهشی است از محمد خداوردی که به کارکردهای سیاسی این منصب در دوره متاخر صفویه صرفاً در کرمان اشاره دارد. خداوردی تاج آبادی، محمد، منصب شیخ الاسلامی و نقش آن در امور سیاسی، اجتماعی کرمان در دوره متاخر، دانشگاه اصفهان، تابستان ۱۳۹۴ شماره دوم ص ۵۳ تا ۷۰. بنابراین توجه تمایز مقاله حاضر نسبت به نگاشته‌های مذکور این است که کارکردهای فرهنگی و سیاسی منصب شیخ تالاسلامی به صورت خاص محور مورد بحث قرار می‌گیرد که در نوع خود جدید و ابتکارانه می‌باشد.

### سیر تحول تاریخی منصب شیخ الاسلامی:

عنوان شیخ الاسلامی و سابقه آن به قرون اولیه اسلام می‌رسد، اولین بار برخی بزرگان تصوف را به این عنوان نامیده‌اند. (ابطحی، ۴۰، ۱۳۸۳) سپس «در اواخر قرن چهارم هجری، نخست فرقه ای از اهل سنت در خراسان یکی از علمای خود را لقب شیخ الاسلام دادند.» (همان، ۴۰)

این عنوان نماد مقام شامخ علمی و عرفانی و سپس فقهی بوده و همواره عالمان دینی که آوازه علمی، عرفانی و یا فقهی آنان طنین انداز جهان اسلام بوده و نقش مهمی در ترویج آموزه‌های دینی و تعمیق باورهای مردم داشتند به این عنوان شهره شده‌اند. با توجه به تکرر فرقه‌ها رقابت زیادی در بین مریدان این فرقه‌ها وجود داشته است. افرادی مانند: «فخر رازی (م ۶۰۶)، خواجه عبدا... انصاری (م ۴۸۱)، ابوالعباس احمد بن حسن عبدالله بن یزید سرخی یزادی (م ۴۰۹)، ابوبکر محمد بن یوسف یزیدی (م ۴۳۰)» با عنوان شیخ الاسلام مطرح بودند (مهدوی، ۱۳۲۷، ۲۷۵-۲۷۷). البته به غیر از این عنوان، موارد دیگری همچون: «عماد الاسلام، فخر الاسلام، رکن الاسلام، زین الاسلام، حجت الاسلام، برهان الاسلام، نظام الاسلام، ثقه الاسلام و...» از باب احترام به فقهای نامدار دارای مقام اجتهاد، فتوا و شخصیت‌های برجسته مسلمان به کار می‌رفته است (مهدوی، ۱۳۲۷، ۲۷۵-۲۷۷). از قرن پنجم به بعد شاخص‌ترین صوفیان به این نام مشهور بودند؛ از جمله شیخ صفی‌الدین اردبیلی اولین فرد فرقه صوفیه صفوی بوده که به این عنوان نامیده شده است بطوری که خواجه رشیدالدین فضل... در نامه ای به پسرش که حاکم اردبیل بود در مورد رعایت احترام به شیخ صفی‌الدین چنین می‌نویسد: «نوعی سازی که جانب قطب فلک حقیقت و سیاح بحار شریعت و مساح مضمار طریقت، شیخ الاسلام و المسلمین از تو راضی و شاکر باشد.» (امینی، ۱۳۸۷، ۳۶۰). در کشور عثمانی هم «قانون نامه سلطان محمد دوم از "شیخ السلام" بعنوان ریس العلماء نام برده شده است که بی تردید مفتی پایتخت بوده است.» (دورسون، ۱۳۸۱، ۳۰۳)

بنابراین عنوان "شیخ اسلام" و عناوین یادشده؛ هم معنی شیخ الاسلام نشان از مقام و مرتبه علمی و معنوی بوده که در تاریخ جهان اسلام طی قرون نخستین مورد استفاده قرار گرفته و جنبه رسمی و حکومتی نداشته است.

## تحول منصب شیخ الاسلامی در عصر صفوی

در واقع این دوران نقطه انعطاف عنوان "شیخ الاسلام" از صوفیان عارف به فقیهان بوده است. منصب شیخ الاسلامی به عنوان یک منصب حکومتی در سال های نخست حکومت این سلسله رسمیت نداشته و از زمان شاه طهماسب اول، این منصب بنا نهاده شده است. برای اولین بار این عنوان را در فرمانی که شاه طهماسب یکم برای محقق کرکی صادر نمود، به کار رفته است. (تاورونیه، ۱۳۶۹، ۵۵۸) اساساً عناوین و مناصب حکومتی بکار برده شده برای عالمان دینی در دوره صفویه هرکدام برای خود سلسله مراتبی از جهت اهمیت نسبت به یکدیگر داشتند که هر یک به حسب موقعیت اداری و مذهبی به انجام امور میبودند. از جمله این عناوین، عنوان "صدر" است که شاه اسماعیل صفوی مؤسس آن بوده است (تاورونیه، ۱۳۶۹، ۵۵۸) و برای اول شخص عالم مذهبی و یا مهمترین مقامات مذهبی این لقب بکار گرفته شده است؛ وظیفه اصلی مقام "صدر" برقراری یکپارچگی عقیدتی از طریق هدایت و تبلیغ شریعت بوده است. (سیوری، ۱۳۹۴، ۷۹)

در این میان "شیخ الاسلام" که توسط مقام "صدر" و بعضاً توسط شخص شاه تعیین می شد، مرتبه پایین تر از صدر را دارا بوده است. کمپفر می نویسد: «شیخ الاسلام از طرف صدر تعیین و با تصویب شاه به کار منصوب می شود.» (کمپفر، ۱۳۶۰، ۱۲۴) اما با آمدن شخصیت‌هایی برجسته‌ای چون: محقق کرکی، شیخ بهائی و علامه مجلسی و انتصاب آنان به مقام شیخ الاسلامی، به تدریج این عنوان اهمیتی فزونی از عنوان "صدر" پیدا نمود. سانسون نیز در این رابطه می نویسد: «این شخصیت روحانی علوم معقول و منقول هر دو را تدریس می کند و در تمام کشور سخنرانی های مذهبی ایراد می کند این روحانی بزرگ جزء مشاورین شاه می باشد.» (سانسون، ۱۳۴۶، ص ۴۳) البته در سال‌های پایانی فرمانروایی صفویان منصب جدیدی با عنوان ملاباشی تأسیس شد، که باعث تضعیف قدرت شیخ الاسلام گردید. (دستور الملوك، ۱۳۸۵، ۶۴)

بهر حال ایجاد منصب شیخ الاسلامی و انتخاب دانشمندان برجسته شیعه در پوشش این منصب نقطه انعطاف فرهنگ جامعه و حاکمیت سیاسی از تصوف به فرهنگ و تعالیم تشیع بود. این مدیریت فرهنگی نوپا نقش مهمی در پایداری فرهنگ شیعه ایفا کرد و با آینده نگرایی های خاص خود، آموزه های ناب اهل بیت (ع) را از قبیل امامت و عصمت را جایگزین خلافت، و تعالیم اهل بیت (ع) را برای توده ها تبیین و تفسیر نمودند. به گونه ای که به شکل

## الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه ۱۰۷

امر اجتماعی در آمد و از آن زمان تاکنون از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است و نگرش دینی امروز ایرانیان مدیون آن عالمان برجسته می باشد.

### جایگاه شیخ الاسلام در ساختار دیوانی:

در دوره صفوی ساختار دیوان دینی در مملکت ایران دارای مناصب مختلف بود که اصولاً علماء به آن مناصب منصوب می شدند. عزل و نصبی که در این ساختار صورت می گرفت خود مبتنی بر یک سری مقررات بود که در چارچوب آن، فردی به منصبی منصوب و یا عزل می شد. در واقع مشروعیت حاکمیت از طریق شیخ الاسلام صورت می گرفت. برای نمونه «نقش شیخ الاسلامها هنگام به تخت نشستن شاه صفی که ما شاهد حضور عالمان در رسمیت بخشیدن به این سلطنت هستیم.» (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸، ۳۸) این احترام و قدرت که در این افراد پدیدار شد «تمایل شیخ الاسلامان به موروثی کردن منصب در خاندان خود به چشم می خورد.» (معلم حبیب آبادی، ۱۳۵۲، ۴۷۸/۲) و برای استحکام این امر آنان «چون صدر با خاندان سلطنت پیوند زناشویی برقراری کردند.» (مینورسکی، ۱۳۳۴، ص ۷۵) در واقع آنان «متصدی افتا و قضا و حل مشکلات بین مردم بودند و همانند پیشینیان آن را بر متبع کتاب و سنت با تبحر در علوم معقول و منقول اطلاق می کردند.» (معلم حبیب آبادی، ۱۳۵۲، ۸۲۰/۳) در هر صورت آنان حلقه های اتصال مردم و حکومت بودند و با تلاش های خود، مردم را از حکومت راضی نگه می داشتند. "منصب شیخ الاسلامی" در ساختار دیوانی دینی به دو قسم شیخ الاسلام پایتخت و شیخ الاسلام شهرستانها و ولایات تقسیم می شدند.

### الف- شیخ الاسلام پایتخت

در هر دوره ای سلاطین صفوی معمولاً یک شیخ الاسلام برای پایتخت حکومت تعیین می کردند. شیخ الاسلام پایتخت، شیخ الاسلام کل محسوب می شد که نظارت بر تمام شیخ الاسلامهای سراسر کشور داشت. بنابر اسناد منابع معتبر، تعیین شیخ الاسلام پایتخت به دو طریق انجام می گرفت:

۱- «شیخ الاسلام به وسیله مقام "صدر" تعیین شده و شاه این منصب را به او تفویض می

کرد. این نوع انتصاب در مواردی صورت می‌گرفت، که "صدر" از جهت علم و فقاہت از شیخ الاسلام بالاتر باشد». (کمپفر، ۱۲۴، ۱۳۶۰)

۲- تعیین مستقیم توسط سلطان؛ این امر در مواردی اتفاق می‌افتاد که سلطان شخصاً فردی را برای منصب "شیخ الاسلامی" پایتخت انتخاب می‌کرد. این نحوه انتصاب در صورتی بود که شیخ الاسلام مورد نظر از جهت علم، فقاہت و شهرت بالاتر از مقام "صدر" بود، مانند: محقق کرکی و علامه مجلسی، که این دو بزرگوار مستقیماً به وسیله شاه به این مقام منصوب شدند. در این صورت نقش صدر در تعیین شیخ الاسلام، نقش مشاوره‌ای بوده است. برخی از شیخ الاسلام‌های پایتخت عبارتند از:

۳- محقق کرکی: او به مدت ده سال از سال ۹۲۸ تا ۹۳۸ ه.ق. منصب شیخ الاسلامی و قاضی القضاتی اصفهان؛ مرکز مملکت را بر عهده داشت. (خاتون آبادی، ۱۳۵۲، ص ۴۵۹) وی در روز دوشنبه ۱۸ ذی الحجه سال ۹۴۰ ه.ق. در نجف اشرف وفات یافته است. (خاتون آبادی، ۱۳۵۲، ۴۵۹)

## ب - شیخ الاسلام‌های شهرها و ولایات

به غیر از پایتخت، معمولاً هر شهر و ولایتی برای خود یک شیخ الاسلام داشت، که همانند شیخ الاسلام پایتخت در شهرها و ولایات به وظایف خود مشغول بودند (تاورنیه، ۱۳۶۹، ۵۸۹). ولی شیخ الاسلام‌های همه شهرها و ولایات زیر نظر شیخ الاسلام پایتخت انجام وظیفه می‌نمودند. تاورنیه در این باره می‌نویسد: «در تمام شهرهای عمده مملکت دو نفر به اسم شیخ الاسلام و قاضی هستند که به امورات مذهبی و قانونی رسیدگی می‌نمایند.» (تاورنیه، ۱۳۶۹، ۵۸۹)

## کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی

### ۱- ایجاد تحول در نظام فکری- فرهنگی:

حکومت صفویه در آغاز با تفکرات صوفیانه بنیان گرفته بود و با اعتقاد به مرشد کامل که شاه اسماعیل اول نماد آن بشمار می‌رفت، فقها به تدریج تصوف را کم‌رنگ کردند و تشیع عالمانه جایگزین آن شد «یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره ظهور علایق شیعی در



## الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه ۱۰۹

مشایخ صوفیه، رواج و اقتدار سلسله‌های صوفیان شیعی از جمله سلسله صفویه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه است.» (تاورنیه، ۱۳۶۹، ۲۸۰) در حقیقت سلسله صفوی گوی سبقت از بقیه ربود و توانست صاحب قدرت عظیمی گردد. این رو؛ دوران صفویه نقطه انعطاف از تصوف به تشیع بود. صفویه تحولات عظیمی در نظام فکری و فرهنگی ایجاد کرد طوری که در تاریخ تشیع بی‌نظیر بود در این دوره تعامل دین و دولت عاملی برای شکوفایی علمی و گسترش مذهب تشیع شد بدین صورت علماء توانستند تحول عظیمی را در بُعد فکری و فرهنگی به منصفه ظهور برسانند با این همکاری آموزه‌های اهل بیت (ع) به قدرت و سرعت در بین توده‌ها رسوخ و نفوذ کرد و جایگاه برتری یافت از تأثیرات این مؤلفه می‌توان به نقش علماء در تغییرات ساختاری دینی سیاسی و اجتماعی فرهنگی اشاره کرد از جمله ایجاد منصب صدر و ملاباشی و شیخ الاسلامی، عزاداری، برپایی جشن‌های غدیر خم و نیمه شعبان و موارد دیگر را اشاره کرد.

### ۲- ترویج و تبیین مقام امامت و اهل بیت (ع)

در این دوره علما به ترویج و تبیین آموزه‌های اهل بیت (ع) پرداختند و آموزه‌های شهادت طلبی و الگوگیری از واقعه کربلا حائز اهمیت بود و نقش مهمی در اتحاد و رزمندگی و مقاومت سپاهیان از خود بر جای گذاشت.

ترویج روحیه شهادت طلبی با روایت حادثه کربلا است که امام حسین (ع) در مقابل زور و ستم مقاومت کرد تا به شهادت رسید. همین امر در مبارزه با عثمانی به کار گرفته شد و توانستند در نبردهای گوناگون پیروز میدان رزم باشند. امام علی (ع) هم به عنوان امام و پهلوان بزرگ که در داستانهای صوفیانه نقلی شد و در ذهن توده‌ها همچنان باقی مانده بود و طی نسل‌ها منتقل می‌شد و جوانان با شنیدن این داستانها امام شان را الگو قرار دادند تا مثل مولایشان پهلوان بزرگ در بزم باشند.

فیگوئروا در این مورد می‌گوید «ایرانیان به سبب شهادت امام حسین (ع) کینه و بغضی از سنیان یعنی ترکان و عرب‌ها در سینه دارند.» (فیگوئروا، ۳۰۷، ۱۳۶۴) سیاح دیگر نیز می‌نویسد «برگزاری مراسم عزاداری در ایران در بین عثمانیان نیز بازتاب داشته و به این سبب به ایرانی‌ها ناسزا می‌گویند.» (الئاریوس، ۱۳۶۳، ۷۵۷) به هر حال نشر آموزه‌های کربلا نقش مهمی در ثبات و پایداری و مقاومت شهادت طلبانه از خود به جای گذاشت. مراسم در تمام

شهرهای ایران برگزار می‌شد «همین مراسم روزها در مساجد و شب‌ها در مکان‌های عمومی و برخی خانه‌ها که با چراغ‌های فراوان و علامات عزاداری و پرچم‌های سیاه مشخص شده‌اند تکرار می‌شود.» (دلاواله، ۱۳۷۰، ۱۲۵) به هر حال شور و هیجان عمومی سالار شهیدان توسط علماء در بین توده‌ها رسوخ و نفوذ کرد. از دیگر موارد نشر آموزه‌های شیعی می‌توان سجده بر مهری‌ا تربت حسینی را مطرح کرد که «به پیشنهاد محقق کرکی رواج یافت.» (خوانساری، بی تا، ۳۷۵/۴) علاوه بر آموزه‌های شهادت طلبی، مهدودیت نیز عامل اقتدار و جان نثاری و ایستادگی بود که توسط علماء به نحو احسن در بین مردم رسوخ پیدا کرد.

همچنین مرثیه سرایی و اشعار در مصایب اهل بیت (ع) که شکوفایی خاصی پیدا کرد که از نمونه‌های عالی آن می‌توان محتشم کاشانی را نام برد. در این مورد گفته‌اند «این ترکیب بند را محتشم به هدایت علی (ع) در عالم رویا سروده است. که فرمود: بگوباز این چه شورش است که در خلق عالم است.» (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ۲۲۷/۵-۲۲۶)

در این دوره اشعار فارسی تحول شگرفی پیدا کرد. یعنی مدح پادشاهان و امرا به سوی اهل بیت (ع) انعطاف پیدا کرد، همچنین ویژگی‌های امامان از جمله عصمت، علم، صدق، امانت داری، مردم داری و اخلاص ویژه در میان مردم تبیین و تفسیر شد. بدین صورت هم صفات اهل بیت (ع) در بین مردم نشر یافت و هم مردم متخلص به این آداب شدند. همه این موارد که مربوط به تربیت اجتماعی هست، نقش مهمی در فرهیختگی طبقات اجتماعی ایفا کرده، در نتیجه عشق و عرفان حقیقی اهل بیت (ع) میان توده‌ها شیوع پیدا کرد و عرفان خانقاهی به تدریج در مقابل این حقیقت عقب نشینی کرد و به تبع آن عالمان پرهیزکار و وارسته‌ای پدیدار شد که همه‌ی آن موارد را می‌توان به منصب شیخ الاسلامی نسبت داد. در این سیر علمی ایران عصر صفوی علمای محقق که خاستگاه ایرانی داشتند پدیدار شدند و حکمت متعالیه ملا صدرا از نمودهای این منصب به شمار می‌رود که در آن عقلانیت با عرفان اختلاط یافت و ادامه این روند تا عصر حاضر، طراحی علمای شیعه صاحب منصب آن دوره محسوب می‌شود. به هر صورت این مدیریت فرهنگی فرا عصری بود که حاکمان سیاسی مجبور بودند به این امر مبادرت نمایند و در مقابل علماء از این فرصت حداکثر استفاده را نمودند تا میراث امامان را در این سرزمین نهادینه نمایند.

### ۳- احیاء فرهنگ عزاداری (محرم و عاشورای حسینی)

در تاریخ تشیع عزاداری یکی از آموزه های مهمی بود که نقش مهمی در هویت بخشی شیعیان داشت و به جرات می توان گفت که با این آیین ها هویت ایرانی و تشیع در یک قالب خاصی شکل گرفت. «در حقیقت فصل اساسی تاریخ شیعی گری شد» (توال، ۱۳۶۵، ۳۱) طوری که «از نظر ایرانی ها برجسته ترین ایام همین روزهای عزاداری است» (بلوشر، ۱۳۶۳، ۸۷) این امر نشان از تبدیل عزاداری به امر اجتماعی هست که ایرانیان آن را با ارزش ترین روزگار خود می دانند و در کنار آن تکریم این روزها روح سلحشوری و شجاعت را در توده ها می دمید طوری که سربازان با تاسی به شهیدای کربلا جان را فدای رهبرشان می کردند «وقتی که ماه محرم الحرام یعنی ماه عزاداری وارد می شود تمام ساکنین ایران اناثاً و ذکوراً حتی فقرای آنجا به لباس سیاه ملبس می شوند» (ویلس، ۱۳۶۳، ۲۶۵) در واقع، لباس سیاه نماد عزاداری شد و در سیر زمان از نمادهای خاص شیعه به شمار رفت.

این عزاداری ها به حدی در ایثار و جانبازی نیروها تاثیر داشت که در زمان جنگ نیز از آن غافل نمی شدند. شاه عباس «مراسم عزاداری را در هنگام جنگ نیز فراموش نمی کرد.» (ترکمان، ۱۳۸۲، ۵۹۸) برگزاری این مراسم شکوهمند نشان از هوشمندی بزرگان سیاسی و دینی دارد چون آنان به این نکته مهم پی برده بودند که حماسه حسینی شورآفرین است و می تواند رزمندگان صفویه را در مقابل دشمن جسور و مستحکم نماید بخصوص علمای دینی برای این سپاهیان گوشزد می کردند که سپاه عثمانی بقایای همان یزیدیان هستند «شاه عباس دوم هم به تشویق و برگزاری مراسم مذهبی می پرداخت و مانند اجدادش به زیارت مشاهد متبرکه می رفت» (قزوینی، ۱۳۸۳، ۳۴۳) در حقیقت این اتحاد سیاسی یکی از عواملش مراسم عزاداری بود که زمینه را برای ترکیب و وحدت اقوام ناهمگون مهیا کرد. پس باید گفت «استقلال و آزادی سیاسی صفویه بر پایه رسمیت یافتن مذهب تشیع بود... که شیعیان و سنیان جدای از اختلافاتشان به آن تعلق خاطر داشتند.» بدین صورت عزاداری از پایه های قدرت صفوی بود که علما نقش مهمی را در تبیین و تفسیر آموزه های آن داشتند.

### ۴- ترویج اعیاد و مراسم شادی شیعی

مولفه فوق از مهمترین کارکردهای شیخ الاسلامی هست که نقش اجتماعی مهمی داشت، و عاملی برای اتحاد و همدلی جامعه از خود نشان داد مهمترین اعیاد شیعه که نماد

تجلیل مقام امامت و عصمت اهل بیت (ع) هست عید غدیر بود «روز اول مارس ایرانی ها جشنی برپا می کنند که آن را غدیر خم می نامند.» (اولثاریوس، ۱۳۶۳، ۷۶) روزی که مربوط به «ظهور قائم آل محمد (ص) و غلبه وی بر دجال نوشته اند.» (شعبانی، ۱۳۷۹، ۱۲۷) این عید از مهمترین آیین های مذهبی بود که نماد تشیع و پرچم سرخ شهادت بود که به طور رسمی در سطح جامعه برگزار می شد و نقش مهمی در اتحاد و همبستگی توده های مردمی داشت و سنبل مبارزه و پهلوانی و جوانمردی بود.

در حقیقت این عید اجتماع ناهمگون صفوی را تبدیل به یک رنگی می کرد. و نام مولا علی (ع) متحد کننده ای بود که کسی در مقابل آن تاب مقاومت نداشت و باید کارکرد غدیر را همبستگی اجتماعی شمرد که علما نقش کلیدی داشتند که توانستند با استفاده از غدیر گسستگی را تبدیل به پیوستگی کنند.

تمرکز بر مهدویت نیز یکی از آموزه هایی بود که علما و بزرگان سیاسی بر آن تاکید می کردند. چون حاکمان سیاسی خود را زمینه ساز حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) می دانستند «در فرهنگ آیینی این دوره روز میلاد مهدی (عج) که مصادف با نیمه شعبان بود اهمیت بسیاری داشت.» (کروسینسکی، ۱۳۶۳، ۳۵) برای نهادینه شدن مهدویت کارهای خاصی هم انجام می گرفت «شاه طهماسب اول در اصفهان عمارت زیبایی به نام آن حضرت احداث و وقف کرد» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۴، ۵۴) همه این کارها مردم را با آموزه های مهدویت آشنا می کرد این آموزه ها برای اولین بار در تاریخ اجتماعی شیعیان اتفاق می افتاد به هر حال این اعیاد کارکردهای خاصی در جامعه داشت از جمله اتحاد اجتماعی و تبیین آموزه های اهل بیت (ع) قابل توجه بود.

## ۵- نماز جمعه

برای اولین بار در دوران صفویه زمینه های شکل گیری این عبادت سیاسی-اجتماعی- فرهنگی برای یک حکومت شیعی مهیاء شد و با برگزاری این حرکت عبادی در این دوران بود که قدرت سیاسی و تشکل سیاسی شیعه شکل گرفت و دولت عثمانی به ماهیت سیاسی این حرکت عظیم انقلابی پی برد. نماز جمعه علاوه بر این امر در میان مردم نیز تأثیرات قابل توجهی داشت و چون امامان جمعه به تنویر افکار پرداخته و روش و سلوک اهل بیت (ع) و مسائل سیاسی و اجتماعی برای مردم تبیین و تفسیر می شد. پیامبر اکرم (ص) اولین نماز

## الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه ۱۱۳

جمعه رادر شهر مدینه برگزار کردو در «راه خود به مدینه به هنگام مهاجرت شالوده مسجد قبا راکه نخستین مسجد در اسلام بود.» (بلاذری، ۱۳۶۷، ۱۷) و شیعیان نیز به تاسی از نبی اکرم (ص) به این امر تاسی جستند. در مورد برگزاری نماز جمعه دیدگاه‌های متفاوت وجود داشت. یکی از فقها در این مورد می‌گوید «اگر نبود ادعای اجماع بر عدم وجوب عینی نماز جمعه، قائل شدن به آن در نهایت قوت برد و حداقل می‌توان قائل به وجوب تخییری به وجوب نماز جمعه گردید.» (شهید ثانی، ۱۴۰۱، ۱/۶۶۵) در این میان محقق کرکی نظر متفاوتی دارد «تاکید دارد که فقه منسوب از جانب ائمه حاکم در همه امور شرعیه است.» (کرکی، ۱۴۰۹، ۱/۶۶۵) «شیخ حسین رساله مستقلى نیز درباره نماز جمعه دارد و در آنجا هم به عدم وجود مانع در این عهد برای اقامه جمعه تصریح کرده است.» (آقا بزرگ، بی تا ۷۰/۱۵) و در دوره‌های بعدی ولله اصفهانی ذکر می‌کند «گزاردن نماز جمعه را در میان ارباب ایمانشای گردانید و تا درگاه آسمان جاه اقامت داشت دقیقه ای از دقایق اقامت جمعه و جماعت فرو نمی‌گذاشت.» (واله اصفهانی، خلدبرین، ص ۴۳۳) به هر حال در دوران صفویه اکثر علمای ساکن در ایران «نماز جمعه را واجب عینی می‌دانند.» (سبزواری، ۱۳۷۱، ۱۳۷)

در دوران صفویه به تدریج نماز جمعه برگزار شد «شاه اسماعیل صفوی در قبال دولت عثمانی متمایل به اقامه جمعه شده، خود به انتخاب ائمه جمعه برای شهرهای مختلف پرداخت: در واقع دغدغه شاه اسماعیل اگر معنوی نباشد بعد سیاسی در آن نهفته است چون علماء و بزرگان سیاسی و اهل سنت در عثمانی برگزار نشدن نماز جمعه را ایراد می‌گرفتند بدین خاطر اجرای این عمل عبادی سیاسی از طرف شاه اسماعیل ضروری به نظر می‌رسید. در این میان شیخ کرکی نقش مهمی در این مسئله دارد و در این مورد می‌نویسد «اقامت فرایض و واجبات و اوقات جمعه و جماعت» (روملو، ۲۴۹، ۱۳۷۵). در نظر شیخ مهم است. پس از او شیخ حسین بن عبدالصمد دغدغه دارد «مراتب عالی فقاها و اجتهاد او در معرض قبول و اذغان علمای عصر در آمده در اقامت نماز جمعه که بنابر اختلافی که علمای ملت در شروط آن کرده بودند و مدت‌های مدیدی متروک و محجور بود به سعی بلیغ به تقدیم رسانیده با جمعی کثیر از مؤمنین به آن اقدام می‌نمود.» (ترکمان، ۲، ۱۳۸۲ / ۲۴۷) این گزارش نشان از فراز و فرود این عبادت سیاسی و اجتماعی دارد و چون شخصیت فقهی و علمی شیخ عبدالصمد زبانزد عام و خاص بود اقدام او به این کار انتقادات را کم کرده و باعث ادامهروند نماز جمعه شده است.

در حقیقت برگزاری نماز جمعه نماد قدرت در مقابل عثمانی هم بود چون طرف مقابل در مشروعیت صفویه اشکال وارد می کرد. آنان با اجرای این مراسم، مشروعیت خود را به طرف مقابل نشان می دادند و از طرف دیگر مردم نیز به این باور می رسیدند که دولتشان چنان صاحب شوکت و عظمت است که همچون صدر اسلام نماز جمعه برگزار می کنند. در کنار این موارد نماز جمعه نقش مهمی در تعمیق، گسترش، تبیین، تفسیر و آموزش آموزه های شیعی داشت و می توان گفت صاحبان دین و دولت از این مراسم حداکثر استفاده می کردند تا به اهداف خود برسند. دولتیان با این مراسم تشکیک های عثمانی ها را پاسخ می دادند و اهل دین هم آموزه های اهل بیت (ع) را در پهنای جامعه گسترده ایران پخش و نفوذ می دادند.

## ۶- تاسیس مراکز علمی و آموزشی

مکتب خانه ها از مراکز مهم و تأثیرگذار در صفویه بودند و نقش مهمی در آموزش آموزه های شیعی داشتند و تأثیرات آن در تمام طبقات جامعه مشهود بود. در این مراکز آموزش های اولیه برای کودکان اجراء می شد و آنان را با آموزه های دینی و نیز آموزش قرآن و الفبا آشنا می کردند.

مساجد هم از اولین جایگاه های آموزش های دینی و علمی بود که پیامبر اکرم (ص) با تأسیس مسجد قبا اولین مرکز آموزشی جهان اسلام را افتتاح کرد. این آموزش در طول قرن های متمادی همچنان ادامه داشت تا به دوران صفویه. در این دوره مدل آموزش همانند گذشته بود ولی آموزه ها تفاوت بنیادین پیدا کرده بود. در این زمان نوعاً سیره واحادیث اهل بیت (ع) به کودکان و بزرگان آموزش داده می شد و بزرگان دینی به تبیین و تفسیر این موضوعات می پرداختند و به تدریج در کنار مسائل عمومی، شریعت دینی مطلب دیگری نیز رخ نمود و آن تبیین و آموزش زندگی اهل بیت (ع) و به عبارت دیگر بیان واقعه کربلا از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار شد و در این مباحث ظلم ستیزی امام حسین (ع) برای توده های اجتماعی روشن می گشت و در توده های مردمی نوعی روحیه شهادت طلبی و مقاومت تا پیروزی پرورش داده می شد. با استفاده از این آموزه ها بود که دولت صفویه توانست در مقابل قدرت عظیم حکومت عثمانی قد علم کند و رقیب سر سختی برای آن دولت گردد. در این مطالب به نقش فرهنگی مساجد پی می بریم و به این نتیجه می رسیم که مساجد پایگاه

## الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه ۱۱۵

مردمی حکومت صفویه شمرده می‌شد که آموزه‌های دینی و حتی سیاسی را برای مردم نشر می‌کردند و این امر نقش مهمی در استحکام پایداری و استمرار صفویه داشت. در کنار مساجد حوزه‌های علمیه وجود داشتو طلاب علوم دینی پس از سالیان متمادی تحصیل و تدریس سطح علمی خود را ارتقا می‌دادند و عنوان استاد یا مبلغ دینی در شهرها و روستاهای ایران به امر تبلیغ و آموزش آموزه‌های دینی می‌پرداختند.

### ۷- ترویج و مدیریت موقوفات

در دوران صفویه تعداد این مراکز به وفور مشاهده می‌شد. برای اثبات این ادعا باید ذکر کرد «اغلب شهرهای ایران پر است از مدرسه و موقوفه. تنها در اصفهان که پایتخت است و شهری است با شکوه و بزرگ در حدود یکصد موقونه قابل ملاحظه وجود دارد. از موقوفه‌های کوچکتر دیگر صحبت نمی‌کنیم. این دارالعمل‌های دینی تشکیل میشوند از مدارس و طلاب.» (کمپفر، ۱۳۶۰، ۱۴۰) این مدارس به حدی شاخص و مطرح بودند که کمپفر آلمانی را متوجه می‌نماید که در مورد مدارس هم قلم فرسایی کند یعنی نمود مدارس طوری آشکار و گسترده بود که این جهانگرد را شیفته خود کرده و به دنبال توصیف و تجلیل می‌کشاند تا به ماهیت اصلی مدارس پی بردو در آن دوران طلاب افتخار می‌کردند که شاگرد فلان استاد مشهور شده‌اند. پس باید گفت حوزه‌های علمیه بازوی فرهنگی مهمی برای صفویه بود که نقش مهمی در تعمق، تبیین، آموزش و باور کردن آموزه‌های دینی و سیاسی داشت.

### ۸- احیاء علوم و ترویج معارف اهل بیت (ع) در ایران

از دیگر کارکردهای شیخ الاسلامی در ایران ترویج علوم اهل بیت (ع) بود. مدارس در این دوران نقش مهمی را ایفاء کردند. در این میان علوم عقلی و نقلی رنگ و بوی شیعی به خود گرفتند از جمله فلسفه، تاریخ، تاریخ نگاری، شعر و نثر در این مورد حائز اهمیت هست در بعد فقهی نیز ایران به عنوان مرکز فقهی تشیع سرآمد شد.

رونق علوم در این دوران طوری بود که حکومت شاه سلیمان در اصفهان «پنجاه مدرسه.» (شاردن، ۱۳۷۴، ۱۷۰/۱). وجود داشت در این دوره کتاب نویسی و نسخه برداری هم مهم بود چنان که نویسنده محافل المومنین می‌گوید «همچون کتب دینی این دوره، در هیچ دوره دیگری نوشته نشده است.» (حسینی عاملی، ۱۳۸۳، ۱۰۸) رونق تولید کتاب و

همچنین فارسی نویسی در این عصر یکی از عوامل شکوفایی زبان فارسی هم محسوب می‌شود چون مواد آموزشی دینی در قالب زبان فارسی ارائه می‌گردید که در هیچ دوره از تاریخ ایران وجود نداشت.

هر چند اداره کلی این مدارس بر عهده صدریا شیخ الاسلام بود اما در دوران صفویه گاهی مفهومی متفاوت هم داشتند «صدر به عنوان مقامی اداری ترو شیخ الاسلام با مقامی دینی تر شناخته می‌شد گرچه هر دو در اداره امور شرعی دخالت داشتند.» (جعفریان، ۱۳۷۹، ۱/ ۲۲۰) به هر حال این عناوین در هر مفهومی هم که باشند صدرها یا شیخ الاسلام‌ها در مدارس نظارت دقیق و کامل داشتند و برنامه‌های خاصی مدون کرده بودند. روزبهان خنجی می‌نویسد «واسطه بودن صدور میان اهل علم و پادشاه اشاره نموده است.» (خنجی، ۹۵، ۱۳۸۲) در واقع این عالمان هم ناظر هم موسس و هم بازوهای اجرائی بودند که طلاب با خیال راحت به امر تحصیل پردازند «رؤسای مدرسه از طرف صدر به این سمت انتخاب می‌شوند تا زندگی و رفتار و کردار محصلین را دقیقاً تحت نظر بگیرند. رؤسا باید به طلاب تنبیل یا سبکسر اخطار کنند، افراد ناشایست را از مدرسه بیرون بیندازند و مستمعین کوشا و متعهد را تمجید کنند و با کمکهای سالانه پاداش دهند.» (کمپفر، ۱۳۶۰، ۱۴۲)

در واقع رؤسای مدارس حلقه‌های ارتباطی صدور و طلاب بودند و باید به رفتار و کردار محصلان نظارت کامل داشته باشند تا در محیطی آرام و متعادل به تحصیلات خود ادامه دهند و از بین همین افراد برای آینده صدورها و شیخ الاسلام‌ها تربیت شدند و کارهای دینی را عهده‌دار شوند. شیخ الاسلامی حتی در نوع معماری هم تأثیر گذار بود. نمونه‌های آن را می‌توان در طراحی‌های شیخ بهایی عنوان کرد که طرح نوینی از معماری جدید شکل گرفت و شهر اصفهان که پایتخت صفویه بود یک‌تاز تحول معماری بود «در این دوره شهر اصفهان در پیشاپیش شهرهای مرکزی و شمال ایران، بستر توسعه مدارس جدید با الگوی معماری سنتی بود. از نظر ترتیب کلی پلان آرایش چهار ایوانی کماکان ویژگی اصلی مدارس بود.» (سمیع آذر، ۱۸، ۱۳۷۶)



### نتیجه گیری

آنچه از مقاله بر می آید فعالیت‌های انجام گرفته ناشی از تشریک مساعی دانشمندان شیعه و حکومت صفویه هست که برای نخستین بار، فقها و روحانیان شیعه در روزگار حکومت صفوی به کانون قدرت راه یافتند. گزینش شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران و کوشش حکومت صفوی در سازمان دادن به تشکیلات مذهبی نیمه دولتی، آغاز دوره‌ی تازه‌ای در رشد و نشو و نماي روحانیت شیعه بود. نقش علمای شیعی در تقویت دولت و پادشاهان صفوی، مشروعیت دادن به حاکمیت، توسعه‌ی فعالیت‌های فرهنگی، دینی، آموزشی، و همچنین پایه ریزی نوعی نگرش سیاسی نسبت به حاکمیت بود. علمای شیعه، چون زمینه را مناسب دیدند، به فعالیت‌های زیر پرداختند:

- ترویج و گسترش معارف دینی نظیر نماز جمعه و...
- ایجاد دوستی و محبت نسبت به خاندان رسول اکرم (ص) که به نص قرآن شریف؛ اجر و پاداش، رسالت آن حضرت بود.
- ایجاد مراکز علمی و نظارت بر آن نظیر مدارس و حوزه‌های علمیه
- تألیف کتب فقهی و کلامی. چون در بخشی از اصول دین و فروع احکام، بین شیعه و سنی اختلاف وجود داشت و غالب مردم از آن بی اطلاع بودند. علماء تألیف و نشر کتب کلامی و فقهی، به خصوص به زبان فارسی، پرداختند.

برپایی آیین‌های مذهبی تشیع از جمله عید غدیر، عزاداری ماه محرم، استفاده از نمادهای شیعی، لباس‌ها و پرچم‌های سیاه و اذان شیعی قابل توجه است. در کنار این موارد زیارت قبور ائمه (ع) و فرزندانشان در بین توده‌ها به شکل امر اجتماعی در آمد. این احترام به حدی شد که مردم به ساخت حسینیه‌ها و تکایا پرداختند بدین ترتیب ایران تبدیل به پایگاه شیعه در جهان اسلام شد.

## منابع و ماخذ:

- ۱- ابطحی، سیدمصطفی، رسمیت یافتن تشیع در ایران، تهران، بینا، ۱۳۸۳
- ۲- امینی، ابراهیم بن میرکجل الالدین، فتوحاتشاهی، تصحیح محمدرضانصیری، ناضرانجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
- ۳- اولتاریوس، آدام، سفرنامه، ترجمه احمدبهپور، سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، تهران ۱۳۶۳
- ۴- آغاجری، هاشم، تنش دین دولت در ایران عصر صفوی، مرکزبازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۰
- ۵- آقابزرگ، الذریع هالی تصانی فالشیعه، ج ۱۵ موسسه اسماعیلی انقم بیتا
- ۶- بلاذری، احمدبنی حیی، فتوح البلدان، ترجمه و مقدمه از محمد توکل، نشرنقره، ۱۳۶۷.
- ۷- بوسئه، هربرت، پژوهشی در تشکیل اتدی و انا سلامی، ترجمه غلامرضا ورهرام، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۸- تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوترابنوری و تصحیح حمید شیرازی، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۶۹.
- ۹- ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۱ و ۲ تصحیح ایرج افشار، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- ۱۰- تهامی، سیدغلامرضا، فرهنگ اعلام تاریخ اسلام، ج ۲، ناشرشرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۵
- ۱۱- جعفریان، رسول، صفویه درعرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱ قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- ۱۲- جنابندی، میرزاییگ، روضةالصفویه، غلامرضا طباطبایی مجد، انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۳- حاج سیدجوادی و دیگران، احمد، دایرةالمعارف تشیع، ج ۱۰، نشرشهیدمحبی، تهران، ۱۳۸۳.
- ۱۴- حسینی استرآبادی، حسن بن مرتضی، تاریخ سلطانی، از شیخ صفی تا شاه صفی، باکوشش احسان اشراقی، تهران، علمی، ۱۳۶۴

الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفوی ۱۱۹

۱۵- حسینی عاملی، محمد شفیع، محافل مومنین، تصحیح ابراهیم عرب پور و منصور جغتایی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۳.

۱۶- خاتون آبادی، سید عبدالحسین، وقایع السنینو الاعوام، تصحیح محمد باقر بهبودی، ناشر کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۲

۱۷- خنجی، فضلا... بن روزبهان، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیحی، محمد اکبر عشیق، ناشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.

۱۸- خواجه اصفهانی، خلاصه السیر، تصحیح ایرج افشار، بنیاد افشار، تهران، ۱۳۶۸

۱۹- خواندمیر، امیر محمود، تاریخ شاه اسماعیلو شاه طهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب

السیر)، تصحیح دکتر احسان اشراقی و دکتر محمد تقی امامی، تهران، گستره، ۱۳۷۰

۲۰- خوانساری اصفهانی، محمد باقر، روضات الجنات، ج ۴، قم، مکتبه اسماعیلیان، بیتا

۲۱- دلاواله، پیتر، سفرنامه، ترجمه شجاع الدین شفا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰،

تهران

۲۲- دورسون، داوود، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی، داود

وفایی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱

۲۳- رنجبر، محمد علی، مراسم مذهبی در عصر صفوی، انتشارات کوشامهر، تهران

۱۳۹۰

۲۴- سانسون، سفرنامه (وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی،

ترجمه محمد تقی تفضلی، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۴۶

۲۵- سبزواری، محمد باقر، روضة الانوار عباسی، به کوشش چنگیزی، میراث مکتوب

۱۳۷۷

۲۶- سمیع آذر، ع، تاریخ تحولات مدارس در ایران، چاپ اول، تهران، انتشارات سازمان

نوسازی، توسعه و تجهیز مدارس کشور، ۱۳۷۶

۲۷- سیوری، راجر، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح اللهی، نشر مرکز، تهران،

۱۳۹۴

۲۸- شاردن، شوالیه، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۱، چاپ اول ۱۳۷۴

۲۹- شاردن، شوالیه، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، ج ۲، چاپ اول ۱۳۷۴

۳۰- شهید ثانی، الروضة البهية في شرح حال لمة الدمشقية، تحقیق السید محمد کلاتر،

## ۱۲۰ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۲۳، پاییز ۱۴۰۱

مطبعة امیر، قم، ۱۴۱۰

- ۳۱- فیگوئروا، دنگار سیادسیلوا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سعیدی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۴.
- ۳۲- کارری، جملی، سفرنامه کارری، ترجمه عباس نخجوانی، عبدالعلی کارنگ، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳
- ۳۳- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمه کیکاوس سجهاننداری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰  
قدس رضوی، ۱۳۷۱ شمسی
- ۳۴- محقق کرکی، رساله صلاة جمعه، در مجموعه رسائل کرکی، تحقیق الشیخ محمد الحسون ج ۱، آیت... مرعشی نجفی قم، ۱۴۰۹
- ۳۵- مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانة الادب، ج ۵، انتشارات خیام ۱۳۷۴
- ۳۶- معلم حبیب آبادی اصفهانی، محمدعلی، مکارم الآثار، ج ۳، نشر ذخائر، ۱۳۵۲  
اصفهان.
- ۳۷- معلم حبیب آبادی اصفهانی، محمدعلی، مکارم الآثار، ج ۳، انتشارات کمال، ۱۳۶۲  
اصفهان
- ۳۸- منتظری، حسینعلی، البدر الزهرا فی صلاة الجمع هوالمسافر، تقریرات درس فقه آیت... العظمی بروجردی، قم دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۶۲
- ۳۹- مهدوی، سید مصلح الدین، تذکره القبور، یا رجال اصفهان، ناشر، کتاب فروشی ثقفی اصفهان چاپ دوم ۱۳۲۷ ش
- ۴۰- میراحمدی، مریم، دین و دولت در عصر صفوی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۹
- ۴۱- میرزا رفیعا، محمد، دستورالملوک، به کوشش و تصحیح محمد اسماعیل مارچینو فسکی، ترجمه علی کردآبادی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه، چاپ اول ۱۳۸۵
- ۴۲- مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، حواشی دبیرسیاقی، انتشارات بهمن، ۱۳۳۴
- ۴۳- توال، فرانسوا، ژئوپلتیک شیعه، کتابون باصر، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۶۵
- ۴۴- بلوشر، ویپرت، سفرنامه بلوشر، کیکاووس جهاننداری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳
- ۴۵- چارلز، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، طلوع، ۱۳۶۳

## الهامی و همکاران: کارکردهای فرهنگی منصب شیخ الاسلامی در دوره صفویه ۱۲۱

- ۴۶- وحید قزوینی، محمد طاهر، عباس نامه شرح زندگی ۲۳ ساله شاه عباس ثانی، تصحیح و تحشیه ابراهیم دهگان، اراک کتابفروشی داوودی، ۱۳۸۳
- ۴۷- کروسینسکی، تادوزیودا، سفرنامه کروسینسکی، یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، با مقدمه و تصحیح مریم میر احمدی، تهران، طوس، ۱۳۶۳
- ۴۸- شعبانی، رضا، آداب و رسوم نوروز، انتشارات بین المللی، تهران، ۱۳۷۹
- ۴۹- فروغی، بری، اصغر، کارکرد مراسم سوگواری عاشورا در رسمی شدن مذهب شیعه در زمان صفویه، فصل نامه مشکوة، شماره ۱۳۸۲، ۸۱
- ۵۰- واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین حدیقه دوم، با کوشش میرهاشم محدث، بی تا

Civilization typology of contemporary intellectual trends in the Islamic world

Seyyed Reza Mahdinejad<sup>1</sup>

(DOI): [10.22034/MTE.2021.10790.1456](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10790.1456)

Abstract

Original Article

P 122 - 147

So far, there have been several typologies of the intellectual currents of the Islamic world, but they have often been with a political or religious approach. The main question of the present article, which we are trying to answer with a descriptive, analytical and comparative method, is that from the point of view of civilization, what major approaches can be identified in the contemporary intellectual currents of the Islamic world, and what are the main characteristics and aspects of distinguishing these approaches from each other? According to the findings of this research, the three approaches of "civilizationist Islam", "Islamic civilizationist" and "Islamic modernist" can be distinguished from each other in contemporary intellectual currents. The first approach places its reliance on Islam and believes in the maximum relationship between religion and civilization with a religious interpretation of civilization. It considers the main cause of the decline of Islamic civilization to be away from religion and the way to revive it is to return to religion, and it has a negative and critical approach when facing Western civilization. The second approach, with a worldly reading of religion, tries to provide the context of communication and playing its role as a civilization. It considers the main factor of degeneration in the type of religious thought and the way of revival in its reformation and presentation of this world's interpretation of religion, and it chooses a selective-critical approach when facing Western civilization. The third approach, focusing on modernity, aims to provide a context for the relationship between religion and modernity as modern civilization with a modern reading of religion. It considers the cause of degeneration in the stagnation of thought and reason and the way to revive it in the reinterpretation of religion based on the elements of modernity, and it prefers a selective approach when facing Western civilization.

---

1 - . Department of History of Islamic Civilization, Islamic History, Sira and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran [sr\\_mahdinejad@yahoo.com](mailto:sr_mahdinejad@yahoo.com)

Received: 2022/05/26 | Accepted: 2022/08/21



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

**Key words:** typology, thought course, civilization, civilizational approach, Islamist, civilizationist, modernist

## گونه‌شناسی تمدنی جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام

سیدرضا مهدی‌نژاد<sup>۱</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.10790.1456](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.10790.1456)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۴۷/۱۲۲

### چکیده

تاکنون گونه‌شناسی‌های متعددی از جریان‌های فکری جهان اسلام صورت گرفته، اما اغلب با رویکرد سیاسی یا مذهبی بوده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که از منظر تمدنی چه رویکردهای کلانی را در جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام می‌توان شناسایی کرد و ویژگی‌ها و وجوه تمایز اصلی این رویکردها از یکدیگر چیست؟ بنا بر یافته‌های این پژوهش، سه رویکرد «اسلام‌گرای تمدنی»، «تمدن‌گرای اسلامی» و «تجددگرای اسلامی» در جریان‌های فکری معاصر از یکدیگر قابل تمایز است. رویکرد نخست، نقطه اتکای خود را بر اسلام قرار داده و با قرائتی دینی از تمدن به رابطه حداکثری دین و تمدن باور دارد. عامل اصلی انحطاط تمدن اسلامی را دوری از دین و راه احیای آن را در بازگشت به دین دانسته و در مواجهه با تمدن غرب، رویکردی منفی و انتقادی دارد. رویکرد دوم، تلاش می‌کند با قرائتی دنیوی از دین، زمینه ارتباط و ایفای نقش تمدنی آن را فراهم سازد. چرا که عامل اصلی انحطاط را در نوع اندیشه دینی و راه احیا را در اصلاح آن و ارائه قرائتی این جهانی از دین می‌داند و در مواجهه با تمدن غرب نیز رویکردی گزینشی-انتقادی بر می‌گزیند. رویکرد سوم؛ با تمرکز بر تجدد، در صدد است با قرائتی مدرن از دین، زمینه ارتباط دین و تجدد را به مثابه تمدن مدرن فراهم سازد. عامل انحطاط را در ایستایی اندیشه و عقل و راه احیای آن را در بازخوانی دین بر اساس مولفه‌های تجدد می‌داند و در مواجهه با تمدن غرب رویکرد گزینشی را ترجیح می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** گونه‌شناسی، جریان فکری، تمدن، رویکرد تمدنی، اسلام‌گرا، تمدن‌گرا، تجددگرا

۱ - گروه تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران [sr\\_mahdinejad@yahoo.com](mailto:sr_mahdinejad@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰





## مقدمه

رویکرد تمدنی، کلان‌ترین و گسترده‌ترین سطح تفکر اجتماعی به شمار می‌رود و در مقایسه با رویکردهای سیاسی، مذهبی، ملی، قومی و مانند آن، فراگیرتر است. اندیشمند تمدنی از منظری کلان به جامعه می‌نگرد و همه عرصه‌های حیات اجتماعی را در منظومه‌ای واحد، البته با نگاهی پیشرو و آینده‌نگر و جهت‌نظر و همت خویش قرار می‌دهد. چنین نگرشی است که می‌تواند مسائل و چالش‌های جوامع اسلامی را از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار داده و چشم‌انداز و آینده‌ای مناسب فراروی آن ترسیم سازد. با عنایت به آنچه گفته شد، تحلیل تمدنی، کلان‌ترین و گسترده‌ترین سطحی است که می‌توان جریان‌های فکری گوناگون را در قالب آن دسته‌بندی کرد و مورد بررسی و تحلیل قرار داد. در سطوح خرد، معمولاً جریان‌ها از یک منظری خاص مطالعه و دسته‌بندی می‌شوند و سایر حوزه‌ها - آگاهانه یا نا آگاهانه مورد توجه قرار نمی‌گیرند - اما در سطح تمدنی، از منظری کلان و جامع‌تر به جریان‌ها نگریده می‌شود و به تعبیر گفتمانی، دال مرکزی در این رویکرد، مسأله انحطاط و پیشرفت تمدنی جهان اسلام است. اگرچه این مسأله کلان و محوری، به طور طبیعی در برگیرنده بسیاری از مسائل خرد سیاسی، مذهبی و... مانند استعمار، استبداد، تفرقه و اختلافات مذهبی، سیاسی، قومی و مانند آن است، اما نقطه تمرکز خود را بر روی کلان‌ترین و مهم‌ترین مسأله نهاده و بررسی مسائل دیگر را به سطوح خرد و تخصصی خود وا می‌نهد. نوشتار حاضر در پی آن است که از منظر تمدنی، جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام را مطالعه و بازشناسی کرده و گونه‌شناسی تمدنی از این جریان‌ها ارائه دهد. مبنای اصلی در این گونه‌بندی، «رابطه اسلام و تمدن» و نوع و چگونگی برقراری این رابطه در هر کدام از این جریان‌هاست. تلاش خواهد شد با روشی توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای بدین پرسش پاسخ داده شود که رویکردهای کلان تمدنی در اندیشه اسلامی معاصر کدام است و تفاوت‌شان در چیست؟

این تحقیق در صدد ارائه چارچوبی نظری برای شناسایی و تحلیل رویکردهای کلان تمدنی در جهان اسلام معاصر است، اما برای پرهیز از انتزاعی شدن مباحث، به نمونه‌ها و مصادیقی از دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان معاصر نیز استناد می‌شود. طبعاً استنادات نمونه‌وار است و مجال استقرای همه دیدگاه‌ها در این نوشتار وجود ندارد و پژوهش‌هایی

مستقل می‌طلبد. لذا دسته‌بندی حاضر، بیش‌تر جنبه‌ی نوع‌نمون<sup>۱</sup> دارد؛ بدین معنا که به صورت مطلق نمی‌توان اشخاص را در یکی از این دسته‌بندی‌ها گنجانید، چرا که اساساً در تحلیل‌های اجتماعی نمی‌توان برای عناوین کلی در عالم خارج، «فرد کامل» تعیین کرد. به علاوه، گروه‌های فکری همواره خود را در طیفی گسترده نشان می‌دهد و مرزبندی دقیق میان آن میسر نیست، اما می‌توان بر اساس جهت‌گیری‌های اصلی آن را دسته‌بندی کرد (سبحانی، ۱۳۸۶: ۲۸۳). به طور کلی، باید پذیرفت که هرگونه تقسیم‌بندی از جریان‌های فکری، نسبی است؛ نه قرار دادن افراد در یک رویکرد یا جریان بدان معناست که الزاماً همه آنها دیدگاه یکسانی دارند، نه قرار گرفتن آن در دو رویکرد متفاوت، به معنای تمایز و تفاوت آنها در جمیع جهات است. اساساً مرزبندی دقیقی در این‌گونه مباحث ممکن نیست و درون هر کدام از رویکردها، اختلاف‌نظرهایی نیز وجود دارد، به گونه‌ای که بعضاً ممکن است اندیشمندی از برخی جهات با رویکرد دیگری نزدیک باشد؛ اما با توجه به غلبه و جوه اشتراک وی با یک طیف فکری، در همان طیف قرار می‌گیرد.

### پیشینه موضوع

تاکنون تقسیم‌بندی‌ها و گونه‌شناسی‌های متعددی از جریان‌های فکری جهان اسلام صورت گرفته است؛ برخی با رویکرد دینی، مذهبی، برخی دیگر با رویکرد سیاسی-اجتماعی و برخی دیگر نیز با رویکردی تلفیقی یا چند بعدی. از نظر جغرافیای فکری، برخی از این گونه‌شناسی‌ها در گستره جهان اسلام، برخی در سطح یک منطقه جغرافیایی، قومی یا فرهنگی و برخی دیگر در سطح یک کشور خاص است. مبنای غالب گونه‌شناسی‌ها و تقسیم‌بندی‌های صورت گرفته از جریان‌های فکری جهان اسلام، در سطح کلان، مسأله عقب‌ماندگی و چگونگی برون‌رفت از آن است. در این میان برخی راه‌حل را در بازگشت به سنت و گذشته دانسته‌اند که البته خود به شاخه‌ها و نحله‌های گوناگونی منقسم شده و طیف متنوعی از جریان‌ها از افراط‌گرا تا مسالمت‌گرا را تشکیل می‌دهد و با عناوینی مانند سلفی، بنیادگرا، سنت‌گرا و غیره نامیده می‌شوند. گروهی دیگر راه برون‌رفت را در اصلاح، به‌ویژه اصلاح اندیشه دینی دانسته‌اند که اغلب با عنوان جریان‌های اصلاحی از آنها نام برده می‌شود.

گروه سوم، راه حل معضل عقب ماندگی را در پیروی از غرب و رفتن به راهی می دانند که غرب طی کرده است. این گروه با عناوینی مانند غرب گرا، لیبرال، سکولار، مدرن، متجدد و مانند آن نامیده می شود. در سطحی خردتر نیز، برخی موضوع سنت و مدرنیسم، برخی دیگر اسلامی یا سکولار بودن و گروهی نیز چگونگی مواجهه جریان ها با تمدن غرب را مبنای جریان شناسی قرار داده و تقسیم بندی های متفاوتی ارائه داده اند. اگرچه برخی از این گونه شناسی ها نیز با پژوهش حاضر مرتبط است، اما از آنجا که مبنای ما در این گونه شناسی، نسبت اسلام و تمدن است، تنها به برخی از آثار که با این رویکرد قرابت بیش تری دارد، اشاره می شود.

سید محمد مهدی میرباقری، جریان های عمده جهان اسلام را شامل سه جریان: ۱- طرفداران تمدن اسلامی (که معتقد به تمدن اسلامی متمایز از تمدن و تجدد غربی است)؛ ۲- طرفداران مدرنیته اسلامی (که در پی ترکیب تجدد و اسلام است) ۳- سکولاریست های مسلمان (که معتقد به جدایی دین از حوزه دنیا و مدنیت اند) می داند.<sup>۱</sup> تقسیم بندی مذکور در برخی وجوه، اشتراکاتی با گونه شناسی حاضر دارد، اما از جهاتی نیز متمایز است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

علی اکبر ولایتی از منظری دیگر، جریان های فکری در دنیای عرب را از حیث برخورد با مدرنیته به چهار دسته تقسیم کرده است: ۱- جریان تمدن گرایی غربی- عربی ۲- جریان تمدن گرایی اسلامی ۳- جریان سلفیت تکفیری ۴- جریان اسلام گرایی اصول گرا. جریان نخست، همان جریانی است که دیگران آن را غرب گرا، لیبرال و سکولار نامیده اند و نمایندگان اصلی آن طهطاوی و خیرالدین پاشا هستند. جریان دوم، با اعتقاد به توانایی تمدن سازی اسلام، به نوسازی و نوگرایی هم معتقد است. سید جمال و عبده نمایندگان اصلی این جریان به شمار می روند. این جریان نیز غالباً با عناوینی چون احیاء و اصلاح نامیده شده است. جریان سوم، در پی بازگشت به سلف و اسلام سنتی و احیای خلافت اسلامی است و رشید رضا و کواکبی نمایندگان برجسته آن هستند. جریان چهارم نیز؛ معتقد به قدرت تفوق ناپذیر اسلام در حل مسائل اجتماعی مسلمانان است. اخوان المسلمین (شاخه حسن البنا)، سید قطب و محمد

<sup>۱</sup> - سید محمد مهدی میرباقری، گونه شناسی کلان جریان های فرهنگی معاصر در نسبت بین دین و مدرنیته، روزنامه کیهان، ۱۶ آبان ۱۳۸۵.

غزالی از نمایندگان این جریان فکری هستند.<sup>۱</sup>

محمد تقی سبحانی در مقاله‌ای، به گونه‌شناسی جریان‌های فکری ایران معاصر بر اساس نسبت دین و جامعه پرداخته است. وی سه جریان اصلی در تفکر دینی اجتماعی ایران را به ترتیب شریعت‌گرایی اسلامی، تجددگرایی اسلامی و تمدن‌گرایی اسلامی نامیده است. شریعت‌گرایان، غرب را طرد کرده و راه‌حل مسائل جهان اسلام را در اجرای احکام فقهی جست‌وجو می‌کنند. تجددگرایان که با نام‌های روشنفکری دینی، نواندیشی دینی، اصلاح تفکر دینی و احیای تفکر دینی نیز از آن یاد می‌شود با نگرش انسان‌مدارانه، توسعه‌گرا، علم‌گرا، تکیه بر خرد ابزاری و آینده‌گرایی شناخته می‌شوند. تمدن‌گرایان با جمع‌پویایی و پایایی اسلام، نگرش نظام‌مند به معرفت دینی، اصول‌گرایی در حوزه فهم دین، توسعه‌گرایی در حوزه تحقق دینی، تکامل در روش اجتهاد و تجدید نظر در روش علوم، ضرورت تدوین الگوی اجتماعی و پی‌ریزی تمدن نو اسلامی را در دستور کار قرار می‌دهند (سبحانی، ۱۳۸۶: ۳۸۲). اگرچه این تقسیم‌بندی در مورد جامعه ایران به کار رفته، اما به نوعی در مورد جهان اسلام نیز کاربرد دارد.

مرور اجمالی بر این پیشینه، نشان‌گر آن است که اگرچه برخی از گونه‌شناسی‌های فوق، به نوعی قرابت‌ها و اشتراکاتی با رویکرد تمدنی دارد، اما رویکرد اصلی آن تمدنی و نسبت دین و تمدن نیست. به علاوه، تفاوت‌های دیگری نیز میان گونه‌شناسی حاضر با آن وجود دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

## مفاهیم

### ۱. گونه‌شناسی

گونه‌شناسی<sup>۲</sup> یکی از تکنیک‌های رایج در علوم اجتماعی است که به عنوان ابزاری برای ارتقای میزان دقت در مواجهه با پدیده‌های مختلف به کار می‌رود. مراد از گونه‌شناسی، شناخت گونه‌های مختلف یک پدیده و دسته‌بندی روش‌مند پدیده‌هایی است که به یک خانواده و یک مجموعه وابسته است و در مقایسه با دیگر اعضای آن مجموعه در یک یا چند

<sup>۱</sup> - علی اکبر ولایتی، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ۱۳۸۴.

ویژگی اشتراک دارد و در جوهری نیز از هم متفاوت است. گونه‌شناسی یعنی تقسیم‌بندی و تنظیم داده‌ها، با توجه به مشخصات آن و مشخص کردن اشتراک و افتراق‌ها بر اساس یک یا چند معیار عینی یا ذهنی مشخص. در واقع گونه‌ها بر اساس اشتراکات درونی و تمایزات بیرونی، استوار می‌گردد. گونه‌شناسی یکی از بهترین روش‌ها برای شناخت اجزا، ابعاد و اطراف یک پدیده و تمیز و تفکیک پدیده‌ها از یکدیگر و جلوگیری از تعمیم‌های ناروا و در نتیجه شناخت دقیق‌تر حقایق و واقعیت‌هاست. (الویری، ۱۳۹۱: ۹-۱۰)

اگرچه گونه‌شناسی به نوعی ریشه در منطق دارد و به‌ویژه در مبحث تحلیل و تقسیم مورد توجه حکما بوده است، اما به عنوان یک تکنیک و یا روش پژوهش در علوم اجتماعی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. در این نوشتار نیز از گونه‌شناسی به مثابه یک تکنیک بهره گرفته ایم.

## ۲. جریان

«جریان» از اصطلاحاتی است که با وجود کاربرد فراوان در مطالعات علوم اجتماعی، تعریف روشن و مورد وفاقی از آن وجود ندارد. برخی آن را روند شکل‌گیری یک ایده و نظر و سیر تطور تاریخی آن با در نظر گرفتن فرازها و فرودها و آثار آن در عرصه اجتماع تعریف کرده‌اند. (شعبانی ساروئی، ۱۳۸۹: ۱۷) برخی دیگر، جریان را تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی می‌دانند که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است. (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ۹)

مفهوم «جریان» و «جریان فکری» دارای دو بُعد است: نخست، بعد فکری و اندیشه‌ای و دوم، بعد اجتماعی. بنا بر این می‌توان گفت: جریان فکری، اندیشه‌ای فراگیر در میان گروهی از متفکران است که دارای امتداد اجتماعی است. تلفیق این دو خصیصه، یعنی اندیشه فراگیر و امتداد اجتماعی است که جریان را می‌سازد. طبعاً جریان‌های فکری در یک روند تاریخی شکل می‌گیرند و سیر تطور مشخصی دارند، اما صرفاً وجود یک ایده و سیر تاریخی شکل‌گیری آن را نمی‌توان به مثابه جریان انگاشت. به علاوه، الزاماً همه جریان‌ها از تشکل یا جمعیت خاصی برخوردار نیست، اما اندیشه آن، امتداد و تأثیرگذاری اجتماعی داشته و پیروان مشخصی نیز دارد. طبعاً هرچه گستره تأثیرگذاری یک جریان فکری بیشتر باشد، از نگاه تمدنی نیز از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این نوشتار، آن دسته از جریان‌های

فکری مد نظر است که در گستره جهان اسلام، مطرح و تأثیرگذارند.

### ۳. رویکرد

واژه «رویکرد»<sup>۱</sup> به معنای روی نهادن، روی آوردن، موضع‌گیری و جهت‌گیری نسبت به موضوعی خاص آمده است. واژه نزدیک و مشابه آن، رهیافت<sup>۲</sup> است که به معنای راه و نوع پرداختن به یک مسأله یا موقعیت یا شیوه تفکر، درباره آن به کار می‌رود. اگرچه برخی این دو را بر عکس معنا کرده‌اند و گاهی نیز به جای یکدیگر و یا به یک معنا به کار می‌رود، اما رهیافت در اغلب موارد، به معنای نوع نگرش تخصصی به یک موضوع به کار می‌رود<sup>۳</sup> و بیش‌تر جنبه فردی دارد، اما رویکرد معنایی عام‌تر و فراگیری بیشتری دارد<sup>۴</sup>. از این رو در این نوشتار از واژه «رویکرد»، به دلیل عمومیت و گسترده‌گی و ظرفیت آن برای دسته‌بندی دیدگاه‌ها و معرفی جریان‌های فکری در طیف‌ها و گونه‌های متفاوت و قرار دادن آن در یک قالب کلان‌تر بهره گرفته‌ایم.

### ۴- تمدن

تمدن نیز از جمله اصطلاحاتی است که به‌سان بسیاری دیگر از واژگان رایج در علوم اجتماعی، تعریف دقیق و مورد اتفاق از آن ارائه نشده است. علت این امر را علاوه بر سیالیت مفاهیم در علوم اجتماعی، باید در اختلاف مبانی فکری و پیش‌فرض‌ها، رویکردها و رهیافت‌ها در تعریف تمدن دانست. تاکنون تعاریف متعددی از تمدن از منظرهایی گوناگون ارائه گردیده است. در این نوشتار، بنا و مجال پرداختن به این تعاریف نیست، اما از زاویه نگاه و موضوع این نوشتار، تعاریف تمدن را به لحاظ نوع رویکرد، به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد:

### ۱. رویکرد مادی

این رویکرد، تمدن را پدیده‌ای غالباً مادی دانسته و تصویری عینی از آن را برجسته

<sup>۱</sup> - Approach

<sup>۲</sup> - Attitude

<sup>۳</sup> - مانند رهیافت فلسفی، تاریخی، کلامی، جامعه‌شناسانه و مانند آن. اگرچه گاه در همین موارد از واژه رویکرد نیز استفاده می‌شود.

<sup>۴</sup> - مانند رویکرد دینی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن.

می‌سازد. از این منظر، تمدن اساساً پدیده‌ای عینی است که در مظاهری مانند علوم، فنون و صنایع، هنر و معماری، سازمان و تشکیلات اداری و سیاسی و مانند آن تجلی می‌یابد. در این رویکرد، نقش مؤلفه‌های غیرمادی و معنوی مانند دین، اخلاق و فرهنگ در تمدن کمرنگ است.

این نوع نگرش را می‌توان در میان برخی از تمدن‌پژوهان مشاهده کرد. برای نمونه، تعریف الوین تافلر از تمدن و تقسیم‌بندی تمدن‌ها به سه نوع کشاورزی، صنعتی و الکترونیک، بر اساس رویکرد مادی‌گرایانه است (تافلر، ۱۳۷۴: ص ۱۰۸-۱۰۹). ادوارد تایلور نیز تمدن را به دلیل بازگشت به شهرنشینی و توسعه مادی، دارای مفهوم مادی می‌داند (کوش، ۱۳۸۱: ص ۱۵-۱۸، ۲۷-۲۸). اسپنگلر با چنین نگاهی به تمدن، معتقد بود تفوق عنصر مادی تمدن بر عنصر معنوی فرهنگ، احتضار فرهنگ و متعاقب آن مرگ تمدن را در پی خواهد داشت (اسپنگلر، ۱۳۶۹: ص ۳۳). ابن‌خلدون نیز با نگرشی مشابه، حضارت و شهرنشینی را مرحله پایانی عمران و اجتماع می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۴۰). از نظر نویسندگانی مانند کانت، کالریج و آرنولد نیز، تمدن برخلاف فرهنگ که با ارزش‌های «معنوی» پیوند دارد، با ارزش‌های «مادی» قرین است (بارنارد، ۸۴).

## ۲. رویکرد دوبعدی

این رویکرد، تمدن را پدیده‌ای دوبعدی دانسته و وجود هر دو بعد مادی و غیرمادی را در تمدن ضروری می‌داند. از این منظر، بنیان اصلی تمدن بر عناصر غیرمادی به‌ویژه دین، اخلاق و فرهنگ قرار دارد و پیشرفت‌های مادی، مظاهر تمدن به‌شمار می‌رود. بسیاری از صاحب‌نظران تمدنی، در این رویکرد قرار می‌گیرند. برای نمونه، یوکیچی، تمدن را در معنای محدود، افزایش آنچه انسان مصرف می‌کند و تجمعاتی که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شود دانسته اما در معنای گسترده، پالایش معرفت و پرورش فضیلت می‌داند؛ به نحوی که زندگی بشر را به مرتبه بالاتری سوق دهد (یوکیچی، ۱۳۷۹: ص ۱۱۸-۱۲۰).

آلبرت اشویتسر معتقد است، هرچند تمدن به مثابه پیشرفت روحی و جسمی و مادی و معنوی به صورت توأمان منظور شده است؛ اما غایت نهایی تمدن انسانی، ایجاد و تحقق کمال روحی و اخلاقی در جامعه است. از نظر وی، ادعای تمدن، زمانی راست و درست

خواهد بود که بین امر جوهری و غیر جوهری در تمدن، تمایز نهاده شود. به اعتقاد وی، جوهر تمدن، پیشرفت اخلاقی است و اساساً تمدن غیر از این معنای دیگری نخواهد داشت (بابایی، ۱۳۹۵: ص ۸۴). فیلکس کاننشی نیز مقوله تمدن را بیش‌تر روحی روانی می‌شمارد تا جسمی. بر این اساس به نقش دین در تمدن می‌پردازد و معتقد است، تمدنی که در دین ضعیف باشد، در همه‌جا ترک بر می‌دارد. البته ادیانی می‌تواند تمدن‌ساز باشد که علاوه بر بُعد اخلاقی، ابعاد مادی و دنیوی زندگی بشر را نیز در برگیرد. وی معتقد است پیشرفت تمدن بیش‌تر وابسته به امور انتزاعی و معنوی است، نه مادی (همان: ص ۹۵-۹۷).

نگارنده معتقد است «تمدن برآیند پیشرفت و شکوفایی جامعه در ابعاد مادی و معنوی است که در عرصه‌های گوناگون علمی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و در گستره فراگیر اجتماعی تحقق می‌یابد». طبق این تعریف، تمدن پدیده‌ای دو بعدی است و پیشرفت جامعه باید هم در ابعاد مادی و هم در ابعاد معنوی صورت پذیرد؛ بلکه از جهتی بعد معنوی و غیرمادی مقدم بر بعد مادی است؛ چراکه در حقیقت فکر و اندیشه که ماهیتا غیرمادی و نامحسوس است، مبنای تمدن است و بدون آن اساساً تمدنی شکل نمی‌گیرد. دین، فرهنگ و اندیشه، زیربنا و روح حاکم بر تمدن است، حال آن‌که پیشرفت‌ها و مظاهر مادی تنها روبنا و صورت بیرونی تمدن به شمار می‌آید.

### رویکردهای تمدنی در جهان اسلام معاصر

به نظر نگارنده، می‌توان جریان‌های فکری معاصر در جهان اسلام را که رویکردی تمدنی دارند، در سه گونه اصلی «اسلام‌گرای تمدنی»، «تمدن‌گرای اسلامی» و «تجددگرای اسلامی» دسته‌بندی کرد. مبنای اصلی این تقسیم‌بندی، نوع نگرش جریان‌ها به رابطه اسلام و تمدن و چگونگی ایجاد این رابطه است. به بیان دیگر، مبنای گونه‌شناسی، نقطه تمرکز و به تعبیر گفتمانی، دال مرکزی در هر کدام از این رویکردها، تأکید بر مسأله رابطه اسلام و تمدن است. در ادامه به اجمال، به معرفی سه رویکرد مذکور خواهیم پرداخت.

#### ۱. رویکرد اسلام‌گرای تمدنی

مراد از رویکرد اسلام‌گرای تمدنی، رویکردی است که نقطه تمرکز و اتکای اصلی آن دین اسلام بوده و از این زاویه به تمدن می‌نگرد و تلاش می‌کند قرائتی از تمدن ارائه دهد که



بیش‌ترین ارتباط را با دین پیدا کند.<sup>۱</sup> در این رویکرد، محور اصلی اسلام است و تمدن حول محور آن می‌چرخد. به بیان دیگر، متغیر مستقل در این رویکرد، دین است و تمدن، متغیر وابسته به شمار می‌رود؛ بدین معنا که بنا نیست نسبت دین با تمدن سنجیده شود، بلکه این تمدن است که باید نسبت آن را با دین مورد سنجش قرار داد. از نگاه این گروه، از آنجا که دین اسلام کامل و جامع است، همه‌چیز باید با معیار آن سنجیده شود. بسته به نوع تعریف و تصویری که از تمدن ارائه می‌شود، رابطه آن با دین نیز تعیین می‌گردد. آنچه در این رویکرد اصالت و محوریت دارد، دین است و هدف غایی، تحقق و تجسم عینی دین و آموزه‌های آن در حیات فردی و اجتماعی مسلمانان است. استخدام مفاهیمی نظیر تمدن، برای بیان این مقصود است و لاغیر. اگر تمدن را به مفهوم پیشرفت جامعه در ابعاد مادی و معنوی بدانیم، به گونه‌ای که متضمن تحقق آموزه‌های دینی در بستر اجتماعی نیز باشد، آن‌گاه بین دین و تمدن نسبت وثیقی خواهیم یافت. بر اساس چنین برداشتی از تمدن است که این رویکرد معتقد به بالاترین و گسترده‌ترین سطح از رابطه بین اسلام و تمدن است؛ بدین معنا که نه تنها به ایفای نقش دین در پیشرفت و تکامل جامعه باور دارد، بلکه اساساً اسلام را دینی تمدن‌ساز می‌داند و این قابلیت ذاتی را در آن می‌بیند که جامعه‌ای متمدن بسازد. به بیان دیگر، این رویکرد، تحقق اسلام را در بستر جامعه، مساوی با تحقق عینی تمدن می‌داند. اما اگر تمدن به مفهوم صرفاً مادی و غیر دینی آن در نظر گرفته شود، طبعاً نسبتی بین این دو وجود نخواهد داشت. از این‌رو هنگامی که سخن از تمدن جدید غرب به

۱ - اسلام‌گرایی تمدنی با آنچه که برخی مانند حسن حنفی و دیگران با عنوان «اسلام تمدنی» مطرح کرده اند، تفاوت بسیاری دارد. مراد از اسلام تمدنی در نظر آنان، همان اسلام تاریخی است که در مقابل اسلام وحیانی مطرح می‌شود. در نگاه او، اسلام، پدیده‌ای تمدنی است که در تاریخ اتفاق افتاده و آنچه باید برای ما اهمیت داشته باشد و مورد توجه قرار گیرد، اسلام به عنوان تمدن است، نه اینکه منبع و منشأ اصلی اسلام چیست؟ البته وی می‌گوید، تلقی اسلام به عنوان پدیده‌ای تاریخی و تمدنی به معنای انکار وحی نیست (حنفی، ۱۹۸۱: ۲۴).

از سوی دیگر، این رویکرد با اسلام حضاری که توسط دولت‌مردان مالزی مطرح شده است نیز تفاوت دارد. اسلام حضاری یا "Civilizational Islam" عنوان برنامه دولت مالزی برای توسعه این کشور بر اساس دین و قوانین اسلام و در واقع یک مدلی اسلامی برای توسعه است. اگرچه این طرح واجد ویژگی‌های مثبتی است، اما اولاً رویکرد آن بیشتر ناظر به توسعه است تا تمدن؛ ثانیاً توسعه نیز در سطح یک کشور و متمرکز و محدود به کشور مالزی است و نگاه جهان‌اسلامی در آن مد نظر نبوده است. اگرچه این طرح می‌تواند به عنوان یک الگوی توسعه در جهان اسلام مورد بهره‌برداری قرار گیرد. اما دغدغه اسلام‌گرایان تمدنی، برقراری پیوند استوار میان دین و تمدن است و برپایی تمدن اسلامی در افقی گسترده و در سطح جهان اسلام را مد نظر دارند.

میان می‌آید، اندیشمندان این رویکرد، با نگرشی انتقادی با آن برخورد کرده و به سبب برجستگی جنبه مادی و غیر معنوی آن، نسبت چندانی میان اسلام با این نوع تمدن نمی‌بینند.

این رویکرد را می‌توان در طیف متنوعی از اندیشمندان مسلمان مشاهده کرد، اما عموماً در بین جریان اصول‌گرای دینی دیده می‌شود که دغدغه اصلی آنان احیای دین است. این گروه غالباً از عالمان دینی‌اند که به دلیل تعلقات مذهبی-دینی شدید خود، با رویکردی درون‌دینی به موضوع می‌پردازند و اعتقاد راسخ و عمیقی به دین و توانمندی‌های آن در سطحی گسترده دارند. این طیف از اندیشمندان مسلمان با نگرش حداکثری خود به دین و قلمرو آن و تأکید بر ابعاد غیرمادی تمدن، زمینه را برای ایجاد رابطه حداکثری بین این دو فراهم می‌سازند. این رویکرد عموماً در بین کسانی دیده می‌شود که نگرش نظام‌مندی به دین داشته و به جامعیت آن باور دارند و از سوی دیگر در صدد تطابق دین با زمان هستند. با این دو ویژگی، طیفی از عالمان سنتی که دین را محصور در معنویات و بخش خاصی از امور دنیوی می‌بینند، از دایره این رویکرد خارج می‌گردند.

## ۲. رویکرد تمدن‌گرای اسلامی

رویکرد دوم، نقطه تمرکز خود را بر تمدن نهاده و در صدد است با قرائتی جدید و متفاوت از اسلام، آن را با تمدن هم‌نوا سازد و از اسلام، دینی تمدنی بسازد. بر اساس این نگرش، دین یکی از ارکان اصلی تشکیل دهنده تمدن است و با قرائتی دنیوی و این‌جهانی می‌تواند به تمدن‌سازی بینجامد. بر خلاف اسلام‌گرایان تمدنی که با رویکردی دینی به تمدن، در صددند به آن صبغه اسلامی ببخشند؛ این گروه، با نگرش تمدنی به دین، در صدد است به اسلام صبغه تمدنی بدهد.

اگر گروه نخست بیش‌تر رویکردی احیایی دارند، رویکرد گروه دوم بیش‌تر اصلاحی است.<sup>۱</sup> هدف اصلی رویکرد نخست، احیا یا ایجاد تمدن اسلامی از طریق احیای دین در

---

۱ - بین جریان احیا و اصلاح با وجود اشتراکات‌شان، تفاوت‌های جدی نیز وجود دارد. برخی از نویسندگان معاصر در آثار خود به تفاوت‌های دو جریان احیا و اصلاح اشاره کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به کتاب «اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد» رضوان السید و کتاب «فلسفه المشروع الاسلامی بین الاحیاء و التحديث الغربی»، احمد محمد جاد عبدالرزاق اشاره کرد. اگرچه نظر نگارنده در برخی موارد تفاوت‌هایی با دیدگاه نویسندگان مذکور دارد، اما به طور کلی جریان احیا و اصلاح با شاخصه‌هایی از یکدیگر قابل تمایزند، هر چند در

حیات اجتماعی مسلمین است و رویکرد دوم، همین هدف را از طریق اصلاح و نوسازی اندیشه دینی، به منظور ایفای نقش بیشتر دین در حیات دنیوی و اجتماعی مسلمانان دنبال می‌کند. این سخن بدان معنا نیست که در رویکرد نخست اصلاح اندیشه دینی وجود ندارد و در این رویکرد دیگر نیز از احیای دین سخنی به میان نمی‌آید؛ بلکه مراد نقطه تأکید هر کدام از دو جریان است. به گفته حمید عنایت، تأکید جریان اصلاح بر اصلاحات همه‌جانبه است که گاه در مفهوم تمدن تجلی یافته است (عنایت، ۱۳۹۴: ۲۰). در واقع، تمدن مفهومی است که به دلیل ظرفیت گسترده آن، بیانگر مراد جریان اصلاح قرار گرفته است. گرچه هر دو جریان احیائی و اصلاحی بر تمدن تأکید دارند، اما چنان‌که الموصلی می‌گوید، تأکیدی که جریان اصول‌گرا بر تمدن دارد با تأکیدی که جریان اصلاح بر آن دارد، متفاوت است. (الموصلی، ۱۳۷۸: ۲۷۱) به علاوه، هر کدام نیز از منظری متفاوت به این موضوع می‌نگرند.

رویکرد اصلاحی عموماً در بین جریان روشنفکری و نواندیشی دینی دیده می‌شود که تلاش می‌کند از منظری جدید به دین بنگرد و تفسیری نو و متفاوت از تفسیر سنتی از دین ارائه دهد. هدف اصلی از نواندیشی و اصلاح‌گری دینی، زمینه‌سازی برای ایفای نقش هر چه پرننگ‌تر دین در حیات دنیوی و اجتماعی است. جریان اصلاح، با اندیشه‌های اصلاحی سید جمال آغاز می‌شود و توسط شاگردان و هم‌فکران او توسعه می‌یابد. از این روست که ارجاع به افکار پیش‌گامان اصلاح مانند سیدجمال، عبده، اقبال و دیگران، در آثار این گروه از اندیشمندان به وفور دیده می‌شود.

### ۳. رویکرد تجددگرای اسلامی

رویکرد سوم، نقطه تمرکز خود را بر تجدد قرار داده و در واقع تمدن را در آینه تجدد می‌بیند و در صدد است بین دین و تجدد پیوندی برقرار سازد و از این رهگذر، جوامع اسلامی

---

مصادیق ممکن است یک فرد در هر دو جریان نیز قرار گیرد. مهم‌ترین تفاوت آن دو در این است که جریان احیا، مشکل اصلی جوامع اسلامی و عامل انحطاط تمدن اسلامی را در کنار گذاشتن دین توسط مسلمانان دانسته و دغدغه و اولویت اصلی آن احیای مجدد دین اسلام و آموزه‌های آن در حیات اجتماعی و تمدنی مسلمانان است. در مقابل، جریان اصلاح مشکل اصلی را در انحراف اندیشه دیده و اصلاح آن را در اولویت قرار داده و دغدغه اصلی خود را معطوف به آن ساخته است.

را به تمدن مدرن برساند<sup>۱</sup>. از این دیدگاه، تجدد، یک سبک تمدنی کاملاً متفاوت از سبک‌های گذشته و سنتی است. (شرفی، ۱۹۹۸، ۲۳) اینان معتقدند، اگرچه بستر اولیه شکل‌گیری مدرنیسم، غرب بوده است، اما این پدیده خاص شرق یا غرب نیست و در هر عصری و در میان هر ملتی وجود دارد. (ارکون، ۱۳۸۹، ۶۲) این جریان در صدد ایجاد تطبیق جدی و حداکثری بین بُعد دینی و ارزش‌های آن با مدرنیته و دستاوردهای عقلی علمی آن است. (شعلان، ۲۰۰۴، ۴۹) از این رو می‌کوشد با ارائه قرائتی متجددانه از دین و سنت و بازخوانی و بازسازی جدی اندیشه و میراث دینی، زمینه را برای این پیوند فراهم سازد. از این رو، بازخوانی این گروه از دین و سنت، صبغه انتقادی و شالوده‌شکنانه‌تری نسبت به رویکرد دوم به خود می‌گیرد. از نظر این گروه توسعه در گرو انقلابی معرفتی است که اندیشه اسلامی را بر مبنای جدید و مبادی تجدد استوار سازد. اصلاح حقیقی، تجدیدنظر در برداشت ما از زندگی و هستی، در پرتو دستاوردهای علم جدید است و از خلال مواجهه چالشی با ویژگی‌های تمدنی ما حاصل می‌گردد. (القرنی، ۱۴۳۴، ۱۵) وجه تمایز تمدن‌گرایان از تجددگرایان در اصلاح و نوسازی اندیشه دینی، در هدف و روش آنان است. هدف تمدن‌گرایان از نواندیشی و اصلاح اندیشه دینی، توانمندسازی دین برای ایفای نقش پررنگ‌تر در عرصه تمدنی است؛ اما تجددگرایان با هدف سوق دادن اسلام به سوی تجدد و سازگاری میان این دو، به بازخوانی و بازسازی انتقادی میراث دینی پرداخته و در این مسیر نیز با تبعیت از مدرنیته به تحدید و تضییق گستره حضور دین در حیات اجتماعی می‌پردازند. بر این اساس، این رویکرد را نمی‌توان به سان دو رویکرد دیگر، تمدنی دانست. از نظر شیوه و روش اصلاح نیز، تجددگرایان رویکرد شالوده‌شکنانه‌تری نسبت به تمدن‌گرایان دارند، به گونه‌ای که بسیاری از عقاید و اندیشه‌های دینی را نیز به چالش و نقد می‌کشند.

این رویکرد عموماً در بین جریان لیبرال و سکولار دینی دیده می‌شود که برداشتی سکولار از آموزه‌های دینی و میراث اسلامی ارائه می‌دهد و راه برون‌رفت از بحران‌های کنونی در جهان اسلام را تغییر در نوع نگرش به هستی و جهان و در کنار آن، سازکارهای فهم جهان و نقش اسلام و شریعت اسلامی در متن شرایط نوپدید می‌داند. این گروه، معضل اصلی مسلمانان در دنیای کنونی را عقب‌ماندگی اندیشگی و معرفتی می‌داند؛ از این رو اولویت را به پیشرفت و

۱ - البته گروهی از تجددگرایان مسلمان اعتقادی به سازگاری میان دین و تجدد ندارند. این گروه محل بحث این نوشتار نیست؛ چرا که اساساً فاقد رویکرد تمدنی به مفهوم دینی‌اند.

سازکارهای آن می‌دهد و از آنجا که غرب مظهر و نماد این نوع پیشرفت است، الگو و مرجع پیشرفت نیز از دیدگاه اینان، غرب خواهد بود. (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۶۳-۱۶۴) بر این اساس، از نظر این جریان، برای رسیدن به پیشرفت و تمدن، باید همان راهی را پیمود که غرب پیموده است.

## مقایسه رویکردهای سه‌گانه

پس از معرفی اجمالی رویکردهای سه‌گانه، در ادامه به مقایسه این رویکردها در چند محور اصلی خواهیم پرداخت. این مولفه‌ها عبارتند از: ۱. نوع نگرش به دین و قلمرو آن، ۲. نوع تعریف از تمدن، ۳. نوع و گستره رابطه بین دین و تمدن، ۴. عوامل پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی پیشین و چگونگی احیای تمدن اسلامی ۵. نوع نگرش به تمدن جدید غرب.

### ۱. نوع نگرش به دین

یکی از موضوعات اساسی تأثیرگذار در نگرش تمدنی اندیشمندان، نوع رویکرد آنها نسبت به دین و قلمرو آن است که به‌ویژه در دیدگاه آنها نسبت به رابطه دین و تمدن تأثیر دارد.

نگاه اسلام‌گرایان تمدنی به دین، نگاهی از درون است و بر این اساس به تعریف دین و تعیین قلمرو آن می‌پردازند. از این منظر، دین اسلام دارای سه ویژگی اساسی است؛ نخست، منزل بودن؛ دوم، جامعیت؛ سوم، کامل بودن. ویژگی نخست، دین را از بشری بودن متمایز می‌کند؛ ویژگی دوم، امکان حضور و ایفای نقش آن در همه عرصه‌های حیات بشر را فراهم می‌سازد و ویژگی سوم، بر خودکفایی ذاتی دین تأکید می‌ورزد. این گروه بر جنبه وحیانی دین تأکید و پافشاری دارد و جامع و کامل بودن آن را ناشی از همین ویژگی می‌دانند. از نظر این اندیشمندان، اسلام، جامع تمام جهات مادی و معنوی است. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۲: ۱۸۵) و در تمام شئون فردی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت دارد. (همان: ۵: ۱۱۹) بنابراین دین اسلام هم جامع است و هم کامل. روشن است که چنین تصویری از دین، زمینه را برای پیوند حداکثری آن با تمدن فراهم می‌سازد. بر اساس چنین نگرشی است که امام خمینی معتقد است، اسلام نه تنها دینی تمدن‌ساز، بلکه در بالاترین مراتب تمدن است و تمدنی که برای تحقق آن تلاش می‌کند،

## مهدی نژاد: گونه‌شناسی تمدنی جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام ۱۳۷

در عالی‌ترین درجه آن است. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۰۱؛ ج ۵: ۲۰۴؛ ج ۸: ۵۱۶) نگرش تمدن‌گرایان اسلامی به دین، تلفیقی از دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی است؛ اگرچه بیشتر از منظر برون‌دینی به آن می‌نگرند. این گروه اگرچه جامعیت دین را می‌پذیرند (بن‌نبی، ۲۰۰۰: ۷۴؛ شریعتی، ۲۴: ۱۵-۱۶)، اما بر این باورند که برای توانمندسازی دین و تقویت نقش و کارکرد دنیوی و اجتماعی آن باید از بیرون نیز استمداد جست. دغدغه اصلی اینان، توانمندسازی دین در عرصه حیات دنیوی است، از این‌رو نگرش دنیوی به دین، در این رویکرد برجسته است و می‌کوشد قرائتی از دین ارائه دهد که بیش‌ترین کارکرد را در حیات دنیوی مسلمانان داشته باشد. (حنفی، ۱۳۸۸: ۱۹؛ ۱۳۸۰: ۱۹۶) در این نگرش نیز بر توانمندی‌های دین برای تمدن‌سازی تأکید می‌شود، اما نه صرفاً از منظر درونی، بلکه تلاش می‌کند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی و برونی به این هدف جامع عمل پوشانده و با بهره‌گیری از نظریات جدید، به بازسازی نقش دین و توانمندسازی آن، در فرایند تمدن‌سازی بپردازد. اما این بهره‌گیری از بیرون، آسیب‌هایی نیز در پی داشته است. برای نمونه، طرح ایده‌هایی مانند پروتستان‌تیزم اسلامی. (شریعتی، ۱۳۶۹: ۲۶: ۴۷۱-۴۷۲) و مانند آن نوعی بهره‌گیری و الگوبرداری از غرب به شمار می‌رود که در صدد است نقش دنیوی و مادی دین اسلام را برجسته سازد.

اما رویکرد تجددگرایان اسلامی، برون‌دینی است و بیش‌تر از زاویه انتظار بشر از دین، آن را تعریف و تحدید می‌کنند. نتیجه چنین نگرشی، به چالش کشیده شدن بعد وحیانی دین و تأکید بر بشری بودن آن است (سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۳۵-۱۳۶). پیامد دیگر آن، محدود شدن قلمرو حضور و ایفای نقش دین در حیات دنیوی و اجتماعی بشر است. از نظر این گروه لازمه تجدد، تمایز گذاردن میان اسلام وحیانی و اسلام تاریخی یا تمیز میان دین و فهم آن است. (القرنی، ۱۴۳۴: ۱۳) تأکید بر اسلام تاریخی، قرائت‌های مختلف از دین و اعتقاد نسبت در فهم دین و اندیشه دینی، از ویژگی‌های این رویکرد به شمار می‌رود. (ارکون، ۱۹۸۱: ۱۰؛ ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۵) استفاده از واژه سنت به جای دین نیز در همین زمینه و به دلیل مفهوم تاریخی نهفته در آن است. این رویکرد با بازخوانی و بازسازی دین به روش‌های مدرن و پست‌مدرن در پی ایجاد سازگاری بین دین و ارزش‌های آن با مدرنیته و دستاوردهای آن است. (شعلان، ۲۰۰۴: ۴۹) بر این اساس، این گروه در بازخوانی خود به بازسازی عناصری از سنت می‌پردازند که هم‌سازی بیش‌تری با تجدد داشته باشد؛ عناصری

مانند عقل‌گرایی، انسان‌گرایی، رواداری و مانند آن. از جهت دیگر، جامعیت دین نیز در این رویکرد به چالش کشیده می‌شود و از این دیدگاه، وجه اصلی دین (اسلام و حیانی)، وجه معنوی و فردی آن است و ابتدائاً نباید از آن انتظار نقش دنیوی و اجتماعی داشت و از آن قرائتی دنیوی و این‌جهانی کرد.

## ۲. نوع تعریف از تمدن

نگاه اسلام‌گرایان به تمدن، عام است؛ بدین معنا که از تمدن، مفهوم کلی پیشرفت در ابعاد مادی و معنوی را مد نظر دارند. در اندیشه این گروه از اندیشمندان، دو مفهوم از تمدن دیده می‌شود. نخست، مفهوم مثبت که به معنای پیشرفت جامعه در ابعاد مادی و معنوی به صورت توأمان است. (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۹)؛ به بیان دیگر آن پیشرفت مادی که مخالف دین، اخلاق و معنویت نبوده، بلکه در پیوند با آن باشد. دوم، مفهوم منفی که به معنای پیشرفت صرف در ابعاد مادی است، به‌ویژه پیشرفت‌هایی که در مخالفت و ضدیت با دین، اخلاق و معنویت قرار داشته باشد. اسلام با تمدن به مفهوم نخست سازگار است و با مفهوم منفی آن، مخالف است. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۱۱۰؛ ۵: ۳۲-۳۳) از نظر این گروه از اندیشمندان، تعریفی که غربیان از تمدن ارائه و به ما تحمیل کرده‌اند، تعریفی نادرست است و تمدن حقیقی را در دین اسلام می‌توان یافت و سایر تمدن‌ها، به‌ویژه تمدن کنونی غرب، تمدنی کاذب به شمار می‌رود. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۸: ۳۰۹)

تمدن‌گرایان به دلیل تمرکز بیش‌تر بر موضوع و مسأله تمدن، تعاریف مشخص‌تری از آن ارائه داده‌اند. آنان در تعریف دو بعدی از تمدن با گروه نخست هم‌نظرند و تمدن را حاصل پیشرفت جامعه در زمینه‌های مادی و معنوی می‌دانند (بن‌نبی، ۱۹۹۲: ۴۸؛ ۲۰۰۲: ۵۰؛ شریعتی، ۱۳۸۹: ۸۸-۸۹). اما تفاوت این دو رویکرد را باید در این دانست که گروه نخست، کفه ابعاد معنوی و غیرمادی تمدن را سنگین‌تر می‌دانند.

تجددگرایان نیز با نگاهی عام به تمدن می‌نگرند و تعریف مشخصی از آن ارائه نمی‌دهند. از آنجا که دغدغه اصلی این گروه تجدد است، بیش‌تر باید تعریف آنها از تجدد را ملاک قرار داد. از نگاه آنان، مدرنیسم دارای دو وجه فرهنگی و مادی است که البته وجه فرهنگی آن بسیار مهم‌تر و دربرگیرنده عقل و علم مدرن است و نتایج حاصل از مدرنیسم مادی، دقیقاً به کیفیت به‌کارگیری مدرنیسم فرهنگی، بستگی دارد. (ارکون و گارده، ۱۳۷۰: ۲۱۸). این گروه

تلاش می‌کند برداشتی از تجدد و مدرنیسم ارائه دهد که با دین ناسازگار نیفتد، بر این اساس معتقد است که تجدد، مخصوص سرزمین غرب نیست و در تاریخ اسلام نیز دارای پیشینه بوده است.

### ۳. نوع و گستره رابطه بین دین و تمدن

حاصل جمع مبانی هر رویکرد، در نوع نگرش به دین و تمدن، تاثیر خود را در نوع نگاه به رابطه این دو نشان می‌دهد. بر این اساس، رویکرد تمدن‌گرای اسلامی، با توجه به اعتقاد راسخ به جامعیت دین و تعریف دو بعدی از تمدن، به رابطه حداکثری این دو معتقد است. تلاش اسلام‌گرایان تمدنی بر این است که با برجسته‌سازی ظرفیت‌ها و توانایی‌های درونی دین، نشان دهند دین اسلام به تنهایی قادر به تمدن‌سازی است. آن هم تمدنی در عالی‌ترین سطح آن؛ چنان‌که در گذشته این توانایی را به اثبات رسانده است (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۸: ۴۱۵ و ۵۱۶). اکنون نیز قادر است، تمدنی نو و متناسب با این عصر برپا سازد و بلکه امکان چنین تمدنی در دوران کنونی امکان‌پذیرتر از گذشته است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۵/۱۱) در این مسیر نیز نیازی به تقلید و الگوگرفتن از دیگران نیست و کافی است به ظرفیت‌ها و توانمندی‌های دین خود ایمان راسخ داشته باشیم و همت کنیم تا این ظرفیت‌های بالقوه را به فعلیت رسانیم؛ آنگاه خواهیم دید که آیا اسلام و مسلمانان توانایی ساختن تمدنی ممتاز را دارند یا نه.

رویکرد تمدن‌گرا نیز به نوعی از رابطه حداکثری دین و تمدن معتقد است؛ اما با نگرشی متفاوت از رویکرد نخست. این رویکرد، با قرائتی نوین و این جهانی، در پی آن است تصویری تمدنی از دین را برجسته سازد و می‌کوشد در مسیر توانمندسازی دین با بهره‌گیری از الگوهای بیرونی، بعد دنیوی اسلام را برجسته ساخته و تأثیرگذاری آن را در حیات اجتماعی مسلمانان افزایش دهد؛ بدین‌سان نقش دین در تمدن‌سازی را تقویت کند. (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۳)

رویکرد تجددگرا، از آنجا که به جامعیت دین معتقد نیست و در پی کوتاه ساختن دست دین از برخی قلمروهای حیات بشری است و نیز با توجه به تعریفی که از تمدن دارد، عملاً به رابطه حداقلی بین این دو می‌انجامد؛ زیرا اولاً برخی از مولفه‌های تجدد را در دین و سنت نمی‌یابد تا از رهگذر آن، بین این دو ارتباط برقرار کند، ثانیاً در مواردی نیز متوسل به تأویل



و تفسیرهایی از سنت و میراث دینی می‌شود که با اصل دین فاصله می‌گیرد.

## ۴. عوامل پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی

کاوش درباره عوامل پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی پیشین، دغدغه فکری غالب اندیشمندان مسلمان در دوره معاصر به شمار می‌رود. آنچه اهمیت دارد این است که هر کدام از رویکردهای سه‌گانه از چه زاویه‌ای به این موضوع می‌نگرند و عامل اصلی انحطاط را در چه چیزی می‌بینند و نقطه عزیمت خود را در حرکت جدید تمدنی در کجا و با چه نگرشی قرار می‌دهند.

اسلام‌گرایان تمدنی، عامل اصلی پیشرفت تمدن اسلامی را دین اسلام و عمل به آموزه‌های دین و عامل اصلی انحطاط آن را نیز دوری از تعالیم اسلام، اصول، آموزه‌ها و سنت‌های اصیل اسلامی و کم‌رنگ شدن حضور دین در متن این تمدن می‌دانند. بر همین اساس، نقطه عزیمت خود را نیز در حرکت جدید تمدنی، بر احیای دین و بازگشت به اصول و ارزش‌های دینی قرار داده (الموصلی، ۱۳۷۸: ۳۵) و تلاش می‌کنند با بازگرداندن دین به متن حیات اجتماعی مسلمانان، زمینه را برای آغاز حرکت به سوی تمدن اسلامی جدید فراهم سازند. این گروه، از بُعد نظری، تفسیر تک‌بعدی از دین و ناباوری به جامعیت اسلام و ظرفیت‌ها و توانمندی‌های آن را عامل انحطاط می‌دانند؛ اما مشکلی اصلی را بُعد عملی و عمل نکردن مسلمانان به دین اسلام و کنار نهادن بخش‌هایی مهم و اساسی از آن می‌دانند. تمدن‌گرایان اسلامی نیز، عامل اصلی اعتلای تمدن اسلامی را دین اسلام می‌دانند، اما از زاویه‌ای متفاوت با گروه نخست، بیش‌تر بر بُعد نظری و نوع قرائت و تفسیر از دین تمرکز کرده و علت‌العلل عقب‌ماندگی و انحطاط تمدن اسلامی را بحران فکری و راه پیشرفت و تجدید تمدن را منوط به حل بحران یادشده می‌دانند. (العلوانی، ۱۳۷۸: ۵۱)؛ بر این اساس نقطه عزیمت خود را بر اصلاح قرائت‌ها از دین قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند با قرائتی جدید از دین که متأثر از اندیشه‌های نوین غربی و در پیوند با آن است، حرکت جدید تمدنی را آغاز کنند. این گروه، تلاش می‌کنند تفسیری جدید از دین ارائه دهند که جنبه دنیوی آن پررنگ‌تر باشد و کارکردهای اجتماعی دین را برجسته‌تر سازد.

تجددگرایان تمدنی با نگرشی متمایز، عامل اصلی رشد تمدن اسلامی را در اموری می‌بینند که با نگاه امروزین هم‌خوان باشد. از این‌روست که مؤلفه‌هایی مانند عقلانیت،

انسان‌گرایی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، تکثرگرایی فرهنگی و مانند آن را در تمدن گذشته اسلامی پررنگ می‌سازند. (ارکون، اعاده: ۳۵؛ وصفی، ۶۴: ۱۳۸۹) این گروه نیز تقریباً هم‌نوا با گروه دوم، عامل اصلی انحطاط را در اندیشه و فکر دانسته و در این رابطه به عواملی چون نوع فهم از دین، انسداد باب اندیشه، ابداع و نوآوری فکری، انحصارگرایی مذهبی، عقب‌افتادگی علمی به‌ویژه در علوم جدید و مطابق با زمان اشاره می‌کنند. بر اساس این نگرش، تجددگرایان، نقطه عزیمت خود را بر روی تجدد و نوگرایی قرار می‌دهند و نه فقط در پی اصلاح. لذا درصدد شالوده‌شکنی و نوسازی دین بوده و معتقدند حرکت جدید تمدنی باید با بازخوانی جدی و انتقادی میراث اسلامی بر اساس مدرنیته و مؤلفه‌های آن صورت پذیرد.

#### ۵. نوع نگرش به تمدن غرب

بخش قابل توجهی از دیدگاه‌های تمدنی اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه در دوران معاصر در مواجهه با تمدن غرب شکل گرفته است. از این رو در بررسی رویکردهای تمدنی در اندیشه اسلامی معاصر، نمی‌توان نوع نگرش آنان را به غرب نادیده انگاشت. یکی از دلایل این امر آن است که از زمانی که تمدن اسلامی در مسیر انحطاط قرار گرفت، در نقطه مقابل، تمدن غرب پیش افتاد. پیشرفت‌های سریع تمدن غرب و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرد. از سوی دیگر، سرنوشت جوامع اسلامی در دوره معاصر به طور غم‌انگیزی به غرب پیوند خورده و این پیوند، ناشی از پدیده استعمار است. بسیاری از مسلمانان، پیشرفت غرب را ناشی از استعمار و استثمار کشورهای اسلامی می‌دانند و معتقدند عقب‌ماندگی و وابستگی جوامع اسلامی معلول غرب و استعمار است که تاکنون نیز در اشکال مختلف، استمرار یافته است. البته گروهی نیز چنین نگرشی به غرب ندارند و معتقدند باید با نگاه مثبت به این تمدن نگرست و از آن بهره گرفت. به هر حال، این مواجهه موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های گوناگونی در میان اندیشمندان مسلمان نسبت به این تمدن گردیده است.

رویکرد اسلام‌گرایان تمدنی به تمدن غرب، غالباً منفی است. دلیل اصلی این دیدگاه این است که از نظر این گروه، بنیان تمدن غرب بر مادیت، دین‌ستیزی و معنویت‌گریزی استوار گشته و دستاوردهای آن نیز از این اصل اساسی ناشی می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۴: ۹ و ج ۸: ۱۰۰؛ بیانات آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۱۴) این تمدن بر پایه‌های صرفاً مادی شکل

گرفته و با الحاد و فساد عجین شده و غایت آن پیشرفت در صنعت و علوم طبیعی به منظور تسخیر عالم است. ویژگی این تمدن، سیطره بر هستی، کفر نسبت به خداوند و ایمان به مادیت است (ابوالحسن ندوی، المدخل الی الدراسات القرآنیة، ص ۱۹۸-۱۷۰)، لذا در این تمدن ماشینی و مادی محض و عاری از ایمان و اخلاق، هیچ روح، جان و معنویتی یافت نمی‌شود (همو، آنچه در آمریکا نیافتیم، ص ۴۶). علم و عقلانیت، صنعت و تکنولوژی، سیاست، فرهنگ و هنر و خلاصه هر آنچه میوه این درخت نامیمون به شمار می‌رود، به نوعی از این ریشه سیراب شده و به نسبت‌های گوناگون، از روح بی‌دینی و معنویت‌گریزی حاکم بر آن، متأثر است. تمدن غرب با وجود پیشرفت‌های چشم‌گیر و فریبنده خود در عرصه مادی، نتوانسته است به نیازهای روحی انسان پاسخ دهد. کاخ تمدن مادی بر اساس نیازمندی‌های واقعی انسان بالانرفته و انسان و همه وجود او را با معیارهای مادی می‌سنجد. بر همین اساس، این تمدن ناسازگار با انسان است؛ چرا که اساساً نسبت به انسان و ویژگی‌ها و نیازهای او شناخت و توجه کافی ندارد (سید قطب، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۱۴ و ۱۴۱-۱۵۲). لذا پیشرفت‌های علمی این تمدن نیز به دلیل دنیوی بودن و فقدان معنویت، در خدمت اهداف و منافع دنیوی و استعمار و استثمار دیگران قرار گرفته است (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۰۸؛ بیانات آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۲۲) به همین دلیل، در مواجهه با این تمدن باید رویکرد انتقادی داشت. البته این جریان، حکم به نفی و طرد کلی این تمدن نمی‌دهد و معتقد است موضع درست در قبال این تمدن، نه طرد و نفی کامل و نه تسلیم و کرنش و جذب حداکثری، بلکه موضع آزادمنشانه و با اراده است، به گونه‌ای که آنچه را با طبیعت امت اسلامی سازگار باشد و به هویت، برتری، ویژگی‌ها و جایگاهش لطمه وارد نسازد، با آزادی و اختیار تمام از پیرامونش برگردد و آنچه در خلاف این جهت باشد را دور اندازد (ندوی، رویارویی اندیشه اسلامی و اندیشه غربی، ص ۲۲، ۵۱ و ۲۳۵).

تمدن‌گرایان اسلامی، با این‌که نقدهایی جدی به تمدن غرب وارد می‌کنند، ویژگی‌های مثبتی نیز در آن می‌بینند، حتی به نوعی آن را تمدن دینی نیز دانسته (بن‌نبی، ۱۹۹۲: ۶۱-۶۴؛ ۱۹۹۲ ب: ۵۹-۶۴) و پروتستان‌تیزم را در ساخت این تمدن بسیار مؤثر می‌دانند. (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۳) این گروه، حتی به مشابه‌سازی ادوار تمدن اسلامی و تمدن غربی نیز روی می‌آورند (بن‌نبی، ۱۹۹۲: ۷۹-۸۱). در عین حال به این نکته اذعان دارند که فقدان معنویت، نقص بزرگ تمدن غربی است و اصولاً رنج و پریشانی تمدن جدید، معلول

فقدان سرمشقی معنوی و سرشت انسانی است. (شریعتی، ۱۳۶۹: ج ۲۷: ۵۴۰) بر اساس این نوع نگرش است که تمدن‌گرایان معتقدند نمی‌توان بر داشته‌های تمدن غرب چشم پوشید، بلکه باید با بهره‌گیری از دستاوردهای این تمدن، در جهت احیای تمدن خویش بکوشیم. این گروه نیز تقلید محض از این تمدن را به هیچ روی شایسته ندانسته و با گدایی فرآورده‌های تمدنی غرب، به این امید که ما را به تمدن می‌رساند، مخالفت می‌کند و معتقد است ما باید تمدن خاص خود را بنا کنیم. این بدان معنا نیست که منفک از عالم زندگی کنیم و اساساً این شدنی نیست. لذا تا رسیدن به خودکفایی، به اندازه ضرورت باید از تولیدات دیگران از جمله غرب، برای بنای تمدن خود استفاده کنیم، اما اولاً نباید شیفته و وابسته بدان بود و صرفاً با اتکال به آن در پی رسیدن به تمدن باشیم، ثانیاً باید این تولیدات را با ویژگی‌های فرهنگی و قواعد اخلاقی جامعه خود هماهنگ سازیم. به بیان دقیق‌تر، وارد کردن محصولات و استفاده از تجارب دیگران برای بنای تمدن، باید هماهنگ با اصالت و ویژگی‌های خود ما باشد (مالک‌بن‌نبی، تأملات، ص ۱۲۰؛ فی مهب المعرکه، ص ۷۶).

تجددگرایان اسلامی، اگرچه نقدهایی در جهت معنویت‌گریزی به تمدن غرب وارد می‌کنند؛ اما عموماً نگرش مثبتی بدان داشته و آن را تمدنی دین‌ستیز نمی‌دانند. (ارکون، ۱۳۸۹: ۹۵) به نظر می‌رسد، نگرش این گروه نسبت به تمدن غرب، نگرشی دوگانه و تا حدی تناقض‌آمیز است. این گروه با وجود نقدهایی که به این تمدن دارند، از علوم و روش‌های علمی جدید آن بهره می‌گیرند، از بسیاری از مؤلفه‌های مدرنیسم مانند عقل‌گرایی، انسان‌محوری، لیبرالیسم، سکولاریسم و مانند آن که اساس و بنیان تمدن غرب بر آن استوار شده و در بسیاری از وجوه، در تناقض و تضاد با مبانی دینی اسلام قرار دارد، تمجید کرده و معتقدند راه رسیدن به تمدن این است که این مؤلفه‌ها را در جوامع اسلامی نهادینه سازیم. (ارکون، ۱۳۸۷: ۹) تلاش در جهت جمع میان این دو، گاه به تناقض‌هایی جدی در اندیشه تجددگرایان انجامیده است.

## نتیجه

آنچه در این نوشتار آمد، نوعی گونه‌شناسی از جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام با رویکرد تمدنی بود که اگرچه اشتراکاتی با گونه‌شناسی‌های پیشین داشته و از آنها بهره گرفته است؛ اما وجه تمایز اصلی آن تمرکز بر موضوع تمدن و رابطه دین و تمدن است که مبنای اصلی آن به شمار می‌رود. رویکرهای سه‌گانه‌ای که در این گونه‌شناسی ارائه گردید، برای مبنای مرکز ثقل و نقطه تمرکز و همچنین زاویه دید هر یک، از دیگری متمایز گردیده است. اینکه از چه زاویه‌ای به موضوع بنگریم و نقطه عزیمت خود را از کجا قرار دهیم، تأثیر جدی در نوع نگرش تمدنی دارد. «اسلام»، «تمدن» و «تجدد»، سه متغیر اصلی است که به ترتیب سه رویکرد اسلام‌گرا، تمدن‌گرا و تجددگرا، نقطه اتکای خویش را بر آن قرار داده و همین تکیه‌گاه، نوع نگرش تمدنی را تعیین کرده است. از این روست که رویکرد نخست، قرائتی دینی از تمدن ارائه داده و اعتقاد به توانایی ذاتی و حداکثری دین برای تمدن‌سازی ایمانی دارد. مرکز ثقل رویکرد دوم، تمدن بوده و تلاش می‌کند با قرائتی تمدنی از دین، زمینه ارتباط حداکثری آن را با تمدن را فراهم سازد. رویکرد سوم، با تکیه بر تجدد، در صدد است با قرائتی مدرن از دین، زمینه ارتباط آن را با تجدد و تمدن مدرن فراهم آورد.

در بین سه رویکرد فوق، بین رویکرد اول و دوم و همچنین بین رویکرد دوم و سوم، وجوه اشتراکی وجود دارد؛ اما در این نوشتار، بنا بر وجوه افتراق مبتنی بر رویکرد تمدنی، از یکدیگر متمایز گردیده است. طبعاً از منظری دیگر ممکن است دسته‌بندی دیگری از همین جریان‌ها صورت پذیرفته و افراد در ذیل جریان‌های متفاوتی قرار گیرند. تفاوت نگرش‌ها، گاه به گونه‌ای است که اندیشمندی را به رویکرد دیگری نزدیک‌تر می‌کند؛ اما ملاک اصلی قرار دادن هر کدام از اندیشمندان در یک رویکرد خاص، توجه به مجموعه دیدگاه‌های آن فرد و نوع گفتمان فکری آن اندیشمند است. باید اذعان کرد که این گونه‌شناسی نیز به‌سان دیگر تقسیم‌بندی‌ها و جریان‌شناسی‌ها نسبی است و مرزکشی دقیق و مطلق بین دیدگاه‌ها میسر نیست، اما با پذیرش میزانی از نسبییت، می‌توان از منظری کلان، گونه‌شناسی‌ها را امری مفید و ناگزیر دانست.

رویکرد نخست معطوف به تمدن اسلامی مطلوب و اغلب ناظر به ظرفیت‌های تمدنی دین اسلام است. رویکرد دوم، ناظر به تمدن قدر مقدور و مقدر متیقن اسلامی یا مسلمانان، با قرائتی این‌جهانی از دین است. و بالاخره رویکرد سوم، با توجه به اینکه در صدد پیوند

## مهدی نژاد: گونه‌شناسی تمدنی جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام ۱۴۵

میان اسلام و مدرنیته (تمدن مدرن) است، به سان دو رویکرد دیگر نمی‌تواند در ذیل تمدن اسلامی قرار گیرد و رویکردی غیر دینی به تمدن دارد و حداکثر می‌تواند صورتی دینی به برخی مؤلفه‌های تجدد و یا به بیان بهتر، صورتی متجدد به برخی مؤلفه‌های دینی ببخشد.

## منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن. (پژوهشی در علوم قرآن)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۲. ارکون، محمد (۱۹۸۱). الاسلام، التاریخیه، التقدّم، مواقف، رقم ۴۰.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). إعادة اعتبار به اندیشه دینی: گفتگوی بلند هاشم صالح و محمد ارکون، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران: نگاه معاصر.
۴. \_\_\_\_\_ و لویی گارده (۱۳۷۰). اسلام، دیروز- فردا، ترجمه محمدعلی اخوان، تهران: نشر سمر.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
۶. الشرفی، عبدالمجید (۱۹۹۸). الاسلام و الحدائث، تونس: دارالجنوب للنشر.
۷. الویری، محسن (۱۳۹۱). گونه‌شناسی انتقادی دیدگاهها درباره تاریخ و چگونگی پیدایش تشیع، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم، شماره ۸، ص ۷-۵۲.
۸. امیری، علی نقی (۱۳۸۹). زارعی متین، حسن، ذوالفقار زاده، محمد مهدی، پیچیدگی‌های فرهنگ و گونه‌شناسی مطالعات آن در آموزش عالی؛ چارچوبی فرانظری و مفهومی، راهبرد فرهنگ، شماره دهم و یازدهم، ص ۷-۴۰.
۹. بابایی، حبیب الله و دیگران (۱۳۹۰). تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. بن نبی، مالک (۱۹۹۲). شروط النهضه، ترجمه عمر کامل مسقاوی و عبدالصبور شاهین، دمشق: دارالفکر.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۹). الظاهره القرآنیّه، ترجمه عبدالصبور شاهین، دمشق: دارالفکر.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰). مشكله الثقافه، ترجمه عمر مسقاوی، دمشق: دارالفکر.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۲ الف). مشكله الافكار فی العالم الاسلامی، ترجمه عمر مسقاوی، دمشق: دارالفکر.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۲ ب). میلاد مجتمع، ترجمه عمر مسقاوی، دمشق: دارالفکر.
۱۵. حنفی، حسن (۱۹۸۱). التراث و التجدید؛ موقفنا من التراث القدیّم، بیروت: دارالتنویر للطباعة والنشر.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). سنت و دکتترین توسعه، ترجمه محمد رضا وصفی، خردادنامه همشهری، شماره ۳۰ و ۳۱.
۱۷. \_\_\_\_\_ و دیگران (۱۳۸۰). میراث فلسفی ما، گردآورنده: فاطمه گوارایی، تهران: یادآوران.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸). هموم الفكر و الوطن، القاهرة: دارقبا للطباعه والنشر و التوزیع.
۱۹. خامنه ای، سید علی (۱۳۸۳). بیانات در مراسم پانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳/۳/۱۴.

## مهدی نژاد: گونه‌شناسی تمدنی جریان‌های فکری معاصر جهان اسلام ۱۴۷

۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، ۱۳۹۲/۲/۹.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۹۴/۱۰/۸.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۵/۵/۱۱.
۲۳. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۲۴. خمینی، امام (روح‌الله) (۱۳۶۸). صحیفه نور، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۲). دین پژوهی معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۲۶. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۶). درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر، نقد و نظر، دوره ۱۱، شماره ۴۳-۴۴، پاییز ۱۳۸۵ و دوره ۱۲، شماره ۴۵ و ۴۶، ص ۲۷۹-۳۱۱.
۲۷. شریعتی، علی (۱۳۶۹). مجموعه آثار، تهران: قلم.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب‌زمین، تهران: الهام.
۲۹. شعبانی سارویی، رمضان (۱۳۸۹). جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران، تهران: اعتدال.
۳۰. شعلان، عبدالوهاب (۲۰۰۴).، خطاب الحدائث فی الفكر العربی المعاصر، المستقبل العربی، العدد ۳۰۰، ص ۴۷-۶۵.
۳۱. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳). جریان‌شناسی اعتزال نو، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. العلوانی، طه جابر (۱۳۷۷). اصلاح تفکر اسلامی، ترجمه محمود شمس، تهران: قطره.
۳۳. عنایت، حمید (۱۳۹۴). سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: امیر کبیر.
۳۴. القرنی، محمد بن حجر (۱۴۳۴).، موقف الفكر الحدائث العربی من اصول الاستدلال فی الاسلام، الرياض: البیان.
۳۵. الکوثرانی، وجیه (۱۴۲۰). الاتجاهات الفکرية السائده فی العالم العربی، التوحید، العدد ۱۰۲، ص ۱۳۸ - ۱۵۲.
۳۶. الموصلی، احمد (۱۳۷۸). اصول گرایي اسلامی و نظام بین المللی، ترجمه مهرداد آزاد اردبیلی، تهران، کیهان.
۳۷. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۹). رویکردهای انتقادی به آرا و اندیشه‌های محمد ارکون: بازخوانی پروژه اندیشه محمد ارکون، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۸، ص ۶۱-۶۵.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). نومعتزلیان: گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر



**A structuralist study of the influence of the deviant thought of the Qur'an  
on the historical event of the murder of Uthman bin Affan**

*fatemeh sadat Alavi aliabadi<sup>1</sup> / bibi zeinab hosseini<sup>2</sup> / Alieh Rezadad<sup>3</sup>*  
(DOI): [10.22034/MTE.2022.13560.1625](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.13560.1625)

**Abstract**

**Original Article**

P 148 - 172

One of the most important and complex issues in the history of Islam is the historical event of the murder of Uthman bin Affan and the real reasons for it. This event has had a direct impact on various subjects of Islamic sciences.

The main hypothesis of this research is that the analysis of this historical incident, with the method of studying documents and evidence and the structuralist approach, shows a clear connection between his murder and the issue of Quran burning. The first consequence of this fundamental deviation and the idea of the Qur'an is sufficiency, is the degradation of the position of the prophets and, accordingly, the position of the Caliph of the Messenger of God (PBUH). The slogan "Hasbana Kitab Allah" and the fundamental deviation of the Qur'an, which greatly reduced the prestige and status of the Prophet (PBUH), caused a decrease in the respect of the Caliph of the Messenger of Allah (PBUH) in the eyes of a range of people who were part of the Qur'an themselves. Therefore, this spectrum, influenced by the order of Uthman to burn the Quran, which in their opinion was considered a desecration of the Quran, attempted to kill Uthman bin Affan.

**Key words:** Burning Mushafs, Osman, Expediency, Axis Tradition, Structuralist Attitude.

---

1 - General Department, Sisters Higher Education Complex, Al-Mustafa Al-Alamiya Community, Mashhad, Iran. [f\\_alavi@miu.ac.ir](mailto:f_alavi@miu.ac.ir)

2 -. Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran . [zhosseini1400@gmail.com](mailto:zhosseini1400@gmail.com)

3 - Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran . [a.rezadad@cfu.ac.ir](mailto:a.rezadad@cfu.ac.ir)

Received: 2022/05/07 | Accepted: 2022/07/15



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان

فاطمه سادات علوی علی آبادی<sup>۱</sup> (نویسنده مسئول) | بی بی زینب حسینی<sup>۲</sup> | علیه رضاداد<sup>۳</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.13560.1625](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.13560.1625)

علمی - پژوهشی

ص: ۱۷۲/۱۴۸

چکیده

یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین موضوعات تاریخ اسلام، رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان و شناخت دلایل واقعی آن است. این رخداد، بر موضوعات مختلفی از علوم اسلامی تأثیر مستقیمی گذاشته است.

فرضیه اصلی این پژوهش این است که تحلیل این حادثه تاریخی، با روش مطالعه اسناد و شواهد و رویکرد ساختارگرا، نشان‌دهنده ارتباط روشنی بین قتل وی با مسأله قرآن‌سوزی است. نخستین پیامد این انحراف بنیادین و اندیشه قرآن‌بسندگی، وهن جایگاه انبیا و به تبع مقام خلیفه رسول خدا (ص) است. شعار «حسبنا کتاب الله» و انحراف بنیادین قرآن‌بسندگی که اعتبار و جایگاه پیامبر اکرم (ص) را به شدت کاهش داد، سبب کاهش احترام خلیفه رسول‌الله (ص) در نزد طیفی از مردم شد که خود بخشی از قاریان بودند. لذا این طیف، متأثر از دستور قرآن‌سوزی عثمان که از نظر ایشان هتک حرمت به قرآن تلقی می‌شد، اقدام به قتل عثمان بن عفان کردند.

**کلیدواژگان:** حجیت سنت نبوی، قرآن‌بسندگی، ساختارگرایی، عثمان، احراق مصاحف

۱ - گروه عمومی، مجتمع آموزش عالی خاوران، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. [f\\_alavi@miu.ac.ir](mailto:f_alavi@miu.ac.ir)

۲ - گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. [zhosseini1400@gmail.com](mailto:zhosseini1400@gmail.com)

۳ - گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. [a.rezadad@cfu.ac.ir](mailto:a.rezadad@cfu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۴



## تبیین مسأله

تبیین صحیح از ساختار جامعه اسلامی در قرن نخست هجری و مسأله قتل عثمان بن عفان یکی از موضوعات تأثیرگذار بر حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از جمله علوم قرآن، قرآناات، فقه، حدیث و کلام اسلامی است. انحرافات بنیادینی که در سال‌های پس از رحلت رسول اکرم (ص) رخ داد و با انتقادات جدی بخشی از جامعه اسلامی روبه‌رو گردید، علت اجتناب‌ناپذیر بسیاری از رویدادهای مهم سال‌های بعد نظیر قتل عثمان بن عفان بود. انحرافات و تحولات بنیادینی که با اندیشه دینی در ارتباط بود، لیکن به دلیل سلطه سیاسی و فرهنگی امویان و عباسیان در طول قرون متمادی، در هاله‌ای از ابهامات، تناقضات و تحریف‌ها قرار گرفته است (جوزف، ۸۳). مهم‌ترین انحراف بنیادی که در واپسین لحظات عمر پیامبر اکرم (ص) به وقوع پیوسته و ریشه در نگرش خودمحو بشری در مواجهه با دین و وحی دارد، واقعه «قلم و قرطاس» یا «یوم‌الخمیس» است. واقعه‌ای که در آن پیامبر اکرم (ص) فرمود: برای من قلم و کاغذ بیاورید تا برای شما وصیتی بنویسم که هرگز گمراه نشوید و عمر بن خطاب گفت: این مرد در حال هدیان گفتن است، کتاب خدا ما را کفایت می‌کند (عبدالرزاق صنعانی، ۴۳۸/۵؛ احمد بن حنبل، ۱۳۴/۵؛ بخاری، ۹/۶). این عبارت برآیند گرایشی بود که انحراف قرآن‌بسندگی را در میان مسلمانان رقم زد و تغییر ساختاری مهمی را در تمدن اسلامی موجب شد. این انحراف از سوی خلفای سه‌گانه نیز پیگیری شد؛ مهم‌ترین دغدغه عمر بن خطاب تجرید قرآن کریم از سنت نبوی بود<sup>۱</sup> که با اهتمام بسیار در سده نخست هجری در زمان خلفای ثلاثه و حکومت اموی - به ویژه در زمان حجاج بن یوسف ثقفی - دنبال شد.<sup>۲</sup> عثمان بن عفان نیز به عنوان وام‌دار اندیشه قرآن‌بسندگی، به عنوان خلیفه سوم متعهد گشت تا به سیره شیخین عمل کرده و راه آنها را ادامه دهد.

انحراف بنیادی قرآن‌بسندگی، در درجه نخست سبب ترک سنت نبوی در جامعه اسلامی و به تبع آن سبب کاهش اعتبار جایگاه پیامبر اکرم (ص) و عدم حجیت سخنان وی شد؛ این اهانت و کنار گذاشتن سنت نبوی، در سالیان بعد، تنزل جایگاه خلیفه پیامبر اکرم (ص) را به همراه داشت و در نهایت به قتل خلیفه سوم توسط عده‌ای از مسلمانان منجر شد. اگرچه درباره قتل خلیفه سوم

۱ - قال عمر بن الخطاب: جردوا القرآن و أقلوا الروایة عنی النبوی (ص) (ابن عساکر، ۳۴/۲۳۰)

۲ - صحابه، مصاحف را از همه چیز، حتی از نقطه‌ها تجرید کردند تا در زمان حجاج، این سبب اشتباه خواندن قرآن‌ها شد و دستور نقطه گذاری قرآن صادر گشت. (حاجی خلیفه، ۷۱۲/۱: ابوطالب مکی، ۸۶)

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در ... ۱۵۱

دلایل متعددی بیان شده، ولی این پژوهش بر آن است تا با مطالعه‌ای ساختارگرا، به بررسی نقش بنیادین انحراف قرآن بسندگی در قضیه قتل عثمان بن عفان بپردازد و دلایل ساختاری موثر در این جریان را ارزیابی کند.

ضرورت انجام این پژوهش از آن روست که قتل عثمان بن عفان مهم‌ترین حادثه در قرن اول هجری بود و بر موضوعات مختلفی تأثیر نهاد. نظیر:

\* رویدادهای مهم تاریخی سال‌های بعد، مانند: جنگ‌های جمل، صفین، نهروان، واقعه کربلا و قیام‌های توابعین (خالدی، ۷۴).

\* جریان‌های فرهنگی و منازعات کلامی شیعه و اهل سنت، تا قرن چهارم هجری (مقدسی، ۱/۳۹).

\* اندیشه سیاسی پذیرش ولایت حاکم فاسق در بین اهل سنت (یعقوب، ۶۲۲).  
\* تاریخ قرآن، حدیث، فقه و کلام. شاید بتوان مهم‌ترین تأثیر آن را مسأله پیدایش اختلاف قرائات دانست. موضوعی که اصالت نص قرآن کریم را به صورت جدی مخدوش می‌کند (سبحانی، جعفر، ۱/۷۶).

### پیشینه

درباره عثمان، عوامل و انگیزه‌های قتل وی، ده‌ها عنوان کتاب و مقاله نوشته شده است. این پژوهش‌ها عمدتاً در سه بخش مطالعات اهل سنت، شیعه و خاورشناسان قابل طرح و بررسی است اما متأسفانه، هر سه گروه بیشتر به صورتی متکلمانانه موضوع را توجیه کرده‌اند. از مهم‌ترین آثار با رویکرد تاریخی می‌توان از «الفتنه الکبری» اثر طه حسین، «ذوالنورین عثمان بن عفان» اثر عباس محمود عقاد و اثری دیگر با همین نام از محمد رضا یاد کرد. همچنین برخی تلاش کرده‌اند با رویکرد مطالعه تاریخی ساختارگرا این موضوع را بررسی کنند که از میان این آثار می‌توان به «العقل السياسي العربی» اثر محمد عابد جابری و «فتنه الخلافه» اثر محمد ابورحمه اشاره کرد که زیر بنای اقتصاد و یا سیاست را به عنوان عامل بنیادین قتل عثمان معرفی کرده‌اند (جابری، ۱۶۵؛ ابو رحمه، ۴۵). اما از زاویه دید تأثیرات اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در این رویداد، پژوهشی انجام نگرفته است.

۱ - منشأ این فتوای احمد بن حنبل بر وجوب پذیرش ولایت حاکم فاسق، به دنبال منازعات کلامی جدی درباره عدالت صحابه و عثمان بن عفان بود (بهوتی، ۲۰۲/۶)

## روش پژوهش<sup>۱</sup>

در این پژوهش از مطالعه تاریخی اسناد و شواهد با رویکرد ساختارگرا، جهت بازخوانی رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان بهره برده می‌شود. روش مطالعه اسناد و شواهد تاریخی، بیشتر زمانی استفاده می‌شود که در صحت گزارش‌های تاریخی تردید وجود دارد یا به وقایع تاریخی، از طریق گزارش‌های روایی دسترس نیست (هروی، ۱۱۳). شواهد تاریخی هر شاهد و یا مدرکی است که بتواند قرینه یا دلیلی بر وقوع یک پدیده تاریخی باشد، مانند: اشیا، ساختمان‌ها، کتاب، شعر و روایت (نورایی، ۱۸۱-۲۳۱). در این پژوهش مستندات و شواهد پژوهشی با رویکرد ساختارگرا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

رویکرد ساختارگرا رویکردی است که پدیده‌ها را در یک حوزه به صورت یک کل منسجم با تأثیرگذاری متقابل در نظر می‌گیرد (گروهی از نویسندگان، ۳۵۳-۳۸۱). عناصر مختلفی مانند: سیاست، گرایش‌های فکری و اقدامات تاریخی در یک ساختار نقش خود را ایفا می‌کنند.<sup>۲</sup> رخدادهای تاریخی معمولاً دو علت دارند؛ نوع اول؛ علل معده، فوری و یا جرقه‌ها. و نوع دوم؛ علل ساختاری، بنیادین و ثابت.

امروزه، در مطالعات تاریخی بررسی نوع اول از علل، روش منسوخ است و از نظر مورخان معاصر، آنچه سبب یک رویداد می‌گردد، تحول اجتماعی است. نحوه تفکر مردم و اعمال ایشان، مهم‌ترین محرک و عامل حوادث تاریخی است و در مطالعه تاریخ باید ارتباط رویداد تاریخی با زیربناهای بنیادین، به ویژه فرهنگ و دین در نظر گرفته شود (هوفر، ۱۳۳ و ۲۶۱). بنابراین هر رویداد تاریخی را می‌توان از دو منظر نگریست؛ نخست منظر فردی، گذرا و جزئی که رویکرد مطالعه تاریخی سنتی است و دوم از منظر جمعی، کلی و پایدار که مرتبط با تحولات اجتماعی و همان رویکرد ساختارگرا است (کوثرانی، ۱۷۴؛ زکریا، ۱۵-۲۲). به عبارت دیگر، در تاریخ‌های غیرساختارگرا، در حقیقت افراد یا عوامل اند که مسیر تاریخ را مشخص می‌کنند، ولی در تاریخ

<sup>۱</sup> - روش پژوهش در این بخش به دلیل اهمیت و مدخلیت آن در تعیین مسیر پژوهش، مبسوط‌تر از آن چه متداول است، مطرح می‌شود.

<sup>۲</sup> - Structuralism

<sup>۳</sup> - نگرش ساختارگرا در تاریخ و جامعه‌شناسی، برآمده از دیدگاه‌های فردینان دو سوسور در زبان‌شناسی و کارل مارکس در اقتصاد و جامعه‌شناسی است. این نظریه، بسیاری از تئوری‌های موجود در علوم انسانی از جمله مطالعات تاریخی را متحول کرده است (کوثرانی، ۲۱۹).

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در ۱۵۳

ساختارگرا، ساختارها نقش تعیین کننده دارند (گروه روش‌شناسی و تاریخ نگاری، ۳۵۸-۳۵۹).<sup>۱</sup> روش‌شناسان مطالعات تاریخی بر این باورند، برای مطالعه بهتر تاریخ، ابتدا باید الگو و نظم آن جوامع را جستجو کرد تا علل ساختاری و بنیادین یک رویداد تاریخی تبیین گردد (استفورد، ۳۷۳). از این رو، در یک تحلیل تاریخی، باید ارتباط رویداد با حوادث محیطی، یعنی جریان‌های هم‌دوره و پیشین که دارای تأثیر قابل شناخت بر رویداد مورد نظر است، بررسی گردد (ضاحی، ۱۳۴).  
مسأله قتل عثمان بن عفان، به دلیل قابلیت پیگیری این رویداد در حوادث و جریانات قرن نخست تا چهارم، به اذعان غالب مورخان، یک رویداد تاریخی است (ابورحمة، ۱۱؛ صلابی، ۴۹۵) و همچنین دیدگاه‌های مختلفی در شناخت علل و یا ساختارهای مؤثر در این رویداد از جانب اندیشمندان و مورخان، مطرح شده است. بنابر این، پژوهش حاضر، در مورد تحلیل رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان، روش اسناد و شواهد تاریخی با رویکرد ساختارگرا را به کار برده تا بتواند با سایر اجزا و ساختار این رویداد ارتباط برقرار کند و پاسخگوی ابهامات تاریخی مهم باشد.

### ۱- تحلیل ساختارگرایانه اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در قتل عثمان

در تحلیل ساختاری رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان، ابتدا لازم است، زیرساخت، یا زیربنا در جامعه اسلامی سده نخست هجری، تبیین گردد تا با تبیین آن و انحراف بنیادینی که در این زیر ساخت رخ داده، واقعه قتل عثمان بن عفان، به عنوان یک موضوع روبنایی مورد بررسی قرار گیرد.

---

<sup>۱</sup> -نگرش تاریخی ساختارگرا با تمام اهمیت و کارآمدی که در تبیین رویدادهای تاریخی دارد، دارای اشکالاتی نیز هست که مورد انتقاد برخی پژوهشگران واقع شده است. از جمله تقلیل نقش اراده انسان در رویدادهای تاریخی (یاری، ۱۱۷-۱۲۹) و یا عدم در نظر گرفتن تسلسل زمانی. زیرا مورخ در نگرش ساختارگرا به امور تغییرپذیر در گذر زمان محدود، توجهی نمی‌کند و بر امور ثابت در دوره‌های بلند مدت تأکید می‌کند (تیمومی، ۳۶-۴۵؛ عباسلو، ۸۱-۸۷) لیکن در این پژوهش تلاش بر آن است، تنها ارتباط رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان با ساختارهای مرتبط با آن بررسی گردد و نقش اراده انسانی و زمان، نیز در حد امکان، در نظر گرفته شود.

#### ۴-۱- ساختار زیربنا در جامعه اسلامی

در نگرش ساختارگرا، زیربنا عبارت از قوانین و ساختارهایی است که امور کلی، تحولات، نظم اجتماعی و ساختاری بر آن استوار است و بدون توجه به آن، نمی‌توان تفسیری صحیح از مسائل روبنایی داشت (پالمر، ۱۲؛ کوثرانی، ۲۱۹) و می‌تواند شامل مواردی مانند شرایط مادی از جمله: اقتصاد، کشاورزی، تولید، معادن، زراعت، تجارت و عادات عقلی از جمله: زبان، فنون، فلسفه، عقاید، شعایر دینی و عادات مادی از جمله: پوشش و سرگرمی‌ها و نیز نظم اجتماعی از جمله: حاکمیت، خانواده، ادارات و جنگ‌ها باشد (همان، ۱۷۲).

مطالعه ساختار زیربنا، امکان پیش‌بینی این نکته را فراهم می‌کند که الگو در صورت تغییر یکی از عناصرش، به چه صورتی، واکنش نشان خواهد داد (جوادی و نیک‌پی، ۱۷۷-۲۰۳؛ گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ۳۶۸). جامعه‌شناسان و مورخان ساختارگرای مسلمان نیز، دیدگاه‌های مختلفی درباره زیربنای جامعه اسلامی سده نخست هجری داشته‌اند؛ ابن‌خلدون، قومیت و نژاد و برخی مانند ارکون و الجابری، اقتصاد را زیربنای ساختار تاریخ جامعه اسلامی دانسته‌اند (همان، ۳۴۲-۳۴۳؛ علال، ۱۶۵). ولی اسلام‌شناسانی چون رشیدرضا، شیخ محمد عبده و سید جمال الدین اسدآبادی شریعت امت اسلامی را زیربنای حوادث تاریخ اسلام برشمرده‌اند (عبدالحمید، ۲۲۸؛ مجموعه من‌الباحثین، ۲۵).

دقت در تاریخ تمدن اسلامی و نقطه شروع این تمدن و مراحل تاریخی شکل‌گیری آن، نشان‌گر زیربنای اندیشه دینی در شکل‌گیری ساختار تمدن اسلامی است (طحان، ۵۸۹-۶۵۷).<sup>۱</sup> باور به وحیانی بودن قرآن، حقانیت و صدق حضرت محمد(ص) در ادعای نبوتش، نقطه شروع تمدن اسلامی است؛ قرآنی که توسط پیامبر اکرم(ص) بر مردم خوانده شده و مجملات و متشابهات آن توسط وی برای مردم تفسیر شده است. این رسالت پیامبر اکرم(ص) بوده است که قرآن را برای مردم تبیین کند (نحل: ۶۴)<sup>۲</sup>، پیامبر اکرم(ص) شریعت و منهجی را که خداوند برای جامعه اسلامی قرار داده بود، تبیین می‌ساخت و مردم در لایه‌لای مصاحف خود و یا در

<sup>۱</sup> اگر چه این زیرساخت در حوادث تاریخ تمدن اسلامی، به عنوان مهم‌ترین و عمده‌ترین عامل بنیادین قابل بررسی است، لیکن در این پژوهش ادعا بر ثبات و عدم تحول زیر بناها و یا انحصار زیر بنا به دین نیست.

<sup>۲</sup> «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»



## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن‌بسندهی در... ۱۵۵

صحیفه‌هایی جداگانه روایات وی را ثبت می‌کردند.<sup>۱</sup> غالب مسلمانان سخن وی را حجت و لازم‌الاتباع می‌دانستند؛ البته به جز عده معدودی که اساساً هیچ گزاره‌ای را از قرآن کریم و یا سنت نبوی نصّ نمی‌دانستند؛ به این معنا که همیشه احتمال وجود خلاف در گزاره‌های دینی را مجاز می‌دانستند و معتقد بودند پیامبر اکرم(ص) ممکن است اشتباه کند و یا سهوی مرتکب شود و یا دستورات او مربوط به شرایط خاصی بوده است و می‌توان به خاطر مصالح، عرف، رأی یا هر دلیل دیگری، برخلاف آن عمل کرد و یا آن دستور العمل را نادیده انگاشت(مؤسسه آل البیت، ۱۱/۲۲). در حالی که قرآن کریم، به صراحت بر حجیت سنت نبوی تأکید کرده است.<sup>۲</sup>

حجیت سنت نبوی افزون بر دلایل قرآنی، تبیین عقلانی مهمی نیز دارد: قرآن کریم صورت نازل شده حقیقت عینی و خارجی است که آیات قرآن کریم، اعم از مواضع، اندرزه‌ها، قصص و احکام از آن نشأت گرفته و بدان مستند است، حقیقتی که مقوم و حیات‌بخش صورت الفاظ نازل شده آن است. حقیقتی که برای این الفاظ، مانند روح برای جسد است (طباطبایی، ۲۲/۳). این حقیقت را جز خداوند و پاکان -کسانی که در مرتبه وجودی خود با قرآن وحدت یافته‌اند- نمی‌دانند(واقعه: ۷۹). علم به مصلحتی که احکام برای آن وضع شده است و در فهم احکام و تفسیر قرآن کریم باید بدان توجه نمود، تنها در نزد پیامبر اکرم(ص) و امام معصوم(ع) است و غیر از ایشان را بدین علم دسترس نیست.<sup>۳</sup> بنابراین، ادامه حیات ساختار تمدن اسلامی در پیوندی ناگسستگی بین قرآن و اهل‌بیت(ع) نهفته(حاکم نیشابوری، ۱۶۰/۳) و توجه به تقلین، مهم‌ترین نکته در ساختار این زیربناست.<sup>۴</sup> جدایی قرآن کریم از آن مبین زنده و حاضر در جامعه، سبب

<sup>۱</sup> -حتی روایاتی وجود دارد که مسلمانان از نوشتن روایات به صورت مجزا از قرآن کریم نهی شده‌اند. مانند: «لا تتخذوا للحديث ككراريس ككراريس المصاحف» (خطیب بغدادی، ۴۷) در حالی که برخی در زمان‌های بعد، این را حمل بر عدم نوشتن حدیث در لابلای قرآن کرده‌اند (جلالی، ۳۲۲) که این معنی با ظاهر این روایت سازگاری ندارد.

<sup>۲</sup> -آیاتی چون: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴): «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹).

<sup>۳</sup> -بخش مهمی از اختلاف نظر امام علی(ع) با عمر بن خطاب و در سده بعد امام صادق(ع) با اصحاب رأی و در رأس ایشان افرادی چون ابوحنیفه، بر سر همین موضوع بود که مصلحتی که احکام برای آن وضع شده، توسط بشر قابل کشف نیست و این در علم شارع قرار دارد(امین، ۵۰/۱؛ ایوب، ۳۱۱/۱)

<sup>۴</sup> -پیامبر اکرم(ص) بارها می‌فرمود: «فقال يا أيها الناس إني تارك فيكم الثقلين أما إن تمسكتم بهما لن تضلوا! كتاب الله و عترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» معنای ریشه ثقل، به معنای سنگینی و مخالف سبکی است(ابن فارس، ۳۸۲/۱) مفهومی که پیامبر اکرم(ص) از ذکر واژه ثقلین اراده کرده است، دقیقاً همان بنیان و زیر بنایی است که در

می‌گردد تا این الفاظ حیات خود را از دست بدهند، جسدی بی‌روح و مبدل به ظواهری شوند که نه تنها سبب تزکیه و تطهیر جامعه نمی‌گردد، بلکه جامعه را به انحطاط و سقوط نیز می‌کشاند. بدین ترتیب ابزاری برای حاکمان فاسد می‌گردد تا برای اعمال قدرت از آن سوءاستفاده کنند. چنانکه در طول تاریخ اسلام بسیاری از خشونت‌ها و اقدامات غیر انسانی، مستند به آیات قرآنی مانند آیات جهاد صورت گرفته است. نمونه آن کشورگشایی‌هایی است که هم در صدر اسلام و هم در عصر حاضر توسط جریان‌های سلفی مانند داعش، بدون دلیل و مبنای شرعی و با عنوان جهاد ابتدایی و یا جهاد دعوت رخ داده و مشکلات بسیاری برای جهان اسلام به وجود آورده است. بنابراین، توجه به پیوند ناگسستنی قرآن و سنت نبوی و توجه به حجیت اقوال معصومان (ع) به عنوان مبین قرآن، زیربنای ساختار تمدن اسلامی است و جدا کردن قرآن، از عترت و مفسر آن، یک انحراف بنیادین در ساختار زیربنای تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه دینی به شمار می‌آید (احمدی میانجی، ۶۹۲/۳).

در ابتدای شکل‌گیری تاریخ اسلام یعنی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، انحرافی اساسی در این زیربنا صورت گرفت. قداست‌زدایی از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت او (احمد بن حنبل، ۱۳۵/۵؛ صنعانی، ۴۳۸/۵) و ممنوعیت نقل و نگارش سنت نبوی (ابن کثیر، ۸/۱۱۵) از نخستین انحراف‌ها در تمدن اسلامی بود. عمر بن خطاب بر قرآن‌بسندگی تأکید کرد و حجیت سنت نبوی را نپذیرفت (همان). اقدامات وی در این زمینه، شروع یک انحراف بنیادین در ساختار جامعه اسلامی بود. بدین ترتیب گروهی به دستور عمر بن خطاب بر قداست قرآن متمرکز شدند (مزی،

---

اینجا مورد نظر است. زیربنایی که به هم پیوسته و درهم تنیده‌اند و جدایی آن امکان‌پذیر نیست، مگر آن که کارکرد آن یعنی هدایت مختل گردد.

<sup>۱</sup> - یکی از مهم‌ترین این اقدامات، رفتاری بود که با بضعه الرسول (ص) حضرت زهرا (س) صورت گرفت (صلاح الدین صفدی، ۱۵/۶؛ ابن ابی شیبه کوفی، ۱۵/۶؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک. گروه معارف و تحقیقات اسلامی، ۲۸-۳۱). این رفتار صرف نظر از حدود و ثغور اختلافی بین شیعه و اهل سنت، سبب گردید دیگر مخالفان به عقب بنشینند. و به نظر می‌رسد این اقدام، در اندیشه و سیاست عمر بن خطاب، یک حرکت استراتژیک بود که سبب تثبیت حکومت و اقدامات وی در جامعه اسلامی گردید. عمر بن خطاب نشان داد، آن چه برای وی اولویت بود، اجرای سیاست تثبیت قدرت حزب قریش و مصلحت‌اندیشی برای ایشان است و در این مسیر هر آن چه مانع بود را از سر راه بر می‌داشت و با کسی مسامحه نداشت. نمونه‌های مختلفی در مسأله حق مؤلفه قلوبهم، نظارت بر بازار، اجرای برخی حدود، ... در روایات وجود دارد (ر.ک. شرف الدین، ۱-۱۶۹).

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن‌بسندهی در ۱۵۷

۵۶۶/۲۳<sup>۱</sup> و گروهی در برابر این تقدس‌زدایی مخالفت خود را ابراز کردند. دو گروه یا طبقه در ساختار تمدن اسلامی بوده که همواره در تناقض مصالح قرار داشته‌اند و به همین سبب موجب رویدادهای تاریخی شده‌اند؛ طبقه سنت‌گرا و طبقه مصلحت‌اندیش<sup>۲</sup>. طبقه سنت‌گرا همواره در امور مختلف، تبعیت از پیشوایان دینی یعنی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) را در اولویت قرار می‌دادند. اما مصلحت‌اندیشان همواره در تصمیم‌گیری‌ها، مصلحت عرفی، فردی یا اجتماعی را بر نصوص و سنت مقدم داشته، اساساً حجیتی برای سنت نبوی قائل نبوده و یا آن را تأویل‌پذیر می‌دانسته‌اند. ایشان همان اصحاب رأی در سده نخست هجری بودند که در ساختار تاریخ اسلام می‌توان از ایشان تعبیر به مصلحت‌اندیشان کرد. عثمان بن عفان نیز از نظر گرایش فکری و دینی از بنیان‌گذاران کاربرد قیاس و رأی در فقه یا همان طیف مصلحت‌اندیش بود (عبدالستار، ۱۸۱). این در حالی است که فقها و سنت‌گرایان در اقلیت بودند (هدایت پناه، ۲۵).

بنابراین اگر بخواهیم با رویکرد ساختارگرا، قاتلان عثمان و انگیزه این قتل را شناسایی کنیم، ناگزیر باید به سال‌های قبل بازگردیم. زیرا تغییر و انحراف در این ساختار، می‌تواند نتایج قابل پیش‌بینی داشته باشد؛ مثلاً وهن جایگاه خلیفه رسول خدا (ص) به عنوان یک نتیجه اولیه برای این انحراف بنیادین، قابل پیش‌بینی است. نتیجه سیاست قرآن‌بسندهی عمر بن خطاب و تأکید بر قرائت قرآن کریم، نوعی از تقدس‌ظاهری بی‌مبنا برای قرآن کریم به وجود آورد<sup>۳</sup> و همان‌طور که در ادامه بیان خواهد شد، احراق مصاحف برای گروهی از مسلمانان با عنوان «قرآء» (قاریان) که بر

---

۱- عمر بن خطاب در سخنی به قرظله بن کعب در مورد مردم کوفه می‌گوید: صدای قرائت قرآن مردم این شهر مانند زنبوران عسل به گوش می‌رسد. می‌آید آنان را از قرآن بازدارید!

۲- اصطلاح مصلحت در اینجا به معنای مصلحت واقعی جامعه و یا مصلحت دینی و دنیوی جامعه اسلامی نیست، بلکه تنها منفعت و مصلحت مادی را شامل می‌شود. اصطلاح مصلحت، نامی است که خود این گروه بر دلیل نادیده گرفتن سنت نبوی قرار داده‌اند، مثلاً عثمان به این مسعود می‌گوید: از حکم وی در تحویل مصحفش برای سوزاندن به خاطر مصلحت تبعیت کند (ابن کثیر ۲۴۴/۷). ایشان وقتی تصمیم بر حکومت و کشورگشایی داشتند، به یقین می‌دانستند، این روش با سنت نبوی و سیره اهل بیت (ع) سازگاری ندارد. [پژوهش‌های فقهی جدید نشان می‌دهد، اساساً در فقه شیعه چیزی به نام جهاد ابتدائی وجود نداشته است (فخلی، ۱۳۸۶، صص ۱۱۷-۱۵۵)] نمونه این ناسازگاری را می‌توان در نادیده گرفتن حد شرعی در مورد خالد بن ولید سردار بزرگ توسط ابوبکر و حد مغیره بن شعبه، توسط عمر بن خطاب و حق مؤلفه قلوبهم... دید (دروزه، ۴۷۴/۹؛ نقوی قایمی، ۳۷۳؛ ابن حزم، ۲۵۰/۱۱؛ مجلسی، ۴۷۱/۳۰). چون از نظر این خلفا، مصلحت اقتضا می‌کرد که این حدود اجرا نشود؛ چراکه ظاهراً با منافع مادی جامعه اسلامی منافات داشت.

۳- توضیح آن که این التزام به قداست و احترام به قرآن، شکلی ظاهری داشت که گاه منجر به نفی آموزه‌های قرآن مبنی بر لزوم تبعیت از ولی امر می‌شد. همان‌طور که در جنگ صفین، خوارج برای پاره‌های قرآن بر سر نیزه، تقدس بیشتری از امر ولی امر زمان خود، یعنی امام علی (ع) قائل شدند.

اثر همین سیاست در کوفه به وجود آمده بودند، تحمل ناپذیر بود (طائی، ۲۰۰۳، ص ۳۸۰). بنابراین، شاید نخستین اثرات این انحراف در پیدایش گروهی به نام قرأء جلوه گر شد که شعار «لا حکم الا لله» و جمود و تعصب بر ظواهر قرآن، از ویژگی‌های بارز ایشان بود. بخشی از ایشان در تاریخ اسلام، با نام خوارج شناخته می‌شوند (ابن حجر، ۴۵۱/۸؛ کورانی، ۳۸۳) و اگر چه بعضاً در گروه قاریان، فقها و اسلام‌شناسان بزرگ نیز بوده‌اند، لکن همواره در طول تاریخ اسلام، آسیب‌هایی برای جامعه اسلامی به بار آورده‌اند (هیثمی، ۲۳۷/۶).

از سوی دیگر هم به سبب اقداماتی که توسط عمر ابن خطاب در جهت قداست زدایی از مقام خلافت صورت گرفته بود و هم به واسطه اعمال سنت‌ستیزانه‌ای که توسط خود عثمان رخ داده بود، عملاً برای خلیفه سوم احترامی باقی نمانده بود، فلذا شرایط برای قتل وی آماده گردید. اگرچه بسیاری از مورخان و نویسندگانی که درباره قتل عثمان بن عفان پژوهش کرده‌اند به مسأله از بین رفتن احترام خلیفه و اقتدار وی، به عنوان یک عامل مهم در جرأت یافتن معترضان بر قتل عثمان اشاره کرده‌اند، اما در شناخت دلایل اصلی اضمحلال ناتوان بوده و آن را به کهولت عثمان، خسته شدن امت از وی، تسامح وی نسبت به سخت‌گیری و شدت عمر و ... نسبت داده‌اند (ابن عساکر، ۲۵۱/۳۹). اگر چه ممکن است این جنبه‌ها در جرأت یافتن مخالفان در اعتراض مؤثر باشد اما نمی‌تواند تبیینی قانع‌کننده، برای قتل عثمان به شمار آید (طه حسین، ۱۴۰).

## ۴-۲- تحلیل ساختار روبنای اندیشه انحرافی قرآن‌بسندگی و ارتباط آن با قتل عثمان بن عفان:

با دقت در مسأله قتل عثمان و نشانه‌های آن در روایات و نیز شواهد مرتبط به مسایل پس از قتل وی، علت اصلی و مهم مجازات خلیفه توسط مردم روشن می‌گردد. البته باید توجه داشت که این مسأله، به هیچ عنوان به معنای تأیید و مشروعیت‌بخشی به قتل عثمان نیست، بلکه باید آن را نتیجه اجتناب ناپذیر قداست زدایی از جایگاه حاکم جامعه اسلامی و نظریه قرآن‌بسندگی عمرین خطاب دانست. نصوص روایی مربوط به گفتگوی عثمان با مردم، نشان گر آن است که نخستین اعتراضات مردم به عثمان، مسأله سوزندان قرآن‌ها، تعطیل سنت نبوی (بالذری، ۵۵۲/۵) و سپس، تبعیض‌های اقتصادی و تصرفات حرام در بیت‌المال بوده است (امینی، ۲۸۶/۸). برخی از

۱- برخی آن را محصول آزاداندیشی صحابه و برخی آن را معلول عدم ایهت عثمان دانسته‌اند (رضا، ۱۹۷؛ خطیب، ۷۹)، در هر صورت با آنچه بیان شد، روشن است جرأتی که نسبت به عثمان وجود داشته که نسبت به عمر وجود نداشته است.

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در... ۱۵۹

این شواهد مربوط به نصوص هم‌زمان با قتل عثمان و برخی مربوط به سال‌های بعد است و می‌تواند مبین علل قتل عثمان باشد.

- توجه!

آنچه در این بخش طرح می‌شود به معنای انحصار تأثیر عامل انحراف قرآن بسندگی در قتل عثمان بن عفان نیست، بلکه هدف بیان تأثیر این مؤلفه در کنار سایر مؤلفه‌هاست؛ چرا که بی‌توجهی به آن، سبب بروز مشکلات متعددی در تاریخ قرآن و حدیث اسلامی شده است.<sup>۱</sup> مهمترین شواهدی که در تحلیل ساختار روبنای اندیشه انحرافی قرآن بسندگی و ارتباط آن با قتل عثمان مورد استناد قرار می‌گیرد، عبارتند از:

### ۴-۲-۱ روایات احراق مصاحف:

تقریباً در تمامی متونی که روایت‌گر قتل عثمان است، نخستین دلیل برای خشم و انتقام مردم از عثمان، مسأله تحریف، سوزاندن و محو کردن کتاب خداوند است. نظیر این که: عثمان گفت: چرا بر من خشم گرفته‌اید؟ گفتند: تو کتاب خداوند را سوزاندی! همچنین نصوصی وجود دارد که نشان‌دهنده نهی صحابه از قرآن سوزی و نتایج خطرناک آن است.<sup>۲</sup> در تحلیل رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان، هرگاه مورخان به مسأله قرآن سوزی عثمان می‌رسند، آن را با توجیه "رفع اختلاف قرائات و روایات با تأیید صحابه به‌ویژه امام علی (ع)"،

---

<sup>۱</sup> برخی تلاش کرده‌اند عامل خارجی و فتنه‌انگیزی سیاسی و دینی یهودیان و مسیحیان را در قالب مسأله داستان ساختگی عبدالله بن سبا در قتل عثمان مطرح کنند، افزون بر این که این فرضیه از جانب مورخان و محققان رد شده است، باید توجه داشت، اساساً مسیحیان و یهودیان با دستگاه خلافت تا قبل از خلافت امام علی (ع) مشکلی نداشتند. مهم‌ترین مشاور حکومتی عثمان بن عفان، کعب الاحبار یهودی بود که هیچ مجلس قضاوتی از وجود وی خالی نبود و علمای تازه مسلمان شده یهود در نقش مفتی و قاضی و قصه‌گو در جامعه اسلامی در حال فعالیت بودند. بنابراین به نظر می‌رسد، تأثیر این عوامل در پیدایش رویدادهای تاریخی، بدون در نظر گرفتن دلایل عقلانی و منطقی، نمی‌تواند تبیین کاملی از مسأله قتل عثمان به دست بدهد و این پژوهش تلاش بر تبیین علمی و عقلانی از این رویداد دارد.

<sup>۲</sup> قالوا نعمنا علیه انه محاب كتاب الله؛ ما للذي نقتم علی؟ قالوا احرقت كتاب الله (ذهبی، ۳/ ۴۲۹؛ ابن عساکر، ۲۹/ ۲۴۹؛ بلاذری، ۵/ ۵۵۲؛ قتلتہ اعمله لہ احرقت كتاب الله (مفید، ۱۴۷) یا عثمان لاتکن اول من احرقت كتاب الله فتکن اول من یراق دمه ذکر الثقفی فی تاریخه: ان أبأذر لما رأى ان عثمان قد أمر بتحریق المصاحف قال له: یا عثمان لا تکن اول من احرقت كتاب الله فیکون دمک اول دم یرهاق (حلبی، ۲۶۳؛ مجلسی، ۲۷۱/۳۱؛ برخی یاورند فعلی که ابوبکر و عمر انجام ندادند و عثمان انجام داد و به خاطر آن عقاب شد، همان سوزاندن قرآن بوده است (هیکل، ۹۳).

مشروعیت می‌بخشند و بی‌تأثیری این موضوع در قتل را بنا بر توجیه مذکور، امری مفروض عنه می‌گیرند. در حالی که پژوهش‌های علمی در رابطه با این اقدام عثمان، این توجیه را ناپذیرفتنی نمایانده است؛ زیرا روایات دال بر این موضوع، دارای اشکالات مختلفی از جمله ضعف سند، حلقه مشترک و شذوذ است و نمی‌توان به استناد آن، مسأله پیدایش اختلاف قرائات را عاملی در قرآن سوزی عثمان و موافقت امام علی (ع) با آن دانست.

جعل روایات برای توجیه اقدامات عثمان بن عفان در دو مقطع زمانی رخ داده است؛ ابتدا در سده نخست هجری توسط حکومت اموی و افرادی چون ابن شهاب زهری که او را خادم الامویین دانسته‌اند و دوم، از سده سوم تا پنجم هجری که به دلیلی بسیار مهم‌تر و بنیادی‌تر، یعنی مسأله اثبات عدالت صحابه بوده و توسط افرادی چون ابوبکر باقلانی صورت گرفته است. ابن شهاب زهری را قدیمی‌ترین منبع، در روایات مربوط به جمع‌آوری قرآن توسط عثمان و نیز قتل وی دانسته‌اند (ملحم، ۶۹) که خود نشان‌گر دو مسأله است؛ نخست، مقطع تقریبی زمانی پیدایش این روایات، به دلیل مشکل حلقه مشترک (ضحاک، ۱/ ۱۲۴؛ ناصحی، ۱۶۷-۱۹۰؛ غیب هرساوی، ۲۳۰-۱۷۹؛ دمفو، ۴۸) و دیگر، وجود منازعه بین موافقان و مخالفان عثمان در این گستره زمانی (کوثرانی، ۵۰). توجه به گرایش تند عثمانی در خلفای بنی‌امیه به ویژه معاویه و اطلاع از جعل گسترده احادیث فضایل و مثالب و حتی پرداخت پول و جایزه برای آن در این سده نیز، به روشنی کذب بخشی از این روایات را نشان می‌دهد (حسنی، بی‌تا: ۱۹۹). مثلاً روایاتی در اسباب نزول سوره عبس که در آن شخصی که به خاطر حضور فقیری روی ترش کرده، سرزنش می‌شود (عبس: ۳-۱۰). در روایتی، سبب نزول، عثمان بن عفان معرفی می‌شود که این عمل، با خلق اشرافی‌گری وی سازگاری دارد (فیض کاشانی، ۲۸۴/۵؛ صادقی تهرانی، ۱۱۴/۳۰) در مقابل نیز روایاتی وجود دارد که فاعل این عمل مذموم را پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌کند (ابن کثیر، ۳۲۰/۸) که به هیچ عنوان، با خلق و خوی پیامبر اکرم (ص) که خود فرد رنج‌کشیده و در دوران کودکی، طعم یتیمی را چشیده بود، سازگاری ندارد (ابن شهر آشوب، ۱۲/۲). از تأمل در روایاتی که در سده نخست تا چهارم هجری در فضایل و یا ردّ اتهام از عثمان بن عفان جعل شده، به روشنی می‌توان دریافت که توجیه و تطهیر چهره وی برای طبقه حاکم، هدفی بسیار مهم و حیاتی بوده است.

دومین مقطع زمانی مربوط به جعل روایات، جهت توجیه اقدامات عثمان، سده سوم تا پنجم هجری است. بعد از سده نخست هجری، به دلیل فعالیت‌های جدی صادقین (ع) و اصحاب

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن‌بستگی در ... ۱۶۱

حدیث، افرادی از اهل سنت چون مالک بن انس، سفیان ثوری، شافعی و... از مذهب رأی و قیاس به اندیشه بنیادین حجیت سنت نبوی بازگشتند. لیکن بازگشت ایشان، به دلیل موقوف بودن حجم وسیعی از روایات فقهی، متوقف بر توثیق کلی و عمومی صحابه بود. زیرا غالب روایات فقهی اهل سنت در نهایت به جای آن که به پیامبر اکرم (ص) برسد، به صحابه می‌رسید؛ افرادی چون ابوهریره، ابن عمر، عایشه، ابن عباس و... اگر نظریه عدالت صحابه مخدوش می‌شد، فقه اهل سنت، آسیب جدی می‌دید، بنابراین لازم بود، عدالت صحابه به عنوان یک اصل کلی برای حجیت اقوال منسوب به ایشان پذیرفته شود. بنابراین، ابوزرعه رازی (م ۲۶۴) حدیث‌شناس و رجالی مهم اهل سنت در قرن سوم، حکمی کلی صادر کرد که؛ «هر کس که بر صحابی طعنی وارد کند، زندیق است». وی ادامه می‌دهد؛ «و این به خاطر آن است که ما به حقانیت پیامبر اکرم (ص) و قرآن باور داریم و قرآن و سنت نبوی را صحابه پیامبر اکرم (ص) به دست ما رسانده‌اند و ایشان با طعن بر صحابه می‌خواهند، قرآن و سنت را باطل کنند. و جرح سزاوار ایشان است و ایشان زناذقه‌اند» (مزی، ۹۶/۱۹). بنابراین نظریه عدالت صحابه در قرن سوم برای اثبات حجیت سنت نبوی و به‌ویژه وثاقت افرادی چون ابوهریره به وجود آمد. ولی در قرون چهارم و پنجم به دلیل طرح منازعات کلامی بین شیعه و اهل سنت، عدالت صحابه به جهت اقدامات خلفا، مورد انتقاد قرار گرفت. نظریه عدالت صحابه برای شیعیان، با وجود تصریح قرآن کریم به وجود منافقان در بین صحابه، پذیرفتنی نبود. از سوی دیگر، در همین مقطع زمانی، شیعیان به سبب قرآن‌سوزی بر عثمان خرده می‌گرفتند و این جریان اعتراضی منجر به مناقشه‌ای حل‌ناشدنی گشت. اعتراض شیعیان به عثمان، دقیقاً به خاطر قرآن‌سوزی و حذف سنت نبوی بود؛ باور به نظریه عدالت صحابه در بین اهل سنت نیز، دقیقاً برای حفظ سنت نبوی از نابودی و اضمحلال بود. اعتراض به اقدامات عثمان، مختص به شیعیان نبود و برخی از بزرگان اصحاب حدیث اهل سنت نیز در سده نخست و دوم هجری، نسبت به اقدامات وی معترض بوده و او را همچون حجاج می‌دانستند (ذهبی، ۳۷۰/۷). ولی در این زمان، نظریه عدالت صحابه، سبب گردید باب اعتراض به عثمان، برای همیشه در بین اهل سنت بسته شود و باور به عدالت صحابه و خلفای ثلاثه، به عنوان یک شعار دینی در تمامی فرق اهل سنت، قطعی قلمداد گردد. سوزاندن قرآن‌ها، آن هم برای حذف سنت نبوی، به هیچ‌وجه برای اهل سنت در قرن سوم هجری پذیرفتنی نبود و این اقدام عثمان، به توجیهی مقبول نیاز داشت. با توجه به پیدایش چالش جدی اختلاف قرائت در سده سوم هجری، سوزاندن مصاحف برای رفع اختلاف قرائت، ساده‌ترین توجیه بوده است. این

پاسخ توسط ابن ابی داود سجستانی، استاد ابن مجاهد - نخستین مدون قرائات سبع - برای نخستین بار در کتاب المصاحف طراحی شد؛ «أَدْرَكْتُ النَّاسَ مُتَوَافِرِينَ حِينَ حَرَقَ عَثْمَانُ الْمَصَاحِفَ، فَأَعْجَبَهُمْ ذَلِكَ، وَقَالَ: لَمْ يُنْكَرْ ذَلِكَ مِنْهُمْ أَحَدٌ؛ قَالَ عَلِيُّ فِي الْمَصَاحِفِ: لَوْ لَمْ يَصْنَعْهُ عَثْمَانُ لَصَنَعْتُهُ»... (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۶۷) روایاتی که توسط او در این کتاب نقل شده در هیچ یک از جوامع حدیثی شیعه و یا جوامع حدیثی مقدم بر المصاحف ابن ابی داود سجستانی، در بین اهل سنت وجود ندارد. وی نویسنده‌ای کذاب و غیرقابل اعتماد بوده، که در زمینه سیاست‌های حکومت عباسی در رابطه با فرونشاندن اعتراضات شیعی به ویژه نسبت به عثمان بن عفان، تلاش بسیاری کرده تا اقدام قرآن‌سوزی عثمان را عملی مشروع و ضروری جلوه دهد. سلیمان بن اشعث، (م ۳۱۶) صاحب کتاب المصاحف از دشمن‌ترین افراد نسبت به شیعه بوده است (شوشتری، ۱۱/۳۱۵).

این پاسخ برای دفاع از مذهب اهل سنت و در کنار اصل عدالت صحابه مطرح شده است ولی بررسی تاریخی نشان می‌دهد، در سده نخست هجری، اساساً موضوع اختلاف قرائات وجود نداشته است که عثمان برای رفع آن اقدام به قرآن‌سوزی کند. روایات مؤید و مثبت این ادعا، در ابن شهاب زهری، مشکل تفرد سندی دارد (ابن ابی داود، ۸۸). برای فهم صحیح اقدام تاریخی عثمان بن عفان در مورد قرآن‌ها و تبیین تأثیرات این اقدام در قتل وی، لازم است به پیشینه و دلایل تاریخی آن پرداخت. باید توجه داشت که نسبت خرق یا حرق مصاحف، درباره دو خلیفه، یعنی عمر و عثمان مطرح شده است. عمر بن خطاب در مسیر مصلحت‌اندیشی و اندیشه فتوای به رأی، نقل و نگارش روایات فقهی نبوی را در قالب یک فرمان حکومتی ممنوع کرد. او به مسلمانان گفت صحیفه‌های حدیثی خود را بیاورند تا سندی واحد از سنت نبوی فراهم آورد. مردم صحیفه‌های حدیثی خود را آوردند و او پس از یک ماه تأمل، به خاطر ترس از آن که مجموعه فقهی مفصلی، مانند مشناه بهودیان به وجود نیاید، همه مصاحف حدیثی نبوی را سوزاند (ابن سعد، ۵/۱۴۳). ولی پروژه حذف نصوص فقهی، هنوز ناتمام بود. حذف روایات از لابه‌لای قرآن‌ها، پروژه‌ای تکمیلی بود که عثمان بن عفان، عهده دار آن گشت.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> دلیلی که نشان می‌دهد آنچه از مصاحف حذف شده، زیادات تفسیری و نصوص فقهی بوده است، گزارش‌هایی است که ابن ابی داود سجستانی از مصاحف صحابه می‌دهد. بیشتر این زیادات احکام فقهی مبتلا به مانند احکام



## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن‌بسندهی در ۱۶۳۰۰

پیش از این عمر بن خطاب، در زمان حکومت ابوبکر، مصحفی مجرد از نصوص روایی فراهم آورد که این مصحف به حفصه به ارث رسید (بخاری، ۱۸۳/۶؛ ابن حبان، ۳۶۰/۱۰) این یک پروژه آزمایشی و مقدماتی بود. در زمان حکومت عثمان بن عفان، توسط یک کمیته شش نفری از افرادی که نگرش فکری و سیاسی واحدی داشتند،<sup>۱</sup> مصاحفی از روی مصحف حفصه تهیه شد که به مصحف امام مشهور شد، شش مصحف که مردم بلاد مختلف، به قرائت آن مجبور شدند (سلیم بن قیس هلالی، ۲۱۱) و از آن با عنوان سیاست اجباری کردن مصاحف یاد کرده‌اند. بقیه مصاحف در یک اقدام رسمی جمع‌آوری و سوزانده شد (بخاری، ۱۸۳/۶). این اقدام، مورد انتقاد بسیاری از صحابه در مدینه‌النبی (ص) و عراق قرار گرفته است (ابن اعثم کوفی، ۳۹۱/۲). ابن ابی‌داود سجستانی، در کتاب المصاحف، ادعا می‌کند قرآن‌سوزی عثمان بن عفان مورد تأیید همه صحابه بوده است (ابن ابی‌داود، ۶۷)؛ در حالی که مستندات بسیاری، حاکی از اعتراض جدی مسلمانان، نسبت به این هتک حرمت به قرآن است (ابن شبه، ۱۰۰۵/۳؛ ابن ابی شیبۀ، ۶۸۵/۸) و در مطالعه تاریخی رویداد قتل عثمان بن عفان، نمی‌توان به این مستندات بی‌توجه بود.<sup>۲</sup>

---

نکاح، حج، جهاد، ... بوده است (ابن ابی‌داود، ۱۵۹-۲۴۳). همچنین مصحفی که امام علی (ع) در مقابل تجرید مصحف توسط عمر بن خطاب فراهم کرد، مشتمل بر احکام فقهی مورد نیاز مردم، حتی دیه خراش بود (صفار، ۱۴۳).

<sup>۱</sup> این کمیته متشکل از زید بن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر، عبدالرحمن بن حارث، عبدالله بن عمرو بن عاص و ابن عباس بود که همه از قریش بوده‌اند (رامیار، ۴۱۹).

<sup>۲</sup> ابن ابی‌داود سجستانی کتاب المصاحف خود را در اواخر قرن سوم هجری نگاشت. او یک سنی متعصب و ضدشیعیه بود. سلیمان بن اشعث، (م ۳۱۶) صاحب کتاب المصاحف (ابن ندیم، ۳۲۴) و من اشد النصاب (شوشتری، ۳۱۵/۱۱)؛ «سمعتُ أبا داود السجستاني يقول ابني عبد الله هذا كذاب (ابن عدی، ۴۳۶/۵)؛ ومن البلاء أن عبد الله يطلب القضاء»؛ در اصفهان به خاطر ناصبی بودن تهدید به قتل شد، در آنجا از ناصبی بودن خود تبری جست که البته طبری معتقد است این تبری، از سر ترس بوده است. وی به نقل روایات منفرد و بدون منبع و کتاب، شهرت داشته است (ذهبی، ۴۳۲/۲). او با دستگاه خلافت در ارتباط بود و خلیفه عباسی به وی کرسی تدریس در بغداد داده بود. همچنین یکی از منابع علم قرائت ابن مجاهد بوده است. (خطیب بغدادی، ۴۷۱/۹) (شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱۵) در این زمان، شیعیان قدرتی نسبی در منطقه عراق و فارس یافتند و این قدرت نسبی فرصتی برای طرح اعتراضات تاریخی فراهم آورد که تا آن عهد، به دلیل سلطه سیاسی و دینی بنی‌امیه و بنی‌عباس، شیعه فرصت طرح آن را پیدا نکرده بودند (یعقوبی، ۴۱). اگر چه در مدارک صحیح شیعه و اهل سنت در این زمان، از اعتراضاتی که وجود داشته، به ویژه در مورد قرآن‌سوزی عثمان بن عفان و قرآن علی (ع)، سخن بسیار است (نک؛ حسینی و ایروانی، صص ۱۷۵-۱۹۵)، ولی در هر صورت، در این مقطع زمانی، اعتراضات جدی برخی دانشمندان شیعه نسبت به نادیده گرفتن قرآن علی (ع) و تحریق مصاحف عثمان قابل

در تحلیل این حادثه تاریخی مهم، اعتماد به کتاب المصاحف ابن ابی داود که با انگیزه سیاسی و توسط نویسنده‌ای ناصبی و دروغ‌گو نوشته شده،<sup>۱</sup> خطای آشکاری است که قرآن پژوهان، در مطالعات تاریخ قرآن مرتکب شده‌اند. جالب آن که ابن ابی داود، فصلی گسترده در باب احکام حرمت مصاحف قرآن کریم ذکر می‌کند؛ مانند این که جایز نیست قرآن بر زمین گذاشته شود یا پاها را به سمت قرآن دراز کرد یا قرآن را به سرزمین کفار برد و ... (ابن ابی داود، ۴۴۸) ولی ناگهان در پایان کتاب می‌گوید: اگر از نسخه‌های قرآن بی‌نیاز شدیم، سوزاندن آن اشکالی ندارد، چون آب و آتش مخلوقاتی از مخلوقات خداوند است (همان، ۴۶۶).

روایات این کتاب اشکالات متعددی مانند حلقه مشترک راوی، شذوذ، تناقض با رویدادهای تاریخی دارد (رامیار، ۴۳۳؛ ناصحی، ۱۶۷-۱۹۰) که روایات آن را غیرقابل اعتماد می‌کند. همچنین اگر مسأله رضایت صحابه از اقدام عثمان، از سوی منابع دیگر پیگیری شود، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به دست خواهد آمد که حاکی از اعتراض و نارضایتی جدی صحابه بر قرآن‌سوزی عثمان و حذف اجباری نصوص روایی از مصاحف ایشان است.

## ۴-۲-۲- بهره‌گیری عثمان از قرآن برای دفاع از خود در صحنه قتل

یکی دیگر از شواهدی که نشان‌گر عامل اصلی اعتراضات مردم بر عثمان بوده است، مسأله قرآنی است که عثمان به جهت صیانت از خود در مقابلش قرار داده بود و معترضان را به آن قسم می‌داد: «کتاب الله بینی و بینکم». برخی از معترضان با این قسم از او دور شدند، ولی برخی

مشاهده است (باقلانی، ۱/۱۳۳، ۲۹۳، ۳۶۲؛ مفید، ۴۱۷)، در پاسخ‌گویی به این اعتراض، بزرگان اهل سنت، چند پاسخ را مطرح کردند که کتاب ابن ابی داود بخشی از این پاسخ‌هاست. ابن ابی داود برای نخستین بار ادعا کرد؛ قرآن سوزی عثمان برای رفع اختلاف قرائت بوده است (ابن ابی داود، ۶۶). موضوعی که در سده سوم هجری در عراق، در مورد قرآن، تبدیل به یک چالش جدی در قرئت قرآن شده بود. این ادعا توسط ابن ابی داود، در روایاتی منسوب به ابن شهاب زهری مطرح شد که این اقدام مورد تأیید همه صحابه به ویژه امام علی (ع)، امام حسن (ع) و بزرگان شیعه بوده است (همان).

<sup>۱</sup> ذکر این روایت در ابتدای کتاب و آخرین روایت نشان می‌دهد که انگیزه تألیف کتاب، بیان تاریخ قرآن نیست بلکه توجیه علت قرآن‌سوزی عثمان بن عفان و جواز آن بوده است. «لما دخل المصربون علی عثمان رضی الله عنه - ضربه بالسيف علی یده فوقعت علی فسکفیکهم الله و هو السميع العليم [البقرة: ۱۳۷] فمد یده و قال: «و الله إنها لأول ید خطت المفصل». آخرین روایت؛ عن معمر ابن طائوس عن ابيه أنه لم یکن یری بأسا أن یحرق الکتب و قال، إنما الماء و النار خلقان من خلق الله تعالی.

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در... ۱۶۵

گفتند: تو را چه به کتاب خداوند (طبری، ۳۸۸/۴). از این عبارت در بیشتر گزارش‌ها از صحنه قتل وی یاد و در همه گزارش‌ها، از مصحفی که خون بر آن ریخت، صحبت شده است (ابن سعد، ۷۴/۳؛ تمیمی، ۷۶؛ ابن شیبۀ، ۱۲۸۵/۴؛ ذهبی، ۴۵۶/۳). این که وی از نیروی نظامی یا هر ابزار دفاعی دیگری مانند شمشیر، حایل و... استفاده نکرده است، نشان‌گر آن است که وی، ویژگی قداست قرآن را به عنوان عاملی برای حفاظت از خود در برابر معترضان می‌شناخته است. لذا همین موضوع می‌تواند به عنوان شاهدهی تاریخی به کار آید؛ نخست این که نشان‌گر اهمیت قرآن در شکل‌گیری اعتراضات باشد و دیگر آن که قداست قرآن را در نزد معترضان بیان کند. در غیر این صورت، میانجی ساختن و قسم به قرآن برای محافظت از خود در مقابل اراذل و اوباش و یا فتنه‌گران، معنایی ندارد و خود، وهن به قرآن است و دست‌کم عملی خردمندانه نیست.

### ۳-۲-۴ شعار قرآن بسندگی در ماجرای حکمیت صفین

یکی دیگر از شواهد تاریخی که نشان‌گر عامل اعتراضات علیه عثمان بن عفان است، مسأله‌ای است که سال‌ها بعد در واقعه صفین رخ می‌دهد. عمرو بن عاص، مشاور زیرک معاویه، در آستانه شکست لشکر معاویه، برای تغییر نتیجه جنگ، از شعار "لا حکم الا لله" بهره برد که به وضوح نشان‌گر قرآن بسندگی است (منقری، ۴۹۰). علت به کارگیری این حيله، پیشینه تاریخی کارکرد احترام‌انگیزی قرآن، در رویدادهای سیاسی بوده است. ولهاوزن به این مسأله در کتاب خود اشاره کرده است و چنین می‌گوید: «این حيله عمرو بن عاص، از پیش دارای سابقه‌ای بوده است» (ولهاوزن، ۳۱). پیش‌بینی عمرو بن عاص، از کارکرد احترام‌انگیزی قرآن در نزد قاریان، درست از آب درآمد و نتیجه جنگ صفین را در آستانه پیروزی سپاه امام علی(ع)، به نفع لشکر معاویه تغییر داد. دقت به قدرت عملیاتی و استراتژیک احترام به قرآن کریم در جنگ بسیار ضروری می‌نماید؛ تأثیر قرآن در جنگجویانی که در هنگامه جنگ، جز به پیروزی و غلبه بر دشمن به چیز دیگری نمی‌اندیشند، تا چه اندازه بوده است که توانسته نتیجه جنگ را تغییر بدهد؟ در اینجاست که باید پرسیده شود آیا ممکن است افرادی که به خاطر قرآن، دست از جنگ کشیدند، در برابر قرآن سوزی خلیفه سکوت کرده باشند؟

شاهد تاریخی دیگری در همین مورد که میزان تأثیر قرآن سوزی را در قتل عثمان نشان می‌دهد، عبارتی است که قرآء در هنگامه سر دادن شعار "لا حکم الا لله" به امام علی(ع) گفتند. امام علی(ع) در هنگام اجرای این خدعه از جانب سپاه معاویه، از سپاهیان خواست به این نیرنگ

وقعی ننهند و کار را تمام کنند. او خود را قرآن ناطق خواند و از مردم خواست به جنگ ادامه دهند، ولی قاریان که برای خلیفه قداستی قائل نبودند و سخن وی را حجت نمی‌دانستند، نه تنها از جنگیدن سر باز زدند، بلکه حتی امام(ع) را تهدید کردند که اگر جنگ را متوقف نکند و مالک اشتر را برنگرداند، او را خواهند کشت؛ همان‌طور که عثمان بن عفان را کشته‌اند<sup>۱</sup> (منقری، ۴۹۰). این شاهد تاریخی به روشنی نشان می‌دهد که ایشان، علت قتل عثمان را بی‌احترامی وی به قرآن دانسته‌اند و خود را مجازات‌کننده او معرفی کرده‌اند.

نخستین آثار انحراف بنیادینی که سال‌ها پیش در حکومت اسلامی رخ داده بود، در قتل عثمان بن عفان، به صورت یک تغییر ساختاری، جلوه‌گر شد؛ پیدایش مسلمانانی که بر ظاهر قرآن کریم جمود و تعصب داشتند و برای مقام خلافت و عالمان به معنای آن، اعتباری قائل نبودند. لذا بدون دادگاه، اقدام به مجازات خلیفه کرده و حکم به ارتداد و اباحه و نهایتاً قتل وی دادند.

---

۱ یا علی ، أجب القوم إلى كتاب الله إذا دعيت إليه ، وإلا قتلناك كما قتلنا ابن عفان ، فوالله لنفعلنها إن لم تجبهيم . فقال لهم : ويحكم ، أنا أول من دعا إلى كتاب الله وأول من أجب إليه ، وليس يحل لي ولا يسعني في ديني أن أدعى إلى كتاب الله فلا أقبله ، إنى إنما أقاتلهم ليدنوا بحكم القرآن فإنهم قد عصوا الله فيما أمرهم ، ونقضوا عهده ، ونبذوا كتابه ، ولكنى قد أعلمتكم أنهم قد كادوكم ، وأنهم ليسوا العمل بالقرآن يريدون . قالوا : فابعت إلى الأشتر ليأتيك .

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در ۱۶۷۰۰

### نتیجه

رویداد تاریخی قتل عثمان بن عفان، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین پدیده‌های تاریخ اسلام در سده نخست هجری است که گزارش‌های بسیار متناقضی از آن در منابع تاریخی و حدیثی وجود دارد. تبیین نادرست از این رویداد سبب گردیده، شبیهاتی در اصالت و اعتبار نصّ قرآن کریم به وجود آید.

از یک‌سو تغییر در ساختار اندیشه دینی و تقدس‌زدایی از جایگاه حاکم دینی و نفی حجیت گفتار ایشان و از سوی دیگر، تأکید بر قرآن بسندگی که نخستین بار توسط عمر بن خطاب به وجود آمد، آثار و پیامدهایی به وجود آورد که کشتن خلیفه سوم مسلمانان به واسطه قرآن سوزی را می‌توان، تنها بخشی از آن دانست.

در این رویداد تاریخی، پدیده‌ای با دو وجه نمایان شده است؛ از سویی احترام جایگاه خلیفه مسلمانان نادیده گرفته شده؛ از سویی دیگر، به واسطه قرآن سوزی، گناهی بخشایش‌ناپذیر از خلیفه سر زده است.

مطالعه اسناد و شواهد تاریخی با رویکرد ساختارگرا به روشنی نشان می‌دهد که یکی از عوامل بنیادین قتل عثمان بن عفان، قرآن سوزی و هتک حرمت به قرآن بوده است. روایاتی در این زمینه موجود است که نخستین عامل خشم مردم را حاصل از قرآن سوزی معرفی می‌کند. شاهد دیگر قرآنی است که عثمان برای اثبات حرمت آن و به جهت دفاع از خویش، آن در مقابل خود قرار داده بود و معترضان را به آن قسم می‌داد و گمان می‌کرد مانع از قتل وی می‌گردد.

شاهد دیگری نیز که نشان‌گر نقش سیاسی احترام به قرآن کریم در رویدادهای تاریخی است، موضوع بر نیزه کردن قرآن در قالب یک خدعه سیاسی و نظامی بود و میزان تأثیر احترام قرآن کریم را در نزد قرآء و مردم عراق در هنگام جنگ صفین می‌نمایاند و سرنوشت یک جنگ مهم را تغییر داد.

مستند دیگر سخنی است که خوارج، برای منع امام‌علی(ع) از جنگ با معاویه بر زبان آوردند که نشان‌گر علت قتل عثمان بن عفان نیز بود؛ این که اگر جنگ را با سپاهی که قرآن بر سر نیزه دارد ادامه دهد؛ او را همانند ابن عفان خواهند کشت.

و در نهایت؛ برخی نصوص، نشان‌دهنده عدم توافق صحابه با قرآن سوزی عثمان و هشدار به وی است. این روایات، قرآن سوزی را عاملی برای جرأت پیدا کردن مردم بر قتل خلیفه معرفی کرده است.

ساختار اندیشه دینی به مانند هر ساختار دیگری، به تدریج الگوهایی از روابط، نقش‌ها و قواعد را شکل می‌دهد. این الگوها سبب اصلاح ساختاری می‌گردد؛ به این معنا که هر ساختاری قابلیت برای ترمیم و اصلاح خود را داراست که از آن به خودسامان‌دهی تعبیر کرده‌اند. همان‌طور که گفته شد، در نگرش ساختارگرا، تغییر در یک ساختار، نتایجی قابل پیش‌بینی دارد. تغییر در ساختار اندیشه دینی و قداست‌زدایی و قرآن‌بسندگی، دو نتیجه قابل پیش‌بینی در ساختار جامعه اسلامی ایجاد کرد. حذف نصوص از لابه‌لای قرآنی که در بین صحابه وجود داشت، جز با محو و نابودی مصاحف امکان‌پذیر نبود؛ یعنی ساختار اندیشه دینی بر پیوند عمیق بین "قرآن" و "سنت‌نبوی" استوار بود و جدا کردن این دو میراث دینی، آسیب مهمی در پی داشت. این آسیب، ایجاد نارضایتی در دو طیف از مردم بود؛ طیف سنت‌محور و طیفی که بر قداست قرآن تمرکز داشتند. بنابراین به نظر می‌رسد در کنار همه دلایل دیگر، مهم‌ترین دلیلی که منجر به قتل عثمان گردید، انحرافی بود که در ساختار اندیشه دینی، توسط عمر بن خطاب به وجود آمده بود و وقوع چنین رویدادی را قابل پیش‌بینی ساخته بود. قواعد و مناسبات حاکم بر اندیشه دینی، با مجازات عثمان بن عفان، سعی در اصلاح این انحراف ساختاری داشت. انکار اهل بیت (ع) و سنت نبوی - به عنوان جزو لاینفک قرآن - سبب آسیب زدن به احترام قرآن نیز شد. اندیشه قرآن‌بسندگی به سان یک شمشیر دو لبه، از سویی سبب از بین رفتن احترام عثمان به عنوان خلیفه پیامبر اکرم (ص) شد و از سویی دیگر، سبب اعتراض علیه او به جهت بی‌حرمتی به قرآن گردید.

## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در ... ۱۶۹

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، المصاحف، قاهره: الفاروق الحدیثه للطباعه و النشر، ۱۴۲۳.
۳. ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد، المصنف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹.
۴. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی، الفتوح، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۱.
۵. ابن حبان، محمد بن حبان، صحیح ابن حبان، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۸.
۶. ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴.
۷. ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۸. ابن حجر، احمد بن علی، الاصابه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
۹. ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۰. ابن حنبل، احمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱.
۱۱. ابن شبه، ابن شبه نمیری، تاریخ المدینه، قم: دار الفکر، ۱۴۱۰.
۱۲. ابن عدی، الکامل فی الضعفاء، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸.
۱۳. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵.
۱۴. ابن فارس، احمد بن فارس، مقاییس اللغه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴.
۱۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.
۱۶. ابن ندیم، محمد بن ابی یعقوب، الفهرست، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۷. ابو رحمه، محمد، فتنه الخلافه، قاهره: مکتبه بورصه، ۲۰۱۳.
۱۸. ابوظالب مکی، قوت القلوب، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷.
۱۹. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول (ص)، تهران: دارالحدیث، ۱۴۱۹.
۲۰. استفورد، مایکل، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه علی صادقی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۵.
۲۱. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۲۲. ایوب، سعید، معالم الفتن، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۶.
۲۳. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، الانتصار للقرآن، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۱.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، دمشق، جامعه دمشق، ۱۴۲۲.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷.
۲۶. بهوتی، منصور بن یونس، کشف القناع، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸.
۲۷. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲.
۲۸. پالمر، دونالد، ساختارگرایی و پساساختارگرایی، ترجمه کرمانی، تهران: انتشارات شیرازه کتاب، ۱۳۹۵.
۲۹. تیممی، محمد بن احمد، المحن، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۶.
۳۰. تیمومی، اسماعیلی، هادی و مهران، تاریخ نگاری ساختارگرا، نامه تاریخ پژوهان، صص ۳۶-۴۵، ۱۳۸۵.

## ۱۷۰ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۲۳، پاییز ۱۴۰۱

۳۱. جابری، محمد عابد، *العقل السياسي العرب*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربيه، ۲۰۰.
۳۲. جلالی، سید محمد رضا، *تدوین السنه الشریفه*، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸.
۳۳. جوادی و نیک پی، محمد اسلم، امیر، ایده و مفهوم ساختارگرایی، *معرفت فرهنگی/اجتماعی*، ش ۳، صص ۱۷۷-۲۰۳، ۱۳۸۹.
۳۴. جوزف، نسیم یوسف، *المکتبه التاريخ منهج البحث التاريخی*، اسکندریه: دارالمعرفه الجامعیه، ۲۰۱۳.
۳۵. حاجی خلیفه، کشف الظنون، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۳۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۳۷. حسینی و ایروانی، مطالعه تاریخی مراحل شکل گیری انگاره تواتر قراءات سبع، پژوهش های قرآن و حدیث، ش ۲، صص ۱۷۵-۱۹۵، ۱۳۹۷.
۳۸. حلبی، ابو الصلاح تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، قم: انتشارات الهادی، ۱۴۰۴.
۳۹. حنفی، خالد محمد عبد الواحد، *اجتهادات عمر بن خطاب*، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۵.
۴۰. حیدری، کمال، *معالم التجرید الفقهی*، قم: دارفرقد، ۱۴۲۹.
۴۱. خالدی، محمد، *توابع الفتنة الكبرى*، اسکندریه: دارالعین، ۲۰۰۹.
۴۲. خربوطلی، علی حسن، *تاریخ العراق فی ظل الحکم الاموی*، مصر: مسربی، ۱۹۵۹.
۴۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت، *تقیید العلم*، بیروت: دار احیاء السنه النویه، ۱۹۷۴.
۴۴. خلیلی، جواد جعفر، *من حیاة الخلیفه عثمان بن عفان*، بیروت: الارشاد للطباعه، ۲۰۰۰.
۴۵. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱.
۴۶. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ اسلام*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۴۷. ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۶۳.
۴۸. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹.
۴۹. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الکریم الشهبیر بالمنار*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴.
۵۰. زکریا، فؤاد، *البنائیه و النزعه التاريخیه*، نشریه حولیات کلیه الأدب، ش ۱، صص ۱۵-۲۲، ۱۳۹۹.
۵۱. سبحانی، جعفر، *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم: اعتماد، ۱۴۱۸.
۵۲. سجستانی، ابن ابی داود، *المصاحف*، قاهره: نشر فاروق، ۲۰۰۳.
۵۳. سلیم بن قیس هلالی، سلیم بن قیس، *اسرار آل محمد(ص)*، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴.
۵۴. شرف الدین، السید عبدالحسین، *مؤلفوا الشیعہ فی صدر الاسلام*، تهران: مکتبه النجاح، بی تا.
۵۵. شرف الدین، سید عبدالحسین، *اجتهاد در مقابل نص*، علامه، ترجمه علی دوانی، کتابخانه بزرگ اسلامی، بی تا.
۵۶. شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم: مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۳۷۸.
۵۷. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.



## علوی و همکاران : مطالعه ساختارگرایانه تأثیر اندیشه انحرافی قرآن بسندگی در ... ۱۷۱

۵۸. صلابی، علی محمد، عثمان بن عفان، قاهره: دارالفجر، ۲۰۱۴.
۵۹. صلاح الدین صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۶۰. صنعانی، عبد الرزاق، المصنف، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳.
۶۱. ضاحی، فاضل جابر، محاضرات فی منهج البحث تاریخی، دمشق: تموز، ۲۰۱۶.
۶۲. طائی، نجاح، نظریات الخلیفه عثمان بن عفان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۳.
۶۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰.
۶۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر، اردن: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸.
۶۵. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، بیروت: دارالتراث، ۱۸۷۹.
۶۶. طحان، احمد، الحركات الاسلامیة بین الفتنه و الجهاد، بیروت: دارالمعرفة، ۲۰۰۷.
۶۷. طوسی، محمد بن حسن، النهایة و نکتها، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۲.
۶۸. طه حسین، الفتنه الکبری، مصر: دار المعارف، ۱۱۱۹.
۶۹. عباسلو، احسان، رویکرد ساختارگرا، نشریه کتاب ماه، ش ۱۸۴، صص ۸۱-۸۷، ۱۳۹۱.
۷۰. عبدالحمید، صائب، علم التاريخ و مناهج، بغداد: المرکز العلمی العراقی، ۲۰۱۰.
۷۱. عبدالستار، شیخ، عثمان بن عفان، دمشق: دارالقلم، ۲۰۱۴.
۷۲. عبدالغنی، عبدالفتاح، البدور الزاهره: قاهره: دارالسلام، ۲۰۰۵.
۷۳. غنیم، عادل حسن، فی منهج البحث تاریخی، اسکندریه: دارالمعرفه الجامعیه، ۲۰۰۷.
۷۴. فخعلی، محمد تقی، تأملی درباره جهاد ابتدائی، نشریه مطالعات اسلامی، ش ۷۷، صص ۱۵۵-۱۱۷، ۱۳۸۶.
۷۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الروضه من الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۷۶. کوثرانی، وجیهه، تاریخ التاريخ، اتجاهات، مدارس، مناهج، بیروت: المرکز الدراسات الاسلامی، ۲۰۱۲.
۷۷. کورانی عاملی، تدوین القرآن، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۸.
۷۸. گروه روش شناسی و تاریخ نگاری، گفتارهایی در باب تاریخ نگاری و روش شناسی تاریخی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳.
۷۹. گروه معارف و تحقیقات اسلامی، پاسخ به مقاله افسانه شهادت (یورش به خانه وحی)، گلستان قرآن، ش ۷۶، صص ۲۸-۳۱، ۱۳۸۰.
۸۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار الرضا، ۱۴۰۳.
۸۱. مجموعه من الباحثین، الطائفیه صحوة الفتنه النائمه، امارات متحده عربی: المسار، ۲۰۱۱.
۸۲. مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین (ع)، ۱۴۱۹.
۸۳. مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳.
۸۴. مفید، محمد بن محمد، الجمل و النصره، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۸۵. مقدسی ابو عبد الله، احسن التقاسیم، قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱.
۸۶. منقری، نصر بن مزاحم، وقعه صفین، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.

## ۱۷۲ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۳۳، پاییز ۱۴۰۱

۸۷. مؤسسه آل البيت، السنة النبويه و موقف الحكام منه، مجله تراثنا، قم: ش ۲، صص ۵۸-۱۱، ۱۴۱۱.
۸۸. ناصحی، محمد، نقش زهری در روایات اصلی جمع قرآن، حدیث پژوهی، ش ۱۶، صص ۱۶۷-۱۹۰، ۱۳۹۵.
۸۹. ولهاوزن، یولیوس، الخوارج و الشیعه، قاهره: دارالجلیل، ۱۹۷۶.
۹۰. هدایت پناه، محمد رضا، بازتاب تفکر عثمانی در واقعه کربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۹۱. هوفر، بیتر تشار، تناقضات المورخین، ترجمه قاسم عبده قاسم، قاهره: فرق المشروع القومی للترجمه، ۲۰۰۶.
۹۲. هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۸.
۹۳. هیکل، محمد حسین، عثمان بن عفان، قاهره: مؤسسه هنداوی، ۲۰۱۳.
۹۴. یاری، یاسمن، تأثیر ساختارگرایی نسل اول و دوم، تاریخ نگاران مکتب آنال، ش ۳۶، صص ۱۱۷-۱۲۹، ۱۳۹۳.
۹۵. یعقوب، احمد حسن، المواجهه مع رسول الله، بیروت: الغدیر، ۱۴۱۷.
۹۶. یعقوبی، محمد طاهر، شیعیان بغداد، قم: شیعه شناسی، ۱۳۸۵.

**Analyzing common strategies in Shia-Sufi currents and its effect on the  
formation of Timurid era movements**

*Homan Mohammadi Sharafabad<sup>1</sup> | Shokoh al-Sadat Arabi Hashem<sup>2</sup> | Soheila Torabi Farsani<sup>3</sup>*

(DOI): [10.22034/MTE.2022.7270.1170](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.7270.1170)

Original Article

P 173 - 203

**Abstract**

The Shiite and Sufi movements of the Timurid era emerged on the basis of common components. The leaders of these movements, by understanding the time and environmental requirements and seizing the opportunity, tried to achieve success while taking advantage of the existing common components and using all the capacities. They intelligently and of course ambitiously tried to take advantage of the void resulting from the fall of the Abbasid caliphate and the decline of the power of the Ilkhanan, and achieved the highest political and religious positions by using the obedience of Sufis, along with the stimulation of the revolutionary doctrines of Shiism and the potential mobilization power of Mahdism. In this direction and in order to convince the public, they used the distorting power of various strange science techniques. The above multiple cases together provided a great opportunity for the mentioned movements. In this article, an attempt will be made to decipher the reasons for the convergence of the existing commonalities with an analytical and descriptive view while criticizing and examining the common components of the three movements of Harufiyeh, Moshashayan and Noorbakhshiye.

**Key words:** Harufiyeh, Noorbakhshiyeh, Moshashayan, Shiism, Sufism, Timurians

---

1 - Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: h\_mohammadi86@yahoo.com

2- Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: shokouharabi@gmail.com

3- Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: tfarsani@yahoo.com

Received: 2021/04/02 | Accepted: 2021/11/23



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی و تأثیر آن بر شکل‌گیری جنبش‌های روزگار تیموریان

هومان محمدی شرف آباد<sup>۱</sup> | شبکه السادات اعرابی هاشمی (نویسنده مسئول)<sup>۲</sup> | سهیلا ترابی فارسانی<sup>۳</sup>  
شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.7270.1170](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.7270.1170)

علمی - پژوهشی  
ص: ۲۰۳/۱۷۳

چکیده

نهضت‌های شیعی- صوفی روزگار تیموریان بر بستر مؤلفه‌هایی مشترک بروز و ظهور یافت. رهبران این نهضت‌ها با درک الزامات زمانی و محیطی و با اغتنام فرصت، تلاش کردند ضمن بهره‌گیری از مؤلفه‌های مشترک موجود و به‌کارگیری همه ظرفیت‌ها به موفقیت‌هایی دست یابند. آنها هوشمندانه و البته بلندپروازانه سعی کردند از خلأ حاصل از سقوط خلافت عباسی و زوال قدرت ایلخانان سود جسته و با استفاده از اطاعت‌پذیری صوفیه، در کنار برانگیزاندگی آموزه‌های انقلابی تشیع و قدرت بسیج‌کنندگی بالقوه‌ی مهدویت، به بالاترین مناصب سیاسی- مذهبی دست یابند. آنها در این مسیر و در جهت اقناع عامه، از قدرت مسخ‌کنندگی فنون مختلف علوم غریبه استفاده کردند. موارد چندگانه بالا در کنار هم، فرصتی مغتنم برای نهضت‌های مذکور فراهم کرد. در این مقاله تلاش خواهد شد با نگاهی تحلیلی-توصیفی ضمن نقد و بررسی مؤلفه‌های مشترک سه نهضت حروفیه، مشعشعیان و نوربخشیه، به رمزبایی علل هم‌گرایی مشترکات موجود پرداخته شود.

**واژگان کلیدی:** حروفیه، نوربخشیه، مشعشعیان، تشیع، تصوف، تیموریان

۱. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. [h\\_mohammadi86@yahoo.com](mailto:h_mohammadi86@yahoo.com).

۲. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. [shokouharabi@gmail.com](mailto:shokouharabi@gmail.com).

۳. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. [tfarsani@yahoo.com](mailto:tfarsani@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۰۰/۱۰/۲۰، تاریخ پذیرش: ۰۰/۱۲/۲۷



۱. مقدمه:

نهضت‌های شیعی- صوفی که در روزگار تیموریان به وقوع پیوست، دارای مؤلفه‌های مشترکی بوده‌اند که تحلیل و بررسی آنها باعث رمزگشایی از اوضاع اجتماعی، اعتقادی آن روزگار خواهد شد. در پی تهاجم مغولان و با سقوط خلافت دیرپای عباسی، بسیاری از الزامات اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی... تغییر یافت. مغولان هم، به اندازه‌ی شمشیر بران و ارتش ویران‌گرشان دارای نیروی فکر و قدرت تدبیر برای اداره‌ی شایسته‌ی این قلمرو پهناور نبودند. لاجرم در پی از بین رفتن نظم و نظام سیاسی- مذهبی مقبول مردم اهل سنت، زمینه برای مدعیان جدید فراهم گردید. از طرف دیگر مغولان به سبب نداشتن تعصب مذهبی در بسیاری موارد، نسبت به فرق مختلف اسلامی تسامح نشان داده و همین امر باعث گردید بسیاری از مذاهب و فرقه‌هایی که در گذشته تحت فشار قرار داشتند، آزادانه به تبلیغ آرا و افکار خویش بپردازند. در این میان دو گروه عمده‌ی اسلامی با دو خاستگاه متفاوت و با پیشینه‌ای نه‌چندان هم‌گرا، با ورود فعالانه به عرصه‌ی اجتماع و سیاست معادلات جدیدی را در ایران و جهان اسلام به وجود آوردند. این دو گروه، تصوف و تشیع امامیه بودند. صوفیان خانقاه‌نشین از مدت‌ها قبل، به تدریج پایگاه‌های اجتماعی خویش را گسترده بودند. آنها با اغتنام فرصت و استفاده از فضای نه‌چندان مطلوب اجتماع، توانسته بودند در میان نخبگان و عامه‌ی مردم یارگیری کرده و نفوذی مناسب در میان مسلمین ایجاد کنند. شیوه‌ی سلوک نه‌چندان دیندارانه‌ی خلفای حکومتی اهل سنت، در روزگار حاکمیت نهاد خلافت و هم‌چنین نزاع‌های بی‌شمار فرقه‌ای و مذهبی، مردم سرخورده و سرگردان را به آرامش زاویه‌های خانقاه و صحبت اهل انزوا و پرهیز و ذکر متمایل می‌کرد. تهاجم مغولان از چند جنبه موهبتی غیرمنتظره برای تصوف به حساب می‌آمد. از یک طرف دستگاه خلافت به عنوان یگانه رهبر جهان سنت از بین رفته بود و پیران طریقت می‌توانستند به آسودگی ادعای رهبری معنوی داشته باشند. از طرف دیگر این تهاجم ویران‌گر به میزان بسیاری، باعث تشدید غم، اندوه و تردید در میان جامعه‌ی اسلامی می‌شد. بسیاری از عامه‌ی مسلمانان در سخنان اهل خانقاه آرامش، سعادت و بی‌غمی را جستجو می‌کردند. آنها که تحت تأثیر تهاجم مغول تمام هستی خویش را بر باد می‌دیدند، تلاش می‌کردند در خانقاه و در صحبت شیوخ طریقت، راهی برای برون‌رفت از آشفتگی‌های مادی پیدا کنند. علاوه بر این مغولان به سبب برخی باورهای آیین شمنیسم تا حدود زیادی برای اهل طریقت احترام قائل بوده و ظاهراً از قدرت معنوی و کرامات آنها نیز تا

اندازه‌ای در هراس بودند. این مسأله باعث می‌شد که حاکمان مغول تلاش کنند به شیوخ طریقت نزدیک شوند. مغولان ضمن عرض ارادت به اهل خانقاه، ثروت و مکتب بسیاری را در اختیار آنها قرار داده و بعضاً تلاش کردند با سپردن مناصب سیاسی به برخی از وابستگان برجسته‌ی سلسله‌های طریقت، ایشان را با خود همراه سازند. این همه، در خلأ قدرت ناشی از زوال ایلخانان، باعث ورود اهل تصوف به جریان‌های سیاسی گردید؛ رویدادی که به تدریج چنان گسترش یافت که صوفیان را به بازیگران اصلی عرصه‌ی سیاست و اجتماع تبدیل کرد. از طرف دیگر زوال خلافت عباسی و از بین رفتن زعامت دیرپای خلفای اهل سنت و دولت‌های مورد تأیید آن، فرصتی تاریخی پیش روی فرق مختلف شیعه و از جمله امامیه قرار داد تا فارغ از فشار سرکوب همیشگی، به تبلیغ آموزه‌های خویش پردازند. ضمن آن‌که آلودگی بیش از حد فقها و دانشمندان دینی اهل سنت به سیاست و حکومت، آنها را تا حد زیادی در چشم عامه‌ی مردم بی‌اعتبار ساخته بود و این وضع، باعث اقبال بیش‌تر به شیعیان می‌گردید. از سوی دیگر فضای تلخ آمیخته با ناکامی که پس از هجوم خانمان سوز مغول بر جهان اسلام سایه افکنده بود، عموم مردم را به دنبال رهنمایی نجات‌بخش، به تشیع و تصوف امیدوار ساخته بود. وجود آرمان مهدویت و تأثیر قوی آن در میان امامیه، نیروی برانگیزاننده‌ای بود که این مذهب را در آن شرایط یأس‌آور، در میان دیگر مذاهب اسلامی برجسته می‌ساخت.

نکته قابل توجه این‌که در کنار بالندگی تشیع و تصوف، علوم غریبه نیز به‌عنوان عامل سوم در شرایط خاص حاکم، رو به پیشرفت و فراگیری گذاشته و توانست در معادلات قدرت نقشی مهم بر عهده گیرد. علوم غریبه اگرچه همواره از سوی عده‌ای در جامعه موردقبول بوده؛ اما معمولاً در شرایط بغرنج اجتماعی و در دوران رکود و شکست، بسط و گسترش بیش‌تری یافته است. در آن روزگار، اهل این علوم نیز با ادعای پیش‌گویی و طالع بینی و سحر و جادو موفق شدند جایگاهی برای خود به دست آورند. شدت و فراگیری گرایش به این علوم به‌اندازه‌ای بود که حتی حاکمان، فقها، دانشمندان علوم عقلی و پیران طریقت هم از وسوسه یادگیری و به‌کارگیری برخی شاخه‌های آن برکنار نماندند. ضمن آن‌که نوع خاص جهان بینی حاکمان مغول و نزدیکی علوم غریبه به مناسک شمنیسم مغولی، در ارتقای نقش اجتماعی اهل این علوم بسیار مؤثر بود. به این ترتیب در دوره‌ی مورد بحث دو نیروی محرک که می‌توانست جامعه را به برون‌رفت از مشکلات پیش‌رو امیدوار سازد، تصوف و تشیع بود. برخی از بزرگان این دو گروه با درک این شرایط تلاش کردند با نزدیک ساختن تصوف و تشیع، نیرویی غیرقابل

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۷۷

مهار فراهم کرده، بر چندگانگی حاکم فائق آیند. این تلاش‌ها در مواقعی مورد استفاده و بعضاً سوءاستفاده برخی مدعیان و ماجراجویان هم قرار می‌گرفت که با درک الزامات زمانی و محیطی و با استفاده از جاذبه‌های صوفیانه- شیعی تلاش کردند با به راه انداختن نهضت‌هایی قدرت را به دست گرفته، نامی برای خود فراهم آورند. نهضت‌های شیعی، صوفی تلاش می‌کردند بر بستر پنج رکن اصلی و مشترک تشیع، تصوف، سیادت، مهدویت و علوم غریبه، دعوی خویش را سامان دهند. بدین ترتیب با استفاده از توانایی بالقوه هر یک از عوامل فوق به تأثیرگذاری در فضای اجتماعی، سیاسی، مذهبی و... اقدام کنند. در این مقاله تلاش می‌کند با نگاهی تحلیلی- انتقادی، سه نهضت برجسته‌ی این دوران و میزان استفاده‌ی آن را از این مؤلفه‌های مشترک مورد نقد و بررسی قرار دهد.

### ۲. پیشینه‌ی تحقیق:

مقالات، رسالات و تألیفات بسیاری به شکل تکنگاری، به برخی نهضت‌های روزگار تیموری اختصاص یافته‌است. کتاب مشعشعیان نوشته‌ی احمد کسروی (۱۳۷۸) از اولین تألیفاتی است که در روزگار معاصر و به‌طور مشروح به یکی از این نهضت‌ها پرداخته. سال‌ها بعد محمدعلی رنجبر از دیدگاهی دیگر نهضت مشعشعیان را تحلیل و بررسی کرده است. وی چندین مقاله از جمله «سید محمد فلاح و اندیشه مهدویت» (۱۳۷۹) و مقاله مشعشعیان (۱۳۹۳) را در این زمینه نگاشته است. حروفیه (۱۳۶۹) نیز عنوان تألیفی است که توسط محقق و مترجم هم‌روزگار، یعقوب آژند نوشته شده است. حامد الگار (۱۳۸۲) «نقطویه» و علیرضا دکاوتی و فاطمه لاجوردی (۱۳۹۲) نیز «حروفیه» را در این زمینه نوشته‌اند. محمود رضا اسفندیار و محمدشفیع مولوی با نگارش مقالاتی از جمله «عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش» (۱۳۸۹) به جنبه‌های مختلف قیام نوربخشیه پرداخته‌اند. مع‌الوصف و با وجود این‌که بسیاری از این‌گونه مقالات توسط استادان برجسته نگاشته شده، اما بررسی همه‌جانبه‌ی مؤلفه‌های مشترک نهضت‌های این دوره و یافتن نقاط تلاقی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

### ۳. گرایش به تشیع:

در میان سرخوردگی‌های ناشی از تهاجم مغولان و نیاز ناگزیر اجتماعی، به جهت

برون رفت از مشکلات ناشی از شکست‌های خانمان برانداز، نخبگان سیاسی، مذهبی و نظامی جامعه و برخی ماجراجویان و قدرت‌طلبان، در پی یافتن توجیهی مذهبی برای قیام‌ها و جنبش‌های خویش برآمدند. بدیهی است در جامعه‌ی اسلامی-ایرانی جنبش‌هایی می‌توانست توفیق بیابد که با ایجاد شور مذهبی مؤثر، توده‌های بیشتری را با خود همراه کنند.

در آن دوران اکثریت جامعه‌ی اسلامی با اهل سنت و جماعت بود. با این همه فقه سیاسی اهل سنت فاقد الهام‌بخشی‌های لازم برای ایجاد شور‌رهایی و قیام در میان جامعه به نظر می‌رسید. در واقع فقهای برجسته‌ی اهل سنت تحت‌تأثیر الزامات زمانی، به نظراتی رسیده بودند که عملاً مردم را به انفعال و اطاعت بی‌قیدوشرط از حاکمان دعوت می‌کرد. شافعی و ابن حنبل و مالک ابن انس از جمله فقهای برجسته‌ای بودند که با نظریه‌پردازی‌های خویش نقش بسیار مهم و ماندگاری در مشروعیت‌بخشی به حکومت‌ها داشتند. (ابو زهره، ۱۹۸۹م، ۹۵) احمد بن حنبل قائل به اطاعت بی‌قیدوشرط آحاد مردم از حاکمان است. وی در این باره می‌نویسد: «کسی که به امامی از ائمه مسلمین که مردم به هر جهت اعم از رضایت یا غلبه به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده‌اند عصیان بورزد، عصای مسلمانان را شکسته و با آثار برجای مانده از رسول خدا(ص) مخالفت کرده و هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج علیه سلطان برای احدی جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است...» (عبدالحسین علی احمد، ۱۹۸۵م، ۳۲۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۸، ۲۵۴). مالک بن انس دیگر فقیه بزرگ اهل سنت نیز در این باره به تفصیل سخن گفته است. وی صبر در برابر حاکمان ظالم را بر قیام علیه آنها ارجح می‌دانسته است. (النمری، ۱۴۲۱هـ ق، ۵/۱۵؛ نووی، ۱۳۹۲، ۱۲/۳۹۲). به پیروی و متابعت از این فقهای بزرگ، نظریه‌پردازان فقه سیاسی اهل سنت، تحت‌تأثیر نیاز زمان و در سازش با قدرت حاکم، با نوعی واقع‌بینی انفعالی به توجیه و تکمیل فتاوی فقهای سلف پرداختند. به‌عنوان نمونه اشعری در تکمیل اندیشه‌های شافعی و ابن حنبل و کاملاً در جهت تأیید و توجیه نهاد خلافت، با تکیه بر مسأله «کسب» و با تأکید بر تقدیر و مشیت الهی در سلوک سیاسی حکومت‌ها می‌نویسد: «خداوند حق دارد که برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم و یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی کرد؛ زیرا مشروعیت افعال آنها نه در ذات افعال، بلکه درخواست و قدرت خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاک‌های حسن و قبح



## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۷۹

انسانی نیست.» (بدوی، ۱۳۷۴، ۶۱۲؛ اشعری، ۱۹۵۵، م، ۷۱). در واقع این دولت‌ها نبودند که بر اساس فتاوی فقها تشکیل می‌شد، بلکه این فقها و اندیشه‌ورزان بودند که نظریات سیاسی خود را با وضع موجود تطبیق می‌دادند. فقه اهل سنت مردم را از دخالت در امور سیاسی و تلاش برای براندازی حکومت بازداشته و تنها آنها را به اطاعت محض از صاحب قدرت بیش‌تر، فرامی‌خواند. به این ترتیب چنان‌که ملاحظه می‌شود در روزگار استیلای مغولان، در نگاه اکثریت نظریه‌پردازان اهل سنت، عملاً هرگونه حاکمیتی توجیه شرعی می‌شد. آنها در واقع تمام تأملات درباره حکومت و زندگی سیاسی را در یک عبارت کوتاه خلاصه کرده بودند؛ «هرکس زور و قدرتش بیش‌تر، اطاعتش واجب‌تر است؛ من اشتدت وطأته وجبت طاعته.» (عابدالجابری، ۱۹۹۲، م، ۳۶۲). در این نوع نگرش به قدرت حاکمه، نه تنها مردم از قیام علیه حکومت‌های ظلم و جور و شرایط وحشتناک حاصل از این نوع حکمرانی‌ها منع شده بودند، بلکه به اطاعت بی‌چون‌وچرا دعوت شده و طاغیان بر حکومت‌ها، خارجی محسوب می‌شدند. تحت تأثیر چنین نگاهی است که وقتی در دوران حاکمیت مسعود غزنوی، نیشابور مورد تهاجم قوای نو رسیده‌ی سلجوقی قرار گرفت و مردم و بزرگان شهر در مقام استفتا به قاضی شهیر آن روزگار، موسوم به قاضی‌ساعد مراجعه کردند، وی با توجه به آموزه‌های فقه سیاسی اهل سنت و در جواب ایشان گفت: «... رعیت را نرسد با لشکری برآوردن و شما را خداوندی است محتشم چون امیر مسعود. اگر این ولایت او را به کار است ناچار کس فرستد و ضبط کند. امروز آتشی بزرگ است که بالاگرفته ... جز طاعت روی نیست...» (بیهقی، ۷۲۹، ۱۳۵۰) باور اهل سنت در واقع با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «لا تقتلو به ایدیکم الی التهلکه» مستحکم شده و آنها با تکیه بر این گزیده‌بینی‌ها مردم را به سکوت و رضا در مقابل مظالم و بلاهای فراوان فرامی‌خواندند. (جوینی، ۱۳۷۸، ۱۱/۱). در مقابل این نگاه غالب که مردم را به صبر و سکوت دعوت می‌کرد، دیدگاه تشیع به سبب عدم اعتقاد به سازش با حکومت‌ها، برانگیزنده و محرک به حساب می‌آمد. تشیع، نه تنها همه چیز را به تقدیر و مشیت الهی نسبت نمی‌داد بلکه به اختیار معتقد بود. طبق باور شیعیان: «بنده موجد افعال خود است به اختیار خود» (آملی، ۱، ۱۳۷۷ / ۳۵۲) این‌گونه آموزه‌ها در برابر تقدیرگرایی اهل سنت و فلسفه‌ی سیاسی خاص آنها که مردمان را به اطاعت و پیروی بی‌چون‌وچرا فرامی‌خواند، آشکارا برتری داشت. این باور می‌توانست برانگیزنده مردمی باشد که طی قرون، دست و پای خود را در تار و پود نیروی حاکم بسته یافته بودند. از بین رفتن خلافت عباسی و خلأ قدرت ناشی از

ضعف ایلخانان، شیعیان امامیه را در آستانه‌ی قرن هشتم با فرصتی تاریخی برای بسط گفتمان خویش روبرو کرد. فشارهای حاصل از تهاجمات و غارت‌گری‌های آن روزگار و سرخوردگی‌ها و شکست‌های پیاپی، فضا را برای طرح گفتمان شیعه مساعدتر از همیشه کرده بود. البته به این نکته بسیار مهم باید توجه داشت که شیعیان اگرچه وجوب اطاعت از سلاطین را به هیچ‌وجه برنتابیده و آن را قبول نداشتند و به عبارت دیگر هیچ‌کس جز امام معصوم را واجب‌الاطاعه نمی‌دانستند، با توجه به باور رایج در میان آنها قیام برای به دست گرفتن قدرت، معطوف به ظهور امام عصر (عج) بود. به عبارت دیگر اگرچه نگاه شیعه به مسائل سیاسی ظلم‌ستیز و مترقی‌تر به نظر می‌رسید، اما مشکلی که در باورهای شیعی دوازده‌امامی در آن زمان وجود داشت، اعتقادشان به غاصب بودن تمامی حکومت‌ها تا قبل از ظهور منجی بود. در واقع شیعه بر این باور بود که قیام، موقوف به ظهور مهدی موعود (عج) بوده و در غیر این صورت، حتی تلاش شیعیان نیز برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، تلاشی است در جهت غصب قدرتی که به امام عصر (عج) تعلق دارد. (حر عاملی، ۱۵، ۱۳۸۳ / ۱۹۹۷۰؛ نوری، ۱۳۸۱، ۱۱ / ۱۲۳۶۴). در واقع می‌توان گفت موضوع پذیرفتن و امید شیعیان به ظهور منجی موعود، از یک سو قوه‌ی محرک و نیروی انگیزشی مهمی برای حرکت‌های اعتراضی به حساب می‌آمد و از سوی دیگر محدودیت‌های فقهی پیش‌گفته، تلاش هر مدعی قدرتی را برای به دست گرفتن حاکمیت به اسم تشیع در محاق شائبه فرو می‌برد. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، راه‌حل رهبران نهضت‌های آن روزگار برای غلبه بر محدودیت‌های فقهی مزبور و استفاده از قدرت برانگیزندگی بالقوه تشیع، مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

#### ۴. نزدیکی تشیع به تصوف:

این‌که چگونه تصوف از کنج انزوای خانقاه به منازعات سیاسی و قیام برای به دست گرفتن قدرت روی آورد یکی از مهم‌ترین مباحث تاریخ میانه جهان اسلام و ایران است. بزرگان صوفیه به تدریج و با استفاده از خلأ مذهبی برآمده از سقوط خلافت، به نقش‌آفرینان برجسته‌ی جامعه تبدیل شدند. علاوه بر زوال خلافت عباسی و تضعیف قدرت مذاهب رسمی اهل سنت برخی عوامل دیگر نیز در مقبولیت بیشتر اهل تصوف مؤثر بود. از طرفی چنان‌که اشاره گردید آحاد جامعه‌ی اسلامی و توده مردم در این روزگار سخت به دنبال پناهگاهی برای کسب امنیت خاطر و آرامش بودند. آنها در این برهه از زمان، این نیاز تاریخی را در صحبت

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۱

اهل خانقاه و کرامات ایشان می‌دیدند. از طرف دیگر مغولان و به تبع آن‌ها تیموریان ابتدا به دلیل تسامح مذهبی و سپس به خاطر برخی باورهای سنتی خویش به مشایخ صوفی روی خوش نشان داده و با حمایت‌های مالی و سیاسی از ایشان زمینه بسط و گسترش دعوت آنها را فراهم آوردند. (منز، ۱۳۷۷، ۲۳) خانقاه‌ها به تدریج و با توجه به اقبال حاکمیت و مردم به آن، دارای نفوذ و ثروت فراوان شدند. مقبولیت اهل تصوف به جایی رسید که به تدریج به مقامات سیاسی برگزیده شده و کنج انزوا را به مقصد دارالحکومه ترک کردند. این همه باعث تغییر نگرش تدریجی آنها نسبت به حضور در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی گردید. مقبولیت عمومی، امکانات مالی و تجارب سیاسی باعث شد که در فرصتی تاریخی و در غیاب حاکمیتی فراگیر، صوفیان خانقاه‌نشین به قصد کسب قدرت وارد عرصه منازعات سیاسی شوند. از دیگر ویژگی‌های قیام‌های روزگار تیموری نزدیکی تشیع و تصوف بود. تا قبل از این تصوف بیشتر در لباس اهل سنت ظهور و بروز داشت. فقهای شیعه همواره فاصله خویش را با تصوف حفظ کرده بودند. (حسنی رازی، ۱۳۶۴، ۲۵۳) اما باز هم تحت تأثیر الزامات زمان، تصوف و تشیع به هم نزدیک شدند. در واقع «تصوف با صبغه شیعی» (سانی، ۱۳۸۱، ۵-۵۱۷-۵۱۹) برجسته‌ترین سیمای دینی ایران در عهد مغول بود. تصوف برای نزدیکی به تشیع ابتدا از کنج خانقاه بیرون آمده و به نیرویی اجتماعی و محرک قیام‌های این دوران تبدیل گردید. سپس چنان‌که گفته شد رهبران این قبیل قیام‌های صوفیانه به فراست دریافتند که مذهب تشیع وجوه انگیزاننده‌ی بالقوه‌ای در اختیار دارد که با تکیه بر آن می‌توان به بسیج عمومی توده مردم امیدوار بود. از این منظر گرایش تدریجی اهل خانقاه به تشیع قابل توجیه می‌شود. به عبارت دیگر با این پیش‌زمینه به راحتی می‌توان نزدیکی تدریجی اهل خانقاه را با تشیع و تبدیل آنها را به شیعیان متعصب صوفی، درک و توجیه کرد. خانقاه صفوی یک نمونه از خانقاه‌ها و طریقت‌های متعدد صوفیه بود که برای نیل به اهداف سیاسی خود گرایش به تشیع و آموزه‌های ظلم‌ستیز آن را ضروری می‌یافت. این گروه در عرض نهضت‌های معروف آن روزگار، به تدریج رشد کرد و تحت تأثیر الزامات سیاسی- مذهبی زمان، خود را با شرایط هماهنگ ساخته و در نهایت با استفاده از انباشت تجارب نهضت‌های متعدد، به تأسیس حکومتی فراگیر توفیق یافت.

نجم الدین کبری از مشایخ برجسته‌ی تصوف و مؤسس طریقت کبرویه از نخستین کسانی بود که برای نزدیکی تصوف با تشیع اقدام کرد. وی که اهل سنت و از پیروان شافعی

به شمار می‌رفت، عشق و ارادت خویش نسبت به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) را در قالب مدایحی که در منقبت ایشان می‌سرود، ابراز می‌داشت. شیوه‌ی سلوک هم‌گرایانه‌ی وی، به تدریج باعث تشکیل طریقت‌های صوفی - شیعی همچون «حیدریه»، «نعمت‌اللهیه»، «جلالیه»، «قلندریه»، «ابدالیه» و به‌ویژه «اهل فتوت» گردید. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۱۱۳). علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۷ هـ - ق)، جانشین شیخ نجم‌الدین با تأثیرپذیری از مرشد خویش و با مساعدتر شدن شرایط، پیوندهای نزدیک‌تری بین تشیع و صوفیه اهل تسنن برقرار کرد. او اعلام کرد: «اگر آنچه از کرامات و خوارق عادات که از تمام اولیاء ظاهر شده، از مردی ظهور یابد، ولی سلسله‌ی او به یکی از ائمه معصوم شیعه - صلوات الله علیهم اجمعین - منتهی نشود اعتماد را نشاید که آن امری شیطانی است.» (هدایت، ۱۳۶۱، ۵۰).

### ۵. مهدویت:

اعتقاد به موعود نجات‌بخش در میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف بشری سابقه‌ای طولانی دارد. جور و بی‌عدالتی‌های حاکم بر جوامع انسانی و پی‌جویی فطری عدالت، برادری و برابری، بشریت را منتظر و امیدوار به ظهور منجی رهایی‌بخش نگاه داشته است. در اسلام نیز موضوع ظهور منجی، از اعتقادات مورد توافق اکثریت فرق و مذاهب بوده است. هرچند در چگونگی آن تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارد. باین‌همه در جامعه‌ی اسلامی نیز، اندکی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، مدعیان ظهور از اقصی نقاط جهان اسلام قد برافراشتند. نکته مهم این‌که ظهور این مدعیان غالباً در مواقعی رو به افزایش می‌گذاشت و جامعه را با بحران‌هایی سخت روبه‌رو می‌ساخت. فضای یأس و سرخوردگی و شکست، بهترین فرصت را برای منجیان مدعی فراهم می‌آورد تا بخت خود را در میان مسلمانان بیازمایند. با این‌همه در میان شیعیان امامیه که معتقد به ظهور مهدی (عج) فرزند امام حسن عسکری بودند، کمتر اختلافی در این زمینه وجود داشت و مدعیان ظهور معمولاً از میان این مذهب نبوده و قصد یارگیری از پیروان امامیه نداشتند. چیزی که در دوران مورد بحث تازگی داشت ادعای ظهور مهدی موعود در میان امامیه بود؛ به عبارت دیگر مدعیان به‌طور مشخص اعلام می‌کردند که امام دوازدهم شیعیان هستند. در خلأ سیاسی آن عصر، از آنجاکه نظام خلافت عباسی مدت‌ها بود که به تاریخ سپرده شده و سنت ترکی - مغولی نیز که مبنای حکومت تیموری به شمار می‌رفت روبه‌زوال نهاده بود، ظهور یک منجی با وعده صلح و عدالت برای مردم ستم‌دیده، پذیرفتنی

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۳

به نظر می‌رسید. (یارشاطر، ۱۳۸۳، ۲۹). چرایی و چگونگی این ادعاها و دلایل بروز و ظهور آن را در میان تشیع امامیه، باید در الزامات زمانی و شرایط آن روزگار بررسی کرد. چنان‌که اشاره شد، مدعیان قیام، از قدرت برانگیزانندگی و ضد ظلم شیعه استفاده کرده در پی به فعلیت درآوردن آن در میان توده‌ی مردم رنج‌دیده بودند. باین‌همه با توجه به فقه سیاسی تشیع امامی؛ قیام برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، موقوف به ظهور امام عصر (عج) بود. به‌این ترتیب این مدعیان با استفاده از شرایط زمانی و الزامات مذکور و هم‌چنین با تکیه هم‌زمان بر روابط مرید و مرادی صوفیانه و اطاعت بی‌قیدوشرط سرسپردگان و مریدان، به ادعای مهدویت برخاستند. درواقع آنها ساده‌ترین راه‌حل را برای توجیه موضوع فقهی پیش‌گفته درباره توقف تلاش برای کسب حکومت تا ظهور موعود، در پیش گرفته و با اغتنام فرصت، مدعی مهدویت شدند. آنها با این ادعا، عملاً تنها مانع بر سر راه قیام شیعیان امامیه را از پیش پا برداشته و می‌توانستند به همراهی عموم شیعیان امیدوار باشند. در واقع این ادعا از یک طرف شور لازم برای رهایی از وضع نامطلوب موجود را برمی‌انگیخت و پتانسیل لازم برای بسیج عمومی را فراهم می‌کرد و از سوی دیگر بن‌بست فقهی موجود را در هم می‌شکست و موضوع غاصب بودن حاکم در فقه شیعی را از بین می‌برد.

آنچه ایده این پژوهش را درباره رویکرد عمومی جامعه و نخبگانش به موضوع منجی‌گرایی و مهدویت در این بازه زمانی تأیید می‌کند، فهرست طولانی مدعیان و گستره جغرافیایی وسیعی است که این ادعاها در آن طرح گردیده است. در آستانه‌ی روزگار مورد بحث این پژوهش، یعنی در سده‌های هفتم و هشتم هجری، مدعیان مهدویت از گوشه و کنار ایران و سرزمین‌های هم‌جوار ظهور کردند. این فراگیری به‌وضوح نشان‌دهنده قدرت تأثیرگذاری اندیشه «مهدویت» بر طبقات اجتماعی آن روزگار است. محمود تارابی (۶۳۶هـ ق) در بخارا (جونی، ۱۳۷۸، ۱/۹۰-۸۵)؛ قاضی سید شرف‌الدین ابراهیم (۶۶۳هـ ق) در فارس و خراسان (میرخواند، ۱۳۳۹: ۴/۶۲۰) همگی ادعای مهدویت داشتند. ابوصالح حلّی (۶۸۳هـ ق) در حله و هم‌زمان با وی احمد شامی در واسط عراق نیز هر دو با عنوان «نایب امام مهدی» (عج) و آمر به معروف و ناهی از منکر قیام کردند. (ابن فوطی، ۱۳۵۱ق، ۴۳۵ - ۴۴۱ - ۴۴۰) هم‌چنین موسی کردستانی از شیعیان کردستان (۷۰۷هـ ق) با دعوی مهدویت قیام کرد. (قاشانی، ۱۳۴۷ / ۷۷-۷۶). قیام‌های مذکور پیش‌زمینه‌ای برای نهضت‌های روزگار تیموری و تلاش منسجم‌تر آن برای به دست گرفتن قدرت با ادعای ظهور مهدی موعود

(عج)، منجی مورد وثوق شیعیان امامی بود. نخستین نکته‌ای که درباره این دسته از مدعیان باید مورد توجه قرار گیرد، ادعای سیادت آنهاست. بدون تردید این ادعا زمینه‌ی اولیه ادعای بزرگ‌تر و نهایی مهدویت بود. بدیهی است که کسانی می‌توانند مدعی مهدویت در امامیه شوند که شرط سیادت را به اثبات رسانده باشند. توجه به این نکته‌ی ظریف دلیل اهمیت یافتن اثبات سیادت در میان فرقه‌های صوفی - شیعی این دوران را آشکار می‌کند.

### ۱-۵. مهدویت در میان حروفیان:

اولین مدعی برجسته‌ی مهدویت در میان شیعیان امامی در روزگار تیموریان فضل‌الله حروفی نام داشت. اگرچه در مورد تاریخ و محل تولد فضل‌الله موثقی در دست نیست، اکثر منابع، تولد وی را در حدود سال (۷۴۰هـ ق) دانسته‌اند. (روملو، ۱۳۴۹، ۶۷۶؛ آژند، ۱۳۶۹، ۵) متون تاریخی نام کامل وی را «جلال‌الدین فضل‌الله بن ابو محمد عبدالرحمن حسینی استرآبادی» متخلص به نعیمی ثبت کرده‌اند. (شیبی، ۱۳۸۰، ۶۹؛ صفا، ۱۳۶۸، ۸۴/۶۱) در مورد موطن وی نیز اختلاف نظر و گمانه‌زنی بسیار است. گروهی وی را به سبب اقامت بسیار در تبریز، اهل آذربایجان به حساب آورده‌اند. (اسماعیل پاشا بغدادی، ۱۹۵۱م، ۸۲۲) برخی نیز به سبب مسافرت‌های بسیارش به مشهدالرضا وی را از اهالی آن دیار معرفی می‌کنند. (هدایت، بی‌تا، ۳۶۱) با این همه اجماع اکثریت منابع بر استرآبادی بودن فضل‌الله حکایت دارد. ضمن آن‌که وی چندین کتاب خود از جمله کتاب نوم‌نامه را به زبان محلی استرآبادی نگاشته و در آن کتاب بر اصالت استرآبادی‌اش تأکید دارد. علاوه بر آن سایر نویسندگانی که نزدیک به روزگار حیات فضل‌الله می‌زیسته‌اند، بر استرآبادی بودنش تأکید ورزیده‌اند. (ممتحن، ۱۳۷۵، ۳۶۹). مطابق برخی متون حروفی، نسب وی ظاهراً به امام موسی کاظم (ع) می‌رسید و به از این رهگذر وی ادعای سیادت داشت. (دکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۸) چنان‌که اشاره گردید ادعای سیادت به یکی از وجوه مشترک رهبران نهضت‌های شیعی - صوفی روزگار تیموری تبدیل شده بود و مریدان تلاش می‌کردند با ارائه‌ی نسب‌نامه‌هایی این ادعاها را مستندسازی کنند. فضل‌الله در ابتدا به دلیل زهد بسیار به «حلال‌خور» معروف بود؛ اما به تدریج که عقاید افراطی خویش را بروز داد و مریدانی یافت، القابی متناسب با وضعیت جدید ساخته شدند. وی را به سبب توانایی تفسیر و تاویل آیات قرآن به شیوه‌ی خاص خود «صاحب تاویل» می‌خواندند؛ اما در نهایت لقب کاملاً غلوآمیز

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۵

«رب العالمین» بر وی اطلاق گردید. (دکاوئی و لاجوردی، ۳۸۷، ۱۳۹۲).

سیر تحول القاب فضل، به روشنی مدار حرکت نهضت وی، از یک صوفی و زاهد ریاضت‌کش تا غلو‌آمیزترین دعوی ممکن را نشان می‌دهد؛ اگرچه ممکن است ادعای الوهیت و لقب آخرین فضل پس از مرگش و توسط مریدان به وی اطلاق گردیده باشد. فضل مدعی بود که او همانند و در اقتفای آدم و عیسی (ع) و محمد (ص) خلیفه‌الله است. وی بر این باور بود که تمام آرمان‌های صوفیانه و شیعی درباره نجات عالم از طریق خون، در وجود او جمع شده است. وی در نهایت به این ادعای بزرگ پرداخت که مهدی موعود و خاتم الاولیاست. ظاهراً در نامه‌ای منسوب به شاه اوپس از قول فضل آمده است: «بسم‌الله الرحمن الرحیم، انی رایت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان...» (شیبی، ۱۳۸۰، ۲۲۴). فضل‌الله حروفی با چنین ادعای بزرگی از سوی برخی از فقها تکفیر گردید. همین مسأله باعث دشمنی تیمور گورکانی با حروفیان شد. به همین سبب تحت تعقیب قرار گرفت و قبل از آن که موفق به اقدام سیاسی و نظامی خاصی شود، زندانی شد. وی سرانجام هنگامی که در زندانی در شهر باکو محبوس و در انتظار مرگ بود در نامه‌ای به یکی از مریدان، نهضت خویش را بعثتی برای آیین جدید خواند: «... سلام و دعای آخر ما را در این آخر به اصحاب و یاران و دوستان برسانند و نوعی سازند که این قاعده‌ها و این ادبیات و این حقایق به ایشان برسد. روزی چند به گوشه‌ی ناشناخته فروکش کنند و آن را ضبط کنند و این آیین نو است» (آژند، ۱۳۷۹، ۳۱۰). در نهایت «در روز پنج‌شنبه سادس ذیقعه ۷۹۶ هـ ق میران شاه، پسر سیم امیر تیمور به حکم پدرش، فضل‌الله را از شروان احضار کرد و به فتوای علمای عصر مقتولش ساخت و به پاهای او ریسمان بسته، در کوچه و بازار گردانیدند و قبرش اکنون در الگای النجق نخجوان ست.» (تربیت، ۳۴، ۱۳۱۴؛ روملو، ۱۳۴۹، ۶۷۲) پژوهشگران تاریخ کمبریج بر این باورند که میران شاه ابتدا به وی ایمان آورد و سپس خیانت ورزیده و در سال ۷۹۰ هـ ق وی را به قتل رسانید. (آژند، ۱۳۷۹، ۳۱۰). دامنه‌ی افراطی‌گری در میان پیروان فضل به جایی رسید که در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل‌الله شهادت می‌دادند و به جای عبارت اشهد ان لا اله الا الله عبارت بدعت‌آمیز و غالیانه‌ی اشهد ان لا اله الا فضل‌الله را قرائت می‌کردند. (ثبوت، ۱۳۸۸، ۱۳/۸۶) آنها پس از چندی مقبره‌ی وی را کعبه‌ی حقیقی نامیدند و به قصد زیارت به آنجا سفر کرده، پس از بستن احرام طی مراسم خاص ۲۸ بار طواف می‌کردند و برجی را در آن قلعه به عنوان نماد میران‌شاه تیموری

سنگ باران کرده از احرام خارج می شدند. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۷۳۴، ریتز، ۱۳۸۵، ۲۷). جالب اینجاست که بیروان وی چنان به رجعت فضل باور داشتند که پس از قتل میران شاه تیموری، قاتل فضل، توسط قرا یوسف قراقویونلو در سال ۸۰۹ هـ ق مدعی شدند که فضل الله بار دیگر در قالب قرا یوسف ظهور کرده است. (ریتز، ۱۳۸۵، ۲۸؛ الگار، ۱۳۹۱، ۸۴۳).

در جهان بینی حروفی دور جهان در سه مرحله تکمیل می گردد. دور نخست موسوم به نبوت از آدم (ع) آغاز شده و با پیامبر اسلام (ص) پایان می یابد. دور دوم موسوم به ولایت با علی (ع) آغاز و با امام عسکری (ع) به پایان می رسد. دور سوم و مرحله آخرالزمان موسوم به الوهیت با ظهور فضل الله به عنوان مهدی موعود آغاز شده و به پایان می رسد. بنا بر اعتقادات حرفیان فضل از یک سو مهدی موعود و از سوی دیگر صاحب معرفت کامل ۳۲ حرف و بزرگترین تجلی آن و کلمه خداوند است. از این رو وی را می توان علاوه بر مهدی، عیسای رجعت کرده نیز تلقی کرد. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۲۲).

## ۲-۵. مهدویت در میان مشعشعیان:

یکی دیگر از نهضت های مهم و معروف شیعی \_ صوفی که در روزگار تیموریان سر برآورد، مشعشعیان نام داشت. رهبر این نهضت سید محمد بن فلاح نام داشت. وی نیز مثل سایر اقران خویش در دیگر نهضت های این روزگار ادعای سیادت می کرد. طبق نوشته منابع سلسله ی نسب وی از طریق فلاح بن هبه الله بن حسن بن علی مرتضی بن سید عبدالحمید سنابه بن ابوعلی فخار بن احمد بن ابوالغنائیم بن ابوعبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم مجاب بن محمد صالح بن امام موسی کاظم (ع)، به ائمه ی اطهار (ع) و در نهایت پیامبر اکرم (ص) می رسد (شوشتری، ۱۳۷۶/۲، ۳۹۵). وی از شاگردان فقیه برجسته ی شیعی شیخ احمد بن فهد حلی (م ۸۴۱ هـ ق) بود. برخی منابع بر این باورند که ازدواج شیخ احمد با مادر سید محمد، روابط استاد و شاگرد را نزدیک تر از قبل ساخت. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۱) با این همه این خویشاوندی سببی، باعث جلوگیری از اختلافات عمیق آن دو، در آینده ی نه چندان دور نگردید.

سید محمد نخستین تلاش های خود را برای ایجاد حرکتی جدید با ادعای مهدویت در حدود سال (۸۴۰ هـ ق) آغاز کرد. با بروز نخستین نشانه های گرایش وی به ادعای مهدی گری، شیخ احمد که در آستانه ی مرگ قرار داشت وی را تکفیر کرد. (موسوی، نسخه



## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۷

خطی: ۱۲ به نقل از رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۰). با این همه سید توانست با استفاده از شرایط زمانی و هم‌چنین شرایط مناسب محیطی جغرافیایی با استفاده از یاری قبایل عرب، دعوت خویش را گسترش داده و منطقه‌ی هویزه را از جانشینان تیمور منتزع ساخته و به تدریج بر مناطق دیگری از خوزستان مانند شوشتر و دزفول دست یابد. وی سپس بر مناطقی مانند واسط و حله که آماده‌ی دعوت شیعه و مهدویت بودند استیلا یافت. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۹) اذهان اهل واسط به آن دلیل که مدت‌ها این شهر مرکز طریقت رفاعی بود با داعیه مهدویت از طریق این سلسله‌ی صوفی‌آشنایی داشت. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ۱۹۶). علاوه بر آن شهر حله که سید محمد در آن بالیده و تحصیل کرده بود؛ فضایی آمیخته از مهدویت، تشیع و کارهای خارق‌العاده و علوم غریبه داشت. (ابن کثیر، ۱۹۹۸، م، ۴۷) به نوشته برخی منابع، مردم حله در شهر مقامی ساخته بودند و بر این باور بودند که امام عصر (عج) از آنجا ظهور خویش را می‌آغازد. (مستوفی، ۱۳۸۱، ۴۲). وی در رساله‌ای موسوم به «کلام‌المهدی» به تبیین دیدگاه‌ها و عقاید خویش پرداخت. سید محمد مشعشعی تلاش کرد در آغاز خود را نایب و حجاب امام عصر (عج) معرفی نماید. وی در این باره می‌نویسد: «امام مهدی راز غایب است و سید محمد بن فلاح حجاب و ابزاری برای اوست. هرکس در این رسالت او را یاری دهد و به فریاد او پاسخ دهد، در واقع در حضور قائم پوشیده در غیبت، مبارزه کرده است.» (رنجبر، ۱۳۹۳، ۱۷۷). بی‌تردید تلاش‌ها و توجیهات اولیه‌ی سید با آگاهی به نگرش شیعیان امامیه به موضوع قیام انتخاب‌شده است. وی می‌دانست که از منظر فقه سیاسی تشیع تلاش برای استقرار حکومت تنها در صورتی مشروع است که از سوی امام (ع) یا نایب ایشان انجام پذیرد. بر این اساس می‌نویسد: «این سید، فقیه اهل بیت است و واجب است بر خلق که او را یاری دهند تا حق را آشکار کند و باطل را نابود سازد و به خدا سوگند که به نیابت از غایب قائم هستم.» (رنجبر، ۱۳۹۳، ۱۷۷). ایشان در بخش دیگری از نظریات خود و در تلاش برای کسب مشروعیت فقهی در میان شیعیان بر این نکته تأکید می‌ورزد که چنانچه کسی به شریعت عمل کند و در طریقت سلوک نماید و از این طریق به حقیقت دست یابد، امام امت و رئیس بندگان خواهد بود. ادعای امامت از طرف چنین فردی قابل قبول است. هم‌چنین اگر وی برای به دست گرفتن قدرت قیام کند در اولویت قرار داشته و برحق خواهد بود. این فرد در روزگار غیبت، از سوی امام عصر (عج) نیابت دارد. سید برای مستند کردن نظریاتش به روایتی از ائمه (ع) توسل جسته و چنین نقل می‌کند: «فقیه مورد اعتماد و اعلم

اهل زمان از سوی قایم در ایام غیبت، نیابت دارد و بر خلق واجب است که با او قیام کنند و او را یاری رسانند تا حدود را بر پا سازد.» (رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۲).

مؤلف مجالس المومنین ضمن تمجید از مقام علمی سید محمد بن فلاح می نویسد: «سید محمد جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه و آنچه از ظهور خود خبر می داد از روی مکاشفه بود.» (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۳۹۵) وی در ادامه به ادعای مهدویت سید محمد اشاره کرده و به نقل از وی می نویسد: «من ظهور خواهم کرد و مهدی موعود خواهم بود.» (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۳۹۵). فردی موسوم به سید علی بن سید عبدالله که از اخلاف سید محمد به حساب می آمده و ظاهراً مدتی نیز بر مسند حکومتی در قلمرو مشعشعیان قرار داشته است با تأیید ادعای مهدویت از سوی سید محمد، این قبیل مدعیات وی را «مزخرفات» نامیده است. (موسوی، نسخه خطی: ۵-۲ به نقل از رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۳). این مورخ علت دست یافتن سید محمد بر اسرار برخی مکاشفات و هم چنین فنون علوم غریبه و هم چنین علت اصلی تحول روحی و توان علمی وی را در حيله و نیرنگی می داند که سید محمد در به دست آوردن کتابی از شیخ احمد بن فهد حلی به کار برده است. ظاهراً شیخ احمد وصیت می کند این کتاب که شامل «علوم غریبه و کرامات مهیبه» می شده است را پس از مرگش نابود سازند. با این همه سید محمد با آگاهی از اهمیت این رساله با حيله و نیرنگ به آن دست می یابد. (رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۳). با تأمل در سیر مدعیات سید محمد می توان دریافت که وی با توجه به الزامات زمانی و مکانی و هم چنین در مواجهه با طیف های مختلفی از جامعه تلاش می کرد با زبان مورد قبول آنها سخن گوید. وی در مواجهه با نخبگان شیعه و آگاهان از فقه سیاسی تشیع، خود را فقیه و نایب امام معرفی می کرد و در میان مریدان سرسپرده و عامه مردم خود را موعود می نامید. با توجه به این نکته برخی تناقض ها در بیانات وی قابل مشاهده است. مشعشعیان در روزگار جانشینان سید محمد هم ادعاهای غلوآمیز خویش را تکرار کردند. به نوشته تکلمه پسرش مولا علی مدعی شد روح امیرالمؤمنین در وی حلول کرده و پس از وی دیگر برادرش سید محسن مدعی الوهیت شد. (عبدی بیک شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۴۲) آنها در نهایت با تهاجم شاه اسماعیل اول صفوی استقلال خود را از دست داده و به حکومتی دست نشانده تبدیل شدند. (کسروی، ۱۳۷۸، ۷۳). این که برخی پژوهشگران معاصر مدعی شده اند اولین قیام شیعیان امامی با دعوی مهدویت متعلق به سید محمد مشعشعی است (اصلائی، ۹۲، ۱۳۸۶)، با توجه به آنچه تاکنون گفته شد،

### هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۹

صحیح به نظر نمی‌رسد. بی‌تردید فضل‌الله حروفی اولین کسی بود که در میان امامیه مدعی شد که امام دوازدهم موعود بوده و ظهور کرده است.

#### ۳-۵. مهدویت در میان نور بخشیه:

سید محمد نوربخش در سال (۷۹۵هـ-ق) در قاین مرکز ایالت قهستان از مراکز اصلی و قدیمی تصوف - متولد شد. وی نیز مانند سایر رهبران پیش‌گفته ادعای سیادت و نوادگی امام موسی کاظم (ع) را داشت. او به سبب هوش ذاتی و شخصیتی برجسته در اندک زمانی به برجسته‌ترین شاگرد شیخ اسحاق ختلائی از مشایخ مشهور یکی از شاخه‌های طریقت کبرویه تبدیل شد. ختلائی با توجه به رؤیایی که دیده بود لقب نوربخش را بر محمد نهاد و مدعی مهدویت وی شد. شیخ با توجه به نفوذ خود، محمد را تحریک کرد تا خود را امام موعود شیعه معرفی کند. ختلائی برای پیشبرد دعوت نوربخش، پیشاپیش مریدانش، با وی به‌عنوان منجی موعود بیعت کرد. (مولوی، ۱۳۷۱، ۷۹). به نظر می‌رسد این‌که برخی از مخالفان نوربخش منکر اصرار ختلائی شده و ادعای مهدویت را خواست و آرزوی خود وی دانسته‌اند (کربلایی، ۱۳۴۹، ۲/۲۴۲-۵۰)، بیش از آن‌که بر واقعیت‌های تاریخی منطبق باشد ناشی از رقابت‌های درون خانقاهی شاخه‌های مختلف طریقت کبرویه است. از طرف دیگر خواجه اسحاق ختلائی - که استاد نوربخش بود - با درک اهمیت بنیادین موضوع سیادت، تلاش بسیار کرد تا با تأکید بر صحت علوی بودن نوربخش، زمینه را برای مشروع جلوه دادن ادعای مهدویت وی در میان عموم مردم فراهم آورد. (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۱۴۷). نوربخش با اعتماد به نفسی قابل توجه مدعی برتری علمی بر افلاطون و ابن‌سینا و تسلط بر شاخه‌های مختلف علوم داشت. البته بدیهی ست که فردی که مدعی مهدویت می‌شود نباید و نمی‌تواند از این اندیشه‌های خودخواهانه و اغراق‌آمیز تهی باشد. به‌هر حال وی با نگارش «رساله المهدی» سعی کرد تا مبنای نظری و استنادی ادعای خویش در باب مهدویت را توجیه کند. با این همه نوربخش قبل از آن‌که اقدام چندانی در تدارک نظامی یارانش انجام دهد، موردتهاجم قوای تیموریان قرار گرفت و دستگیر شد. اگرچه ختلائی اعدام شد، اما نوربخش به فرمان امیر شاهرخ به زندان افتاد. (زمجی اسفرازی، ۱۳۳۹، ۶). این رویداد می‌تواند بر نقش برجسته‌ی شیخ بزرگ صحنه گذاشته و نشان دهد که امیر شاهرخ در این مقطع زمانی، خطر شیخ پیر را بیش‌تر از شاگرد جوانش تشخیص داده است. با این همه

نوربخش پس از آزادی از حصر بار دیگر در کردستان و بختیاری بر ادعای مهدویت خویش و تأسیس حکومتی جهانی تأکید کرد. (جیحون آبادی، ۱۳۶۱، ۵۳۴). اما با اینکه توفیقی نسبی در جلب گروهی از مریدان یافت، یک بار دیگر به دست تیموریان دستگیر شد. امیر شاهرخ این بار او را مجبور کرد تا در هرات بر منبر رفته و مدعیات خویش را تکذیب کند. با وجود شکست‌های پیاپی، نوربخش تا هنگام مرگ در سال (۸۶۹هـ.ق) هیچ‌گاه به‌طور کامل از ادعای بزرگ خویش دست نکشید. (حامد الگار، ۱۳۹۱، ۵۵). تأثیر این جنبش به‌ویژه در میان صوفیان به‌اندازه‌ای قوی بود که طرفدارانش، نوربخش را «امام و خلیفه همه مسلمانان» لقب دادند. نوربخش نهضت خود را جامع تصوف و تشیع می‌دانست و در بیانیه‌ای که ضمن آن مردم را به طرفداری از خود فراخوانده بود، صراحتاً اعلام کرد که وی ولایت و نبوت را توأمان در اختیار دارد. نوربخش در متنی که توسط منابع تاریخی مختلف روایت شده در تشریح صلاحیت‌های نسبی و علمی خویش می‌نویسد: «نسب من قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است و در علوم شریفه جعفری، پیرو آدم الاولیاء حضرت علی مرتضی (ع) هستم و در علوم غریبه، چون کیمیا و سیمیا و همیما، اگر خودستایی نشماری، همتای ابن سینا و در مکاشفات فلکی و مشاهدات ملکوتی و معانی جبروتی و تجلیات لاهوتی، کامل و مکملم و به مراحل هفتگانه ذکر لسانی و نفسی و قلبی و سری و روحی و حضوری و غیب الغیوب هم خود رسیده‌ام و هم دیگران را می‌رسانم...» (مرسلات ورق ۳۴ب به نقل از شیعی، ۱۳۸۰، ۳۱۹). نوربخش تلاش کرد از موهبت اتفاقی هم نامی خود و پدرش عبدالله با حضرت رسول (ص) و پدر بزرگوار ایشان (نظامی باخزری، ۱۳۷۱، ۱۹)، راهی برای مقبولیت و مشروعیت بیش‌تر خود بیابد. وی در همین رابطه، نام فرزند خود را قاسم گذاشت تا مانند پیامبر (ص) صاحب کنیه ابوالقاسم شود. در نهایت برخی محققان متأخر بر این باورند که نوربخش قصد داشت با استفاده از این روش و با تکیه بر روایاتی که مهدی موعود را هم نام پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌کردند، به نفع خود بهره‌برد. (شیعی، ۱۳۸۰، ۳۱۴).

## ۶. علوم غریبه:

علوم غریبه به پنج شاخه‌ی اصلی کیمیا، لیمیا، همیما، سیمیا و ریمیا تقسیم می‌شود. این علوم اعمال خارق‌العاده‌ای مانند سحر، جادو، طالع‌بینی، تنجیم، رمل، جفر و خواب‌گزاری و

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۱

بسیاری از زیرشاخه‌های مرتبط دیگر را شامل می‌شود. از مؤلفه‌های مشترک دیگری که در نهضت‌های روزگار تیموری مورد توجه قرار گرفت، استفاده از شاخه‌های مختلف علوم غریبه بوده است. با توجه به شرایط خاص روزگار پس از حمله مغول، گرایش جامعه به سمت علوم غریبه شدت یافت. مدعیان تسلط بر این‌گونه علوم از آشفته‌بازار حاکم بر جامعه سود جسته و با ادعای سعادت‌مند ساختن و نجات بخشی مردم به نفوذ بسیاری دست یافتند. نکته مهم این‌که در بسیاری از موارد کشف و کرامات عرفا و برخی اعمال خارق‌العاده‌ی عالمان علوم غریبه چنان درهم‌آمیخته بود که تشخیص آن برای عامه‌ی مردم امکان‌پذیر نبود. در چنین اوضاعی هم ساحران و جادوگران ادعای کشف و کرامات و مقامات عرفانی داشتند و هم اهل خانقاه و بزرگان تصوف سعی می‌کردند با فراگیری برخی از رموز علوم غریبه بر رونق کار خود بیفزایند. علاقه مسلمانان به علوم غریبه از صدر اسلام وجود داشت. آثاری که مورخان و فهرست‌نویسان و شرح‌حال‌نویسان باقی گذاشته‌اند، این ادعا را تأیید می‌کند؛ اما بی‌تردید پس از تهاجم مغول علاقه به علوم غریبه به سرعت رو به فزونی نهاد. مقایسه‌ی منابعی که ابن ندیم (م ۳۸۵هـ ق) و حاجی‌خلیفه (م ۱۰۶۷هـ ق) درباره کتب مربوط به علوم غریبه گزارش کرده‌اند تا حدودی صحت این مدعا را اثبات می‌کند. (ابن ندیم، ۱۳۶۶، ۳۸۰-۳۷۵؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۰هـ ق، ۲/ ۱۵۳۰-۱۵۲۵). جالب این‌که حتی حاکمان و سلاطین هم با این‌که سررشته‌دار امور به حساب می‌آمدند، برای تحقق خواسته‌های خود به طلسم و دعا متوسل می‌گشتند. البته این مسأله از گذشته در میان درباریان سلسله‌های مختلف رایج بود؛ اما با غلبه‌ی مغولان و به سبب نزدیکی علوم غریبه با سنن شمنی آنها، این‌گونه امور از مقبولیت بیش‌تری در میان دولت‌مردان برخوردار گردید. موکداً به این نکته باید توجه داد که مغولان حاکم، به این‌گونه موارد که به خرافات پهلوی می‌زد بسیار علاقه‌مند بودند؛ چرا که خود نیز در سرزمین مادری‌شان با اشکال ابتدایی علوم غریبه در سحر و جادو و طالع‌بینی آشنا بودند. مغول‌ها هم‌چنین به سبب طبع بدوی خود مجذوب کرامت‌نمایی‌ها و تردستی‌های صوفیان مدعی می‌شدند. به همین دلیل تلاش می‌کردند حتی الامکان حرمت آنها را نگاه دارند. از طرف دیگر به نظر می‌رسد زوال خردگرایی از عوامل مهم دیگر در رواج و گسترش علوم غریبه باشد؛ زیرا در غیاب علوم عقلی گرایش به علوم باطنی و علوم غریبه تشدید می‌گردد. این امر رابطه‌ای دو سوپه داشت و تضعیف علوم عقلی، خود معلول اهمیت یافتن سحر و شعبده‌بازی اهل علوم غریبه و کرامت‌نمایی‌های مدعیان تصوف نیز بود. به‌هرحال

گسترش این باورها با توجه به تضعیف نیروی تفکر و تعقل در توده‌های مردم، باعث مقبولیت علوم غریبه و ترویج اعتقاد به جن‌گیری، جادوگری، احکام النجوم و کف‌بینی شد. (محبوب، ۱۳۴۹، ۱۷۳-۱۷۲). چنان‌که اشاره گردید، صوفیان به تدریج و تحت تأثیر شرایط پیش‌گفته، به چنان قدرت و نفوذی دست یافتند که با حرکتی رو به گسترش کنج خانقاه را ترک کرده و به سوی جامعه و کسب قدرت سیاسی روی آوردند. این رویداد مهم باعث بروز چندین نهضت و قیام توسط صوفیان در مناطق مختلف ایران گردید. در جریان این‌گونه قیام‌ها، سران بسیاری از نهضت‌های صوفیه، از سحر و شعبده و جادو (علوم غریبه) برای جلب قلوب عامه مردم و حتی حاکمان بهره می‌گرفتند؛ چراکه این امور نشانه‌ای از کرامات و ارتباط با ماوراءالطبیعه دانسته می‌شد. استفاده از چنین شیوه‌هایی آن‌چنان گسترش یافته بود که حتی شماری از علمای صاحب‌نام شیعه و سنی، خواه با انگیزه مقابله با این کرامت‌نمایی‌ها و خواه از روی علاقه و کنجکاوی شخصی، به فراگیری این علوم می‌پرداختند. کار به جایی رسید که علماء و فقهای برجسته‌ای مانند شهید اول (مقتول ۷۸۶هـ ق)، ابن فهد حلی (م ۸۴۱هـ ق) و ملاحسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰هـ ق) نیز به یادگیری این‌گونه علوم مبادرت ورزیدند. در آن روزگار رواج علوم و غریبه و شاخه‌های مرتبط با آن، تا آنجا پیش رفت که عالم بزرگی هم چون سید بن طاووس (م ۶۶۴هـ ق) علمی مانند احکام النجوم و کیمیا را به رسمیت شناخته بود. (شیبی، ۱۳۸۰؛ ۳۰۵، ۲۷۷) هم‌چنین رویکرد حاکمان مغول به این پدیده چنان بود که خواجه‌نصیرالدین طوسی - دانشمند نامدار ایرانی - به سبب آگاهی از علاقه‌ی هلاکوخان مغول به این‌گونه فنون، وی را ترغیب کرد تا در بنای ماندگار رصدخانه مراغه سرمایه‌گذاری کند. (آیتی، ۱۳۴۶، ۲۹؛ ورجاوند، ۱۳۶۶، ۱۲۸) همین علاقه سبب شد تا خان مغول پس از مدتی به خواجه فرمان داد تا کتابی در باب رمل به رشته تحریر درآورد. این کتاب پس از نگارش توسط خواجه‌نصیرالدین، به نام رساله در رمل معروف گردید. هرچند برخی از پژوهش‌گران این کتاب را به نام «وافی در علم رمل» معرفی کرده‌اند. (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ۵۳۸)

## ۱-۶. حروفیه و علوم غریبه:

چنان‌که اشاره شد با توجه به اقبال مردم به تصوف و علوم غریبه و شباهت‌هایی که در ظاهر، بین برخی حرکات خارق‌العاده عالمان علوم غریبه و کرامات صوفیه وجود داشت، این

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۳

دو بیش از پیش باهم درآمیختند. اهل تصوف و علوم غریبه هرکدام تلاش می‌کردند از دیگری در جهت اعتلای هرچه بیشتر خود استفاده کنند. در این میان نهضت‌های صوفی- شیعی نیز از این توجه عمومی استفاده کرده و کوشیدند با توسل به برخی از شاخه‌های علوم غریبه، هم مقبولیت خویش را در میان عوام بیش‌تر سازند و هم در نگاه مریدان به‌عنوان صاحبان کشف و کرامات جلوه‌گر شوند. در این میان فضل‌الله حروفی برای پیشبرد اهداف نهضت خود، از علوم غریبه بیش‌ترین استفاده را کرد. فضل قبل از آن‌که دعوت خویش را آشکار سازد، به تدریج و به دلیل شهرت در تعبیر خواب در میان عامه مردم آوازه یافت. بدیهی است شهرت صوفیانه وی و زندگی زاهدانه‌اش، گرایش به وی را در روزگار رونق کار اهل خانقاه فزونی می‌داد. ضمن آن‌که یکی از مشخصه‌های این دوران تزاید‌گروش به علوم غریبه و نزدیکی اعمال صوفیان به عالمان این‌گونه علوم بود. فضل هم قبل از آن‌که دعوت اصلی خود را آشکار سازد - که بر پایه خواص حروف بنا شده بود و با علوم غریبه پیوندی اساسی داشت - بامهارت در تعبیر خواب، توانایی خود را در شاخه‌های دیگری از این علوم نشان داد. از آنجاکه تعبیر خواب و طالع‌بینی به‌عنوان فنونی از علوم غریبه به‌شدت رواج داشت، مهارتش باعث گسترش مریدان و هم‌چنین بسط محبوبیت و مقبولیت وی در میان عوام می‌گردید.

در مورد ماهیت تعبیرهایی که فضل از خواب‌ها ارائه می‌کرد باید تذکر داد که این تعبیرها بیش‌تر نوعی درون‌بینی، شناخت روحيات و نیت‌های درونی فرد و در واقع آن چیزی بود که نزد صوفیه به «علم فراست» شهرت داشت. (دکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۹) اصولاً خواب‌گزاری هسته مرکزی فعالیت‌های فضل را تشکیل می‌داد. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۳۹) این موضوع از چنان اهمیتی در نزد وی برخوردار بود که رساله‌ای تحت عنوان «نوم نامه» تألیف کرده و در آن به زبان استرآبادی به شرح و تعبیر خواب‌های خود پرداخت. (کیا، ۲۳۹، ۱۳۴۰) فضل می‌دانست که با رحلت حضرت رسول (ص) باب وحی مسدود گردیده اما طبق آموزه‌های اسلامی باب رؤیاهای صادقانه به روی بندگان خدا گشوده است. از این گذشته انسان با خواب می‌تواند به دنیای پس از مرگ هم نزدیک شود. ظاهراً همین خواب‌ها موجب طرح موضوع مهدویت از سوی فضل گردیده است. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۴۴) اتفاقی که در میان سایر مدعیان پس از وی نیز تکرار شد. ظاهراً اولین خوابی که انگیزشی در فضل برای ادعای مهدویت ایجاد کرد در سال (۷۷۶هـ ق) روی داده بود؛ وی در خواب امام زمان (عج) را دید که لباسی سفید و به‌غایت تمیز از لباس‌های خویش را بر تن فضل پوشانید. وی هم‌چنین در خوابی دیگر

ستاره‌ای درخشان را دید که از جانب شرق عالم می‌تابد؛ درحالی‌که چشمان فضل تحمل این نور را نداشته، ندایی می‌شنود که این ستاره‌ای ست که هرچند قرن یک‌بار ظهور می‌کند. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۴۵). این خواب‌ها فضل را متقاعد کرد که منجی موعودی است که ظهور کرده تا هنگامه‌ای جدید در دین و مذهب بر پا سازد. وی با تلفیق این خواب‌ها با خاصیتی که برای حروف قائل بود، به تحکیم پایه‌های استدلالی ادعای خویش پرداخت. در واقع وی با تکیه بر این‌که چون حرف «ضاد» از اسم او برابر عدد ۸۰۰ می‌شود (آغاز قرن نهم) و همچنین کلمه فضل‌الله نیز در قرآن بسیار تکرار شده، تصمیم گرفت از این موهبت تصادفی سود جوید و چنین ادعا کند که وی مجدد اسلام در آغاز سده نهم است. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۲۰۰-۱۹۹) به این ترتیب فضل در آستانه‌ی چهل سالگی و در سال (۷۷۸ هـ ق) در تبریز دعوی خویش را آشکار کرد. (ریتر، ۱۳۸۵، ۲۳) وی از این به بعد تلاش کرد با تکیه بر خواص حروف به تحکیم مبانی ادعاهای خود پردازد. مجموعه روش‌های اسرارآمیزی را که در آن حروف الفبا به ترتیبی خاص طبقه‌بندی شده و هر حرف یا ترکیبی از حروف، دارای خواصی خارق‌العاده تلقی شوند، علم الحروف گویند. عالمان این فن بر این باور بودند که با انجام عملیاتی خاص بر حروف، قادر به تعیین سعد و نحس ایام، پیش‌بینی آینده و حتی شفای مریضان و ایجاد عاطفه و آشتی بین افراد خواهند بود. (ذاکری، ۱۳۸۸، ۱۸ / ۷۱). طبق نظر منابع علاقه به علم الحروف از صدر اسلام در میان مسلمین هوادارانی داشت. حتی بزرگان علم و دین نیز به بحث و تحقیق در علم الحروف می‌پرداختند. شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ ق) - فقیه برجسته شیعه - تلاش کرد برای اثبات ایمان ابوطالب بن عبدالمطلب از روایتی حروفی کمک بگیرد. (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۲۸۵) هم‌چنین دانشمند برجسته‌ای مانند ابن سینا - که بسیاری از شاخه‌های مرتبط با علوم غریبه را قبول نداشت - با روشی شبیه به شیوه‌ی شیعیان اسماعیلی، مراتب تکوین جهان را به حروف الفبای عربی تشبیه کرد. ابن سینا با پیروی از علم حروف یا جفر، رابطه‌ای بین مراتب کیهانی و حروف الفبای عربی ترتیب داد و برای هر حرفی معنایی قائل شد. علاقه وی به موضوع حروف و اسرار آن به حدی بود که ظاهراً چند رساله در این موضوع به رشته تحریر درآورد. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۱۸۳).

بدیهی است این جریان در نزد صوفیه با جدیت بیش‌تری دنبال می‌شد، مخصوصاً پس از غزالی که آثار متعددی در علم حروف تألیف کرد، بازی با حروف از مشخصات معرفت صوفیانه و لازمه تحقیقات متصوفه گردید. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۱۸۴). روزبهان بقلی از عرفای



## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۵

مشهور در کتاب شطحیات می‌نویسد: «مصطفی گفت علیه‌السلام قرآن را ظاهر و باطن است، هر حرفی را حدی و مطلعی به هفت حرف فرستاده‌اند. همه حرف‌ها شافی و کافی است؛ یعنی حروف مختلف حقیقت باطن قرآن است و در هر حرفی صد هزار دریای علوم غیب پنهان است؛ جز انبیا و رسل و اکابر امت ندانند.» (بقلی، ۱۳۸۵، ۸۰). صوفیه بر این باورند که برای فهم بسیاری از متون عرفانی، باید بر ارزش نمادین حروف مسلط بود. دانستن نماد حروف، معانی بسیاری از رمزهای حروف را بر ما مشخص می‌کند. در مراحل اولیه تصوف، بسیاری از عرفا و صوفیه، معانی رمزی حروف را کشف کردند. وجود حروف مقطعه در آغاز بیست‌ونه سوره از قرآن، الهام‌بخش آنان در این راه بوده است. عرفا با بیان رمزی سخنان خود از طریق این حروف، افکار خویش را از مردم عادی پنهان می‌کردند. متصوفه اعتقاد داشتند که هیچ حرفی نیست که به طریقی حمد خداوند را نگوید. (شمیل، ۱۳۸۴، ۶۴۷).

با توجه به آنچه گفته شد فضل با استفاده از حسن شهرت خود و با تسلط بر علم الحروف و تفسیر و تاویل خاصی که از آن ارائه می‌داد، در نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری توفیق یافت تا نهضت خویش را بر اساس تأویلاتی که بر خواص حروف استوار بود، سامان بخشد. «علت اشتها او به حروفی این است که او هر یک از سی‌ودو حرف الفبای فارسی را جلوه‌ای از جلوات وجود شمرده و اجتماع و یا ترکیب هرچند از آنها را منشأ صورت و هیولا و پیدایی وجود جسمانی اشیا دانسته است.» (صفا، ۱۳۶۸، ۴/۶۲) چنان‌که مشاهده می‌شود وی برای ایجاد انگیزش بیش‌تر در میان ایرانیان به‌خصوص افراد کم‌سواد توده، برخلاف پیشینیان، تفاسیر حروفی خود را بر الفبای ۳۲ حرفی فارسی قرارداد تا برای مخاطبانش قابل‌فهم‌تر بوده و جنبه‌ی ایرانی نهضت وی چشمگیرتر باشد. فضل بر آن بود که معانی باطنی و حقیقی حروف و کلمات بر او ظاهر شده است. «وی در علوم غریبه و حکمت، مرتبه‌ای عالی داشت و بر اسرار حروف که علم جفر و اعداد بر آن مترتب است، وقوف تمام داشته است.» (تربیت، ۱۳۱۴، ۳۸) چنان‌که اشاره شد در آموزه‌های اسلامی، حروف تقدس داشته‌اند و در قرآن به «جفت» و «طاق» قسم یاد شده است: «وَالشَّفَعِ وَ الوَتْرِ» (فجر، ۳) علم حروف و اسماء بین کاتبان اسلامی نیز رواج داشت و همگی معتقد بودند که حروف بر موجودات اثرات ماورایی دارند. (فدایی، ۱۳۸۸، ۴۵) فضل با توجه به اصالت حروف به تفسیر آیات شریفه قرآن پرداخت. وی بر این باور بود که تنها روش درست راه بردن به معانی کتب آسمانی و

آموزه‌های پیامبران و دریافت واقعی رسالت آنها پی بردن به راز حروف است. (ابراهیمی کندی، ۱۳۸۸، ۹۳).

## ۲-۶. مشعشعیان و علوم غریبه:

محمد بن فلاح پس از آن‌که دعوی خویش را آشکار کرد، با توجه به آگاهی از علوم غریبه کوشید با انجام برخی کارهای خارق‌العاده افراد بیش‌تری را به خود جلب کند. برخی منابع بر این باورند که ریشه‌ی آگاهی یافتن سید محمد به این علوم، دست یافتن وی به رساله‌ای در باب علوم غریبه از استادش شیخ احمد بن فهد بوده است. به نوشته‌ی تکلمه‌الاکابر ظاهراً شیخ احمد بن فهد حلی «... کتابی را که در علوم غیب جمع کرده بود، در حین احتضار به یکی از خدمه داده، وصیت کرد که آن را در آب فرات اندازد و سید محمد بن فلاح آن را به حیل از او گرفته، از رهگذار امور غریبه که به برکت آن کتاب ظاهر می‌کرد، **مردم فرومایه** عرب را مرید خود ساخت. چنانچه در حق او اعتقاد غلطی کردند و کیفیت تشعشع آن قوم را دست می‌داد و مرتکب امور غریبه ... و اعمال عجیبه می‌شدند و روزبه‌روز کار او بالاگرفته بر تمامی حویزه و دزفول و شوشتر استیلا یافت.» (عبدی بیک شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۴۱). سید محمد مدعی بود دگری مشتمل بر نام علی (ع) ساخته که وقتی پیروانش آن را تکرار کنند، قادر خواهند بود به درون آتش رفته و بی‌گزند بیرون آیند. هم‌چنین گروهی از مریدانش دسته شمشیر را به زمین تکیه داده و شکم خود را به روی آن می‌انداختند. این در حالی بود که شمشیر به شکم آن‌ها فرو نمی‌رفت. این اعمال باعث گرایش بسیاری از عشایر به وی گردید. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۲).

## ۳-۶. نوربخشیه و علوم غریبه:

سید محمد نوربخش نیز مانند سایر مدعیان پیش‌گفته تلاش داشت در کنار ادعای تصوف، تشیع، سیادت و مهدویت از خواص و ویژگی‌های علوم غریبه نیز در پیشبرد اهداف خود استفاده کند. از همین رو عجیب نیست که مهم‌ترین دلایلی را که برای اثبات ادعای مهدویت خویش طرح کرد، بر رؤیاهای و هم‌چنین پیش‌گویی‌ها دلالت داشت. چنان‌که اشاره گردید برگزیده شدن و برانگیختگی اولیه وی در خواب یا رؤیایی محقق گردید که بر مرادش شیخ اسحاق ختلائی عارض شده بود. وی هم‌چنین با تمهید مقدماتی در رساله المهدی، خود را امام کامل و امام عصر خواند. نوربخش در تأیید مدعای خود از شخصیت‌های برجسته

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۷

و مورد وثوقی مانند سعد الدین حمویه (م ۶۵۰هـ ق) از مشایخ کبرویه، خواجه‌نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲هـ ق)، نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴هـ ق)، علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶هـ ق) و بسیاری دیگر، پیش‌گویی‌هایی در این باب نقل کرد و با رمزگشایی آن، مدعی دلالت‌شان بر مشروعیت ادعای خویش گردید. وی در این باره می‌نویسد: «بر من واجب است که آنچه از اقوال متقدمان و مکاشفات متأخران در شأن این فقیر از نشانه‌ها و خصایل و صفات و فضایل نقل شده است، بنویسم تا هر آن‌کس که مرا نمی‌شناسد، بشناسد و از جهل خلاصی یابد، همان‌طور که پیامبر (ص) فرمود: هرکس بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است و معرفت آن‌کس که مرا می‌شناسد، فزونی گیرد.» (رساله المهدی، برگ ۱۰۲ به نقل از اسفندیار، ۱۳۸۹، ۸). جالب است که طبق رساله المهدی شماری از این پیش‌گویی‌ها، دایر بر این است که نوربخش پس از چندین عقب‌نشینی، به پیروزی نهایی دست خواهد یافت و حکومت جهانی وی هفت یا هشت سال به طول خواهد انجامید. این موضوع نشان‌گر این واقعیت است که رساله و متن مذکور در روزگاری پس از انکار اجباری مهدویت از سوی او در هرات به رشته‌ی تحریر درآمده است. (الگار، ۱۳۹۱، ۵۹).

## نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی نهضت‌های سه‌گانه مزبور نشان داد که به اقتضای زمانه، اصحاب خانقاه از زاویه‌نشینی دست کشیده و با توجه به خلأ قدرت ناشی از زوال نهاد خلافت، در حرکتی تدریجی، به عرصه اجتماع و اقتصاد و سپس سیاست و حکومت وارد شده و به مهم‌ترین نهاد منسجم و بسیج‌کننده‌ی توده‌های مردم در جدال‌ها و قیام‌های منطقه‌ای تبدیل شدند. این دگردیسی با توجه به نومیدی و سرخوردگی عامه‌ی مردم از فقه‌های حکومتی اهل سنت، مورد اقبال اجتماعی قرار گرفت و مردم و حتی نخبگان را بیش از پیش به سمت شیوخ طریقت سوق داد. از طرف دیگر در روزگار پس از سقوط نهاد خلافت، عرصه‌ی تحرک برای مذاهب شیعه و از جمله امامیه فراهم‌تر گشت. تشیع امامیه به سبب آموزه‌های ظلم‌ستیزانه، خیلی زود جنبه‌های محرک و الهام‌بخش خود را به معترضان بالقوه و اهل قیام آشکار ساخت. معمولاً در روزگار درد و رنج و سرخوردگی، پناه بردن به آرمان مهدویت نمود بیشتری پیدا می‌کند. همین احساس نیاز عمومی به برخی مدعیان این فرصت را داده است تا در لباس منجی ادعای ظهور و قیام کنند. این موضوع در تاریخ اسلام به‌کرات دیده شده و مدعیانی از این دست فراوان بودند. اتفاق بدیع آن روزگار ادعای ظهور موعود تشیع امامیه یا به‌طور مشخص امام دوازدهم شیعیان (ع) بود. نهضت‌های سه‌گانه‌ی مزبور با آگاهی از محدودیت‌های موجود در فقه سیاسی شیعه و منوط بودن قیام و تشکیل حکومت به ظهور موعود و یا نایب ایشان، با ادعای بزرگ مهدویت شیعی، بدعتی بی‌سابقه در تاریخ اسلام و تشیع برپا کردند. این نهضت‌ها در تمهید ادعای ظهور بر نکته‌ی ضروری و شرط لازم و اولیه برای این اقدام، یعنی سیادت پافشاری داشتند. آنها عموماً می‌کوشیدند در ابتدا با نسب‌سازی یا تاکید بر نسب خود، این ادعا را اثبات کنند که از دودمان ائمه‌ی اطهار (ع) هستند. بدیهی است بدون این پیش‌شرط ضروری، ادعاهای بعدی مشروعیت خود را از دست می‌داد. درگیری جالب‌توجه بین نوادگان سید محمد مشعشی و سید محمد نوربخش تا حد زیادی موضوع اخیر را روشن می‌سازد. ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح مشعشی در جریان یک درگیری لفظی به قاسم بن محمد نوربخش گفت: «فضیلت تو در چیست؟ اگر به سبب سیادت است که نسب هر دوی ما مشکوک است و اگر به سبب دعاوی بی‌پایه است که باز من بر تو برترم؛ زیرا پدر تو دعوی مهدی‌گری کرد و پدر من دعوی خدایی! و اگر به سبب دیگری است بگو تا بشنویم.» (عزوی، ۱۳۸۳، ۸۳/۱۵۲). چنان‌که مشاهده گردید نهضت‌های روزگار تیموری واجد مؤلفه‌های مشترکی بود که

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۹

حضور هم‌گرایانه‌ی آن در یک قیام، تا آن زمان بی‌سابقه بود. مع‌الوصف، همگرایی به وجود آمده بین تشیع و تصوف، با تأکید بر سیادت رهبران و با الگوی منجی‌گرایی و با تکیه بر فنون علوم غریبه و برخی مسائل ماورایی و غیرطبیعی، پس از آن، به وجه غالب بسیاری از حرکت‌های اعتراضی تبدیل گردید. بی‌تردید سه نهضت بررسی‌شده، شکل اولیه و ابتدایی تلاش‌هایی بود که در آغاز قرن دهم هجری به تشکیل حکومت فراگیر صفویه در ایران انجامید؛ حکومتی که بر پایه‌ی مؤلفه‌های مشترک و پنج‌گانه‌ی نهضت‌های مزبور پایه‌گذاری شد و با مرور زمان، با توجه به الزامات سیاسی، اعتقادی با رفع نقایص خود و تمهید تدارکات لازم، به ثمر نشست و ضمن اعاده‌ی وحدت ایران، به تشکیل حکومت شیعی-صوفی دیرپایی توفیق یافت.

منابع

۱. آژند، یعقوب (۱۳۶۹)، *حروفیه در ایران*، تهران، نشر نی
۲. آملی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷ هـ ق)، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیة.
۳. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۴۹)، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ابراهیمی کندی، مهدی (۱۳۸۸) «حروفیه» مطالعات نقد ادبی، تهران، شماره ۱۵.
۵. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه‌ی محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، *عیون اخبار ال رضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، بی نا.
۷. ابن بطوطه (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: نشر نی.
۸. ابن فوطی (۱۳۵۱ هـ ق)، *الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابقه*، به اهتمام محمدرضا الشیبی و مصطفی الجواد، بغداد: الفرات.
۹. ابن کثیر، ابی الفدا (۱۹۹۸ م). *البدایه النهایه*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابوزهره، محمد (۱۹۸۹ م)، *تاریخ مذاهب اسلامی*، سوریه: دارالفکر.
۱۱. اسفندیار، محمودرضا (۱۳۸۹)، «عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش»، *مجله نامه الهیات*، شماره ۱۰
۱۲. اسماعیل پاشا بغدادی (۱۹۵۱ م)، *هدیه العارفین*، استانبول: بی نا.
۱۳. اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵)، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، به اهتمام حموده زکی غرابه، قاهره: بی نا.
۱۴. اصلانی، مختار (۱۳۸۶)، «تاثیر ادعای مهدویت در ایجاد دولت مشعشعیان»، *مجله مشرق موعود*، تهران، شماره ۳.
۱۵. الگار، حامد (۱۳۸۲)، «تقطویه»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، تهران: شماره ۶۸ و ۶۹.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، «نوربخشیه»، *اطلاعات حکمت و فلسفه*، ترجمه محمود رضا جلالی و جمشید شیبجانی، تهران: سال هفتم، شماره ۴.
۱۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. بقلی، روزبهان (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، تهران، طهوری.
۱۹. بیهقی، ابوالفضل محمد حسین (۱۳۵۰)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه مشهد.

## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۲۰۱

۲۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۱۰ هـ ق)، *شعب الایمان*، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. تاریخ کمبریج، تیموریان (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی یعقوب آزند، تهران: جامی.
۲۲. تربیت، محمدعلی (۱۳۱۴)، *دانشمندان آذربایجان*، تهران: مطبعه مجلس.
۲۳. ثبوت، اکبر (۱۳۸۸)، «حروفیه»، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱۳، تهران، دایره المعارف بزرگ اسلامی
۲۴. جوینی، عطا ملک بن محمد (۱۳۷۸)، *تاریخ جهانگشا*، به تصحیح علامه قزوینی، تهران: نقش قلم.
۲۵. جیحون‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱)، *حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت*، به کوشش محمد مکری، تهران: طهوری.
۲۶. حاجی خلیفه (۱۴۱۰ ق)، *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۷. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۳)، *وسایل الشیعه*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۸. داعی الاسلام حسنی رازی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ دوم، تهران: اساطیر.
۲۹. ذاکری، مصطفی (۱۳۸۸)، «حروف، علم»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۳۰. ذکاوتی، علی رضا؛ لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۲)، «حروفیه»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، انتشارات دایره المعارف.
۳۱. رنجبر، محمدعلی (۱۳۷۹)، «سید محمد فلاح و اندیشه مهدویت»؛ *مجله مقالات و بررسی‌ها*، تهران: شماره ۶۷.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، *مشعشعیان*، تهران: انتشارات آگه.
۳۳. روملو، حسن (۱۳۴۹)، *احسن التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۳۴. ریتر، هلموت (۱۳۸۵)، *آغاز فرقه حروفیه؛ فرهنگ ایران زمین*، ترجمه حشمت مؤید، تهران: انتشارات سخن.
۳۵. زمجی اسفرازی، معین‌الدین محمد (۱۳۳۹)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، با تصحیح و حواشی و تعلیقات محمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. سانی، آ. با (۱۳۸۱)، *دین در عهد مغول*، ذیل: *تاریخ ایران پژوهش کمبریج*، تهران: امیرکبیر
۳۷. سید علی‌خان بن سید عبدالله، موسوی، *تاریخ مشعشعیان*، نسخه خطی موجود در کتابخانه سپهسالار (مطهری) به شماره ۱۵۱۳.
۳۸. شیمل، آنه ماری (۱۳۸۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

## ۲۰۲ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۳۳، پاییز ۱۴۰۱

۳۹. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۶ هـ ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۰. الشیبی، مصطفی کامل (۱۳۸۵)، *تشیع و تصوف تا سده دوازدهم*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۴۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۸)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، فردوس.
۴۲. عابدالجابری، محمد (۱۹۹۲ م)، *العقل السیاسی العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۴۳. عبدالحسین، علی احمد (۱۹۸۵ م)، *موقف الخلفاء العباسیین*، قطر: دارقطری بن الفجاه.
۴۴. عبدی بیک شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی (۱۳۶۹)، *تکمله الاخبار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.
۴۵. عزاوی، عباس (۱۳۸۳)، *تاریخ العراق بین الاحتلابین*، قم: مکتبه الحیدریه.
۴۶. فدایی، مریم (۱۳۸۸)، «هنر خوش‌نویسی هنر مقدس از نظر ادیان»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۸.
۴۷. فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
۴۸. قاشانی، ابوالقاسم (۱۳۴۸)، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۹. کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۹)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان القزایی، تهران: بی‌نا.
۵۰. کسروی، احمد (۱۳۷۸)، *مشعشعیان*، تهران: فردوس.
۵۱. کیا، صادق (۱۳۴۰)، *واژه نامه گرگانی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵۲. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۶)، *فهرست متون حروفیه*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۵۴. ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶ هـ ق)، *الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. محجوب، محمدجعفر (۱۳۴۹)، «*صول فتوت از نظر مولانا حسین بن علی واعظ کاشفی*»، مجموعه مقالات نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشگاه تهران.
۵۶. مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، اساطیر.
۵۷. مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱)، *نزهت‌القلوب*، محقق محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.
۵۸. ممتحن، حسین علی (۱۳۷۵)، *پژوهشی در تاریخ فرهنگ اسلام و ایران*، تهران: انتشارات بهشتی.
۵۹. منز، بیاتریس فوربز (۱۳۹۳)، *ایران عصر تیموری*، قدرت سیاست مذهب، ترجمه اکبر صبوری، تهران: پژوهش‌های نوین تاریخی.



## هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۲-۳

۶۰. مولوی، محمد شفیح (۱۳۷۱)، «توربخشیان»، مجله‌ی معارف، تهران: شماره ۲۷.
۶۱. میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۳۹) *روضه‌الصفاء*، تهران، کتاب‌فروشی مرکزی، خیام و پیروز.
۶۲. نظامی باخزری، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
۶۳. النمری، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (۱۴۲۱ هـ ق)، *الاستذکار*، تحقیق سالم محمد عطا، محمدعلی معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۴. نوایی، عبدالحسین (۱۳۴۱)، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۶۵. نوری، حسین (۱۳۸۲)، *مستدرک الوسائل*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۶۶. نووی، ابوزکریا (۱۳۹۲ هـ ق)، *شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۶۷. ورجاوند، پرویز (۱۳۶۶)، *کاوش رصدخانه مراغه، نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران*، تهران، امیرکبیر.
۶۸. هدایت، رضا قلی خان (بی‌تا)، *ریاض‌العارفین*، به کوشش محمدعلی گرگانی، تهران: انتشارات محمودی.
۶۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، تصحیح جمشید کیان فر، تهران: انتشارات اساطیر.
۷۰. یار شاطر، احسان (۱۳۸۳)، *شعر فارسی در عهد شاهرخ*، تهران: دانشگاه تهران.

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful  
Biquarterly Journal of History Department  
at Imam Khomeini Specialized University  
Vol.10, No.23, Autumn 2022

License Holder:  
Imam Khomeini Specialized University  
(affiliated to the Jame'at-al-mustafa al-Alamiyyah)

**Director:** Nasser Rafiei Mohammadi  
**Editor-in-chief:** Nematollah Safari Froushani  
**Managing Editor:** Ali Elahitabar

---

Editorial staff of "historical studies of Islam world magazine"

**Mohsen Khandan(Alviri)**  
professor of history department in Bagher-al-  
oloom University

**Naser Baqeri Bidhendi**  
Assistant professor of history department in Almostafa  
University

**Fateme Jan Ahmadi**  
Professor History group Tarbiat Modares  
University of Tehran

**Mohammadreza Jabbari**  
Associate professor of history department in Imam  
AlmostafaKhomeini research education institute

**Mohammad Ali Cheloungar**  
Professor, Department of History, University of Isfahan

**Sayyed Ahmad Reza Khezri**  
Professor history group department University of Tehran

**Naser Rafiei Mohammadi**  
Associate professor of Shia department in Almostafa  
University

**Mohammad Sepehri**  
Professor History group Islamic Azad University Tehran Branch

**Mohammad Amir Sheikh noori**  
Professor History group Al-Zahra University

**Nematollah Safari Foroushani**  
professor of history department in Almostafa  
University(Editor-in-chief)

**Hadi Alemzadeh**  
professor of history department in Islamic Azad  
University (researches sciences of Tehran)

**Hosein Abdolmuhammadi**  
Assistant Professor of history department in  
University

**Hosein Ghare Chanlou**  
Professor History group University of Tehran

**Asghar Montazer Al-Ghaem**  
Professor, Department of History, University of Isfahan

**Sayyed Alireza Vase'ei**  
Associate professor of Ahl al-Bayt history college in  
Sciences and culture University

---

**Executive director:** Abdollah Ostowar  
**Persian Editor:** Seyed javad Tabatabaie **English Editor:** Ruhollah Samadi  
**Page designer:** Abdollah Ostowar  
**Address:** Imam Khomeini Specialized University, Jiaad square, Qom, Iran.  
**Post box:** 37195- 1437 **Tel:** 025-37110633  
**Website:** www.journals.miu.ac.ir  
**Circulation:** 500 **Price:** 500.000 Rials