

## نام خداوند جان آفرین که بخشند در زبان آفرین

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء(س)

درجه مجله به موجب نامه شماره ۲/۵۰۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی «علمی - پژوهشی» است.  
به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ پ مورخ ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء(س)

مدیر مسئول: دکتر اسماعیل حسن زاده

سرمدیر: دکتر علیمحمد ولوی

مدیر داخلی: دکتر جمشید نوروزی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

ویراستار چکیده ها و منابع انگلیسی: دکتر زینب میرزایی مهرآبادی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

دکتر جمشید آزادگان، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ابوالقاسم اجتهادی، استاد بازنشسته، گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

دکتر نزهت احمدی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر محمدتقی امامی خویی، دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد شهر ری

دکتر محمدتقی ایمان پور، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سهیلا ترابی فارسانی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه نجف آباد

دکتر اسماعیل حسن زاده، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

دکتر الهیار خلعتبری، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

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

دکتر محمد سرور مولایی، استاد بازنشسته، عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء(س)

دکتر محمدرضا علم، استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز

دکتر جمشید نوروزی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

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

اعضای هیات تحریریه بین المللی

خوزه فرانسیسکو کوتیاس فرر، عضو گروه ایران شناسی دانشگاه الکاننت اسپانیا

اعضای مشورتی هیات تحریریه

محمدرضا بارانی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء(س)

صفحه آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرآوش/ ۶۶۹۷۳۸۲۲-۰۲۱

ترتیب انتشار: فصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله ([hii.alzahra.ac.ir](http://hii.alzahra.ac.ir)) مراجعه فرمایید.



این مجله با همکاری «انجمن ایرانی تاریخ» منتشر می شود.

معاونت پژوهشی دانشگاه

کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء(س) محفوظ است.

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

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۲۴۱

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۸۸۵X

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۳۴۹۳

## راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه نشریه

### الف: نحوه پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده مسئول است.
- ارسال تعهدنامه کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله مزبور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه دیگر فرستاده نخواهد شد.

### ب: ضوابط مربوط به مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله ([hii.alzahra.ac.ir](http://hii.alzahra.ac.ir)) ارسال شود.
۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
  - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد).
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
  - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
  - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
  - نتیجه‌گیری
  - فهرست منابع و مآخذ
۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی / عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.  
نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.
۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.
۵. مقاله حداکثر در ۷۰۰۰ واژه بدون در نظر گرفتن فهرست منابع در محیط word باشد.
۶. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
۷. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در فایل جداگانه (نه در فایل مقاله) ارسال شود.

۸. براساس مصوبه هیئت تحریریه، نویسندگان موظفند فرم تعهدنامه را تکمیل و همزمان با مقاله، بارگذاری نمایند. پس از تکمیل فرم آن را به عنوان «نامه به سردبیر (تعهدنامه)» در بخش اضافه کردن فایل‌ها بارگذاری نمایید. در غیر این صورت مقاله به داوری ارسال نخواهد شد.

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

ب. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است).  
مقالات پس از تصویب باید شامل موارد زیر باشند.

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

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

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

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

#### **پ: محرمانه بودن اطلاعات**

اطلاعات شخصی نویسندگان مقالات برای تمامی افرادی که به آن دسترسی دارند مانند سردبیر، اعضای هیات تحریریه و مدیر داخلی و اجرایی نشریه و سایر عوامل فعال (غیر از نویسنده مربوطه) مانند داوران، مشاوران، ویراستار و ناشر امانت‌دار می‌بایست کاملاً محرمانه بوده و در هر زمانی از آن محافظت شود.

#### **ت: داوری مخفی (دو طرفه)**

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

#### **ث: سرقت ادبی**

برای تشخیص شباهت بین مقالات ارسال شده و سایر مقالات چاپ شده، از نرم‌افزار سرقت ادبی (نرم‌افزار مشابهت‌یاب سمیم نور) استفاده می‌شود.

شایان ذکر است پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و موافقت اعضا برای ارسال کار

به داوری، درگاه اینترنتی سامانه با ارسال ایمیل پرداخت هزینه داوری به نویسنده مسئول، فعال می‌شود.

همچنین در صورت پرداخت هزینه به صورت بانکی، لطفا تصویر فیش واریزی را به ایمیل مجله به آدرس [historyislamiran@alzahra.ac.ir](mailto:historyislamiran@alzahra.ac.ir) ارسال نمایید.

#### فصلنامه تاریخ اسلام و ایران در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

<a href="https://doaj.org">https://doaj.org</a>	فهرست مجلات دسترسی آزاد (دعاج)
<a href="http://Citefactor.com">http://Citefactor.com</a>	سایت فکتور
<a href="https://scholar.google.com">https://scholar.google.com</a>	گوگل اسکالر
<a href="https://ecc.isc.gov.ir">https://ecc.isc.gov.ir</a>	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
<a href="https://www.noormags.ir">https://www.noormags.ir</a>	پایگاه مجلات تخصصی نور
<a href="https://www.civilica.com">https://www.civilica.com</a>	مرجع دانش (سیویلکا)
<a href="https://iranjournals.nlai.ir">https://iranjournals.nlai.ir</a>	آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی
<a href="https://www.sid.ir">https://www.sid.ir</a>	پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
<a href="https://www.magiran.com">https://www.magiran.com</a>	بانک اطلاعات نشریات کشور

## منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران

### مقدمه

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

### ماده ۱

هیئت تحریریه فصلنامه حساسیت فراوانی نسبت به مقالات انتحالی<sup>۱</sup> دارد. بنابراین اگر فرد یا افرادی اقدام به ارسال مقاله‌ای کنند که بتوان آن را ذیل «انتحال» قرار داد، سردبیر مجاز است هرگونه اقدام قانونی لازم را انجام دهد. مرجع تشخیص‌دهنده انتحال، هیئت تحریریه است.

### ماده ۲

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

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

### ماده ۳

در مورد مقالات مأخوذ از پایان‌نامه‌های تحصیلی<sup>۲</sup> در هر صورت نویسنده مسئول استاد راهنما خواهد بود؛ مگر آنکه به استناد تبصره ماده ۲ کتباً اعلام عدم مسئولیت کرده باشد. تبصره: در مورد پایان‌نامه‌های تحصیلی، دانشجوی در هیچ شرایطی مجاز به ارسال مقاله بدون اخذ مجوز کتبی از استاد راهنما نیست.

---

۱. الف) مقاله انتحالی به مقاله‌ای گفته می‌شود که تمام یا بخشی از آن - کم یا زیاد - برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می‌تواند زمینه‌ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.

ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می‌شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.

پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان‌های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عناوینی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می‌باشد.

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

#### ماده ۴

استفاده از اسامی اشخاص غیرمرتبط با پایان نامه (به غیر از استادان راهنما و مشاور) در مقالات مأخوذ از پایان نامه تخلف محسوب شده و مشمول پی گیری های قانونی است.

#### ماده ۵

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

#### ماده ۶

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

#### ماده ۷

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

#### ماده ۸

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

#### ماده ۹

نویسنده (نویسندگان) موظف است مطابق دستورالعمل ابلاغی مجله نسبت به تأمین بخشی از هزینه های داوری و چاپ احتمالی مقاله اقدام کند. این هزینه ها در حال حاضر برای داوری یک میلیون و پانصد هزار ریال و برای ویراستاری، حروف چینی، صفحه آرایی و چاپ یک میلیون و پانصد هزار ریال می باشد.

#### ماده ۱۰

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

## درخواست هیئت سردبیری فصلنامه از نویسندگان و داوران

هیئت تحریریه و همکاران حوزه سردبیری فصلنامه همه کوشش خود را به کار برده و می‌برند که تولیدات پژوهشی همکاران محترم در کوتاه‌ترین زمان ممکن و به بهترین کیفیت به طالبان آخرین پژوهش‌ها در حوزه علوم انسانی به ویژه تاریخ عرضه شود. اما، بعضی ناهماهنگی‌ها و در مواردی کوتاهی در عمل به تعهدات موجب بروز تأخیر شده و روند چاپ و انتشار به موقع مقالات را مختل می‌کند. از همه همکاران گرامی درخواست می‌شود جهت پرهیز از این آفت آسیب‌زا به موارد زیر توجه فرمایند.

۱- از داوران عزیز درخواست می‌شود مقاله ارسالی را با همان سرعتی داوری کنند که انتظار دارند مقاله خودشان داوری شود. متأسفانه تأخیر در داوری، علی‌رغم پی‌گیری، به دلیل محدود بودن افراد متخصص در بعضی مباحث، موجب طولانی شدن دوره بررسی مقالات می‌شود.

۲- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود پس از دریافت نظرات داوران نسبت به اعمال آن در مقاله یا پاسخگویی مستدل در زمان معقولی اقدام کنند. تأخیرهای نسبتاً طولانی که گاهی به چندین ماه می‌رسد موجب اختلال در تصمیم‌گیری و تأخیر بسیار در انتشار مقاله می‌شود. هیئت تحریریه مجله از این پس از پی‌گیری روند اجرایی مقالاتی که (نویسنده) در اعمال نظر داوران یا پاسخگویی به آن بیش از یک ماه تعلل نماید معذور بوده و چنین مقاله‌ای را از دستور کار خارج خواهد کرد.

۳- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود ضمن احترام به منشور اخلاقی مجله و ضوابط نگارش مقالات، جهت صرفه‌جویی در وقت با دقت قوانین و مقررات مربوطه را رعایت فرمایند.

۴- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود نسبت به تأمین ضوابط اجرایی و مالی ابلاغ شده در اسرع وقت اقدام کنند تا تأخیری در انتشار مقاله ایجاد نشود. بدیهی است هیئت سردبیری از پی‌گیری مقالاتی که برخلاف ضوابط دانشگاه برگه رسید وجوه واریزی به حساب دانشگاه را در سامانه قرار ندهند، معذور خواهد بود.

مشاوران علمی شش ماهه دوم سال ۱۴۰۲

ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۱	جعفر آقازاده	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه محقق اردبیلی	۴۰	پریسا شاد قزوینی	دکتری نقاشی	دانشگاه الزهراء(س)
۲	فهیمه ابراهیمی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه علامه طباطبایی	۴۱	حسن شجاعی دیوکلائی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه مازندران
۳	عباس احمدوند	دکتری تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی	دانشگاه شهید بهشتی	۴۲	مقصودعلی صادقی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تربیت مدرس
۴	حمید احمدی	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه تهران	۴۳	نصراله صالحی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه فرهنگیان
۵	جواد اطاعت	دکتری علوم سیاسی	دانشگاه شهید بهشتی	۴۴	سید محمد طاهری مقدم	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه ایلام
۶	احسان افکنده	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید بهشتی	۴۵	کامران عاروان	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگر
۷	محمدتقی امامی خوئی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه آزاد واحد یادگار امام	۴۶	محمدجواد عبدالهی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	سازمان اسناد و کتابخانه ملی
۸	غلامرضا امیرخانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	سازمان اسناد و کتابخانه ملی	۴۷	فاطمه علائی رحمانی	دکتری علوم قرآن و حدیث	دانشگاه الزهراء(س)
۹	محمدتقی ایمان‌پور	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه فردوسی مشهد	۴۸	محمدرضاعلم	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه شهید چمران اهواز
۱۰	محمدرضا بارانی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء(س)	۴۹	زهرا علیزاده بیرجندی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بیرجند
۱۱	احمد بازماندگان خمیری	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه پیام نور تهران	۵۰	شهرام غلامی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه فرهنگیان



ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت	ر	نام و نام خانوادگی	رشته	محل خدمت
۱۲	حسن باستانی‌راد	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه شهید بهشتی	۵۱	علی غلامی دهقی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه علوم پزشکی اصفهان
۱۳	شهلا بختیاری	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه الزهراء (س)	۵۲	فهیمة فرهمندپور	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه تهران
۱۴	محمد بختیاری	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین	۵۳	سیمین فصیحی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه الزهراء (س)
۱۵	صفورا برومند	دکتری تاریخ ایران باستان	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	۵۴	اصغر قائدان	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه تهران
۱۶	محسن بهرام‌نژاد	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	۵۵	مهرداد قدرت دیزجی	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه ارومیه
۱۷	روح‌اله بهرامی	دکتری تاریخ اسلام	دانشگاه رازی	۵۶	عباس قدیمی قیداری	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تبریز
۱۸	محسن بهشتی سرشت	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	۵۷	حمید کاویانی پویا	دکتری تاریخ ایران باستان	دانشگاه شهید باهنر کرمان
۱۹	غلامعلی پاشازاده	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه تبریز	۵۸	محمدکشاورز بیضایی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	پژوهشگر
۲۰	مهديه پاکروان	دکتری تاریخ اسلام	پژوهشگر	۵۹	فرزانه گشتاسب	دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۱	سهیلا ترابی فارسانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه آزاداسلامی واحد نجف‌آباد	۶۰	نجم‌الدین گیلانی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	دانشگاه فردوسی مشهد

محل خدمت	رشته	نام و نام خانوادگی	ر	محل خدمت	رشته	نام و نام خانوادگی	ر
دانشگاه الزهراء(س)	دکتری تاریخ ایران اسلامی	ذکرالله محمدی	۶۱	دانشگاه تبریز	دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی	محمدحسن جلالیان	۲۲
دانشگاه شاهد	دکتری علوم سیاسی	علی مرشدی‌زاد	۶۲	دانشگاه شهید چمران اهواز	دکتری تاریخ ایران باستان	شهرام جلیلیان	۲۳
پژوهشگر	دکتری تاریخ اسلام	عباس مسیحا	۶۳	دانشگاه آزاد اسلامی داراب	دکتری تاریخ ایران اسلامی	زهرا حامدی	۲۴
دانشگاه جامع امام حسین(ع)	دکتری تاریخ ایران اسلامی	ابراهیم مشفق‌فر	۶۴	دانشگاه الزهراء(س)	دکتری تاریخ ایران اسلامی	اسماعیل حسن‌زاده	۲۵
دانشگاه تهران	دکتری علوم قرآن و حدیث	مجید معارف	۶۵	دانشگاه الزهراء(س)	دکتری زبان و ادبیات فارسی	مریم حسینی	۲۶
سازمان اسناد و کتابخانه ملی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	ربابه معتقدی	۶۶	دانشگاه تهران	دکتری تاریخ اسلام	حسن حضرتی	۲۷
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	علیرضا ملایی توانی	۶۷	دانشگاه بین‌المللی امام خمینی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	یعقوب خزائی	۲۸
دانشگاه اصفهان	دکتری تاریخ اسلام	اصغر منتظرالقائم	۶۸	دانشگاه بیرجند	دکتری تاریخ ایران اسلامی	مجتبی خلیفه	۲۹
دانشگاه تهران	دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی	سید جمال موسوی	۶۹	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی	حمیدرضا دالوند	۳۰
پژوهشکده مطالعات راهبردی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	سید مسعود موسوی	۷۰	دانشگاه اصفهان	دکتری تاریخ ایران اسلامی	مرتضی دهقان‌نژاد	۳۱

محل خدمت	رشته	نام و نام خانوادگی	ر	محل خدمت	رشته	نام و نام خانوادگی	ر
دانشنامه جهان اسلام	دکتری تاریخ ایران اسلامی	ابراهیم موسی پور بشلی	۷۱	دانشگاه تبریز	دکتری تاریخ ایران اسلامی	رضا دهقانی	۳۲
دانشگاه تهران - بازنشسته	دکتری زبان و ادبیات فارسی	محمدسرور مولایی	۷۲	دانشگاه پیام نور تهران	دکتری تاریخ ایران اسلامی	نظامعلی دهنوی	۳۳
دانشگاه اصفهان	دکتری تاریخ ایران اسلامی	مرتضی نورائی	۷۳	دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات	دکتری تاریخ تمدن و ملل اسلامی	قنبرعلی رودگر	۳۴
دانشگاه پیام نور	دکتری تاریخ ایران اسلامی	جمشید نوروزی	۷۴	دانشگاه الزهراء (س)	دکتری زبان‌شناسی	فرهاد ساسانی	۳۵
دانشگاه تربیت مدرس	دکتری علوم قرآن و حدیث	نصرت نیلساز	۷۵	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	علی سالاری شادی	۳۶
دانشگاه الزهراء (س)	دکتری تاریخ اسلام	علیمحمد ولوی	۷۶	پژوهشگر	دکتری تخصصی تاریخ ایران اسلامی	مدرس سعیدی	۳۷
دانشگاه مذاهب اسلامی سنندج	دکتری تاریخ اسلام	عثمان یوسفی	۷۷	پژوهشگر	دکتری تاریخ ایران اسلامی	ندا سنبلی	۳۸
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتری تاریخ ایران اسلامی	شهرام یوسفی فر	۷۸	دانشگاه اصفهان	دکتری تاریخ ایران اسلامی	سید مسعود سید بنکدار	۳۹



### فهرست مطالب

- ۱۵-۳۴ نام «محمد» پیش از پیامبر(ص)؛ بازبینی انتقادی شواهد و رهیافتی تازه  
محمد احمدی‌منش
- ۳۵-۶۱ بازسازی تاریخی فضای دینی حبشه در سال پنجم بعثت با محوریت سورهٔ مریم  
الهام آقادوستی، امیر احمدنژاد، رضا شکرانی
- ۶۳-۸۷ مفهوم آزادی در «ثریا» چاپ قاهره  
غلامعلی پاشازاده، فاطمه اروجی، رسول پورزمانی
- ۸۹-۱۱۰ مناسبات طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در کردستان پس از مولانا خالد شهرزوری  
سید سعید حسینی، سید احمدرضا خضری
- ۱۱۱-۱۳۳ تصویر توجّح در فردوس المرشدیه  
علی رسولی، حمیدرضا پیغمبری
- ۱۳۵-۱۶۹ بررسی سیر تطور دیدگاه نقشه‌نگاران اروپایی نسبت به ایران در قرون وسطی  
میلاذ صادقی
- ۱۷۱-۱۹۸ خوانشی نو در تحلیل زوایای کارکردی مهدویت در عصر صفویه  
زهرا سادات کشاورز، مریم سعیدیان جزی



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)

سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۴-۱۵

## نام «محمد» پیش از پیامبر(ص)؛ بازبینی انتقادی شواهد و رهیافتی تازه<sup>۱</sup>

محمد احمدی منش<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲

### چکیده

ریشه‌شناسی نام محمد و پیشینه پیشاسلامی آن همواره چالشی برای پژوهشگران بوده و در این باره پرسش‌هایی مطرح است؛ از جمله آنکه آیا نام محمد برگرفته از نام یا واژه‌ای غیرعربی بوده؟ و آیا پیش از برآمدن اسلام، محمد نامی معمولی به شمار می‌آمده یا دلالت‌های ویژه اعتقادی و حتی پیامبرانه داشته است؟ مطالعات زبان‌شناختی، بینامتنی و یافته‌های باستان‌شناسی در این زمینه گزینه‌های گوناگونی پیش می‌نهند. در سنت اسلامی دست‌کم از سده دوم نام محمد با واژه «پاراکیلیت» (فارقلیط) در انجیل یوحنا پیوند خورده است. البته درباره اصل این اخبار تردیدهایی وجود داشته، اما انتقال واژه پاراکیلیت از زبان یونانی یا با میانجی‌گری زبان‌های آرامی به محیط شبه‌جزیره، همچنان گزینه‌ای محتمل است. در کتیبه‌ای حمیری از سده ششم میلادی نیز به واژه‌ای هم‌ریشه با نام محمد برمی‌خوریم که در نوشته‌های اسلامی به‌ویژه داستان ابرهه هم ردپایی از آن یافت می‌شود. منابع اسلامی نیز می‌گویند عربان گمان می‌کردند در آینده پیامبری به نام محمد خواهد آمد و از چند نفر به نام محمد نام می‌برند که در گزارش‌های مربوط به آنها نوعی دلالت‌های دینی و پیامبرانه نهفته است. چالش مهم در ارتباط با این شواهد، اصالت‌سنجی و تاریخ‌گذاری آنها و سپس واکاوی ارتباط درونی میان آنهاست. در مقاله حاضر مجموعه این شواهد بررسی شده و به‌ویژه مهم‌ترین شواهد اسلامی ارزیابی انتقادی شده است. با شواهدی که بررسی شده، می‌توان گفت در شبه‌جزیره پیش از اسلام نام‌های برگرفته از ریشه «حَمَد» دارای دلالت‌های دینی بوده‌اند. با این حال، درباره ارتباط ریشه حَمَد با فارقلیط فعلاً باید به گمانه‌زنی بسنده کرد.

واژه‌های کلیدی: محمد، محمود، پاراکیلیت، محمدبن خزاعی، محمدبن سفیان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.44590.2831

۲. استادیار گروه تاریخ پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران.

ahmadimanesh@samt.ac.ir

### پارا کلیت، منحنما، محمود

نام محمد در قرآن چندان پرتکرار نیست و تنها در چهار آیه مدنی به چشم می‌خورد (سوره آل عمران، آیه ۱۴۴؛ سوره احزاب، آیه ۴۰؛ سوره محمد، آیه ۲؛ سوره فتح، آیه ۲۹). از دیرباز همواره این موضوع مورد بحث و بررسی محققان بوده که نام «محمد» عربی‌شده واژه‌ای غیرعربی است که در سنت‌های یهودی یا مسیحی پیرامون شبه‌جزیره عربی ریشه داشته است (برای مروری بر مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره این موضوع و سیر تاریخی آنها ن.ک. به: Reynolds, 2011). علاوه بر کسانی که هرگونه وام‌گیری را انکار کرده و محمد را نامی معمولی و پرکاربرد نزد عربان می‌دانسته‌اند، از دیرباز یک گزینه محتمل برای این ریشه‌یابی، واژه یونانی «پارا کلیت»<sup>۱</sup> در *انجیل یوحنا* (انجیل یوحنا: ۱۷/۱۵-۱۷/۱۴؛ ۲۵-۲۶/۱۵؛ ۲۷-۲۶/۱۵؛ ۱۶/۷-۱۵) و به معنای «تسلی‌بخش» و «شفاعت‌کننده» بوده است. درباره چستی مفهوم پاراکلیت و ریشه‌های آن در سنت مسیحی نیز دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده و به هر حال در سنت غالب الهیات مسیحی، پاراکلیت با روح القدس برابر گرفته شده است (تعالیم کلیسای کاتولیک، ۱۳۹۳: ۲۲۴).

بنا بر شواهدی در قرآن و برخی متون کهن اسلامی که برخی تلویحی و برخی صریح‌اند، از همان دوره‌های آغازین اسلامی، حضرت محمد(ص) همان فرد وعده داده شده از طرف عیسی قلمداد می‌شده و این انگاره در دوره‌های پسین صورت‌بندی دقیق‌تری یافت. بنا بر آیه ۶ سوره «الصف» عیسی(ع) خطاب به بنی‌اسرائیل، به رسولی که پس از وی خواهد آمد و با نام یا صفت «احمد» معرفی شده، مژده داده بود. احتمالاً این آیه به سخن عیسی خطاب به یارانش درباره آمدن پاراکلیت که در *انجیل یوحنا* (۱۶/۱۶-۲۳) نقل شده، اشاره دارد.

در سده دوم قمری و در نخستین دهه‌های خلافت عباسیان، شواهدی مهم برای برابری پیامبر(ص) و پاراکلیت (فارقلیط) در دست است. در نخستین آنها، ابن‌اسحاق برگردان عربی فرازی از انجیل یوحنا را آورده که در آن عیسی‌بن‌مریم ظهور فارقلیط در آینده را نوید داده و خود ابن‌اسحاق این را افزوده است که نام محمد تازی‌شده پاراکلیت/فارقلیط است (ابن‌هشام، ۱۴۱۰: ۲۶۲/۱). چند دهه پس از آن، ابن‌باور به گونه‌ای بی‌پرده‌تر در گفت‌وگوی خلیفه مهدی (۱۵۸-۱۶۹هـ) با اسقف مسیحی «تیموتی اول» بیان شده است (S.K. Samir, "The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Arab") (authors", in Thomas, 2001: 95-105; Thomas and Rogemma, 2009: 522-526). البته اینکه پیامبر اسلام همان پاراکلیت انجیل یوحنا انگاشته می‌شد و این نکته که نام محمد

---

1. Παράκλητος(paraclete)



برگردان تغییر یافته واژه پاراکلیت است، دو مقوله متفاوت می‌باشد. درباره گزاره نخست، شاهد پیش گفته در قرآن وجود دارد و دست کم از میانه سده دوم وارد باورهای اسلامی گردید، اما گزاره دوم یعنی این نکته که نام محمد با واژه پاراکلیت پیوند دارد، موضوعی است که آرای گوناگونی درباره آن بیان شده است.

کهن‌ترین مدرک اسلامی از ارتباط نام محمد با پاراکلیت را در همان قطعه‌ای می‌یابیم که ابن اسحاق آورده است. در این قطعه، ابن اسحاق به جای صورت یونانی واژه پاراکلیت، برابر نهاد آرامی آن یعنی «مُنَحْمَنَا» را آورده و توضیح داده که برابر نهاد عربی منحنما همان محمد است (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۲۶۲/۱). «شان آنتونی» یادآور شده است که مسیحیان سریانی زبان همان صورت یونانی واژه پاراکلیت را به کار می‌بردند، نه برابر نهاد آرامی آن را. در پیشینا که متن معیار عهد جدید برای مسیحیان آرامی زبان آسیای غربی بود هم واژه پاراکلیت با تلفظ آرامی آن آمده است (متن سریانی پیشینا، ۱۸۸۶: ۲۶۶، ۲۶۷ و صفحه‌های دیگر). شان آنتونی همچون «گریفیث» پیش از او (Griffith, 1983: 139) گوشزد کرده بود که واژه منحنما به طور دقیق‌تر از یکی از شاخه‌های زبان آرامی، یعنی «آرامی فلسطینی مسیحی»<sup>۱</sup> به معنی تسلی بخش<sup>۲</sup> گرفته شده است. گویشوران مسیحی این شاخه زبان آرامی در شام و فلسطین، برخلاف بیشتر مسیحیان آسیای غربی، به جای استفاده از همان پاراکلیت یونانی، آرامی شده یکی از معناهای آن، یعنی تسلی بخش را به کار می‌بردند. به گفته آنتونی، استفاده از این واژه آرامی به جای اصل یونانی، بنا بر پیش زمینه‌های اعتقادی و مسیح‌شناسانه و ترجیح معنای تسلی بخش بر مدافعه‌گر<sup>۳</sup> صورت گرفته بود. این ترجیح در واقع از باور یهودیان فلسطین باستان پسین درباره اینکه مسیح آخرالزمان که به زودی ظهور خواهد کرد، «مناخم»<sup>۴</sup> نام دارد، تأثیر گرفته بود و مناخم واژه‌ای عبری و هم‌ریشه با منحنما، به معنای تسلی بخش است (Anthony, 2016: 267-270). البته شان آنتونی کاربرد اصطلاح منحنما را به زمان پیامبر عقب نبرده، بلکه آن را در قدیمی‌ترین حالت، مربوط به روزگار اموی دانسته است؛ یعنی زمانی که ابن شهاب زهری استاد ابن اسحاق و کسی که ابن اسحاق این خبر را از او نقل کرده، هنوز زنده بود. با این حال، براساس شواهد و استدلال‌های آنتونی، تحول واژگانی و اعتقادی متناظر با کاربرد منحنما به جای پاراکلیت، مدت‌ها پیش از اسلام یعنی در قرن ششم و هفتم میلادی روی داده بود (Anthony, 2016: 268-269). از این رو، مانع زمانی برای پذیرش این فرض که

1. Christian Palestinian Aramic (CPA)  
2. Comforter  
3. Advocate

آشنایی عربان حجاز با واژه منحنماً - همان‌گونه که ظاهر گزارش ابن‌اسحاق نشان می‌دهد - زودتر از روزگار اموی و در واقع پیش از برآمدن اسلام بوده است، در کار نیست؛ به‌خصوص اینکه در منابع اسلامی - که البته آنها هم متأخر و از این رو در معرض احتمال برساخته بودن می‌باشند - بارها و به‌طور گسترده به آشنایی و دیدار عربان با راهبان مسیحی در سوریه و فلسطین - همچون پدیده‌ای رایج - اشاره شده است. گریفیث چند دهه پیش نشان داده بود که برای تأیید وجود این تماس‌ها، می‌توان در منابع مسیحی معاصر به‌ویژه زندگینامه راهبان سوریه و فلسطین به قلم «سیریل اهل اسکیتوپولیس»<sup>۱</sup> در سده ششم میلادی نشانه‌های فراوانی یافت (نیز ن.ک. به: Griffith, 1997: 12-15). از سوی دیگر، همان‌طور که پژوهش‌های لوی روبین و سیدنی گریفیث نشان داده، زبان «CPA» زبان میانجی و ارتباطی میان عربان شام و فلسطین و آن دسته از مسیحیان فلسطین و همچنین راهبان دیرهای مسیحی بود که با آن سخن می‌گفتند. در واقع، قبیله‌های عرب ساکن شام در محیطی چندزبانه زندگی می‌کردند و افزون بر عربی و آشنایی نسبی با یونانی که زبان دینی غالب مسیحیان فلسطین بود، به لهجه‌های بومی آرامی، از جمله CPA سخن می‌گفتند و همین‌ها بودند که میان عربان شبه‌جزیره و فرهنگ مسیحی شام و فلسطین نقش میانجی‌گری داشتند (Griffith, 1997: 19-21). با توجه به آمدوشدهای عربان حجاز و به‌طور کلی شبه‌جزیره با عربان و مسیحیان سوریه و فلسطین از جمله دیرنشینان و راهبان مسیحی، این گمانه که عربان حجاز تحت تأثیر آنان و با میانجی‌گری عرب‌های چندزبانه شام و فلسطین، با واژه منحنماً آشنا شده بودند، نامعقول نیست. با این حال، مهم‌ترین دلیل آنتونی برای خودداری از تأیید آشنایی عربان حجاز با اصطلاح‌های خاص مسیحی در سده‌های ششم و هفتم میلادی، تردید عمیق و البته قابل درک او درباره برساخته و پسینی بودن داده‌های منابع اسلامی درباره آغاز اسلام و پیش از آن است. با این حال، به نظر می‌رسد این شکاکیت وجه چندانی ندارد و همان‌گونه که مردم حجاز با فرهنگ مسیحی آرامی آشنایی داشتند (برای نمونه، در کاربرد اصطلاح‌های دینی و مناسکی آرامی - سریانی در قرآن بازتاب یافته است)، با مفهوم فارقلیط و واژه منحنماً هم آشنا بوده‌اند. از این نظر شایان توجه است که باز به گزارش ابن‌اسحاق، چند سال پیش از بعثت پیامبر(ص) و هنگامی که قریشیان سرگرم بازسازی کعبه بودند، کتیبه‌ای با نوشته‌های سریانی در آن یافتند و برای خواندن آن از مردی یهودی کمک گرفتند (ابن‌هشام، ۱۴۱۰: ۲۲۲/۱). از این رو، گزارش ابن‌اسحاق را نمی‌توان به

#### 1. Cyril of Scythopolis

۲. برگردان انگلیسی اثر Cyril of Scythopolis با این مشخصات منتشر شده است:

Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, translated by: R. M. Price, Kalamazoo and Michigan: Cistercian Publications, 1991.

بهانه متأخر بودن کنار نهاد، بلکه باید آن را با شواهد دیگر سنجید.

گفتنی است نام محمد در عربی به معنای «ستایش شده» است که با هیچ‌یک از معناهای چندگانه پاراکلیت و نیز منحما برابر نیست. این می‌تواند گواهی باشد بر اینکه نام محمد هیچ ارتباطی با پاراکلیت (فارقلیط) ندارد و در این صورت باید گزارش ابن اسحاق را هم پسینی و بی‌پایه دانست. در میانه شواهد ناسازوار است که گزارش‌های منابع اسلامی درباره کسانی که پیش از برآمدن اسلام، محمد نام داشتند، همچون سنجه‌ای ارزشمند اهمیت می‌یابد. از سوی دیگر، با محتمل دانستن اینکه نام محمد برگرفته از واژه «پاراکلیتوس» است، درباره اینکه چگونه این انتقال انجام شده، چند احتمال به میان آمده است. یک احتمال این است که نام محمد در واقع برگردان واژه یونانی «پریکلیتوس»<sup>۱</sup> به معنای مشهور و شناخته‌شده (Liddell and Scott and Jones, 1996: 580) است که از نظر معنایی مشابه محمد یا احمد است. با توجه به اینکه خط آرامی بدون واکه است، پاراکلیتوس و پریکلیتوس در آن یکسان نگاشته می‌شوند و در خوانش نوشتار آرامی این دو واژه یونانی، میان آنها خلط شده است. این گمانه از این نظر مورد انتقاد قرار گرفته که چنین اشتباهی در گرو آشنایی با زبان یونانی است که بسیار بعید است عربان شبه‌جزیره عربی از آن برخوردار بوده باشند (Anthony, 2016: 274). البته باید این را افزود که این اشتباه، با دانش سطح بالا از زبان یونانی ناممکن است و فرض رخ دادن آن با آشنایی متوسط و اندک، بهتر قابل توضیح است. در این صورت، اگر فرض را بر این بگذاریم که عربان ساکن شام که با «آرامی مسیحی فلسطینی» آشنا بودند و با عربان شبه‌جزیره هم روابط گسترده‌ای داشتند، با زبان یونانی هم تا اندازه‌ای آشنا بودند، آنگاه می‌توان فرض کرد که این معادل‌گزینی هم با میانجی‌گری آنها به عربان حجاز رسیده است و در نتیجه، فرض گرفتن آشنایی عربان شبه‌جزیره با زبان یونانی ضرورت ندارد. در این صورت، شاید شباهت ظاهری میان دو واژه محمد و منحما - که این واژه اخیر شاید به گوش عربان حجاز هم آشنا بوده است - تأییدی بر درست بودن این معادل‌گزینی انگاشته می‌شد.

آنچه تا اینجا گفته شد، بیان و واکاوی دیدگاهی بود که نام محمد را برگرفته از پاراکلیت یا پاراکلیتوس می‌داند و فرهنگ مسیحی شام و فلسطین را با میانجی‌گری عربان آن منطقه، مسیر این انتقال قلمداد می‌کند. با این حال، این گمانه‌زنی‌ها بر فرضیه‌هایی غیرمستند یا شواهدی پسینی، مانند گزارش مشهور ابن اسحاق استوار است. البته در این میان آیه ۶ سوره صف<sup>۲</sup> ارزشی ویژه دارد؛ زیرا سرنخ مهمی به دست می‌دهد از اینکه در بامداد اسلام مفهوم پاراکلیت

---

1. Περικλυτός (*periklytos*)

در عربی با واژه‌ای از ریشه حَمَدَ یعنی احمد بازنمایی می‌شده است. از سوی دیگر، یک کتیبه حمیری پرتوی تازه‌ای بر دشواره نام محمد می‌افکند. در کتیبه‌ای حمیری و یهودی مربوط به سال ۵۲۳م، واژه «mḥmd» برای توصیف خدای یکتا (رب) به کار رفته و از آنجا که خط حمیری نیز بدون واکه است، این واژه ممکن است محمد یا محمود خوانده شود (Robin, 2021: 21). هرچند این کتیبه به تنهایی برای اظهار نظر قطعی بسنده نیست و از روی آن نمی‌توان درباره فراگیر بودن این نام یا صفت اغراق کرد، ولی دست‌کم می‌توان نتیجه گرفت که این واژه در فرهنگ یهودی حمیری در یک سده منتهی به اسلام، شناخته شده و دارای برخی دلالت‌های دینی بوده است. دو واژه محمد یا محمود به‌رغم کمیابی در کتیبه‌ها، در گزارش‌های مکتوب اسلامی رد و نشانی دارند. در یک نمونه بسیار مهم و کمتر مورد توجه قرار گرفته، بنا بر منابع اسلامی، فیلی که سپاه ابرهه در لشگرکشی خود به حجاز آورده بودند، محمود نام داشت (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۸۴۸/۴؛ ابن‌هشام، ۱۴۱۰: ۶۷/۱؛ الأزرقی، ۱۴۱۶: ۱۴۶/۱؛ نیز مجلسی، ۱۳۸۸: ۵۸/۶). البته این تنها فیل در سپاه حبشی نبود و در گزارش طبری از سیزده فیل یاد شده (طبری، ۱۳۸۷: ۱۳۹/۲) و در برخی روایت‌های پر شاخ و برگ که مجلسی گرد آورده و پیرایه‌بستن‌های پسینی در آنها نمایان است، شمار فیل‌های سپاه ابرهه هشت، دوازده و حتی چهارصد دانسته شده است (مجلسی، ۱۳۸۸: ۳۰/۶، ۵۸). براساس گزارش منابع کهن، همراه آوردن این فیل یا فیل‌ها به منظور کاربرد نظامی آنها نبود، بلکه آنها نمادی مذهبی بودند؛ برخی گزارش‌های اسلامی نیز بر آن‌اند که ابرهه می‌خواست پس از ویران کردن کعبه، مردم را به پرستش آنها وادار کند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۸۴۷/۴). به هر روی، اشاره جالبی در سروده‌های منسوب به عبدالمطلب در ماجرای حمله سپاه ابرهه می‌توان یافت که در آن «رب» با صفت محمود یاد شده و شباهتی غریب با کتیبه حمیری پیش‌گفته دارد و یادکرد آن در سروده عبدالمطلب، چه بسا واکنشی به نام‌گذاری فیل سپاه ابرهه بوده است.<sup>۱</sup> از این نظر شایسته توجه است که برادر محمد بن مسلمه صحابی معروف و انصاری پیامبر(ص) و یکی از محمد‌های پیش از اسلام، برادری به نام محمود داشت که در روز خیبر کشته شد (ابن‌سعد، ۱۴۲۱: ۲۴۷/۴). مجموعه این شواهد حمیری و اسلامی را می‌توان گواهی معتبر بر آن دانست که نام یا صفت محمد/محمود در روزگار پیشااسلامی در بخش بزرگی از

۱. یا رب اخز الأسود بن مقصود الأخذ الهجمة ذات التقليد

بین حراء فثیبیر فالبید اخفر به رب و أنت محمود (ابن‌حبیب، ۱۴۰۵: ۷۵-۷۶).

«أسود بن مقصود» یکی از سرکردگان عرب بود که به گفته محمد بن حبیب، به همکاری با ابرهه پرداخته بود (نیز ن.ک. به: بلاذری، ۱۴۱۷: ۷۶/۱).

شبه جزیره عربی، از جمله مکه و حجاز شناخته شده بوده و دلالت های دینی داشته است. اگر واژه احمد در سوره صفا را هم در نظر بگیریم، می توان دریافت که محمد، محمود و احمد همگی از ریشه «حَمَد» برخاسته اند. با این همه، ارتباط محمد/محمود با واژه پاراکلیت و منحمنّا، پرسش دیگری است. آیا ریشه حمد با زمینه هایی مستقل از پاراکلیت و منحمنّا، در شبه جزیره دلالت های دینی پیدا کرده بود؟ یا اینکه مسیر معادل گزینی پاراکلیت- منحمنّا- ریشه حمد پیش از اسلام در شبه جزیره عربی پیموده شده بود؟ دیگر اینکه مسیر پاراکلیت- ریشه حَمَد از مسیحیان شام و فلسطین به شبه جزیره رسیده بود؟ یا می توان به مسیرهای دیگری مانند یمن و حبشه که هر دو میزبان جوامع مسیحی و یهودی بودند هم اندیشید؟ اینها پرسش هایی است که یافتن پاسخ آنها نیازمند پژوهش های چندجانبه باستان شناسختی، بینامتنی، زبان شناسختی و گزارش های منابع اسلامی است؛ در ادامه مقاله حاضر برخی شواهد در منابع اسلامی را در همین چارچوب واکاوی کرده ایم.

#### «محمد» های پیش از پیامبر(ص) بر پایه گزارش های اسلامی

منابع اسلامی اشاره هایی به پیشینه نام محمد و انتظارات پیامبرانه درباره آن میان عربان کرده اند. بنا بر دسته ای از این گزارش ها، مدت ها پیش از برآمدن اسلام، نوزادانی به امید آنکه پیامبر آینده باشند، محمد نامیده شدند. سیاهه ای از «محمد» هایی که بر پایه نوشته های نویسندگان مسلمان چون ابن حبیب، ابن سعد و بلاذری، پیش از بعثت پیامبر اسلام زاده شدند، به شرح زیر است:

- محمد بن سفیان بن مجاشع بن دارم بن مالک بن حنظله تمیمی؛
- محمد بن یزید بن عمرو بن ربیع بن حرقوص بن مازن؛
- محمد بن اسامه بن مالک بن جندب بن العنبر؛
- محمد بن عدی بن ربیع بن سواة بن چشم بن سعد<sup>۱</sup>؛
- محمد بن أحيحة بن الجلاح بن الحریش الانصاری الأوسی؛
- محمد بن خزاعی بن علقمة بن محارب بن مرّة بن هلال بن فالج بن ذکوان سلمی؛
- محمد بن البراء بن عتوارة بن عامر بن لیث بن بکر بن عبدمناة بن کنانه؛
- محمد بن الحرماز بن مالک بن عمرو بن تمیم؛

۱. با بررسی دقیق تر و به رغم گزارش منابع، چنان که خواهیم دید، تولد محمد بن عدی در دوره اسلامی روی داده است.

- محمد بن حرمان بن مالک جعفی؛

- محمد بن مسلمة بن خالد بن عدی بن مجدعة بن حارثة بن الخزرج الانصاری الاوسی.<sup>۱</sup>

اینها محمدهایی‌اند که بر پایه شواهد موجود در منابع اسلامی و با فرض پذیرش آنها، پیش از رسالت پیامبر(ص) تولد یافتند. علاوه بر اینها، منابع از بسیاری محمدهای دیگر یاد کرده‌اند که یا زمان تولد آنها به روشنی معلوم نیست و یا در دوران رسالت پیامبر(ص) زاده شدند و البته این محمدها موضوع این مقاله نیستند. به هر روی، از ظاهر برخی گزارش‌ها برمی‌آید که استفاده از نام محمد مدت‌ها پیش از آغاز اسلام، با امیدهای پیامبرانه آمیخته بود. البته درباره این‌گونه اخبار هم احتمال پسینی بودن را نباید نادیده گرفت و در این صورت این پرسش پیش می‌آید که مسلمانان دوره‌های بعد چه انگیزه‌هایی برای ساختن چنین اخباری داشتند؟

آیا این شواهد به دست مسلمانان دوره‌های پسین آفریده شده است تا نشان داده شود که پیش از رسالت محمد(ص)، بسیاری ظهور او را انتظار می‌کشیده‌اند؟ یا اینکه در این موارد با گزارش‌های اصیل یا دست‌کم دربردارنده بن‌مایه‌های اصیل و معتبر روبرو می‌باشیم که نشان می‌دهند نام محمد پیش از اسلام، به‌راستی دربردارنده دلالت‌های پیامبرانه بوده است؟ در منابع اسلامی سرچشمه اصلی انتظارهای پیامبرانه، جوامع مسیحی و یهودی در درون شبه‌جزیره و نیز راهبان مسیحی شام و فلسطین معرفی شده‌اند. برخی کسانی که نام محمد را بر نوزادان خود می‌نهادند، مسیحی معرفی شده‌اند و حتی صلاح‌الدین صفدی نویسنده متأخر، به استفاده از نام محمد توسط مسیحیان شبه‌جزیره به خاطر امیدهای مربوط به پیامبر آینده، تصریح کرده است (صفدی، ۱۴۲۰: ۶۳/۱). در ادامه مقاله، دو مورد مشهور از محمدهای پیش از پیامبر(ص) و روایت‌های مربوط به آنها را بررسی کرده‌ایم. این دو نمونه، از شواهد بسیار مهم در زمینه کاربرد و دلالت‌های نام محمد در روزگار پیش از برآمدن اسلام است و هر نتیجه‌ای که از بررسی آنها حاصل شود، در ارزیابی نهایی درباره این موضوع تأثیرگذار خواهد بود.

### مردان عرب و پیشگویی راهب

روایت‌هایی جالب به دیدار راهبی مسیحی با مرد یا مردانی عرب مربوط است که در آن، راهب این مردان را به ظهور پیامبری به نام محمد در آینده نوید داده و گفته شده است که این مردان پس از بازگشت به زادبوم خود، نخستین نوزاد پسر خود پس از آن را محمد نامیدند؛ بدین امید که همان پیامبری باشد که قرار است در آینده ظهور کند. منابع گوناگون فهرست‌های

۱. به نوشته ابن‌اثیر، در سال ۴۶ق. و در ۷۷ سالگی درگذشت. در نتیجه در سال ۱۸ پیش از بعثت به دنیا آمده است (ابن‌اثیر، ۱۴۳۳: ۱۱۰۵).

گونناگونی از کسانی را پیش می‌نهند که به همین ترتیب یکی از پسران خود را بدین امید محمد نامیدند. این گزارش‌های گوناگون و فهرست‌های متفاوت، هسته ثابتی دارند که فرد محوری در آن، «سفیان بن مجاشع بن دارم بن مالک بن حنظله تمیمی» از سران عربان تمیمی ساکن شرق مکه است که در یک روایت گفته شده است پس از دیدار با راهب، به وطن خود بازگشت و نام پسر خود را محمد نهاد (ابن حبیب، ۱۳۶۱: ۱۳۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۶۲/۱۲).

آنچه ابن حبیب نقل کرده، کهن‌ترین نسخه این داستان است که در آن سفیان به تنهایی در سفر به شام با راهب دیدار کرده بود. سفیان در میان قبیله خود شخصیت مهمی بود و به نوشته ابن حبیب، در بازارگاه مهم عکاظ در نزدیکی سرزمین عرفات، دو منصب قضاء و سرپرستی موسم را برعهده داشت (ابن حبیب، ۱۳۶۱: ۱۸۲-۱۸۳، مقایسه شود: مرزوقی، ۱۴۱۷: ۳۸۷). به احتمال بسیار، مراد از این موسم همان است که در عرفات انجام می‌شد و به همراه عمره قریشیان، در آیین حج اسلامی ادغام گردید.<sup>۱</sup> به نوشته ابن حبیب، سفیان آخرین کس از خاندان خود بود که این دو منصب را همزمان در دست داشت و پس از مرگ او، این دو منصب در دست افراد متفاوتی قرار می‌گرفت. در این میان، منصب قضاء به فرزند سفیان یعنی محمد بن سفیان رسید و در دست فرزندان او باقی ماند تا آنکه سرانجام در روزگار پیامبر(ص)، أقرع بن حابس آن را در دست داشت (ابن حبیب، ۱۳۶۱: ۱۸۲-۱۸۳). به نوشته بلاذری، أقرع یکی از حکام عرب در جاهلیت بود (بلاذری، ۱۴۱۷: ۶۰/۱۲).<sup>۲</sup>

محمّل است که سفیان بن مجاشع درگیر رقابت‌های خاندانی و درون‌قبیله‌ای، همانند آنچه که پس از مرگ هم‌روزگار احتمالی او در مکه یعنی قضی بن کلاب درگرفت، شده بود. به عنوان فرضی اولیه، دور نیست که داستان دیدار سفیان با راهب و نام‌گذاری فرزندش به محمد، از همین کشاکش‌ها و با انگیزه تأکید بر موقعیت برتر سفیان سرچشمه گرفته باشد. برخی اخبار محمد بن سفیان را اسقف و بنابراین مسیحی دانسته‌اند که در این صورت پیوند میان نام او و گرایش دینی‌اش محتمل است (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۱۴۲/۱-۱۴۳). محمد بن مجاشع که او نیز در عکاظ منصب قضاوت را در دست داشت، دو یا سه نسل پیش از پیامبر زندگی می‌کرد و این را از آنجا می‌توان دانست که یکی از نبیرگان او یعنی «أقرع بن حابس بن عقّال بن محمد بن

۱. درباره عرفات در دوره پیشاسلامی و پیوند آن با حج اسلامی ن.ک. به:.

Wensinck, HADJDI, E.I.2, v. III, p.33-35.

۲. مرزوقی «صُلَّال بن اوس بن مخاشن» را کسی می‌دانست که پیش از سفیان بن مجاشع، هر دو منصب را در اختیار داشت و به سبب قتل که روی داد، میان این مناصب شکاف افتاد. گزارش او درباره سفیان بن مجاشع اندکی ابهام دارد (ن.ک. به: مرزوقی، ۱۴۱۷: ۳۸۷).

سفیان بن مجاشع» یکی از بزرگان بنی تمیم و هم‌روزگار پیامبر بود که او هم در عکاظ عهده‌دار قضاوت بود (ابن حبیب، ۱۳۶۱: ۱۳۴، ۱۸۲-۱۸۳).

أقرع یکی از بزرگان وفد بنی تمیم بود؛ یعنی یکی از بزرگ‌ترین وفدهایی که به مدینه و نزد پیامبر(ص) آمدند و اخبار آن، به‌ویژه هم‌اوردجویی سخن‌گویان و شاعران دو طرف، در گزارش‌های مربوط به سیره آمده است. عرفات گزارش‌های گوناگون مربوط به این ماجرا را به شیوه‌ای انتقادی بررسی کرده و به نظر او بیشتر آنها بر ساخته‌های پسینی می‌باشند (ن.ک. به: Arafat, 1955). «کیستر» نظری متفاوت با او دارد (ن.ک. به: Kister, 1965a). با در نظر داشتن این نکات، فرض دیگری به میان می‌آید که بنا بر آن، هم‌قبیلگان أقرع داستان دیدار نیای او سفیان با راهب را در روزگار اسلامی و به انگیزه دست و پا کردن پیشینه نوعی شبه‌نبوت برای سروران قبیله خود ساخته‌اند. در این صورت، در این تلاش‌ها نوعی ادعای هم‌سنگی أقرع با پیامبر(ص) نیز نهفته است که برخی اخبار هم از آن حکایت می‌کند.<sup>۱</sup>

می‌دانیم که در زمان نزدیک به برآمدن اسلام، عربان تمیمی از گروه‌های قبیله‌ای پرجمعیت و نیرومندی بودند که در بخش‌های گوناگون عراق و پهنه‌های مرکزی و شرقی شبه‌جزیره عربی پراکنده بودند و بخش قابل توجهی از مسیرهای بازرگانی را زیر نظر داشتند (جواد علی، ۱۴۱۳: ۵۲۷/۴-۵۲۸؛ Kister, 1965a). در این میان، گروهی از تیره بنی دارم بنی تمیم در پهنه‌های خاوری مکه و در نزدیکی سرزمین مقدس عرفات، بر بازار عکاظ تسلط داشتند (مرزوقی، ۱۴۱۷: ۳۸۵؛ الافغانی، ۱۳۹۴: ۲۷۷-۲۹۲). اگرچه درباره اینکه روایت دیدار محمدبن سفیان و راهب در زمانی نزدیک به سفیان ساخته شده یا أقرع، نمی‌توان اطمینان داشت، اما در اصل ساختگی بودن آن تردیدی نیست. به هر حال، اخبار مربوط به مسیحی بودن سفیان بن مجاشع، شاهدی مهم درباره این است که در پشت نام‌گذاری پسر او، انگیزه‌ها و دلالت‌های دینی نهفته است و همین موضوع احتمال وقوع دیدار با راهب در زمانی نزدیک به حیات سفیان را افزون می‌کند. احتمال دیگر آن است که انتخاب نام محمد برای فرزند سفیان، در پیوند با دلالت‌های اعتقادی نام محمد بوده که ما تصویر روشنی از آن نداریم، ولی پس از برآمدن اسلام و ظهور پیامبر(ص)، این دلالت‌ها به ظهور پیامبری بدین نام در آینده برگردانده شد. گزینش یکی از این احتمال‌ها با اینکه پیوند انگاره پیامبری با نام محمد را مربوط به پیش از اسلام بدانیم یا پس از آن، ارتباطی تنگاتنگ دارد.

از داستان دیدار با راهب با محوریت محمدبن سفیان، دست‌کم دو نسخه دیگر در دست

۱. عرفات به این نکته اشاره کرده که در برخی گزارش‌های مربوط به وفد بنی تمیم، آنها برای آزادی اسیران خود، به مدینه و نزد پیامبر(ص) آمده بودند، نه برای گفت‌وگو درباره پذیرش اسلام (ن.ک. به: Arafat, 1955).



است که در آنها افراد دیگری به این ماجرا افزوده شده‌اند. در نخستین آنها، داستان دیدار چهار مرد تمیمی با یک راهب در سفر به شام نقل شده است که سفیان بن مجاشع هم یکی از آنها بود. سه نفر دیگر «یزید بن عمرو بن ربیع بن حرقوص بن مازن»، «اسامه بن مالک بن جندب بن العنبر» و «عدی بن ربیع بن سواة بن جشم بن سعد» بودند. نقل داستان این دیدار، به فرزند یکی از این مردان یعنی محمد فرزند عدی بن ربیع نسبت داده شده که پس از اسلام زندگی می‌کرد و مدعی بود به خاطر همین ماجرا محمد نام گرفته و داستان این دیدار را هم از پدرش شنیده است. بر پایه این داستان، راهب به این چهار مرد تمیمی گفته بود در میان مضمی‌ها پیامبری به نام محمد ظهور خواهد کرد و به همین دلیل همه آنها پس از بازگشت، نام نخستین نوزاد پسر خود را محمد نهادند (أبونعیم، ۱۴۱۹: ۱/۱۵۵، ۱۷۸؛ بیهقی، ۱۴۰۸: ۲/۱۱۴-۱۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶/۲۱-۲۲؛ ابن اثیر، ۱۴۳۳: ۱۱۰۱).<sup>۱</sup> نام محمد بن عدی تنها در ارتباط با نقل همین ماجرا در منابع راه یافته است و آگاهی بیشتری درباره او در دست نیست. به هر روی، روایتی که او نقل کرده، زمان پریشانه است؛ زیرا گفته شده است محمد بن عدی تا میانه سده یکم قمری در کوفه زندگی می‌کرد و در همان‌جا این داستان را نقل کرده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۶/۲۱-۲۲). نمی‌توان پذیرفت که پدر او با سفیان بن مجاشع که چند نسل زودتر زندگی می‌کرد، هم‌روزگار بوده است؛ چنان‌که درباره عدی بن ربیع پدر محمد، مورخان مسلمان نمی‌دانستند که آیا بعثت پیامبر را درک کرده بود یا خیر (ابن اثیر، ۱۴۳۳: ۸۳۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۹۱). به نظر می‌رسد داستانی که درباره محمد بن سفیان بن مجاشع - نیای أقرع بن حابس - بر سر زبان‌ها افتاده بود، تمیمیان دیگری را هم بر آن داشت تا با افزودن نام پدران خود به این داستان، به اعتبار خود بیفزایند. آشکار است که روایت محمد بن عدی چند سال یا چند دهه پس از رواج داستان مربوط به سفیان بن مجاشع، ساخته شده است.

تقلید از این گونه داستانی، به افرادی بیرون از بنی تمیم هم کشیده شد. در نسخه دیگری از داستان که باز هم محمد بن عدی نقل‌کننده آن معرفی شده، در کنار محمد بن عدی و محمد بن سفیان بن مجاشع، از چند محمد غیر تمیمی هم نام برده شده است. ابن اثیر این روایت را که نتیجه دست بردن در روایت محمد بن عدی است، از کتاب *معرفة الصحابة* تألیف «عبدان بن محمد بن عیسی مروزی» نقل کرده است. در این روایت کم‌وبیش جامع، مشهورترین محمد های روزگار جاهلی جای داده شده‌اند که عبارت‌اند از: محمد بن اَحیح، محمد بن خزاعی بن علقمة بن محارب بن مرثد بن فالج، محمد بن البراء، محمد بن حمران بن مالک جعفی

۱. ابن سعد این چهار مرد تمیمی را نام برده و به دیدار آنها با راهب اشاره کرده، ولی داستان آنها را از محمد بن عدی نقل نکرده است (ن.ک. به: ابن سعد، ۱۴۲۱: ۱/۱۴۲-۱۴۳).

(ابن اثیر، ۱۴۳۳: ۱۰۸۹). به نظر می‌رسد داستان سفیان بن مجاشع و سپس داستانی که محمدبن عدی با محوریت سفیان نقل کرد، رواج زیادی یافت و البته در برداشت‌های گوناگون از آن، با حذف محمدبن عدی به عنوان نقل‌کننده، داستان دیدار راهب با مردان عرب، پیشگویی راهب درباره پیامبر آینده و سپس نام‌گذاری فرزندان دیدارکنندگان با راهب به نام محمد، چندین فهرست از نام کسانی که بدین ترتیب محمد نامیده شدند، پدید آمد. برای نمونه، فهرستی که از کتاب *الدلائل* نوشته محمدبن سلیمان هروی نقل شده، دربرگیرنده محمدبن عدی، محمدبن أحيحة، محمدبن حمران بن مالک و محمدبن خزاعی است (ابن اثیر، ۱۴۳۳: ۱۰۹۶). فهرست دیگری منسوب به ابوبکر بن فورک، نام محمدبن سفیان، محمدبن أحيحة و محمدبن حمران را در بردارد و گفته شده است که اینها با یکی از شاهان (*بعض الملوك*) که با کتاب *اوائل* (کتاب *الأوائل*) آشنایی داشت، دیدار کرده بودند (نویری، ۱۳۷۴: ۷۶/۱۶). با توجه به اینکه در همه این فهرست‌ها نام محمدبن سفیان و محمدبن عدی، یا یکی از آن دو به چشم می‌خورد، تردیدی درباره هسته مشترک و وام‌گیری آنها از داستان محمدبن سفیان و سپس روایت محمدبن عدی از آن، باقی نمی‌ماند.

### محمدبن خزاعی و سپاه فیل

یکی از بحث‌برانگیزترین محمدهای پیشاسلامی، «محمدبن خزاعی بن علقمة بن محارب بن مرّة بن هلال بن فالج بن ذکوان سلمی» از قبیله مهم بنی‌سُلیم است. بنی‌سُلیم از جمله قبیله‌های نیرومند حجاز بود که افراد آن در بخش‌های مرکزی شبه‌جزیره پراکنده بودند و شاخه‌هایی از آن در نزدیکی مکه و همچنین یثرب زندگی می‌کردند. (درباره بنی‌سُلیم پژوهش «مایکل لکر» اساسی است؛ Lecker, 1989). آنچه باعث اهمیت محمدبن خزاعی شده، پیوند او با حمله ابرهه به مکه است و منابع روایت‌های گوناگونی در این زمینه نقل کرده‌اند که مایکل لکر بخشی از آنها را بررسی و دسته‌بندی کرده است (Lecker, 1989: 107-111). این را می‌دانیم که از مدت‌ها پیش میان بستگان محمدبن خزاعی و برخی قریشیان خویشاوندی‌هایی برقرار شده بود؛ از جمله عاتکه دختر مرّة بن هلال بن فالج بن ذکوان که سه نسل پیش از محمدبن خزاعی زندگی می‌کرد، همسر عبدمناف و مادر هاشم، عبدشمس و مطلب بود (ابن‌هشام، ۱۴۱۰: ۱۲۴/۱؛ ابن‌حیب، ۱۳۶۱: ۳۹۹).

درباره ارتباط محمدبن خزاعی با حمله ابرهه، با دو دسته روایت روبه‌رو می‌باشیم. بر پایه دسته‌ای از آنها، کشته شدن محمد بهانه و دستاویز حمله ابرهه بود و بنا بر دسته‌ای دیگر، وی تا زمان حمله ابرهه زنده بود و او را همراهی کرد، اما در میانه لشگرکشی به مکه درگذشت. بنا

بر آنچه طبری نقل کرده، محمدبن خزاعی از سوی ابرهه به فرمانروایی مضر گماشته شده بود و ابرهه او را گسیل کرد تا عربان را به گزاردن حج در قلیس فرا خواند، ولی محمد پیش از حمله ابرهه در تهامه و به دست مردی از بنی هذیل که عموزادگان بنی کنانه بودند، کشته شد و یورش ابرهه به کین خواهی او انجام گردید. به هر روی، در ادامه گزارش طبری، خبر کشته شدن محمد را برادر او قیس بن خزاعی به ابرهه رساند و او را مصمم به کین خواهی از بنی کنانه و ایران کردن کعبه کرد (ن.ک. به: طبری، ۱۳۸۷: ۱۳۱/۲).

ابن اسحاق بدون نام بردن از محمدبن خزاعی، اشاره کرده است که مردی از بنی سلیم که از طرف ابرهه عربان را به گزاردن حج در کلیسای ابرهه (قلیس) فرا می خواند، به دست مردی کنانی کشته شد و ابرهه پس از آن به سوی حجاز لشگر کشید (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۶۱/۱-۶۲). ابن هشام این بخش را نقل نکرده و به جای آن و البته به نقل از ابن اسحاق، انگیزه ابرهه برای لشگرکشی به مکه را گستاخی یک عرب کنانی در قلیس دانسته است (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۶۱/۱). در این میان، ابن حبیب در المنعمی، محمدبن خزاعی و برادرش را کسانی معرفی کرده است که از قبیله خود رانده شده بودند (ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۷۲). او همچنین گفته است محمدبن خزاعی درحالی که همراه سپاه ابرهه بود، در اثر برخورد آذرخش کشته شد (همو، همان، ۷۳). اغلب روایت ها بر آن اند که محمدبن خزاعی در زمان حمله ابرهه زنده بود و او را همراهی می کرد. فراتر از آن، گفته شده است که ابرهه او را به فرماندهی قبایل مضر متحد خود گماشت (ابن حبیب، ۱۳۶۱: ۱۳۰؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۳۱/۲). بسیار دور از احتمال است که کشته شدن محمد و کین خواهی آن، انگیزه ابرهه برای لشگرکشی به مکه باشد، اما از مجموع گزارش های موجود و با این فرض که برقراری هماهنگی میان آنها راهبردی معتبر است، می توان جمع بندی زیر را به دست داد:

- محمدبن خزاعی یک گروهی به مسیحیت و یکی از متحدان سیاسی دینی ابرهه در حجاز بود و در گرماگرم لشگرکشی ابرهه به بخش های شمالی و مرکزی شبه جزیره و پیش از رسیدن سپاه ابرهه به مکه، با دشمنی عربان مخالف چیرگی حبشیان و هوادار دین های بومی خود روبه رو گردید و احتمالاً به دست آنها کشته شد. کشته شدن او آن اندازه برای عربان بزرگ می نمود که آن را انگیزه ابرهه در حمله به مکه می پنداشتند. این احتمال که وی در حجاز یک چهره دینی کم و بیش شناخته شده بود، اندک نیست و اگرچه ادعای منابع درباره اهمیت او برای ابرهه اغراق آمیز است، اما بازتاب دهنده اهمیت جایگاه او برای نقل کنندگان این اخبار است. در این میان، برخی اشاره های شایان توجه گویای آن است که محمدبن خزاعی در نبوت طمع داشت (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۱۴۲/۱-۱۴۳) ابن سعد این موضوع را در دنباله اشاره به

پندار عربان درباره آمدن پیامبری به نام محمد آورده است. البته در تصور عربان، نبوت و حکمرانی به هم آمیخته بود و از همین رو در بیتی که از قیس بن خزاعی برادر محمد نقل شده، محمد «ذوالتاج» توصیف شده که نشانه دیگری از اهمیت اوست (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۱/۱۴۳).

- می‌دانیم که ماجرای حمله ابرهه به حجاز از نظر گاهشماری با دشواری‌هایی روبه‌روست و هنوز راه حلی قانع‌کننده برای آن ارائه نشده است (Kister, 1965b: درباره دشواری‌های اصلی و دیدگاه‌های مطرح‌شده، ن.ک. به: Conrad, 1987). کنراد برای حل این دشواری گاهشماری پیشنهاد کرده است که سن پیامبر(ص) را هنگام مبعوث شدن، نه چهل سال، بلکه بیش از آن بوده است. از سوی دیگر، «ژولین روبن» این احتمال را ناممکن ندانسته که عام الفیل در زمانی نزدیک به همان سالی بوده که سنت غالب تاریخ‌نگاری اسلامی مفروض می‌داند (ن.ک. به: روبن، ۱۴۰۱: ۲۷۲-۲۷۹). با این حال، می‌توان به این برآورد رسید که فاصله زمانی محمدبن خزاعی با پیامبر(ص) یک یا دو نسل بوده است.

- لشگرکشی به حجاز به منظور یکپارچه‌سازی سیاسی و دینی شبه‌جزیره به دست فرمانروایی حبشیان مستقرشده در یمن بود و چنان که روبن گفته است، اینها و نیز ابرهه می‌کوشیدند خود را نه یک دولت بیگانه، بلکه جانشین و میراث‌بر مشروع دولت باستانی حمیری بنمایانند (روبن، ۱۴۰۱: ۲۳۷-۲۴۰).

- شاید سرگذشت محمدبن خزاعی یکی از بن‌مایه‌های انگاره مربوط به مردی مضرری که رهبری عربان را به دست خواهد گرفت، بوده که در سنت تاریخ‌نگاری اسلامی به صورت پیشگویی درباره پیامبری مضرری بازتاب یافته است. از نظر رویکردهای دینی و آن‌گونه که کریستین روبن دریافته، این نکته هم شایان توجه است که شواهد کتیبه‌ای بر جای مانده از ابرهه، نشان‌دهنده تغییر جهت در مسیح‌شناسی در دوره پسینی حکمرانی اوست؛ یعنی همان دوره‌ای که در آن، لشگرکشی احتمالی به مکه انجام شده است. این شواهد گویای گسست از مسیح‌شناسی کلیسای مسیحی-حبشی و نزدیک شدن به مسیح‌شناسی انتاکیه‌ای و باورهای یهودی-مسیحی است که در شمال شبه‌جزیره هم نفوذ پیدا کرده بودند و با مسیح‌شناسی قرآن همانندی بسیاری دارند (روبن، ۱۴۰۱: ۲۷۹-۲۸۰). از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که فرمانروایی ابرهه با تحولات دینی بسیار مهمی در شبه‌جزیره عربی پیوند داشته و شخصیت محمدبن خزاعی و گرایش‌های دینی او، از این جنبه شایسته بررسی و توجه است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به نکاتی که در این مقاله گفته شد، در مورد ریشه‌ها و پیشینه نام محمد پیش از اسلام، راهبرد مناسب این است که کندوکاوها بر ریشه حَمَد و نام‌های برگرفته از آن یعنی محمد،

محمود و احمد تمرکز یابد و شواهد مربوط به آنها در کنار هم بررسی شوند. بدون پذیرش بی‌چون و چرای گزارش‌های منابع اسلامی، باید گفت که آنها در این زمینه معنی‌دارند و نه صرفاً برساخته‌های دوره‌های پسین. همچنین باید گفت گرایش مسلمانان به اینکه میان نام محمد و پاراکلیت در انجیل یوحنا پیوندی برقرار کنند، در انگاره‌های کهن‌تر که در قرآن هم بازتاب یافته است، ریشه دارد. همان‌گونه که در این مقاله نشان دادیم، درباره یکی از مهم‌ترین گونه‌های خبرهای مربوط به ظهور پیامبر آینده - و شاید مهم‌ترین آنها - یعنی دیدار مردان عرب با راهب، نقش انگیزه‌های قبیله‌ای و شخصی در پدید آمدن آن پس از اسلام قابل رهگیری است و در همان نشانه‌هایی از دلالت‌های دینی، نام محمد برای محمدبن سفیان به چشم می‌خورد. درباره محمدبن خزاعی، برای پاسخ دادن به این پرسش که آیا نام او برخاسته از دلالت‌های دینی و به‌ویژه پیامبرانه بوده است، دیدگاه شکاکانه و انکارآمیز به هیچ روی قانع‌کننده نیست. در اینجا با رویکردی انتقادی و معقول می‌توان گفت محمدبن خزاعی چهره‌ای تاریخی با مایه‌های دینی بود و خاطره او تأثیر بسزایی در شهرت نام محمد داشته است. کاربرد نام «محمود» برای فیل همراه حبشه، وجود همین واژه به‌سان صفت ربّ در بیتی منسوب به عبدالطلب و واژه *mhmd* در کتیبه حمیری - باز هم به‌سان صفتی برای ربّ و سرانجام واژه احمد برای رسول پیش‌گویی شده توسط عیسی(ع)، شواهد مهمی‌اند که حتی با بررسی انتقادی هم می‌توان تاریخ آنها را پیش از اسلام یا دوران رسالت پیامبر(ص) دانست و در مجموع، گویای آن‌اند که ریشه *حَمَدَ* و نام‌ها و صفت‌های برگرفته از آن، دلالت‌های دینی مهمی هم پیوند با باورهای مسیحی داشته‌اند. کاربرد احمد در آیه ششم سوره صفّ این گمان را برمی‌انگیزد که پیوندی با واژه پاراکلیت در کار بوده است.

در اینجا یک پرسش مهم این است که میان نام‌های برگرفته از ریشه *حَمَدَ* در شبه‌جزیره عربی و واژه پاراکلیت و منحنما در سنت مسیحی، چه ارتباطی وجود داشته است؟ با داده‌های کنونی یافتن پاسخ قطعی به این پرسش امکان‌پذیر نیست، اما پاسخ این پرسش را باید در یکی از گزینه‌های زیر جست‌وجو کرد که بررسی دقیق‌تر آنها نیازمند یافته‌ها و پژوهش‌های بیشتری است:

الف. ریشه *حَمَدَ* در محیط مسیحی شبه‌جزیره عربی بازتابی از مفهوم پاراکلیت - شاید با میانجی‌گری واژه پریکلیتوس یا منحنما - بوده است. در این صورت، گزارش ابن‌اسحاق درباره ارتباط میان نام محمد و منحنما، از زمینه‌ای واقعی برخاسته است.

ب. میان ریشه *حَمَدَ* و پاراکلیت هیچ ارتباطی وجود نداشته و نام‌های برگرفته از *حَمَدَ* به شیوه‌ای که برای ما ناشناخته است، برای خدای یکتا، عیسی(ع) و کسی که به‌ویژه مسیحیان ظهور او را انتظار می‌کشیدند، به کار رفته است.

٣٠ / نام «محمد» پیش از پیامبر(ص): بازیابی انتقادی شواهد و رهیافتی تازه / احمدی منش

## منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن محمد الجذری (١٤٣٣/٢٠١٢)، *أسد الغابه فی معرفة الصحابة*، بیروت: دار ابن حزم.
- ابن حبیب، أبوجعفر محمد بن حبیب الهاشمی (١٣٦١ق/١٩٤٢م)، المحبر، حیدرآباد: [بی نا].
- ..... (١٩٨٥/١٤٠٥)، المنمق، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (١٤١٥/١٩٩٥)، *الإصابة عن التمييز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ٤، ٦، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن هشام، أبو محمد عبدالمملک (١٤١٠/١٩٩٠)، *السيرة النبوية*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ١، بیروت: دارالکتب العربی، الطبعة الثالثة.
- ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار (١٣٩٨/١٩٧٨)، *سيرة ابن اسحاق المسماة بكتاب السير و المغازی*، تحقیق سهیل زکار، ج ١، بیروت: دار الفکر.
- أبونعیم، أحمد بن عبدالله بن أحمد بن اسحاق بن مهران الأصبهانی (١٤١٩/١٩٩٨)، *معرفة الصحابة*، تحقیق عادل بن یوسف العزازی، ج ١، ریاض: دار الوطن للنشر.
- الأزرقی، أبو الولید محمد بن عبدالله بن أحمد (١٤١٦ق)، *أخبار مكة و ما جاء فیها من الآثار*، تحقیق رشدی الصالح ملحس، ج ١، بیروت: دار الأندلس للنشر.
- الأفغانی، سعید (١٣٩٤/١٩٧٤)، *أسواق العرب فی الجاهلیة و الإسلام*، بیروت: دار الفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (١٤١٧/١٩٩٦)، *كتاب جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ١، ١٢، بیروت: دار الفکر.
- بیهقی، أبوبکر أحمد بن الحسین (١٤٠٨/١٩٨٨)، *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، ج ٢، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- روین، کریستین ژولین (١٤٠١)، *١٤٠٠ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام*، ترجمه محمد علی خوانین زاده، تهران: حکمت.
- طبری، أبوجعفر محمد بن جریر (١٣٨٧/١٩٦٧)، *تاریخ الرسل و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ٢، قاهره: دار المعارف.
- جواد علی (١٤١٣/١٩٩٣)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ج ٤، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الزهری (١٤٢١/٢٠٠١)، *الطبقات الکبیر*، تحقیق علی محمد عمر، ج ١، ٤، قاهره: مکتبه الخانجی.
- تعالیم کلیسای کاتولیک (١٣٩٣)، ترجمه احمد رضا مفتاح، حسین سلیمانی و حسن قنبری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل بن أبیبک (١٤٢٠/٢٠٠٠)، *ألوفی بالوفیات*، تحقیق أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، ج ١، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۳۱

مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸/۱۴۳۰)، بحار الأنوار الجامعة الذرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶، قم: مؤسسة احیاء الكتب الإسلامية.

مرزوقی، أبوعلی أحمدین محمدین الحسن المرزوقی الأصفهانی (۱۴۱۷)، الأزمنة والأمكنة، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۲/۱۴۲۳)، تفسیر، تحقیق عبدالله محمود شحاتة، ج ۴، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

- نویری، شهاب الدین احمدین عبدالوهاب (۱۹۵۵/۱۳۷۴)، نهاية الأرب فی فنون الأدب، ج ۱۶، قاهره: مكتبة دار الكتب المصرية.

### منابع لاتین

- Anthony, Sean W. (2016), "Muhammad, Menāhem and the Paraclete: New light on Ibn Ishāq's (d. 150/767) Arabic version of John", *Buāetin of SOAS*, vol.79, No.2, pp. 255-278.
- Arafat, W. (1955), "An Interpretation of the Different Accounts of the Visit of the Tamaim Delegation to the Prophet in A.H.9", *Bulletin of school of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.17, No.3, pp.416-425.
- Conrad, Lawrence I. (1987), "Abraha and Muhammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary "topoi" in the Early Arabic Historical Tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 50, No.2, pp.225-240.
- Griffith, Sidney H. (1997), "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol.51, pp. 11-31.
- Griffith, Sidney H. (1983), "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century", *La vie du, Prophète Mahomet: Colloque*, de Strasbourg Colloque de Strasbourg, pp.99-146.
- Kister, M. J. (1965a), "Mecca and Tamim: Aspects of Their Relations", *Journal of the Economic and Social History of the Orient VIII*, Leiden: pp.113-163.
- Kister, M. J. (1965b), "The Campaign of Huluban: A New Light on the Expedition of Abraha", *Le Museon LXXVIII, Louvian*, pp.425-436.
- Lecker, Michael (1989), *The Banu Sulaym: A Contribution To The Study Of Early Islam*, Jerusalem: Graph-Press Ltd.
- Liddell, H. G, Scott, R. and Jones, H. S. (1996), *Greek-English Lexicon*, New York, Oxford.
- Reynolds, Gabriel Said (2011), "Rememberin Muhammad", *Numen*, n.58, pp. 188-206.
- Robin, Christian Julien (2021), "The Judaism of the Ancient Kingdom of Himyar in Arabia: A Discreet Conversion", *Diversity and Rabbanization: Jewish Texts and Societies Between 400 and 1000 CE*, Edited by: Gavin McDowell and Ron Naiweld and Daniel Stökl Ben Ezra, University of Cambridge.
- Thomas, David (ed) (2001), *Syrian Christians under Islam: The first thousand years*, Leiden: Brill.
- Thomas, David and Barbara Rogemma (eds) (2009), *Chritian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Leiden and Boston: Brill.
- Wensinck, A. J. and Jomier, J. (1986), "HADJDJ", *Encyclopedia of Islam (Second Edition)*, Leiden and London: Luzanc & co.

### List of Sources with English and Turkish Handwriting

- Abū No‘aym(1419/1998), Aḥma b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Īshāq b. Mīhrān al-Īṣbahānī, *Ma‘rifat ul-Ṣahāba*, edited by: Adel b. Yūsuf al-Azazi, Riyadh: Dār ul-Naṣr lī-l-Waṭan.
- al-Afḡānī(1394/1974), Sa‘īd, *Aswāq al-‘Arab fī al-jāhīliyya wa al-Islām*, Beirut: Dār ul-Fīkr.
- al-Azraqī(1416), Abū al-Walīd Moḥammad b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad, *Aḡbār-ī Makka wa Mā jā‘a fihā min al-Ātār*, edited by: Ruṣdī al-Ṣālīḥ Molahḥhis, Beirut: Dār ul-Āndulus lī-l-Naṣr.
- Ali(1413/1993), Jawad, *al-Mofaṣṣal fī Tarīḡ al-‘Arab qabl al-Islam*, Beirut, Dār al-‘Ilm lī-l-Malānīn.
- Al-Nūwayrī(1374/1955), Ṣahāb ul-Dīn Aḥmad b. ‘Abd ul-Wahhāb, *Nahāyat ul-‘Arb fī Funūn al-‘Adab*, Cairo: Maktaba Dār ul-Kutub al-Miṣriyya.
- al-Ṣafḍī(1420/2000), Ṣlāḡ ul-Dīn Kaḡlīl b. ‘Āybak, *al-Wāfi bī-l-Wafayāt*, edited by: Ahmad al-Arnaut and Turki Mustafa, Beirut: Dār ‘Īhyā’ al-Turāṡ ul-‘Arabī.
- al-Soyūfī(1432/2001), ‘Abd ul-Raḥmān b. al-Kamāl jalāl ul-Dīn, *al-Dorr ul-Manṡūr fī Tafṣīr al-Ma‘tūr*, Beirut: Dār al-Fīkr.
- Balāḡurī(1417/1996), Aḥmad b. Yaḡya b. jābīr, *Kītāb-ī jomal min Ansāb ul-Aṣrāf*, edited by: Suhayl Zakkar wa Riaz Zarekli, Beirut: Dār ul-Fīkr.
- Beyhaqī(1408/1988), Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥoseīn, *Dalā‘il ul-Nubuwwa wa Ma‘rifat Aḡwāl-ī Ṣahīb al-Ṣarī‘a*, edited by: Abd al-Mu‘thī Qalajī, Beirut: Dār ul-Kutub ul-‘Elmiyya.
- Ḥabībī Maṡāhīrī, Mas‘ūd, “Baḡīrā”, *The great Islamic encyclopedia*.
- Ibn al-Aḡīr(1433/212), ‘Izz ul-Dīn abū-ul-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad al-jaḡarī, O’sd ul-Ġāba fī Ma‘rifat al-Ṣahāba, Beirut: Dār-i Ibn Ḥazm.
- Ibn Ḥabīb(1361/1942), Abū ja‘far Moḥammad b. Ḥabīb al-Hāṡīmī, *al-Moḡabbar*, Heydarabad.
- Ibn Ḥabīb(1405/1985), Abū ja‘far Moḥammad b. Ḥabīb al-Hāṡīmī, *al-Monammaq*, edited by: Khorshid Ahmad Farūq, Beirut: ‘Ālam ul-Kutub.
- Ibn Ḥaḡar ‘Asqalānī(1415/1995), Ṣahāb ul-Dīn Aḥmad b. ‘Alī, *al-Iṡāba ‘an Tamīz al-Ṣahāba*, edited by: Adel Ahmad Aba ul-Mawjud, Alī Mohammad Muawwaz, Beirut: Dār ul-Kutub ul-‘Elmiyya.
- Ibn Hīṡām(1410/1990), Abū Moḥammad ‘Abd ul-Malīk b. Hīṡām al-Ḥīmyarī, *al-Sīrat ul-Nabawīyya*, Umar Abd al-Salam Tadmuri, al-Taba al-thaltha, Beirut: Dār ul-Kītāb ul-‘Arabī.
- Ibn Īshāq(1398/1978), Moḥammad b. Īshāq b. Yasār, *Sīrat ul-Nabawīyya al-Mosammā bī-l-Kītāb al-Ṣīyyar wa al-Maḡāzī*, edited by: Suhayl Zakkar, Dār al-Fīkr.
- Ibn Sa‘d(1421/2001), Moḥammad b. Sa‘d b. Manī‘ al-Zohrī, *al-ṡabaqāt ul-Kabīr*, edited by: Alī Mohammad Umar, Cairo: Maktabat ul-Ḳānī.
- Maḡlesī(1430), Moḥammad Bāqer, *Bīḡār ul-Anwār al-jāmī‘a al-Durar-ī Aḡbār al-‘Īmat ul-Aḡḡār*, Qom: Mo‘assisa ‘Īhyā’ ul-Kutub al-Īslāmīyya.
- Marzūqī(1417), Abū ‘Alī Aḥmad b. Moḥammad b. al-Ḥasan al-Marzūqī al-Eṡfahānī, *al-‘Azmana wa al-‘Amkana*, Beirut: Dār ul-Kutub ul-‘Elmiyya.
- Moḡāṡīl b. Soleymān(1423/202), *Tafṣīr*, edited by: ‘Abd Allāh Maḡmūd Ṣahḡhāta, Mu‘assisa al-Tarīḡ al-‘Arabī.
- Rubin(1410), Christian Julien, *1400 years of monarchy in pre-Islamic Saudi Arabia*, Translated by: Mohammad Ali Khawaninzade, Tehran: Ḥekmat.
- ṡabarī(1387/1967), Abū ja‘far Moḥammad b. jarīr, *Tarīḡ al-Ruṡūl wa al-Mulūk*, edited by: Moḥammad Abulfaal Ebrahim, Cairo: Dār ul-Ma‘ārīf.
- Teachings of the Catholic Church* (1993), Translated by: Ahmad Reza Meftah, Hosein Soleymani, Hasan Qanbari, Qom: Enteṡārāt-e Adyān va Maḡāheb.



### References in English

- Anthony, Sean W. (2016), "Muḥammad, Menāḥem and the Paraclete :New light on Ibn Ishāq's (d.150/767) Arabic version of John", *Buāetin of SOAS*, vol.79, No.2, pp. 255–278.
- Arafat, W. (1955), "An Interpretation of the Different Accounts of the Visit of the Tamaim Delegation to the Prophet in A.H.9", *Bulletin of school of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.17, No.3, pp.416-425.
- Conrad, Lawrence I. (1987), "Abraha and Muḥammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary "topoi" inthe Early Arabic Historical Tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 50, No.2, pp.225-240.
- Griffith, Sidney H. (1997), "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol.51, pp. 11-31.
- Griffith, Sidney H. (1983), "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century", *La vie du, Prophète Mahomet: Colloque*, de Strasbourg Colloque de Strasbourg, pp.99-146.
- Kister, M. J. (1965a), "Mecca and Tamim: Aspects of Their Relations", *Journal of the Economic and Social History of the Orient VIII*, Leiden: pp.113-163.
- Kister, M. J. (1965b), "The Campagin of Huluban: A New Light on the Expedition of Abraha", *Le Museon LXXVIII, Louvian*, pp.425-436.
- Lecker, Michael (1989), *The Banu Sulaym: A Contribution To The Study Of Early Islam*, Jerusalem: Graph-Press Ltd.
- Liddell, H. G, Scott, R. and Jones, H. S. (1996), *Greek-English Lexicon*, NewYork, Oxford.
- Reynolds, Gabriel Said (2011), "Rememberin Muhammad", *Numen*, n.58, pp. 188–206.
- Robin, Christian Julien (2021), "The Judaism of the Ancient Kingdom of Ḥimyar in Arabia : A Discreet Conversion", *Diversity and Rabbanization: Jewish Texts and Societies Between 400 and 1000 CE*, Edited by: Gavin McDowell and Ron Naiweld and Daniel Stökl Ben Ezra, University of Cambridge.
- Thomas, David (ed) (2001), *Syrian Christians under Islam: The first thousand years*, Leiden: Brill.
- Thomas, David and Barbara Rogemma (eds) (2009), *Chritian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Leiden and Boston: Brill.
- Wensinck, A. J. and Jomier, J. (1986), "HADJDJ", *Encyclopedia of Islam (Second Edition)*, Leiden and London: Luzanc & co.



## The Name of "Moḥammad" Before the Prophet: A Critical Review of the Evidence and a New Suggestion<sup>1</sup>

Muhammad Ahmadimanesh<sup>2</sup>

Received: 2023/08/02

Accepted: 2024/02/01

### Abstract

The etymology of the name Muḥammad and its pre-Islamic background has always been a challenge for researchers, and there are questions about it, including whether the name Moḥammad was derived from a non-Arabic name or word? And was Moḥammad a common name before the emergence of Islam or did it have special religious and even prophetic connotations? Linguistic, intertextual studies and archeological findings offer various possibilities in this area. In the Islamic tradition, at least since the second century, the name of Moḥammad has been connected with the word "Paraclete" (*Fāraqliṭ*) in the Gospel of John. Of course, there have been doubts about the authenticity of this accounts, but the transfer of the word paraclete from Greek or through the mediation of Aramaic languages to the Arabian Peninsula is still a possible option. We find a word with the same root as the name of Moḥammad, which traces of it can be found in Islamic writings, especially the story of *Abraha*. Islamic sources also say that the Arabs thought that a prophet named Muḥammad would come in the future, and they mention several people named Moḥammad, whose reports contain some kind of religious and prophetic implications. The important challenge in relation to these evidences is their authenticity and dating and then the analysis of the internal relationship between them. In this article, the collection of these evidences has been examined and especially the most important Islamic evidences have been critically evaluated. With the examined evidence, it can be said that in the pre-Islamic peninsula, the names derived from the root *ḥ-m-d* had religious connotations. However, about the connection between *ḥ-m-d*'s roots and *Fāraqliṭ*, for the time being, we have to limit ourselves to speculation.

**Keywords:** Muḥammad, Maḥmūd, Paraclete, Muḥammad b. Khuzā'ī, Muḥammad b. Sufyān.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.44590.2831

2. Assistant Professor, The Institute for Research and Development in the Humanities (SAMT), Tehran, Iran. [ahmadimanesh@samt.ac.ir](mailto:ahmadimanesh@samt.ac.ir)  
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۶۱-۳۵

## بازسازی تاریخی فضای دینی حبشه در سال پنجم بعثت با محوریت سورهٔ مریم<sup>۱</sup>

الهام آقادوستی<sup>۲</sup>، امیر احمدنژاد<sup>۳</sup>  
رضا شکرانی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

### چکیده

نخستین هجرت مسلمانان به حبشه به فرمان پیامبر، براساس منابع تاریخی در حدود سال پنجم بعثت صورت گرفت. گزارش‌های موجود در منابع تاریخی برای تبیین فضای حبشه در آن زمان و شناخت ساکنان آن و چستی مذهب و معتقدات آنان، نتایج موثق و یکتایی ارائه نمی‌دهند. با توجه به انعکاس بخشی از احوال آن روزگار حبشه در قرآن کریم به منزلهٔ یک متن، می‌توان با استفاده از روش «بازسازی تاریخی» به شناخت فضای حبشه در آن سال‌ها پرداخت. به همین منظور سورهٔ مریم که با تکیه بر مستندات تاریخ‌گذاری بیشترین پیوند را با این هجرت و جزئیات آن دارد، محور بازسازی تاریخی قرار گرفته است. نتایج حاصل از این بازسازی حاکی از وجود فرقه‌ها و مذاهب گوناگون در حبشه است. مهم‌ترین این مذاهب مسیحیت، صابئه و یهود و مهم‌ترین فرقه‌های موجود در آن عصر، فرقهٔ مسیحی «منوفیزیت» و «آریوسی» بوده است. این نتایج با اشارات منابع تاریخی و فرقه‌شناسی نیز هماهنگی دارد و آنها را تکمیل و تأیید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: اهل کتاب، بازسازی تاریخی، حبشه، سوره مریم، صابئین، فرق مسیحیت

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.43647.2789

۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir (نویسنده مسئول)

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. r.shokrani@ltr.ui.ac.ir

مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری با عنوان «بازسازی تاریخی فضای تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه با تکیه بر آیات قرآن» در دانشگاه اصفهان است.

#### مقدمه

ماجرای هجرت به حبشه همواره در کتاب‌های تاریخی و تفسیری مورد توجه بوده است. زمان این هجرت از قراین تاریخی قابل تخمین است که حدوداً در سال پنجم بعثت تعیین شده است، اما جزئیات مربوط به حبشه، از جمله کیستی ساکنان آن و نوع مذهب و اعتقادات آنان، به صورت پراکنده در منابع تاریخی گزارش شده است. این جزئیات با تکیه صرف بر روایات تاریخی، قابلیت استناد به شکل اطمینان‌آور و قطعی ندارند؛ به همین دلیل می‌توان از روش‌های پژوهش تاریخی بهره برد.

«استفن ایزاک» و «ویلیام مایکل» مراد از پژوهش تاریخی را بازسازی سیستماتیک و عینی گذشته می‌دانند که از طریق گردآوری، ارزیابی، تعیین صحت و سقم و ترکیب حوادث به منظور اثبات وقایع و تحصیل نتیجه‌ای قابل دفاع صورت می‌گیرد و غالباً بر فرضیه‌ای معین مبتنی است (ایزاک و مایکل، ۱۳۷۴: ۵۴). با این تعریف می‌توان به صورت مشخص به روش «بازسازی تاریخی» (Historical reconstruction) اشاره کرد که بسیاری از مورخان سدهٔ نوزدهم آن را بازآفرینی ذهنی وقایع تاریخی می‌دانند (گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳: ۸۳). از شاخصه‌های این روش، نگاه انتقادی به منابع و اقوال تاریخی و تکمیل و تصحیح آنها و همچنین داوری بین گزارش‌های مختلف و متفاوت از یک حادثه بر مبنای مطابقت با متن است. ممیزهٔ دیگر آن، بررسی روش دیالکتیکی بین یک متن و گزارش‌های تاریخی است؛ به گونه‌ای که اشارات و نکات آشکار و پنهان متن، به روشن شدن ابعاد تاریخی کمک می‌کند و برعکس منابع تاریخی می‌توانند به فهم برخی عبارات کمک کنند. در روش «بازسازی تاریخی» محقق با تکیه بر منابع مکتوبی که شامل گزارش‌های مستقیم تاریخی در مورد وقایع نیستند، اما دربردارندهٔ اشاره‌های پنهان دربارهٔ آن وقایع می‌باشند، به بازسازی جریان‌ها و حوادث تاریخی می‌پردازد. مراد از «اشاره‌های پنهان» اطلاعات و یا ردّ پاهایی است که فرد به‌طور ناخودآگاه هنگام ثبت یک رویداد، به جای می‌گذارد و آن اطلاعات می‌تواند برای یک مورخ ارزشمند باشد (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۴۳). درواقع، بازسازی با کمک اشاره‌ها و نشانه‌های پنهان در منابع و با استفاده از دلایل دیگر صورت می‌گیرد. به کارگیری این روش در مواجهه با سوره‌های قرآن و بازسازی حوادث آنها، مورد توجه نگارندگان این پژوهش قرار گرفته است. این روش با استناد به آیات قرآن به منزلهٔ یک متن - که حتی غیرمسلمانان نیز به شکل‌گیری آن نهایتاً تا نیمهٔ اول قرن اول هجری باورمندند - یکی از روش‌هایی است که هرچند ردّ پای آن را می‌توان در تفاسیر قدیم ملاحظه کرد، ولی در سال‌های اخیر به صورت مستقل و روشمند توسط برخی مستشرقان مورد توجه و کاربرد قرار

گرفته است.<sup>۱</sup>

یکی از سوره‌هایی که در پژوهش حاضر به عنوان متن محور برای بررسی با روش مذکور انتخاب شده، سوره مریم است که بیشترین پیوند را با ماجرای هجرت به حبشه دارد. آیات این سوره می‌تواند معیار درستی یا نادرستی و یا تکمیل روایت‌های تاریخی قرار گیرد؛ زیرا در بسیاری موارد گزارش‌های مورخان به دلایل مختلفی چون اهداف نژادی، ملی و سیاسی تحریف، بزرگ‌نمایی و یا کوچک‌نمایی شده و نیاز به بازسازی و پاک‌سازی دارند.

اشاره‌های موجود در سوره مریم، از جمله ذکر نام برخی انبیا و تمجید از گروهی دیگر، بدون تردید با مخاطبان حبشی سوره مرتبط است؛ زیرا نام برخی انبیا مانند یحیی در این سوره پررنگ‌تر از سایر سوره‌هاست و تمجید از این پیامبر در سوره‌های دیگر بسامد کمتری دارد؛ که این مسئله به دلیل حضور مخاطبانی با معتقداتی خاص است. همچنین یادبود انبیایی چون زکریا، عیسی و ادریس در این سوره، انکار و رد معتقدان به الوهیت عیسی، استعمال واژه پرسامد «رحمن» به جای الله، توجه به کلیدواژه احزاب در آیات پایانی و همچنین تغییر سجع آیات میانی این سوره به همراه تغییر در محتوا، همگی نشان‌دهنده حضور فرقه‌های مختلف در این سرزمین است. از سوی دیگر، تغییر لحن آیات بیانگر آن است که قرآن در برخی موارد موضع خود را در برابر این گروه‌ها تغییر می‌داد. بنابراین مسئله اصلی این پژوهش بررسی فضای دینی حبشه در سال‌های نخست ظهور اسلام و همزمان با هجرت مسلمانان به این سرزمین است که با استفاده از روش «بازسازی تاریخی» و با محوریت سوره مریم مورد تحلیل قرار گرفته است. بر این اساس، گزارش‌های تاریخی و فرقه‌شناسی نیز می‌توانند به روشن شدن برخی اشارات و رویکردهای قرآن در این سوره کمک کنند.

گفتنی است که پیش از بازسازی تاریخی و عرضه گزارش‌های تاریخی بر آیات سوره مریم، لازم است زمان نزول این سوره براساس شاخصه‌های تاریخ‌گذاری تعیین شود تا تقارن زمان نزول آن با هجرت به حبشه تأیید گردد.

### پیشینه پژوهش

سابقه پژوهش در مورد حبشه شامل کتب و مقالات متعدد تاریخی است؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «تحلیل آماری مهاجران به حبشه»<sup>۲</sup> از محمدپور که به حبشه به عنوان پایگاه مهاجران

۱. برای نمونه رجوع شود به مقاله «How Did the Qur'anic Pagans Make a Living» که با کمک آیات

قرآن به بازسازی فضای معیشتی مشرکان مکه پرداخته است.

۲. محمد محمدپور (۱۳۹۹)، «تحلیل آماری مهاجران به حبشه»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال دهم، شماره ۳۹،

پرداخته است. همچنین مقاله «حبشه» در *دانشنامه جهان اسلام* که به تفصیل در مورد این سرزمین بحث کرده است. در مقاله «واکاوی روایی-تاریخی و تاریخ‌گذاری برخی از اخبار هجرت به حبشه بر مبنای تحلیل شبکه اسناد و منبع اولیه»<sup>۱</sup> نیز به بررسی اسناد روایی گزارش‌های هجرت به حبشه پرداخته شده است. پیشینهٔ بررسی سورهٔ مریم نیز علاوه بر تفاسیر موجود، فهرست بلندی از مقالات و کتبی را شامل می‌شود که از جنبه‌های مختلف ادبی، هنری، لغوی و تاریخی بدان پرداخته‌اند؛ از جمله «لفظه (الرحمن) فی سورهٔ مریم درآسهٔ دلایه» که مؤلف واژهٔ رحمن در سورهٔ مریم را بررسی کرده و به دلالت‌شناسی این واژه در سورهٔ مریم پرداخته است. گفتنی است آنچه در پژوهش حاضر فراروی مخاطبان قرار گرفته، پژوهشی است حول شناسایی ساکنان حبشه در زمان هجرت مسلمانان اولیه به این سرزمین که با محوریت سورهٔ مریم و با تکیه بر روش بازسازی تاریخی صورت گرفته است.

#### ۱. تاریخ‌گذاری هجرت به حبشه

مراد از تاریخ‌گذاری آیات و سوره‌های قرآن، تعیین زمان وقوع نزول یک سوره است. به عبارت دیگر، به دست آوردن تاریخ دقیق یا تقریبی نزول فقرات وحی و شناخت مناسبت تاریخی و زمان نزول آنها را تاریخ‌گذاری می‌نامند (نکونام، ۱۳۸۵: ۲۶). اهمیت این مسئله در قرون اخیر بیش از پیش جلوه کرده است؛ چنان‌که علاوه بر پژوهشگران مسلمان، خاورشناسان نیز بدان اهتمام می‌ورزند. البته اساس تاریخ‌گذاری خاورشناسان بیشتر سبک و مضمون سوره‌های قرآن و تا حدودی روایات سیره و اسباب نزول و اندکی روایات ترتیب نزول بوده است (همان، ۲۸). ویل، نولدکه - شوالی، رودول و بلاشر از جمله برجسته‌ترین مستشرقان در این حوزه‌اند که با تکیه بر سبک و طول آیات، به تقسیم ادوار نزول به سه یا چهار دورهٔ مکی و مدنی اهتمام ورزیده‌اند (برای نمونه ن.ک. به: *درآمدی بر تاریخ قرآن از بلاشر، مقدمه‌ای تاریخی-انتقادی بر قرآن از ویل، ترجمه قرآن رودول و تاریخ قرآن نولدکه*).

گفتنی است محققان مسلمان در راستای تاریخ‌گذاری سوره‌ها، شاخصه‌های دیگری را معرفی می‌کنند که قابل تقسیم به دو گونهٔ نقلی و اجتهادی است؛ این معیارها شامل اسباب النزول، روایات ناسخ و منسوخ، فهرست‌های ترتیب نزول و همچنین تک‌روایات مرتبط با زمان نزول است که به عنوان شاخصه‌های نقلی و برون‌متنی شناخته می‌شوند. واژه‌های خاص،

---

۱. قاسم بستانی، مینا شمخی، علیم مطوری و عیسی محمودی مزرعلوی (۱۴۰۰)، «واکاوی روایی-تاریخی و تاریخ‌گذاری برخی از اخبار هجرت به حبشه بر مبنای تحلیل شبکه اسناد و منبع اولیه»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۷-۳۸.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۳۹

اشاره مستقیم به حوادث تاریخی، طول و حجم و موسیقی آیات، توالی منطقی قصص، آیات زمان‌دار، سیاق سوره و توجه به سوگندها و قصص قرآن نیز شاخصه‌های اجتهادی و درون‌متنی می‌باشند.

با توجه به اینکه یکی از محورهای مقاله حاضر، تاریخ‌گذاری هجرت به حبشه و تعیین زمان نزول سوره مریم است و از طرفی براساس گزارش‌های تاریخی و تفسیری، این دو موضوع به یکدیگر پیوند خورده‌اند، مفسران و مورخان حدود زمانی یکسانی برای هر دو تعیین کرده‌اند.

تاریخ‌نگاران هجرت به حبشه را در دو مرحله عنوان کرده‌اند؛ نخست رجب سال پنجم بعثت که تعداد اندکی به امر رسول خدا و برای فرار از فشار مشرکان به حبشه مهاجرت کردند (طبری، [بی‌تا]: ۳۲۹/۲) و دومین هجرت، کمی پس از آن با تعدادی نزدیک به ۸۳ نفر انجام شده است (ابن سعد، [بی‌تا]: ۲۰۷/۱). این گزارش‌های تاریخی با روایاتی که حاکی از تشدید فشار مشرکان بر نومسلمانان است، مطابقت دارد. به عبارت دیگر، هجرت مسلمانان به حبشه در اوج شکنجه‌های مشرکان و زمانی که پیامبر به دنبال پایگاهی برای عرضه اسلام بود، صورت گرفت. از سویی فضای مناسبی که در حبشه سال پنجم بعثت از سوی مورخان ترسیم شده و به عدالت و انصاف و خوش‌رویی «اصحمه» پادشاه حبشه اشاره دارد (ابن کثیر، [بی‌تا]: ۹۸/۳)، حاکی از آن است که انتخاب این پایگاه برای هجرت در سال پنجم، موافق شرایط مسلمانان و اهالی حبشه بوده است. مؤلف کتاب *البدایه و النهایه* مدعی است که به هنگام ورود مسلمانان به این سرزمین و در پاسخ به درخواست نجاشی در معرفی دین جدید، جعفر ابتدای سوره «کهیصص» را برای او و دیگر اسقف‌ها تلاوت کرد (ابن کثیر، [بی‌تا]: ۹۴/۳). یعقوبی ضمن نقل این روایت، به گریه نجاشی و یارانش پس از شنیدن آیات سوره مریم اشاره کرده است (یعقوبی، [بی‌تا]: ۲۹/۲). بنابراین می‌توان گفت این سوره در آستانه هجرت به حبشه و به عنوان پیامی برای اهالی آن سرزمین نازل شده است.

تاریخ‌گذاری سوره مریم نیز مؤیدی بر تاریخ وقوع این هجرت است. شواهد برون‌متنی سوره مریم حاکی از نزول این سوره در سال پنجم بعثت است. براساس این قراین، تقریباً در همه فهرست‌های روایی و اجتهادی، سوره مریم بعد از سوره فاطر و قبل از طه قرار دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵/۶؛ الجابری، ۱۴۰۰: ۴۳۶/۱) و با توجه به اینکه سوره طه اندکی پیش از اسلام آوردن عمر بن خطاب، یعنی بین سال‌های پنجم و ششم بعثت نازل شده، سوره مریم نیز باید در همین حدود زمانی، یعنی اواسط سال پنجم نازل شده باشد (الجابری، همان، همان‌جا). بلاغی نیز این سوره را در دسته نخست سوره‌های مکی قرار داده که از ابتدای وحی (سال ۶۰۹م) تا زمان هجرت مسلمانان به حبشه (سال ۶۱۴م) نازل شده است (بلاغی، ۱۳۸۶: ۱۶).

شواهد درون‌متنی سوره مریم نیز بر این تاریخ‌گذاری صحه می‌گذارد؛ به طوری که عبارت «و اذکر فی الکتاب مریم» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۱۶) مبین آن است که برای نخستین بار از مریم یاد شده و تا آن زمان یادی از وی در سوره‌های پیشین نشده و این همان ترتیبی است که در فهرست‌های نزول ملاحظه می‌شود. از سویی برخی مفسران مانند مؤلف *تفسیر القرآن العظیم* در شأن نزول این سوره به ماجرای تلاوت آن توسط جعفر بر نجاشی اشاره کرده‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۱۸۷/۵) و یا این سوره را در زمره سوره‌هایی می‌دانند که در جریان هجرت به حبشه بر پادشاه آن عرضه شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۱/۳؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲۵۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۱/۳). در مجموع، می‌توان با استناد به گزارش‌های تاریخی در مورد زمان هجرت به حبشه و نیز با تکیه بر فهرست‌های نزول و گزارش‌های تفسیری و درون‌متنی مربوط به سورهٔ مریم، تاریخ‌گذاری واحدی برای این دو حادثه قائل شد.

## ۲. بازسازی تاریخی فضای حبشه

«حبشه» به معنای جماعتی است که از قبیله و ملت واحدی نیستند (فروخ، ۱۹۶۴: ۱۴۷). نام «حبش» بر قومی در جنوب سرزمین اعراب اطلاق می‌شد که به قسمت غربی یمن (تهامه) و از آنجا به افریقا رفتند و با کوشی‌های جنوب افریقا - که در هزاره دوم قبل از میلاد از طریق حبشه به قسمت‌هایی که امروزه کنیا و تانزانیا خوانده می‌شود، وارد شده بودند - درآمیختند (لاهوئی، ۱۳۹۳: ۱۲/مدخل حبشه). تعاملات حبشه با بلاد دیگر را می‌توان در ارتباط تجاری و ادبی با عرب شبه‌جزیره (یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۹۳/۱)، ارتباط مذهبی، سیاسی و اقتصادی با یمن و تعاملات مذهبی یا تجاری با روم ملاحظه کرد (آریان، ۱۳۸۴: ۲). تعامل حبشه با عرب شبه‌جزیره، علاوه بر تجارت، در انتقال ادبیات از حبشه به عربستان نیز به‌طور چشمگیری قابل ملاحظه است؛ از جمله الفاظ دینی حبشی که برخی از آنها اصالتاً حبشی می‌باشند؛ مانند منبر، مصحف، حواری، منافق، فاطر، جبت، شیطان و زار؛ برخی نیز یونانی یا سریانی یا عبرانی‌اند که به واسطهٔ حبشی‌ها به زبان عربی راه پیدا کرده‌اند؛ مانند انجیل، جهنم، تابوت، قلم، حرم، جن و رقیه. علاوه بر آن، انتشار خط «مسند» که خطی حمیری است، در سرزمین‌های عرب نیز به برکت حبشه و برگرفته از خط حبشی قدیم است که آن را پیش از میلاد از یمن منتقل کردند و در کتیبه‌های سنگی‌شان به کار گرفتند (شیخو، [بی‌تا]: ۲۵). تعاملات حبشه با مصریان و قبطی‌ها نیز بسیار گزارش شده است؛ از جمله اینکه تقلیدهای زیادی از فرهنگ و مذهب قبطی در حبشه وجود داشت که احتمالاً ورود راهبان مصری به این سرزمین در آن مؤثر بوده است. این راهبان با عنوان «قدیسان نُه‌گانه» در سال ۴۸۰م. به حبشه وارد شدند که این مسئله



حادثه مهم تاریخ کلیسای حبشه به شمار می‌رود. آمدن این راهبان مصری به حبشه، در انتقال ادبیات دینی از قبطی و یونانی و سریانی به زبان قدیم جعزی که در آداب دینی به کار می‌بردند، تأثیر زیادی داشت (عطیه، ۲۰۰۵: ۱۸۵، ۱۸۶).

آنچه از مجموع این گزارش‌ها به دست می‌آید، حاکی از آن است که حبشه به عنوان منطقه جغرافیایی شناخته شده در غرب جزیره العرب، همواره محل تعاملات مختلف گروه‌ها و اقشار متعددی بوده و هیچ‌گاه از مراودات تجاری و دینی و سیاسی با دیگر سرزمین‌ها برکنار نبوده، بلکه مورد توجه دیگر مناطق نیز بوده است. همین مسئله باعث شده بود که این سرزمین به عنوان نخستین گزینه برای هجرت مسلمانان در نظر گرفته شود و پیامبر با اطمینان گروهی از مسلمانان را روانه آن سرزمین کرد.

ماجرای هجرت به حبشه از چنان اهمیت و شهرتی برخوردار است که تقریباً در تمام کتب تاریخ و سیره به تفصیل بیان شده است (برای نمونه ن.ک. به: ابن هشام، [بی تا]: ۸۱۷/۳؛ واقدی، [بی تا]: ۲۱/۱؛ طبری، [بی تا]: ۷۰/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۷۶/۲). در همه این گزارش‌ها گروهی از مسلمانان پس از گذران دوره‌ای از فشار، به امر پیامبر به حبشه مهاجرت کردند تا در آنجا از حمایت نجاشی پادشاه عادل حبشه برخوردار شوند. بررسی صحت و سقم این گزارش‌های تاریخی و تکمیل، تصحیح و نقد آنها با تکیه بر آیات قرآن، هدف اصلی این مقاله است که با عنوان بازسازی تاریخی مطرح شده و در گام نخست با بررسی واژگانی سوره مریم انجام شده است.

این سوره شامل تعداد زیادی از واژه‌های دخیل است که از منابع مسیحی، سریانی، عبری و آرامی منبعث شده‌اند. با توجه به اینکه دو زبان سریانی و مندائی از ریشه زبان آرامی‌اند و بسیار به زبان خواهری خود، یعنی عبری -که زبان یهود است- نزدیک‌اند (یوسف، ۲۰۱۷: ۲۴۰)، واژه‌های دخیل این سوره عمدتاً از نظر خاستگاه به هم نزدیک‌اند. علاوه بر آن، وجود بسیاری از واژه‌های دخیل عبرانی یا حبشی نیز در این سوره قابل توجه است؛ از جمله کلمه جهنم که به عقیده جفری، از راه تماس مستقیم یا غیرمستقیم با حبشیان گرفته شده است (جفری، ۱۳۷۲: ۱۷۳، ۱۷۴). جواد علی هم این واژه را از الفاظ معروف نزد یهود و نصاری دانسته است (جواد علی، ۱۴۲۲: ۲۵۴/۱۲، ۲۵۵). علاوه بر جهنم، واژه‌هایی چون رجیم و شیطان نیز به گمان مستشرقان واژه‌هایی حبشی‌اند (جفری، ۱۳۷۲: ۲۱۹، ۲۷۴). از سوی دیگر، واژه «عتیا» که یک واژه غیرحجازی و بنا بر گفته سیوطی واژه‌ای حمیری می‌باشد نیز درخور تأمل است. بنا بر گزارش‌های تاریخی، در قرن دوم قبل از میلاد گروهی از اقوام حمیر حبشه را مستعمره خود ساختند و به گسترش فرهنگ سامی پرداختند و با سیاه‌پوستان حبشی درآمیختند

۴۲ / بازسازی تاریخی فضای دینی حبشه در سال پنجم بعثت با محوریت سورهٔ مریم / آقادوستی و ...

(لاهوته، ۱۳۹۳: ۱۲/مدخل حبشه). بنابراین روابط سیاسی حمیر و حبشه دلیل محکمی بر ارتباط زبانی بین این دو سرزمین بوده و همین امر سبب استعمال واژه‌های مشترکی همچون عتیا (آیهٔ ۸) میان آنها شد.

وجود این حجم از واژه‌های دخیل سریانی، مسیحی و حمیری در کنار واژه‌های حبشی، به خوبی می‌تواند به بازسازی تاریخی فضای حبشه منجر گردد. به عبارت دیگر، همان‌طور که در گزارش‌های تاریخی، حبشه میزبان اقشار و ملیت‌های مختلف معرفی شد، تنوع واژگانی سورهٔ مریم نیز حاکی از تنوع مخاطبان است. این دو مسئله بدین شکل قابل جمع است که اگر فضای حبشه و فضای سورهٔ مریم، شرایط یکسان و واحدی تلقی شوند، در نتیجه مخاطبان یکسانی با تنوع ملیتی و مذهبی در برابر خود دارند. این مسئله نه تنها تاریخ‌گذاری سورهٔ مریم را تأیید می‌کند، بلکه مسئلهٔ تعدد مخاطبان را نیز با کمک آیات این سوره اثبات می‌کند.

در مجموع، بررسی واژگانی این سوره از سویی مؤید گزارش‌های تاریخی در مورد تنوع اقلیت‌های موجود در حبشه و تبادل زبانی این سرزمین با دیگر سرزمین‌هاست و از سوی دیگر، بر تاریخ‌گذاری سورهٔ مریم و نزول آن در ایام هجرت به حبشه صحنه می‌گذارد و آن را اثبات می‌کند.

## ۲-۱. مسیحیت در حبشه

در مورد مذهب حاکم بر حبشه به هنگام ظهور اسلام، گزارش‌های تقریباً یکسانی وجود دارد که حاکی از مسیحیت حبشیان است، اما مسئله‌ای که در اینجا مورد نظر است اینکه مسیحیان حبشه جزو چه فرقه‌ای بوده‌اند؛ زیرا فرقه‌های مسیحی بسیار متنوع و بنا بر گزارش‌هایی ۷۲ فرقه بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۶۵/۱-۲۷۱). مهم‌ترین فرقه‌های مسیحیت در این دوره ملکانیه، نسطوریه و یعقوبیه بودند (همو، همان، همان‌جا).

این سه فرقه بر سر وحدت مسیح و خداوند در اختلاف بودند. پیروان فرقهٔ نسطوریه دو جنبهٔ خدایی و بشری مسیح را جدای از یکدیگر، ولی متحد با هم مانند نفس و بدن می‌دانستند. آنان معتقد بودند جنبهٔ ناسوتی و بشری آن حضرت مصلوب شد و جنبهٔ الهی و لاهوتی‌اش به آسمان رفت. فرقهٔ یعقوبیه یا منوفییتی واکنشی در برابر نسطوریان بودند که مدعی بودند دو جنبهٔ الهی و بشری مسیح درهم ادغام شده و ذات واحد و سومی با صبغهٔ غالب الوهی را پدید آورده است. پیروان فرقهٔ ملکانیه -که این فرقه در سرزمین روم پدید آمد- نیز معتقد بودند مسیح واقعاً خدا و حقیقتاً انسان و دارای ویژگی‌های خاص هر یک از آن دوست. براساس دیدگاه این فرقه، هر دو جنبهٔ لاهوتی و ناسوتی مسیح مصلوب شد

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۴۳

(شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۶۵/۱-۲۷۱؛ حاج منوچهری، [بی تا]: ۵۷۶۱/۱۴). در واقع، یعقوبیه یا منوفیزیته مسیح را خود خدا می دانستند؛ در حالی که نسطوریه او را فرزند خدا می دانستند و ملکانبیه معتقد به تثلیث ابن و آب و مروح القدس بودند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲۶۵/۱-۲۷۱). حال مسئله مهم این است که مسیحیان حبشه پیرو کدام یک از این فرقه ها بودند. یکی از مورخان بزرگ اسلامی مدعی است نجاشی نصرانی یعقوبی بود (یعقوبی، [بی تا]: ۱۹۳/۱) و یا مدعی اند که پادشاه حبشه چون مسیحی منوفیزیت بود، گفتار جعفر درباره حضرت مریم او را تحت تأثیر قرار داد (منتظرالقائم، ۱۳۸۴: ۹۳). شیخو نیز مدعی است حبشه در قرن ششم به سمت تعالیم یعقوبی گرایش یافت؛ همان طور که این تعالیم به سرزمین یمن نیز راه یافته بود (شیخو، [بی تا]: ۲۵). برخی نیز موضع کلیسای حبشه در قرن پنجم را در کنار کلیسای قبطی که منوفیزیت بود، عنوان کرده اند (عطیه، ۲۰۰۵: ۱۸۶). علاوه بر آن، وجود قوم «بجه» در همسایگی حبشه نیز در ادعای یعقوبی بودن حبشی ها بی تأثیر نیست. قوم بجه از نظر دینی، در طول سده های دوم تا چهارم قمری پیرو مسیحیت یعقوبی (منوفیزیت) بودند (پاکتچی، [بی تا]: ۴۵۰۱/۱).

نشانه های دیگری که حاکی از منوفیزیته بودن حبشی هاست، رفتارهای مشابهی است که در توصیف مردم حبشه از یک سو و توصیف کلیسای شرقی<sup>۱</sup> از سوی دیگر گزارش شده است؛ از جمله استفاده از تصاویر و نقاشی ها. در حبشه مکتب تصویرگری در مورد موضوعات دینی کلاسیک متعددی ظهور یافت. کلیساهای حبشه نیز مزین به نقاشی هایی بود که از کتاب مقدس الهام گرفته شده و در رنگ های زیبا به نمایش درآمده بود. این نقاشی ها شامل موضوعاتی چون عذرا، یسوع کوچک، قدیس حبشی و تابوت عهد بود (عطیه، ۲۰۰۵: ۱۹۵، ۲۰۰). علاوه بر آن، در روایات اسلامی آمده است که حبشی ها به خوبی تصویرگری می کردند؛ همچنین به گزارش زنان پیامبر اشاره شده است که در مهاجرت خود به حبشه، درباره زیبایی کلیسای مریم و تصاویر آن سخن گفته اند (شیخو، [بی تا]: ۱۶۳). در دائرة المعارف قرآن لیدن نیز آمده است که نسطوریان و منوفیزیت ها قبل از حیات پیامبر در جنوب عربستان وجود داشتند، اما منوفیزیت ها در ارتباطشان با حبشه، از نظر سیاسی غالب بودند (Wilde and McAuliffe, 2004: 4/406).

به طور خلاصه در این منابع حضور مسیحیت از یک سو و یعقوبی بودن آنان از سوی دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. البته بررسی این گزارش های تاریخی نیاز به تأیید دیگر منابع موثق و متواتر دارد که آیات سوره مریم می تواند به عنوان یکی از این منابع مورد استناد قرار

۱. منوفیزیت از انشقاقات مسیحیت و کلیسای شرقی است (عباسی، ۱۳۹۲: ۲۷؛ نورمحمدی، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

بگیرد و به بازسازی تاریخی فضای دینی حبشه منجر گردد.

این بازسازی نخست نیاز به بررسی سیاق سورهٔ مریم دارد. محوریت این سوره بر توحید و عدم شرک است که متناسب با مخاطبان مسیحی این سوره است. علاوه بر آن، با توجه به آنچه در مورد دیانت مردم حبشه در گزارش‌های تاریخی آمده، به‌طور یقین هنگام ظهور اسلام، اهالی حبشه مسیحی یعقوبی بوده‌اند. این گزارش با دلالت‌های آیات نیز منطبق است؛ زیرا قرآن تنها به بیان نقاط اشتراک میان عقاید مسلمانان و مسیحیان در مورد مریم و خلقت عیسی پرداخته و در مورد الوهیت عیسی کاملاً سکوت کرده و به صورت آشکار به نفی آن نپرداخته است، بلکه تنها در یک آیه به صورت کاملاً ضمنی، انحصار ربوبیت را به الله داده است (سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۶). همین مسئله، یعنی عدم تأکید قرآن به رد عقاید مسیحیان در مورد الوهیت عیسی، نشان‌دهندهٔ آن است که در آن برهه از زمان و در آن فضا مجالی برای جدال و مخالفت صریح با عقاید مخاطبان یعقوبی که معتقد به الوهیت عیسی بودند، وجود نداشته است. البته در عین حال مشاهده می‌شود که در چهار آیه با صراحت «ابن الله» بودن عیسی نفی شده است (آیات ۳۵، ۸۸، ۹۱، ۹۲) و این موضوع به عدم حضور نسطوریه در میان مخاطبان اشاره دارد. در توضیح این مسئله می‌توان گفت با توجه به اینکه نساطره معتقد بودند عیسی پسر خداست، در قرآن به صراحت نقد می‌شوند. اگر چنین فرض شود که در حبشه سال پنجم بعثت، این اقلیت حضور داشتند، آیات قرآن نمی‌توانست به صراحت به نفی عقاید آنان پردازد؛ زیرا مسلمانان به عنوان پناهندگانی به حبشه وارد شده بودند و قدرت و تمکن مقابله با حاکم وقت و عقاید متداول در حبشه را نداشتند؛ به همین دلیل قرآن با رویکرد تسامحگرانه در برابر عقاید آنان سکوت می‌کرد؛ همان‌طور که در برابر جمعیت یعاقبه همین روش را در پیش گرفت. البته تصریح به نقض و رد مدعیات نساطره، برخلاف این روش مسامحه‌آمیز، قرینهٔ محکمی است که این اقلیت در آن برهه از زمان در حبشه حضور نداشتند و با توجه به اینکه این گروه در تضاد عقایدی با یعقوبیان قرار داشتند، نقض صریح عقایدشان، جایگاه قرآن و مسلمانان را در میان اهالی حبشه مستحکم‌تر می‌کرد.

بدین ترتیب، با کمک سیاق آیات می‌توان فضای دینی حبشه را باز ساخت و نه تنها حضور یک فرقه، بلکه عدم حضور فرقهٔ مقابل را از آن نتیجه گرفت.

علاوه بر فحوای آیات این سوره که مبین حضور مخاطبان مسیحی در برابر این آیات است، شماری از واژه‌های این سوره نیز در بازسازی این فضا مؤثر بوده و نوع این مخاطب را تعیین و تأیید می‌کنند. از جملهٔ این واژه‌های مسیحی، واژهٔ حنان است که به همین صورت در انجیل و در مورد یحیی به کار رفته است. واژه‌هایی چون زکی، شیعه، اسرائیل، اسحاق، زکریا

و مریم نیز به گمان برخی مستشرقان از منابع مسیحی گرفته شده‌اند (ن.ک. به: جفری، ۱۳۷۲: ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۲۴، ۲۸۴، ۲۳۵، ۳۷۸).

یکی از پرکاربردترین واژه‌های این سوره که آن را در میان سایر سوره‌ها بی‌همتا کرده، کلمهٔ رحمن است. این سوره از حیث استعمال کمی واژه الرحمن، سوره‌ای یگانه است؛ زیرا شانزده مرتبه این واژه در آن تکرار شده است. ریشهٔ «رحم» (رحم) از لغات مشترک در زبان‌های سامی است و معنای پایه‌ای آن «رفتار شفقت‌آمیز و توأم با مهربانی» است. از این رو، شباهت‌های فراوانی در کاربرد مشتقات این واژه در قرآن و تورات دیده می‌شود. رحمان در عبری «רַחֲמָנִים» و در یونانی که به عقیده برخی زبان اصلی انجیل است، «Ραχμάν» است. عرب جنوب شبه‌جزیره کلمهٔ «رحمانان» به معنای رحمان را که در مکتوبات دینی یهود و نصاری استعمال می‌شد، به خوبی می‌شناختند. «ان» در این واژه در خط حمیری معادل «ال» در عربی است. رحمان یکی از صفات الله در متون نصاری است که از اصل «رحمونو» اقتباس شده و نقوشی که در عربستان جنوبی کشف شده، نشان می‌دهد که رحمانان در متون دینی یهودی به معنای «الله واحد» و در نقوش نصرانی به معنای «الاب» استعمال شده است. کلمه رحمان علاوه بر معنای مبالغه در رحمت، به معنای وحدانیت هم بود و الله واحد نه تنها در جنوب عربستان، بلکه در وسط آن و نیز در یمن و یمامه و حتی مکه هم شناخته شده بود (صوله، ۲۰۰۷: ۲۱۵). جفری هم مدعی است که این واژه از عربستان جنوبی و حتی از یک منبع مسیحی گرفته شده است (جفری، ۱۳۷۲: ۲۲۰، ۲۲۱). بنابراین خاستگاه استعمال این واژه طبق قراین باستان‌شناسی و کتیبه‌ها، بیش از هر چیز در عربستان جنوبی و سرزمین یمن بوده و از آنجا به سرزمین‌های دیگر، از جمله مکه راه یافته است؛ ریشهٔ اصلی آن هم زبان عبری بوده و از آنجا به متون مسیحی نیز نفوذ کرده است.

با این تفصیل، شاید بتوان به‌طور قطع گفت که مخاطبان این سوره گروهی از اهل کتاب بودند که رحمن را به خوبی می‌شناختند و با توجه به اینکه طبق گزارش‌های تاریخی، سال نزول این سوره سال پنجم بعثت و مقارن با هجرت به حبشه بوده (طبری، [بی‌تا]: ۳۲۹/۲) و حبشه در آن زمان در تسلط اهل کتاب به‌ویژه مسیحیان بوده است، می‌توان آن فضا را چنین بازسازی کرد که گروهی از مخاطبان سورهٔ مریم مسیحیان بودند و این نکته‌ای است که برخی محققان نیز بدان توجه داشتند و مدعی بودند با توجه به اینکه لفظ رحمن یکی از صفات خداوند در مسیحیت است، علت تکرار آن در این سوره توجیه می‌شود و همین امر یعنی آشنایی با این لفظ نیز سبب گریهٔ نجاشی و دیگر اسقف‌ها به محض شنیدن این سوره شد و در آن هنگام گفتند که این کلمات و آنچه عیسی آورده است، از یک روشنایی سرچشمه

می‌گیرند (ارناووطی، ۲۰۱۶: ۱۷).

در مجموع، آیاتی که نشان‌دهنده حضور مسیحیان در میان مخاطبان است، در کنار گزارش‌های تاریخی در مورد قرائت این سوره در برابر نجاشی و نیز بسامد واژه‌های سریانی و مسیحی، همگی به تاریخ‌گذاری این سوره کمک می‌کند و نزول آن را مرتبط با ایامی می‌داند که مسلمانان به دلایلی در تعامل دوستانه با مسیحیان بودند و با توجه به اشتراکات میان خود با آنان، سعی در تقریب و تأیید آنان داشتند. این زمان، با توجه به گزارش‌های تاریخی و روایات شأن نزول، مقارن با هجرت به حبشه برآورد می‌شود. علاوه بر آن، قراین لفظی و تاریخی و تفسیری این سوره، فضای آن سرزمین و حضور اقلیت دینی مسیحیت با اکثریت منوفیزیت‌ها را نیز به تصویر می‌کشد.

#### ۲-۱-۱. تغییر لحن آیات متناسب با تغییر نوع مخاطب

سوره مریم از ابتدا تا انتها موسیقی واحدی را دنبال می‌کند، اما به یکباره این موسیقی در آیات ۳۴ تا ۴۰ دچار تغییر می‌شود و نه تنها سجع آیات از «الف» به «ون» تغییر می‌یابد و آهنگ آیات، متفاوت از قبل و بعد می‌شود، بلکه محتوای این آیات نیز تغییر می‌کند. در این هفت آیه، خداوند عیسی را قول حقی دانسته که عامل تردید و اختلاف میان احزاب شده است. سپس به صراحت خداوند را از داشتن فرزند مبرا دانسته و تنها الله را به عنوان پروردگار و عبادت او را صراط مستقیم معرفی کرده است. پیام این آیات در واقع نقد الوهیت و ابن‌الله بودن عیسی و به عبارت دیگر، نقد عقاید منوفیزیتی و نسطوری است که کاملاً متفاوت با فضای آیات قبل و بعد است؛ زیرا لحن آن آیات نرمش بیشتری داشت و هیچ انتقادی نسبت به پیروان عیسی مشاهده نمی‌شد.

بازسازی فضای حبشه با توجه به این تغییر موسیقی می‌تواند ترسیم‌کننده شرایطی باشد که طی آن، این هفت آیه برای مخاطبان خاصی که عقایدشان متفاوت از عقاید عامه مردم بوده، قرائت شده است؛ گروهی که در گزارش‌های تاریخی بدان‌ها اشاره پررنگی نشده است، اما در زمان حضور مسلمانان در حبشه وجود داشته‌اند؛ فرقه‌ای که در مورد رابطه فرزند عیسی با خداوند و حقیقت عیسی عقاید متمایزی از عموم مردم داشته‌اند. این فرقه چه کسانی بودند؟ این سؤالی است که پاسخ آن را می‌توان از اشارات آیات و سپس انطباقش با گزارش‌های تاریخی به دست آورد.

اولین اشارات سوره به مخاطبی است که توانسته بود پذیرای آیاتی شود که در آن به‌طور صریح به نفی فرزند خدا بودن عیسی (آیه ۳۵) و نیز نفی الوهیتش (آیه ۳۶) اشاره کرده و این

هر دو منافی یعقوبی یا نستوری بودن مخاطب این چند آیه است (آیات ۳۴ تا ۳۶). پس باید در میان فرقه مسیحی به دنبال فرقه‌ای بود که هم با این چند آیه همخوان باشد و هم با گزارش‌های تاریخی.

با جست‌وجو در فرق مختلف مسیحی، آنچه حاصل شد وجود فرقه‌ای بود که بیشترین تطابق را با دلالت‌های آیات دارد. این فرقه که فرقه یهودی-مسیحی آریوسی است، در خلال تاریخ مسیحیت، در اشکال متنوعی چون نستوریان، منوفیزیت‌ها و منودلیتیست‌ها مطرح شده است (کلباسی اشتری و قزلباش، ۱۳۹۴: ۶۵۵، ۶۷۸) و ذات عیسی را جدای از خدا می‌دانست و معتقد بود عیسی همچون خداوند ازلی نیست.

عقیده آریوس این بود که خدا از خلقت کاملاً جداست، پس ممکن نیست مسیحی را که به زمین آمده و چون انسان تولد یافته است، با خدایی که نمی‌شود شناخت، یکی بشماریم. پدر پسر را تولید کرد؛ یعنی پیش از هر چیز، پسر از پدر از نیستی خلق گردید. پس مخلوق است و از ذات خود پدر نیست و به تمام معنی وی را خدا نتوان خواند. این اعتقاد نزدیک به اعتقادی است که اغلب مسلمین درباره حضرت محمد دارند و می‌گویند او اولین مخلوق خداست (میلر، ۱۳۸۲: ۲۴۰، ۲۴۱).

برخی محققان معتقدند یکی از دلایلی که پیامبر اسلام مهاجران اولیه را به حبشه فرستاد، افکار آریوس در دربار حبشه بود که تحت تأثیر کلیسای قبطی مصر قرار داشت (نورمحمدی، ۱۳۸۱: ۱۴۶، ۱۴۷)؛ زیرا همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، حبشه تحت تأثیر مصریان و قبطی‌ها بود و با توجه به اینکه مصر مبدع نظریه آریوسی بود، احتمالاً این افکار به حبشه و به دربار آن نیز راه یافته بود. از سوی دیگر، مفاد برخی روایات تاریخی (هرچند عنصر قصه‌گویی در آنها پررنگ‌تر از رنگ و بوی واقعیت است) نیز از تفاوت مذهبی نجاشی با مردم حبشه حکایت دارد. در روایتی چنین آمده است که مردم حبشه نزد نجاشی جمع شدند و گفتند تو بر دین ما خروج کردی. نجاشی در نامه‌ای نوشت که بر یگانگی خداوند و رسالت محمد و اینکه عیسی بنده و روح و کلمه خداست که به مریم القا کرده، شهادت می‌دهد. سپس آن نامه را در قبایش قرار داد و به سوی مردم حبشه رفت و گفت ای اهل حبشه، شما را چه می‌شود؟ آنها پاسخ دادند تو از دین ما جدا شدی و پنداشتی که عیسی بنده و رسول خداست. گفت شما در مورد عیسی چه می‌پندارید؟ آنها پاسخ دادند عیسی پسر خداست. نجاشی دست خود را بر آن نامه که زیر قبایش بود، قرار داد و گفت شهادت می‌دهم که عیسی بیش از این نیست و منظورش همان چیزی بود که در نامه نوشته شده بود. پس مردم به این امر راضی شدند و رفتند (ابن کثیر، [بی‌تا]: ۹۸/۳). این ماجرا بیانگر تفاوت اعتقادی نجاشی با اهالی حبشه است.

بدین ترتیب، در انطباق این دسته از آیات با گزارش‌های تاریخی، می‌توان فضای حبشه را چنین بازساخت؛ حبشه سال پنجم بعثت میزبان مردمی با اکثریت مسیحی و از پیروان کلیسای یعقوبیه بود، اما نجاشی از پیروان آریوسی بود که عقاید خود را از مردم پنهان می‌کرد؛ به همین دلیل جعفر بن اَبی طالب آیات ابتدایی این سوره را در برابر مخاطبان عام، یعنی اهالی حبشه تلاوت کرد و سپس در جلسه‌ای خصوصی تر مأمور تلاوت آیات ۳۴ تا ۴۰ خطاب به نجاشی و اطرافیانش شد که محتوای این آیات با عقاید آنان همخوانی داشت، ولی از نظر موسیقایی با دیگر آیات متفاوت بود. همین تغییر موسیقایی می‌توانست نشانه‌ای باشد که جعفر بداند تا کجای این سوره را مجاز است در ملاً عام قرائت کند. از آیه ۴۱ دوباره موسیقی ابتدایی سوره تکرار می‌شود و این کاملاً به معنای آن است که این هفت آیه به دلایلی از آیات قبل و بعد جدا شده و به صورت جدا برای مخاطب خاص قرائت شده است.

## ۲-۲. صابئین در حبشه

توجه به آیات ابتدایی سوره مریم که برای زکریا و یحیی و به‌خصوص یحیی جایگاهی والا قائل است و نیز اشاره به نام و تقدیر از برخی انبیای بنی‌اسرائیلی که نامشان به ندرت در میان آیات قرآن آمده -مانند ادريس- و همچنین تأمل در واژهٔ حبشه که به معنای اجتماع چند ملت با عقاید مختلف است، همگی حاکی از وجود فرقه‌ای دیگر در میان ساکنان حبشه است؛ گروهی که ابراهیم و ماجرای او با «آزر»<sup>۱</sup> را می‌شناسد و با عیسی و خلقت عجیب او آشناست. پس از تتبع بسیار در منابع کلامی، اعتقادی و دینی، آنچه به دست آمد این بود که فرقه‌ای که بیش از همه می‌تواند مورد نظر این آیات باشد، صابئین‌اند که عقایدشان منطبق با اشارات قرآنی است. اما چگونه می‌توان اثبات کرد که اولاً این فرقه همان صابئین‌اند و دوم اینکه آیا دلیل تاریخی بر حضور صابئین در حبشه وجود دارد یا خیر. برای پاسخ به این دو پرسش باید معتقدات صابئین بررسی و با اشارات قرآنی تطبیق داده شود؛ همچنین سرزمین‌هایی که محل استقرار این گروه بودند، واکاوی شوند و امکان حضور آنان در حبشه مورد مذاقه قرار گیرد.

راغب اصفهانی صابئون را قومی می‌داند که بر دین نوح بودند؛ همچنین به نظر او به کسانی که از دین خود خارج و به دین دیگری درآمده‌اند، صابی گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۵). بنا بر نظر محققان، صابئین قبل از سه دین اسلام، یهود و مسیحیت وجود داشته‌اند و این سه دین تحت تأثیر آنها بوده است (النمر المدنی، ۲۰۰۹: ۱۲، ۱۳). طبق نظر یکی از محققان، «صابئون»، «مغتسله» و «ناصرانیان» (که در عهد قدیم زیاد به کار رفته است)،

۱. بنا بر نظر برخی، آزر عموی ابراهیم یا پدر او بوده است.



از دیگر نام‌های مندائیان است (همو، همان، ۳۲). هرچند برخی پژوهشگران بین صابئین و مندائیان تفاوت‌هایی قائل‌اند، اما به نظر می‌رسد ریشه هر دو یکی است و تنها در برخی جزئیات با هم تفاوت‌هایی دارند.

صابئون سابقه شکل‌گیری آیین خود را به زمان حضرت آدم برمی‌گردانند و او را اولین پیامبر خود می‌دانند. پس از حضرت آدم، «شَیْثِل» - که همان شیث بن آدم است - را نبی خود می‌دانند. آنها خود را از جمله مسافران کشتی حضرت نوح دانسته و پس از حضرت نوح، سام بن نوح را رهبر خود تلقی کرده‌اند. آنها از حضرت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق به عنوان پیامبران بزرگ الهی یاد می‌کنند. آنان معتقدند خداوند یحیی را به عنوان منجی این قوم فرستاد (فاریاب، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

مسعودی از صابئه حران، صابئه مصر و صابئه یونان سخن به میان آورده که بیانگر حضور صابئین در این سرزمین‌ها و اعتقادشان به نبوت اغاندیمون (شیث)، هرمس (ادریس)، آمیروس و اراطس است (مسعودی، [بی‌تا]: ۱۳۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۵۴/۲). شهرستانی نیز به صابئین حرانی و مناسک و اعتقادات آنها اشاره کرده است (شهرستانی، همان، ۳۶۵). خوارزمی گفته است بازماندگان کلدانی‌ها که همان صابئین‌اند، در حران و عراق زندگی می‌کنند (خوارزمی، [بی‌تا]: ۵۶). جواد علی نیز از قول دیگران از صابئه حران و صابئه عراق نام برده که صابئین راستین اصحاب ابراهیم در حران و از پیروان او بودند. وی بعید نمی‌دانست که گروهی از صابئین در میان اهل مکه نیز سکونت داشته‌اند که توسط تاجران عراقی یا تاجران مکی به مکه آمده بودند (جواد علی، [بی‌تا]: ۲۷۷/۱۲، ۲۷۸).

اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که بین صابئین در این مناطق و مخاطبان سوره مریم که مردم حبشه فرض شده‌اند، چه ارتباطی وجود داشته و چگونه صابئین از این مناطق به حبشه راه پیدا کرده‌اند. نویسنده موسوعه المندائیه مدعی است که این دین در سرزمین کنانه (مصر) به واسطه ادریس نبی که پیامبر صابئین مندائی بود، منتشر شد (یوسف، ۲۰۱۷: ۱۶۳). محمد النمر المدنی معتقد است صابئین مندائی در مصر حضور داشته‌اند (النمر المدنی، ۲۰۰۹: ۲۹). ابن خلدون نیز مصریان را بر کیش صابئین معرفی کرده و گفته است پس از تصرف رومیان، دین مسیح در آنجا رایج شد و ملت‌های مجاورش، مانند حبشه و قبط و نوبه نیز به این دین درآمدند و از دین صابئان و تعظیم هیاکل و پرستش بتان باز ایستادند (ابن خلدون، ۱۳۷۱: ۸۲/۱). از سوی دیگر، نکته مسلم ارتباطی است که همواره بین کلیسای یعقوبی انطاکیه و رها (ادسا) با کلیسای اسکندریه برقرار بود. «یعقوب برادعی» اسقف شهر رها، دائماً در حال سفر به سرزمین‌های دیگر در غرب آسیا، سرزمین‌های بین‌النهرین، جزیره عربی، مصر و شام

بود (عطیه، ۲۰۰۵: ۲۲۲).

شام سرزمینی حلاً فاصل میان دریای مدیترانه، سواحل غربی فرات، مرز شمالی حجاز و مرز جنوبی روم شرقی قدیم و ترکیه فعلی است که در گذشته به سرزمین‌های سوریه، اردن، لبنان و فلسطین اطلاق می‌شد. حران نیز در شهر «شانلی اورفه» کنونی ترکیه قرار دارد که مرز ترکیه با سوریه و محل استقرار صابئین حرانی بوده و در نزدیکی شهر رها یا ادسا قرار داشته است. شهر ادسا واقع در شمال غربی بین‌النهرین و شمال فرات، یکی از مراکز مسیحیت سریانی‌زبان است که از همان ابتدا تحت نظارت کلیسای بطرک‌نشین انطاکیه قرار داشت (عباسی، ۱۳۹۲: ۱۷). بنابراین این شهر هرگز نمی‌توانست از آموزه‌ها و عقاید صابئین آن منطقه دور و در حاشیه باشد؛ به‌خصوص آنکه یعقوب به دلیل تعاملات زیادی که با مردم این مناطق داشته، در انتقال افکار و عقاید آنان به سرزمین‌های دیگر تأثیر زیادی داشته است.

با توجه به اینکه کلیسای یعقوبی از سویی با کلیسای اسکندریه در مصر و قبطی‌های مصری و از سویی با اهالی شامات، ایران و عراق مرتبط بود، در انتقال عقاید ساکنان این مناطق به مصر مؤثر بوده است. بنابراین خیلی دور از ذهن نیست اگر چنین تصور شود که کلیسای یعقوبی ضمن تلاش برای گسترش تبلیغات خود در سرزمین‌های غرب آسیا، زمینه را برای ارتباط بین ساکنان این سرزمین‌ها با مصر و حبشه فراهم کرده باشد؛ زیرا حلقه واسطه بین این دو سرزمین، تبلیغات مذهبی دو کلیسای یعقوبی و نسطوری در این مناطق بوده است. علاوه بر آن، در کتب مقدّس مندائی آمده است که حضرت ابراهیم(ع) پس از انشعابی که در میان پیروان او به وجود آمد، به حران رفت و تعداد بسیاری از صابئان وفادار به او همراهش بودند. پس از استقرار در حران، حضرت ابراهیم(ع) به مصر رفت (فاریاب، ۱۳۸۷: ۱۲۰) و چه بسا در این سفر نیز گروهی از صابئین همراه حضرت ابراهیم به مصر مهاجرت کرده باشند.

با وجود اینکه گزارش‌های ضد و نقیضی در مورد تاریخ این دین و پیروان آن در کتب تاریخی وجود دارد، ولی نکاتی که در آیات سوره مریم وجود دارد، در توضیح معتقدات این قوم و تأیید یا رد این گزارش‌ها راهگشاست. در آیات این سوره، قبل از هرچیز سخن از یحیی و منزلت اوست؛ به‌طوری که سوره با ذکر نام این پیامبر و ماجرای شگرف ولادتش آغاز می‌شود و با سلام و درود بر یحیی، ماجرای او نیز به پایان می‌رسد. همین مسئله که سوره‌ای با این عظمت که به عنوان قاصدی برای نجاشی فرستاده شده، با ذکر نام یحیی آغاز می‌شود، بیانگر جایگاه این پیامبر در میان مخاطبان سوره است. توصیف این پیامبر با عباراتی همچون «تقیاً، و لم یکن جباراً عصياً» نشان‌دهندهٔ پاکی و پرهیزگاری یحیی است و آن بدان سبب است که طبق معتقدات صابئین، یحیی هرگز گناهی مرتکب نشد، در بیابان‌ها زندگی می‌کرد، خود

لباسش را می‌بافت و حکیم مؤمنی بود که به خدا فرا می‌خواند (یوسف، ۲۰۱۷: ۱۷۲، ۱۷۳). پس از آن به مسیح و مخلوق و انسان بودن او اشاره می‌کند که تأییدی بر معتقدات صابئان است؛ زیرا آنها تنها به مسیحی اعتقاد دارند که بشر است؛ نه مسیحی که اله و خداست (النمر المدنی، ۲۰۰۹: ۲۸). این اولین اشاره قرآن به حضور پیروان یحیی در میان مخاطبان سوره مریم است.

دومین اشارتی که در پذیرش یا عدم پذیرش گزارش‌های تاریخی در این سوره وجود دارد، بیان ماجرای عیسی و اشاره به دیگر انبیاست. نخست با ذکر ابراهیم و ماجرایش با آزر آغاز می‌شود. این ماجرا در کدام شهر و در حضور چه کسانی اتفاق افتاده بود؟ با توجه به آنچه در منابع تاریخی آمده است، این مجادله بین ابراهیم و عمویش در حران رخ داده بود و حرانیان نیز صابئی مذهب بودند (جواد علی، [بی‌تا]: ۲۷۷/۱۲، ۲۷۸). مخاطبی که این آیات سوره مریم را می‌شنود، به خوبی از مجادله ابراهیم و آزر آگاه است و جایگاه ابراهیم و فرزندان نزد وی جایگاهی رفیع است؛ زیرا از این پیامبران الهی با عناوینی چون نبی تمجید شده که خود بیانگر نگاه مثبت مخاطب به این انبیاست. علاوه بر آن، در کتاب کنز رب صابئین، از ابراهیم با نام «بهرام ربا» یاد شده است و طبق نظر برخی محققان، حضرت ابراهیم هنگام مهاجرتش به مصر، از تعالیم ادیس تأثیر گرفته بود؛ به همین دلیل به همراه اسماعیل از کسانی معرفی شده که دین مندائی را منتشر کرده است (یوسف، ۲۰۱۷: ۱۶۳، ۱۷۱). اگر صابئی بودن گروهی از حبشیان مفروض باشد، با توجه به اینکه صابئین برای ابراهیم و فرزندان احترام ویژه‌ای قائل‌اند و او را جزو انبیای قوم خود یا در زمره پیامبران الهی می‌دانند، در هر دو صورت این آیات دومین اشاره قرآن به کیستی ساکنان حبشه است.

سومین دلالت، سخن از انبئانی است که در کنار هم قرار گرفتن آنها، یک معنا می‌تواند داشته باشد و آن اینکه این انبیا در زمره انبیای مورد اعتقاد صابئین‌اند. همان‌طور که اشاره شد، این قوم حضرت آدم را نخستین پیامبر خود می‌دانند، پیشینیان خود را در زمره کسانی می‌دانند که با نوح بر کشتی سوار شدند و بر حران فرود آمدند، از حضرت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق به عنوان پیامبران بزرگ الهی یاد می‌کنند، یحیی را منجی خود و پیامبر پس از موسی می‌دانند، حضرت ادیس را که در منابع با نام «هرمس» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۳۶۲/۲) یا «حنوخ» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۸/۱) و در کتب مندائی «دنانوخت» نامیده شده (یوسف، ۲۰۱۷: ۱۶۲)، جزء انبیای الهی می‌دانند و به عروج او به آسمان‌ها و عالم انوار هم اشاره شده است (یوسف، همان‌جا؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۸/۱). همه این انبیا یعنی آدم، نوح، ابراهیم، یحیی و ادیس انبیای مورد قبول صابئین‌اند که در این آیات به همه آنها اشاره شده است.

علاوه بر آن، وجود واژه‌های آرامی در میان آیات این سوره به دلیل آرامی بودن زبان مندائی‌ها (النمر المدنی، ۲۰۰۹: ۲۹) نیز خود می‌تواند قرینه‌ای دیگر بر حضور این فرقه در میان مخاطبان باشد. واژه «صوم» در این سوره قابل تأمل است. این واژه با توجه به نظر جفری، ریشهٔ آرامی دارد (جفری، ۱۳۷۲: ۲۹۹) و با توجه به قاموس زبان مندائی، میان دو زبان عربی و مندائی مشترک است (عوده و عبد ربه [بی‌تا]: ۲۶۱؛ صلاحی مقدم و فرجی بیدگانی، ۱۳۹۵: ۴۷۳). واژه «نذر» نیز در عربی و مندائی مشترک است و «نذرا» معادل مندائی نذر است (عوده و عبد ربه [بی‌تا]: ۱۷۳). استعمال واژهٔ زکی نیز در صورت عربی و مندائی آن یکسان است (صلاحی مقدم و فرجی بیدگانی، ۱۳۹۵: ۴۷۴). واژهٔ ذکر با تفاوتی اندک به علت تبدیل واج‌ها، میان دو زبان عربی و مندائی یکسان است؛ به طوری که در عربی «ذکر» و در مندائی «دخر» آمده که تبدیل واج «ذ» به «د» و «ک» به «خ» است (همو، همان، ۴۸۲). در کتاب *القاموس المندائی* «انبيها» نیز معادل نبی قرار داده شده که بیانگر تشابه کاربرد این واژه در دو زبان عربی و مندائی است (عوده و عبد ربه [بی‌تا]: ۱۷۸).

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که با توجه به حضور صابئین در مصر و تأثیرگذاری مستقیم قبطی‌های مصری بر اهالی سرزمین حبشه، انتقال عقاید صابئین به حبشه بعید نیست؛ ضمن اینکه اشارات قرآنی نیز به خوبی تصویرگر حضور صابئین در جامعهٔ حبشه سال پنجم است و گزارش‌های تاریخی دربارهٔ آن را که در این زمینه سکوت کرده‌اند، تکمیل می‌کند. این مسئله خود از اهداف روش بازسازی تاریخی است که نه تنها به ردّ یا پذیرش روایات تاریخی اهتمام دارد، بلکه در مواردی که این منابع سکوت کرده‌اند، با کمک دیگر اشارات، به نقل گزارش‌های تاریخی می‌پردازد.

### ۲-۳. اقلیت یهود در حبشه

پس از اینکه با گزارش‌های تاریخی و اشارات آیات، حضور اقلیت‌های دینی در حبشه به اثبات رسید، لازم است به حضور گروه دیگری در میان ساکنان حبشه اشاره شود که حضور کم‌رنگ‌تری داشتند و می‌توان آنها را جزو اقلیت‌های موجود در حبشه فرض کرد. با توجه به گزارش‌های تاریخی، حبشه مسیحیت را حدود سال ۳۴۰ م. شناخت، اما میراث بت‌پرستی و یهودی در کلیسای حبشی هنوز قابل لمس بود (عطیه، ۲۰۰۵: ۱۸۵)؛ به همین دلیل حضور اقلیت یهود در این سرزمین به چشم می‌خورد. صاحب *منجم العمران* روایت کرده است که دین اهالی حبشه یهودی بوده است؛ سپس در قرن چهارم میلادی به‌طور رسمی به آیین مسیحیت تغییر یافت (حموی، ۱۹۹۵: ۱۷۱/۲). همچنین در حبشه برخی تأثیرات از آداب

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۵۳

و رسوم یهودی مشاهده می‌شد؛ از جمله روز شنبه را مقدس می‌دانستند، پسران را ختنه می‌کردند و برخی غذاها را حرام می‌دانستند که همه اینها از تعالیم یهودی بوده است (عطیه، ۲۰۰۵: ۱۸۶).

گروهی از محققان، معتقدات و آداب دینی صابئین را به یهود نزدیک می‌دانند و معتقدند حضرت موسی متأثر از تعالیم اداریس بوده است (یوسف، ۲۰۱۷: ۱۶۳؛ الهامی، ۱۳۷۷: ۸۳). همین امر شاید بتواند دلیلی بر اشاره به نام موسی و هارون در میان انبیای این سوره باشد. از سوی دیگر، کلیدواژه نبی که در این آیات برای انبیا به کار رفته است، معنای ویژه‌ای نزد یهود دارد. لغت‌شناسان معمولاً واژه «Navi» را به معنای خبر دادن، اعلام کردن و خواندن می‌دانند. این واژه تنها لقبی است که به پیامبران قانونی و مشروع داده شده است (پرچم، ۱۳۸۷: ۱۸۱). در قاموس کتاب مقدس، نبی کسی است که از خدا و امورات دینیه خبر می‌دهد. برای مثال، هارون نبی خواند شده است؛ زیرا به سبب فصاحت و نطقی‌اش از جانب موسی خبر می‌داد و تکلم می‌کرد (هاکس، ۱۳۹۴: ۸۷۴). به عقیده جفری نیز این واژه از آرامی و به احتمال قوی از آرامی یهودی - نه از سریانی - گرفته شده است (جفری، ۱۳۷۲: ۳۹۷). بنابراین بررسی واژگانی فقره میانی آیات این سوره می‌تواند مؤید گزارش‌های تاریخی باشد که حاکی از حضور یهود در حبشه است.

#### ۲-۴. انطباق تعدد فرق در حبشه و واژه «احزاب» در سوره مریم

واژه احزاب که در آیه ۳۷ این سوره آمده است، می‌تواند تأییدی بر حضور ساکنانی با مذاهب و ادیان مختلف در حبشه صدر اسلام باشد، اما مراد از اختلاف میان این احزاب که در این آیه اشاره شده است، چیست؟ احزابی که با هم اختلاف دارند، چه کسانی‌اند؟ آیا ساکنان مسیحی‌اند که در مورد طبیعت مسیح با هم اختلاف دارند؟ یا ساکنانی از فرقه‌های مختلف مذهبی که در حبشه ساکن بوده‌اند؟ مراد از این احزاب یا طبق نقل برخی مفسران، یهود و نصاری می‌باشند که در مورد عیسی اختلاف داشتند؛ چنان‌که نصاری عیسی را ابن‌الله و ثالث ثلاثه می‌خواندند و یهود او را ساحر و کذاب می‌دانستند (حوی، ۱۴۲۴: ۳۲۶۵/۶)، یا طبق نظر گروهی دیگر، مراد از احزاب فرقه‌هایی از نصاری می‌باشند که عیسی را خدا می‌دانستند، یا گروهی که او را فرزند خدا یا یکی از اقانیم ثلاثه، یعنی پدر و پسر و روح القدس می‌خواندند و یا گروهی که او را رسول و بنده و روح و کلمه خدا می‌دانستند (سید قطب، ۱۴۲۵: ۲۳۰۹/۴) و به‌طور کلی مراد از احزاب را نسطوریان، یعقوبی‌ها و ملکانی‌ها می‌دانستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۴/۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۱۶/۶). دیدگاه نخست که مراد از احزاب را گروه‌های مذهبی مختلف،

اعم از یهود و نصاری و غیره می‌داند، با آیات این سوره تناسب دارد. طبق دیدگاه دوم، مراد از احزاب می‌تواند یعقوبی‌ها و آریوسی‌ها باشند که هم با آیات و هم با گزارش‌های تاریخی مطابقت دارند، اما وجود فرقه ملکانه و نسطوریه مخالف آیات و گزارش‌های تاریخی است؛ زیرا از حضور ملکانی‌ها در حبشه (تا جایی که نگارنده بررسی کرده است) گزارش تاریخی در دست نیست و حضور نسطوری‌ها نیز علاوه بر عدم ذکر آن در روایات تاریخی، مغایر با آیات هم است؛ زیرا خداوند در چندین آیه در این سوره به شدت ابن‌الله بودن مسیح را انکار و پیروانش را توبیخ کرده است و در صورت حضور این فرقه در حبشه، آیات هرگز نمی‌توانست چنین لحنی داشته باشد؛ زیرا با هدف آیات که همراهی با مخاطب حبشی است، منافات دارد. در مجموع، می‌توان گفت تنوع و تعدد آیینی و فرقه‌ای در حبشه، یکی از دلایل تسمیه حبشه به این نام است که به معنای جماعتی متشکل از قبایل و ملل متنوع است (فروخ، ۱۹۶۴: ۱۴۷) و خداوند نیز در این آیه با ذکر کلمهٔ احزاب به این تنوع مذهبی اشاره کرده است. همین مسئله می‌تواند یکی از دلایلی باشد که حبشه به عنوان محل مهاجرت مسلمانان انتخاب شده است؛ زیرا مسلمانان نیز می‌توانستند همانند پیروان سایر آیین‌ها در این سرزمین آزادی مذهب داشته باشند. از سوی دیگر، انطباق مفهوم «احزاب» با فضای حبشه، مؤید گزارش‌های تاریخی و در نتیجه تاریخ‌گذاری سورهٔ مریم است.

### نتیجه‌گیری

مسئلهٔ هجرت مسلمانان به حبشه در آغاز ظهور اسلام و بررسی جزئیات آن با کمک تاریخ‌گذاری و بازسازی تاریخی سورهٔ مریم به عنوان مرتبط‌ترین سوره با این هجرت، دستاوردهایی به همراه داشت. این دستاوردها که گاهی در منابع تاریخی به صورت متزلزل و گزارش‌های متنوع روایت شده و گاهی مورد اشارهٔ مستقیم قرار نگرفته است، با تکیه بر آیات موثق و متواتر این سوره، صورت مستند و مستدلی به خود می‌گیرد که در ذیل اشاره می‌شود:

- بررسی واژگانی سورهٔ مریم مانند استعمال حجم بالایی از واژه‌های سریانی (مانند حنان، ساعه، شیعه و طور) و واژگانی که از منابع مسیحی و انجیل گرفته شده (مانند زکی و صدیق) یا واژه‌های آرامی و عبرانی (مانند رحمن، صوم، نذر) مبین تجمعی از وجود آیین‌ها و مذاهب مختلف در حبشهٔ صدر اسلام است. مهم‌ترین این مذاهب مسیحیت، صابئه و اقلیتی از یهود بوده‌اند و مسیحیت به عنوان دین رسمی در این سرزمین تلقی می‌شد.
- شاخص‌ترین فرقه‌های مسیحیت در حبشه، منوفیتی‌ها بودند که به الوهیت عیسی معتقد بودند و غالب گزارش‌های تاریخی به آنها اشاره دارد. دلالت آیات در تمجید از مریم و

عیسی و عدم نقض صریح ادعای آنان در الوهیت عیسی و در مقابل، ردّ ابن‌الله بودن عیسی، بر این گزارش‌های تاریخی صحنه می‌گذارد؛ زیرا نقض معتقدات حبشیان یعقوبی که میزبان مسلمانان در آن برهه حساس تاریخی بودند، به صلاح مسلمین نبود و نمی‌توانستند در آغاز ورود، با عقاید غالب حبشیان مقابله کنند. البته رد مخالفان آنان یعنی نساطره که به ابن‌الله بودن عیسی معتقد بودند، می‌توانست به حمایت گروه اول از مسلمانان و تأیید آنان منجر شود.

- تشخیص آریوسی بودن مذهب نجاشی و اطرافیانش، از دیگر دستاوردهای این مقاله است که در گزارش‌های تاریخی به وضوح بدان اشاره نشده است، اما بررسی علت تغییر سجع آیات ۳۴ تا ۴۰ و تغییر لحن این آیات و نفی صریح الوهیت عیسی و ابن‌الله بودن او، حاکی از آن است که این آیات برای مخاطب خاصی با مذهبی متفاوت از مذهب عموم مردم، هدف‌گذاری شده است که تقارب و تشابه بیشتری با اسلام و عقاید مسلمانان در مورد عیسی دارد.

- صابئی بودن مذهب گروهی دیگر از ساکنان حبشه با تأمل در تمجیدهای غیرمعمول از یحیی و اشاره به انبیائی مانند ادریس که کمتر در دیگر سوره‌ها یاد شده است و همچنین استعمال واژه‌های آرامی نظیر ذکر، نذر و زکی که زبان صابئین است، همگی نتیجه دلالت‌های قرآنی و تأکید بر حضور این گروه در حبشه صدر اسلام است. این موضوع در گزارش‌های تاریخی به وضوح نیامده و تنها به حضور صابئین در مصر اشاره شده است. البته بررسی دقیق تعاملات حبشه با مصر از سویی و توجه به اشارات آیات از سوی دیگر، به تأیید حضور این گروه در حبشه و تکمیل گزارش‌های تاریخی منجر می‌شود.

## منابع و مأخذ

### کتاب و مقالات

#### قرآن کریم

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱، ۲، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۱ش)، *العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی*، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سعد، محمد [بی تا]، *الطبقات الكبرى*، ج ۱، بیروت: دار صادر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر [بی تا]، *البدایة و النهایة، تحقیق علی شیری*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ..... (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰)، *تفسیر التحریر و التنویر*، ج ۶، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن هشام حمیری [بی تا]، *السیرة النبویة*، ج ۳، مصر: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
- ارناووطی، زهیر محمد علی (۲۰۱۶)، «لفظة (الرحمن) فی سورة مریم دراسة دلالية»، *مجلة الاستاذ*، شماره ۲۱۶.
- الهامی، داود (۱۳۷۷)، «صابثان در قرآن»، *مجله کلام اسلامی*، شماره ۲۵، صص ۱۳۹-۱۴۰.
- ایزاک، استفون و ویلیام. ب. مایکل (۱۳۷۴)، *راهنمای جامع تحقیق و ارزیابی، ترجمه مرضیه کرمی نیا*، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
- آریان، حمید (۱۳۸۴)، «الشکرکشی ابرهه به مکه به روایت تاریخ و قرآن»، *دوفصلنامه تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، سال دوم، شماره ۷، صفحه ۲۵-۸۲.
- بلاغی، عبدالحجه (۱۳۸۶)، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم: حکمت.
- پاکتچی، احمد [بی تا]، «بیجه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ..... (۱۳۹۱) *روش شناسی تاریخ*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- پرچم، اعظم (۱۳۸۷)، *بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین*، اصفهان: کنکاش.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، *الکشف و البیان، تحقیق ابو محمد بن عاشور*، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الجابری، محمد عابد (۱۴۰۰)، *تفسیر سوره های قرآن بر اساس ترتیب نزول*، ترجمه محسن آرمین، ج ۱، تهران: نشر نی.
- جفری، آرتور (۱۳۷۲)، *واژه های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.
- جوادی علی (۱۴۲۲)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ج ۱۲، لبنان: دار الساقی.
- حاج منوچهری، فرامرز [بی تا]، «تبع»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۵۷

اسلامی.

حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله یاقوت (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، ج ۲، بیروت: دار صادر.

حوی، سعید (۱۴۲۴)، *الاساس فی التفسیر*، ج ۶، قاهره: دار السلام.

خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.

خوارزمی، ابو عبدالله [بی تا]، *مفاتیح العلوم*، تحقیق ابراهیم الآیاری، بیروت: دار الکتب العربی.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق عدنان داودی، بیروت: دار العلم.

سید قطب (۱۴۲۵)، *فی ظلال القرآن*، ج ۴، بیروت: دار الشروق.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، ج ۱، ۲، قم: الشریف الرضی.

شیخو، رزق‌الله بن یوسف بن عبدالمسیح بن یعقوب [بی تا]، *النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة*، [بی جا]: [بی نا].

صلاحی مقدم، سهیلا و فرجی بیرگانی، الهام (۱۳۹۵)، «بررسی واژگان مشترک زبان مندایی در زبان‌های فارسی، عربی، بختیاری و شوشتری»، *گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی*، دانشگاه گیلان.

صوله، عبدالله (۲۰۰۷)، *الحجاج فی القرآن من خلال أهم خصائص الاسلوبیه*، بیروت: دار الفارابی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ج ۳، ۶، تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر [بی تا]، *تاریخ الامم و الملوک*، ج ۲، عراق: دار التراث.

عباسی، سمیرا (۱۳۹۲)، «تاریخچه و عقاید کلیسای یعقوبیه»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه الزهراء.

عطیه، عزیز سوربال (۲۰۰۵)، *تاریخ المسیحیة الشرقیة*، ترجمه اسحاق عبید، قاهره: المجلس الاعلی للثقافة.

عوده، خالد کامل و خلف عبد ربه [بی تا]، *القاموس المندائی*، [بی جا]: *مکتبه موسوعة العیون المعرفیه*.

فاریاب، محمدحسین (۱۳۸۷)، «جستاری در صابثان»، *مجله معرفت*، شماره ۱۳۲، صص ۱۰۷-۱۲۵.

فروخ، عمر (۱۹۶۴)، *تاریخ الجاهلیة*، بیروت: دار العلم للملایین.

کلباسی اشتری، حسین و قزلباش، سارا (۱۳۹۴)، «آریوس و آریانیسم در سنت مسیحی: زمینه‌ها، پیامدها»، *فلسفه دین*، شماره ۴، دوره ۲۵، صص ۶۵۳-۶۸۶.

گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام [به اهتمام] (۱۳۹۳)، *گفتارهایی در باب تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

۵۸ / بازسازی تاریخی فضای دینی حبشه در سال پنجم بعثت با محوریت سورهٔ مریم / آقادوستی و ...

لاهوئی، بهزاد (۱۳۹۳)، «حبشه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین [بی تا]، *التنبیه و الإشراف*، تصحیح عبدالله إسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی.

منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۴)، *تاریخ اسلام تا سال چهارم هجری*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان. میلر، ویلیام مک الوی (۱۳۸۲)، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطور روم و ایران*، ترجمهٔ علی نخستین، تهران: انتشارات اساطیر.

نکونام، جعفر (۱۳۸۵)، «جستاری در تاریخ‌گذاری قرآن»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره اول، صص ۲۵-۵۲.

النمر المدنی، محمد (۲۰۰۹)، *الصائبة المندائون؛ العقيدة و التاريخ*، دمشق: دار و مؤسسة رسلان. نورمحمدی، معصومه (۱۳۸۱)، «کلیسای قبطی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۶۲ و ۱۶۳، صص ۱۳۷-۱۵۲.

واقدی، محمدبن عمر [بی تا]، *المغازی*، ج ۱، بیروت: انتشارات الاعلمی.

هاکس، جیمز (۱۳۹۴)، *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر.

یعقوبی، احمدبن اسحاق [بی تا]، *تاریخ الیعقوبی*، ج ۱، ۲، بیروت: دار صادر.

یوسف، بشیر عبدالواحد (۲۰۱۷)، *موسوعة المندائیه: الصائبة المندائون (دایره معلومات موجزه)*، قاهره: شمس للنشر و الاعلام.

### منابع لاتین

Wilde, Clare and Jane Dammen McAuliffe (2004), *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden–Boston: Brill.

### List of sources with English handwriting

The Holy Quran

Ali, Javad (2001). *Al-Mofaṣṣal fī Tarīkh al-‘Arab Qabl al-Islam*. Lebanon: Dar al-Saqi.

Abbasi, Samira (2013). *"The History and Beliefs of the Yaqoubi Church"*. Alzahra University.

Al-‘Āmelī, ja‘far (1996). *Ma‘asāt Az-Zahrā*. Beirut.

Al-bahrani, Abdullah (1994) *‘Awālīm ul-‘Olūm wa al-Ma‘ārīf ul-Aḥwāl*. Qom: Imām Mahdī.

Al-Jaberi, Abed (2008). *fahm ul-Quran ,Beirut*, Beirut: Markaz ul-Dirāsāt ul-Waḥda al-‘Arabīyah.

Āloūsī, Maḥmūd b. ‘Alī (1994). *Rooḥ ul-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Quran al-Aẓeem wa al-Sab‘ul-Maṭānī*, Beirut: Dār ul-kutub ul-‘Elmīyya.

Al-Wāqīdī, Moḥammad b. ‘Umar (N.D). *al-Maḡāzī*, Beirut: al-A‘lamī.

An-Namer, Mohammad (2009). *Aṣ-ṣābī‘at ul-Mīndā‘īyūn*. Damascus: Dār Rosolān.

Arian, Hamid (2005). *Abrahe's campaign to Mecca according to the narration of history and the Quran*, "Islamic History in the Mirror of Research", second year, number 3.

Arnavuti Zohair Mohammad Ali (2016). Lafzat ul-Raḥman. Magazine of Al-Ostāz. Baghdad university.

Atiyeh, Aziz (2005). *A History of Eastern Christianity*. Cairo: Almaḡlīs Al-A‘lā.

Al-Ṭabarī Al-Saḡīr, Moḥammad (1992). *Dalā‘il ul-Imāma*. Qom: Be‘tat.

Balaghi, Abdalhojjah (2007). *Hoḡḡat ut-Tafṣīr*. Qom: Hekmat.

Bostanee, Ghasem, Mina Shamkhi, Alim Matouri, Isa Mahmoodi Mazreavi (1979). *Narrative-historical Analysis and Determining the Dates of Some News of Emigration to Abyssinia based on Analysis of Primary Documents and Source Network.. Islamic History Studies. ; 13 (51) :7-38* Clare Wilde and Jane Dammen McAuliffe (٢٠٠٤) *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden– Boston: Brill.

Crone, Patricia (2005). *‘How Did the Qur’anic Pagans Make a Living*, in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 68, no. 3, University of London, . 389-387

Crone, Patricia (2005). *‘How Did the Qur’anic Pagans Make a Living*, in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 68, no. 3, University of London, 387-389.

Elhami, Davood (1998). *Sabeans in the Quran*, "Islamic Theology Magazine", number 25.

Eliada, Mircea (1987) *The Encyclopedia Of Religin*. New York: 12/16.

Fariab, Mohammad (). *Research in Sabean*. Ma‘refat Journal. 132: 107-125.

Farroukh, Omar (1964). *History of Jahiliyyah*. Beirut: Dār ul-‘Elm.

Department of Methodology and Historiography of Islamic History Research Institute (2013), talks about historiography and historical methodology, Tehran: Islamic History Research Institute.

Haj Manuchehri, Faramarz (N.D). *Great Islamic Encyclopaedia*, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia, follow-up article.

Ḥamavī, Yāqūt (1995). *Mo‘jam ul-Boldān*, Beirut: Dār al-Ṣādīr.

Ḥellī, Ḥasan (). *Moktaṣar Bāṣā‘ir Darajāt*. Najaf: Manṣūrāt al-Maṭba‘a al-Ḥeīdarīyah.

Ḥovī, Sa‘eed (). *Al-Asās fī Tafṣīr*. Cairo: Dār ul-Salām.

Ibn ‘Aūūr, Moḥammad, Ṭāḥīr (1999). *Tafṣīr ul-Taḥrīr wa at-Tanvīr*, Beirut: al-Tarīkh al-‘Arabī.

Ibn Aḡīr, ‘Izz ul- Dīn (1992). *Al-Kāmīl fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādīr.

Ibn ḡaldūn, ‘Abdur-Rahman b. Moḥammad (1984). *al-‘Ibar*. Translated by Abdul Moḥammad Ayati. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Ibn Kaḡīr, Ismā‘īl b ‘Umar (1998). *Tafṣīr ul-Qurān ul-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Elmīyyah.

Ibn Kaḡīr, Ismā‘īl b ‘Umar (N.D). *Al-bīdāyah wa Al-Nīḥāyah*. Beirut: Dār ul-Ḥīyāe al-Toraḡ

Ibn Sa‘d, Moḥammad, (N.D). *Al-Ṭabaqāt ul-kobrā*. Beirut: Dār Ṣādīr.

Isaac, Stephen (1995) *Handbook in research and evaluation: a collection of principles*,

- methods and strategies*. Translation by Marziyeh Karaminia. Mashhad: Astān-e Qods.
- Jeffery, Arthur (1938). *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Oriental Institute Baroda.
- Kālbāsi, Husein (2015). *Aryūs va Aryānism Dar Sonnat Masīhī*. Falsafe dīn. 4: 25.
- Kārazmī, Abū 'Abdullāh (). *Maḡātib ul-Olūm*. Beirut: Dār al-Kitāb Al-'Arabī.
- Koleīnī, Moḡammad (1986). *Al-Oṣūl Mīn al-Kāfi*. Tehran: Dār ul-Kotob al-Islāmīyah.
- Lahuti, Behzad (2014). *Encyclopaedia of Islamic World, Abyssinian*, Volume 12.
- Majlesī, Moḡammad (1982). *Bīḡārul -Anwār*. Beirut: Al-vafā.
- Mas'ūdī, Abolḡasan (N.D). *Al-Tanbīh wa Al-Eṣrāf*. Cairo: Dār ul-Ṣawī.
- Miller, William McElwee (2003). *Church*. Tehran: Asāṭir.
- Mohammadpour, Mohammad (2020). *Statistical analysis of immigrants to Abyssinia*. islamhistory 2020; 1 (39) :5-32.
- Montazerolqaeem, Asghar (2005). *History of Islam until the 40th year of Hijri*, Isfahan: Isfahan University Press.
- Nekounzm, Jafar (2006). *A RESEARCH INTO QURANIC HISTORIOGRAPHY. PAZHUHESH NAME-YE QURAN VA HADITH*. Year:1385 ,Volume:1, Issue:1 Page(s): 25-52
- Nourmohammadi, Masumeh (2002). *COPTIC CHURCH*. Year:1381, Volume:51-50, Issue:163-162 Page(s): 137-152.
- 'Odeh, Khlid (N.D). *Alqāmūs ul-Mandā'ī*. Maktaba Mosū'e. Alma'refia.
- Pakatchi, Ahmad (2012). *Ravesh Shenāsī Tārīk*. Tehran: University Imām Ṣādīq.
- Pākatchī, Ahmad (N.D). *Great Islamic Encyclopaedia*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Qazvīni, Mohammad (1993). *Fātemat ul-Zahrā Mīn Al-Mahd Īla Al-Laḡd*. Qom: Maktabat Baṣīrafī.
- Qortobī, Moḡammad (1985). *Al-ḡamī' ul-Aḡkām al-Quran*. Tehran: Naṣer ḡosro.
- Rāḡīb, Abolḡāsīm (). *Al-Mofradāt*. Beirut: Dār ul-'Elm.
- Salahi Moḡaddam, Soheila (2016). *Examining common words of Mandaic language in Persian, Arabic, Bakhtiari and Shushtri languages*, "International Meeting of the Association for the Promotion of Persian Language and Literature". Gilan University.
- Seyyed Qutb (2004). *Fī ḡīlal al- Quran*, Beirut: Dār al-ṣorūq.
- Shahrestānī, Moḡammad (1965). *Al-Mīlal wa Al-Nīhal*. Qom: Al-ṣarīf Al-Razī.
- Sheḡ Ṭūsī, Moḡammad b ḡasan (). *Al-Tebīān*. Beirut: Dār al-Īḡyāe al-Toraṡ.
- Sheḡū, Rezzullāh (N.D). *An-Naṣrānīyat wa Ādābīhā Bayn 'Arab al-ḡāhīlīya*. N.P.
- Sirusi, Raziyeḡ, Alimohammad Valavi (2018). *The First Perceptions of the Christian Scholars of the Individual Features of the Prophet of Islam (PBUH)*. History of Islam and Iran. number 40.
- Suleh, Abdullah (). *Al-ḡojāj fī AL-Quran*. Beirut: Dār ul-Fārābī.
- Ṭabarī, Moḡammad b. ḡarīr (N.D). *Tārīk Al- Ṭabarī*. Iraq: Dār al-Toraṡ.
- Ṭabarsī, Faḡl b. ḡasan (1993). *Maḡma'ul-Bayān fī Tafsīr al-Quran*, Tehran: Naṣer ḡosro.
- Tabatabaee, Mohammad Hosein (1970). *Al-Mīzān fī Tarsīr al-Quran*, Beirut: al-A'lamī lelmaṡ'uat.
- Ṭa'ālībī, Aḡmad (). *Alkaṣf wa ul-Bayān*. Beirut: Dār ul-Īḡyāe al-Toraṡ.
- Wahedi, Ali (2004). *Asbāb Al-Nozūl*. Tehran: Naṣr-e Ney.
- Ya'qoubī, Aḡmad b. Īṣḡaq (N.D). *Tarikh ya'qoubi*, Beirut: Dār Ṣadīr.
- Yusof, Bashir (2017). *Al-Mosū'a al-Mandā'īya*, Cairo: ṣams.

#### References in English

- Wilde, Clare and Jane Dammen McAuliffe (2004), *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden–Boston: Brill.



## Historical reconstruction of the religious atmosphere of Abyssinia in the fifth year of the Prophet with the focus of Surah Maryam<sup>1</sup>

Elham Aqadoosti<sup>2</sup>  
Amir Ahmadnezhad<sup>3</sup>  
Reza Shokrani<sup>4</sup>

Received :2023/10/14  
Accepted: 2024/01/18

### Abstract

According to historical sources, the first migration of Muslims to Abyssinia took place around the fifth year of the Prophethood. The reports in the historical sources do not provide reliable results to explain the atmosphere in Abyssinia at that time and to know the inhabitants and their religion and beliefs. Considering the fact that the Holy Quran reflects a part of the conditions in Abyssinia, it is possible to recognize the atmosphere in Abyssinia in those years by using the method of "historical reconstruction". For this purpose, Surah Maryam, which based on historical documents has the most connection with this migration and its details, has been the focus of historical reconstruction. The results of this reconstruction indicate the existence of various sects and religions in Abyssinia. The most important of these religions were Christianity, Sabaeism and Judaism, and the most important sects in that era were the "Menophysite" and "Arian" Christian sects. These results are in harmony with the references of historical and sectarian sources and complete and confirm them.

**Keywords:** People of the Book, Historical reconstruction, Abyssinia, Surah Maryam, Sabaeans, Christian sects.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.43647.2789

2. PHD student of Quran and Hadith sciences, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (prophet's Descendants Studies), University of Isfahan, Isfahan, Iran. [e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir](mailto:e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir)

3. Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (prophet's Descendants Studies), University of Isfahan, Isfahan, Iran. (corresponding author) [ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir](mailto:ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir)

4. Associate Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (prophet's Descendants Studies), University of Isfahan, Isfahan, Iran. [r.shokrani@ltr.ui.ac.ir](mailto:r.shokrani@ltr.ui.ac.ir)



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۸۷-۶۳

## مفهوم آزادی در «ثریا» چاپ قاهره<sup>۱</sup>

غلامعلی پاشازاده<sup>۲</sup>، فاطمه اروجی<sup>۳</sup>  
رسول پورزمانی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

### چکیده

دوره قاجار برای ایرانیان مصادف با آشنایی و رویارویی با مفاهیم مدرن غربی، مانند آزادی است. جراید ایرانی چاپ خارج ایران در دوره زمانی پیشامشروطه یکی از مجاری آشنایی ایرانیان با این مفهوم بوده است. «روزنامه ثریا» چاپ قاهره مصر، در زمره این جراید است که توسط میرزا علیمحمدخان کاشانی به چاپ می‌رسید. با توجه به اهمیت مفهوم آزادی، به‌خصوص در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه ایران، پی بردن به سابقه مباحث نظری درباره این مفهوم در میان مطبوعات ایرانی و چگونگی انعکاس آن در ثریا حائز اهمیت است. بر همین اساس، فهم روزنامه از مفهوم آزادی و نسبت آن فهم با آزادی غربی، مسئله‌ای است که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته و با روش توصیفی-تحلیلی به این سؤال پاسخ داده شده که آزادی مد نظر «ثریا» تا چه میزان با آزادی موجود در غرب در آن دوره تاریخی مطابقت داشته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هرچند آزادی به معنای به کار گرفته شده در غرب، مورد تأیید روزنامه بود، اما در مواردی تقلیل این مفهوم در ثریا را شاهدیم.

**واژه‌های کلیدی:** آزادی، روزنامه ثریا، میرزا علی‌محمدخان کاشانی، قاجار، غرب

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.44187.2813

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). gh\_pashazadeh@yahoo.com

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران Fatemeh.orouji62@gamil.com

۴. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. rasoulpourzamani@yahoo.com  
- مقاله برگرفته از رساله «بررسی مفهوم آزادی در مطبوعات پیشامشروطه ایران (خارج از کشور)» در دانشگاه تبریز است.

## مقدمه

شکل‌گیری و آغاز به کار مطبوعات در دوره قاجار، در تحولات آن دوره تأثیر بسزایی داشت. یکی از مهم‌ترین کارکردهای روزنامه‌های عصر قاجار، انتقال مفاهیم مدرن غربی به جامعه ایران بود. در میان این جراید، روزنامه‌هایی که به دور از نظارت حکومت در خارج از ایران منتشر می‌شدند، نقش زیادی داشتند. جغرافیای مصر در آن دوره یکی از درخشان‌ترین دوره‌های روزنامه‌نگاری ایرانی را به خود دیده و تعدادی از روشنفکران ایرانی با استفاده از فضای موجود در آنجا، به انتشار جرایدی اقدام کردند که بسیار تأثیرگذار نیز بودند. در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه در ایران، مصر به دلیل اعمال حاکمیت انگلستان و به تبع آن آزادی‌های اعطایی به مردمان آن سامان، برای آزادی‌خواهان و روزنامه‌نگاران مکان مناسبی برای فعالیت آزادانه مطبوعاتی به شمار می‌رفت؛ به همین دلیل تعدادی از روزنامه‌نگاران ایرانی با آگاهی از وجود چنین موقعیتی، در آن منطقه به کار روزنامه‌نگاری پرداختند (محیط طباطبایی، ۱۳۶۶: ۹۰).

در میان این روزنامه‌ها، «ثریا» به دلیل حضور میرزا علیمحمدخان کاشانی در رأس آن و همچنین علاقه و اقبال که از سوی مخاطبان ایرانی نسبت به این روزنامه بود، جایگاه مهمی دارد؛ تا جایی که نویسنده‌ای چون کسروی از «گفتارهای تند» این روزنامه در دوره تصدی‌گری میرزا علیمحمدخان خبر داده که به همه جا می‌رسیده است (کسروی، ۱۳۶۳: ۴۱/۱). روزنامه همچنین در انتقال مفاهیم جدید و مدرن غربی به ایران و آشنا ساختن ایرانیان با این مفاهیم، جایگاه خاصی داشت. مفهوم آزادی از جمله این مفاهیم است که ثریا بدان پرداخته است.

آزادی به مفهوم غربی، در دوره پیشامشروطه مورد توجه اندیشمندان ایران بوده و این اندیشمندان سعی می‌کردند مفهوم آن را به هموطنان خود انتقال دهند. در تبیین مفهوم آزادی، به مانند سایر مفاهیم و اصول تمدن غربی، اندیشمندان ایرانی با یک تناقض بنیادین مواجه بودند. از یک طرف، آن مفاهیم را برای ترقی جامعه ایران آن زمان یک ضرورت می‌دیدند و از طرف دیگر، با تضاد آنها با مبانی فرهنگی و دینی جامعه خود مواجه بودند. در دوره قاجاریه، اندیشمندان با آگاهی از این تناقض راهکارهای مختلفی در پیش گرفتند. برخی مانند آخوندزاده خواهان اخذ کامل اصول تمدن و مفاهیم غربی، بی‌توجه به سنت‌های جامعه بودند و برخی مانند میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله سعی کردند آن را با اسلام و فرهنگ جامعه مطابق نشان دهند؛ درحالی‌که گاه خود نیز به چنین انطباقی باور نداشتند. در این میان، اندیشمندانی هم بودند که با وقوف به تضاد اصول و مفاهیم تمدن غربی با آموزه‌های دینی، تلاش کردند



صرفاً در قالب شریعت، از تمدن غربی و مفاهیم آن اقتباس کنند و اجازه ندهند اصول و مفاهیم متناقض با شریعت، با تقلیل مفاهیم در جامعه ایرانی رواج داده شود. مفهوم آزادی از اساسی‌ترین اصول تمدن غربی بود که در همین راستا مورد توجه اندیشمندان ایران دوره قاجار قرار گرفت و در نتیجه در روزنامه‌ها هم به آن پرداخته شد. بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر قصد دارند با کاوش در مندرجات روزنامه، نگاه روزنامه به مفهوم آزادی را بررسی و مفهوم مورد نظر روزنامه از آزادی را مشخص کنند.

با توجه به اینکه آزادی یکی از مفاهیم مدرن مورد بحث اندیشمندان بوده و یکی از خواست‌های مهم مشروطه‌خواهان ایرانی نیز دستیابی به آزادی بوده است و بحث بر سر این مفهوم پس از پیروزی انقلاب مشروطه موجب اختلاف میان آنان شده بود، جا دارد تا با مراجعه به محتوای ثریا در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب مشروطه ایران، چستی این مفهوم از نظر این روزنامه و میزان مطابقت آن با آزادی به معنای غربی آن مشخص گردد تا حتی‌الامکان آشکار شود که آزادی مورد نظر ثریا در کدام یک از دسته‌های ذکرشده قرار می‌گیرد و چه تفاوتی با گروه‌ها و اندیشمندان ذکرشده دارد.

با توجه به اینکه مفهوم آزادی در دوره‌های مختلف تاریخی معانی متفاوتی داشته و اندیشمندان معاصر غرب نیز تعاریف متفاوت و گسترده‌تری از این مفهوم ارائه داده‌اند، در این پژوهش، آزادی مندرج در اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹م. فرانسه به عنوان چارچوب بحث در نظر گرفته شده است.

درباره پیشینه پژوهش می‌توان گفت مطالعاتی که تاکنون صورت گرفته است و ما بدان‌ها دسترسی داشته‌ایم، نشان می‌دهد که تحقیق مستقلی درباره موضوع مورد نظر صورت نگرفته است. کریم سلیمانی دهکردی و مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی در مقاله «مفهوم آزادی نزد روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب مشروطه»<sup>۱</sup> به بررسی این مفهوم در دوره پیشامشروطه پرداخته‌اند، ولی در این پژوهش اشاره‌ای به روزنامه‌ها و شخص میرزا علیمحمدخان کاشانی نشده است. در این پژوهش مفهوم آزادی از نگاه روشنفکرانی چون میرزا صالح شیرازی، رضاقلی میرزا، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، میرزا ملکم‌خان، میرزا عبدالرحیم طالبوف و جراید اختر و قانون مورد بررسی قرار گرفته است. همین نویسندگان در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی مفهوم آزادی در مطبوعات مشروطه»<sup>۲</sup> به بررسی آزادی در مطبوعات پسامشروطه

۱. کریم سلیمانی دهکردی و مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی (۱۳۹۳)، «مفهوم آزادی نزد روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب مشروطه»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، شماره ۲۲، صص ۵۳-۷۶.

۲. مهدی رفعتی‌پناه مهرآبادی و کریم سلیمانی دهکردی (۱۳۹۵)، «بازخوانی مفهوم آزادی در مطبوعات مشروطه»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، شماره ۳۰، صص ۹۷-۱۲۶.

ایرانی پرداخته و از میان مطبوعات ایرانی چاپ خارج، «اختر» و «چهره‌نما» را مورد توجه قرار داده‌اند. کتاب *فکر آزادی در ادبیات مشروطیت ایران*<sup>۱</sup> تألیف مهنور محمدخان پاکستانی هم هرچند اشاراتی به تفکر آزادی‌خواهانه برخی روزنامه‌های چاپ خارج در دوره پیشامشروطه کرده، ولی نگارنده بیشتر به بررسی تفکر آزادی‌خواهی در ادبیات پس از مشروطه پرداخته است. با توجه به کلی بودن این تحقیقات و عدم اشاره آنان به روزنامه ثریا به عنوان یکی از تأثیرگذارترین روزنامه‌های ایرانی چاپ خارج از کشور، نویسندگان مقاله تلاش کرده‌اند با بررسی تمامی شماره‌های روزنامه ثریا در دوره زمانی پیشامشروطه، مفهوم آزادی را در این روزنامه مورد بررسی قرار دهند.

### ۱. مفهوم آزادی

آزادی در لغت به مفهوم حریت، اختیار، خلاف بندگی، عبودیت، اسارت و اجبار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب و غیره است (دهخدا، ۱۳۲۵: ۸۶/۲). آشوری نیز نوشته است آزادی در مورد انسان حالتی است که در آن فرد برای رسیدن به مقصد و هدف خود، مانعی پیش رو نداشته باشد (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۰). با وجود چنین تعریفاتی، آزادی واژه‌ای تعریف‌ناپذیر است و در هر دوره‌ای تعریف مخصوص به خود را داشته و دارد؛ به همین دلیل و برای رهایی از سردرگمی در میان این تعاریف، معیار آزادی در این پژوهش، آزادی اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه است. به‌طور کلی فهم مفهوم آزادی در آن دوره تاریخی بدون توجه به اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه و تأثیرات آن بر سرنوشت آزادی در اروپا امکان‌پذیر نیست. این اعلامیه که قدیمی‌ترین اعلامیه منسجم درباره حقوق فردی و آزادی است، اهمیت زیادی در تاریخ تحولات حقوق فردی و آزادی‌های عمومی دارد (قاضی، ۱۳۷۱: ۵۶۰/۱). همچنین اعلامیه حقوق بشر فرانسه و انعکاس آن، الهام‌بخش بسیاری از کشورها در تدوین و اعلام حقوق و آزادی‌های عمومی شده است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰: ۲۱۰). اعلامیه جهانی حقوق بشر و حتی متمم قانون اساسی ایران بعد از انقلاب مشروطه نیز از این اعلامیه تأثیر پذیرفته‌اند (قاسم‌زاده، ۱۳۴۰: ۵).

نویسندگان این اعلامیه معتقدند «افراد بشر مساوی و آزاد به دنیا می‌آیند و از این رو بالطبع باید در تمام مدت عمر خویش از آزادی و مساوات بهره‌مند شوند» (همو، همان، ۴). آنها در ماده ۴ اقدام به تعریف آزادی مد نظر خودشان و حدود آن نیز کرده‌اند. اصل ۴ بر این فکر

۱. مهنور محمدخان (۱۳۸۳)، *فکر آزادی در ادبیات مشروطیت ایران*، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

فلسفی استوار است که آزادی‌های فردی در خیر و سعادت جامعه است. در نظر انقلابیون فرانسه، آزادی توانایی انجام هرگونه عملی است که به حقوق دیگران لطمه وارد نکند (همان، ۳). در ماده ۵ همین اعلامیه، چستی قانون محدودکننده آزادی نیز ذکر شده است. این ماده به صراحت اعلام می‌کند که: «قانون تنها حق دارد جلوی انجام کارهایی را بگیرد که به حال جامعه زیان‌بخش است. از هیچ عملی که توسط قانون منع نشده باشد، نمی‌توان جلو گرفت و هیچ‌کس را نمی‌توان به کاری وا داشت که قانون امر نکرده است» (قاضی، ۱۳۷۱: ۶۴۰/۱).

بنابراین حد و مرز اعمال حقوق طبیعی هر انسان، حقوق سایر افراد جامعه است و برای پیشگیری از سوءتعبیرها و سوءاستفاده‌های احتمالی، قانون منبعث از اراده مردم به کار گرفته می‌شود (همو، همان، ۶۵۳-۶۵۴). به عبارت بهتر، این اعلامیه حاکمیت را متعلق به همه شهروندان در یک جامعه و قانون را مظهر اراده عموم مردم و حامی آزادی همه آنها می‌داند و بر این باور است که همه افراد شخصاً یا به توسط نمایندگان خود، در وضع قانون شرکت می‌کنند و این قانون است که محدوده حقوق همه افراد را مشخص می‌کند و قانون نمی‌تواند و نباید مغایر با حقوق و آزادی‌های طبیعی باشد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰: ۹-۱۰).

آزادی از نوع سیاسی آن به شکل مشارکت مردم در امور مربوط به جامعه و نظام سیاسی در اعلامیه نمود یافته است. قبل از انقلاب ۱۷۸۹، فرانسه دارای رژیم سلطنتی نامحدود بود؛ بدین معنی که تمام اقتدارات دولتی به صورت مطلق در اختیار پادشاه بود (قاسم‌زاده، ۱۳۴۰: ۲۷۱). نگاهی گذرا به اعلامیه سال ۱۷۸۹ نشان از این واقعیت دارد که هر یک از مواد و اصول آن، واکنشی در برابر اجحاف‌های رژیم سلطنتی مطلق و هر یک راهی برای پیشگیری و محدودیت قدرت حکومت است (قاضی، ۱۳۷۱: ۶۴۸/۱). این مورد به وضوح در ماده سوم اعلامیه نمود یافته که براساس آن «حق حاکمیت ناشی از خود ملت بوده و هیچ فردی از افراد و هیچ طبقه از طبقات مردم نمی‌توانند فرمانروایی و حکمرانی کنند؛ مگر به نمایندگی از طرف ملت» (قاسم‌زاده، ۱۳۴۰: ۴).

آزادی عقیده نیز یکی از مواردی است که هم در اعلامیه و هم در ثریا مورد توجه بوده است؛ چنان‌که در ماده ۱۰ این اعلامیه به مسئله آزادی عقیده و در ذیل آن به آزادی مذهب پرداخته شده و به صراحت آزادی افراد را در اندیشه و عقیده از هر نوع تضمین کرده است؛ چنان‌که «هیچ‌کس را نباید به سبب عقایدش نگران کرد حتی بابت عقاید مذهبی؛ مگر آنکه بروز این عقاید نظم عمومی ناشی از قانون را مختل سازد» (همان، همان‌جا). منظور از آزادی عقیده این است که فرد حق دارد هر گونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق، مذهب، سیاست و فلسفه داشته باشد؛ بی‌آنکه به علت باورهای خود متحمل صدماتی در زندگی اجتماعی‌اش

شود. در فرانسه قبل از انقلاب مذهب کاتولیک به عنوان مذهب رسمی تلقی می‌شد و در برهه‌هایی حتی انجام رسمی سایر مذاهب ممنوع بود، ولی بعد از انقلاب و براساس اعلامیه حقوق بشر، حکومت فرانسه به حکومتی غیرمذهبی تبدیل شد و در دیگر ممالک اروپایی نیز بعد از انقلاب‌های قرن هجدهم میلادی، هواداران مذاهب مختلف توانستند اعمال مذهبی خود را به سبک و طریقه مذهب خود برگزار کنند (همان، ۱-۶۶۰). به‌طور کلی اعلامیه حقوق بشر فرانسه درباره مذهب طرفدار بی‌طرفی و پذیرای تمام عقاید است؛ بدون آنکه قائل به برتری یک عقیده و یا دفاع از عقیده‌ای خاص باشد.

ماده ۱۱ اعلامیه به انعکاس آزاد افکار و عقاید و آزادی مطبوعات اختصاص یافته و آن را یکی از حقوق متعالی انسانی دانسته است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۲۴). این ماده از اعلامیه، مبادله آزاد عقاید و افکار را یکی از پربهترین حقوق بشر تلقی می‌کند و حق هر کسی می‌داند که آزادانه سخن بگوید، بنویسد و نوشته‌هایش را چاپ کند؛ به شرط آنکه در مواردی که قانون آن را منع کرده است، جوابگو باشد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰: ۷۹).

## ۲. مفهوم آزادی در ثریا

روزنامه ثریا<sup>۱</sup> که از سال ۱۳۱۶ق. در قاهره مصر به چاپ می‌رسید، از نشریات شاخص ایران در دوره قبل از مشروطه می‌باشد؛ به‌طوری که ادوارد براون ارزشمندتر از آن در میان مطبوعات ایرانی سراغ نداشته است (براون، ۱۳۷۷: ۳۰۵/۲) و محمد صدر هاشمی نیز آن را از روزنامه‌های مفید و بسیار خوب زبان فارسی دانسته است (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۱۵۵/۲). مفهوم آزادی از مفاهیم کلیدی این روزنامه می‌باشد.

مطالب ثریا درباره مفهوم آزادی را می‌توان به اهمیت و جایگاه این مفهوم در ثریا، تعریف روزنامه از آزادی، حدود آزادی مورد نظر این روزنامه و رابطه میان مفاهیم آزادی و قانون

---

۱. ثریا جریده‌ای فارسی‌زبان بود که در دوره حکومت مظفرالدین‌شاه در قاهره به صورت هفتگی و با مدیریت میرزا علیمحمدخان کاشانی به چاپ می‌رسید (کهن، ۱۳۶۰: ۲۰۳/۱). البته در آغاز تأسیس روزنامه سید فرج الله حسینی کاشانی که از تجار ایرانی مقیم مصر بود، با میرزا علیمحمدخان شراکت داشت که این شراکت بیشتر جنبه مالی داشته است (احمدی، ۱۳۸۵: ۲۵). هرچند خود کاشانی اذعان کرده است که اندیشه تأسیس روزنامه از زمان تحصیل او در استانبول در ذهنش خطوط کرده، ولی وی قبل از انتشار ثریا، در جراید «اطلاع»، «ایران» و «اختر» فعالیت داشته است (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۲۰۰/۱؛ کهن، ۱۳۶۰: ۱۰۱/۱). نخستین شماره روزنامه ثریا در تاریخ ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۱۶ (۲۹ اکتبر ۱۸۹۸) منتشر شد. میرزا علیمحمدخان از شماره ۲۴ روزنامه در سال دوم، با ثریا قطع همکاری کرد و از این شماره تا شماره ۳۶ به تاریخ ۲۰ جمادی‌الاول ۱۳۱۸ که شماره پایانی ثریا در قاهره می‌باشد، سید فرج‌الله حسینی مدیریت روزنامه را عهده‌دار بود (صدر هاشمی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲-۱۵۴).

دسته‌بندی کرد. آزادی در روزنامه ثریا از جایگاه بلندی برخوردار است و به همین دلیل در مطالب روزنامه با تعبیری نظیر «سردار جیش تمدن»، «حافظ و حارس حقوق انسانیت»، «شهسوار یکه‌تاز میدان تمدن»، «رکن رکن بنای انسانیت»، «روان برای جسم انسان» و «رساننده انسان از مقام حیوانی به انسانی» از آن یاد شده است (ثریا، ۵ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۸، صص ۱۱-۱۲). این اعتقاد روزنامه از آنجا نشأت می‌گرفت که انسان را عاشق آزادی می‌دانست و اعتقاد داشت راحت نفس در فضای آزاد اتفاق می‌افتد و حتی مفهوم بهشت صرفاً با وجود آزادی معنا و مفهوم پیدا می‌کند (ثریا، ۲۷ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۴، ص ۷).

به باور روزنامه، علم هم بدون آزادی امکان بروز و تأثیرگذاری در جامعه را ندارد. با وجود آزادی است که مجالی برای عرض اندام علم و ادب در جامعه فراهم می‌شود و در مقابل، نقصان آن نیز علم و ادب را از بین می‌برد. بر این اساس، اگر آزادی نباشد، دانشمندان نمی‌توانند یافته‌های علمی خودشان را بیان کنند و از این رو، وجود آن همانند «ماده کشف ضوء غیر مرئی» عمل می‌کند. این نگاه روزنامه موجب می‌شود که از جایگاه ممالک آزاد تمجید کند و آن را با عقب‌ماندگی جوامع پیوند زند؛ به طوری که فقدان آزادی سبب عقب‌ماندگی مردم و دول شرقی و حتی ضعف حکومت اسپانیا تلقی شده و وجود آن موجب شهرت آمریکا<sup>۱</sup> و مساوات و برقراری عدالت در فرانسه تلقی شده است (ثریا، ۵ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۸، ص ۱۲). روزنامه تلاش غربی‌ها برای حضور در ایران را نیز با موضوع آزادی در ارتباط دانسته و معتقد است بهانه غربی‌ها از حضور در ایران، اعطای آزادی به ایرانیان است و می‌خواهند ایرانیان هم از آزادی تام مختص غربی بهره‌مند شوند (ثریا، ۹ ذی‌القعدة ۱۳۱۷: شماره ۱۷، صص ۱۳-۱۴).

در تعریف ثریا از آزادی، آزادی در تقابل با مطلق‌العنانی است و قوانین حکومتی و اخلاقیات حدود آزادی افراد را در جامعه مشخص می‌کنند. به باور روزنامه، وجود چنین موانع و حدودی برای آزادی، می‌تواند مانع از بروز و ظهور فساد در جامعه شود (ثریا، ۵ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۸، صص ۱۱-۱۲). به عبارت بهتر، روزنامه معتقد است حدود افعال افراد را قانون مشخص می‌سازد و به همین دلیل افراد جامعه صاحب اختیارات نامحدود نمی‌باشند. هر چند

---

۱. در آستانه انقلاب مشروطه و حتی بعد از آن نیز آمریکا در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تحولات چشمگیری را پشت سر گذاشته و برخلاف ممالک اروپایی، در بسیاری از حوزه‌ها به دستاوردهای سریع و دور از انتظاری رسیده بود؛ به طوری که حتی کشورهای اروپایی با ستایش و تحسین از این تحولات یاد می‌کردند. این امر یکی از عواملی بود که موجب شد آمریکا به کشوری مناسب برای اخذ تجدد و تمدن غربی در حوزه‌های مختلف برای ایرانیان تبدیل شود (جهانی و ملایی، ۱۴۰۰: ۷۳).

چنین تعریفی از آزادی با آزادی مندرج در اعلامیه حقوق بشر فرانسه مطابقت دارد، اما روزنامه تکلیف خود را به روشنی با قانونی که قرار است معیاری برای حدود افعال افراد باشد، مشخص نکرده است.

آزادی در نگاه ثریا با قانون و مساوات در اجرای قانون ارتباطی جدایی‌ناپذیر دارد و این امر در مطالب مختلف مندرج در روزنامه انعکاس یافته،<sup>۱</sup> ولی روزنامه به وضوح بیان نکرده است که آیا منظور از قانون همان قانون غربی منبعث از اراده مردم است، یا اینکه قانون و حدود و احکام الهی را در نظر دارد و خواستار تدوین قانون براساس آموزه‌های شرعی است. برای نمونه، روزنامه در مطلبی به طرفداری و تمجید از قانون حاکم بر انگلیس پرداخته که بدون شک قانونی برخاسته از اراده مردم است (ثریا، ۶ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، ص ۱۳) و در مطلبی دیگر گفته است ایران محتاج به تأسیس و اخذ قانون جدیدی نیست و قانون شریعت اسلام را برای ایران کافی دانسته است (ثریا، ۲۳ ذی‌القعدة ۱۳۱۷: شماره ۱۹، ص ۱۴).

## ۲-۱. آزادی سیاسی

ثریا درباره این نوع از آزادی و بیان منظور خود، در بیشتر موارد دست به دامان نمونه‌های غربی شده است و در مواردی نیز مطالب درج‌شده درباره این نوع آزادی، در تقابل با یکدیگر قرار دارد. به‌طور کلی مطالب مندرج در ثریا در این باره را می‌توان به حدود اختیارات و میزان مشارکت مردم در حکومت و اداره آن، نظام پارلمانی و همچنین نظام سیاسی مطلوب از نظر ثریا تقسیم‌بندی کرد.

روزنامه در این باره و در مطالبی با اشاره به نظام سیاسی حاکم بر انگلستان<sup>۲</sup> و تأیید چنین نظامی، سعی در انعکاس میزان مشارکت مردم در امور جامعه و حکومت داشته است. روزنامه با اشاره به سازوکار پارلمان انگلستان و نقش مردم در شکل‌گیری آن، نقش مردم و حدود

---

۱. ثریا، ۲۷ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۴، ص ۷؛ همان، ۱۹ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۴، صص ۱۱-۱۲؛ همان، ۲۸ ذی‌الحجه ۱۳۱۷: شماره ۲۴، ص ۷.

۲. روزنامه در موارد متعددی به انگلستان و تاریخ و نظام سیاسی این کشور اشاره کرده است. دلیل آن نیز حضور میرزا عبدالحسین کاشانی برادر میرزا علیمحمدخان در هیئت تحریریه این روزنامه است. او در زمان آغاز به کار ثریا، با کمک‌های مالی حکومت قاجار و برای تحصیل راهی هندوستان شده بود و بعدها برای ادامه تحصیل راهی لندن شد (ثریا، ۱۹ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۱۰، ص ۱؛ علوی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). وی از شماره ۶ سال اول همکاری خود را با ثریا آغاز کرد و تا پایان همکاری برادرش با روزنامه، مطالبی از او در روزنامه درج شده است. او همچنین وکیل مخصوص ثریا در هندوستان بوده است (ثریا، ۱۹ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۱۰، ص ۱؛ همان، ۲۰ رجب ۱۳۱۶: شماره ۶، ص ۱).

اختیارات آنان را به حدی می دانست که دولت بدون رضایت آنان قادر به انجام کاری نبوده و رعایا می توانسته اند تصمیمات خود را عملی کنند. روزنامه برای بیان هر چه بهتر میزان و حدود اختیارات مردم در حکومت انگلستان، ضمن تأیید نظام سیاسی حاکم بر انگلستان، آن را به عمارتی دو طبقه تشبیه کرده است؛ چنان که مردم را ستون این عمارت خوانده و وجود و نقش آفرینی پادشاه و پارلمان را بدون در نظر گرفتن رعایا، بی معنی دانسته است (ثریا، ۶ ذی القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، صص ۱۳-۱۴).

ثریا سابقه نقش آفرینی و دخالت مردم انگلستان در امور حکومتی را با اصلاحات قضایی صورت گرفته در دوره سلطنت آلفرد کبیر در ارتباط دانسته و اشاره کرده است در نتیجه اصلاحات صورت گرفته در آن دوره بود که رعایای انگلیسی «دانستند که تشکیل سلطنت برای پاس حقوق رعیت است، رعیت باید از جزئی و کلی امور دولتش مخبر باشد و اگر فی جمله آمر به مأمور بر رعیت ظلم کند یا تحقیر نماید، باید از وی به محکمه عدالت شکایت برد تا حد خویش بشناسد و پای از گلیم خویش بیرون نگذارد» (ثریا، ۱۷ جمادی الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۸، ص ۱۴). ثریا چنین رویه ای را حاکم بر دیگر ممالک متمدنه نیز می دانست و اشاره کرده است که در این ممالک پست ترین مردم هم می توانستند از حاکمان خود انتقاد و حتی علیه آنان شکایت کنند (ثریا، ۲۶ ربیع الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۵، ص ۱۱).

روزنامه درباره پارلمان به عنوان مشخص ترین نمود حضور و دخالت مردم در امر حکومت نیز به پارلمان انگلستان اشاره کرده و میزان اختیارات نمایندگان مردم در پارلمان آن کشور را منعکس ساخته است. به گفته ثریا، نمایندگان پارلمان بدون هیچ ترسی می توانند افکار و نظرات خود را بیان کنند و میزان قدرت و اختیارات آنان به عنوان نماینده مردم، به حدی است که پادشاه نیز بدون در نظر گرفتن پارلمان، قادر به انجام هیچ کاری نیست (ثریا، ۶ ذی القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، صص ۱۳-۱۵؛ همان، ۲۰ ذی القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۳، ص ۱۳). با وجود چنین توصیفاتی از میزان مشارکت مردم در حکومت که به صورت توصیف نظام سیاسی انگلستان انعکاس یافته و مورد تأیید روزنامه نیز قرار گرفته است، ثریا در سال دوم انتشار خود با تقلیل و تغییر بنیادی مفهوم پارلمان، نمایندگان منتخب مردم را همان مجتهدانی دانسته است که در شورا حضور می یابند و قانونگذاری را همان فتوایی می دانست که این مجتهدان با در نظر گرفتن مصلحت حکومت و رعایا، صادر می کنند و عقیده داشت که چون مردم نیز مقلدان این مجتهدان اند، «بی توانی در پذیرند و و بلا تردید قبول کنند» (ثریا، ۲۳ ذی القعدة ۱۳۱۷: شماره ۱۹، ص ۱۴).

درباره نظام سیاسی مطلوب، مطالبی متناقض در ثریا به چاپ رسیده است.<sup>۱</sup> روزنامه در مطلبی با اشاره به نوع حکومت و نظام سیاسی انگلستان و تأیید نظام سیاسی جمهوری در مقایسه با حکومت‌های مستقله و مشروطه، شاه مملکت را نیز تابع قانون و دارای قدرتی محدود دانسته<sup>۲</sup> (ثریا، ۶ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، صص ۱۳-۱۴) و در مطالبی وارده که در تضاد با مطالب قبلی است، براساس آیات و روایات شاه را دارای اختیار کامل و قدرتی نامحدود دانسته است. روزنامه در این باره حتی از کسانی که سعی در ایجاد شبهه در مقام سلطنت و حدود اختیارات شاه ایران داشته‌اند، با عنوان «جاهلان سبک‌مغز» یاد کرده است (ثریا، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۶، صص ۱۳-۱۴؛ همان، ۱ رجب ۱۳۱۷: شماره ۳، صص ۱۴-۱۵)؛ درحالی که در آزادی سیاسی به معنای غربی آن، به‌خصوص به معنای مندرج در ماده سوم و پانزدهم اعلامیه حقوق بشر فرانسه، حق حاکمیت تنها ناشی از مردم جامعه است و هیچ‌کس بدون کسب رضایت مردم و بدون نمایندگی از سوی آنان، حق حکومت بر آنان را ندارد و جامعه حق نظارت و درخواست ادای توضیح از حکومت را دارد.

## ۲-۲. آزادی مطبوعات

همزمان با انتشار ثریا، مصر زیر نظر انگلستان و شخص «لورد کرومر» (سر اولین بارینگ)<sup>۳</sup> اداره می‌شد. آزادی مطبوعات در این دوره باعث شده بود مصر مقصد بسیاری از روزنامه‌نگاران مسلمان باشد؛ زیرا می‌توانستند دور از موطن خویش و آزادانه به کار روزنامه‌نگاری بپردازند. خود میرزا علی‌محمدخان نیز مصر را بهترین کشورهای خارجی برای انتشار روزنامه آزاد می‌دانست و اشاره کرده است که جراید در مصر «نهایت درجه آزادی» و

---

۱. شاید بتوان این حجم از مطالب متناقض درباره نوع نظام سیاسی مورد نظر انعکاس یافته در ثریا را با رسالت روزنامه‌نگاری ثریا در ارتباط دانست و توجیه کرد؛ زیرا در همین باره هر دو مطلبی که در تضاد با هم قرار دارند، مربوط به مقالاتی است که از سوی مخاطبان ثریا به روزنامه ارسال شده و روزنامه نیز بنا بر رسالت روزنامه‌نگاری خود، اقدام به درج این مطالب متناقض کرده است.

۲. میرزا عبدالحسین کاشانی -نگارنده مطلب- حکومت مستقله را حکومتی می‌دانست که پادشاه هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد و هیچ‌کس حق هیچ‌گونه اعتراضی ندارد. او ایران، عثمانی و روسیه را جزو حکومت‌های مستقله آورده است. به گفته وی، در حکومت مشروطه، مجلس برخاسته از اراده مردم، اختیارات پادشاه را محدود می‌سازد. وی در تعریف حکومت جمهوری نیز گفته است در این نوع از حکومت تمام امور کشور در دست مردم است و هر کسی را که خود بخواهند، می‌توانند به ریاست خویش انتخاب و در صورت نیاز او را برکنار کنند. (ثریا، ۶ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، صص ۱۳-۱۴).

3. Sir Evelyn Baring



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۷۳

براساس قانون اختیار عمل داشته و از هیچ کس ترسی نداشته‌اند (ثریا، ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۳۱۶: شماره ۱، ص ۳؛ همان، ۲ جمادی‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۵۰، ص ۱۰). مخاطبان ثریا نیز با علم به چاپ ثریا در چنین فضایی، مکتوبات و مقالات انتقادی خود را برای چاپ در صفحات ثریا به این روزنامه ارسال می‌کردند. با علم به چنین موضوعی است که یکی از مخاطبان ثریا در مکتوبی از تبریز، با اشاره به جدال قلمی ثریا و روزنامه تربیت، به مقایسه میزان آزادی مطبوعات در مصر و ایران پرداخته و خطاب به «روزنامه تربیت» نوشته است: «و اگر مدیر ثریا به این لاطیلات جواب دهد مدیر تربیت در جواب چه خواهد گفت زیرا ثریا جریده آزاد و در مملکتی آزاد نشر شود و مکنون ضمیر خویش را به قلم آرد ولی تربیت اگر خواهد بیرون حدود خویش سخنی کند سرش به سنگ مجازات کوفته گردد» (ثریا، ۱۵ رجب ۱۳۱۷: شماره ۵، ص ۱).

در ثریا بارها به موضوع آزادی مطبوعات پرداخته شده است. حدود آزادی مطبوعات در غرب، پیامدهای آزادی مطبوعات، وضعیت آزادی مطبوعات در ایران، قانون مطبوعات، آزادی عمل خبرنگاران جراید در ایران و غرب و حدود آزادی بیان در ثریا، از مواردی است که درباره آزادی مطبوعات به اشکال مختلف می‌توان مورد بررسی قرار داد. در ثریا در موارد بسیاری، از جایگاه مطبوعات در غرب، حدود آزادی جراید و نتایج حاصل از آن سخن به میان آمده است. با توجه به اینکه مطبوعات به معنای خاص آن (روزنامه) پدیده‌ای وارداتی است، ثریا برای نوع و حدود آزادی روزنامه‌ها در بسیاری از موارد به نمونه آنها در غرب اشاره کرده و به شیوه‌های مختلف به تأیید آن پرداخته است. ثریا در موارد متعددی جایگاه و میزان آزادی و اختیار عمل مطبوعات و خبرنگاران غربی را منعکس ساخته و به مقایسه وضعیت و حدود آزادی مطبوعات در غرب و ایران پرداخته است.<sup>۱</sup> «روزنامه میزان» تأثیرگذاری روزنامه‌های آزاد اروپا را بیشتر از نیروی نظامی آنان دانسته و ترقی، پیشرفت و تغییرات رخ داده در جوامع و حتی ایران را نتیجه آزادی مطبوعات و درج بدون ترس معایب افراد جامعه در نتیجه این آزادی می‌دانست (ثریا، ۱۹ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۴، ص ۸؛ همان، ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۳۱۶: شماره ۱، ص ۲؛ همان، ۱۳ ذی‌الحجه ۱۳۱۷: شماره ۲۲، ص ۱۰).

یکی از مشکلاتی که ثریا در طول انتشار با آن دست به گریبان بود، انتشار برخی اخبار نادرست واصله در صفحات روزنامه بود. ثریا در این باره نیز مطبوعات غرب را مورد استناد

---

۱. ثریا، ۱۵ شوال ۱۳۱۶: شماره ۱۸، ص ۶؛ همان، ۶ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۱، ص ۱۳؛ همان، ۲۸ ذی‌الحجه ۱۳۱۶: شماره ۲۸، ص ۱۰؛ همان، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۶، ص ۱۰؛ همان، ۲۳ جمادی‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۲، ص ۳؛ ثریا، ۲۲ رجب ۱۳۱۷: شماره ۶، ص ۸؛ همان، ۱۹ رمضان ۱۳۱۷: شماره ۱۲، صص ۱-۲.

قرار داده و بر این اساس روزنامه را در درج و حتی تکذیب اخبارات واصله آزاد می‌دانست (ثریا، ۵ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۲، ص ۴؛ همان، ۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۹، ص ۱۰)؛ به همین دلیل معتقد بود اگر قرار باشد مسئولیتی در این مورد متوجه روزنامه‌ها باشد، «باید روزنامه‌نگاران فرنگ هر روز در تحت استنطاق باشند» (ثریا، ۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۰، صص ۱۰-۱۱). با چنین نگاهی به آزادی مطبوعات در غرب، ثریا اخباری مبنی بر نقض آزادی مطبوعات توسط برخی دول اروپایی، درج می‌کرد و به انتقاد از آن می‌پرداخت.<sup>۱</sup>

## ۲-۲-۱. آزادی مطبوعات در ایران

ثریا دوره سلطنت مظفرالدین‌شاه قاجار را آزادترین دوره برای مطبوعات ایرانی دانسته است؛ زیرا معتقد بود در عصر مظفری مطبوعات می‌توانستند بدون هیچ ملاحظه‌ای درباره معایب حکومت صحبت کنند<sup>۲</sup> (ثریا، ۱۰ محرم ۱۳۱۷: شماره ۳۰، ص ۵؛ همان، ۲۴ محرم ۱۳۱۷: شماره ۳۲، ص ۱۳؛ همان، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۶، صص ۸-۹؛ همان، ۴ صفر ۱۳۱۸: شماره ۲۶، ص ۱۴)؛ به همین دلیل روزنامه در مورد مشکلات کمی و کیفی جراید چاپ ایران، دولت را در این باره بی‌غرض دانسته و خود ایرانیان را مقصر ادامه چنین وضعیتی اعلام کرده است (ثریا، ۶ رجب ۱۳۱۶: شماره ۴، صص ۶-۷؛ همان، ۱۰ محرم ۱۳۱۷: شماره ۳۰، ص ۵؛ همان، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۶، ص ۹؛ همان، ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۱، ص ۱۴). مطالعه مطالب ثریا در این باره نشان می‌دهد که ثریا آزادی در مطبوعات این دوره را صرفاً مترادف با آزادی در انتقاد از حکومت می‌دانست و اعتقاد داشت که دولت فضای لازم برای انتقاد از خودش و حاکمان ایالات را فراهم کرده است. به نظر می‌رسد مقایسه فضای حاکم بر فضای مطبوعات ایران در دوره ناصر و مظفری نیز در اعلام چنین نظری از سوی ثریا بی‌تأثیر نبوده است.

مطالعه وضعیت و حدود آزادی مطبوعات عصر مظفری هم نشان می‌دهد که با وجود اقدامات امین‌الدوله در راستای تعدد جراید و آزادی قلم در مطبوعات (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲:

---

۱. ثریا، ۵ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۸، ص ۷؛ همان، ۱۲ شعبان ۱۳۱۶: شماره ۹، ص ۲؛ همان، ۲۲ شوال ۱۳۱۶: شماره ۱۹، ص ۱۰؛ همان، ۱۰ جمادی‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۷، ص ۵؛ همان، ۸ رجب ۱۳۱۷: شماره ۴، ص ۳؛ همان، ۱۳ جمادی‌الاول ۱۳۱۸: شماره ۳۵، ص ۱۵.

۲. میرزا علی‌محمدخان در مطلبی، از حضور خود در دربار شاه به هنگام حضورش در تهران خبر داده و گفته است شاه در این دیدار خطاب به صدراعظم خود، از لزوم ترقی و آزادی مطبوعات سخن گفته است (ثریا، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۶، صص ۸-۹).

۱۹۹/۱) و آزادی‌های اعطایی به مطبوعات در دوره مظفری، همچنان جراید آزاد انتقادی در ایران اجازه انتشار نداشتند (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۴۹/۱). روزنامه‌های این دوره هرچند نسبت به عصر ناصری آزادتر بودند، ولی از صحبت درباره مسائل چون آزادی، استبداد و معایب آن، حکومت ملی و حتی وضع قوانین لازم‌الاجرا احتیاط به خرج می‌دادند (محیط طباطبایی، ۱۳۶۶: ۹۹).

البته متغیرهای گوناگونی می‌توانست در آزادی مطبوعات در این دوره تأثیرگذار باشد. می‌توان گفت میزان آزادی جراید در دوره مظفری، به مانند دیگر موضوعات در ایالات مختلف، با کیستی حکام آن ایالات و نوع نگاه آنان به مطبوعات در ارتباط بوده است. به عبارت بهتر، حکام ایالات به دلیل میزان اختیارات خود می‌توانستند در حدود آزادی مطبوعات جغرافیای محل حکومتشان تأثیرگذار باشند. برای نمونه، خود ثریا در مطالبی از صدور حکم آزادی برای مطبوعات آذربایجان از سوی نظام‌السلطنه حاکم آذربایجان خبر داده و آن را ستوده است (ثریا، ۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۶، صص ۸-۹؛ همان، ۱ رجب ۱۳۱۷: شماره ۳، ص ۱۳).

ثریا با وجود اعتقاد به «کمال آزادی» مطبوعات در این دوره، فضای آزادتری را نیز متصور بوده و به همین دلیل مطالبی را به نقض آزادی مطبوعات و روزنامه‌نگاران اختصاص داده و به انتقاد از تحدید حدود آزادی مطبوعات پرداخته است. نبود قانون مطبوعات و به تبع آن مشخص نبودن حدود آزادی مطبوعات در ایران (ثریا، ۹ ذی‌القعدة ۱۳۱۷: شماره ۱۷، ص ۱۹) و همچنین خطرات مرتبط با کار وقایع‌نگاری و وکالت روزنامه‌های چاپ خارج در ایران (ثریا، ۲۷ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۴، صص ۵-۶؛ همان، ۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۰، ص ۱؛ همان، ۲۲ صفر ۱۳۱۷: شماره ۳۶، ص ۷؛ همان، ۱۰ جمادى‌الثانی ۱۳۱۷: شماره ۵۱، ص ۶؛ همان، ۲ ربیع‌الاول ۱۳۱۸: شماره ۲۹، ص ۱۳)، از جمله مشکلاتی بود که ثریا بارها و به اشکال مختلف بدان اشاره کرده است.

با وجود کلی‌گویی‌های روزنامه درباره آزادی مطبوعات در غرب و تأیید آن و همچنین ادعای آزادی بیان حاکم در ثریا<sup>۱</sup> (ثریا، ۵ ذی‌الحجه ۱۳۱۶: شماره ۲۵، ص ۱۱؛ همان، ۱۹

---

۱. پس از قطع همکاری میرزا علی‌محمدخان، سیاست ثریا تغییر کرد و مطالب تند و انتقادی در آن دیده نمی‌شود. بررسی یازده شماره پایانی (شماره‌های ۲۵ تا ۳۵ سال دوم) تغییر رویه ثریا را به خوبی نشان می‌دهد؛ زیرا دیگر اثری از مطالب تند و روشنگر دیده نمی‌شود و بیشتر مطالب آن به تعریف و تمجید از حکام، اخبار مربوط به مدارس، مقالات تاریخی و نقل قول از جراید دیگر اختصاص دارد. ثریا حتی در این برهه زمانی به نام وطن‌دوستی و خیرخواهی ملت، اقدام به سانسور برخی نامه‌های ارسالی از سوی خبرنگاران خود کرده بود (ثریا،

ذی‌الحجه ۱۳۱۶: شماره ۲۷، ص ۹)، مدیر ثریا در مطالبی حدود آزادی بیان مد نظر خویش را مشخص کرده است. هر چند بر اساس آزادی مطبوعات به معنای غربی آن، روزنامه‌ها قادر به چاپ و نشر آزادانه افکار و عقاید خود بوده‌اند، ثریا در این باره استثناهایی قائل شده و اعلام کرده است که نباید حرفی مخالف دولت‌خواهی، ملت‌پرستی و دیانت در ثریا زده شود (ثریا، ۱۰ جمادی‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۷، ص ۱۳) و از مخاطبانش درخواست کرد اگر مطلبی خلاف قانون و یا اصول مشاهده کردند، به ثریا گوشزد کنند (ثریا، ۵ ذی‌الحجه ۱۳۱۶: شماره ۲۵، ص ۱۱). به عبارت بهتر، روزنامه و شخص میرزا علیمحمدخان با وجود تأیید آزادی مطبوعات غربی، نتوانسته بودند این آزادی را به صورت تمام و کمال بر خود بقبولانند و به همین دلیل اصل حکومت و شرع را خط قرمز خود در مطالب منتشره در ثریا اعلام کردند.

### ۲-۳. آزادی مذهبی

بررسی مطالب ثریا درباره آزادی مذهبی، نشان‌دهنده این است که روزنامه عدم آزادی در مذهب را مانعی در برابر آزادی افکار می‌دانست و مخالف تعصب مذهبی و طرفدار آزادی و مساوات حقوقی میان مذاهب بود. روزنامه حتی در مواردی با انتقاد از برخوردهای سلبی با پیروان سایر ادیان حاضر در ایران، خواستار احترام به آیین تمام ایرانیان و مساوات میان پیروان مذاهب شده بود و در این باره برای اثبات سخن خود، مستنداتی از شرع اسلام آورده است. در مجموع، نوع نگاه روزنامه به موضوع آزادی مذهبی، بیشتر حول محور احترام متقابل بین پیروان ادیان و مساوات میان مذاهب می‌باشد و دولت را موظف به حفظ آزادی مذاهب و مراقبت از اقلیت‌های مذهبی می‌دانست.

ثریا درباره این نوع آزادی نیز آزادی مذهبی در غرب را مورد اشاره قرار داده است؛ با این تفاوت که درباره این نوع آزادی، در مواردی در جایگاه منتقد غربی‌ها قرار گرفته و در مواردی ضمن اشاره به مصادیق آزادی مذهبی در غرب، تداوم تعصبات مذهبی در برخی ممالک غربی و دوگانگی آنان در ادعا و عملشان به آزادی مذهبی را مورد انتقاد قرار داده است. روزنامه درباره تعصب مذهبی در غرب، وضعیت فرانسه و اسپانیا را مورد توجه قرار داده و ضمن انتقاد از فرانسه به دلیل سلب زندگی آزاد یهودیان در این کشور (ثریا، ۲۰ جمادی‌الآخر

---

۱۱ صفر ۱۳۱۸: شماره ۲۷، ص ۹؛ همان، ۱۸ صفر ۱۳۱۸: شماره ۲۸، صص ۱۳-۱۴). به دلیل چنین رویکردی است که روزنامه از لحاظ محتوایی افت شدیدی پیدا کرد و طرفدارانش را از دست داد (خسروی زارگر، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ تا جایی که خسروی نیز معتقد بود ثریا بعد از جدایی میرزا علیمحمدخان اعتبار خود را از دست داده است (خسروی، ۱۳۶۳: ۴۱/۱-۴۲).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۷۷

۱۳۱۶: شماره ۲، ص ۳؛ همان، ۸ شوال ۱۳۱۶: شماره ۱۷، ص ۲؛ همان، ۲۸ جمادی الاخر ۱۳۱۶: شماره ۳، ص ۳؛ همان، ۱ شوال ۱۳۱۶: شماره ۱۶، ص ۲)، ضعف اسپانیا و از دست رفتن ممالک تحت سلطه آن را نیز با تعصب مذهبی حکومت نسبت به آیین کاتولیک در ارتباط دانسته است (ثریا، ۱۳ رجب ۱۳۱۶: شماره ۵، ص ۱۲).

دوگانگی غربی‌ها در ادعا و عمل به آزادی مذهبی نیز از مواردی است که مورد توجه ثریا قرار گرفته است. روزنامه با انتقاد از اینکه غربی‌ها در ادعا طرفدار آزادی تمامی مذاهب‌اند، ولی در عمل رفتاری دوگانه از خود نشان می‌دهند، ظلم وارده بر مسلمانان جزیره کرت و جمادی الاخر ۱۳۱۶: شماره ۱، صص ۱۰-۱۱) و فشارهای وارد شده بر مسلمانان جزیره کرت و بوسنی هرزگوین (ثریا، ۱۰ جمادی الاول ۱۳۱۷: شماره ۴۷، ص ۵) را مورد اشاره قرار داده و معتقد بوده است اگرچه دول غربی می‌گویند «با دین و آیین کسی کاری ندارند»، ولی گاهی در عمل دست به چنین رفتارهایی علیه مسلمانان می‌زنند (ثریا، ۲۷ ذی القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۴، ص ۸).

این دوگانگی در نوع برخورد دول غربی با اعتقادات ممالک مغلوب و مستعمره نیز در روزنامه انعکاس یافته است. هرچند در روزنامه و در مواردی اخباری از اعطای آزادی مذهبی از سوی انگلستان به اهالی سودان و هندوستان منتشر گردیده (ثریا، ۲ رمضان ۱۳۱۶: شماره ۱۲، ص ۷؛ همان، ۲۰ ذی الحجه ۱۳۱۷: شماره ۲۳، ص ۶)، ولی به‌طور کلی روزنامه معتقد است که اگر اجانب بر کشوری مسلط شوند، مذهب آنان در امان نخواهد بود (ثریا، ۲۰ جمادی الاخر ۱۳۱۶: شماره ۲، ص ۹؛ همان، ۹ ربیع الثانی ۱۳۱۸: شماره ۳۳، ص ۱۷). روزنامه در این باره به ایرانیان هم هشدار داده بود که در صورت استیلای اجانب، به جای مسجد و سقاخانه‌های ایرانیان، کلیسا و میخانه برپا می‌کند (ثریا، ۲۲ جمادی الثانی ۱۳۱۷: شماره ۲، ص ۲)، ناموسشان به دست مسیحیان می‌افتد و به مانند مسلمانان هند، ترکستان، قفقاز و آفریقا نمی‌توانند در عمل به آداب و مراسم مذهبی خودشان آزاد باشند (ثریا، ۱۹ ربیع الثانی ۱۳۱۷: شماره ۴۴، ص ۱۲).

آزار و اذیت برخی اقلیت‌های مذهبی در ایران و تبعیض صورت گرفته نسبت به این گروه از ایرانیان توسط اکثریت مسلمان، باعث شده بود ثریا موضوع اقلیت‌های مذهبی ایران را هم مورد توجه قرار دهد. ثریا درباره مذاهب مختلف ساکن ایران، قائل به آزادی پیروان این مذاهب و اجرای مساوات و عدالت میان آنان و اکثریت مسلمان ایرانی بود؛ مساواتی که البته در تناقض با احکام شرع است و بعد از پیروزی انقلاب مشروطه نیز بحث برابری تمام ایرانیان، باعث مباحث نظری و ایجاد اختلاف میان مشروطه‌خواهان شد. با این حال، روزنامه صرفاً با

گزینش در احکام مرتبط با اقلیت‌های مذهبی و آوردن روایاتی، به تصدیق سخن خود پرداخته است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دغدغه روزنامه در این امر، انتقال تفکر ملت بودن و ایرانی بودن، فارغ از تفاوت در مذهب، به مخاطبان خویش بوده است. روزنامه تمام پیروان ادیان و مذاهب ساکن ایران «از زاهد مهربانی تا کشیش کنشتی» را «ابنای وطن» خوانده و حمایت از آنان را لازم و واجب شمرده است؛ به همین دلیل اعلام کرده بود از حقوق ایرانیان با هر مذهبی محافظت می‌کند. به عقیده روزنامه، اگر ایرانیان روزی معنای حب وطن را بدانند، دیگر همدیگر را به خاطر تفاوت مذهب مورد آزار و اذیت قرار نمی‌دهند و در کنار آن، قانون شرع و قوانین حکومتی هم اجازه آزار اقلیت‌های مذهبی را نمی‌دهد (ثریا، ۲۷ ذی‌القعدة ۱۳۱۶: شماره ۲۴، ۶-۷؛ همان، ۲۹ صفر ۱۳۱۷: شماره ۳۷، ص ۱۲).

روزنامه در این باره و در واکنش به خبر آزار و اذیت یهودیان تهران، چنین حرکتی را در تقابل با سیره امام علی (ع) دانسته بود؛ زیرا ایشان به هنگام کمک به نیازمندان، فرقی بین مسلمان و غیرمسلمان قائل نمی‌شد و اگر ایرانیان خود را پیرو او می‌دانند، باید چنین رویه‌ای را در پیش بگیرند (ثریا، ۶ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۳۸، صص ۴-۵). انتشار اخبار مربوط به سلب آزادی‌های دیگر اقلیت‌های مذهبی نیز واکنش ثریا را در پی داشت که طی مقالاتی به این مسئله و دفاع از حقوق اقلیت‌های مذهبی ایران پرداخت.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش پاسخ به چستی آزادی به عنوان یک مفهوم غربی در روزنامه ثریا، چاپ قاهره بود. بررسی تمامی ۸۶ شماره ثریا در این بازه زمانی نشان از اهمیت این مفهوم نزد گردانندگان آن دارد. چنین میزانی از اهمیت، با چاپ روزنامه در فضای آزاد مصر و دور بودن از سانسور و نظارت حکومتی و همچنین آشنایی میرزا علی‌محمدخان کاشانی با مفاهیم مدرن غربی به دلیل حضور طولانی‌مدتش در خارج از ایران، در ارتباط است. در مطالب ارائه‌شده درباره مفهوم آزادی و انواع آن در ثریا، از دو منبع بهره گرفته شده است. روزنامه در مواردی و در تشریح آزادی مد نظر خود و حدود آن، آزادی به معنا و مفهوم غربی آن را مد نظر قرار داده است. با بهره‌گیری از این منبع است که ثریا با علم به رابطه آزادی و قانون، با مطلق‌العنانی به مخالفت برخاست و حتی در مقایسه انواع حکومت‌ها، حکومت جمهوری را به دلیل حاکمیت

۱. ثریا، ۱۷ محرم ۱۳۱۷: شماره ۳۱، صص ۱۴-۱۵؛ همان، ۲۹ صفر ۱۳۱۷: شماره ۳۷، صص ۱۴-۱۶؛ همان، ۶ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۳۸، صص ۳-۵؛ همان، ۶ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۳۸، صص ۱۵-۱۶؛ همان، ۱۳ ربیع‌الاول ۱۳۱۷: شماره ۳۹، ص ۴.

قانون، نقش مردم در برپایی پارلمان و تحدید حدود اختیارات شاه ستوده است؛ به همین دلیل ثریا درباره آزادی و اقسام آن، در موارد بسیاری دست به دامان نمونه‌های غربی شده و نوع و حدود آزادی مورد نظر خود را با ذکر چنین نمونه‌هایی برای مخاطبان خود اعلام کرده است. منبع دیگری که ثریا درباره آزادی از آن تأثیر پذیرفته، شرع اسلام است. با تأثیرپذیری از همین منبع است که روزنامه «دیانت» را به عنوان یکی از خطوط قرمز خود بیان کرده است. استفاده و بهره‌گیری از شرع و احکام آن به عنوان یکی از محدودکننده‌های آزادی غربی، باعث شده است روزنامه در مواقعی با در نظر گرفتن شرایط حاکم بر جامعه ایران و زمانی که آن آزادی را در تقابل با شرع و سنت‌های جاری در ایران می‌دانست، نظر خود را با صراحت اعلام کند. بیشترین بسامد فراوانی واژه آزادی، به آزادی مطبوعات اختصاص دارد. در بحث از آزادی مطبوعات، به این دلیل که روزنامه پدیده‌ای کاملاً غربی است و در ادبیات ایرانیان و شرع اسلام بدان پرداخته نشده، در بیشتر موارد و در تشریح این نوع آزادی، دست به دامان نمونه‌های غربی شده است. به نظر می‌رسد درگیری ثریا با کار روزنامه‌نگاری و همچنین نوپا بودن کار مطبوعاتی در ایران و لزوم آشنا ساختن ایرانیان با حدود آزادی مطبوعات، باعث پرداخت حداکثری روزنامه به این موضوع شده است. در بحث آزادی مذهبی، روزنامه طرفدار سرسخت آن است و دلیل پرداخت ثریا به این موضوع اخبار آزار و اذیت برخی اقلیت‌های مذهبی در ایران و سعی روزنامه در فهماندن مفهوم ملت و ایرانی بودن برای ایرانیان بوده است. آزادی مذهبی ثریا بیشتر به شکل مساوات میان پیروان مذاهب نمود یافته بود، ولی موضوعی که روزنامه مسکوت گذاشته، نگاه شرع به موضوع مساوات میان مذاهب است. روزنامه در این مورد و برای تأیید نظر خود درباره آزادی مذهبی، صرفاً به ذکر روایاتی پرداخته که در تضاد با دیدگاه ثریا نباشد؛ موضوعی که بعد از انقلاب مشروطه سر باز کرد و مشروطه‌خواهان را در مقابل یکدیگر قرار داد. به‌طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که روزنامه سعی بر این داشت که آزادی را با اسلام و فرهنگ جامعه ایرانی مطابق نشان دهد و به همین منظور حتی در مواردی دست به تقلیل این مفهوم نیز زده است.

## منابع و مأخذ

### الف. کتب و مقالات

- آرین‌پور، یحیی (۱۳۷۲)، *از صبا تا نیما*، ج ۱، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: انتشارات مروارید، چاپ چهارم.
- احمدی، نزهت، (۱۳۸۵)، *رویکرد انتقادی مجله ثریا به مسائل ایران*، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، سال شانزدهم، شماره ۶۰، صص ۲۳-۴۸.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۷۷)، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت*، ترجمه محمد عباسی، ج ۲، تهران: کانون معرفت.
- جهانی، فرشته و ملایی توانی، علیرضا (۱۴۰۰)، «آشنایی ایرانیان با جایگاه زن در جامعه آمریکایی از رهگذر مطبوعات و مدارس مسیونری در دوره قاجاریه»، *فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)*، سال ۳۱، شماره ۵۰، صص ۷۱-۹۲.
- خسروی زارگز، مسلم، (۱۳۸۶)، «بررسی روند فراز و فرود روزنامه ثریا»، *مجله یاد*، شماره ۸۴، صص ۲۱-۳۹.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، *حیات یحیی*، ج ۱، تهران: کتابخانه ابن‌سینا، چاپ چهارم.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۲۵)، *لغتنامه*، ج ۲، تهران: [بی‌نا].
- صدر هاشمی، محمد (۱۳۶۳)، *تاریخ جرائد و مطبوعات ایران*، ج ۲، اصفهان: انتشارات کمال.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۰)، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- علوی، سید ابوالحسن (۱۳۸۵)، *رجال عصر مشروطیت*، به کوشش حبیب یغمایی، بازخوانی ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- قاسم‌زاده، قاسم (۱۳۴۰)، *حقوق اساسی*، تهران: ابن‌سینا، چاپ هفتم.
- قاضی، ابولفضل (۱۳۷۱)، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳)، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- کهن، گوئل (۱۳۶۰)، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران (از ۱۲۵۳ ق تا صدور فرمان مشروطیت)*، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- محیط طباطبایی، میر سیدمحمد (۱۳۶۶)، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
- هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: نشر میزان.

### ب. نشریات

- حیدر بغدادی (۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷)، *اطاعه السلطان من الایمان*، سال اول، شماره ۴۶، صص ۱۳-۱۴.
- ..... (۱ رجب ۱۳۱۷)، *داد سوم آن‌مریض تکاسل پادشاهان - در مملکت و شفاییش رسیدگی در آنست*، سال دوم، شماره ۳، صص ۱۴-۱۸.



- فرج الله کاشانی (۹ ربیع‌الثانی ۱۳۱۸)، بقیه مقاله تاریخی، سال دوم، شماره ۳۳، صص ۱۷-۱۸.  
..... (۱۱ صفر ۱۳۱۸)، ثریا، سال دوم، شماره ۲۷، ص ۹.  
..... (۱۸ صفر ۱۳۱۸)، ثریا، سال دوم، شماره ۲۸، صص ۱۳-۱۴.  
میرزا عبدالحسین خان کاشانی (۵ شعبان ۱۳۱۶)، ارکان بنای مدنیت، سال اول، شماره ۸، صص ۱۱-۱۲.  
..... (۲۰ ذی‌القعدة ۱۳۱۶)، بقیه وضع حکومت حالیه انگلند، سال اول، شماره  
..... ۲۳، صص ۱۱-۱۵.  
..... (۶ ذی‌القعدة ۱۳۱۶)، وضع حکومت حالیه انگلستان، سال اول، شماره ۲۱،  
..... صص ۱۳-۱۵.  
میرزا علی محمدخان کاشانی (۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۱۷)، اخطار، سال اول، شماره ۴۰، ص ۱.  
..... (۲۰ رجب ۱۳۱۶)، اخطار، سال اول، شماره ۶، صص ۱-۲.  
..... (۱۹ شعبان ۱۳۱۶)، اخطار، سال اول، شماره ۱۰، ص ۱.  
..... (۱۳ رجب ۱۳۱۶)، اسپانیا و انهدام - نتیجه ظلم و غفلت، سال اول، شماره  
..... ۵، صص ۱۰-۱۲.  
..... (۶ ربیع‌الاول ۱۳۱۷)، آرزوی ثریا، سال اول، شماره ۳۸، صص ۴-۵.  
..... (۱۴ جمادى‌الآخر ۱۳۱۶)، آزادی ادیان در روسیه، سال اول، شماره ۱،  
..... صص ۱۰-۱۱.  
..... (۵ ذی‌الحجه ۱۳۱۶)، بقیه مقاله لیس للانسان الا ما سعی، سال اول، شماره  
..... ۲۵، صص ۹-۱۲.  
..... (۱۰ جمادى‌الاول ۱۳۱۷)، بقیه مقاله لیس للانسان الا ما سعی، سال اول،  
..... شماره ۴۷، صص ۱۲-۱۵.  
..... (۹ ذی‌القعدة ۱۳۱۷)، بقیه مقاله مصاحبه، سال دوم، شماره ۱۷، صص ۱۳-۱۵.  
..... (۱۳ ذی‌الحجه ۱۳۱۷)، بقیه مقاله مصاحبه، سال دوم، شماره ۲۲، صص ۱۴-۱۸.  
..... (۱۹ ذی‌الحجه ۱۳۱۶)، ثریا، سال اول، شماره ۲۷، صص ۹-۱۰.  
..... (۱۰ محرم ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۳۰، صص ۴-۵.  
..... (۱۷ محرم ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۳۱، صص ۱۴-۱۵.  
..... (۶ رجب ۱۳۱۶)، ثریا، سال اول، شماره ۴، صص ۶-۷.  
..... (۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۴۰، صص ۱۰-۱۳.  
..... (۵ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۴۲، ص ۴.  
..... (۳ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۴۶، صص ۸-۱۰.  
..... (۲۴ جمادى‌الاول ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۴۹، صص ۱۰-۱۱.  
..... (۲ جمادى‌الثانی ۱۳۱۷)، ثریا، سال اول، شماره ۵۰، صص ۹-۱۱.

- ..... (۲۰ جمادى الآخر ۱۳۱۶)، ثریا، سال اول، شماره ۲، ص ۹.
- ..... (۹ ذى القعدة ۱۳۱۷)، ثریا، سال دوم، شماره ۱۷، صص ۱۹-۲۰.
- ..... (۱ رجب ۱۳۱۷)، ثریا، سال دوم، شماره ۳، ص ۱۳.
- ..... (۲۷ ذى القعدة ۱۳۱۶)، *جواب مکتوب بی امضا از تبریز*، سال اول، شماره ۲۴، صص ۵-۷.
- ..... (۲۳ جمادى الثانی ۱۳۱۷)، *رد بر مکتوب مندرجه در روزنامه حکمت*، سال دوم، شماره ۲، صص ۱-۲.
- ..... (۱۴ جمادى الآخر ۱۳۱۶)، *سبب نگارش این روزنامه*، سال اول، شماره ۱، صص ۲-۳.
- ..... (۱ شوال ۱۳۱۶)، *سیاسی*، سال اول، شماره ۱۶، صص ۱-۲.
- ..... (۸ شوال ۱۳۱۶)، *سیاسی*، سال اول، شماره ۱۷، صص ۱-۲.
- ..... (۲۰ جمادى الآخر ۱۳۱۶)، *سیاسی*، سال اول، شماره ۲، صص ۲-۴.
- ..... (۲۸ جمادى الآخر ۱۳۱۶)، *سیاسی*، سال اول، شماره ۳، صص ۲-۳.
- ..... (۱۲ شعبان ۱۳۱۶)، *سیاسی*، سال اول، شماره ۹، صص ۲-۳.
- ..... (۸ رجب ۱۳۱۷)، *سیاسی*، سال دوم، شماره ۴، صص ۳-۴.
- اسکندرونه* (۱۳ ذى الحجه ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۲۲، ص ۱۰.
- اهمیت و تأثیر جراید (۲۳ جمادى الثانی ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۲، ص ۳.
- ایالت مکدونیا* (۲۷ ذى القعدة ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۲۴، صص ۷-۸.
- آثار مظفری - به نقل از روزنامه اطلاع* (۴ صفر ۱۳۱۸)، سال دوم، شماره ۲۶، صص ۱۱-۱۵.
- بقیه مکتوب سابع* (۲۶ ربیع الثانی ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۴۵، صص ۱۱-۱۵.
- ..... (۱۷ جمادى الاول ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۴۸، صص ۱۳-۱۶.
- بندر بوشهر* (۲۸ ذى الحجه ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۲۴، صص ۶-۸.
- جراید اجنبیه در فرانسه* (۲۲ شوال ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۱۹، ص ۱۰.
- خون یحیی و تلال بیت المقدس - مدرسه انتظام الملک و متن ثریا* (۲۴ محرم ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۲، صص ۱۰-۱۴.
- دارالخلافة طهران (۶ ربیع الاول ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۸، صص ۲-۴.
- *دار السعادة اسلامبول* (۱۰ جمادى الاول ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۴۷، صص ۴-۵.
- ..... (۲۰ ذى الحجه ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۲۳، صص ۵-۶.
- دارالسلطنه تبریز* (۲۲ صفر ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۶، صص ۶-۷.
- ..... (۱۳ ربیع الاول ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۹، صص ۳-۴.
- زنگبار و آفریقای جنوبی* (۱۳ جمادى الاول ۱۳۱۸)، سال دوم، شماره ۳۵، ص ۱۵.
- سلماس* (۱۰ جمادى الثانی ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۵۱، صص ۶-۷.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۸۳

- سواد فرمان همایونی (۲۹ صفر ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۷، صص ۱۴-۱۶.
- ..... (۶ ربیع‌الاول ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۸، صص ۱۵-۱۶.
- فرانسه و رؤسای جمهور (۱۵ شوال ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۱۸، ص ۶.
- گروس (۱۹ رمضان ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۱۲، صص ۱-۲.
- مصر - چهارشنبه ۲۳ ذی‌الحجه ۱۳۱۶ (۲۸ ذی‌الحجه ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۲۸، صص ۱۰-۱۳.
- مکتوب از اسکندریه (۲۲ رجب ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۶، صص ۸-۱۰.
- مکتوب از اصفهان (۲ ربیع‌الاول ۱۳۱۸)، سال دوم، شماره ۲۹، صص ۱۳-۱۴.
- مکتوب از برلین (۱۹ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۴۴، ص ۸.
- مکتوب از تبریز (۱۵ رجب ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۵، صص ۱۰-۱۱.
- مکتوب از طرف انجمن ناصری زرتشتیان یزد (۲۹ صفر ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۳۷، ص ۱۲.
- مکتوب یکی از وطن پرستان (۱۶ جمادی‌الثانی ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۴-۱۶.
- ملاحظات سیاسی در امور بنادر فارس (۲۳ ذی‌القعدة ۱۳۱۷)، سال دوم، شماره ۱۹، صص ۱۴-۱۸.
- نطق لورد کرامر در ام درمان (۲ رمضان ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۱۲، صص ۶-۷.
- نقل از روزنامه محترمه حبل‌المتین (۱۹ ربیع‌الثانی ۱۳۱۷)، سال اول، شماره ۴۴، صص ۱۱-۱۲.
- وقایع سرحد شمال غربی هندوستان (۵ شعبان ۱۳۱۶)، سال اول، شماره ۸، ص ۷.

### List of sources with English handwriting

#### Book And Article:

- Ahmadi. Nozhat. (2006). The critical approach of Soraya journal toward the situation of Iran. Journal of humanities. Year 16. No 60. Pp.23-47.
- Alavi. Abul- Hasan.(2006). The Rulers of the Constitutional Era. researched by Habib Yaghmaei. edited by Iraj Afshar. Tehran: Enteshārat-e Asāfir.
- Aryanpour. Yahya. (1993). from Saba to Nima. Tehran: Enteshārat-e Zavvār. [In Persian]
- Ashouri. Daryush. (1997). Political Encyclopedia. Tehran: Enteshārat-e Morvārid. [In Persian]
- Browne. Edward G. (1998). Literary history of Persia. translated by Mohammad Abbasi. Tehran: Kānūn-e Ma' refat. [In Persian]
- Cohen. Goel. History of Censorship in Iranian Press. Tehran: Mo'assese-ye Enteshārat-e Āgāh. [In Persian]
- Dehkodā, 'Alī-Akbar. (1946). Lōgāt-nāma (Ā-Abūsa'd). Tehran: n.n.
- Dowlatabadi. Yahya. (1983). Ḥayāt-e Yahyā. Tehran: ketābkāne-ye Ebn Sīnā.
- Hashemi. Seyyed Mohammad. (1984). Human rights and fundamental freedoms. Tehran: Našr-e Mīzān. [In Persian]
- Jahani. Fereshteh; Mollaei Tavani. Alireza. (2021). Familiarity of Iranians With the Position of Women in American Society Through the Press and Missionary Schools in the Qajar Period. Journal of History of Islam and Iran. Year 31. No 50. Pp. 71-92.
- Kasrawi. Ahmad. (1984). History of the Iranian Constitutional Revolution. Tehran: Mo'assese-ye Enteshārat-e Amīrkabīr. [In Persian]
- Khosravi Zargaz. Moslem. (2007). investigating the rise and fall of Torayyā newspaper. Yād Magazine. Tehran. No 84. Pp. 21-39.
- Mohit Tabatabaei. Mohammad. (2005). Analytical history of newspapers in Iran. Tehran: Mo'assese-ye Enteshārat-e Be'tat. [In Persian]
- Qasemzade. Qasem. (1961). Droit constitutionnel. Tehran: Ebn-e Sīnā. [In Persian]
- Qazi. Abul-Fazl. (1992). Droit constitutionnel et institutions politiques. Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān. [In Persian]
- Sadr Hashemi. Mohammad. (1984). History of Iran's Journals and Press., Isfahan: Enteshārat-e Kamāl.
- Tabatabaei Mo'tameni. Manouchehr. (2011). Public freedoms and human rights. Tehran: Dāneshgāh-e Tehrān. [In Persian]

#### Newspaper:

- Heidar Baghdadi. Itā'at ul-Soltān mīn al- Īmān. Year 1. No 46.
- Heidar Baghdadi. Dāde Sevvome Ān Marīz Takāsol-e Pādshāhān – Dar Mamlekat va šafāyaš Resīdegī Dar Ān ast. Year 2. No 3.
- Faraj-Allah kashani. Baqīyye-ye Maqāleh-ye Tārīkī. Year 2. No 33.
- Faraj-Allah kashani. Torayyā. Year 2. No 27.
- Faraj-Allah kashani. Torayyā. Year 2. No 28.
- Mirza Abd al-Hosein Khan kashani. Arkān-e Banā-ye Madaniyat. Year 1. No 8.
- Mirza Abd al-Hosein Khan kashani. Baqīyye-ye važ 'e hōkūmat-e ḥālīye-ye England. Year 1. No 23.
- Mirza Abd al-Hosein Khan kashani. Važ 'e Hōkūmat-e Ḥālīye-ye Engelestān. Year 1. No 21.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Ekṭār. Year 1. No 40.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Ekṭār. Year 1. No 6.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Espāniyā va Enhedām-e Natīje-ye zolm va ḡeflat. Year 1. No 5.

- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Ārezū-ye Torayyā. Year 1. No 38.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Āzādī-ye Adyān dar Rūsīye. Year 1. No 1.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Baqīyye-ye Maqāle-ye laysa lil al-Insān Īllā Mā Sa'ā. Year 1. No 25.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Baqīyye-ye Maqāle-ye laysa lel-ensān-e ellā mā sa'y. Year 1. No 47.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Baqīyye-ye Maqāle-ye Moṣāḥebe. Year 2. No 17.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Baqīyye-ye Maqāle -ye Moṣāḥebe. Year 2. No 22.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 27.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 30.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 31.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 4.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 40.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 42.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 46.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 49.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 50.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 1. No 2.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 2. No 17.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Torayyā. Year 2. No 3.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. javāb-e Maktūb-e bī Emza' az Tabrīz. Year 1. No 24.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Radd bar Maktūb-e Mondaraje dar Rūznāme-ye Hekmat. Year 2. No 2.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Sabab-e Neqāreš-e in Rūznāme. Year 1. No 1.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 1. No 16.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 1. No 17.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 1. No 2.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 1. No 3.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 1. No 9.
- Mirza Ali Mohammad Khan kashani. Siyāsī. Year 2. No 4.
- Eskandarūneh. Year 2. No 22.
- Ahamīyyat va Ta'ḥīr-e jarāyed. Year 2. No 2.
- Iyālat-e Makdūniyā. Year 1. No 24.
- Ātār-e Mozaffarī – Be Naql az Rūznāme-ye Eṭṭelā'. Year 2. No 26.
- Baqīyye-ye Maktūb-e Sābe'. Year 1. No 45.
- Baqīyye-ye Maktūb-e Sābe'. Year 1. No 48.
- Bandar-e Būšehr. Year 2. No 24.
- jarāye-de Ajnabīyye dar Farānse. Year 1. No 19.
- Kūn-e Yahyā va Tallāl-e Beyt ul-Moqaddas – Madrese-ye Entezām-ul Molk va Matn-e Torayyā. Year 1. No 32.
- Dār ul-ḳelāfe-ye Tehrān. Year 1. No 47.
- Dār ul-Sa'āde-ye Eslāmbul. Year 1. No 47.
- Dār ul-Sa'āde-ye Eslāmbul. Year 2. No 23.
- Dār ul- Saṭṭāna-ye Tabrīz. Year 1. No 36.
- Dār ul- Saṭṭāna-ye Tabrīz. Year 1. No 39.
- Zangbār va Afrīgā-ye jonūbī. Year 2. No 35.
- Salmās. Year 1. No 51.
- Savād-e Farmān-e Homāyūnī. Year 1. No 37.
- Savād-e Farmān-e Homāyūnī. Year 1. No 38.
- Farānse va Ro'asā-ye jomhūr. Year 1. No 18.
- Garūs. Year 2. No 12.

Meşr - Čāhāršanbe 23-ye dīlħajje-ye 1316. Year 1. No 28.  
Maktūb az Eskandarīyye. Year 2. No 6.  
Maktūb az Eşfahān. Year 2. No 29.  
Maktūb az Berlīn. Year 1. No 44.  
Maktūb az Tabrīz. Year 2. No 5.  
Maktūb az ʔaraf-e Anjoman-e Nāşerī-ye Zartoştiyān-e Yazd. Year 1. No 37.  
Maktūb-e Yekī az Vaţanparastān. Year 2. No 1.  
Molāhezāt-e siyāsī dar Omūr-e Banāder-e Fārs. Year 2. No 19.  
Noţq-e Lord Krāmer dar Omm-e Dormān. Year 1. No 12.  
Naql az Rūznāme-ye Mohtarame-ye Ĥabl ul-Mafīn. Year 1. No 44.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## The concept of freedom in "Soraya" published in Cairo<sup>1</sup>

Gholamali Pashazadeh<sup>2</sup>

Fatemeh Orouji<sup>3</sup>

Rasoul Pourzamani<sup>4</sup>

Received: 2023/07/07

Accepted: 2024/01/04

### Abstract

For the Iranians, the Qajar period coincided with the familiarization and confrontation with modern Western concepts such as freedom. Iranian newspapers published outside Iran in the pre-constitutional period were one of the ways of familiarizing Iranians with this concept. Soraya newspaper, which was published in Cairo, Egypt, is one of these newspapers, which was published by Mirza Ali Mohammad Khan Kashani. Considering the significance of the concept of freedom, particularly in the years preceding the constitutional revolution in Iran, it is important to understand the history of theoretical discussions about the concept of freedom in the Iranian press and how it is reflected in Soraya. Accordingly, this article examines how the newspaper understands of the concept of freedom and its relevance to Western freedom. The article also attempts to answer the question with a descriptive-explanatory method in order to show to what extent freedom considered by Soraya corresponds to the freedom in the West during this historical period. The research findings reflect that although the freedom used in the West was approved by the newspaper, in some cases we have seen the reduction of this concept in Soraya.

**Keywords:** Freedom, Soraya newspaper, Mirza Ali Mohammad Khan Kashani, Qajar, West.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.44187.2813

2. Associate Professor of Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran (corresponding author). [gh\\_pashazadeh@yahoo.com](mailto:gh_pashazadeh@yahoo.com)

3. Associate Professor, Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran. [fatemeh.orouji62@gamil.com](mailto:fatemeh.orouji62@gamil.com)

4. PhD student of Iranian history after Islam, Tabriz University, Tabriz, Iran. [rasoulpourzamani@yahoo.com](mailto:rasoulpourzamani@yahoo.com)

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493





فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۸۹-۱۱۰

## مناسبات طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در کردستان پس از مولانا خالد شهرزوری<sup>۱</sup>

سید سعید حسینی<sup>۲</sup>  
سید احمد رضا خضری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

### چکیده

پژوهش‌های صورت گرفته درباره تصوف در کردستان، عمدتاً تاریخ طریقت‌های صوفیانه را به صورت جداگانه و به دور از فضای ارتباطی آنها بررسی کرده‌اند؛ در حالی که به دلیل تأثیرگذاری مراودات این طریقت‌ها در تاریخ اجتماعی کردستان، مطالعه پیوندهای گوناگون مشایخ و پیروان آنها نیز امری ضروری است. در پژوهش پیش رو به این پرسش پاسخ داده شده است که پس از دوره مولانا خالد شهرزوری (۱۱۹۳-۱۲۴۲ق) طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در مناطق کردنشین چه مناسباتی داشته‌اند؟ نتایج پژوهش - که به صورت مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است - نشان می‌دهد که پس از تنش‌ها و تقابلات اولیه، مناسبات این دو طریقت به سمت همکاری و همراهی پیش رفت؛ به گونه‌ای که پس از مدتی، مشایخ نقشبندی با ملاحظه حضور و نفوذ قادری‌ها در جامعه کردستان و به منظور مدیریت اوضاع پیروانشان، در برخی آداب طریقت تغییراتی ایجاد و بعضاً آنها را به روش قادریه نزدیک‌تر کردند. علاوه بر آن، در میان مشایخ دو طریقت مناسباتی چند، مانند مراودات طریقتی، پیوندهای دوستی و ارتباطات خاندانی شکل گرفت. آنان همچنین در آیین‌های طریقتی یکدیگر شرکت می‌کردند و در برخی زمینه‌های علمی و فرهنگی نیز با یکدیگر در پیوند

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.45505.2863

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). s.saeed.hosseini@ut.ac.ir

۳. استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. akhezri@ut.ac.ir  
- مقاله برگرفته از رساله با عنوان «نقش و جایگاه طریقت نقشبندیه در اوضاع علمی و فرهنگی کردستان از ۱۱۲۶ تا ۱۳۹۹ق» دانشگاه تهران است.

بودند. تعامل آنان تا جایی پیش رفت که مشایخ نقشبندی، متأثر از میراث پیشینی خود و با در نظر داشتن اوضاع جامعه کردی، رهبری برخی از مریدان قادری را نیز برعهده گرفتند و به این ترتیب، فصل جدیدی از طریقت‌ورزی در کردستان را آغاز کردند.

**واژه‌های کلیدی:** نقشبندیه، قادریه، کردستان، مولانا خالد شهرزوری، شیخ معروف نودهی، مناسبات اجتماعی

### مقدمه

نظر به اهمیت گسترش طریقت نقشبندیه در سده سیزدهم هجری توسط مولانا خالد شهرزوری و در پی آن اوضاع ملت‌هت‌پیش‌آمده در جنوب کردستان و مشخصاً شهر سلیمانیه به عنوان مرکز امارت بابان، معمولاً تاریخ‌پژوهان و علاقه‌مندان به سیر گسترش تصوف در جامعه کردی، بر موضوع تقابل طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در نوع مواجهه مولانا خالد شهرزوری (به عنوان آورنده طریقت نقشبندیه به قلمرو عثمانی) و «شیخ معروف نودهی» (همچون رهبر طریقت قادریه در مناطق کردنشین) تمرکز می‌کنند و در نتیجه، عمده نگاه‌ها به سمت یک رویارویی پرتنش معطوف شده است. با وجود آنکه نقشبندیه و قادریه تا اواخر حیات مولانا خالد در تنشی قابل توجه با یکدیگر قرار داشتند، اما می‌توان با رویکردی نوآورانه جوانب دیگر مناسبات این دو طریقت در مناطق کردنشین را نیز بررسی کرد؛ به همین دلیل نگارندگان این پژوهش به دنبال آن‌اند تا با عبور از تمرکز بر دوره مولانا خالد و گرفتاری‌های او در سلیمانیه، دریابند که در دوره جانشینان او و به‌ویژه مشایخ نقشبندی هورامان، مناسبات طریقت‌های نقشبندیه و قادریه به چه شکل بوده است؟ وجوه اجتماعی، علمی و حتی سیاسی مناسبات آنان چه بوده است؟ با توجه به نامه‌نگاری شیخ معروف نودهی - رهبر قادیان کردستان و مخالف سرسخت مولانا خالد در ابتدا - با او برای اظهار پشیمانی از مواضع پیشین، به نظر می‌رسد زمینه کاهش تنش‌ها و گذار از تقابل به تعامل، در میان پیروان دو طریقت به وجود آمد. در ادامه، ابعاد گوناگون این مسئله مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

در پژوهش پیش رو، همچون عمده تحقیقات تاریخی، روش تحلیل با استفاده از منابع کتابخانه‌ای برای گردآوری داده‌ها به کار رفته و در کنار آن، از اطلاعات گسترده تحقیقات میدانی پژوهشگر - که در طول انجام رساله دکتری با سفر و بازدید از مراکز خانقاهی در کردستان (ایران و عراق) جمع‌آوری گردیده - استفاده شده است تا روی هم‌رفته مسئله پژوهش به شیوه تحلیلی و گاه با رویکرد توصیفی، انجام شود و سامان یابد. با وجود تحقیقاتی چند درباره تاریخ تصوف در کردستان و اعلام طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در مناطق کردنشین، تاکنون پژوهشی که این دو طریقت را در کنار یکدیگر، با هم و در پیوند با همدیگر - چه در

ارتباط با مسأله پژوهش پیش رو و چه به صورت کلی و با نگاه کلان ارتباطی آنها - بررسی کرده باشد، یافت نشده و به نظر می‌رسد این مقاله نخستین پژوهشی است که در آن با این رویکرد و از این زاویه به موضوع سیر تحولات و تطورات تصوف در مناطق کردنشین پرداخته شده است. گفتنی است علاوه بر منابع تذکره‌ای ارزشمندی چون *یادی مه‌ردان* (یاد بزرگان) از ملا عبدالکریم مدرس -عالم و دانشمند فرهیخته کُرد و وابسته به مدرسه مشایخ نقشبندی هورامان- و *تاریخ مشاهیر* کرد از بابا مردوخ روحانی و همچنین مآخذ راهگشایی چون *گه‌وه‌ری حقه‌قیهت* (جوهر حقیقت) از شیخ محسن مفتی درباره مشایخ نقشبندی هورامان، *زندگینامه شیخ معروف نوده‌می* از استاد برجسته «شیخ محمد خال» به عنوان اثر برتر در شناخت مشهورترین رهبر طریقت قادریه در دوره مورد مطالعه این پژوهش و *سراج السالکین در مناقب شیخ محمدعلی حسام‌الدین نقشبندی* با مجموعه اسناد گران‌بهای آن، از متون دست‌اولی چون *سراج الطالبین فی مناقب غوث الواصلین* از شیخ علی افندی حسامی نقشبندی، *سیری در ریاض المشتاقین* ملا حامد کاتب الاسرار، *الرسائل المغنیه لکل محتاج* از محمدعلی قره‌داغی و *سراج القلوب* شیخ محمدعثمان سراج‌الدین نقشبندی، به تناوب استفاده شده و اقوال و افعال مشایخ دو طریقت، براساس گزارش‌های خود آنان مورد بررسی قرار گرفته است.

### وضعیت طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در کردستان دوره مولانا خالد شهرزوری

پیش از مولانا خالد شهرزوری، طریقت نقشبندیه به برخی از مناطق کردنشین رسیده و معدودی از صوفیان کُرد از آن اطلاع داشتند (براب نمونه، ر.ک. به: توداری، ۱۳۶۹: ۷۸)، اما گسترش حقیقی آن در کردستان به فعالیت‌های پر دامنه و تأثیرگذار او بازمی‌گردد. در آن دوره، قادریه -منتسب به شیخ عبدالقادر گیلانی (۴۷۱-۵۶۱ق)- طریقت غالب و قدرتمند در مناطق کردنشین بود. نظر به نزدیکی جغرافیای زیستی شیخ عبدالقادر گیلانی به نواحی جنوبی مناطق کردنشین و نیز ارجاع شاخه‌های متعدد قادریه کردستان در سلسله اسنادی‌شان به او (توکلی، ۱۳۸۱: ۱۸۱)، به نظر می‌رسد از همان ابتدای شکل‌گیری و گسترش طریقت قادریه در جهان اسلام، کردها با آن آشنا شدند و تنی چند از آنان در ادوار مختلف به این طریقت پیوستند و آن را در بخش‌هایی از مناطق کردنشین رواج داده‌اند. مشایخ و عرفای مشهور کُرد معاصر شیخ عبدالقادر همچون شیخ جاگیر کردی، شیخ تاج‌العارفین ابوالوفا، شیخ عدی‌بن مسافر هکاری و شیخ عبدالرحمن‌بن شعیب کردی، از مصاحبان شیخ عبدالقادر گیلانی بوده‌اند (جامی، ۱۳۷۵: ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۳۷، ۶۳۱؛ روحانی، ۱۳۸۲: ۳۶/۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۰۷). پس از دوره شیخ

عبدالقادر گیلانی نیز -هرچند با برخی فراز و فرودها- این طریقت در میان کردها رواج داشته است. با این حال، باید توجه داشت که این طریقت به شکل جدی در اواخر سدهٔ دوازدهم قمری -زمانی که برخی بزرگان خاندان سادات روستای «برزنج»<sup>۱</sup> به این طریقت گرویدند- به مرور در کردستان گسترش یافت (سنندجی، ۱۳۷۵: ۵۸).

رهبر طریقت قادریه در دورهٔ مولانا خالد شهرزوری، شیخ معروف نودهی بود. او ضمن آنکه رهبری طریقت قادریه را برعهده داشت، عالمی توانمند نیز بود؛ به گونه‌ای که در علوم معانی و بیان و بلاغت و به‌طور کلی در ادبیات عرب، استاد بلامنازع دورهٔ خود در کردستان به‌شمار می‌آمد و در علوم تفسیر، حدیث، اخبار و تجوید نیز تسلط کافی داشت. او به زبان‌های عربی، فارسی و کردی، به نظم و نثر، آثار زیادی -نزدیک به پنجاه عنوان- از خود به جا گذاشته است (روحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۹/۱؛ توکلی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). پس از آنکه حدود سال ۱۲۰۰ق. شهر سلیمانیه به عنوان مرکز حکمرانی امارت بابان بنیان‌گذاری شد، او نیز -که پیشتر در مرکز قبلی بابانی‌ها در قلاچوالان مدرس بود- به سلمیانیه رفت و در جامع بزرگ آن، ضمن مدیریت امور طریقت و رهبری مریدان پرشمار قادری، به تدریس پرداخت (مدرس، ۱۳۶۹: ۴۳۳).

در چنین شرایطی (که طریقت قادریه در میان مردم کردستان گسترش یافته بود و شیخ معروف نودهی نیز در مرکز امارت بابان، بالاترین جایگاه مرجعیت علمی و مردمی را داشت) بود که مولانا خالد شهرزوری پس از اخذ طریقت نقشبندیه از شاه عبدالله دهلوی (۱۱۵۸-۱۲۴۰ق) در هند، در سال ۱۲۲۶ -درحالی که جوان ۳۳ سالهٔ پرشوری بود- به سلیمانیه بازگشت (مدرس، ۱۹۷۹: ۳۲/۱-۳۴) و به شکل جدی به تبلیغ و ترویج طریقت نقشبندیه و دعوت و ارشاد مردم مشغول شد که در نتیجهٔ آن و به تدریج، گروه زیادی از طبقات مختلف به او پیوستند.<sup>۲</sup> پس از استقبال گستردهٔ مردم به‌ویژه نخبگان از مولانا خالد و قبول عمومی طریقت نقشبندیه، با توجه به اینکه اخبار این تحولات به سرعت در منطقه پیچید، گروهی از بزرگان طریقت قادریه و در رأس آنان شیخ معروف نودهی -ظاهراً متأثر از تبلیغات اطرافیانش (افندی، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۸)- شدیداً به مخالفت با مولانا خالد پرداختند و در مدتی اندک زمینه‌های

۱. روستایی در شرق شهر سلیمانیهٔ اقلیم کردستان عراق.

۲. طریقت نقشبندیه در سدهٔ هشتم قمری بر بستر سنت خواجهگانی و توسط شیخ محمد بهاء‌الدین نقشبند (۷۱۸-۷۹۱ق) بنیاد نهاده شد. این طریقت پس از آن در نواحی مختلف جهان اسلام گسترش و انشعابات متعددی یافت. یکی از این شاخه‌ها در سدهٔ یازدهم قمری به نام شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ه.ق) مشهور به «امام ربانی» و «مجدد الف ثانی»، مجددی نامیده شد. مولانا خالد شهرزوری با اخذ طریقت از شاه عبدالله دهلوی در این شاخه، به دلیل اثرگذاری بر گسترش آن در جغرافیای عثمانی و مجموعهٔ فعالیت‌ها و اندیشه‌هایش، شاخه‌ای دیگر را تأسیس کرد که به نام او «مجددیة خالدیه» نامیده می‌شود.

فشار عمیق بر او را فراهم آوردند. مولانا خالد چون در مقابل هجمه‌ها و بعضاً تهمت‌های پیروان طریقت قادریه قرار گرفت، ناگزیر در سال ۱۲۲۸ق. برای بار نخست سلیمانیه را ترک کرد و به بغداد رفت (روحانی، ۱۳۸۲: ۱/۳۱۳). دو سال بعد با دعوت محمود پاشا -امیر وقت امارت بابان- به سلیمانیه بازگشت. محمود پاشا برای او و مریدانش در سلیمانیه مسجد و خانقاه ساخت. به علاوه مخارج خانقاه را برعهده گرفت و اموال فراوانی از دهکده‌ها و چشمه‌سارها را بر آن وقف کرد (روحانی، ۱۳۸۲: ۱/۳۱۴؛ خال، ۱۳۷۸: ۵۹). با فراهم آمدن چنین امکاناتی، مولانا خالد دوباره به تبلیغ طریقت نقشبندیه پرداخت و در پی فعالیت‌های اثربخش و دامنه‌دارش، مردمان جدید و زیادی به مرام طریقتی‌اش پیوستند. به دلیل تداوم فضای تقابل و دشمنی نخبگان قادریه با مولانا خالد و کارشکنی‌های برخی از کارگزاران امارت بابان، او بار دیگر در سال ۱۲۳۶ق. سلیمانیه را ترک کرد. ابتدا به بغداد رفت (روحانی، ۱۳۸۲: ۱/۳۱۴) و سپس با توجه به اینکه از یک طرف عرصه فعالیت را در کردستان بر خود تنگ می‌دید و از طرف دیگر، چون زمینه ترویج طریقت را در منطقه پراهمیت شام دریافته بود، با قبول دعوت مردم دمشق -که از طریق «شیخ احمد خطیب» خلیفه مولانا خالد در شام، برای او دعوت‌نامه ارسال کرده بودند- در سال ۱۲۳۸ق. با جمعی از عالمان و عارفان و کسانی دیگر عازم شام و در آنجا ماندگار شد (Abu-Manneh, 1982: 8). به این ترتیب، دو طریقت نقشبندیه و قادریه در کردستان، در ابتدای حضور مولانا خالد در سلیمانیه، مقابل یکدیگر قرار گرفتند و فضای دینی منطقه را به سمت تنش و اصطکاک پیش بردند. با این حال، دشمنی و تقابل و تنش در میان دو طریقت چندان تداوم نیافت و در زمان حیات مولانا خالد به سمت هم‌گرایی کشیده شد؛ هرچند که او به منظور پایداری صلح در کردستان و جلوگیری از یک نابسامانی دینی دیگر، فعالیت‌هایش را به شام محدود کرد و دیگر هرگز به سلیمانیه بازنگشت.

## ۲. زمینه‌سازی تعامل دو طریقت

با مهاجرت مولانا خالد شهرزوری از کردستان به شام، با توجه به اینکه قادیان کردستان تا حدودی احساس راحتی کردند، بر دایره و دامنه بدگویی‌ها نسبت به مولانا خالد نزد شیخ معروف نودهی کاسته شد و نیز احتمالاً در نتیجه نام‌نگاری‌های «ملا یحیی مزوری» (متوفای حدود ۱۲۴۵ق) با شیخ معروف نودهی، او به تدریج بر خطای خود در مواجهه با مولانا خالد شهرزوری آگاه شد. ملا یحیی مزوری همان عالمی است که قادیان از او خواستند با مولانا خالد مناظره کند و چون به دیدار مولانا خالد رفت، تسلیم و مرید او گردید و ارادت‌ورز طریقت نقشبندیه شد. او پس از آن در مجموع هفت بار به شیخ معروف نودهی نامه نوشت

(قره‌داغی، ۲۰۰۹: ۳۱-۷۰) به آن امید که او را از دشمنی بازدارد و ضمن منزّه دانستن مولانا خالد از افتراهای او و حلقه اطرافیانش، زمینه را برای آشتی و تعامل سازنده آن دو رهبر اثرگذار طریقت در کردستان فراهم کند.

زمانی که شیخ معروف به شناخت درست‌تری از مولانا خالد رسید، به منظور اظهار پشیمانی و جلب نظر مولانا خالد، برای او نامه‌ای نوشت و از طریق دو تن از عالمان برجسته کُرد به نام‌های «ملا حسین قاضی ابن جامی» و «سید اسماعیل برزنجی» نزد مولانا خالد در دمشق فرستادند. نامه عذرخواهی شیخ معروف به دست مولانا خالد رسید و او در پاسخ به نامه‌اش، از تغییر موضع شیخ معروف استقبال و در عین حال او را به رعایت مواردی برای پایداری روابط و مناسبات تعاملی دعوت کرد (خال، ۱۳۷۸: ۶۹). مولانا خالد در بخشی از نامه‌اش به شیخ معروف چنین گفته است: «آرزوی التیام و ترک اختلاف و دشمنی امری است که اهل عدل و انصاف مشتاق و طالب آن هستند» (همو، همان، ۷۰).

نامه‌نگاری در میان شیخ معروف و مولانا خالد شهرزوری به سرعت اثرگذار واقع شد و در پی آن، دشمنی‌ها و تنش‌ها به صورت قابل ملاحظه‌ای فروکش کرد. به نظر می‌رسد پیشتر کسانی از موقعیت و نفوذ شیخ معروف سوء استفاده کردند و او را -که در زمان مهاجرت مولانا خالد، عالمی سالمند و ۷۲ ساله بود- علیه مولانا خالد شورانده بودند و حال با اعتراف شیخ معروف به اشتباه گذشته‌اش، دیگر مجالی برای مخالفت و مقابله نداشتند؛ به همین دلیل علاوه بر آنکه میانه طریقت‌ها به آرامی گرایید، به مرور میان نقشبندیان و قادریان در نواحی مختلفی از مناطق کردنشین و همچنین بین شاخه‌های متعدد هر دو طریقت، مراودات و ارتباطات و مناسبات تعاملی شکل گرفت. این پیوندهای تعاملی را به صورت کلی می‌توان مطابق دسته‌بندی‌هایی که در ادامه می‌آید، بیان کرد.

### ۳. تغییر و مشابه‌سازی آداب طریقت

در میان خاندان‌های مختلف پیرو طریقت‌های نقشبندیه و قادریه، شاخه مشایخ نقشبندی هورامان بیشترین تلاش را برای ایجاد تعاملات مناسب در میان دو طریقت به خرج دادند. آنان در این زمینه علاوه بر سایر فعالیت‌ها، با خلاقیتی مبتنی بر شناخت مناسبات جامعه‌کردی و هورامان، بخشی از آداب ذکر در طریقت نقشبندیه را بومی‌سازی کردند و متناسب با کردستان تغییر دادند و در واقع تعدیل کردند. آنان همچنین در روند جانشینی طریقت، رویه مشایخ قادری را در پیش گرفتند و رهبری طریقت را به صورت خاندانی در میان خود حفظ کردند.

#### ۳-۱. پیروی نقشبندیان از قادریان در مسئله جانشینی

با نگاهی به کرسی‌نامه یا شجره‌نامه سلسله نقشبندیه هورامان، آنچه جالب می‌نماید آن است که

از ابوبکر صدیق تا مولانا خالد شهرزوری - که رابطه میان اقطاب گاه مستقیم و گاه اویسی<sup>۱</sup> است - سرسلسله‌های طریقت با یکدیگر نسبت خانوادگی نزدیکی نداشتند (Papas, 2007: 47-48)؛ به عبارتی هیچ‌یک فرزند دیگری نیستند، اما پس از مولانا خالد وضع دگرگون شد و اقطاب طریقت فقط در میان خانواده گُرد هورامی سراج‌الدین باقی ماندند و گویی طریقت، نَسَبی می‌شود؛ درحالی‌که انتساب افراد به عنوان رهبر طریقت و سرسلسله ارشاد، امری مهم تلقی می‌شد و بر این اساس و با ملاحظه ساختار شبکه پیروان طریقت، ظاهراً چنین نبود که آنان هر کدام از فرزندان خود را که تمایل داشته‌اند، به عنوان جانشین خود برگزیده باشند. شیخ عثمان از میان شش تن از فرزندان پسر خود، تنها دو تن را برچید و طبق آنچه در وصایای خود آورده است،<sup>۲</sup> به آنها بسیار توجه داشت و آن دو را در «ضمن کاملیت»<sup>۳</sup> خود گرفته بود. منش آنان به گونه‌ای بود که در تربیت فرزندان خود اهتمام بسیاری به خرج می‌دادند و گاه آنان را به خانقاه‌های سایر طریقت‌ها می‌فرستادند تا آموزه‌های آنان را نیز فرا گیرند (Shakely, 2005: 126). به علاوه، فردی که قرار بود به عنوان شیخ طریقت و وظیفه ارشاد را برعهده بگیرد، باید اعتماد عالمان منطقه و گاه امرا را نیز جلب می‌کرد؛ به عبارتی این عالمان طریقت بودند که با تجمع در خانقاه، صلاحیت فرد را تأیید می‌کردند و به این ترتیب رهبری او را رسمیت می‌بخشیدند؛ چنان‌که «سید عبدالله بلبری» (۱۲۸۰-۱۳۵۶ق) عالم، عارف و شاعر بزرگ هورامان، جانشینی شیخ محمد نجم‌الدین نقشبندی را تأیید کرد (حسینی، ۱۳۹۷: ۹۱-۹۶). با تغییر سبک جانشینی در میان مشایخ هورامان و انتخاب فرزندان (علاوه بر محلی شدن اصل جانشینی بر پایه فرهنگ خاندانی)، روش نقشبندیان در کردستان در عمل به عملکرد قادریان نزدیک شد. پیش از این، مشایخ قادریه در کردستان با ایجاد روند جانشینی خاندانی، در عمل رهبری این طریقت را در میان خود باقی گذاشتند. سادات برزنجی و شاخه نودهی به عنوان مروّجان اصلی طریقت قادریه در کردستان، نقشی اساسی در پایه‌گذاری این کنش طریقتی در کردستان داشتند؛ امری که در میان سایر خاندان‌ها نیز پی گرفته شد و به نظر می‌رسد با ساختار عشیره‌ای جامعه کردی بی‌ارتباط نیست.

۱. یکی از روش‌های تربیتی نزد نقشبندیان، تربیت روحی و معنوی است. در این روش، نیازی به حضور مرید نزد مرشد زنده نیست، بلکه می‌توان از طریق ارتباط روحی با مشایخ درگذشته، مدارج عرفانی را طی کرد. آنان این روش را اویسی می‌نامند.

۲. وصایای شیخ عثمان سراج‌الدین نقشبندی، نسخه خطی سید عبدالله بلبری، آرشیو شخصی پژوهشگر.

۳. از اصطلاحات عرفانی نقشبندیه، به عنوان یکی از توانمندی‌های مرشد در تربیت مرید.

### ۳-۲. تغییر در شیوه «ختم خواجگانی»

ذکر خفی و قلبی یکی از مشخصه‌های اصلی طریقت نقشبندیه است. به زعم باورمندان این طریقت، ذکر خفی را خواجه محمد بهاء‌الدین نقشبند در سده هشتم به طریق اویسی از باطن و روحانیت «خواجه عبدالخالق غجدوانی» (متوفای ۵۷۵ق) أخذ کرده است؛ حال آنکه میان این دو، پنج تن از مشایخ دیگر در سلسله فاصله است و مربی و مرشد طریقتی خواجه بهاء‌الدین نقشبند «سید امیر کلال» بوده است (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱/ ۵۸ / بخش دوم). او ذکر جهری را نسخ و ذکر خفی قلبی را جایگزین کرد (سمیعی، ۱۳۸۷: ۱۲۹) و «به پیروان و اصحاب خود دستور داد که چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع باید بذكر خفیه مشغول شوند و ذکر جهر و علانیه را ترک کنند زیرا ذکر به این نحو حال مراقبه بخود میگیرد و در قلب مرید تأثیر بلیغ میکند، چه ذکر خفیه چون بند است و تأثیر آن در قلب سالک و مرید، چون نقش که در اثر ممارست و دوام و استغراق در ذکر، کم در کم در قلب مرید نقش می‌بندد، هم‌چنان مَهر یا خاتمی که بر صفحه‌ای از موم و مانند آن بزنند، چگونه نقش می‌گیرد و آن نقش بر صفحه باقی می‌ماند و محو نمیشود. ذکر به این صورت هم مانند همان مَهر و خاتم است که در صفحه پاک و روشن قلب مرید که چون آئینه پاک تابناک است، نقشی جاودان و محو‌نشدنی ایجاد می‌کند» (کاشفی، ۱۳۵۶: ۱/ ۳۹ / بخش دوم).

خلوت‌گزینی در طریقت نقشبندیه در عمل با اصول «خلوت در انجمن» و «سفر در وطن» آنان طرد می‌شود (سمیعی، ۱۳۸۷: ۱۲۸). از این رو، در این طریقت ظاهراً مجاهدت‌ها و ریاضت‌های شاقه و چله کشیدن‌ها مورد توجه و توصیه نیست. با توجه به اینکه در طریقت آنان ذکر جهر و سماع نیست، نقشبندان در جایی به صورت آرام و متوجه به قلب می‌نشینند و به دوام ذکر خفی می‌پردازند (قاضی، ۱۳۸۸: ۵۹). در این میان، یکی از آداب آنان برای ذکر خفی، ختم خواجگانی است. به دلیل آنکه مشایخ این سلسله پیش از خواجه بهاء‌الدین عنوان خواجه داشتند، ذکر را در طریقت نقشبندیه «خواجگانی» نیز می‌نامند (همو، همان، ۵۸). در ختم خواجگانی کنونی - که در فاصله نماز مغرب و عشاء در شب‌های سه‌شنبه و جمعه برگزار می‌شود - صوفیان نقشبندی با وضو و شمایل آراسته، حلقه‌ای تشکیل می‌دهند و طبق آداب و مراتب خاصی، انواعی از اذکار را به صورت جهری و خفی می‌خوانند؛ درحالی‌که پیش از مشایخ هورامان، ختم خواجگانی عموماً به صورت انفرادی و مشخصاً به صورت خفی ادا می‌شد. تأکید بر انفرادی بودن ختم، حتی در آموزه‌های سایر مشاهیر نقشبندی پس از آنان، چون «محمدزاهد کوتکو» (۱۸۹۷-۱۹۸۰م) از علمای ترکیه نیز آمده است (Shakely, 2005: 126-128).



به دلیل گستردگی طریقت نقشبندیه در واحدهای جغرافیایی مختلف در جهان اسلام، سبک به کارگیری ذکر خفی و جهری متفاوت است، اما در کردستان نخستین بار در دوره «شیخ عمر ضیاءالدین» (۱۲۵۵-۱۳۱۸ق) بود که ذکر جهری نیز در میان نقشبندیان معمول شد. تذکره‌نویسان نقشبندی نقل کرده‌اند که او، شیخ عبدالقادر گیلانی را به خواب دید که به او توصیه کرد پس از وفات یکی از مشایخ هم‌عصر خود در طریقت قادریه در کردستان، از آداب طریقت قادریه در تعالیم ارشادی‌اش استفاده کند (مفتی، ۲۰۰۱: ۱/ ۱۴۰-۱۴۱؛ نقشبندی، ۱۹۸۵: ۱۳). با این حال، به نظر می‌رسد که ترویج ختم جمعی و تلفیق آن با ذکر جهری توسط مشایخ نقشبندی هورامان، برآمده از اوضاع اجتماعی و جغرافیای عرفانی کردستان باشد. با توجه به اینکه پیشتر در میان پیروان طریقت‌های نقشبندیه و قادریه تقابل، تنش و اصطکاک وجود داشته است، مشایخ نقشبندیه در شاخه هورامان، برای کاستن این تنش‌ها و دعوت سایر متصوفه به آموزه‌های خود، اصل ذکر خفی در ختم خواجگانی را تعدیل و بخشی از آن را جهری کردند تا به کام قادری‌ها خوش بیاید و آنان نیز در حلقه‌های ختم خواجگانی شرکت کنند. بر این اساس، به نظر می‌رسد این نوآوری در آموزه ختم خواجگانی، برآمده از اوضاع اجتماعی و فرهنگی کردستان - و نه الزاماً از روی نوآوری ذوقی و مشربی مشایخ شاخه هورامان - و به منظور تداوم مناسبات تعاملی در میان دو طریقت نقشبندیه و قادریه بوده است.

#### ۴. پیوندها و ارتباطات میان مشایخ دو طریقت

مشایخ نقشبندیه و قادریه پس از دوره مولانا خالد و شیخ معروف، به تناسب رویدادها و شرایط زمانی و جغرافیایی، همواره با همدیگر در ارتباط و مراوده بودند. پیوندهای آنان در سطوح مختلف بوده است. در این بخش به چند نوع از این ارتباطات در میان آنها پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. مراودات طریقتی

مشایخ و مریدان نقشبندیه و قادریه، با وجود پیروی از دو سبک عرفانی مختلف و ناهمخوان، با یکدیگر درباره مسائل طریقتی در مراوده بودند. آنان در سفرهایشان به نواحی مختلف، به مراکز خانقاهی یکدیگر سر می‌زدند. در این سفرها و رفت‌وآمدهایشان به مراکز خانقاهی یکدیگر (همان‌گونه که نویسنده *سراج القلوب* نقل می‌کند)، گاه در مجالس طریقتی یکدیگر نیز شرکت می‌کردند (سراج‌الدین، ۱۳۹۵: ۹۲)؛ آیین‌هایی که بارها در طول سال انجام می‌شوند و معمولاً دوست‌داران تصوف به انجام پیوسته آنها علاقه‌مندند. به علاوه، شیخ عمر ضیاءالدین

نقشبندی دو تن از فرزندان خود را به نزد کاک احمد سلیمانیه (فرزند شیخ معروف نودهی قادری) برد و در نشست و گفت‌وگویی که با یکدیگر داشتند، از او تقاضا کرد گونه‌ای از دعانویسی صوفیانه را به یکی از آنان بیاموزد (زهردویی، ۲۰۲۳: ۴۴-۴۷).

#### ۴-۲. پیوندهای سیاسی

با توجه به اینکه مشایخ طریقت در جامعه کردی جایگاه اجتماعی والایی داشتند و معمولاً طبقات برجسته هر جامعه با یکدیگر در ارتباط بودند، مشایخ نقشبندی و قادری نیز همچون افراد فرهیخته و صاحبان مکتب در کردستان با یکدیگر پیوند دوستی داشتند؛ از آن جمله می‌توان به دوستی و ارتباطات شیخ محمدعثمان سراج‌الدین نقشبندی و شیخ محمود برزنجی قادری (۱۳۰۲-۱۳۷۵ق)، مشهور به «حفید»، ملک نمر و پادشاه کردستان اشاره کرد. آن دو با وجود اختلاف سن قابل توجه، در کمال احترام نسبت به هم قرار داشتند و به تناوب مهمان یکدیگر می‌شدند. شیخ محمود برزنجی به کردستان ایران و خانقاه باغستانی محمودآباد در ناحیه سروآباد می‌رفت و شیخ محمدعثمان نیز به دیدار او در کردستان عراق می‌شتافت. دوستی میان آن دو به گونه‌ای بود که شیخ محمود برزنجی در سفری به روستای رزاب، از شیخ محمدعثمان درخواست کرد با او همراه شود؛ سفری که یک هفته طول کشید و در آن مدت آن دو با یکدیگر بودند. همچنین زمانی که شیخ محمدعثمان به دیدار شیخ محمود برزنجی در کردستان عراق رفته بود، شیخ محمود با وجود مسن‌تر بودن، در کمال ادب و نزاکت -همچون یک مرید- در کنار شیخ محمدعثمان جوان می‌نشست و در خدمت او بود (مفتی، ۲۰۱۳: ۱۷۶/۱-۱۸۰). سید عبدالرحیم تاوگوزی مشهور به «مولوی گُرد» (متوفای ۱۲۹۹ق) شاعر بلندآوازه و خلیفه شیخ عثمان سراج‌الدین نقشبندی، مدتی را در خانقاه قادریان شاخه طالبانی در کرکوک به سر برده است. او از جانب شیخ علی طالبانی، رهبر طریقت قادریه در کرکوک، به خوبی پذیرایی و حتی در میان آنان اشعاری چند ردّ و بدل شد و لطایف روحانی روی داده است (مدرس، ۱۹۸۳: ۳۷۲/۲-۳۷۳). مولوی از شاخص‌ترین و مشهورترین شخصیت‌های نقشبندی در عصر خود بود و حضور چندماهه او در مرکز خانقاهی قادریان کردستان، بر عمق مناسبات آنان دلالت می‌کند.

ارتباطات مشایخ نقشبندی و قادری در کردستان، فراتر از دوستی بود؛ به گونه‌ای که آنان در مسائل سیاسی کردستان نیز با همدیگر در پیوند بودند و از یکدیگر پشتیبانی می‌کردند؛ از آن جمله در زمان جنگ شیخ محمود برزنجی با انگلیسی‌ها، مشایخ نقشبندی هورامان با تشویق محمودخان دزلی (مسموم‌شده در ۱۳۲۵ش) آخرین حاکم قدرتمند محلی در ناحیه هورامان،

او و تفنگدارانش را برای حمایت از جنبش شیخ محمود، به سلیمانیه فرستادند. آنان در ۳۰ اردیبهشت ۱۲۹۸ شهر را گرفتند و فرماندهان انگلیسی‌ها را هم دستگیر کردند و به این ترتیب، بر قدرت شیخ محمود در منطقه افزوده شد (روحانی، ۱۳۸۲: ۶۰۳/۳-۶۰۴). مدتی پس از آن، هنگامی که حرکت شیخ محمود با شکست مواجه شد، انگلیسی‌ها محمودخان را دستگیر و در کرکوک زندانی کردند. در دوران اسارتش شیخ محمدجلیل طالبانی قادری (متوفای ۱۳۶۰ق) هر روز مقداری خوراکی برای او می‌فرستاد و پس از آزادی‌اش نیز از او در تکیه خود میزبانی کرد (طالبانی، ۲۰۰۲: ۶۰). دیگر مشایخ نقشبندی نیز از این حرکت قادری‌ها پشتیبانی کرده بودند؛ از آن جمله می‌توان به شیخ احمد بارزانی (۱۸۹۶-۱۹۶۹م) اشاره کرد که برای حمایت از شیخ محمود برزنجی در میان اعضای خاندان خود رقابتی را آغاز کرده بود؛ همچنین یک نیروی مسلح از بارزانی‌ها را به فرماندهی ملا مصطفی بارزانی رهبر شناخته‌شده حرکت آزادی‌بخش گُردها، برای حمایت از شیخ محمود به سلیمانیه فرستاد (بارزانی، ۲۰۲۰: ۳۰-۳۱).

#### ۴-۳. ارتباطات خویشاوندی

برخی خاندان‌های طریقت‌های نقشبندی و قادریه در کردستان با یکدیگر ارتباطات نزدیکی داشتند. این مسئله علاوه بر رفت‌وآمدهای خاندانی، در ازدواج فرزندان آنان با یکدیگر نیز نمود داشت. شیخ عثمان سراج‌الدین<sup>۱</sup> (۱۱۹۵-۱۲۸۳ق) دو دختر خود به نام‌های رابعه و عمّری را به ازدواج دو پسر شیخ عبدالله خریانی -برادر شیخ معروف نودهی- به ترتیب به نام‌های عبدالرحمن و محمد درآورد (مدرس، ۱۳۶۹: ۱۹۷). شیخ عثمان همچنین دختری از خود به نام عایشه را به عقد «ملا نذیر تویله‌ای» درآورد؛ کسی که در سفر حج طریقت قادریه را از شیخ مظهر بخارایی قادری اخذ کرده بود. مناسبات ازدواج بین طریقتی در میان این خانواده باقی ماند و بعداً دختر ملا نذیر تویله‌ای به نام شیرین، با شیخ عبدالرحمن نقشبندی از مشایخ روستای مازین در ناحیه ژاورود از هورامان ازدواج کرد (مفتی، ۲۰۱۳: ۲۲۴/۱). همچنین شیخ عمر ضیاءالدین با خواهرزاده شیخ حسن قره‌چواری -از مشایخ طریقت قادریه در کردستان- پیوند زناشویی بست (مدرس، ۱۹۸۳: ۱۵۴/۲). همسر دوم شیخ محمدعلی طالبانی قادری نیز فرزند شیخ جمیل شمزینی -برادرزاده شیخ عبیدالله نهری نقشبندی (۱۸۲۷-۱۸۸۴م) و مبارز شناخته‌شده گُرد- بود (طالبانی، ۲۰۰۲: ۵۵). علاوه بر این موارد، همسر ملا رسول دلپیشه‌ای به عنوان خلیفه قادریان، برادرزاده مولانا خالد شهرزوری بود (زه‌ردویی، ۲۰۲۳: ۴۱).

۱. همان شیخ عثمان اول است.

## ۵. تأیید و پشتیبانی از یکدیگر

پس از آنکه طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در کردستان، از تقابل با یکدیگر عبور کردند و به مرحله تعامل رسیدند، مناسبات جدیدی میان آنها شکل گرفت. این مشایخ وجود و حضور و نفوذ یکدیگر را درک کرده و پذیرفته بودند در کنار هم به فعالیت بپردازند؛ به همین منظور سیاستی را در پیش گرفتند که دیگر به جای آنکه یکدیگر را نفی و انکار کنند، به تأیید همدیگر بپردازند. این مسئله به خوبی در شرح حال شیخ محمدعثمان سراج‌الدین بازتاب یافته است. او در *سراج القلوب* از روابط خود با شیخ عبدالقادر قادری مشهور به «کلاورش» سخن گفته است. زمانی به دعوت او به نزدش رفت و چون در سرای او با یکدیگر به مراقبه پرداختند و توانست اعتماد شیخ عبدالقادر را جذب کند، درباره شیخ محمدعثمان جوان چنین گفته است: «هر کس پیش من می‌آید، لازم است به نزد ایشان برود و هر کس دوست ندارد به نزد او برود، خود را به آمدن در نزد من به زحمت نیندازد» (سراج‌الدین، ۱۳۹۵: ۹۴). مشایخ نقشبندی نیز بزرگان قادری را تأیید کرده بودند؛ چنان‌که شیخ محمد علاء‌الدین درباره شیخ محمدجمیل طالبانی (۱۳۱۰-۱۳۸۱ق) و مشایخ آن خاندان گفته است: «من خود را کم‌ترین آن خاندان جلیله می‌دانم. اگر به خاطر پدرم نبود، این حقیر با افتخار چون درویشی در خدمتشان به سلوک و کسب فیض می‌پرداختم» (همان، ۷۸). آنان حتی درباره مقامات عرفانی همدیگر نظر داده بودند. ملا عبدالله ده‌ای (۱۲۷۳-۱۳۴۱ق) مفتی اعظم مناطق کردنشین، بر این باور بود که پس از شیخ محمدعلی حسام‌الدین نقشبندی، قطبیت در طریقت به شیخ محمدجمیل طالبانی قادری رسیده بود. خود شیخ محمدجمیل در این باره گفته است: «پس از وفات شیخ محمدعلی حسام‌الدین نقشبندی، جدم شیخ عبدالرحمن خالص طالبانی را در رابطه‌ای نورانیه دیدم که به من فرمود جمیل پسر من ما را در طریقت نقشبندیه نیز مجاز فرموده‌اند که ارشاد و دستگیری کنیم» (دهقانی، ۱۳۹۳: ۴۹/۲-۵۱).

آنان همچنین پیروان خود را به رعایت احترام یکدیگر دعوت می‌کردند. زمانی که گویا عده‌ای از صوفیان نقشبندی در نواحی جوانرود با درویشان طالبانی رفتار نامناسبی داشتند، شیخ عثمان سراج‌الدین در نامه‌ای خطاب به خلیفه‌ها و مریدان آن سامان، آنان را از چنین کاری منع کرده بود: «هوشیار باشید مشایخ سایر طریقت‌ها را نفی یا نقص ننمایید. این خود عین تعصب و تعنت است. خدا و رسول (ص) و مشایخ از طریق وصول از این رویه رویه بیزارند و دل حقیر از این شیوه ناستوده در آزار است». او در ادامه نامه‌اش موضوع را بیان کرده و موضع خود را نسبت به آن با صراحت بیان کرده بود: «شنیده‌ام که از چند نفری از ناهلان آن طرف نسبت به درویشان جناب معدن الایمان و مطلع العرفان و منبع الاحسان، شیخ عبدالرحمن طالبانی - دام

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۰۱

مجلده - بی ادبی واقع شده. آگاه باشید که اگر این نوع حرکات واقع شده، به توبه و استغفار و ندامت و انکسار آن را تدارک کنید. من خود را خاک قدم ادنی درویشی از درویشان آن آستان دانسته و می دانم. شما اگر خود را مرید و متعلق حقیر حساب می کنید، باید که چنین باشید و اگر معامله طوری دگر می کنید، البته مرید نفس خودید! چه لازم که نسبت خود را به حقیر بدهید که بی فایده است؟» (مدرس، ۱۹۸۳: ۴۹/۲-۵۱). شیخ عمر ضیاءالدین نیز در نامه‌ای به یکی از خلفایش تأکید کرد که میان طریقت‌های نقشبندیه و قادریه تفاوتی وجود ندارد و هر کس در پی اختلاف در میان آن دو باشد، شقاوت خود را فراهم کرده است. او در پایان نامه‌اش خود را «خادم الفقراء النقشبندیه و القادریه» معرفی کرده بود (همو، همان، ۲۳۷-۲۳۸). او همچنین در نامه‌ای دیگر که به شیخ حسن قره‌چواری قادری نوشته بود، ضمن آنکه توجه عرفانی او را طلب کرد، خود را از چاکران و مخلصان او خواند (همان، ۲۳۹).

## ۶. مناسبات و همکاری‌های علمی و فرهنگی

### ۶-۱. تحصیل در مدارس خانقاهی

با توجه به اینکه مشایخ نقشبندیه و قادریه در کردستان نفوذی سرشار یافته بودند، در کنار مراکز خانقاهی‌شان، مدارس برپا کردند و طالبان علوم دینی را در آنها گرد آوردند؛ از آن جمله می توان به مدارس خانقاهی نقشبندیه در روستاهای دورود و بیاره و مدرسه قادریه در کرکوک اشاره کرد. طلبه‌های علاقه‌مند به طریقت، در این مدارس تحصیل می کردند و گاه برای ادامه مطالعات خود، به مدارس طریقت یکدیگر می رفتند. مشایخ نیز فرزندان‌شان را به مدارس طریقت مقابل می فرستادند؛ چنان‌که شیخ عثمان سراج‌الدین فرزندش شیخ عمر ضیاءالدین را به تکیه و مدرسه شیخ عبدالرحمن طالبانی قادری (۱۲۱۲-۱۲۷۵ق) در کرکوک فرستاد. شیخ عمر مدتی در میان خانواده شیخ عبدالرحمن طالبانی به سر برد و با پسر او یعنی شیخ علی طالبانی هم‌درس شد. این شیخ علی بعدها به مقام ارشاد رسید و رهبر طریقت قادریه در کردستان گردید (مدرس، ۱۹۸۳: ۲۹/۲؛ طالبانی، ۲۰۰۲: ۴۴-۴۵). احتمالاً تحصیل شیخ عمر نزد قادری‌های طالبانی، در گرایش او به افزودن ذکر جهری (همچون یکی از شاخصه‌های طریقت قادریه) به ختم خواجگانی (به عنوان عمل صوفیانه محوری طریقت نقشبندیه) - که پیشتر مورد بحث قرار گرفت - بدون تأثیر نبوده است.

### ۶-۲. نامه‌نگاری و شعرسرای

رهبران، خلفا و پیروان طریقت‌های نقشبندیه و قادریه، در بُعدی از ارتباطات یکدیگر، برای

۱۰۲ / مناسبات طریقت‌های نقشبندیه و قادریه در کردستان پس از مولانا خالد شهرزوری / حسینی و ...

همدیگر نامه می‌نوشتند و شعر می‌سرودند. فرهنگی که البته در آن دوره به دلیل سنتی بودن سبک ارتباطات در میان اقشار مختلف جامعه کردی، مرسوم بوده و بارها از آن در رویدادهای مختلف استفاده کرده بودند. برای مثال، شیخ محمدعثمان سراج‌الدین نقشبندی به شیخ محمود ملک نامه نوشت و در دو بیت شعر ارادت و اخلاص خود را نسبت به او ابراز کرد (مفتی، ۲۰۰۱: ۱۷۶/۱). بعدها شیخ محمود ملک نیز به مناسبت وفات فرزند شیخ محمدعثمان، به او نامه فرستاد و در شعری کردی از خود، به او گفت: «نه‌وه‌هالی باغی عوسمان بو چراغی دینه‌که‌م/ نووری دیده‌م رویی، بردی نووری هه‌ر دوو دیده‌که‌م» (سراج‌الدین، ۱۹۹۵: ۴۴).

پس از نسل اول مشایخ طریقت نقشبندیه و قادریه، یعنی مولانا خالد شهرزوری و شیخ معروف نوده‌ی، نسل جانشین آنان از طریق نامه‌نگاری با یکدیگر در ارتباط بودند؛ از جمله کاک احمد سلیمانیه به عنوان پسر و جانشین شیخ معروف نوده‌ی و شیخ عثمان سراج‌الدین نقشبندی، همچون جانشین اصلی مولانا خالد. شیخ عثمان در نامه‌ای به کاک احمد، او را «ذی اللیل الطبیعی بتأیید الالهی الی ریاضة نفسه الرضیه لاكتساب الکمالات الصوریه و المعنویه» خوانده است (مدرس، ۱۹۸۳: ۴۴/۲-۴۵). روند نامه‌نگاری میان طیف دیگر رهبران دو طریقت ادامه داشته است. شیخ عمر ضیاء‌الدین نقشبندی در نامه‌ای به شیخ حسن برزنجی قره‌چواری، ارادت خود را به تمامی نسبت به او ابراز داشته و از او خواسته بود: «از ذوره کوه فیوضات، قطره‌ای از توجهات بر مزرعه خشکیده ارواح ماها چاکران برافشانند» (مدرس، ۱۹۸۳: ۲۳۹/۲). مولوی گرد نیز با کاک احمد سلیمانیه در پیوند بوده و برای او نامه نوشته و در آن برایش دعا کرده است؛ امری که بر سطح تعامل و مناسبات آنان دلالت می‌کند (همو، همان، ۴۲۸).

### ۳-۶. همکاری در حل پرسش‌های علمی و فرهنگی

تعاملات مشایخ نقشبندیه و قادریه به حدی رسیده بود که آنان یکدیگر را به عنوان مراجع علمی و فرهنگی همدیگر پذیرفته بودند و برای حل برخی مسائل فرهنگی و اجتماعی، از شأنیت این جایگاه علمی استفاده می‌کردند. برای مثال، در قضیه مردی که ادعای سیادت داشته است، کاک احمد سلیمانیه به شیخ عثمان سراج‌الدین نقشبندی نامه‌ای نوشت مبنی بر اینکه اگرچه ظاهراً دلیلی بر ادعای آن فرد وجود نداشته، اما از طریق مراقبه عرفانی و با توجه به جایگاه علمی صوفیانه‌اش، درباره آن موضوع نظر دهد. او نیز در پاسخ به کاک احمد سلیمانیه، ادعای فرد مورد نظر را تأیید و ضمن نامه‌ای آن را به کاک احمد سلیمانیه اعلام کرد. این امر در نهایت باعث شد شجره سیادت آن فرد از طرف خاندان سادات پذیرفته شود (پنجوینی، ۱۹۸۴: ۲۱۵-۲۱۷).

#### ۷. فعالیت‌های میان‌طریقتی: رهبری مریدان دو طریقت

فارغ از آنکه مدت‌ها پیش از مولانا خالد، رسم فراگیری آداب طریقت‌های دیگر از جمله قادریه، در مجموعه تعالیم طریقت نقشبندیه قرار گرفت و در نتیجه آن نقشبندیان با سیر و سلوک خاص خود همزمان مرشد طریقت‌های قادریه، چشتیه، کبرویه و سهروردیه می‌شدند (کاتب الاسرار، ۱۳۸۶: ۱۳۰)، برخی مشایخ نقشبندی کُرد به سیر و سلوک یا أخذ طریقت قادریه از مشایخ مربوط -در عمل و نه فقط بر مبنای آموزه‌های درون‌طریقتی خود- اقدام می‌کردند. به گزارش نویسنده ریاض‌المشتاقین، مولانا خالد شهرزوری در سفر حج و در شام، از دو عالم به نام‌های شیخ محمد کزبری و شیخ مصطفی کردی طریقت قادریه را أخذ کرده است (کاتب الاسرار، ۱۳۸۶: ۸۶). سید ابراهیم سنندجی نقشبندی نیز دو سال نزد شیخ عبدالرحمن خالصی طالبانی بوده و آداب طریقت قادریه را از او فرا گرفته است (دهقانی، ۱۳۹۳: ۹۷/۱). شیخ محمدعثمان سراج‌الدین نیز اگرچه به قول خودش پیشتر طریقت قادریه را از پدرش أخذ کرده بود، اما بعدها در دو مرتبه طریقت قادریه را در بغداد از کسانی چون شیخ ابراهیم گیلانی و شیخ شرف‌الدین مجدداً دریافت کرده است (سراج‌الدین، ۱۳۹۵: ۹۲). شیخ عثمان و کاک احمد سلیمان خرقه عوض کردند و به این ترتیب وارد طریقت‌های همدیگر شدند (بروبین سن، ۱۳۷۹: ۴۷۰). نوادگان شیخ عثمان نیز از محضر کاک احمد سلیمانیه به عنوان بزرگ طریقت قادریه در کردستان، استفاده کردند. از آن جمله شیخ محمدعلی حسام‌الدین، شیخ محمد نجم‌الدین و شیخ محمد علاء‌الدین با او بیعت کردند (مفتی، ۲۰۰۱: ۱۳۱/۱-۱۳۲؛ سلطانی، ۱۳۸۰: ۲۵۵).

طبیعتاً و در مقابل، مشایخ و پیروان قادری نیز طریقت نقشبندیه را از این مشایخ دریافت کرده‌اند. با این حال، این مشایخ نقشبندی بودند که ادعای رهبری هر دو طریقت را داشتند. آنان از دوره شیخ احمد سرهندی، همزمان برای پرورش مریدان در طریقت‌های دیگر از جمله قادریه، آمادگی پیدا کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۱۲-۲۱۳) و به همین دلیل این شاخه را «نقشبندیه مجدیه» نامیده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۳: ۸۹/۱). این ویژگی در کردستان -که طریقت قادریه با نفوذی قابل توجه در آن رواج دارد- به صورتی خاص نمود یافت و آن، فعالیت بین‌طریقتی مشایخ نقشبندی است؛ به این معنا که آنان از هر دو طریقت پیروان و مریدانی چند داشتند. از میان تمام مشایخ، شیخ محمدعلی حسام‌الدین نقشبندی از این حیث متمایز است. بعضاً او در میان عموم مردم و پیروان، بیشتر به عنوان مرشد طریقت قادریه شناخته می‌شود و در برخی نقاط نیز تعداد مریدان قادری او از پیروان نقشبندی‌اش بیشتر است (تحقیق میدانی). علاوه بر او، شیخ عمر ضیاء‌الدین نقشبندی به منظور رهبری مریدان هر دو طریقت و مدیریت

آنان، برای اولین بار خود را «خادم الفقراء النقشبندیه و القادریه» خواند (مدرس، ۱۹۸۳: ۴۹/۲-۵۱) و فرزندش شیخ محمد علاء‌الدین نقشبندی نیز خود را «خادم الطریقه النقشبندیه و القادریه» نامید و این‌گونه القاب در میان آنان ادامه یافت؛ به‌ویژه آنکه در پایان نامه‌نگاری‌هایشان -گاهی به جای امضا- درج می‌شد (بنگرید به: مجموعه اسناد آنان). همه این مسائل وجهی دیگر از فعالیت‌های میان‌طریقتی مشایخ در کردستان را نشان می‌دهد و بیانگر گونه‌ای از مناسبات طریقتی قادیان و نقشبندیان در کردستان است.

### نتیجه‌گیری

گسترش و نفوذ طریقت نقشبندیه در کردستان سیده سیزدهم قمری، به دلیل حضور و رواج پیشینی و پر قدرت طریقت قادریه در جامعه کردی، در آغاز با تنش‌هایی چند مواجه شد. در ساختار اجتماعی سنتی جامعه آن وقت مناطق کردنشین، مشایخ طریقت قادریه ضمن آنکه رهبر عشیره خود بودند، به دلیل تعلق به خاندان سادات برزنجی و احترام و مقام نوادگان پیامبر (ص) در میان مردم، از جایگاهی والا نیز برخوردار بودند و به همین دلیل جهت‌گیری آنان در برابر رویدادهای جامعه -در اینجا ظهور مولانا خالد شهرزوری به عنوان رقیب طریقتی- بسیار اثرگذار بود. پس از تقابل، دشمنی و مواجهه تند پیروان طریقت قادریه با مولانا خالد شهرزوری و مهاجرت او از کردستان به شام، ارسال نامه شیخ معروف نودهی به مولانا خالد، زمینه حسن ارتباطات و تعاملات را در میان طریقت‌های قادریه و نقشبندیه به خوبی فراهم کرد. اگرچه این نامه‌نگاری سرآغاز برقراری روابط حسنه بود، اما به نظر می‌رسد نبود مولانا خالد در سلیمانیه و کاهش جبهه تقابلی بخشی از پیروان قادریه، زمینه‌ساز این ارتباطات بوده است. از آن به بعد، پیروان دو طریقت به‌ویژه با درایت مشایخ نقشبندی هورامان، پیوندهایی چند با یکدیگر برقرار کردند. این مراودات در سطوح مختلف، از دوستی میان مشایخ طریقت، مرادوات دینی آنان با یکدیگر و ارتباطات خاندانی و برقراری ازدواج در میان فرزندان و منسوبانشان برقرار بود. تعاملات میان آنان به گونه‌ای ادامه یافت که به پذیرش یکدیگر به عنوان رهبران جریان‌ساز جامعه منجر شد و این مسئله زمینه فعالیت مسالمت‌آمیز آنان و تداوم آن را در کردستان فراهم کرد؛ به گونه‌ای که پس از آن دیگر تقابلاتی دست‌کم در حجم مواجهه‌های اولیه قادیان با مولانا خالد پیش نیامد. آنان در زمینه‌های علمی و فرهنگی نیز با یکدیگر در ارتباط بودند و در کنار نامه‌نگاری‌ها و شعرسرایی برای یکدیگر، از مراکز علمی و خانقاهی هم برای آموزش فرزندان‌شان استفاده می‌کردند و حتی گاهی پاسخ برخی مسائل و پرسش‌ها را از یکدیگر جویا می‌شدند. در کنار ارتباطات و پیوندهای دوطرفه، مشایخ نقشبندی



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۰۵

هورامان به منظور تکریم جامعه خود - که پیروانی از قادریه داشت - و به منظور جذب آنان، در برخی آداب طریقتی شان تغییراتی ایجاد کردند؛ چنان که بخش هایی از ختم خواجگانی را به تناسب طبع درویشان قادری، جهری کردند. با این حال، به نظر می رسد اوج تعاملات آنان در رفتار ارشادی مشایخ نقشبندی هورامان نمود یافته بود؛ به گونه ای که آنان به فعالیت میان طریقتی پرداختند و علاوه بر مریدان نقشبندی، به رهبری و آموزش و تربیت پیروان قادری نیز اقدام کردند؛ امری که آشکارا وضعیت همزیستی تعاملی دو طریقت نقشبندی و قادریه را در کردستان نشان می دهد.

## منابع و مأخذ

### کتاب و مقالات

- افندی، علی (۱۳۹۵)، *سراج الطالبین فی مناقب غوث الواصلین*، به کوشش سوران حسامی نقشبندی، بوکان: زانکو، چاپ دوم.
- بارزانی، مسعود (۲۰۲۰)، *بو میژوو*، اربیل: رکسانا.
- بروین سن، مارتین وان (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی مردم کرد (آغا، شیخ و دولت)*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانید، چاپ دوم.
- بلبری، سید عبدالله [بی‌تا]، *وصایای شیخ عثمان سراج‌الدین نقشبندی*، نسخه خطی، آرشیو شخصی پژوهشگر.
- پنجوینی، احمد (۱۹۸۴)، *باخچه‌ی بون‌خوشان*، سلیمانیه: رایپرین.
- توداری، سید عبدالصمد (۱۳۶۹)، *نور الانوار در سلسله آل اطهار*، سندج: حسینی‌نسب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *نفحات الانس*، تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
- حسینی، سید سعید (۱۳۹۷)، *از دیار عرفان؛ زندگی، اندیشه و آثار سید عبدالله بلبری*، تهران: احسان.
- خال، محمد (۱۳۷۸)، *زندگینامه شیخ معروف نوده‌ی برزنجی*، ترجمه احمد حواری‌نسب، تهران: احسان.
- دهقانی، سامی (۱۳۹۳)، *سراج السالکین در مناقب شیخ محمدعلی حسام‌الدین نقشبندی*، ج ۱، ۲، سندج: کالج.
- روحانی، بابا مردوخ (۱۳۸۲)، *تاریخ مشاهیر کرد*، ج ۲، ۱، ۳، تهران: سروش.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
- ..... (۱۳۸۰)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- زه‌ردویی، ملا مختار (۲۰۲۳)، *جوامیری حاجی کاک نه‌حمه‌دی شیخ*، اقلیم کردستان عراق: مؤلف، چاپ دوم.
- سراج‌الدین، عثمان (۱۹۹۵)، *دیوان*، استانبول: خانقاه.
- ..... (۱۳۹۵)، *سراج القلوب (ترجمه فارسی)*، ترجمه امجد امام، استانبول: خانقاه.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۰)، *تاریخ تصوف در کرمانشاه*، تهران: سها.
- سمیعی، سید مهدی (۱۳۸۷)، «جایگاه طریقت نقشبندیه در تصوف اسلامی»، رودکی، سال سوم، شماره ۲۴، صص ۱۲۵-۱۳۴.
- سندجی، میرزا شکرالله (۱۳۷۵)، *تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*، تهران: امیرکبیر.
- طالبانی، نوری (۲۰۰۲)، *شیخانی ئیرشادی تاله‌بانی و چهند ناوداریکی تری ئهم بنه‌ماله‌یه*، اربیل: پاک.
- قاضی، عبدالرحیم (۱۳۸۸)، *خواجه بهاء‌الدین نقشبند و نقشبندیه در دوره تیموری*، سندج: کردستان.
- قره‌داغی، محمد (۲۰۰۹)، *الرسائل المغنیه لکل محتاج*، اربیل: آراس.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۰۷

کاتب الاسرار، ملا حامد (۱۳۸۶)، *سیری در ریاض المشتاقین*، مه‌آباد: مصحح. کاشفی، حسین بن واعظ (۱۳۵۶)، *رشحات عین الحیات*، ج ۱، تهران: نوریانی. توکلی، محمدرئوف (۱۳۸۱)، *تاریخ تصوف در کردستان*، تهران: توکلی، چاپ دوم. مدرس، عبدالکریم (۱۳۶۹)، *دانشمندان کرد در خدمت علم و دین*، ترجمه احمد حواری‌نسب، تهران: اطلاعات.

..... (۱۹۷۹)، *یادی مەردان*، ج ۱، بغداد: انجمن علمی کرد.  
..... (۱۹۸۳)، *یادی مەردان*، ج ۲، بغداد: انجمن علمی کرد.  
مفتی، شیخ محسن (۲۰۱۳)، *انوار الحقیقه فی سیرا قطاب الطریقه النقشبندیه*، ج ۱، اربیل: روزبه‌لالت.  
..... (۲۰۰۱)، *گه‌وه‌ری حه‌قیقه‌ت*، ج ۱، اربیل: دانشگاه صلاح‌الدین.  
نقشبندی، امین (۱۹۸۵)، *ته‌صه‌وف چیه*، بغداد: دار الحریه للطباعه.

#### منابع لاتین

Abu-Manneh, Butrus (1982), "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 22, Nr. 1/4, pp.1-36.  
Papas, Alexandre, (2007), "Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body", *Asian and African Area Studies*, 7/1, pp.36-49.  
Shakely, Farhad, (2005), "The Naqshbandi Shaikhs of Hawraman and The Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan", *The International Journal of Kurdish Studies*, vol. 19, pp.119-135.

### List of sources with English handwriting

- Afandi, Ali. (2016), *Sīrāj ul-Ṭālibīn fī Manāqib Ġawṭ ul-Wāṣilīn*, edited by Soran Hesami Naqshbandi, Bukan: Zānkū.
- Barezani, Mas'ud. (202), *Bū Mejū*, Erbil: Roksānā.
- Balbarī, Seyyed 'Abdullāh, *Vaṣāyāy-e šeiḵ 'Osmān Serāj ul-Dīn Naqshbandī*, manuscript: Researcher archive.
- Boḳārī, Šalāh b. Mobārak. (2004), *Anīs ul-Talebīn*, Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Bruinessen, Martin Van. (2000), *Agha, Shaikh and state: the social and political structures of Kurdistan*, translated by Ebrahim yunesi, Tehran: nashrepaniz.
- Dehqani, Sami. (2014), *Serāj ul-Sālekīn*, Sanandaj: College Scientific Publication.
- Gilānī, 'Abd ul-Qāder. (2002), *Dīvān Ḥaẓrat Ġawṭ Gilānī*, Sanandaj: Kurdistan.
- Hosseini, Seyed Saeed. (2018). *From the Land of Mysticism*, Tehran: Eḥsān.
- ĵāmī, 'Abd ul-Rahmān. (1996), *Nafahāt ul-Ons*, Tehran: Eṭṭelā'āt.
- Karimyan, Nader. (2002), *Tazkere-ye Oraḡā-ye Kordestan*, Tehran: Negah Sabz.
- Kāšefī, Hoṣeīn b. Wā'iz. (1977), *Rašahāt 'Ayn ul-Ḥayāt*, Tehran: Nūryānī.
- Kāteb ul-Asrār, Mollā Ḥamed. (2007), *Seīrī dar Ryāz ul-Moštāqīn*, Mahabad: editor.
- Khal, Mohammad. (1999), *Bibliography of šeiḵ Ma'arūf Nawdehī*, translated by Ahmad Hawwarinasab, Tehran: Eḥsān.
- Modarres, Abd al-Karim. (1979), *Remembering the great men*, Baghdad: a publication of Kurdish academy, Vol 1.
- Modarres, Abd al-Karim. (1983), *Remembering the great men*, Baghdad: a publication of Kurdish academy, Vol 2.
- Modarres, Abd al-Karim. (1990), *Kurd's scholars in the service of religion and science*, translated by Ahmad Hawwarinasab, Tehran: Eṭṭelā'āt.
- Mofti, Mohsen. (2001), *Gawhar-e Ḥaqīqat*, Erbil: Salah al-Din university press, Vol 1.
- Mofti, Shekh Mohsen. (2013), *Anwār ul-Ḥaqīqat fī Seīr-e Aqṭāb ul-Ṭarīqat al-Naqshbandiyya*, Erbil: Rojhalat.
- Naqshbandi, Amin. (1985), *What is Sufism*, Bagdad: Dār ul-Ḥorriya līl-Ṭabā'a.
- Penjweni, Ahmad. (1984), *Baqchay Bonḳošān*, Sulaymaniyah: Raparīn.
- Qaradagi, Mohammad. (2009), *al-Rasā'īl ul-Moḡnīyye lī-Kolī Moḡtāḡ*, Erbil: Aras publication.
- Qazi, Abd al-Rahim. (2009), *ḳāḡe Bahā' ul-Dīn Naqshband va Naqshbandiye dar dūre-ye Teymūrī*, Sanandaj: Kurdistan.
- Ruhani, Babamardokh. (2003), *Tārīḳ-e Mašāhūr Kurd*, Tehran: Sorūš.
- Samiei, Seyed Mehdi. (2008), 'The position of Naqshbandiyya Tarqa in Islamic sufism history', *Rudaki, Vol. 3, N. 24*.
- Sanandaji, Mirza Shokrollah. (1987), *Toḡfe-ye Nāšerī dar Tārīḳ va joḡrāfiyā-ye Kordestān*, Tehran: Amīr Kabīr Publishers.
- Seraj al-Din, Osman. (1995), *Dīvān*, Istanbul: ḳānqāh.
- Seraj al-Din, Osman. (2016), *Serāj ul-Qolūb*, translated by Amjad Imam, Istanbul: ḳānqāh.
- Soltani, Mohammad Ali. (2001), *The history of sufism in Kermanshah*, Tehran: Sohā.
- Soltani, Mohammad Ali. (200\*), *Rising and movement [of] Alivian Zagros or history analytic Ahlehagh*, Tehran: Sohā.
- Talebani, Nuri. (2002), *Shekhani Ershadi Talabani and several other prominent people of this family*, Erbil: pak.
- Tavakoli, Mohammad Rauf. (2002), *The history of sufism in Kurdistan*, Tehran: Tavakkolī.
- Tudari, Seyyed Abd al-Samad. (1990), *Nūr ul-Anvār dar Selsele-ye Āl-e Aṭhār*, Sanandaj: Hoṣeīninasab.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1997), *Search in Iranian Sufism*, Tehran: Amīr Kabīr Publishers.

Zarrinkoob, Abdolhossein. (2001), *Continuation of search in Iranian Sufism*, Tehran: Amīr Kabīr Publishers.

**References in English**

Abu-Manneh, Butrus (1982), “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century”, *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 22, Nr. 1/4, pp.1-36.

Papas, Alexandre, (2007), “Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body”, *Asian and African Area Studies*, 7/1, pp.36-49.

Shakely, Farhad, (2005), “The Naqshbandi Shaikhs of Hawraman and The Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan”, *The International Journal of Kurdish Studies*, vol. 19, pp.119-135.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## Naqshbandiyya and Qadiriyya relations in Kurdistan after Mawlana Khalid Shahrazuri<sup>1</sup>

Seyed Saeed Hosseini<sup>2</sup>  
Seyed Ahmadreza Khezri<sup>3</sup>

Received: 2023/10/30  
Accepted: 2024/03/14

### Abstract

Research on Sufism in Kurdistan has mainly examined the history of Sufi Tariqas separately and detached from their communication space; While due to the influence of these Tariqa's relations on the social history of Kurdistan, it is also necessary to study the various connections between the sheikhs and their followers. In the present study, the question of what the relations between the Naqshbandiyya and the Qadiriyy were like in the Kurdish areas after Mawlana Khalid Shahrazuri (1242-1193 AH) was answered. The results of the research - which was carried out using the library method - show that after the initial tensions and confrontations, the relations between these two Tariqas moved towards cooperation and companionship; After some time, the Naqshbandi elders, taking into account the presence and influence of the Qadiris in Kurdish society and in order to manage the situation of their followers, made changes in some customs of the Tariqat and sometimes brought them closer to the Qadiri method. In addition, many relationships were forged between the sheikhs of the two Tariqas, such as Sufi-based relationships, bonds of friendship and family ties. They also participated in each other's rituals and were connected in some scientific and cultural fields. Their interaction progressed to the point where the Naqshbandi sheikhs, influenced by their previous heritage and considering the situation of the Kurdish society, took over the leadership of some Qadiri disciples and thus started a new chapter of Tariqa in Kurdistan.

**Keywords:** Naqshbandiyya, Qadiriyya, Kurdistan, Mawlana Khalid Shahrazuri, Sheikh Ma'rouf Nodehi, Social relations.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.45505.2863

2. PhD candidate at department of history and civilization of Islamic nations, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (corresponding author) [s.saeed.hosseini@ut.ac.ir](mailto:s.saeed.hosseini@ut.ac.ir)

3. Professor at department of history and civilization of Islamic nations, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Tehran, Tehran, Iran. [akhwzri@ut.ac.ir](mailto:akhwzri@ut.ac.ir)  
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۱۳۳-۱۱۱

### تصویر توج در فردوس المرشدیه<sup>۱</sup>

علی رسولی<sup>۲</sup>  
حمیدرضا پیغمبری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

#### چکیده

تذکره‌های صوفیان ضمن ارائه مضامین اصلی خود، یعنی شرح حالات رهبران طریقت، بعضاً حاوی برخی داده‌های اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی نیز می‌باشند که استفاده از آنها را به‌خصوص در موضوعاتی که با مشکل فقر اطلاعات دست اول مواجه‌اند، ضروری می‌سازد. یک نمونه از این متون فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه در شرح احوال و کرامات صوفی نامدار سده پنجم و بنیان‌گذار طریقت مرشدی «شیخ ابواسحاق ابراهیم بن شهریار کازرونی» است. اهمیت بررسی این متن از منظر جغرافیای تاریخی ایران این است که حوزه نفوذ طریقت مرشدیه عمدتاً در جنوب غربی فارس، از جمله در امتداد مسیری بود که کازرون را به ساحل خلیج فارس متصل می‌کرد. با توجه به اشارات مکرر این متن به شهر کمتر شناخته‌شده توج در مسیر مزبور، این پرسش مطرح می‌شود که این متن تا چه اندازه به شناخت بیشتر شهر توج کمک می‌کند. پژوهش حاضر با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و مشاهدات میدانی انجام شده است. بررسی داده‌های مزبور به شناسایی جایگاه سیاسی-اداری توج به عنوان یک امیرنشین، گستردگی حوزه نفوذ و همچنین هویت خاندان امیران توج و نقطه اتصال توج با خلیج فارس کمک می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** جغرافیای تاریخی، توج، فردوس المرشدیه، شیخ ابواسحاق کازرونی، امیر هداب بن بیدوج

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.43714.2793

۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول).

rasooli@pgu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران.

peighambarih@pgu.ac.ir

## مقدمه

فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه<sup>۱</sup> شرح احوال و کرامات شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی معروف به «شیخ مرشد» (۳۵۲-۴۲۶ق) بنیان‌گذار طریقت مرشدیه است. این متن در سال ۷۲۸ق. در کازرون به قلم محمودبن عثمان و به زبان فارسی نوشته شده است. در این زمان سه سده از مرگ شیخ می‌گذشت، اما نفوذ معنوی او در فارس بسیار بود. برای نمونه، خاندان اینجو ارادت فراوانی به طریقت وی نشان می‌دادند (بحرانی‌پور و زارعی، ۱۳۸۹: ۲۹-۵۳). این متن که از گونه تذکره‌های فردی به شمار می‌رود (رجبی‌نیا و حسینی ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۵۹)، به چهل فصل تقسیم شده و بخش اعظم آن یعنی فصل‌های یکم تا سی و پنجم، ترجمه کامل متنی عربی از خطیب امام ابوبکر محمدبن عبدالکریم بن علی بن سعد (متوفای ۵۰۲ق) سومین جانشین شیخ ابواسحق است. مأخذ خطیب امام ابوبکر در نوشتن شرح حال شیخ ابواسحق، شامل روایات شفاهی و دست‌کم یک مأخذ مکتوب بوده است. بنابراین بخش اعظم مطالب فردوس المرشدیه را باید متعلق به قرن پنجم قمری دانست. به گفته فریتز مایر مصحح کتاب فردوس المرشدیه، محمودبن عثمان سخت ملتزم به رعایت امانت در ترجمه متن اصلی بود و هر جا نکته‌ای را حذف یا افزوده، آن را یادآوری کرده است. (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۰).

تذکره‌ها و سیرت‌نامه‌های صوفیان از جمله فردوس المرشدیه، عموماً ماهیتی جانب‌دارانه دارند و با هدف بیان بزرگی و تقدس این افراد نوشته شده‌اند. بنابراین میزان واقعی و تاریخی بودن تصویری را که از بزرگان طریقت به دست می‌دهند، باید با احتیاط قضاوت کرد. از سوی دیگر، چون این گونه آثار معمولاً تنها منبع یا مهم‌ترین منبع درباره آن بزرگان می‌باشند، نمی‌توان در نگارش تاریخ طریقت‌ها آنها را نادیده گرفت. البته اطلاعات جسته و گریخته این منابع در مورد مکان‌ها یا در مورد اشخاصی غیر از رهبران طریقت، غالباً با جانب‌داری کمتری همراه است. بنابراین در حوزه جغرافیای تاریخی باید به آنها به عنوان منابع تکمیل‌کننده مراجعه کرد. این منابع همچنین گاه در خلال حکایات خود، اطلاعات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی مهمی به دست می‌دهند. ناگفته پیداست که این اطلاعات در مواردی که منابع دیگر خاموش‌اند، تا چه اندازه می‌توانند سودمند باشند.

در کتاب فردوس المرشدیه علاوه بر شرح احوالات و اقوال و کرامات شیخ ابواسحق، از ارتباط وی با مریدانش در کازرون و سایر شهرهای مجاور نیز سخن گفته شده است. این گونه مطالب حاوی برخی اطلاعات تاریخی و جغرافیایی نیز است. اگرچه برخی محققان از جمله

۱. از این پس به اختصار «فردوس المرشدیه» نوشته می‌شود.



ایرج افشار به فواید تاریخی و جغرافیایی این متن اشاره کرده‌اند (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۶۶)، اطلاعات مربوط به جغرافیای تاریخی در این متن، تاکنون به‌طور کافی استخراج، بررسی و استفاده نشده است. برای نمونه، در اثر *پرحجم اعلام جغرافیایی در متون ادب فارسی تا قرن هشتم هجری قمری* از این متن مهم استفاده نشده است (ن.ک. به) دزفولیان، ۱۳۸۷: ۳۸۲-۳۸۳). در پژوهش‌های موجود<sup>۱</sup> این متن بیشتر در ارتباط با مضمون اصلی آن به عنوان *سیره‌نگاری شیخ ابواسحق*، یا به عنوان متنی ادبی و عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است.

توج یکی از شهرهایی است که در فردوس المرشدیه بارها به آن اشاره شده است. بررسی این متن برای تاریخ توج از این نظر ضروری و ارزشمند است که اطلاعات مندرج در آن درباره توج منحصر به فرد است. این اطلاعات را می‌توان از این نظر حائز اعتبار تلقی کرد که حوزه اصلی فعالیت طریقت مرشدی در کازرون و نواحی مجاور آن تا ساحل خلیج فارس بوده است و کازرون به عنوان زادبوم شیخ ابواسحق کازرونی و محمودبن عثمان، فاصله چندانی تا ناحیه دشتستان و بوشهر، شامل شهرهای تاریخی توج و ریشهر و شیف ندارد. از سوی دیگر، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، شیخ ابواسحق کازرونی مناسبات نزدیکی با «هداب»<sup>۲</sup> امیر توج داشته است. بنابراین آن دسته از اشارات جغرافیایی و تاریخی متن را که ارتباطی با بزرگ‌نمایی شخصیت یا کرامات شیخ ابواسحق ندارد، می‌توان نزدیک به واقعیت تلقی کرد و در شرایط فقدان منابع و کمبود اطلاعات درباره توج، اطلاعات این منبع را می‌توان ارزشمند به حساب آورد.

پژوهش درباره توج در درجه نخست بر منابع جغرافیایی سده‌های نخستین اسلامی متکی بوده است. گای لسترنج که در سال ۱۹۰۵ اثر معروف خود *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های*

---

۱. از جمله ایرج افشار در مقاله «سیرت‌نامه شیخ ابواسحق کازرونی» (مجله مهر، شماره هفتم، صص ۴۱۷-۴۲۱)؛ مریم رجبی‌نیا و مریم حسینی (۱۳۹۴) در مقاله «معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمودبن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم» (دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال هفتم، شماره ۱۲، صص ۱۲۳-۱۵۹)؛ سیده راضیه اژدری و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه» (سیده راضیه اژدری سیده راضیه اژدری، سهیلا صلاحی مقدم سهیلا صلاحی مقدم، سومین همایش متن پژوهی ادبی نگاهی تازه به آثار مولانا)؛ اعظم رحیمی جابری (۱۳۹۷) در مقاله «نقش شیخ ابواسحق کازرونی در گسترش اسلام در کازرون» (پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، صص ۱۱-۲۶).

۲. نام حاکم یا امیر توج در اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم. نام وی علاوه بر فردوس المرشدیه (صص ۱۱۵، ۱۷۱، ۳۸۸)، در *فارسنامه ابن‌بلخی* (ص ۱۴۹) نیز آمده است. مزار منسوب به وی که پیر هداغ یا میر هداغ خوانده می‌شود، در حومه شهر سعدآباد واقع در غرب برازجان قرار دارد. وی از مریدان شیخ ابواسحق کازرونی بود.

خلافت شرقی را نوشته، براساس مسافت‌هایی که در منابع مزبور آمده، به گمانه‌زنی درباره محل شهر پرداخته است. وی محل دقیق شهر را در ساحل راست رود شاپور (رود توّج)، در بالای نقطه‌ای که این رود با رود جره (رود دالکی) یکی می‌شود، تعیین کرده است (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۸۰ و نقشه شماره ۶). سه دهه بعد «پاول شوارتس» در اثر بزرگ خود به نام *جغرافیای تاریخی ایران*، اطلاعات منابع دست‌اول درباره توّج را به صورتی مفصل‌تر تنظیم و بازخوانی کرده و درباره برخی از آنها گمانه‌زنی کرده است. وی نام توّج را بازمانده «توکّه» (Taoke) مندرج در گزارش‌های مربوط به حرکت کشتی‌های اسکندر مقدونی در خلیج فارس دانسته است (شوارتس، ۱۳۷۲: ۹۸). همچنین نام «دریای توز» در گزارش یاقوت حموی را اشتباهی ناشی از تصحیف دانسته و بر این باور است که منظور دریای فامور است (همو، همان، ۱۰۰). بعدها احمد اقتداری با معرفی مفصل ویرانه‌های موجود در حد فاصل آبادی‌های «زیراه» و «سعدآباد» در شمال غربی برازجان، آنها را بقایای شهر توّج معرفی کرد (اقتداری، ۱۳۷۵: ۹۱-۱۳۶). خسرو خسروی در مقاله کوتاهی در *دانشنامه جهان اسلام*، ضمن گزارش رویدادهای توّج از اوایل دوره ساسانی تا پایان سده هفتم قمری، روشن ساخته که توّج نه تنها نام شهر، بلکه نام ناحیه‌ای بود که تا حدود بوشهر امتداد داشته است (خسروی، ۱۳۸۳: ۸/۴۰۰-۴۰۱). عبدالرسول خیراندیش اطلاعات مربوط به توّج در سفرنامه ناصر خسرو را بررسی کرده و بر این اساس نشان داده است که در آن زمان شکل بومی نام این شهر «توه» بود و با کازرون پیوندهای اقتصادی و جغرافیایی داشت (خیراندیش، ۱۳۹۳: ۴۵-۵۳). حسن اللهیاری و حمیدرضا پیغمبری نیز مسئله علل و عوامل شکوفایی و زوال توّج را بررسی کرده‌اند. آنها شکوفایی این شهر را ناشی از موقعیت ارتباطی آن در حد فاصل بنادر خلیج فارس و نواحی داخلی کشور و تولید پارچه‌های کتانی تیزی دانسته و زوال آن را به منازعات جانمایی، حملات ملوک شبانکاره و قرمطیان بحرین و همچنین افول مسیر تجاری خلیج فارس به نفع مسیر دریای سرخ نسبت داده‌اند (اللهیاری و پیغمبری، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۳۶).

اکنون مسئله جایگاه و موقعیت سیاسی اداری توّج مطرح می‌شود؛ اینکه این شهر چگونه و توسط چه کسانی اداره می‌شد؟ گستره حاکمیت آنها تا کجا بود و با توجه به موقعیت پس‌کرانه‌ای آن، چگونه با خلیج فارس مرتبط می‌شد؟ نگارندگان پژوهش حاضر با استفاده از اطلاعات موجود در *فردوس المرشدیه* کوشیده‌اند با رویکردی توصیفی-تحلیلی به پرسش‌های فوق پاسخ دهند.

### مروری بر مدارک؛ توّج براساس منابع جغرافیایی

تاریخ توّج به دوره هخامنشی می‌رسد و در منابع این دوره با نام «توکّه» یا «تموکن» از آن یاد

شده است (شوارتس، ۱۳۷۲: ۹۸؛ Bosworth, 2019). این نام بعدها در متون پهلوی به «تَوَگ» (Tawwag) تبدیل شد (تفضلی، ۱۳۶۸: ۳۳۶/۲، ۳۴۵-۳۴۶). منابع دوره اسلامی غالباً این شهر را تَوَج خوانده‌اند (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۱۴/۲؛ دینوری، ۱۳۶۶: ۱۶۷؛ طبری، ۱۳۶۲: ۲۰۷/۵؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۰، ۱۰۷-۱۳۴؛ بلاذری، ۱۳۶۴: ۱۴۲-۱۴۳؛ قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰: ۱۳۷؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۶۳؛ حموی، ۱۳۹۹: ۵۶/۲؛ حدود العالم، ۱۳۸۳: ۱۵۱، ۳۷۵؛ ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۳، ۳۲-۴۴، ۵۲-۵۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۵۴۷/۴؛ ابن فقیه، ۱۳۴۷: ۴۰۹؛ مسکویه رازی، ۱۳۶۷: ۳۸۱/۵؛ مستوفی، ۱۳۸۹: ۱۱۶). گاه این شهر را «توز» نیز نوشته‌اند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۳۳، ۶۴۸، ۶۷۷؛ حموی، ۱۳۹۹: ۵۸/۲؛ دمشقی، ۱۳۸۲: ۲۷۸). در یک منبع «توه» خوانده شده (ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۱۱۵) و دو جا هم به شکل «طاووس» تصحیف شده است (طبری، ۱۳۶۲: ۲۰۷/۵؛ حموی، ۱۳۹۹: ۸/۴؛ ن.ک. به: شوارتس، ۱۳۷۲: ۹۸). بدین ترتیب، پژوهشگر هنگام بررسی تاریخ این شهر در دوره‌های مختلف، ابتدا با مشکل وجود اشکال مختلف از یک نام مواجه می‌شود. تاکنون توضیح کاملی برای خوانش‌های گوناگون این شهر داده نشده است. برخی پژوهشگران تَوَج را معرب «توز» دانسته‌اند (خیراندیش، ۱۳۹۳: ۴۵-۵۳)، اما برخی دیگر استدلال کرده‌اند که چنین قاعده‌ای در تعریب وجود ندارد، بلکه تَوَج باید معرب «تَوَگ» باشد (اللهیاری و پیغمبری، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۳۶). به نظر می‌رسد با توجه به تلفظ «ج» به شکلی نزدیک به «ز» در بخش‌هایی از فارس قدیم شامل کهگیلویه و بویراحمد، می‌توان توز و تَوَج را دو شکل براساس تفاوت گویش تلقی کرد. از سوی دیگر، نسبت میان تَوَج و توز هرچه باشد، با فرضیه گرفته شدن آن از تئوکه/تَوَگ مغایرتی ندارد.

تَوَج از نظر موقعیت مکانی در سرحد کوره‌های اردشیر خوره و شاپور خوره واقع بوده است؛ هرچند که جغرافی‌دانان اسلامی حدود دقیق کوره‌ها را مشخص نکرده‌اند و در آثار آنان مطالب ضد و نقیض درباره وابستگی شهرها با این یا آن منطقه دیده می‌شود. گاه این شهر را در شمار شهرهای کوره شاپور برشمرده‌اند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۴۸؛ قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰: ۱۳۷)، اما بیشتر جغرافی‌دانان دوره اسلامی تَوَج را از رستاق‌های کوره اردشیر دانسته‌اند (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۳۷؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۰). «رستاق» معادل دهستان امروزی، مشتمل بر چند آبادی بود و این امر نشان می‌دهد که نام تَوَج علاوه بر شهر، به ناحیه هم اطلاق می‌شد (خسروی، ۱۳۸۳: ۸ / ۴۰۰-۴۰۱). به نظر می‌رسد تئوکه در متون کلاسیک یونانی نیز وضع مشابهی دارد (وثوقی و صفت‌گل، ۱۳۹۵: ۷۸/۱). البته درباره اینکه تَوَج دقیقاً در کجا واقع شده بود، اظهار نظرهای تنها بر پایه منابع متنی بوده و با توجه به ذکر آب و هوای گرمسیری، محصولاتی چون خرما و پارچه تیزی و همچنین موقعیت مکانی آن در دشت و میان دو رود،

در اینکه این شهر در ناحیه میان دو رود شاپور و دالکی در دشتستان کنونی بوده است، اختلاف نظری وجود ندارد (ویلسون، ۱۳۶۶: ۸۷؛ لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۸۰؛ اقتداری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). به این ترتیب، آنچه تاکنون درباره توج روشن شده است، بیشتر مربوط به وجه تسمیه، مکان‌یابی و پیدایش و زوال آن است. البته اطلاعات موجود در فردوس المرشدیه جنبه‌های تازه‌ای از تاریخ و جغرافیای سیاسی و اداری این شهر را روشن می‌کند که در ادامه به آن پرداخته شده است.

### جایگاه توج به عنوان یک امیرنشین

بر پایه چند حکایت از این کتاب، درمی‌یابیم که توج در دوره آل بویه یک امیرنشین بوده است. در حکایت نخست، از مردی به نام ابوسلمه با عنوان «وزیر هدا بن بیدوج» یاد شده است. وی از دوستان و مریدان شیخ ابواسحق بود که آرزو داشت شیخ از وی هدیه‌ای قبول کند، اما چون با خودداری شیخ مواجه شد، به جای هدیه چندین بنده آزاد کرد: «خطیب امام ابوبکر رحمه الله علیه گوید در عهد شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز مردی بود از توج و او را ابوسلمه گفتندی و او وزیر هدا بن بیدوج بود... و نامه نبشته بود که یا شیخ بدرستی که چندانکه جهد کردم بر تو تا چیزی دنیاوی از من قبول کنی منع کردی و هیچ قبول نکردی. اکنون چندین بنده از برای تو آزاد کردم و ثواب آن ایثار تو کردم» (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۱۵-۱۱۶).

در حکایات دیگری از متن فردوس المرشدیه، هدا بن بیدوج به صراحت «امیر توج» خوانده شده است؛ از جمله در حکایت مربوط به مکاتبه شیخ ابواسحق با هدا که در آن از هدا به عنوان امیر توج سخن به میان آمد. فرستاده شیخ «محمد بن دهزور»<sup>۱</sup> با نامه‌ای که محتوای آن ذکر نشده، از کازرون به توج رفت و با هدیه هدا بازگشت. در متن گزارش، سه بار از عنوان امیر برای هدا استفاده شده است: «با وی هدیه امیر هدا است... نامه امیر هدا برسانید و آن صد درهم بیاورد و پیش شیخ بنهاد... برو و این درهم به امیر هدا برسان» (همو، همان، ۱۷۱-۱۷۲). از مکاتبه دیگری نیز میان شیخ ابواسحق و هدا سخن گفته شده است: «خطیب ابوالقاسم عبدالکریم بن علی بن سعد گفت روزی شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز مرا بخواند و گفت نامه‌ای به امیر هدا بن بیدوج بنویس از برای فلان مصالح و دران نامه چنین و چنان بنویس. من برفتم و همچنانکه شیخ اشارت فرموده بود بنوشتم» (همان، ۳۸۸).

۱. از مریدان شیخ ابواسحق کازرونی.

در حکایت دیگری ماجرای محبوس شدن دو برادر آمده است: «دو برادر بودند از ناحیه ارهستان. امیر هداد بن بیدوج که امیر توج بود آن هر دو برادر بگرفت و محبوس کرد» (همان، ۳۷۲-۳۷۳). اهمیت این ماجرا در آن است که علاوه بر تصریح به امارت هداد در توج از اعمال قدرت حاکمیتی، در اینجا درباره محبوس کردن اشخاص سخن گفته شده است. ضمناً مرگ امیر هداد موضوع حکایتی است که در آن شیخ ابواسحق به کرامت دریافت که «هداد بن بیدوج که امیر توج است» در گذشته است: «محمد بن علی شیرازی گوید وقتی شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز به شهر شاپور بود یک شب برخاست تا ورد بجای آورد. من آب وضو پیش شیخ بردم. شیخ به وضو ساختن مشغول شد. چون پای راست یا پای چپ می شست گفت یا محمد گفتم لبیک. گفت آن دوست ما درگذشت؟ گفتم یا شیخ ترا دوستان بسیارند ازیشان کدام می گویی؟ گفت هداد بن بیدوج که امیر توج است. من آن تاریخ نگاه داشتم که در چه شب بود. بعد از آن شیخ گفت این حکایت فاش مگردان که خود روشن شود. بعد از آن خبر آوردند. احوال باز دانستم. هم در آن وقت که شیخ قدس الله روحه العزیز فرموده بود وفات کرده بود» (همان، ۱۵۱).

اشارات مکرر به امیر هداد بن بیدوج بسیار اهمیت دارد. این شخص را از طریق گزارش *فارسنامه* ابن بلخی درباره پسر وی نیز می شناسیم. ابن بلخی نوشته است که قلاع ریشهر [در شبه جزیره بوشهر] بر ساحل دریا متعلق به امیر فرامرین هداد است (ابن بلخی، ۱۳۸۵، ۱۴۹). اهمیت گزارش ابن بلخی در این است که نشان می دهد گستره حاکمیت امیران توج تا ساحل خلیج فارس امتداد داشته و بندر مهمی چون ریشهر و به تبع آن بنادر گناوه، سینیز و مهروبان در شمال تا حوالی نجیرم در جنوب را نیز در برمی گرفته است. این موضوع به ویژه با توجه به زوال سیراف در نیمه دوم سده چهارم، اهمیت سیاسی و اداری توج را نشان می دهد.

جایگاه و احتمالاً حُسن شهرت امیر هداد تا آن اندازه بود که مزار و نام و نشان وی پس از نُه سده همچنان در بقعه ای با نام «آقا میر هداد» یا «پیر هداد» زنده مانده است. این بقعه در سه کیلومتری شمال شرقی شهر سعدآباد دشتستان در غرب برازجان واقع است. احمد اقتداری در مورد صاحب این مزار دو حدس متفاوت زده است؛ نخست اینکه این بقعه ممکن است مدفن هداد پدر فرامرز باشد که ابن بلخی از وی یاد کرده است و به مرور زمان «امیر» تبدیل به «پیر» و «هداد» تبدیل به «هداف» شده است (اقتداری، ۱۳۷۵: ۱۱۷). با در نظر گرفتن گزارش های فردوس المرشدیه درباره امیر هداد و تقدم زمانی حیات شیخ ابواسحق نسبت به تألیف *فارسنامه* ابن بلخی، تردیدی باقی نمی ماند که میر هداد باید همان امیر هداد باشد. حدس دوم اقتداری این است که هداد از سرکردگان سپاه شهرک مرزبان بوده است (همان،

۱۱۷-۱۱۸). البته مندرجات فردوس المرشدیه درباره امیر هداد، مؤید حدس اول اقتداری است. با توجه به اینکه که براساس حکایات مندرج در فردوس المرشدیه که مورد اشاره قرار گرفت، امیر هداد و وزیرش از دوستانان شیخ ابواسحق بودند، این بقعه توسط پیروان فرقه مرشدیه حفظ و برجسته شده و مورد احترام قرار گرفته است. آگاهی درباره بقعه این امیر سرنخی درباره مکان شهر توج به دست می‌دهد. برخی از محققان با توجه به آثاری چون تل خندق در آبادی محمدآباد جتوط، به تعیین مکان آن در این حدود متمایل‌اند (قاسمی، ۱۴۰۱: ۱۲۲)؛ به‌ویژه آنکه گاه‌نگاری سفال و اشیای بررسی‌شده این حدود، دوره اسلامی را نشان می‌دهد (Whitcomb, 1987: 328). شماری از محوطه‌های دیگر این حدود نیز پیش از این به توج نسبت داده شده است (اقتداری، ۱۳۷۵: ۹۱-۱۳۶). البته با توجه به نشانه‌های استقرار، اعم از بقایای کاخ‌های هخامنشی تموکن (تاوکه) و محوطه‌های استقراری پراکنده در اطراف روستای محمدآباد (ده قاید) (Carter et al, 2006: 94)، می‌توان به وسعت این شهر پی برد. وجود بقعه پیش‌گفته در آبادی سعدآباد نیز نشان می‌دهد مکان شهر تاریخی و کهن توج در پهنه گسترده‌ای در همین منطقه بوده است (ن.ک. به: تصویر شماره ۱).



تصویر شماره ۱: موقعیت بقعه میر هداد (امیر هداد) در شرق سعدآباد

گفتنی است کاربرد عنوان امیر برای هداد بن بیدوج و سخن از وزیر او ابوسلمه، از آن رو مهم است که در منابع این دوره چنین عنوانی در مورد صاحب‌منصبان اداری دیگر مناطق ساحلی به کار نرفته است و این موضوع از جایگاه برجسته امیر توج در این نواحی حکایت

دارد. مسند «امیر» در تاریخ اسلام دارای فراز و فرودهایی بوده است و در برخی موارد با سلطان مطابقت دارد. البته در دوره آل بویه که مفهوم پادشاهی با ذکر لقب باستانی «شاهنشاه» پیوند یافته بود، امیر به عنوان عامل و حاکم محلی به کار رفته است. گفتنی است اقتدار و شهرت امیر هداب بن بیدوج نشان می‌دهد که لقب امیر برای او را نمی‌توان با القاب رنگارنگ و انتقادی‌انگیزی که اعطای آنها در دوره آل بویه رواج داشت (سجادی، ۱۳۹۳: ۸/ ۴۳-۴۴)، همانند دانست.

نکته بعدی اینکه دور از ذهن نیست که بخش‌های بزرگی از منطقه بنا بر رسم این دوره به عنوان اقطاع به امیر هداب بن بیدوج به عنوان شخصی با نسب دیلمی واگذار شده باشد. هرچه هست با توجه به اطلاعات موجود در این تردیدی نیست که او در راستای سیاست‌های آل بویه در ایجاد رونق در خلیج فارس عمل کرده است. برای مثال، روشن است که او کارهای بازرگانی به‌ویژه مبادله پارچه‌های توزی (توزجی) را مدیریت می‌کرد (الهیاری و پیغمبری، ۱۳۹۷: ۱۲۳). شاهد این سخن، گزارش اصطخری درباره وجود طرازی‌های (کارگاه‌های) سلطنتی در شهرهای تولیدکننده جامه‌های کتان، یعنی شینیز، جنابه، کازرون و توزج می‌باشد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۳۴). شاید در همین راستا و به منظور تقویت این سکونتگاه بوده است که عضدالدوله گروهی از عربان را از شام به توزج کوچاند (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۳۵). همچنین اشاره به به آزاد کردن بنده‌ها در نامه ابوسلمه به شیخ ابواسحق (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۱۵-۱۱۶) می‌تواند به وجود بردگانی نزد امیر توزج و احتمالاً تجارت برده دلالت کند. برخی از محققان معتقدند این بردگان غالباً بومی‌های زرتشتی همان حدود بودند که در جنگ‌ها به اسارت مسلمانان درمی‌آمدند (یاحسینی، ۱۳۹۳: ۶۰). البته در این باره به این اندازه مدارک موجود نیست و باید جانب احتیاط علمی را نگاه داشت. با این تفصیل شگفت نمی‌نماید که درآمد بازرگانی خلیج فارس در زمان عضدالدوله در مجموع بسیار زیاد ارزیابی می‌شود. طبق گزارش‌های منابع، از مالیات فارس و کرمان و عمان و عشریه کشتی‌های سیراف تا مهربان، در مجموع «سه هزار هزار سیصد و چهل و شش دینار» حاصل می‌شد (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۷۲).

### ارتباط توزج با تجارت دریایی

اهمیت توزج در تولید پارچه -که به آن اشاره شد- و مجاورت این شهر با ناحیه کرانه‌ای، تردیدی باقی نمی‌گذارد که اقتصاد این شهر به منظور صدور منسوجات، به ارتباطات دریایی نیاز داشته است؛ چنانکه تحقیقات متعدد نشان داده است که ارتباطات دریایی و بازرگانی دریایی در این روزگار از رونق بسیاری برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که وجود و ماهیت

فعالیت‌های اقتصادی نواحی جنوب ایران، تا حد زیادی در سایه این جریان بزرگ تجارت دریایی قابل فهم است (درباره کلیاتی در این زمینه ن.ک. به: حورانی، ۱۳۳۸؛ وثوقی و صفت‌گل، ۱۳۹۵؛ کاوتس، ۱۳۹۳؛ Agius, 2008). با این وصف، این پرسش پیش می‌آید که کدام بندرگاه نقطه اتصال توجّح با دریا بوده است؟ دو حکایت از فردوس المرشدیه و قطعه‌ای از فارسنامه ابن‌بلخی بخشی از پاسخ را روشن می‌کند. حکایات مزبور ضمن تأیید مشارکت پیروان طریقت مرشدی در تجارت دریایی - که در پژوهش رالف کاوتس با تکیه بر گزارش‌های ابن بطوطه به آن اشاره شده است (کاوتس، ۱۳۹۳: ۷۵-۸۶) - موقعیت دقیق اتصال توجّح با دریا را مشخص می‌سازند. براساس گزارش نخست، از زبان تاجر کازرونی نقل شده است که کشتی وی در مسیر میان بصره و شیف دچار حادثه شده است. این گزارش به روشنی نشان می‌دهد که منطقه جنوب فارس از طریق دماغه شیف به تجارت دریایی مرتبط می‌شد: «حکایت کنند از حاجی نصرالله تاجر<sup>۱</sup> که گفت وقتی در بصره بودم و تجارت می‌کردم کشتی ترتیب کردم و قریب دو هزار پاره خرما در آن نهادم و به شیف فرستادم و جماعتی بسیار در آن کشتی نشستند. از قضاء حق تعالی چون کشتی در میان دریا رسید سکان کشتی بشکست و کشتی در موضعی افتاد و بنشست. اهل کشتی همه اومید از خود برداشتند زیرا که در میان دریا بود و کشتی بزبان آمده بود. چادر کشتی فرو گرفتند و همه متحیر بنشستند. بعد از یک دو روز کشتی دیگر از دور بدیدند. چون آن کشتی بنزدیک ایشان رسید از دور بر هم سلام کردند و نتوانستند که کشتی باز دارند. ایشان احوال خود بگفتند که ما در آنجا فرو مانده‌ایم تا حق تعالی چه حکم کند. باری چون شما به بصره شوید احوال ما بگویید. ایشان چون به بصره آمدند و احوال ایشان بگفتند حاجی نصرالله گفت برخاستم و به عبادان بصره رفتم که در آنجا بزرگی بود تا از وی همتی خواهم. چون بخدمت وی رسیدم و احوال بگفتم و طلب همت بکردم. آن بزرگ گفت تو از کجایی؟ گفتم از کازرون. گفت هر که بزرگی چون شیخ مرشد قدس‌الله روحه‌العزیز دارد چه حاجت آن باشد که همت از دیگری بخواهد. پس گفت برو و خاطر آسوده دار که همت شیخ مرشد نگذارد که هیچ زحمت بایشان رسد. بعد از هفته‌ای کشتی دیگر پیامد و کاغذ ایشان بیاورد که به سلامت به شیف رسیدند...» (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۳۶-۴۳۷).

حکایت دیگری از همین متن، باز به ارتباط بصره با شیف اشاره دارد و بدیهی است که این گزارش‌ها نشانگر جایگاه شیف در سفرهای دریایی در روزگار نگارش اثر است: «این کمینه از درویشی استماع افتاد که گفت وقتی از بصره به شیف می‌آمدم، چون به میان دریا رسیدم بادی

۱. از تجار کازرون و از پیروان طریقت مرشدی (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۳۷).



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۲۱

سخت درافتاد و دریا به جوش آمد و موجی عظیم برخاست چنانکه کشتی را بیم غرق بود. اهل کشتی اومید از خود برداشتند. آن درویش گفت پاره‌ای گل قبر شیخ مرشد با من بود برخاستم و بر چهار پاره کردم و بر چهار گوشه کشتی در دریا انداختم. فی الحال آن باد ساکن شد و آن موج بنشست و دریا قرار گرفت و اهل کشتی همه به سلامت بساحل رسیدند از برکات شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز» (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۶۲، ۷۴۹).

البته اگر از جنبه نمادین و اعتقادی حکایات بگذریم، روابط دریایی میان بصره، آبادان و شیف مشخص می‌شود. جزیره شیف امروزه در شمال غرب شبه جزیره بوشهر قرار دارد و چنانکه می‌دانیم، دماغه مجاور آن در سده‌های ششم تا هشتم بندرگاهی تجاری بوده است (رسولی، ۱۳۹۸: صص ۸۱-۹۸).

اهمیت شیف در ارتباطات دریایی شهر پس کرانه‌ای توج را می‌توان از گزارش ابن بلخی دریافت که در آن به مسیری اشاره کرده است که شیف را به توج و از آنجا به غندجان و سپس کازرون و شیراز متصل می‌کرد: «از شیراز تا اعمال سیف سی و نه فرسنگ، منزل اول ماصرم هفت فرسنگ منزل دوم رودبال ستجان شش فرسنگ منزل سوم جرّه سه فرسنگ منزل چهارم غندجان چهار فرسنگ منزل پنجم رمّ الذیوان شش فرسنگ منزل ششم توج شش فرسنگ منزل هفتم سیف هفت فرسنگ» (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۶۳).

ملاحظه می‌شود که در این گزارش توج به عنوان شهر پس کرانه شیف تصویر شده است. منطق فاصله‌ها نیز این موضوع را تأیید می‌کند؛ زیرا شیف در میان بنادر این منطقه کمترین فاصله را با توج دارد (ن.ک. به: تصویر شماره ۲). اکنون براساس این کتاب می‌دانیم که استفاده از این منطقه در تجارت دریایی سابقه‌ای دیرینه داشته و از سیف یا شیف به عنوان بندرگاه عمده توج استفاده می‌شده است. با وجود تخریب محوطه‌های تاریخی سواحل مقابل جزیره شیف در اثر ساخت و سازهای معاصر، سفال‌های گردآوری شده از این منطقه با سفال‌های ساسانی منطقه سیراف قابل مقایسه است (توفیقیان، ۱۳۹۳: ۵۵) و نشان از قدمت سکونت و فعالیت در این منطقه دارد. البته با تکیه بر این یافته نمی‌توان گفت همه امور دریایی از طریق شیف انجام می‌شد و یا از میان بنادر تنها شیف با توج ارتباط داشته است. حکایاتی دیگر در زمینه حج در همین متن وجود دارد و چنانکه در ادامه خواهد آمد، در این زمینه اطلاعات بیشتری در اختیار می‌گذارد.



تصویر شماره ۲: موقعیت توّج، شیف و ریشهر

### توّج و مسیر حج

از جمله اطلاعات بسیار ارزشمندی که از این اثر به دست می‌آید، اشاره به مسیر حج است. یک حکایت نشان می‌دهد که حجاج از طریق راهی کاروان‌رو، از بصره به بندر گناوه و از آنجا به کازرون می‌رفتند و راوی کتاب خود را در اطراف گناوه جا می‌گذارد: «بنده کمینہ وقتی از بصره می‌آمدم و در خدمت جمعی عزیزان بودم چون بصحرای گنابه رسیدم کتابی از سخنان مشایخ داشتم و بدست یاری داده بودم. در وقت چاشت بنشستیم تا طعامی تناول کنیم و آن کتاب پیش خود بنهادیم. چون از طعام فارغ شدیم برخاستیم و عزم راه کردیم و آن کتاب فراموش کردیم... شبانگاه که به منزل رسیدیم معلوم شد که آن کتاب در آن موضع رها کرده‌ایم... و از منزل تا آن موضع هشت فرسنگ راه بود... روز دیگر یک منزل دیگر بیامدیم. شبانگاه چون به منزل رسیدیم بارانی سخت آغاز کرد چنانکه یک شبانروز باز نداشت... چون بکازرون آمدم بعد از یک سال شخصی بیامد و آن کتاب بیاورد و به من رسانید. احوال از وی باز پرسیدم گفت احوال این کتاب آن است که قومی حشم‌نشین در صحرای کنابه می‌گذشتند و این کتاب بیافتند و بیاوردند در میان حشم و درین یک سال بر دست بسیار کس گذر کرده است تا این وقت که من بدان حشم رسیدم و این کتاب بدیدم برگرفتم و مطالعه کردم و احوال این کتاب از ایشان باز پرسیدم. گفتند روزی جماعتی حاجیان می‌گذشتند ما از عقب ایشان بگذشتیم و این کتاب در روی صحرا بدیدیم. بعد از آن چون مطالعه کردم بدانستم که از آن

شماست. از پیش ایشان برگرفتم و بیاوردم» (محمودبن عثمان، ۱۳۵۸: ۴۵۷-۴۵۸). این حکایت مربوط به سفر نگارنده متن یعنی محمودبن عثمان در حوالی ۷۲۲ق. است، اما آنچه مهم است حرکت حجاج در این حکایت است. آیا این گروه از حجاج بخشی از مسیر خود را در دریا طی کرده بودند؟ باید توجه داشت که در سوی دیگر توّج و بندرگاه‌های ایرانی نزدیک آن در خلیج فارس، شهر قطیف واقع شده بود که خود نقطه آغازی برای زیارت و حرکت دیگر کاروان‌ها در طول عربستان معرفی شده است (Bosworth, 1997: 89). بر این اساس، به نظر می‌رسد بخشی از این سفر از طریق دریا انجام می‌شد. این راه دست‌کم برای ساکنان کرانه‌های فارس بهتر از طی مسیر از طریق راه‌های سخت خشکی تا بصره بود. با این حال، این کار مستلزم جابه‌جایی مکرر مسافران از خشکی به دریا و باز به خشکی بوده که پیچیدگی بیشتری ایجاد می‌کرد. متن بالا نشان نمی‌دهد که راه کاروان حجاج در این مورد کاملاً از طریق خشکی بوده است؛ به‌ویژه آنکه از فقره بالاتر مشخص شد که ارتباطات دریایی از طریق شیف یا دیگر بندرگاه‌های فارس به بصره صورت می‌گرفت. برای درک این قضیه می‌توان به *سفرنامه ناصر خسرو* رجوع کرد که زمان نگارش آن در میانه قرن پنجم قمری و تقریباً معاصر حکایات *فردوس المرشدیه* بوده است. طبق این سفرنامه، ناصر خسرو بخشی از دهانه خلیج فارس، از اُبَلَه تا عبادان و مهربان را با کشتی و باقی را با کاروان طی کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۱۰۸-۱۱۵). تحقیقات جدید نشان می‌دهد که در دوره فعالیت قرامطه در بحرین و شرق عربستان از اواخر قرن سوم تا قرن پنجم قمری که به ناامنی مسیرهای خشکی حج منجر شد، راه دریایی راهی جایگزین برای حج بوده و حتی این کار با دور زدن عربستان و ورود به جده انجام می‌شده است (صالحی و دیگران، ۱۴۰۱: ۷۰). ابن اثیر درباره وقایع سال ۴۱۹ق. گزارش داده است که: «هم در این سال از عراق کس به حج نرفت و شماری از حاجیان خراسان به کرمان رفتند و از راه آب به جده رفتند و حج گزاردند» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۵۶۱۸/۱۳).

در این باره به‌ویژه باید توجه داشت که منابع می‌گویند بازرگانان پارسی در جده منازل و کاخ‌ها داشتند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۱۱۵) و میان جده با فارس روابط تجاری برقرار بود (اصطخری، ۱۳۴۰: ۲۱). یادآوری این نکته نیز لازم است که سده‌های چهارم و پنجم اوج فعالیت‌های دریایی مسلمانان بوده و رفت‌وآمدهای طولانی در دریا امری عادی به حساب می‌آمد (حورانی، ۱۳۳۸؛ طاهری، ۱۳۸۰؛ Agius, 2008). بنابراین می‌توان بر این نظر اصرار داشت که دست‌کم بخشی از سفرهای حج منطقه فارس، از طریق توّج و با عبور از بنادر خلیج فارس انجام می‌شد، ولی با توجه به وجود انواع راه‌های خشکی و آبی برای دسترسی به مکه و

مدینه، احتمالاً نتوان بر این نظر پافشاری کرد که مسیر آبی از طریق دور زدن عربستان در اولویت بوده است.

### پیوندها و ارتباطات جغرافیایی و اداری در جنوب فارس

ارتباط توج با دماغه شیف، ریشهر و گناوه و همچنین با کازرون در سطور پیشین مشخص شد. خود متن کتاب توضیح داده است که مریدان و هواخواهان شیخ ابواسحق در سراسر ایالت اردشیر خوره و شاپور پراکنده بودند (محمودبن عثمان، ۱۳۸۵: ۳۹۷). البته حکایات دیگری درباره خاصان و مریدان شیخ نشان‌دهنده ارتباطاتی قوی میان ساکنان برخی شهرهای کمتر شناخته شده جنوب فارس با این منطقه است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

«حسین بن مهدی گوید دو برادر بودند از ناحیه ارهستان. امیر هداد بن بیدوج که امیر توج بود آن هر دو برادر بگرفت و محبوس کرد و ایشانرا مادری پیر بود و از فراق پسران بیقرار بود. چنانکه عادت مادران باشد و تفکر کرد که چگونه ایشان خلاص یابند. جماعتی از دوستان آن پیرزن را گفتند که اگر رستگاری پسران خود میخواهی ترا چاره آنست که به شهر کازرون روی بخدمت شیخ مرشد که امیر هداد مرید و معتقد شیخ است و هر چه شیخ فرماید او را قبول کند. پس این پیرزن برخاست و به کازرون آمد بمسجد جامع مرشدی برفت و بر در رباط شیخ بنشست. منتظر آنکه شیخ از حجره بیرون آید و حاجت خود عرضه دهد. چون وقت نماز رسید شیخ از حجره بیرون آمد تا بمسجد رود و نماز کند. آن پیرزن برخاست و پذیره شیخ باز رفت و هر دو گیسوی سفید خود بر هر دو دست خود نهاد و بگریست همچنانکه کسی بر فراق فرزندان گیرد و به لفظ ارهستانی گفتک یا شیخ گُهری جَن تو شم رهوشَن تو نفدم که جَرؤی کَر من بَجیی. یعنی فدای جان تو گردم راه من به تو نمودند که چاره کار من بجویی. حاضران از گفتار آن پیرزن وقتی خوش پدید آمد. بعد از آن پیرزن احوال خود با خدمت شیخ بگفت. شیخ مرشد از برای شفاعت پسران وی نامه‌ای نوشت به امیر هداد تا ایشانرا خلاص کند. آن نامه به احمد ترک داد و او را پیش امیر هداد فرستاد. چون احمد ترک به توج رفت نزد امیر هداد و نامه شیخ عرضه کرد، امیر هداد چون نامه شیخ بدید برخاست و بتعظیم آن نامه بستند و ببوسید و بر چشم گرفت و بر فرق سر نهاد. چون بر خواند حالی بفرمود تا آن دو برادر خلاص دهند...» (همان، ۳۷۲-۳۷۳).

ارهستان یا به شکل صحیح‌تر آن ایراهستان، ظاهراً به بخشی از مناطق جنوبی فارس گفته می‌شد که حدود آن به خوبی مشخص نیست (ن.ک. به: لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۷۸؛ شوارتس، ۱۳۷۲: ۱۰۸). بر پایه گزارشی از یاقوت حموی که خود او نیز از حمزه اصفهانی نقل کرده، ایراه به

معنی ساحل است و ایراهستان به نواحی ساحلی ایالت اردشیر خوره گفته می‌شد (حموی، ۱۳۹۹: ۱/۲۹۰). این نظر با توصیف لسترنج از سیف مطابقت دارد. طبق بررسی‌های لسترنج، تنها یکی از سه سیف کوره اردشیر با عنوان سیف زهیر به سواحل جنوب منطقه ایراهستان در حوالی سیراف تعلق داشت (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۷۶). در هر حال، حکایت بالا از جمله معدود مواردی است که درباره این سرزمین و شخصی منتسب به آن اطلاعی به دست می‌دهد. البته ذکر این نکته که این دو برادر ایراهستانی در حبس امیر توج بودند، تأمل برانگیز است. ممکن است حضور آنها برای کارهای بازرگانی یا جز آن بوده باشد، اما از آنچه درباره سیاست دیپلماتیک درباره اقتصاد خلیج فارس گفته شد، این احتمال نیز وجود دارد که امیر دیلمی توج در این زمان نقش مهمی در اداره نواحی جنوبی فارس داشته و بنابراین دامنه منطقه اداری وی تا نزدیکی لارستان بوده است. ذکر این نکته نیز لازم است که با اینکه منابع سیراف را مرکز ایالت اردشیر خوره معرفی کرده‌اند (شوارتس، ۱۳۷۲: ۹۲)، کمترین اشاره‌ای به امیر سیراف در همین منابع دیده نمی‌شود. به‌طور کلی درباره هیچ‌یک از مناطق ذکر شده اشاره‌ای به وجود امیران محلی نشده و این تنها درباره توج صدق می‌کند. البته اصطخری از شخصی به نام «مظفر بن جعفر» نام برده است که قلمرو او تمام نواحی دستقان (بین جره تا توج) و نواحی ساحلی از جنبه تا نزدیک نجیرم را شامل می‌شد (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۲۳). با آنکه چیزی درباره این نیای قبیله‌ای ذکر نمی‌شود، طبق گزارش منابع، سواحل این منطقه در قرون سوم و چهارم به سیف آل مظفر مشهور بود (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۷۹). از یکپارچگی این ناحیه گسترده می‌توان استنباط کرد که با توجه به ذکر عنوان امیر برای توج، این شهر در واقع مرکزیت اداری منطقه پیش‌گفته را در اواخر قرن چهارم و قرن پنجم داشته است؛ زیرا در این زمان دیگر از مرکز سیف آل مظفر، یعنی شهر صفاره در منابع ذکری به میان نیامده است. با توجه به اینکه گمان می‌رود شهر صفاره در ناحیه دستقان یا دشتستان (حوالی توج) تا حوالی بندر ریگ واقع بوده (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۰؛ شوارتس، ۱۳۷۲: ۱۱۲)، محتمل است که در دوره آل بویه توج جایگزین شهر صفاره به عنوان مرکز ناحیه غربی ساحلی اردشیرخوره شده باشد. زوال سیراف در نیمه دوم قرن چهارم و رونق‌یابی شیف در مجاورت توج، این حدس را تقویت می‌کند.

### نتیجه‌گیری

کتاب *فردوس المرشدیه* در کنار تمام اهمیتی که از نظر فرقه مرشدیه دارد، دربردارنده نکات بدیع و جالب توجهی درباره موقعیت جغرافیایی، ارتباطی و اداری شهر توج است و از این طریق پرتو تازه‌ای به گذشته آن می‌افکند. با وجود نگارش متأخر این اثر، بخش‌های مهمی از

آن به‌ویژه آنجا که از خود شیخ ابواسحق حکایت می‌کند، متعلق به قرن پنجم قمری است. این حکایات نشان می‌دهد که توج در سده‌های نخستین تا میانی اسلامی در کنار بنادر و شهرهای پس‌کرانه‌ای دیگر نقش مهمی در فعالیت‌های بازرگانی میان منطقه خلیج فارس تا اقیانوس هند ایفا می‌کرد و رفت‌وآمد حجاج نواحی جنوب فارس را نیز مدیریت می‌کرد. چنین به نظر می‌رسد که در سده پنجم قمری در نتیجه ناامنی راه‌های خشکی، بخشی از مسیر رفت‌وآمد حجاج از این نواحی و از راه دریایی (بصره، قطیف یا حتی جده) انجام می‌شد. از سوی دیگر، این متن نشان می‌دهد که در اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم شخصی به نام هدادب امیر توج بوده و با توجه ذکر نام فرزند وی فرامرز در فارسنامه ابن‌بلخی، به نظر می‌رسد این خاندان توانسته بودند پس از زوال سیراف، نظم و امنیت را در مناطق ساحلی میان سیراف و گناوه حفظ کنند.

نکته مهم دیگری که متن مزبور درباره توج آشکار می‌کند این است که این شهر از طریق شیف -در شمال بوشهر- با بصره در ارتباط بوده و در واقع شیف به عنوان نزدیک‌ترین نقطه ساحلی به توج، در حکم بندرگاه این شهر پس‌کرانه‌ای بوده است.

بر پایه اشاراتی که در این متن درباره ارتباط جغرافیایی میان توج و نواحی پیرامون هست، می‌توان نتیجه گرفت که توج مرکزیت اداری بخش بزرگی از کرانه‌های شمالی ناحیه فارس را در عصر آل بویه در اختیار داشته و با تکیه بر برخی مدارک، از جمله حکایت دربند شدن دو برادر ایراهستانی به دست امیر توج، می‌توان وسعت منطقه اداری امیر توج را از حدود غندجان تا کرانه‌های خلیج فارس و از حوالی سیراف و نجیرم تا گناوه تعیین کرد. این شکل از اداره نواحی جنوب فارس که تقریباً مطابق با بخش‌های غربی کرانه‌های کوره اردشیر خوره در روزگار پیش از آن و سیف مظفر دوران بعدی است، با وجود آنکه در هیچ متن دیگری ذکر نشده، اما با توجه به موقعیت جغرافیایی توج قابل تأیید است. توج در نیمه راه خلیج فارس به کازرون و شیراز واقع شده بود و اگرچه امروزه اثری از آن موجود نیست، بقعه میر هدادب در بخش سعداباد استان بوشهر کنونی که در واقع آرامگاه هدادب بن بیدوج یادشده در حکایات فردوس المرشدیه است، موقعیت نسبتاً دقیق این شهر کهن را نشان می‌دهد.

## منابع و مأخذ

- ابن بلخی (۱۳۸۵)، *فارس نامه*، به کوشش گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵)، *تاریخ کامل*، ترجمه سید حسین روحانی و حمیدرضا آذیر، ج ۴، ۱۳، تهران: اساطیر.
- ابن حوقل، محمد (۱۳۶۶)، *سفرنامه ابن حوقل؛ ایران در صوره الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- ابن خردادبه (۱۳۷۱)، *مسالك و ممالک*، ترجمه سعید خاکرند، تهران: میراث ملل.
- ابن فقیه، احمد بن محمد (۱۳۴۷)، *البلدان*، ترجمه بخش مربوط به ایران از ح مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ازدری، سیده راضیه و صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۶)، «فردوس المرشديه فی اسرار الصمديه»، سومین همایش متن پژوهی ادبی نگاه تازه به آثار مولانا، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- اصطخری، ابراهیم (۱۳۴۰)، *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افشار، ایرج [بی تا]، «سیرت نامه شیخ ابو اسحق کازرونی»، *مجله مهر*، شماره هفتم، صص ۴۱۷-۴۲۱.
- اقتداری، احمد (۱۳۷۵)، *آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، چاپ دوم.
- الهیاری، حسن و پیغمبری، حمیدرضا (۱۳۹۷)، «توج از شکوفایی تا زوال»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال هشتم، شماره ۳۲، صص ۱۱۵-۱۳۶.
- بحرانی پور، علی و زارعی، سیده زهرا (۱۳۸۹)، «خاستگاه های اقتدار و مقبولیت اجتماعی سلسله آل اینجو (۷۲۵-۷۵۴ق)»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*، سال بیستم، شماره ۸ (پیاپی ۸۹)، صص ۲۹-۵۳.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: سروش، چاپ دوم.
- تفضلی، احمد (۱۳۶۸)، «شهرستانهای ایران»، *شهرهای ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، ج ۲، تهران: جهاد دانشگاهی.
- توفیقیان، حسین (۱۳۹۳)، *بنادر تاریخی خلیج فارس در دوران ساسانی و صدر اسلام؛ با تکیه بر مطالعات باستان شناسی و باستان شناسی زیر آب*، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
- حدود العالم* (۱۳۸۳)، مقدمه و. بارتلد و تعلیقات و. مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران: دانشگاه الزهراء، چاپ دوم.
- حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت (۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م)، *معجم البلدان*، ج ۱، ۲، ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حورانی، جرج ف. (۱۳۳۸)، *دریانوردی عرب در دریای هند*، ترجمه محمد مقدم، تهران: ابن سینا.
- خسروی، خسرو (۱۳۸۳)، «توج»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۸، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

- خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۳)، «اشاره ناصر خسرو به نام و موقعیت توج در سفرنامه»، *تاریخ ایران*، شماره ۷۴-۷۵، صص ۴۵-۵۳.
- دزفولیان، کاظم (۱۳۸۷)، *اعلام جغرافیایی در متون ادب فارسی تا پایان قرن هشتم*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- دمشقی، محمدبن ابی طالب انصاری (۱۳۸۲)، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: اساطیر.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۶)، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات نی، چاپ دوم.
- رجبی‌نیا، مریم و حسینی، مریم (۱۳۹۴)، «معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت‌نامه محمودین عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم»، دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال هفتم، شماره ۱۲، صص ۱۲۳-۱۵۹.
- رحیمی جابری، اعظم (۱۳۹۷)، «نقش شیخ ابواسحق کازرونی در گسترش اسلام در کازرون»، *پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، صص ۱۱-۲۶.
- رسولی، علی (۱۳۹۸)، «بازشناسی بندر خورشیف و اهمیت آن در دوره اتابکان و ایلخانان»، *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، دوره نهم، شماره ۱، صص ۸۱-۹۸.
- سجادی، صادق (۱۳۹۳)، «دولت و روزگار آل بویه»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۱-۱۶۷.
- شوارتس، پاول (۱۳۷۲)، *جغرافیای تاریخی فارس*، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صالحی، فریبا، هژبریان، حسین، قریشی کرین، سید حسن و بازماندگان خمیری، احمد (۱۴۰۱)، «بررسی سفر دریایی حج در قرون چهارم و پنجم هجری با تکیه بر ادوار عمران جده»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، دوره چهاردهم، شماره ۵۵، صص ۶۳-۸۸.
- طاهری، محمود (۱۳۸۰)، *سفرهای دریایی مسلمین در اقیانوس هند*، مشهد: فانوس دریا.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۲)، *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۵، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- قاسمی، پارسا (۱۴۰۱)، «نام‌جای کهن غندجان و دشت بارین: پیشنهادی برای جایابی آنها در منطقه سرمشهد در نیمروز باختری پارس باستان» *مجله جامعه باستان‌شناسی ایران*، شماره ۳، صص ۱۱۳-۱۳۷.
- قدامه‌بن جعفر (۱۳۷۰)، *کتاب الخراج*، ترجمه و تحقیق حسین قره‌چانلو، تهران: البرز.
- کاوتس، رالف (۱۳۹۳)، *چشم‌اندازهایی از جاده ابریشم دریایی*، ترجمه پریسا صیادی و محمدباقر وثوقی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۲۹

لسترنج، گای (۱۳۷۷)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

محمودبن عثمان (۱۳۵۸)، *فردوس المرشديه فی اسرار الصمدیه*، به کوشش ایرج افشار، تهران: کتابخانه دانش.

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۹)، *نزهة القلوب*، تصحیح و تحشیه گای لیسترانج، تهران: اساطیر.

مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۷)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۵، تهران: توس.

مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۸۵)، *احسن التفاضیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کومش.

موسوی‌زاده، حسن (۱۳۸۷)، «توج»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۶، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

ناصرخسرو (۱۳۷۲)، *سفرنامه*، به کوشش نادر وزین‌پور، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.

وثوقی، محمدباقر و منصور صفت‌گل (۱۳۹۵)، *اطلس تاریخ بنادر و دریانوردی ایران*، ج ۱، تهران: سازمان بنادر و دریانوردی.

ویلسون، سر آرنولد (۱۳۶۶)، *خلیج فارس*، ترجمه محمد سعیدی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

یاحسینی، سید قاسم (۱۳۹۳)، *سیراف شهر افسانه‌ای ایران در خلیج فارس (مجموعه مقالات)*، قم: صحیفه خرد.

یعقوبی، احمد (۲۵۳۶)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Agius, A. Dionisius (2008), *Classic ships of Islam from Mesopotamia to the Indian Ocean*, London-Boston: Brill.

Bosworth, C. E. (1997), "The Nomenclature of the Persian Gulf", *Iranian Studies* vol.30, No.1-2, pp.77-94.

Bosworth, C. E. (2019), "Tawwadj", *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Consulted online on 12 August 2019; [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7463](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7463)

Carter, R. A, Challis, K, Priestman, S. M, & Tofighian, H (2006), "The Bushehr hinterland: results of the first season of the Iranian-British Archaeological Survey of Bushehr Province", *Iran*, vol. 44, pp.63-104.

Whitcomb, D (1987), "Bushire and the Angali canal", *Mesopotamia*, vol.22, pp.311-336.

**List of Persian & Arabic Sources with English handwriting**

- Afshar, Iraj. (1952) "Biography of *šeiḵ Abū Eshāq Kāzerūnī*". Mehr, vol. 7, pp. 417-421 [In Persian]
- Allahyari, Hasan & Peighambari, Hamidreza. (2018) "Tawwaj, from flourishing to decline". *islamhistory*, Volume 1, Issue 32, pp. 115-136 [In Persian]
- Azhdari, Seyyedeh Razieh et al. (2016) "Ferdaws al-Moršedīya fī asrār al-Šamadīya", *the 3rd Literary Research Text Conference, A New Look at Rumi's Works*, Tehran: Allameh Tabatabai University [In Persian]
- Bahranipour, Ali; Zarie, Seydedeh Zahra. (2011). "Origins of authority and social acceptance of the Al-Inju dynasty (754-725 AH)". *Journal of History of Islam and Iran*, vol. 20, Issue 8, February 2011, pp. 29-53 [In Persian]
- Balādorī, Aḥmad b. Yahyā. (1985). *Fotūḥ ul-Boldān*. Translated by Azartash Azarnush, Second Eddition, Tehran: Sorouš [In Persian]
- Damešqī, Mohammad b. Abīṭālīb Ansārī. (2003). *Noḳbat ul-Dahr fī 'Ajāyeb ul-Bar wa al-Bahr*. Translated by S. H. Tabibian, Tehran: Asāṭīr [In Persian]
- Dezfulian, Kāzem. (2008). *Geographical Texts in Persian Literary Texts until the end of the Eight Century A.H*. Tehran: Shahid Beheshti University [In Persian]
- Dīnevarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd. (1987). *Aḳbār ul-Ṭiwāl*. Translated by M. Mahdavi Damghani, Tehran: Ney [In Persian]
- Eghtedari, Ahmad. (1996) *Works of the Ancient Cities of the Coasts and Islands of the Persian Gulf and the Sea of Oman*. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries [In Persian]
- Estakrī, Abū Iṣḥāq Ebrāhīm. (1961). *Masālik wa Mamālik*. b. Iraj Afshar, Tehran: The [Royal] Institute for Translation and Publication [In Persian]
- Ghasemi, Parsa (2022) "Ghandejan and Dašt-e Bārin: Proposal for Its Location at Kalīkūheh in Sar Mašhad Region in the Southwest of Pars, Iran", *Journal of the Society for Iranian Archaeology*, Vol. 3, Autumn 2022. pp. 113-137 [In Persian]
- Hourani, George F. (1959). *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. tr. M. Moghaddam, Tehran: Ebn Sīnā [In Persian]
- Ḥodūd ul- 'Ālam* (2004) Explained V. Minorsky, With Perface by V. V. Barthold, tr. Mir shah Hossein, ed. Maryam Mir Ahmadi & Gholamreza Varahram, Tehran: Al-Zahra University [In Persian]
- Ibn Aṭīr, 'Izz ul- Dīn. (2006). *Tārīḳ-e Kāmīl*. Translated by S. H. Ruhani & H. Ajir, vol. 4 & 13, Tehran: Asāṭīr [In Persian]
- Ibn Balḳī. (2006). *Fārs-nāma*, ed. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Tehran: Asāṭīr [In Persian]
- Ibn Ḥawqal, Moḥammad. (1986). *Safar-Nāme-ye Ibn e Ḥawqal; Iran dar Šūrat ul-Arż*. Translated by Jafar Shoar, Tehran: Amīrkabīr [In Persian]
- Ibn Faḳīh, Aḥmad b. Moḥammad. (1968). *Al-Boldān*, Translated by H. Mas'ud, Tehran: Bonyād- e Farhang-e Iran [In Persian]
- Ibn ḳordadbeh. (1992). *Masālik wa Mamālik*. Translated by Said Khakrand, Tehran: Mīraṭ-e Melal [In Persian]
- Ibn Maskawayh, Abū 'Alī. (1988). *Tajārib al-Umam*. Translated by Ali-Naghi Monzavi, Tehran: Toos [In Persian]
- Ibn Othman, Mahmoud. (1954). *Ferdaws ul-Moršedīya fī Āsrār al-Šamadīya*, ed. Iraj Afshar, Tehran: Danesh [In Persian]
- Kauz, Ralph (2014) Aspects of the maritime Silk road: from the Persian Gulf to the East China Sea. tr. Parisa Sayadi and Mohammad Bagher Vosoughi, Tehran: Research Center for Islamic History [In Persian].
- Kheirandish, Abdol Rasool. (2008). "Nāser Khosrow and His Description of Tawwaj's

- Location in Safarnāmeḥ (Travelogue)". *Journal of history of Iran*, vol. 74-75, pp. 45-53 [In Persian]
- Khosravi, Khosrow. (2004) Tawwaj. *Encyclopaedia of the World of Islam*, vol. 8, pp. 400-401 [In Persian]
- Le Strange, Guy. (1998). The lands of the Eastern Caliphate. Translated by Mahmoud Erfan, Tehran: 'Elmīfarhangī [In Persian]
- Maqdasī, Moḥammad b. Aḥmad. Aḥsan ul-Taqaśīm fī Ma'rīfat ul-Aqālīm. Translated by Ali-Naghi Monzavi, Tehran: Kūmeš [In Persian]
- Maryam Rajabi Nia; Maryam Hoseini. (2015). "Method of Mahmoud Ebn Othman's Biography Writing". *Mystical Literature*, Volume 7, Issue 12, July 2015, pp. 123-161 [In Persian]
- Mousavizadeh, Hasan. (2008). "Tawwaj". Center for the Great Islamic Encyclopedia, vol. 16 [In Persian]
- Mostūfi, Ḥamd-ullāh. (2010). *Nozhat- ul- Qulūb*. ed. Guy Le Strange, Tehran: Asāfir [In Persian]
- Nāser Khosrow. (1993). *Safar-Nāma*. ed. Nader Vazinpour, Tehran: 'Elmīfarhangī [In Persian]
- Pazouki, Shahram. (2009). "Tadhkirat al-Awlia': Tadhkirah chist va awlia' kodamand?". *Sophia Perennis* (Jāvīdān kerad), vol 5, Issue 9, pp. 5-34 [In Persian]
- Qodāmat b. ja'far. (1991). *Kūtab ul-ḳarāj*. tr. Hossein Qarachanlou, Tehran: Alborz [In Persian]
- Rahimi Jaberi, Azam. (2019). "The Role of Sheikh Abu Eshaq Kazerouni in the Expansion of Islam in Kazeroun (Second Half of the Fourth Century to the Early Fifth Century AH)". *Journal of Iran Local Histories*, vol 7, Issue 13, March 2019, pp. 11-26 [In Persian]
- Rasooli, Ali. (2019). "Recognition of the Port of Khur Shif and its Importance in the Era of Atabaks and Ilkhanas" *Iranian Studies*, Volume 9, Issue 1 July 2019 pp. 81-98 [In Persian]
- Sajadi, Sadegh. (2014). "Dowlat va Rāzgār-e Āl-e Būyeh". *The Comprehensive History of Iran*. ed. Kazem Mousavi-Bojnourdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, Vol 8, pp. 1-167 [In Persian]
- Salehi F, Hozhabrian H, Quorishi Koren S H, Bazmandegan Khamiri A. 'Investigation of Hajj Marine Pilgrimage in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries A.H. and its Role in the Development and Construction of Jeddah Port.' *A Quarterly Journal of Historical Studies of Islam* 55, (2022), pp. 63-88 [In Persian]
- Schwarz, Paul. (2003). *Historical Geography of Fars*, Translated by Kaykavous Jahandari, Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries [In Persian]
- Taheri, Mahmood. (2009). *Muslims' Voyages in the Indian Ocean*. Mashhad: Phanos Publishing [In Persian]
- Ṭabarī, Moḥammad b. ja'fir. (1983). *Tārīḳ al-Rusūl wa al-Mulūk*, Translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Asatir [In Persian]
- Tafazzoli, Ahmad. (1989). "šahrestānhā-ye Irān", *Shahrhaye Iran*, ed. M. Y. Kiyani, Tehran: jahād dānešgāhī, vol 2, pp. 332-349 [In Persian]
- Tofighian, Hossein. (2014). *Historical ports of Persian Gulf: Sassanian Islamic period*. Tehran: Cultural Heritage and Tourism Research Institute [In Persian]
- Vosoughi, Mohammad Bagher & Mansour Sefatgol. (2016). *The Atlas of Ports and Maritime History of Iran*. Tehran: Ports & Maritime Organization 3 vols. [In Persian]
- Whitcomb, D., 1987. "Bushire and the Angali canal," *Mesopotamia* 22: 311-336.
- Wilson, Sir Arnold. (1987). *The Persian Gulf*. Translated by Mohammad Saedi, Tehran: 'Elmīfarhangī [In Persian]
- Yāqūt, šahāb ul-Dīn Abī-'Abdullāh. (1979). *Mu'jam ul-Boldān*. Beirut: Dār Īhyā al-Turāṯ ul-'Arabī. 4 vols. [In Arabic]
- Ya'qūbī, Aḥmad. (1977). *Tārīḳ Ya'qūbī*. Translated by Mohamad Ebrahim Ayati, Tehran: Institute for Translation and Publication, vol. 2 [In Persian]

**References in English**

- Agius, A. Dionisius (2008), *Classic ships of Islam from Mesopotamia to the Indian Ocean*, London-Boston: Brill.
- Bosworth, C. E. (1997), "The Nomenclature of the Persian Gulf", *Iranian Studies* vol.30, No.1-2, pp.77-94.
- Bosworth, C. E. (2019), "Tawwadj", *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Consulted online on 12 August 2019; [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7463](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7463)
- Carter, R. A, Challis, K, Priestman, S. M, & Tofighian, H (2006), "The Bushehr hinterland: results of the first season of the Iranian-British Archaeological Survey of Bushehr Province", *Iran*, vol. 44, pp.63-104.
- Whitcomb, D (1987), "Bushire and the Angali canal", *Mesopotamia*, vol.22, pp.311-336.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

## The image of Tawwaj in *Ferdows al-Morshediyyah*<sup>1</sup>

Ali Rasouli<sup>2</sup>  
Hamidreza Peighambari<sup>3</sup>

Received :2023/08/15  
Accepted: 2024/01/18

### Abstract

Sufi biographies (tadhkiras), in addition to their main themes, i.e. describing the situation of the leaders of the Tariqat, sometimes include some social, economic and geographical data, which are necessary and important especially in topics facing the problem of lack of information. An example of these texts is “Ferdows al-Murshediyya fi Asrar al-Samadiyyah” in the description of the status and virtues of the 5th century AD famous Sufi and founder of the Murshedi Tariqat, Sheikh Abu Ishaq Ibrahim ibn Shahryar Kazrouni. The importance of examining this text from Iran's perspective of the historical geography , as the Morshedi Tariqat's sphere of influence was mainly in the southwest of Fars, including along the route that connected Kazeroon to the Persian Gulf coast. According to the frequent references in this text to the lesser-known city of Tawwaj on the mentioned route, the question arises as to what extent this text contributes to know more about the city of Tawwaj. This research is conducted on the basis of textual sources. The examination of the above data helps to identify the administrative political position of Tawwaj as a princely state, the extent of its sphere of influence and also the identity of the family of Tawwaj amirs, as well as the point of connection of Tawwaj with the Persian Gulf.

**Keywords:** Tawwaj, Ferdows Al-Murshediyyah, Sheikh Abū Ishāq Kāzerūni, Amir Hadāb ibn Bīdūj

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.43714.2793

2. Assistant Professor in History department, Faculty of Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran (Corresponding author) [rasooli@pgu.ac.ir](mailto:rasooli@pgu.ac.ir)

3. Assistant Professor in History department, Faculty of Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. [peighambarih@pgu.ac.ir](mailto:peighambarih@pgu.ac.ir)

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۱۶۹-۱۳۵

## بررسی سیر تطور دیدگاه نقشه‌نگاران اروپایی نسبت به ایران در قرون وسطی<sup>۱</sup>

میلاذ صادقی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۷  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰

### چکیده

تصورات جغرافی‌دانان و نقشه‌نگاران اروپایی نسبت به جهان اطراف خود، عموماً برگرفته از متون کلاسیک یونان و روم باستان و همچنین کتاب‌های عهدین و مفسران مسیحی بود و این امر موجب می‌شد تصورات عمده آنان نسبت به نقاط دوردست دنیا، مبتنی بر متون مذکور شکل بگیرد. نقشه‌های مپا ماندی و همچنین نقشه‌های پیرو سنت کلاسیک رومی که در قرون وسطی نیز دنبال می‌شد، جملگی مبتنی بر اطلاعات موجود در کتب عهدین و متون کلاسیک بودند. با آغاز قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی و شکل‌گیری سفرهای متعدد اروپاییان به شرق اسلامی از جمله ایران، تصورات کلاسیک اروپا راه تجدد را در پیش گرفت و تا حد زیادی از قالب غیرحقیقی خود خارج شد و شکل واقعیت به خود گرفت. بنابراین طی یک بازه زمانی تصورات اروپاییان نسبت به شرق، به‌خصوص ایران دچار تحولات و تطوراتی شد که ناشی از عوامل مختلفی در هر بازه زمانی بود. در این میان، سفرهای متعدد اروپاییان تأثیر بسزایی در تغییر دیدگاه و همچنین اطلاعات نقشه‌نگاران داشت. بررسی سیر تطور دیدگاه اروپاییان طی قرن‌ها نسبت به ایران و ایرانیان با توجه به نقشه‌های قرون وسطایی، مسئله‌ای است که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. بر همین اساس، بررسی این موضوع که نقشه‌های قرون وسطایی - که ارائه‌دهنده تصورات غالب به جامعه اروپای قرون وسطی بوده‌اند - چه دیدگاه و تصوراتی از ایران طی بازه‌های زمانی مختلف ارائه می‌داده‌اند، مسئله‌ای مهم و قابل توجه است که نگارنده این نوشتار درصدد است با رویکرد توصیفی-تحلیلی بیان کند که تا قبل از سفرهای جهانگردان

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.43406.2774

۲. پژوهشگر آزاد، تاریخ اسلام، اصفهان، ایران. milad.sadeghi325@gmail.com

اروپایی، تصور کلاسیک نسبت به ایران در نقشه‌های قرون وسطایی غالب بوده و در این میان سفرهای مارکوپولو تأثیر بسزایی در تغییر و تحول این دید داشته است. **واژه‌های کلیدی:** نقشه‌نگاری، پورتولان، جغرافی‌نگاران، سیاحان، مارکوپولو

#### مقدمه

به‌رغم تصور غالب که نقشه‌ها به عنوان راهنماهایی برای سفرهای زمینی و دریایی و همچنین ارائه یک دیدگاه حقیقی از جهان توپوگرافی و واقعی از جهان پیرامون شناخته می‌شوند، نقشه‌های قرون وسطی از چنین رویکردی برخوردار نبودند. نقشه‌های قرون وسطایی مپا ماندی<sup>۱</sup> در واقع منبعی برای تصورات افراد نسبت به جغرافیا، الهیات، داستان‌ها، تاریخ و همچنین اطلاعات کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) نسبت به نواحی مختلف جهان بود (Ducza, 2013: 8-13; Bansal, 2017: 4). در واقع، هدف اساسی این‌گونه نقشه‌ها، ارائه اطلاعاتی در زمینه‌های مختلف، به‌خصوص مفاهیم دینی و مذهبی از جهان پیرامون بود. البته سبک مپا ماندی پیش از آغاز قرون وسطی وجود داشت، اما مسئله مهم این است که این سبک بعدها مورد پذیرش آباب کلیسا قرار گرفت (Woodward, 1987: 1/326). در واقع، اگرچه افرادی مانند بطلمیوس<sup>۲</sup>، لامبلیکوس<sup>۳</sup> و غیره نویسندگانی مشرک محسوب می‌شوند، ولی با توجه به اینکه اطلاعات جغرافیایی آنها عموماً با کتاب عهدین به‌ویژه عهد قدیم - که نسبت به عهد جدید اطلاعات جغرافیایی بیشتری داشت - منافاتی نداشت، سنت افرادی مثل استرابو و بطلمیوس و دیگر جغرافی‌دانان غیرمسیحی، با سنت کتب عهدین ادغام شد و بدین ترتیب، عملاً مورد پذیرش آباب کلیسا قرار گرفت.

رابطه بین تصور و نقشه‌های قرون وسطایی، زمانی روشن شد که متألّهین کلیسای کاتولیک بر این رابطه به‌طور خاص تأکید کردند. قدیس گریگوری کبیر<sup>۴</sup> با بیان اینکه تصاویر برای افراد بی‌سواد همان چیزی است که کتاب مقدس برای افراد باسواد به ارمغان آورده، بر رابطه تصاویر و اطلاعات به‌طور خاص تأکید کرد. با این حال، توجه به این موضوع نیز مهم است که بسیاری از نقشه‌های مپا ماندی چون ابستورف<sup>۵</sup> و هرفورد<sup>۶</sup> حاوی نوشته‌های فراوانی درباره افسانه‌ها، داستان‌های کتب مقدس و غیره بودند و بنابراین می‌توان از کاربرد نقشه‌های مپا ماندی در میان جامعه «نسبتاً مسلط به خواندن» نیز سخن گفت. «ژاک دو ویتری» اسقف

- 
1. Mappa mundi
  2. Ptolemy
  3. Lamblichus
  4. Saint Gregory the Great
  5. Ebstorf
  6. Hereford



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۳۷

صلیبی عکا در قرن سیزدهم، بر نقشه‌های مپا ماندی به عنوان منبع قابل توجهی از اطلاعات تأکید کرد و «فرا پائولینو ونتو»<sup>۱</sup> درباره اهمیت این موضوع تا حد زیادی قلم زد (Woodward, 1987: 1/286).

تمایل شدید به ضمیمه کردن نقشه‌ها در کتاب‌ها، از نخستین اعصار قرون وسطی وجود داشت. نقشه «سنت بیتوس لیبانا»<sup>۲</sup> راهب اسپانیایی در قرن نهم میلادی، در صفحات تفسیر *آخرالزمان* - معروف‌ترین اثر او - آمده (Williams, 2017: 23) و نقشه «مزمو»<sup>۳</sup> در یک کتاب دعای کوچک گنجانده شده است (Edson, 2007: 15). همچنین تمایل شدید به آویزان کردن نقشه‌ها از دیوار - نظیر نقشه اوشام، ابستورف و هرفورد (Edson, 2007: 15-16; Ducza, 2013: 8) - همگی به درستی نشان می‌دهند که دریافت سطح وسیعی از اطلاعات از نقشه‌ها، در عصر پیشامدرن تا چه اندازه مد نظر بوده است.

تقریباً با آغاز اواسط قرون وسطی و گسترش مسیرهای تجاری، نقشه‌های پورتولان<sup>۴</sup> شروع به شکل‌گیری کردند. واژه پورتولان از کلمه ایتالیایی «پورتولانو»<sup>۵</sup> گرفته شده و در زبان ایتالیایی به معنی «بندر» یا «بنادر» است و در واقع هدف اساسی آن مشخص کردن مجموعه‌ای از مسیرهای تجاری در دریا بود. نیاز ملوانان ایتالیایی برای برقراری روابط تجاری و به دنبال آن، شناسایی و شناخت بنادر دریایی منجر به تمرکز شدید بر محاسبات جغرافیایی شد و در نتیجه، مجموعه‌ای از تصاویر بسیار دقیق با جزئیات جغرافیایی به وجود آمد (Bagrow, 1964: 62, 144; Stevenson, 1911: 1-2).

درواقع، از لحاظ زمانی به نظر می‌رسد که نقشه‌های پورتولان زمانی به نگارش درآمدند که دریانوردی و تجارت دریایی در اروپای قرون وسطی توسعه عظیمی را تجربه کرد (Nicolai, 2014: 11-23). از همین رو ظاهراً زمان تقریبی این‌گونه نقشه‌ها به قرن دوازدهم یا سیزدهم میلادی بازمی‌گردد.

جمالات نویسنده *تشناس جهان جنوا در سال ۱۴۵۷م*، به درستی هدف نقشه پورتولان را نشان داده است: «این توصیف واقعی جهان کیهان‌شناسان است که با نقشه [نمودار] دریایی تطبیق داده شده و داستان‌های بیهوده از آن حذف شده است (Campell, 1987: 1/372). در این میان، توجه به این نکته لازم است که اطلاعات جغرافیایی در سنت «مپا ماندی» در واقع به معنای حقایق عینی شناخته می‌شدند؛ به معنای دیگر نقشه‌ها

- 
1. Fra Paolino Veneto
  2. Saint Beatus Liébana
  3. Psalter
  4. Portolan
  5. Portulano

درصدد ایجاد یک نقش خیال‌انگیز نبودند.

با توجه به رویکرد حقیقی، در مورد ایران ذکر بعضی نکات لازم است. در واقع، ایران میان متون کلاسیک رومی و کتب مقدس همواره جایگاه مهمی داشت. از همین رو، نقشه‌نگاری قرون وسطی پیوسته به این منطقه توجه داشت. با این حال، فاصله بسیار زیاد اروپای غربی با نواحی شرقی خاورمیانه باعث می‌شد اطلاعات حقیقی و واقعی نسبت به ایران، به لحاظ کمی در پایین‌ترین سطح ممکن قرار گیرد و حتی به درستی می‌توان گفت هیچ‌گونه اطلاعات دقیقی نسبت به ایران وجود نداشت. البته وجه مشترکی میان نقشه‌های مپا ماندی و پورتولان وجود دارد و آن اینکه هر دو سبک نقشه‌نگاری ایران را به‌طور کلی «پرسیدا»<sup>۱</sup> یا پارس ثبت کرده‌اند (برای مثال، بنگرید به: نقشه ابستورف و هر فود و بیان واژه امپراتوری پارس).

با این حال، حملات سپاهیان مغول و فتح بخش اعظمی از جهان شناخته‌شده و همچنین توجه اروپا به مغولان، باعث شد تحت تأثیر عوامل مختلفی جهانگردان اروپایی به دوردست‌ترین نقاط قاره آسیا قدم بگذارند و در نتیجه، تصورات غیرحقیقی نسبت به نقاط مختلف جهان را کاهش دهند. سفرنامه‌های مارکوپولو،<sup>۲</sup> اودریک پوردنون<sup>۳</sup> و البته سفرهای خیالی جان ماندویل<sup>۴</sup> - که برگرفته از سفرهای مارکوپولو بود- در سراسر اروپا به‌طور گسترده‌ای مورد توجه قرار گرفتند و در نتیجه، موجب استفاده مداوم نقشه‌نگاران اروپایی در قرون وسطی شد و نقشه‌های نگاشته‌شده پس از قرن چهاردهم میلادی، اساساً رویکرد جدیدی را دنبال کردند؛ هرچند باید توجه کرد که سفرهای مارکوپولو بیشترین تأثیر را بر نقشه‌نگاری قرون وسطی باقی گذاشت که در ادامه، دلیل این مسئله بیان خواهد شد. بررسی سیر تحول دیدگاه نقشه‌نگاران اروپای غربی در عصر قرون وسطی نسبت به ایران، مسئله‌ای است که به هیچ‌وجه مورد بررسی و پژوهش قرار نگرفته است. تنها اشارات نسبت به این موضوع، کتاب *مارکوپولو در ایران* از آلفونس گابریل است (گابریل، ۱۴۰۰: ۳۱-۳۲) که در حد چند سطر این موضوع را مورد توجه قرار داد. با این حال، نیاز به یک پژوهش جامع و بررسی سیر تحول آن، با توجه به همه نقشه‌های اروپایی، به شدت احساس می‌شود. بررسی این موضوع که اروپای غربی چه دیدگاهی نسبت به ایران داشته، بسیار مهم و قابل توجه است. در عین حال، بررسی عوامل تأثیرگذار بر دیدگاه‌ها مهم است.

نگارنده این نوشتار درصدد است با رویکرد توصیفی-تحلیلی به این سؤالات پاسخ دهد

1. Persida
2. Marco polo
3. Oderic de Pordenone
4. John Mandeville

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۳۹

که: دیدگاه نقشه‌نگاران اروپای غربی نسبت به ایران قرون وسطی چگونه بوده است؟ چه عواملی منجر به اصلاح اطلاعات اروپای قرون وسطی پس از قرن چهاردهم میلادی شد؟

### نقشه‌های مپا ماندی و پیرو سنت کلاسیک (قرون هفتم تا سیزده میلادی)

تقسیم‌بندی نواحی ایران طبق متون کلاسیک یونانی و رومی و کتاب مقدس به این‌گونه بود:

۱. ناحیه مدیا (مادها) (Media)

۲. پارتیا (پارت‌ها) (Paerhia)

۳. هیرکانیا در شمال و شمال شرقی ایران (Hyrcania)

۴. پرسیدا، پرسیس، پرشیا (Persida, Persis, Pershia)

۵. کارمانیا در جنوب شرقی ایران (Carmania)

۶. ایلامی‌ها (Lamit, Elamit, Elam)

۷. دریای خزر (Sinus Hircanus, Mare Caspium)

۸. خلیج فارس (Sinus Persicus) (Ptolemy, 1991: 134-141; Orosius, 1964: 9; )

Seville, 2006: 286, 301; Solin, 1847: 343-346; Mela, 1998: 37; Strabo, 2014: 503-506).



شکل شماره ۱: نقشه بازسازی شده جهان راوانا (بخش ایران) قرن هفتم

منبع تصویر: (Miller, 1895: 53)

به‌طور کلی نقشه‌های زیادی از عصور پیش از قرون وسطی باقی مانده، اما با آغاز قرون وسطی و قرون هفتم و هشتم میلادی، تنها تعداد کمی از نقشه‌ها باقی مانده است که در واقع،

ادامه سنت نقشه‌نگاری در عصر پیشاقرون وسطی است. یکی از اولین نقشه‌های باقیمانده از دوران قرون وسطی نقشه «راوانا»<sup>۱</sup> است. این نقشه در اواسط قرن هفتم توسط یک روحانی از اهالی راوانای ایتالیا به نگارش درآمده و در واقع ضمیمه یک شرح پنج رساله‌ای درباره جهان است (Wright, 1925: 49). نویسنده از منابع مسیحی و حتی غیرمسیحی نیز بهره برده است؛ از جمله کتاب مقدس، جوردانس<sup>۲</sup>، اوروسیوس<sup>۳</sup> و ایزودور<sup>۴</sup> و نویسندگان مشرکی مانند پورفیری<sup>۵</sup>، لامبلیکوس، آریستارخوس<sup>۶</sup>، لولیانوس<sup>۷</sup>، کلاودیوس بطلمیوس و تیولا پیتینگریانا<sup>۸</sup> است (Kimble, 1938: 29; Wright, 1925: 49). کاربست طیف وسیعی از منابع، اثر روحانی راوانا را به یکی از برجسته‌ترین آثار جغرافیایی غرب تبدیل کرد.

در مورد ایران، نویسنده تماماً از تقسیم‌بندی منابع کلاسیک رومی و یونانی پیروی کرده و هیچ‌گونه توجهی به تحولات رخ داده در قرن اول قمری/ هفتم میلادی نداشته است. او با پیروی از تقسیم‌بندی اوروسیوس، بطلمیوس و ایزودور، در سمت راست ایران خلیج فارس و در سمت چپ دریای کاسپین را قرار داده و سپس ایران را به چهار ناحیه تقسیم کرده است: ۱. هیرکانیا؛ ۲. مادهای کم و عمده (Media Minor, Media Maior)؛ ۳. پارت‌ها؛ ۴. پارس و پاسارگاد (Pasargade). نقشه نگرشی جزئی‌نگر از جغرافیای اوروسیوس، ایزودور و بطلمیوس دارد؛ به همین دلیل از رویکرد کلی نسبت به ناحیه ایران، نظیر نقشه آلبی اساساً دوری کرده و سعی کرده است تقسیم‌بندی کاملی ارائه دهد (شکل شماره ۱).

نقشه آلبی<sup>۹</sup> یا نقشه مروئزیان<sup>۱۰</sup> در مکتب اوروسیوس در اواسط قرن هشتم (۷۵۰م) به نگارش درآمده است (Woodward, 1987: 347, 448)؛ یعنی منبع اصلی نگارش نقشه، تاریخ علیه مشرکان<sup>۱۱</sup> پائولوس اوروسیوس است. با این حال، نقشه آلبی سعی کمتری در ذکر جزئیات جغرافیایی اوروسیوس در نقشه داشته است. در واقع، این نقشه یک طرح بسیار ساده و ضعیف از جهان است (Beazley, 1949: 1/385-386). دیدگاه نقشه آلبی نیز مانند راوانا متکی بر اطلاعات کلاسیک است. با این حال، دیدگاه کلی‌نگرانه‌ای به مسئله دارد. تمرکز نقشه بیشتر بر سواحل دریای مدیترانه است. نقشه به شکل یک مستطیل با گوشه‌های گرد نگاشته

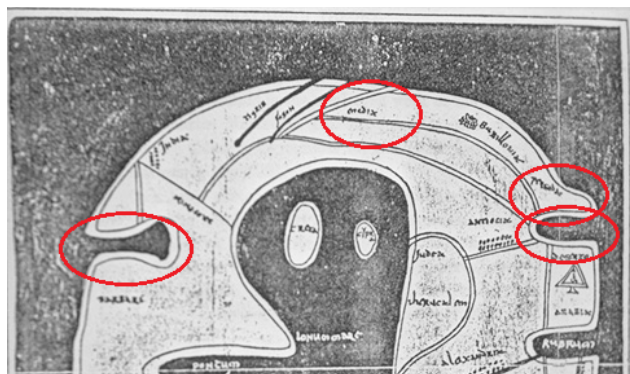
1. Ravenna
2. Jordanis
3. Orosius
4. Isidore
5. Porphyry
6. Aristarchus
7. Lollianus
8. Tabula Peutingeriana
9. Abi
10. Merovingian
11. Historiae Adversus Paganos

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۴۱

شده است. جهت‌های جغرافیایی با جهت‌های حقیقی مدّ نظر تفاوت دارد. قسمت فوقانی نقشه در واقع شرق و قسمت پایینی، غرب، سمت راست جنوب و سمت چپ، شمال در نظر گرفته شده‌اند (Kominko, 2005: 170-171). پس ایران در جنوب شرقی قرار دارد. در جنوب شرقی ایران خلیج فارس و در سمت چپ ارمنستان دریای خزر قرار می‌گیرد. بنابراین ایران به عنوان یک ناحیه پیوسته که در یک سو خلیج فارس و در دیگر سو دریای خزر قرار دارد، در نظر گرفته نشده (مانند نقشه راوانا)، بلکه به عنوان ناحیه کوچک در شمال شرقی اورشلیم تصور شده است. بنابراین نقشه آلبی از لحاظ دقت در نگارش ایران تا حد زیادی نادرست است.

درباره تقسیم‌بندی نواحی ایران با وجود پیروی از نص اوروسیوس، نگارنده از ذکر دیگر نواحی ایران اساساً سر باز زده است. ایران شامل ماد و پارس می‌شود و از دیگر تقسیم‌بندی‌های مرسوم، مانند هیرکانی، پارت و تقسیم مادها به دو قسمت کم و عمدی صرف نظر شده است. پس به حالت کلی می‌توان گفت تفاوت‌های اساسی میان نقشه راوانا و آلبی وجود دارد که البته این موضوع به هدف نگارش دو نقشه برمی‌گردد. همان‌طور که «شومینه ماجا» بیان کرده است: «نقشه راوانا در واقع یک نقشه کیهان‌شناختی است و ضمن مدّ نظر داشتن اویکومن<sup>۱</sup>، دیگر نواحی زمین را نیز در نظر دارد؛ در حالی که نقشه آلبی به متون جغرافیایی که بیشتر جنبه مطالعات تاریخی دارند (شکل شماره ۲)، ضمیمه شده است و بنابراین صرفاً بر اویکومن تمرکز دارد» (Kominko, 2005: 171-172).

به هر صورت، اگرچه در کیفیت ذکر تقسیم‌بندی نواحی تفاوت وجود دارد، اما هر دو در ارائه اطلاعات جغرافیایی انسانی، به شیوه غیرحقیقی متکی می‌باشند. در واقع، هر دو در مقابل ایران دیدگاه متون کلاسیک و گذشته را مدّ نظر قرار داده‌اند.



شکل شماره ۲: نقشه جهان آلبی (بخش ایران) قرن هشتم (۷۵۰م)

منبع تصویر: (Beazley, 1949: 1/385)

در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم میلادی «بیتوس لیبانا»<sup>۱</sup> راهب و جغرافی‌دان اسپانیایی مهم‌ترین کتاب خود با عنوان *تفسیر آخرالزمان* را ارائه داد. کتاب در هر بخش به تزئینات و نقاشی‌های زیبایی آراسته شده و ضمن توضیحات خود، حاوی یک نقشه از توصیف عمومی جهان بر مبنای نوشته‌های ایزودور سویل، بطلمیوس و کتاب مقدس است. البته نقشه بیتوس بارها مورد نگارش و نسخه‌برداری قرار گرفت و ما امروزه چهارده نقش، بیتوس از اوایل قرن دهم تا اوایل قرن سیزدهم موجود داریم (Williams, 1997: 9) که تقریباً همگی از یک سبک پیروی می‌کنند.

در فاصله زمانی بین قرون دهم تا یازدهم میلادی تقریباً هفت نقشه بیتوس به نگارش درآمده که در اینجا صرفاً سه نقشه به دلیل جامعیت و امکان تشخیص نوشته‌ها، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اولین نقشه، نقشه «بیتوس-اسکالادا»<sup>۲</sup> است که زمان نگارش آن به‌طور تقریبی به ۹۲۶ تا ۹۴۰ م. برمی‌گردد. طبق تقسیم‌بندی کنراد مولر، این نقشه قدیمی‌ترین نقشه بیتوس است که در کتابخانه مورگان نیویورک نگهداری می‌شود (Williams, 1997: 9).

نقشه به شکل یک مستطیل چهارگوش به نگارش درآمده (شکل شماره ۳) و طبق توصیف کتاب مقدس، بهشت عدن در ناحیه‌ای در شرق قرار گرفته است. سمت چپ نقشه، اروپا قرار دارد و سمت راست نقشه که از بهشت عدن آغاز می‌شود، شامل آفریقا و آسیا می‌باشد. دریای مدیترانه نیز به شکل رود باریکی آفریقا را از اروپا جدا می‌کند. با توجه به اینکه نگارنده کتاب مقدس و نوشته‌های جغرافیایی ایزودور سویل و بطلمیوس را مورد استفاده قرار داده، همچنان دیدگاه کلاسیک نسبت به ایران در نقشه حفظ شده و می‌بینیم که در تقسیم‌بندی ایران، از دو ناحیه مدیا و پرشیا نام برده و می‌بینیم که حتی نگارنده سعی در ذکر تمامی نام‌های کلاسیک نواحی ایران نکرده است.

در مورد نشان دادن موقعیت ایران، همان روش نقشه آلبی دنبال شده و ایران به عنوان ناحیه‌ای در زیر بهشت و سمت راست اورشلیم تصور گردیده و برخلاف نقشه‌های مذکور، از ذکر دریا‌های ایران نیز صرف نظر کرده است.

نقشه دیگر، نقشه آنگلساکسون<sup>۳</sup> است که جزو معروف‌ترین نقشه‌های عصور اولیه قرون وسطی شناخته می‌شود. این نقشه در عصر آنگلساکسون‌ها در انگلیس به نگارش درآمد و ظاهراً در ذکر برخی از جزایر اسکاتلندی، از نوعی واقع‌بینی پیروی کرده است. با وجود این، دیگر نقاط ارائه‌شده در نقشه بازتاب علم قدیم و تصورات کلاسیک است

---

1. Beatus of Liébana  
2. Escalada  
3. Anglo-saxson

(Feuerbach, 2020: 58). اگرچه نقشه آنگلساکسون سعی در نزدیک شدن به واقعیت نواحی ای مانند اسکاتلند و انگلستان داشته (شکل شماره ۶)، اما در مورد نواحی دور از جمله ایران، ادامه‌دهنده سبک کلاسیک است. ایران در این مپا ماندی به عنوان ناحیه مدیا در شرق پیسیدیا (ناحیه‌ای در آسیای صغیر) به شکل شبه‌جزیره‌ای که از سه طرف توسط آب محصور شده، به تصویر کشیده شده و طبق روش نقشه‌های بیتوس، دریای خزر به‌طور ناپیوسته و در سمت چپ نقشه قرار داده شده است. بنابراین نقشه آنگلساکسون نه تنها همچنان متکی به اطلاعات کلاسیک و غیرحقیقی است، بلکه در مورد موقعیت جغرافیایی ایران، به شکل نادرست و نامطلوبی عمل کرده است.

نقشه بیتوس-اوسما<sup>۱</sup> (شکل شماره ۴) که در اوایل قرن یازدهم میلادی کشیده شد، در شهر اوسما در اسپانیا کشف گردید. این نقشه به شدت بر متن کتاب مقدس و ایمان مسیحی تأکید دارد و در واقع، بیشتر برای متصور شدن گستره ایمان مسیحی در جهان به تصویر کشیده شده است (Kimble, 1938: 183-184; Williams, 1997: 23). ایران در نقشه اوسما مانند نقشه اسکالادا یک ناحیه پراکنده در نظر گرفته شده که پارتیا در نزدیکی بهشت عدن و هیرکانیا در شمال غربی پارتیا قرار دارد و دریای خزر نیز تقریباً در غرب ایران تصور شده است. نکته دیگر آنکه این نسخه از نقشه بیتوس نیز همچنان اشاعه‌دهنده تصورات کلاسیک است.

ظاهراً در بین نقشه‌های بیتوس نگاشته‌شده در قرن یازدهم، نقشه «سنت سور»<sup>۲</sup> کامل‌ترین نقشه است؛ زیرا جزئیات بسیاری نسبت به دیگر نقشه‌های بیتوس دارد. در مورد ایران کم‌وبیش همان سبک نقشه اوسما به کار گرفته شده و البته به ذکر دیگر نواحی کلاسیک ایران نیز پرداخته شده است. پارتیا و مدیا در قسمت فوقانی ناحیه مسپوتیا (میان‌رودان) نگارش شده و مانند نقشه اوسما هیرکانیا و دریای خزر (Mare Caspium) در شمال غرب نشان داده شده‌اند و مانند دیگر نقشه‌های بیتوس، به‌رغم استفاده از متون کلاسیک و کتاب مقدس، همچنان ارائه‌دهنده همان تصویر غیرحقیقی و کلاسیک است (شکل شماره ۵).

با گذر از قرن یازدهم و آغاز قرن دوازده میلادی، تعداد قابل توجهی از نقشه‌ها به نگارش درآمد. با این حال، تفاوت چندانی در سبک نگارش و ارائه اطلاعات در مورد نواحی، با قرون پیش، به وجود نیامد.

نقشه «ساوولی» یا نقشه «هنری ماینتس» با ابعاد حدود ۲۰×۳۰ در «یورکشایر» کشف شد (Harvey, 1997: 33) و در نگارش آن به‌طور گسترده‌ای از اطلاعات خیالی، متون کلاسیک و کتاب مقدس استفاده شده است (Delano-Smith Catherine & Kain, Roger J. P, 1999: 36-).

1. Osma  
2. Sain Sever

37). بنابراین همچنان اطلاعات نواحی را با اتکا به منابع مذکور و بدون کمی و کاست در نقشه ذکر کرده است (شکل شماره ۷). در این میان، تنها تفاوت نقشه ساولی در مورد ایران با نقشه‌های پیش از خود، کاربست بیشتر اطلاعات در نقشه است. در سمت چپ نقشه (مانند نقشه‌های سنت سور، اوسما و آنگلساکسون) دریای خزر و در کنار آن هیرکانیا نوشته شده است. در بالای بابل، مادها به دو دسته «مدیا اینفریور»<sup>۱</sup> و «مدیا سوپریور»<sup>۲</sup> تقسیم شده‌اند. با امتداد رودی که در قسمت فوقانی مدیا سوپریور قرار دارد، به ترتیب ایلامیت<sup>۳</sup> یا ایلامی‌ها و در نهایت کارمانیا<sup>۴</sup> ذکر شده‌اند.



۱. دریای خزر ۲. هیرکانیا ۳. مدیا سوپریور ۴. مدیا اینفریور ۵. ایلامیت ۶. کارمانیا

شکل شماره ۷: نقشه جهان ساولی (بخش ایران) اواخر قرن دوازدهم (۱۱۸۸م)

منبع تصویر: (Harvey, 1997: 34)

نقشه «جروم مقدس»<sup>۵</sup> که به طور خاص در مورد قاره آسیا کشیده شده است، هیچ‌گونه تفاوت بنیادینی ندارد. دریای خزر و هیرکانیا همانند دیگر نقشه‌ها در سمت راست و با شمایی همانند نقشه‌های مذکور به تصویر کشیده شده‌اند. پارتیا نیز در نزدیکی رود دجله ذکر شده است (شکل شماره ۸).

- 
1. Media Inferior
  2. Media Superior
  3. Elamite
  4. Carmania
  5. Saint Jerome



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۴۵

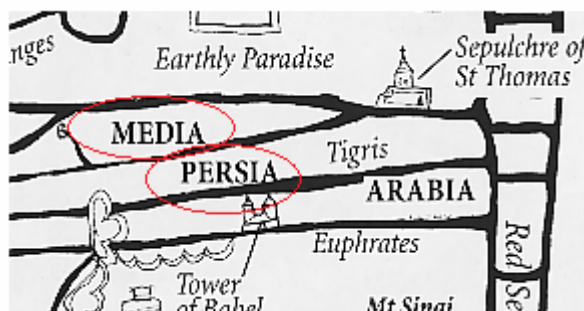


۱. پارتیا ۲. دریای خزر ۳. هیرکانیا  
شکل شماره ۸: نقشه آسیا جروم (بخش ایران) قرن دوازدهم

منبع تصویر:

[https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN\\_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE)

در قرن سیزدهم به‌رغم ترسیم نقشه‌های مشهوری چون هرفور و ابستورف، رویکرد نقشه‌نگاران اروپایی همچنان کلاسیک و غیرحقیقی بوده است. علاوه بر این، تصورات خیالی نسبت به نواحی مختلف جهان، در این زمان بیش از هر زمانی در نقشه‌ها نمود پیدا کرده است. نقشه ورچلی که حدود سال ۱۲۱۷م. تألیف شد در ارائه اطلاعات جدید نسبت ایران تلاش چندانی انجام نداده و ایران با دو ناحیه «پرشا» و «مدیا» شناخته و متصور شده است (شکل شماره ۹).



شکل شماره ۹: نقشه جهان ورچلی (ساده‌شده) قرن سیزدهم (۱۲۱۷م)  
منبع تصویر: (Davies, 1977: 183)

نقشهٔ مزبور که زمان تقریبی نگارش آن بین ۱۲۲۵ تا ۱۲۶۵م. در نظر گرفته شده است، در یک کتاب دعای کوچک گنجانده شده بود (Edson, 2007: 15) که همین موضوع به درستی ما را نسبت به هدف نگارش این نقشه آگاه و مشخص می‌کند که به‌طور قطع منابع مورد استفادهٔ نگارنده در درجهٔ اول کتاب مقدس و متون کلاسیک است. مسیح در بالای نقشه و دو فرشته در دو طرف آن و هیولاهای افسانه‌ای نیز در امتداد سمت راست قرار گرفته‌اند (شکل شماره ۱۰).

در موقعیت جغرافیایی ایران، نقشه به شدت ضعیف است. در واقع، ایران از یک طرف به دریای سرخ راه دارد و مقابل آن مصر قرار می‌گیرد. البته در مورد اطلاعات جغرافیایی رویهٔ کلاسیک مدّ نظر است و همچنان ایران با نام ایلامی‌ها در ناحیه‌ای بالاتر از بابلون (در عراق امروزی) به تصویر کشیده شده است.



شکل شماره ۱۰: نقشهٔ جهان مزبور (بخش ایران) قرن سیزدهم (۱۲۲۵-۱۲۶۵م)

منبع تصویر:

<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fpsalter-world-map&psig=AOvVaw00guIynganAu9Oa4BDm06u&ust=1678445769004000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOiY0e7Xzv0CFQAAAAAdAAAAABAE>

نقشهٔ ابستورف نمونهٔ کامل ایمان مسیحی است. سر مسیح در بالای نقشه قرار دارد و دو دست او در دو طرف نقشه و پاهای او در پایین ترسیم شده‌اند (Edson, 1997: 138-139). این نقشه که در آلمان بین سال‌های ۱۲۳۴-۱۲۴۰م. به نگارش درآمده، سعی بیشتری در نشان دادن اطلاعات متون کلاسیک، کتاب مقدس و تصورات تخیلی از جهان پیرامونی دارد. در مورد

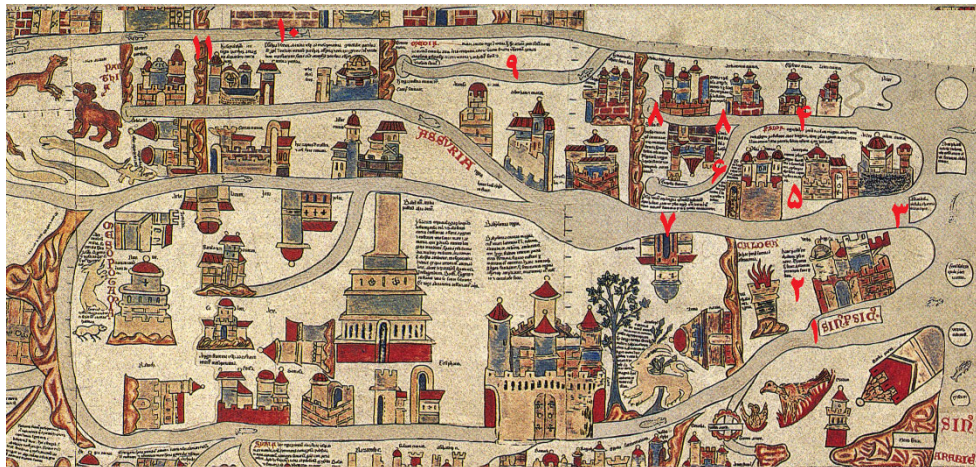
ایران، نقشه اطلاعات کلاسیک و تصورات عمومی را با جملات کوتاه و بلندی جای داده و سعی کرده است بیشتر مناطق ایران کلاسیک را به تصویر بکشد.

در مورد موقعیت ایران، همانند نقشه‌های سنت سور، آنگلوساکسون و ساولی عمل شده است؛ هیرکانیا و دریای خزر به عنوان ناحیه‌ای دورافتاده در سمت چپ نقشه به تصویر کشیده شده‌اند. البته تنها ویژگی‌ای که نقشه ابستورف را از دیگر نقشه‌های قرون وسطایی متمایز کرده، شرح و ارائه اطلاعات در مورد هر یک از نواحی است. برای مثال، در نقشه‌هایی که پیش از این به نگارش درآمده‌اند، صرفاً به ذکر اسامی اکتفا شده است؛ درحالی‌که می‌بینیم اطلاعات عمومی و تخیلی به‌طور التقاطی با متون کلاسیک یونانی و رومی در مورد هر یک از نواحی ایران به کار رفته‌اند؛ که این موضوع را می‌توان در ذکر هر یک از نواحی ایران یافت.

در بیشتر نقشه‌ها صرفاً به ذکر ناحیه هیرکانیا پرداخته شده است؛ درحالی‌که در نقشه ابستورف تخیلات عمومی در مورد پرندگانی با بال‌های درخشان، ذکر شده است. توسعه جادوگری از پرسیدا یا پارس که از دیگر تخیلات و تصورات عمومی است، دوباره ذکر شده است. ترکیب اطلاعات کلاسیک و روایت‌های تخیلی در هر یک از این نواحی دیده می‌شود. بنای مقبره داریوش توسط اسکندر و یا نشان دادن آتش‌پرستی که در واقع اشاره‌ای به دین زرتشت در دوران پیشااسلامی دارد، عموماً داستان‌ها و روایت‌هایی‌اند که در بین بیشتر تفکرات قرون وسطایی وجود داشت.

البته همان‌طور که گفته شد، نگارنده ابستورف سعی کرده است برای کشف اطلاعات و کاربری آن در نقشه، بارها به متون کلاسیک و داستان‌های عامه رجوع کند. از همین رو، اطلاعات بسیار زیادی نسبت به نقشه‌های پیش از خود دارد (شکل شماره ۱۱). برای مثال، ابستورف برای اولین بار به این نکته که جزیره کیش در متون کلاسیک با عنوان «آفرودیسیا» شناخته می‌شود، اشاره کرده است. یا اینکه برای اولین بار با صراحت از خلیج فارس نام برده است؛ درحالی‌که در متون پیش از آن، خیلی کم این موضوع دیده می‌شود. یا زمانی که در حال وصف ناحیه پارت‌ها بوده، به‌طور کامل با استفاده از متون کلاسیک رومی و یونانی، ناحیه اصلی حکومت پارت‌ها را تعیین کرده است. همچنین در مورد ذکر شوش باستانی عملی جدید انجام داده است.

در نهایت، به حالت کلی باید به این موضوع توجه کرد که نویسندگان در اصلاح دیدگاه عملی انجام نداده است.



۱. خلیج فارس
۲. پارس‌ها این قسمت از سرزمین کلدانی‌ها را اشغال کرده‌اند. اینجا محل زیست ایلامی‌هاست. این ایلامی‌ها اربابان پرسیدا بوده‌اند.
۳. جزیره آفرودیسیا (کیش)؛ جایی که کارمانیا آغاز می‌شود.
۴. منطقه پرسیدا (فارس)؛ در اینجا بود که هنر جادو برای اولین بار توسعه یافت. به دلیل آشنفگی، نمرود نزد گیگاس رفت و به ایرانیان آتش‌پرستی را آموخت؛ زیرا همه مردم آن منطقه خورشید را می‌پرستیدند که آن را «هل» می‌نامیدند.
۵. آندروپلیس: قدرتمندترین و مشهورترین شهر امپراتوری ایران که توسط پرسئوس اشکانی تأسیس شد و به نام او پرسیدا نیز نامیده می‌شد.
۶. پرسیدا
۷. رود کوپسیس: در زبان فارسی به این دلیل به این نام می‌نامیدند که آب شیرینی داشت و حتی پادشاهان ایرانی زمان نشستن در کنار آن، ظروف نوشیدنی خود را از آن پر می‌کردند.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۴۹

۸. شهر شوش: به این دلیل شوش نامیده می‌شود که رودخانه شوشیسیس اطراف آن است. [این شهر] توسط برادر ممنون ساخته شده است. قلعه سلطنتی کوروش از سنگ سفید و ستون‌های طلائی [در آن] وجود دارد.

۹. مدیا می‌رود: به نام پادشاه مادها نام‌گذاری شده است. در اینجا نوعی درخت سیب به نام «مدیشه» وجود دارد که بهتر از سایرین در جهان است؛ چوب قوی و میوه‌های بسیار دارد، سیب‌های معطر آن در برابر سموم و تنگی نفس افراد مسن مؤثر است.

۱۰. پارت سفلی: کل کشور از هند تا بین‌النهرین را معمولاً پارت می‌نامیدند. به دلیل قدرت جنگی تسلیم‌ناپذیر اشکانیان، آشور و نواحی اطراف آن نیز این نام را داشتند. به‌طور خاص اینها مناطق آراکوزیا، پارت، آشور، ماد و پرسیدا بوده‌اند.

۱۱. اینجا مقبره داریوش پادشاه اشکانی است که توسط اسکندر مقدونی بنا شده است.

۱۲. دریای خزر

۱۳. جنگل هیرکانی: دارای پرندگانی است که در شب پرهایشان می‌درخشد و [مأمّن] بسیاری از حیوانات شگفت‌انگیز دیگر بوده است.

شکل شماره ۱۱: نقشه جهان ابستورف (بخش ایران) قرن سیزدهم (۱۲۳۴-۱۲۴۰م)

منبع تصویر:

<https://warnke.web.leuphana.de/hyperimage/EbsKart/index.html#O9999>

نقشه هر فورده<sup>۱</sup> که تاریخ نگارش آن به سال ۱۲۹۰م، یعنی اواخر قرن سیزدهم بازمی‌گردد، شاید مشهورترین نقشه قرون وسطایی باشد. این نقشه که در انگلستان به نگارش درآمده، مانند دیگر نقشه‌های قرن سیزدهمی، متون کلاسیک و نوشته‌های کتاب مقدس را با تخیلات و تصورات عمومی به‌طور حرفه‌ای در هم آمیخته است. علاوه بر این، در مورد ذکر ایران تا حدی مانند نقشه ابستورف عمل کرده است. با این حال، جامعیت و شرح مفصلی که در نقشه ابستورف ارائه شده، در نقشه هر فورده وجود ندارد.

در مجموع، طبق تصور رایج در میان نقشه‌نگاران قرون وسطایی تا آن زمان، ایران به چند ناحیه تقسیم می‌شد: مدیا، پرسیدا و پارت (Bevan, 1873: 70-71) بالاتر از ماد، پرسیدا یا فارس قرار دارد که در همان‌جا عبارت «پرسپولیس پایتخت پادشاهی ایران که توسط پادشاه ایرانی ساخته شد» در ادامه شهر شوش با رودی که از کنار آن می‌گذرد، ذکر شده است. در ادامه، کارمانیا و شهر مهم آن به تصویر کشیده شده است. شهر آندروپولیس نیز که در نقشه ابستورف به آن اشاره شده، دوباره در نقشه هر فورده ذکر شده است. در مورد ناحیه پارت یا اشکانیان، همانند نقشه ابستورف عمل شده و محدوده مرز هند، آراکوزیا و آشور و ماد

۱۵۰ / بررسی سیر تطور دیدگاه نقشه‌نگاران اروپایی نسبت به ایران در قرون وسطی / صادقی

پارس ملاً نظر قرار گرفته است. خلیج فارس نیز در ناحیه نزدیک به ایران به تصویر کشیده شده است.

ایلامی‌ها نیز به عنوان شاهزادگان ایران ذکر شده‌اند (شکل شماره ۱۲)



۱. دریای خزر
۲. منطقه کارمانیا
۳. پرسپولیس (تخت جمشید) پایتخت پادشاهی ایران که توسط پادشاه ایران ساخته شد.
۴. مدیا
۵. آندروپولیس
۶. پرسیدا
۷. تمام مدیا، پارتیا و پرسیدا، در شرق توسط رودخانه یندوس، در غرب توسط دجله، در شمال توسط توروس قفقاز، در جنوب توسط دریای کوبرو در برگرفته شده و سبصد قدم در طول و ۸۳۰ قدم عرض را شامل می‌شود.
۸. پارتیا به‌طور کلی مرزهای هند تا بین‌النهرین نامیده می‌شود. آراکوزیا و پارتیا و آشیریا (آشور) و مدیا و پرسیدا در آن است. در آن هجده پادشاهی وجود دارد: از ساحل سکاها تا دریای سرخ ۸۳۰ مایل است.
۹. شاهزادگان پرسیدا ایلامی.
۱۰. شوش
۱۱. یوکوسیا

شکل شماره ۱۲: نقشه جهان هر فورد (بخش ایران) قرن سیزدهم (۱۲۹۰م)

منبع تصویر: <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>

نقشه‌های پورتولان و ادغام سنت کلاسیک و جدید (قرون چهارده تا پانزده میلادی)

ادامه سنت کلاسیک

در پی گسترش تجارت در کشورهای اروپای غربی و جنوب غربی نظیر اسپانیا و ایتالیا و به دنبال آن، نیاز مبرم به توسعه دانش دریانوری، آرام آرام سبک مپا ماندی که حاوی محاسبات

نادقیق و اطلاعات جغرافیایی نادرست، اسطوره‌ای و عموماً خیالی بود، از میان رفت و تمایل شدیدی به نقشه‌های پورتولان که حاوی محاسبات دقیق و اطلاعات حقیقی بود، افزایش یافت. در نتیجه، تغییر سبک در مسئله نقشه‌نگاری رخ داد و نقشه‌های پورتولان که کارایی بالاتری داشتند، جایگزین نقشه‌های میا ماندی شدند. با این حال، نباید به این موضوع بی‌توجه بود که اگرچه در مسئله محاسبات و خطوط رامبلاین تحول عظیمی رخ داد، اما در مورد اطلاعات نقشه‌هایی چون نقشه «پیترو و سکونته»<sup>۱</sup> از جهان، نقشه «هایگدن»<sup>۲</sup>، نقشه وقایع‌نگاری «سنت دنیس»<sup>۳</sup>، نقشه «پیر دیالی»<sup>۴</sup> و نقشه جنوا باید به این موضوع توجه کرد که همچنان پایبندی به نوشته‌های کلاسیک و متن کتاب مقدس در نقشه‌های مذکور دیده می‌شود. علاوه بر این، حتی در قرن پانزدهم رویکرد میا و سنت کلاسیک نقشه‌نگاری همچنان ادامه پیدا کرد. مانند نقشه بورگیا<sup>۵</sup> که دقیقاً پیرو متون کلاسیک و متن بطلمیوسی است. با این حال، سبک عمومی رایج در این عصر، نقشه‌های پورتولان حاوی خطوط رامب<sup>۶</sup> است.

گفتنی است در کنار تغییر موقعیت غیرحقیقی ایران به لحاظ جغرافیایی به موقعیت حقیقی، فتوحات مغول که به گسترش روابط غرب و خاورمیانه، به‌خصوص ایران منجر شد، بر این موضوع مستقیماً تأثیر گذاشت. سفرنامه مارکوپولو که اولین سفرنامه مکتوب از ایران قرون وسطی است، به‌رغم بی‌توجهی‌های گسترده که در ابتدا رخ داد، در ادامه توسط دومینیک‌ها (Fulin, 1924: 255) به نشر گسترده و توجه عمومی در اروپا رسید و حتی کریستف کلمب خود حواشی و یادداشت‌هایی بر این اثر نوشت (Bergreen, 2011: 20). این موضوع به درستی نشان می‌دهد که در قرن چهارده و پانزده سفرنامه مارکوپولو در طیف وسیعی مورد توجه عمومی قرار گرفته بود.

نقشه‌نگاران پورتولان که تمایل شدیدی به اطلاعات حقیقی از محیط پیرامون خود داشتند، پس از مدت کوتاهی به کاربست اطلاعات مارکوپولو در مورد نواحی شرق دور، چون ایران و چین پرداختند. نقشه «فرا مائورو»<sup>۷</sup> و همچنین کره «ارداپفل»<sup>۸</sup> نقشه‌هایی‌اند که هر سه با صراحت به استفاده از نوشته‌های مارکوپولو در حواشی نقشه خود اشاره کرده‌اند. اطلس کاتالان<sup>۹</sup> نیز عیناً از نوشته‌های مارکوپولو استفاده کرده است.

- 
1. Pietro Vesconte
  2. Hidgen
  3. Chronicles of Saint denis
  4. Pierre d'Ailly
  5. Borgia
  6. Rhumb line
  7. Fra Mauro
  8. Erdapfel
  9. Catalan Atlas

نکته دیگری که بسیار قابل توجه است، اینکه اطلاعات سفرنامه‌نویسان غربی در قرن چهارده و پانزده به‌طور التقاطی با اطلاعات کلاسیک همراه شدند؛ به این صورت که در نقشه‌های پورتولان همچنان ناحیه‌بندی قدیمی پارتیا، مدیا، کارمانیا و هیرکانیا قرار داشت و در عین حال، ناحیه‌بندی مارکوپولو که ایران را با توجه به ایلات لر و کرد تقسیم‌بندی کرده بود، همزمان با هم دیده می‌شود. در مورد شهرها و اطلاعات عمومی نیز این چنین عمل شده و اطلاعات حقیقی و غیرحقیقی به‌طور همزمان در این نقشه‌ها ذکر شدند. در واقع، یک نوع رویکرد سنت‌گرایانه و نوگرایانه در نگارش نقشه‌ها در این عصر به کار رفته است که نشان از نفوذ مستمر اندیشه کلاسیک در غرب عصر رنسانس دارد.

بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت سنت کلاسیک در قرن پانزدهم، اگرچه در ذکر موقعیت جغرافیایی ایران و به تصویر کشیدن آن تا حد ممکن دقیق شد، اما در تقسیم‌بندی و ذکر نام و اطلاعات نواحی، همچنان به متون کلاسیک وابسته بود.

#### تأثیر نوشته‌های مارکوپولو

نشر و گسترش نوشته‌های مارکوپولو در مورد تقسیم‌بندی جدید ایران در اروپا، به‌طور گسترده‌ای بر نقشه‌نگاران اروپایی تأثیر گذاشت. نقشه‌هایی چون اردایفل، اطلس کاتالان و نقشه فرا مائورو مستقیماً از تقسیم‌بندی مارکوپولو در مورد ایران پیروی کردند. مارکوپولو در سفرنامه خود، ایران را نه براساس متون کلاسیک، بلکه براساس دید خود در ایران پسامغولی، بدین‌گونه تقسیم کرده است:

۱. کردستان
۲. لرستان
۳. شولستان
۴. اصفهان
۵. شیراز
۶. شبانکاره

۷. تونوکائین (گابریل، ۱۴۰۰: ۱۰۳-۱۰۹؛ Polo, 1930: 59; Mir-Ahmadi, 2008: 7-10).

چهار ناحیه کردستان، لرستان، شولستان و شبانکاره براساس قومیت و نواحی دیگر براساس نام شهرها و گویا با توجه به قدرت این نواحی قومی و شهری تقسیم‌بندی شده‌اند. مارکوپولو همچنین نام جدید شهرهای ایران را نام برده است؛ همانند سلطانیه، کوبینام، تبریز، ری، قم، کاشان و غیره. علاوه بر این، ظاهراً نام کارمانیا با کرمان جایگزین می‌شود و در واقع، می‌توان



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۵۳

گفت با گسترش نوشته‌های مارکوپولو، نام‌های حقیقی با نام‌های کلاسیک جایگزین شدند. در عین ورود نام‌های جدید، برای شهرهای ایرانی در نقشه‌های این زمان نام‌های کلاسیک نیز در کنار آن ذکر می‌شود. بنابراین نوعی روند ادغام و جایگزینی میان نام‌های کلاسیک ایران و نام‌های جدید ایران اتفاق افتاد.

اولین نقشه‌ای که به‌طور عمده بر اطلاعات مارکوپولو تکیه داشت، اطلس کاتالان بود. این اطلس به عنوان یکی از معروف‌ترین نقشه‌های قرون وسطایی در سبک پورتولان شناخته می‌شود و عموماً به سبب دقت در اطلاعات به کار رفته در نقشه، به عنوان یکی از مستندترین نقشه‌های قرون وسطایی شناخته می‌شود.

اطلس کاتالان در «مکتب نقشه‌کشی مایورکا»<sup>۱</sup> و توسط «آبراهام کرسک»<sup>۲</sup> در سال ۱۳۷۵م. به نگارش درآمد. نقشه همانند سبک پذیرفته‌شده پورتولان شبکه‌ای از خطوط برآمده از رز را شامل می‌شود که در شش ورق تدوین شده است (Freiesleben, 1979: 85).

در مورد ایران، آبراهام کرسک عیناً از خط مشی مارکوپولو پیروی کرده است. همان‌طور که مارکوپولو در سفرنامه خویش ذکر کرده، اولین شهری که در حوزه ایران وارد آن شد، «تاوریس»<sup>۳</sup> یا همان تبریز بوده است (Polo, 1930: 36) و اطلس کاتالان نیز تاوریس را طبق نوشتار مارکوپولو، یعنی همان تاوریس در شمال غربی ایران مشخص کرده است (شکل شماره ۱۷).

در ادامه، در اطلس کاتالان به نام شهر سلطانیه یا برگردان لاتین آن «سلطانی»<sup>۴</sup> برمی‌خوریم که قدمت آن به دوره ایلخانان مغول برمی‌گردد که مارکوپولو نیز از آن دیدن کرده است (گابریل، ۱۴۰۰: ۸۸-۸۹).

- 
1. Majorcan cartographic school
  2. Cresques Abraham
  3. Tauríz
  4. Saltania



۱. مراغه ۲. ارومیه ۳. تاوریس (تبریز) ۴. سلطانیه ۵. ری
۶. در آن سوی دلتای رودخانه بالداخ، دریای هند و پارس قرار دارد. اینجاست که آنها به دنبال مرواریدهایی می‌گردند که به شهر بالداخ برده می‌شوند. ماهیگیران قبل از شیرجه رفتن در اعماق، برای فرار ماهی‌ها، افسون‌های خود را می‌گویند.
۷. جزیره کیش
۸. جزیره اورمس (هرمز)
۹. این شهر هرمز نام دارد و آغاز هند است. بدانیم که کشتی‌هایی که به این شهر می‌رسند، هشت و ده دکل با بادبان نی دارند.
۱۰. این شهر سیراس (شیراز) نام دارد و در قدیم شهر رحمت نامیده می‌شد؛ زیرا در آنجا بود که نجوم توسط بطلمیوس مرد خردمند بزرگ اختراع شد.
۱۱. این استان «تارشیا» نامیده می‌شود. سه پادشاه خردمند از آنجا خارج شدند و با هدایای خود به بیت لحم در یهودیه آمدند و عیسی مسیح را پرستش کردند. آنها در شهر کلن، یعنی در سفر دو روزه از بروژ، به خاک سپرده شدند.

شکل شماره ۱۷: نقشه جهان از اطلس کاتالان (بخش ایران) اواخر قرن چهاردهم (۱۳۷۵م)

منبع تصویر: <https://www.loc.gov/resource/g:sp=00215m.gct3200>

در ادامه، به نام شهر ری در اطلس کاتالان برمی‌خوریم که مارکوپولو نیز در سفرنامه خود از آن نام برده است. نکته مهم‌تر اینکه اطلس کاتالان دو شهر مراغه و ارومیه را بی‌شبهت به موقعیت اصلی آنان با امروزه به تصویر کشیده و این نیز امری است که برای نخستین بار در نقشه‌های قرون وسطایی انجام شده است.

در جنوب ایران، یعنی خلیج فارس عیناً خط مشی مارکوپولو دنبال شده و شهر هرمز و جزیره کیش با نام‌های جدید خود، یعنی «اورمس»<sup>۱</sup> (هرمز) و «کیچ» (کیش) مشخص شده‌اند (Liščák, 2019: 1-2). اگرچه جزیره کیش در گذشته با عنوان آفرودیسیا در نقشه‌ای مانند ابستورف دیده می‌شود، ولی تلفظ جدید آن یعنی کیچ یا همان کیش، به پیروی از نص مارکوپولو صورت گرفته و یا در مورد هرمز نخستین بار است که در نقشه‌های قرون وسطایی این نام دیده می‌شود.

در مورد اطلاعات کلاسیک و متون کتاب مقدس، نوعی پایبندی به دیدگاه کلاسیک را شاهدیم؛ چنان‌که اطلس کاتالان مانند نقشه ابستورف دوباره از شهر سیراس نام برده و آن را منشأ بنیان‌گذاری نجوم توسط بطلمیوس دانسته است؛ بنابراین نوعی پیروی از سبک کلاسیک همچنان دیده می‌شود.

گفتنی است مهم‌ترین موضوع اشاره به سه مغ زرتشتی است که طبق نص عهد جدید، به استقبال عیسی مسیح در بدو تولد آمدند (متی، ۲-۱۳: ۵). ظاهراً اطلس از روایات عامیانه، کتاب مقدس و مهم‌تر از همه مارکوپولو بهره گرفته است. مارکو در اثر خود از مقبره سه مغ در شهر ساوه نام برد و چنین نوشته است: «در پرشیا شهری است که صبا<sup>۲</sup> [ساوه] نامیده می‌شود و سه معجوسی که برای پرستش مسیح در بیت لحم آمده بودند، آنجا بودند و آن سه در مقبره‌ای دفن شده‌اند و هر سه با ریش و موی خود هستند. یکی بالتازار، دومی جاسپار و سومی ملکیور نام داشت» (Polo, 1930: 38). مارکو اغلب در آن شهر در مورد سه مغ پرس‌وجو می‌کرد و هیچ‌کس نمی‌توانست در مورد آنها به او چیزی بگوید، مگر اینکه سه مغ در زمان‌های قدیم در آنجا دفن شده بودند. پس از سه روز سفر، به قلعه می‌رسید که «کالا آتاپرستن»<sup>۳</sup> [قلعه آتش پرستان] نام داشت و معنی آن «قلعه آتش پرستان» بود و به درستی که ساکنان آن قلعه آتش می‌پرستیدند و در ذیل دلیل آن آورده شده است. مردان آن قلعه می‌گویند در قدیم سه پادشاه آن دیار برای عبادت پیامبری که تازه متولد شده بود، می‌رفتند و سه پیش‌کش یعنی طلا و کندر و مر با خود حمل می‌کردند. اشاره به سه هدیه طلا و کندر و مر،

1. Ormus

۲. در سفرنامه مارکوپولو، «ساوه» به صورت «صبا» (sab) آورده شده است.

3. Cala Ataperistan

اشاره دقیق به انجیل متی است (متی، ۱۲: ۵).

طبق روایات کلیسا، این سه مغ در واقع سه پادشاه ایرانی بودند (گابریل، ۱۴۰۰: ۹۷) و طبق یک سنت و روایت اروپایی، این چنین در نظر گرفته می‌شود که سه مغ پس از شهادت، در قسطنطنیه مورد احترام قرار گرفتند و سپس به میلان منتقل شدند؛ در دوران «فردریک بارباروسا» آثار مذکور از میلان به کلیسای جامع کلن منتقل شدند (Breen, 1908: 1/258). بنابراین اطلس کاتالان ظاهراً در روایت سه مغ، از عهد جدید و کتاب مقدس و سنت عمومی در اروپا استفاده کرده است. پس می‌توان دیدگاه ارائه‌شده را ترکیبی از سه عنصر دانست.



۱. کرمانیا ۲. پرشیا ۳. کرمانیا خالی ۴. کرما ۵. استان موگلستان بالاتر از پادشاهی هرموکسا
۶. کوه‌های موگلستان ۷. استان موگلستان ۸. بیابان
۹. استان موگلستان که در بالا در سمت راست نشان داده شده است، در مقابل جزیره‌ای به نام هرمس قرار دارد که از استان فوق‌الذکر موگلستان تأمین می‌شود. این جزیره به دلیل کمبود آب چیزی در آنجا نمی‌روید؛ نه علف و نه درخت. به دلیل کمبود آب تنها حیواناتی که می‌توانند در آنجا زندگی کنند جوجه‌ها می‌باشند. بنابراین ساکنان جزیره باید آب و سایر چیزهای لازم را از موگلستان بیاورند. آن مکان در همه چیز فراوان و حاصلخیز است و به این ترتیب هر چیزی را که مورد نیاز جزیره مذکور است، فراهم می‌کند؛ جایی که ساکنان آن باید ثروتمند و قدرتمند باشند؛ [زیرا] به دلیل گرانی مایحتاج، فقرا نمی‌توانند در آنجا زندگی کنند. در اینجا برخی کشتی‌ها از هند با کالاهایی چون مروارید، فلفل، زنجبیل و سایر ادویه‌ها می‌آیند. اینها سپس از طریق بلسرا و بگدات [بغداد] به رودخانه دجله و فرات و سپس به بین‌النهرین، ارمنستان، کاپادوکیا و حتی دریای پونتوس سفر می‌کنند. شهر اصلی جزیره به همین نام (یعنی هرمس) است و در قدیم توسط فیلسوفان ساخته شده است.
۱۰. پرشیا ۱۱. پرشیا ۱۲. پادشاهی شوسا (احتمالاً قزوین) ۱۳. بیابان
۱۴. اینجا بیابان هفت‌روزه است. ۱۵. مردم روچبارلان [جنوب شهرستان رابر] در ایران.
۱۶. پرشیا ۱۷. هوسیز (اهواز) ۱۸. استان شمندو (احتمالاً شمن در حومه جیرفت) ۱۹. کوبینام
۲۰. در شهر کوبینام آهن و فولاد و نیل به فراوانی وجود دارد و آینه‌های فولادی بسیار ظریف دارد.
۲۱. در میان دیگر مردمان ایران دو قوم وجود دارند که اولی به نام «کورتستانی» [کردستان] و دومی «روچبرلانی» است. اینها بسیار ظالم و خطرناک‌ترین مردان و وضعیت بسیار ضعیفی دارند. دومی‌ها از اولی‌ها بدترند؛ زیرا آنها نرومانس هستند و از طلسم‌های خود برای تاریک کردن هوا استفاده می‌کنند تا بتوانند مسافران را غارت کنند.
۲۲. چاکسریان (کازرون) ۲۳. کرومن (خرم‌آباد) ۲۴. شوشیانا (شوش) ۲۵. پادشاهی لر در پرشیا
۲۶. استان مغول در مدیا ۲۷. کرمانیا ۲۸. لر
۲۹. در این استان فیروزه و نیل لاجوردی یافت می‌شود. در اینجا شاهین‌های ظریفی وجود دارند و بیشتر کارهای زیبا را از پر می‌سازند.
۳۰. لار ۳۱. گابالا (نزدیک شوش و شوشتر) ۳۲. وارچو (بارگاه) ۳۳. پادشاهی کردستان در پرشیا
۳۴. پرسپولیس ۳۵. مدیا ۳۶. برخی این استان را کرمانیا و برخی کارمانیا نامیده‌اند.
۳۷. کرمان ۳۸. توسمیت ۳۹. پرشیا ۴۰. پرشیا
۴۱. پارس شامل هشت قلمرو است. اولی چاسو؛ دومی لر؛ سومی کردستان؛ چهارمی تیمچین [یا تونوکائین]؛ پنجمی سلستان [یا شولستان]؛ ششم ایستاروخ [اصفهان]؛ هفتم سراسی [شیراز] و هشتم سونچارا [شبانکاره] نام دارد. گفتنی است در قلمرو تیموچین اسب‌های نجیب و قاطرهای بسیار ارزشمند پرورش می‌یابند که بازار بزرگی برای آنها در هند وجود دارد. در اینجا پنبه و انواع ذرت می‌روید و اینجا بعد از آشفتگی زبان‌های بشر، نمرود غول آمد که به ایرانیان یاد داد خورشید و آتش را پرستند و به همین ترتیب در ایران نیز هنر جادویی کشف شد. آنها خورشید را «هل»

می‌نامیدند. امروزه بیشتر آنها مسلمان‌اند. برخی از آنها بت‌ها را به شیوه‌های مختلف و با اعتقادات گوناگون می‌پرستند.

۴۲. کوه‌های چاگرس (زاگرس) ۴۳. استان تیمچین در پرشیا ۴۴. تیمچین

۴۵. سیراکس [شیراز]: در اینجا تمام صنایع دستی روزمره را تمرین می‌کنند و هر نوع دانشی را مطالعه می‌کنند.

۴۶. شوستر ۴۷. اوشن (غرب شیراز) ۴۸. پرشیا ۴۹. طبس ۵۰. استان کالستان [شهرستان] در پرشیا ۵۱. چاسیان [کاشان]

۵۲. رودخانه کامبسیس (رودخانه‌ای بین تهران و اصفهان که به دریای خزر می‌ریزد)

۵۳. سوکسا (نزدیک شهر شوش) ۵۴. خواهر (نزدیک شط‌العرب) ۵۵. شوشیانا

۵۶. علی (نزدیک کوه زاگرس) ۵۷. پادشاهی اصفهان در پرشیا ۵۸. اسپهان ۵۹. پارتیا

۶۰. این مردمان پارت در دوران باستان از سکاها سرچشمه می‌گرفتند و سپس به برکت قوای خود، بیشتر استان‌های اطراف خود را تحت سلطه خود درآوردند و نام آنها را تغییر دادند و گفتند در پارت هستند. البته امروزه آنها چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا آنها سلطه بزرگی ندارند.

۶۱. خراسیان ۶۲. خراسیان ۶۳. پادشاهی ایستاروخ در پرشیا ۶۴. سابچهار [در شرق اصفهان]

۶۵. این استان‌ها [نواحی پارتیا و سلطانیه] به دلیل جنگ‌های مداوم با تورچومان‌ها [ترکمن‌ها] ویران شده‌اند.

۶۶. استان خوراسیان. در زمان‌های قدیم به این مکان «ارکولیا» می‌گفتند.

۶۷. همان‌طور که در جای دیگر گفته‌ام، ایران به هشت پادشاهی تقسیم شده و از مرزهای محدودی که بطلمیوس به آن [نسبت داده] بسیار فراتر است.

۶۸. ناشبور [نیشابور] ۶۹. سلطانی [سلطانیه] ۷۰. کوه‌های چوتراس

۷۱. شهر بزرگ تاوریس. این شهر در نزدیکی مرز ایران قرار دارد و نزد ارمنیان از قبل بسیار مهم بود. ترداتیوس پادشاه بود، اما شهر توسط تاملرن تصرف شد و تمام زیبایی آن را از بین برد. همچنین ادعا می‌شود که در این منطقه شهر فوسی قرار داشت که گفته می‌شود اسکندر داریوش را در نبردی در آنجا ملاقات کرده است. در حال حاضر پسر چارایسلف ارباب شهری است که در ارمنستان بزرگ قرار دارد.

۷۲. سلاماس [سلماس] ۷۳. سانسیا [نزدیک سلماس] ۷۴. بوسور [مکان ناشناخته نزدیک بستان]

۷۵. استان خراسان ۷۶. بستان ۷۷. سایریار [سبزوار] ۷۸. چاسمین [قزوین]

۷۹. دیهول [نزدیک قزوین] ۸۰. استان ماکسندران [مازندران] ۸۱. استان گیلان

۸۲. بیسی [نزدیک گیلان در جنوب دریای خزر] ۸۳. آردیول [در استان مازندران]

۸۴. لاجین [در گیلان] ۸۵. کوه دامان [دماوند] ۸۶. استرائو [گرگان] ۸۷. سیمنان [سمنان]

۸۸. اورمل [ارومیه] ۸۹. در اینجا تارملن امپراتور تاتار را در نبرد شکست داد. ۹۰. هیرکانیا

۹۱. تارچه [احتمالاً ترکه محل]

شکل شماره ۱۸: نقشه جهان فرا مائورو (بخش ایران) قرن پانزدهم میلادی

منبع تصویر: <https://www.bl.uk/collection-items/fra-mauro-world-map>

نقشه فرا مائورو توسط یک راهب ونیزی به نام «فرا مائورو» طی سال‌های ۱۴۴۸-۱۴۵۹م. با کمک چندین راهب و یک نقشه‌بردار ونیزی به نام «آندره بیانکو» تکمیل شد. نقشه حدود چهارمتر و به صورت مربع بر روی تخته‌هایی نصب شده است تا امکان آویزان کردن آن از دیوار وجود داشته باشد. بر همین اساس، نقشه فرا مائورو صرفاً برای نمایش در نظر گرفته شده بود (O'Doherty, 2011: 1).

با این حال، نقشه تا حد زیادی یک سنت‌شکنی بزرگ شمرده می‌شود؛ زیرا اورشلیم مانند دیگر نقشه‌های مپا ماندی در مرکز قرار نگرفته و فرا مائورو نیز در حواشی نقشه به این موضوع اشاره کرده است. همچنین در مورد اطلاعات به کار رفته می‌توان گفت این نقشه بیشترین حجم اطلاعات را به‌ویژه در مورد آسیا به کار برده است. در این نقشه برای اولین بار ژاپن ظاهر می‌شود و کشورهای دیگر مانند ایران با جزئیات و شروح باورنکردنی ظاهر می‌شوند.

فرا مائورو با اتکا بر مارکوپولو، در بین نقشه‌های قرون وسطایی بیشترین جزئیات در مورد ایران قرون وسطی را ارائه داده است. بسیاری از شهرهای ایران با توجه به همان زمان نام برده شدند. حتی نام برخی از شهرهایی که امروزه ناشناخته‌اند، در نقشه فرا مائورو به آنها اشاره شده است.

نقشه در تقسیم‌بندی ایران عیناً از مارکوپولو پیروی کرده و نوشته است: «پارس شامل هشت قلمرو است. اولین چاسو، دومی لر، سومی کردستان، چهارمی تیمچین [یا تونوکائین]، پنجمی سولستان [یا شولستان]، ششم ایستاروخ [اصفهان]، هفتم سراسی [شیراز] و هشتم سونچارا [شبانکاره] نام دارد». این همان عبارت مارکوپولو در مورد تقسیم‌بندی ایران است: «در پرشیا که استانی بزرگ است، هشت پادشاهی وجود دارد که اسامی آنها به شرح زیر است: اولین کسی که با ورود به کشور با آن روبه‌رو می‌شوید، کاسبین [قزوین] است. دومی به سمت جنوب قرار دارد، کردستان است. سومی لر است. به سمت شمال، چهارم سولستان است. پنجمین اسپهان [اصفهان] است. ششمی سیراس [شیراز] است، هفتمی سونکارا [شبانکاره]» (Polo, 1930: 39) (شکل شماره ۱۸). علاوه بر این، در جایی دیگر تقسیم‌بندی بطلمیوسی نسبت به ایران را عملاً زیر سؤال برده (ن.ک. به: شماره ۶۷) و بیان کرده است: «همان‌طور که در جای دیگر گفته‌ام، ایران به هشت پادشاهی تقسیم شده و از مرزهای محدودی که بطلمیوس به آن [نسبت می‌دهد] بسیار فراتر است». بنابراین تقسیم‌بندی مارکو که مطمئناً حقیقی‌تر از تقسیم‌بندی بطلمیوس است، در اولویت و جایگاه مهم‌تری قرار می‌گیرد. با وجود اینکه فرا مائورو عملاً خود را از پیروی از بطلمیوس مبرا می‌داند، خود تحت

تأثیر تقسیم‌بندی کلاسیک ایران نیز بوده و همچنان می‌توان تقسیم‌بندی پارتیا، مدیا و هیرکانیا را در نقشه به وضوح دید. با این حال، نویسنده در مورد شروحي که بر اسامی و نواحی نوشته، بارها به اشتباهات کلاسیک اشاره کرده است. در واقع، در دیگر شروح و عبارات نوشته‌شده، برخورد میان سنت کلاسیک و سنت حقیقی جدید را می‌بینیم. در وصف ناحیه پارتیا (ن.ک. به: شماره ۶۰)، نویسنده پس از آنکه به قدرت و متصرفات پارت‌ها اشاره کرده، در نهایت عبارت خود را این‌گونه با مسائل حقیقی در ایران آن زمان اصلاح کرده است: «اما در حال حاضر آنها چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا آنها سلطه بزرگی ندارند». این نخستین بار است که در شرح پارتیا و پارت‌ها در نقشه‌های قرون وسطایی، اشاره به عدم قدرت و عدم اهمیت آنها در امروزه می‌شود. همچنین در نام استان کرمان نوعی شک و تردید بین اطلاعات کلاسیک و اطلاعات جدید دیده می‌شود (ن.ک. به: شماره ۳۶). در واقع همان‌طور که دیدیم، طبق متون کلاسیک، کرمان به صورت کارمانیا (Charmania) مطرح شده، اما مارکوپولو کرمان را به صورت کرمانیا (Chremania) بیان کرده و فرا مائورو نیز عیناً از همین سبک پیروی کرده است. همان‌طور که در نقشه مشخص است، اثری از کارمانیا دیده نمی‌شود و نام کرمانیا ذکر شده است. خود او در این مورد گفته است: «برخی این استان را کرمانیا و برخی کارمانیا نامیده‌اند». با این حال، مائورو در دو نقطه دیگر، از این ناحیه با نام «کرما» (Chrema) و «کرمان» (Chreman) یاد کرده که این خود دلیلی بر ارجحیت اطلاعات مارکوپولو است.

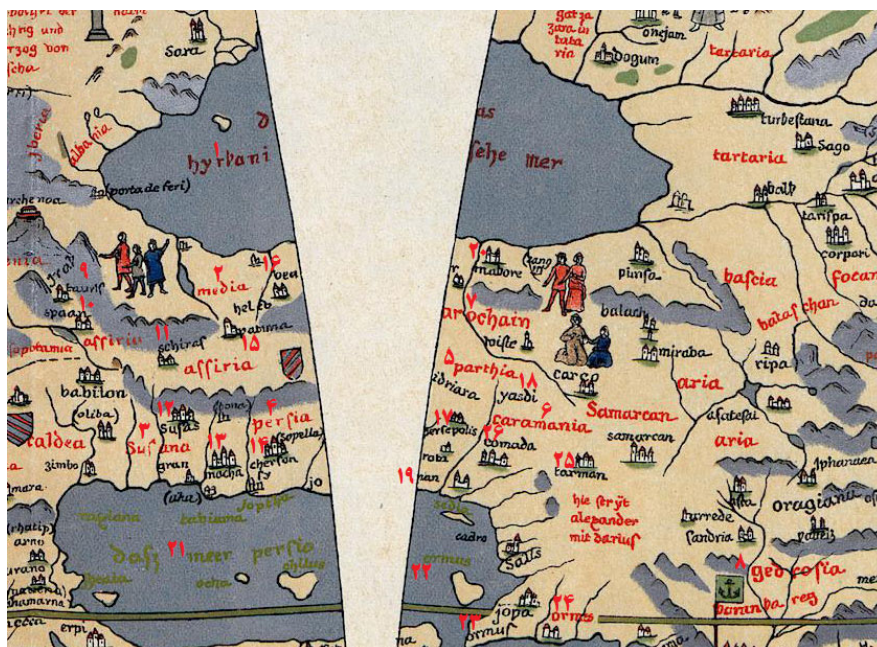
بار دیگر در مورد افسانه توجه به آتش از سوی ایرانیان نیز این موضوع دیده می‌شود (ن.ک. به: شماره ۴۱). ابتدا حکایت آمدن نمروت و هل نامیدن خورشید از سوی ایرانیان، مطرح شده که در واقع همان داستانی است که ابستورف آن را بیان کرده (ن.ک. به: شماره ۴ در ابستورف) و نوعی دیدگاه عامیانه و کلاسیک است، اما در ادامه فرا مائورو نوشته است که «اکنون اکثراً مسلمان‌اند و بت‌هایی را به شیوه‌های مختلف می‌پرستند». در واقع، دیدگاه کلاسیک مبتنی بر این موضوع که ایرانیان همچنان به پیروی از مذهب زرتشت می‌پردازند، به عنوان یک متن کلاسیک مطرح می‌شود و در ادامه بر مسلمان بودن ایرانیان صحه گذاشته می‌شود.

در مورد ناحیه هرمز و تجارت آن، عیناً از سفرنامه مارکوپولو پیروی شده است. در این میان، نکته مهمی که وجود دارد، به تصویر کشیدن سلطانیه در نقشه فرا مائورو است؛ زیرا در کل ناحیه ایران، سلطانیه شهری بزرگ‌تر و زیباتر به تصویر کشیده شده است؛ که شاید به توضیح مارکوپولو در مورد این شهر بازمی‌گردد. همچنین می‌توان این مسئله را در این موضوع جست‌وجو کرد که سلطانیه در این زمان روند پیشرفت خود برای تبدیل به پایتخت ایلیخانان مغول را طی می‌کرد و بنابراین می‌توان اهمیت فراوان را در این امر مهم دانست.



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۶۱

مأثور در مورد نشان دادن موقعیت ایران نیز به طور قابل توجهی دقیق عمل کرده است. در واقع، موقعیت بیشتر مناطق مشخص شده در نقشه، با برعکس کردن آن، به موقعیت امروزی به شدت نزدیک می‌شود. به طور عادی دریای خزر در جنوب ایران و خلیج فارس در شمال ایران مشخص شده است که در صورت برعکس کردن نقشه، می‌توان عیناً به موقعیت حقیقی دست یافت. بنابراین به طور کلی می‌توان به سبب ذکر بیشتر نام‌ها و استان‌های ایران که در دیگر نقشه‌های قرون وسطایی نظیری ندارد، این‌گونه گفت که نقشه مأثور جزئی‌نگرترین نقشه در توصیف ایران است.



۱. دریای هیرکانیا ۲. مدیا ۳. سوسانا (شوشیانا) ۴. پرسیا (پرسیس) ۵. پارتیا ۶. کارمانیا ۷. آروچین
۸. گدروسیا ۹. تاوریس (تبریز) ۱۰. اسپهان (اصفهان) ۱۱. شیراز ۱۲. سوساس (شوش) ۱۳. موکا
۱۴. چرسونسیوس (چرسونسیوس) ۱۵. پاتونا ۱۶. بیر ۱۷. پرسپولیس ۱۸. یسلی (یزد)
۱۹. جونان (جوناکاپولیس) ۲۰. مابورو ۲۱. دریای پارس ۲۲. اورمس (هرمس) ۲۳. اورمس
۲۴. اورمس (هرمس) ۲۵. تارمان ۲۶. کومادو

شکل شماره ۱۹: کره اردابفل (بخش ایران) اواخر قرن پانزدهم (۱۴۹۲م)

منبع تصویر: (Ravenstein, 1908: 127, 129)

مارتین بیهیم<sup>۱</sup> کره خود را طی سال‌های ۱۴۹۹-۱۴۹۲م. به نگارش درآورد و سعی کرد بیشتر جزئیات جهان شناخته‌شده را ارائه دهد. بیهیم خود در بعضی از سفرهای دریایی پادشاه پرتغال شرکت داشت و از همین رو به عنوان یک جغرافی‌دان و کارتوگراف دریانورد شناخته می‌شود.

بر خلاف مائورو که در جای جای نقشه سعی داشت از شیوه بطلمیوسی و کلاسیک کناره‌گیری کند، بیهیم هم بر اطلاعات کلاسیک و هم بر سفرنامه مارکوپولو تأکید داشت. در یکی از نوشتارهایی که در آن شورای شهر نورنبرگ به بیهیم دستور کشیدن نقشه را داده بود، در مورد منابع مورد استفاده در نقشه چنین نوشته شده است: «[بیهیم] همه اینها را از کتاب‌های بطلمیوس، استرابو و مارکوپولو استخراج کرده و دریا و خشکی را هر کدام برحسب شکل که دستور داده شده، در کنار هم قرار داده است (Ravenstein, 1908: 71).

بنابراین در عین توجه به نوشته‌های مارکوپولو، متون بطلمیوسی و استرابو نیز در کانون توجه قرار گرفته و از همین روست که در بخش مربوط به ایران در کره ارداپفل، تقسیم‌بندی کلاسیک بر تقسیم‌بندی مارکو غالب است و نام‌های کلاسیک نیز بیش از نقشه مائورو یا اطلس کاتالان در نقشه دیده می‌شوند. نام‌های پارتیا، کارمانیا، پرسیا، مدیا و گدروسیا در نقشه ذکر شده‌اند و تنها یک بار به تقسیم‌بندی مارکو برمی‌خوریم؛ آن هم جایی که در ناحیه فوقانی پارتیا، نام آروچین یا تیمچین نوشته شده است.

در مورد نام شهرها، توجه به مارکوپولو بیشتر است، اما نام‌های بطلمیوسی نیز به چشم می‌خورند: سوسانا (شوشیانا)، چرسانسسی (چرسنیوس)، پرسپولیس و جوناکاپولیس (Ravenstein, 1908: 82, 83). نام شهرهای حقیقی و موجود نیز که مستقیماً از پولو گرفته شده، بیش از همه در نقشه به چشم می‌خورد: تاوریس یا تبریز، شیراز، اصفهان، یسدی یا یزد و هرمز. مشخص کردن هرمز با رنگ قرمز در واقع به منظور نشان دادن اهمیت فراوان این بندر است که مارکوپولو نیز با سخنان خود عیناً به این موضوع اشاره کرده است (شکل شماره ۱۹). گفتنی است در یک موضوع شباهت فراوانی میان نقشه مائورو و بیهیم دیده می‌شود و آن نام شهرهایی است که دارای ابهام‌اند؛ از جمله بیر، پاتونا، موکا و مابورو؛ و ظاهراً تنها شهر «تارمان» با توجه به موقعیت جغرافیایی و نوع وزن قابل تشخیص است. با توجه به اینکه در جنوب شرقی ایران مشخص شده است، احتمال می‌رود تارمان همان کارمان یا کرمان باشد.

به لحاظ موقعیت جغرافیایی، می‌توان نقشه را هم جزئی‌نگر و هم غیرجزئی‌نگر دانست؛ زیرا ناحیه آشیریا یا آشور در میان ایران مشخص شده و شیراز در واقع در ناحیه آشور قرار داده

---

1. Martin Behaim

شده است. همچنین ناحیه گدروسیا که در واقع همان سیستان و بلوچستان است، بیش از اندازه به سمت جنوب غربی رفته است؛ به طوری که می توان آن را ناحیه ای جدا از ایران در نظر گرفت. البته به طور کلی موقعیت شهرها نسبتاً دقیق است. شیراز در مقایسه با موقعیت امروزی به درستی قرار گرفته و شهر تبریز و اصفهان تا حد زیادی به موقعیت حقیقی خود نزدیک اند. شهر یزد نیز تا حد دقیقی در موقعیت مطلوبی به تصویر کشیده شده است. در مجموع، می توان نقشه بیهیم را نقشه ای نسبتاً مطلوب در مورد ایران دانست، اما پابندی بیهیم به متون کلاسیک، به ویژه بطلمیوس، همچنان دیدگاه غیرحقیقی را در مورد ایران دنبال می کند.

### نتیجه گیری

نقشه ها در قرون وسطی به عنوان رسانه هایی در امروز، برای شناساندن و ایجاد تصور عمومی شناخته می شدند. بنابراین بین تصور عمومی و نقشه های قرون وسطایی رابطه مستقیمی وجود داشت و می توان گفت بازتاب تصورات کارتوگرافها در نقشه، بر مردم نیز تأثیر می گذاشت. در مورد ایران نیز کارتوگرافها بر دیدگاه عمومی در مورد ایران در اروپای قرون وسطی تأثیر گذاشتند.

همان طور که این نوشتار نشان داد، در دوران اولیه قرون وسطی به سبب وام گیری و همچنین تسلط متن کلاسیک و عدم جهانگردی و بازمینی جهان، متون کلاسیک تا قرن ها در کنار نص کتاب مقدس مهم ترین منبع برای به تصویر کشیدن جهان شناخته می شدند. از آن سو سنت کلاسیک به وجود آمده در قرون وسطی، به تصویر کشیدن هیولاها، مکان های تخیلی و همچنین ارائه دیدگاهی از جهان مسیحیت، به عنوان مهم ترین تکلیف برای کارتوگرافها در نظر گرفته می شد؛ به همین دلیل این نقشه ها به ایجاد تصویر نسبتاً حقیقی و دقیق از جهان نمی پرداختند. از طرف دیگر، عدم بازمینی جهان شناخته شده و سفرهای زیاد به ناحیه ایران، باعث می شد منبعی دیگر برای کاربرست در نقشه های قرون وسطایی وجود نداشته باشد.

ایران در تصورات نقشه نگاران قرون وسطایی که طبعاً براساس کارشان می بایست دانشی واقعی و تا حد ممکن عینی از مناطق جغرافیایی را ارائه دهند، چیزی بیشتر از نوشته های متون مقدس، اطلاعات جغرافیایی کلاسیک و افسانه های موجود در منابع یونانی و رومی نبود؛ همچنین به لحاظ نقشه جغرافیایی، ایران ضعیف تصور می شد.

حملات مغول باعث شد مرزهای میان جهان اسلام و غرب مسیحی شکسته شود و به وجود آمدن انگیزه هایی چون ارسال سفیر برای ارتباط با مغولان برای دستیابی به اهداف کلیسا

نیز منجر به سفر افرادی چون مارکوپولو به ایران و بنابراین مورد بازبینی قرار گرفتن اطلاعات کلاسیک و جایگزینی محتوای سفرنامه‌نویسان در نقشه‌ها و متون جغرافیایی شد. از طرف دیگر، گسترش راه‌های ارتباطی و تجاری و همچنین ضعف کلیسا باعث شد عملاً تمایل به مواد تاریخی و جغرافیایی پیشین از بین برود. با نگاهی به قرون سیزده، چهارده و پانزده میلادی، می‌توان به درستی فهمید که بیشتر نقشه‌نگاران به هیچ‌وجه ارتباطی با کلیسای کاتولیک نداشتند و از این بُعد یک جدایی بزرگ میان نقشه‌نگاری و الهیات مسیحی اتفاق افتاد. اگرچه همچنان نشانه‌هایی از سنت الهی یافت می‌شود، اما هرگز به سنت مپا ماندی نمی‌رسد. به‌طور کلی این مقاله با نشان دادن تفاوت‌های موجود میان دو سبک نقشه‌نگاری غالب بر قرون وسطی، یعنی مپا ماندی و پورتولان و بیان ویژگی‌ها و منابع به کار گرفته شده، به درستی نشان داد که تحت تأثیر عوامل گوناگونی که مهم‌ترین آنها سفرهای مارکوپولو به شرق می‌باشد، تصورات جغرافی‌دانان اروپای قرون وسطایی نسبت به ایران اساساً دچار تحول شد؛ چه به لحاظ شکل نقشه جغرافیایی ایران و چه به لحاظ مواد جغرافیایی از نواحی مختلف. بر همین اساس، این مقاله به درستی به بررسی فرایند تحول و تطور تصورات جغرافی‌دانان اروپایی در قرون وسطی نسبت به ایران، چه به لحاظ مواد جغرافیایی و چه نقشه کلی و همچنین بررسی عوامل گوناگون در شکل‌گیری هر یک از این تصورات جغرافیایی پرداخته است.

## منابع و مأخذ

### کتاب و مقالات

متنی (۲۰۱۵)، ترجمه گروهی از اشخاص، [بی‌جا]: انتشارات ایلام.  
گابریل، آلفونس (۱۴۰۰)، *مارکوپولو در ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: سخن.

### منابع لاتین

- Bagrow, Leo (1964), *History of Cartography*, Livingstone, Transaction Publishers.
- Bansal, Taruna (2017), "Map and Mapmaking in Medieval Times: A Retrospect", *Indian Cartographer*, vol.37, pp.41-47.
- Beazley, C. Raymond (1949), *The Dawn of Modern Geography*, New York: Peter Smith.
- Bergreen, Laurence (2011), *Colombus the Four Voyages 1492-1504*, London: Penguin Book.
- Bevan, William (1873), *Medieval Geography an Essay in Illustration the Hereford Mappa Mundi*, London: E. Stanford, Chating Cross.
- Breen, Rev. A. E. (1908), *A Harmonized Exposition of the Four Gospels*, Rochester: John p. Smith Printing Company.
- Campbell, Tony, (1987), "Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500", *The History of Cartography*, Edited by J. b. Harley and David Woodward, vol.1, Chicago: University of Chicago Press.
- Davies, Arthur (1977), "Martellus and Columbus", *The Geographical Journal*, vol.143, pp.451-459.
- Delano-Smith, Catherine & Kain, Roger J. P. (1999), *English Maps: A History*, Toronto: University of Toronto Press.
- Ducza, Matthew (2013), "Medieval World Map Diagrams of a Christian universe", *University of Melbourn Collections*, issue 12, pp8-13.
- Edson, Evelyn (2007), *The World Map, 1300-1492*, Baltimore: Johns Hopkins University Press,
- Feuerbach, Ann (2020), "Anglo-Saxon Mappa mundi: New Perspectives", *Amps Proceedings*, Series 20.1, Kent: University of Kent Press, pp 58-64.
- Freisleben, H. C. (1979), "Map of the World or Sea Chart? The Catalan Mappamundi of 1375", *Journal of The Institute of Navigation*, vol.26, pp.85-89.
- Fulin, Rinaldo (1924), *Archivio Veneto*, Venezia: Istituto Veneto di Arti Grafiche.
- Harvey, P. D. A. (1997), "The Sawley Map and Other World Map in Twelfth-Century England", *Imago Mundi*, vol.49, pp.33-42.
- Kimble, George H. T. (1938), *Geography in the Middle Ages*, London: Methuen and co. LTD.
- Kominko, Maja (2005), "The Map of Cosmas, the Albi Map, and the Tradition of Ancient Geography", *Mediterranean Historical Review*, vol.20, pp.163-186.
- Konrad, Miller (1895), *Mappaemundi : die ältesten Weltkarten*, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung.
- Liščák, Vladimír (2019), "Catalan Atlas of 1375 and Hormuz around 1300", *29<sup>th</sup> International Cartography Conference*, pp.1-7.
- Mela, Pomponius (1998), *Pomponius Mela's Description of the World*, Translated by F. E. Romer, Ann Arbor: University Michigan Press.
- Mir-Ahmadi, Maryam (2008), "Marco Polo in Iran", *Oriente Moderno*, Anno 88, pp.1-13.
- Nicolai, Roelof (2014), *A critical review of the hypothesis of a medieval origin for portolan charts*, Proefschrift, Utrecht: Universiteit Utrecht.
- O' Doherty, Marianne (2011), "Fra Mauro's World Map (c. 1448-1449): Mapping, Mediation and the Indian Ocean World", *Wasafiri*, vol.26, pp.1-17.
- Orosius, Paulus (1964), *The Seven Books of History Against the Pagans*, Translated by Roy J. Deferrari, Washington D. C: Catholic University of America Press.
- Polo, Marco (1930), *The Travels of Marco Polo*, New York & London: W.W. Norton Company.

- Ptolemy, Claudius (1991), *Claudius Ptolemy the Geography*, Translated and Edited by Edward Luther Stevenson with an Introduction by Joseph Fischer, New York: Dover Publication.
- Ravenstein, E. G. (1908), *Martin Behaim His Life and His Globe*, London: George Philip and Son.
- Seville, Isodore (2006), *The Etymologies of Isidor of Seville*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Solin, Julius Caius (1847), *Gaii Lulii Solini de Mirabilibus Mundi*, Traduit Pour la Preiere Fois en Francis Par M. A. Agnant, Paris: C. L. F. Panckoucke.
- Stevenson, Edward Luther (1911) *Portolan Charts their Origin and Characteristics with a Descriptive list of those Belonging to the Hispanic Society of America*, New York: The Knickerbochers Press.
- Strabo (2014), *The Geography of Strabo*, Translated by Duane W. Roller, Cambridge: University Cambridge Press.
- Williams, John (1997), "Orosius and the Beatus Map", *Imago Mundi*, vol.49, pp.7-32.
- Williams, John (2017), *Vision of the End in Medieval Spain*, Edited by Therese Martin, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Woodward, David (1987), "Medieval Mappaemundi", *The History of Cartography*, Edited by J. b. Harley and Daved Woodward, vol.1, Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, John Kirtland (1925), *The Geographical Lore of the time of the Crusades*, New York: American Geographical Society.
- <https://www.bl.uk/collection-items/fra-mauro-world-map>
- <https://www.loc.gov/resource/g3200m.gct00215/?sp=5>
- <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>
- <https://warnke.web.leuphana.de/hyperimage/EbsKart/index.html#O9999>
- <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fpsalter-world-map&psig=AOvVaw00guIynganAu9Oa4BDm06u&ust=1678445769004000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOiY0e7Xzv0CFQAAAAAdAAAAABAE>
- [https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN\\_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE)
- [https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fanglo-saxon-world-map&psig=AOvVaw2eDjk8-uX-SLmRIPwwH0\\_w&ust=1678444535296000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCLDs4qPTzv0CFQAAAAAdAAAAABAD](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fanglo-saxon-world-map&psig=AOvVaw2eDjk8-uX-SLmRIPwwH0_w&ust=1678444535296000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCLDs4qPTzv0CFQAAAAAdAAAAABAD)

### List of Persian & Arabic Sources with English handwriting

Injil (Gospel of Jesus) (2015), translated by a group of people, [unpublished]: Ilam Publications.

Gabriel, Alphonse (1400), *Aus dem Einsamkeiten Irans*, translated by Kikavus Jahandari, Tehran, Soğan.

### References in English

Bagrow, Leo (1964), *History of Cartography*, Livingstone, Transaction Publishers.

Bansal, Taruna (2017), "Map and Mapmaking in Medieval Times: A Retrospect", *Indian Cartographer*, vol.37, pp.41-47.

Beazley, C. Raymond (1949), *The Dawn of Modern Geography*, New York: Peter Smith.

Bergreen, Laurence (2011), *Colombus the Four Voyages 1492-1504*, London: Penguin Book.

Bevan, William (1873), *Medieval Geography an Essay in Illustration the Hereford Mappa Mundi*, London: E. Stanford, Chating Cross.

Breen, Rev. A. E. (1908), *A Harmonized Exposition of the Four Gospels*, Rochester: John p. Smith Printing Company.

Campbell, Tony, (1987), "Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500", *The History of Cartography*, Edited by J. b. Harley and David Woodward, vol.1, Chicago: University of Chicago Press.

Davies, Arthur (1977), "Martellus and Columbus", *The Geographical Journal*, vol.143, pp.451-459.

Delano-Smith, Catherine & Kain, Roger J. P. (1999), *English Maps: A History*, Toronto: University of Toronto Press.

Ducza, Matthew (2013), "Medieval World Map Diagrams of a Christian universe", *University of Melbourne Collections*, issue 12, pp8-13.

Edson, Evelyn (2007), *The World Map, 1300-1492*, Baltimore: Johns Hopkins University Press,

Feuerbach, Ann (2020), "Anglo-Saxon Mappa mundi: New Perspectives", *Amps Proceedings*, Series 20.1, Kent: University of Kent Press, pp 58-64.

Freiesleben, H. C. (1979), "Map of the World or Sea Chart? The Catalan Mappamundi of 1375", *Journal of The Institute of Navigation*, vol.26, pp.85-89.

Fulin, Rinaldo (1924), *Archivio Veneto*, Venezia: Istituto Veneto di Arti Grafiche.

Harvey, P. D. A. (1997), "The Sawley Map and Other World Map in Twelfth-Century England", *Imago Mundi*, vol.49, pp.33-42.

Kimble, George H. T. (1938), *Geography in the Middle Ages*, London: Methuen and co. LTD.

Kominko, Maja (2005), "The Map of Cosmas, the Albi Map, and the Tradition of Ancient Geography", *Mediterranean Historical Review*, vol.20, pp.163-186.

Konrad, Miller (1895), *Mappaemundi : die ältesten Weltkarten*, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung.

Liščák, Vladimír (2019), "Catalan Atlas of 1375 and Hormuz around 1300", *29<sup>th</sup> International Cartography Conference*, pp.1-7.

Mela, Pomponius (1998), *Pomponius Mela's Description of the World*, Translated by F. E. Romer, Ann Arbor: University Michigan Press.

Mir-Ahmadi, Maryam (2008), "Marco Polo in Iran", *Oriente Moderno*, Anno 88, pp.1-13.

Nicolai, Roelof (2014), *A critical review of the hypothesis of a medieval origin for portolan charts*, Proefschrift, Utrecht: Universiteit Utrecht.

O' Doherty, Marianne (2011), "Fra Mauro's World Map (c. 1448-1449): Mapping, Mediation and the Indian Ocean World", *Wasafiri*, vol.26, pp.1-17.

Orosius, Paulus (1964), *The Seven Books of History Against the Pagans*, Translated by Roy J. Deferrari, Washington D. C: Catholic University of America Press.

- Polo, Marco (1930), *The Travels of Marco Polo*, NewYork & London: W.W. Norton Company.
- Ptolemy, Claudius (1991), *Claudius Ptolemy the Geography*, Translated and Edited by Edward Luther Stevenson with an Introduction by Joseph Fischer, NewYork: Dover Publication.
- Ravenstein, E. G. (1908), *Martin Behaim His Life and His Globe*, London: George Philip and Son.
- Seville, Isodore (2006), *The Etymologies of Isidor of Seville*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Solin, Julius Caius (1847), *Gaii Lulii Solini de Mirabilibus Mundi*, Traduit Pour la Preiere Fois en Francis Par M. A. Agnant, Paris: C. L. F. Panckoucke.
- Stevenson, Edward Luther (1911) *Portolan Charts their Origin and Characteristics with a Descriptive list of those Belonging to the Hispanic Society of America*, NewYork: The Knickerbochers Press.
- Strabo (2014), *The Geography of Strabo*, Translated by Duane W. Roller, Cambridge: University Cambridge Press.
- Williams, John (1997), "Orosius and the Beatus Map", *Imago Mundi*, vol.49, pp.7-32.
- Williams, John (2017), *Vision of the End in Medieval Spain*, Edited by Therese Martin, Amesterdam: Amesterdam University Press.
- Woodward, David (1987), "Medieval Mappaemundi", *The History of Cartography*, Edited by J. b. Harley and Daved Woodward, vol.1, Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, John Kirtland (1925), *The Geographical Lore of the time of the Crusades*, NewYork: American Geographical Society.
- <https://www.bl.uk/collection-items/fra-mauro-world-map>  
<https://www.loc.gov/resource/g3v00m.gct00215/?sp=5>  
<https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>  
<https://warnke.web.leuphana.de/hyperimage/EbsKart/index.html#O9999>  
<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fpsalter-world-map&psig=AOvVaw00guIynganAu9Oa4BDm06u&ust=1678445769004000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOiY0e7Xzv0CFQAAAAAdAAAAABAE>  
[https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN\\_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Ftournai-map-of-asia&psig=AOvVaw21N269CnctxzFZbYN_vP53&ust=1678445447572000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCOjsidbWzv0CFQAAAAAdAAAAABAE)  
[https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fanglo-saxon-world-map&psig=AOvVaw2eDjk8-uX-SLmRIPwwH0\\_w&ust=1678444535296000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCLDs4qPTzv0CFQAAAAAdAAAAABAD](https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.bl.uk%2Fcollection-items%2Fanglo-saxon-world-map&psig=AOvVaw2eDjk8-uX-SLmRIPwwH0_w&ust=1678444535296000&source=images&cd=vfe&ved=0CBAQjRxqFwoTCLDs4qPTzv0CFQAAAAAdAAAAABAD)





## Investigating the evolution of the view of European cartographers towards Iran in the Middle Ages<sup>1</sup>

Milad Sadeghi<sup>2</sup>

Received :2023/12/28  
Accepted: 2024/04/18

### Abstract

The ideas of European geographers and cartographers about the world around them were generally taken from the classical texts of ancient Greece and Rome, as well as the books of the Testament and the Christian commentators, which meant that their main ideas about distant parts of the world were based on the aforementioned texts. Both the maps of Mapamandi and the maps in the classical Roman tradition, which was also followed in the Middle Ages, were based on the information available in the testaments and classical texts. With the beginning of the 12th and 13th centuries AD and the numerous travels of Europeans to the Islamic East, including Iran, the classical ideas of Europe took the path of modernity and largely left their unreal form and took the form of reality. Therefore, the perception the East, especially Iran, by Europeans underwent changes and developments over time caused by various factors in each period of time. In the meantime, the numerous travels of the Europeans had a considerable influence on the change in the cartographers' perspective and information. The study of the evolution of the Europeans' view of Iran and Iranians over the centuries through the medieval maps is a problem that has not yet received attention. Therefore, it is important to examine how the medieval maps - which depicted the dominant ideas of medieval European society - presented Iran in different periods. It should be noted that the author of this article attempts to use a descriptive-analytical approach to express that before the travels of the European world travelers, the classical idea of Iran prevailed in the medieval maps, and that in the meantime, Marco Polo's travels had a significant impact on the change and transformation of this view.

**Keywords:** Cartography, Portolan, Geographers, Travelers, Marco Polo.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.43406.2774

2. The Specifications of Authors, History of Islam, Isfahan, Iran.  
milad.sadeghi325@gmail.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493



فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)  
سال سی و سه، دوره جدید، شماره ۶۰، پیاپی ۱۵۰، زمستان ۱۴۰۲  
مقاله علمی - پژوهشی  
صفحات ۱۹۸-۱۷۱

### خوانشی نو در تحلیل زوایای کارکردی مهدویت در عصر صفویه<sup>۱</sup>

زهرا سادات کشاورز<sup>۲</sup>  
مریم سعیدیان جزی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

#### چکیده

یکی از مشخصه‌های عصر صفویه رویکردهای جریان‌ساز شیعی بود که خود را در قامت مفهوم مهدویت آشکار کرده است. نگارندگان پژوهش حاضر با این مفروض که مهدویت در صفویه ضمن وجوه کارکردی، با ابعاد کژکارکردی و بی‌کارکردی نیز مواجه بوده است، درصدد بوده‌اند که راه را برای آسیب‌شناسی مهدویت در عصر یادشده هموار سازند تا فاصله انتقادی خود را با قرائت‌های عموماً ایدئولوژیک از این امر حفظ کنند. سؤال پژوهش بدین ترتیب قابل صورت‌بندی است که آیا مهدویت در عین کارکردهای موجود، با کژکارکردها و بی‌کارکردی‌هایی نیز مواجه بوده است؟ این موارد کدام‌اند؟ نتایج این پژوهش ناظر بر وجه کارکردی مهدویت در صفویه ذیل رخداده الف. یکپارچگی سرزمینی؛ ب. صورت‌بندی همبستگی «ملی»؛ و در وجه کژکارکردی ناظر بر الف. ظهور مدعیان دروغین؛ ب. ایجاد پوشش عقیدتی برای توجیه ساختار ارباب-رعیتی؛ ج. ناتوانی در بازجذب نیروهای اجتماعی و در وجه بی‌کارکردی نیز مشتمل بر زوال تدریجی شیوه حکمرانی صفویه می‌باشد. یافته‌های مذکور بر پایه روش مطالعه تاریخی-تحلیلی و با اتکا بر رویکردی بینارشته‌ای (تاریخی-جامعه‌شناختی) و براساس نظریه کارکردگرایی مرتن، این‌گونه پایان‌بندی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2024.44414.2825

۲. پژوهشگر پسادکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

- مقاله برگرفته از طرح پسادکتری با عنوان «بررسی نقش اندیشه موعودگرایی در جامعه ایران عصر صفوی» دانشگاه اصفهان در سال ۱۴۰۲ است.

شده است که چه بسا با توجه به تعدد کژکارکردها و بی‌کارکردها درباره مهدویت صفویه، تعادل خالص در نظریه مرتن، از کارکردها به کفه کژکارکردها و بی‌کارکردها سنگینی کرده باشد.

**واژه‌های کلیدی:** مهدویت، کارکرد، کژکارکرد، بی‌کارکرد، تعادل خالص، صفویه، ایران

### مقدمه

صفویه در مقام عصری با مشخصه‌هایی متمایز از ادوار پیش و پس از خود، همواره از یک هژمونی تاریخی ممتاز برخوردار بوده و البته مستندات تاریخی موجود تا حد چشمگیری گواه چنین امری است، اما به منظور واکاوی ویژگی‌های چندگانه و بعضاً متباین این عصر، ضرورت دارد که انگاره آسیب‌شناختی آن جدی گرفته شود.

از مجموعه مشخصه‌های صفویه که فهرستی نسبتاً طولانی را شکل می‌دهد، می‌توان به شکل‌گیری گفتمان مهدویت اشاره کرد که ابعاد متکثری از ساختار سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دوره مربوطه را متأثر از دایره گسترده خود کرده است؛ چنان‌که به محوری برای جلب مشارکت فقها و نخبگان در عصر یادشده تبدیل گردیده و بسترساز بسیاری از تحولات در یک گذار تاریخی شده است. حال به منظور ورود به مقوله مهدویت، نگارندگان پژوهش حاضر با رویکرد تاریخی-تحلیلی و با اتکا به نظریه کارکردگرایی، با طرح این سؤال که زوایای کارکردی، کژکارکردی و بی‌کارکردی مهدویت در عصر صفویه چه مواردی بوده است، به دنبال بررسی وجوه چندگانه مهدویت در صفویه بوده‌اند. مطالعات صورت گرفته با موضوع مهدویت در صفویه، در نگاهی تفکیکی، دارای سه ویژگی عمده است؛ نخست آنکه این مطالعات وجهی توصیفی داشته و در فقدان مبانی نظری، صورت‌بندی‌های متفاوتی از داده‌هایی مشابه را بازتوزیع کرده‌اند. به منظور فاصله گرفتن از شیوه‌های قالبی بیان پیشینه و طرح پیشینه مطالعاتی به صورت تخصصی، از روش مطرح‌شده توسط «جان دبلیو کرسول» برای مطالعه پیشینه استفاده شده است. به این منظور از روش مرور سیستماتیک به جای مرور روایتی استفاده شده و در پایان نقشه پیشینه استخراجی ارائه گردیده است؛ زیرا «نقشه پیشینه نقشه دیداری از دسته‌بندی پیشینه است» (کرسول، ۱۳۹۱: ۷۷). شیوه قیفی مورد نظر کرسول مبنا قرار داده شده است که براساس آن، «محقق تنها به مطالعاتی که مستقیماً به موضوع تحقیق پرداخته است، محدود نمی‌شود و سایر حوزه‌هایی که زمینه‌هایی برای تأمل درخصوص موضوع را فراهم می‌نماید مورد توجه قرار خواهند گرفت» (کرسول، همان، ۷۶). بدین ترتیب، ابتدا به مطالعات عام‌تر و سپس به مطالعاتی که به‌طور خاص به موضوعات مربوط به مهدیت

در عصر صفویه پرداخته‌اند، اشاره شده است.

عموم پیشینه تحقیقاتی همانند «صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست»،<sup>۱</sup> «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان(ع)»<sup>۲</sup> و «مهدیان دروغین»،<sup>۳</sup> «گفتمان نجات‌بخشی در صفویه»،<sup>۴</sup> «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب (۹۰۷-۹۸۶ق)»،<sup>۵</sup> «ایران عصر صفوی»،<sup>۶</sup> «تاریخ‌نگاری مهدویت در صفویه»،<sup>۷</sup> «بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان(عج)»،<sup>۸</sup> «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی-تمدنی دولت صفویه»،<sup>۹</sup> «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزه مهدویت»،<sup>۱۰</sup> «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»<sup>۱۱</sup> و کتاب *Mystics, Monarchs, and Messias Cultural Landscape of Early Modern Iran* اثر کاترین بابایان<sup>۱۲</sup>، *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya* تألیف شهرزاد بشیر<sup>۱۳</sup> و *Medieval and Modern Islam Between Religion and Power in the Safavid Empire* تألیف رولا جوردی ابی‌صعب<sup>۱۴</sup> به اعتبار

۱. رسول جعفریان (۱۳۷۹)، *صفویان در عرصه دین و فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲. رسول جعفریان (۱۳۹۰)، *نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان(ع)*، تهران: علم.

۳. رسول جعفریان (۱۳۹۱)، *مهدیان دروغین*، تهران: علم.

۴. نسیم خلیلی (۱۳۹۲)، *گفتمان نجات‌بخشی در ایران عصر صفوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. محبوبه اسماعیلی و نزهت احمدی (۱۳۹۴)، «تحلیل گفتمان مهدویت در عصر شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب (۹۰۷-۹۸۶ق)»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۵-۳۵.

۶. اندرو. جی. نیومن (۱۳۹۳)، *ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران*، تهران: افکار.

۷. حمیدرضا مطهری و سعید نجفی‌نژاد (۱۳۹۷)، «تاریخ‌نگاری مهدویت در صفویه»، *مشرق موعود*، سال دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۲۲۹-۲۴۹.

۸. سعید نجفی‌نژاد (۱۳۹۷)، «بررسی و نقد نظریه نیابت پادشاهان صفوی از طرف امام زمان(عج)»، *انتظار موعود*، دوره ۱۸، شماره ۶۰، صص ۶۹-۹۴.

۹. زهرا سادات کشاورز و محمدعلی چلونگر و اصغر منتظرالقائم (۱۳۹۸)، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرآیند فرهنگی-تمدنی دولت»، *مشرق موعود*، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۲۵۷-۲۹۴.

۱۰. مرتضی حسن‌پور (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی رویکرد دولت صفویه و انقلاب اسلامی به آموزه مهدویت با تأکید بر مشروعیت نقش فقها و زمینه‌سازی ظهور»، *مطالعات مهدوی*، سال یازدهم، شماره ۴۸، صص ۲۵-۴۸.

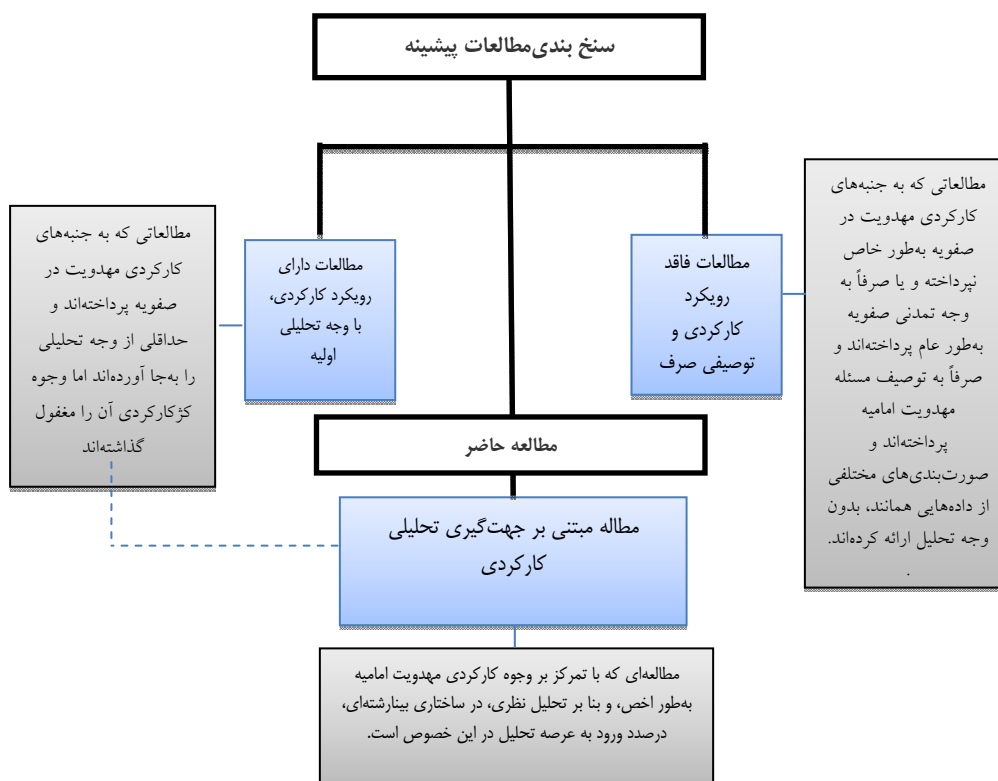
۱۱. زهرا سادات کشاورز و مریم سعیدیان جزی (۱۴۰۲)، «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۱۵، شماره ۳، صص ۱۹-۴۲.

12. Babayan, Kathryn (2002), *Mystics, Monarchs, and Messias. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press.

13. Shahzad Bashir (2003), *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nurbakhshiya between Medieval and Modern Islam*, University of South Carolina Press.

14. Rula Jurdi Abisaab (2004), *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, NewYork: I.B Tauris.

مرور سیستماتیک آنها، مواجهه‌ای صرفاً کارکردی و حتی بعضاً ایدئولوژیک با کلیت صفویه و به‌خصوص پدیده مهدویت در این عصر داشته و کمتر به ابعاد کژکارکردی و بی‌کارکردی آن توجه داشته‌اند. بنابراین نگارندگان تحقیق حاضر، افزون بر بیان کارکردهای مهدویت امامیه عصر صفوی، به جنبه‌های آسیب‌شناختی آن، ذیل مفاهیم کژکارکرد و بی‌کارکرد، ورود کرده‌اند. در اغلب این آثار به نقش مردم پرداخته نشده، اما در پژوهش حاضر تلاش شده است در حد داده‌های تاریخی موجود، عناصر اجتماعی مربوط به فرهنگ جامعه، در بخش‌هایی چون بخش یکپارچگی سرزمینی، براساس عمومیت اجتماعی تشیع و دال منجی، برجسته گردد. درباره هویت‌افزایی ایرانی-شیعی نیز در بخش همبستگی ملی، بازآرایی فرهنگ ایران‌شهری در روحیه شیعی مردم مورد توجه قرار گرفته؛ ضمن اینکه در بخش مربوط به مدعیان دروغین، به فرهنگ خرافه‌گرایی جامعه وقت نیز اشاره شده است.



شکل شماره ۱: مروری بر پیشین پژوهش

### چارچوب نظری

چارچوب نظری پژوهش پیش رو، مبتنی بر یکی از استوارترین پارادایم‌های جامعه‌شناسی است که «پارادایم واقعیت اجتماعی» نامیده شده است. در ذیل این پارادایم، نظریه‌ای ریشه‌دار به نام «کارکردگرایی»<sup>۱</sup> قرار دارد که از سوی متفکرانی چون «رابرت مرتن»<sup>۲</sup> تکوین یافته است. او کارکردگرایی را در پیکره‌بندی سه‌گانه‌ای معرفی کرده است که می‌تواند مکانیسم‌های نظری لازم را برای آزمون فرضیه پژوهش حاضر فراهم کند.

مفهوم کارکرد بر «مجموعه فعالیت‌هایی دلالت دارد که ناظر به برآوردن یک نیاز یا نیازهای یک سیستم می‌باشد» (ریترز، ۱۳۸۲: ۱۳۱). به نسبت همین تعریف، گیدنز کارکردگرایی را مکتبی فکری می‌داند که از طریق آن می‌توان «پدیده‌های اجتماعی را به بهترین وجه بر حسب کارکردهایی که برای دوام و بقای سیستم جامعه فراهم می‌کند، تبیین کرد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۸۰۰) و کارکردگرایی بدیلی برای تبیین‌های تاریخیِ ظهورِ نهادها یا جوامع گوناگون است (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

پیش از مرتن، کارکرد عموماً به کارکردهایی مثبت و آشکار اطلاق می‌شد، اما وی با تغییر این تلقی، کارکرد را به کارکردهای مثبت، منفی و خنثی و همچنین کارکردهای آشکار و پنهان تعمیم داد. از نظر مرتن، «کارکرد مثبت آن کارکردهایی است که یک نهاد به نفع نهادهای دیگر انجام می‌دهد. کارکرد منفی به پیامدهای سوء یک نهاد نسبت به نهادهای دیگر اطلاق می‌شود و کارکردهای خنثی بیانگر آن دسته پیامدهای است که ایجاباً و سلباً نسبت به نهادهای دیگر فاقد خاصیت‌اند» (ریترز، ۱۳۸۲: ۱۴۶-۱۴۵). «مراد از کارکردهای آشکار آن دسته از کارکردهاست که با قصد قبلی انجام می‌گیرند؛ درحالی‌که کارکردهای پنهان آن دسته از کارکردهایی است که لزوماً با قصد قبلی نمی‌باشد، اما از مقتضیات ذاتی آن محسوب می‌شود» (همو، همان، ۱۴۷).

به عبارتی مرتن نسبت دادن صرف کارکرد برای هر پدیده را نادرست می‌داند و برای هر پدیده در ضمن کارکردهایش، کژکارکردها و بی‌کارکردی‌هایی را نیز فرض گرفته است. بدین ترتیب، مرتن از اصل ضرورت کارکردی، وحدت کارکردی و شمول کارکردی که برای هر پدیده بالضروره کارکردهایی را قائل است، استفاده کرده و کژکارکردی بودن و یا بی‌کارکردی بودن آن پدیده را محتمل دانسته است. از همین نقطه است که رویکرد مرتن را می‌توان آسیب‌شناختی دانست و دقیقاً نظریه او برای کاویدن کژکارکردها و بی‌کارکردی‌های

---

1. Functionalism  
2. Robert K. Merton

مهدویت در عصر صفویه به کار این پژوهش خواهد آمد. در نهایت، با اتکا به مفهوم «تبادل خالص»<sup>۱</sup> در تئوری مرتن، می‌توان به جمع‌بندی تبعات مهدویت در عصر صفوی پرداخت؛ زیرا تعادل خالص به معنای ارزیابی نسبت کارکردها به کارکردها و بی‌کارکردی‌ها است.

### وجوه کارکردی مهدویت در عصر صفویه

پدیده‌های مورد تأسیس هر جامعه و فرهنگ می‌تواند از کارکردهایی برخوردار باشد. عصر صفویه نیز به عنوان عصری با ضرایب کارکردی مهدویت، اقدام به ترویج رویکردهای منجی‌گرایانه به‌خصوص از نوع شیعی کرد و به استناد مبنای نظری یادشده، می‌توان این امر را براساس کارکردهای محتمل آن مورد بازخوانی قرار داد.

### الف. صورت‌بندی همبستگی ملی

صورت‌بندی نوع و ضریبی از همبستگی «ملی» از طریق مفهوم و باور عمومی به وجود و ظهور منجی، یکی از کارکردهایی است که می‌توان برای مهدویت در عصر صفویه لحاظ کرد. تبیین سازوکار و مکانیسم یا چگونگی ایجاد نسبی این همبستگی را تا حد قابل توجهی می‌توان در مهدویت عصر صفویه جست‌وجو کرد. صفویه از ناحیه شیوع و عمومیت چشمگیر باور به منجی در میان شیعیان و با برجسته کردن مهدویت، موفق شد از طریق عاملی عمومیت‌یافته در گذار تاریخی ایران و فارغ از قومیت، دیانت، جنسیت و هویت، میزانی درخور از همبستگی میان توده‌های جامعه را فراهم کند؛ گو اینکه برخی پذیرش این عقیده (مهدویت) در میان ایرانیان عصر صفوی را در باور به این اندیشه در زمینه تاریخی ایران پیش از اسلام می‌دانند.

با توجه به اکثریت غالب شیعیان در عصر صفوی به لحاظ جمعیتی، منجی در مقام دالی فراگیر برای سایر افراد، گروه‌ها، طبقات و اقوام، قابلیت ایجاد ائتلاف و همبستگی میان این طیف متنوع را داشته و به همین سبب مورد استفاده ساختار سیاسی صفویه قرار گرفته و به همبستگی «ملی» انجامیده است؛ زیرا خصلتی فراقومی، فراطبقاتی، فراجنسیتی و فراجغرافیایی داشته است. نگاه عمومیت‌یافته شاهان صفوی براساس همبستگی ملی، فارغ از نوع قومیت و جنسیت و طبقه را می‌توان در این توصیف دریافت: «شاه‌عباس برای ملتش نه تنها یک پادشاه خوب، بلکه در عین حال پدر و سرپرست دلسوز و مهربانی است. وی نه تنها به رعایای خود زمین و حشم می‌بخشد بلکه به هرکس که نیازمند باشد پول کافی می‌دهد...» (دلاواله، ۱۳۴۸:



۱۷۱-۱۷۲). گزاره فوق به سبب تأکید موجود در آن بر تعبیر «هر کس» مورد اشاره قرار گرفت؛ زیرا چنان‌که از این گزاره و تأکید آن بر هر کس -فارغ از طبقه، جنسیت، قومیت و غیره- نشان می‌دهد، رویکرد حکام صفوی عمدتاً -و البته نه به‌طور مطلق- رویکردی عام به جامعه بوده است.

یکی از مبرزترین ویژگی‌های صفویه، برقراری مجدد پیوند میان حکومت و جامعه از پی‌قرن‌ها شکاف بوده است. این شکاف تا حد چشمگیری ناشی از قربانی شدن حاکمیت ملی در مسلخ حاکمیت‌های خاندانی بود، اما صفویه به‌رغم هویت قومی و خاندانی خود، سعی در ایجاد میزانی از همبستگی «ملی» داشت. ساختار سیاسی صفویه با اتکا بر عمومیت باور به منجی در میان اکثریت ایرانیان به سبب رسمیت و شیوع حداکثری تشیع، توانست آن را به وجه‌المصالحه‌ای برای همبستگی تبدیل سازد. البته بی‌تردید، عوامل متعددی ممکن است سبب‌ساز این همبستگی و یکپارچگی بوده باشد، اما به‌طور قطع خروج از ملوک‌الطوایفی و بازیابی مفهومی کلی ایران از سوی صفویه، صرفاً با سازوکارهای دفاعی و نظامی حاصل نشده است و عوامل فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی نیز می‌توانند نقشی جدی در ایجاد این همبستگی ایفا کرده باشند که عمومیت باور به منجی، می‌تواند یکی از آنها باشد. گواه این تحلیل، مشترک بودن باور به منجی در میان تمامی ادیان و مذاهب وقت از سویی و تأکیدات حکام و ساختار حکمرانی صفویه بر منجی‌گرایی از سوی دیگر است. درباره تأثیر منجی‌گرایی ساختار حکمرانی در ایجاد همبستگی، امینی هروی در فتوحات شاهی به صراحت مذهب اثنی‌عشری را که نسبت به سایر فرق شیعی، ناظر بر وجود موعود است، عامل غلبه بر تشیت و اختلاف در عصر صفویه معرفی کرده و افزوده است: «...و به این طریق است که بارگاه‌نشین ملک از خلائق شرقیه تا غربیه از مصدر دیانت اثنی‌عشری خسرو آفاق شاه‌اسماعیل به جمعیت حاصل آورد» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۵۱).

نقش موعودگرایی وقت در همبستگی مردم برای پیوستن به قیام صفویه، در تکمله‌ال‌اخبار این‌گونه توصیف شده است: «...قشون قشون صوفیان و غازیان... از اویماقات روملو و شاملو و القدر از بطون روم و شام و... مصر و دیاربکر شروع به عزیمت نموده... و این شوق به شاه‌اسماعیل دین‌پناه... از لشکری قرینه به دوازده‌هزار نفر را... سبب مقدمه ظهور بود و با موعودی که حضرت رسالت پناه(ص) خبر داده بود برابر می‌کرد» (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۸). در جهانگشای خاقان پیوستن اقشار جامعه به قیام صفویه، به التزام رکاب شیخ جنید تا شاه‌اسماعیل نزد امام عصر(عج)، نسبت داده می‌شود که به پوشش مردمان ایران، روم و هندوستان منجر شده است (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۳۵-۳۶). خاتون‌آبادی یکپارچگی مردم

در یاری کردن حکام صفوی را بارها ناشی از آن دانسته است که این یاری از نظر مردمان شبیه به یاری کردن موعود اهل بیت(ع) است که نمونه آن، اتحاد مردم در لشکرکشی به الوندیگ و بازپس‌گیری ممالک آذربایجان است (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۴۴۱).

بی‌گمان، همبستگی ملی طیفی بلند است و توفیق صفویه در ایجاد آن، امری نسبی بوده است؛ ضمن اینکه در اعصار پیش از صفویه نیز با توجه به اینکه اکثریت جامعه ایران اهل سنت بوده‌اند، تسنن و باورهای آن امری عام بوده و می‌توانست به عنوان عاملی وحدت‌بخش عمل کند.<sup>۱</sup> بر این اساس، در مقاله حاضر اطلاق پسوند «ملی» به همبستگی پدیدآمده در صفویه با این قیدِ بلادرنگ صورت گرفته است که: ساحت ملی امری چندسطحی است و طیفی بلند را شامل می‌شود و صفویه تنها موفق به کسب میزانی اولیه از این وجه «ملی» شده است. بر همین اساس در سراسر متن، لفظ «ملی» در گیومه آورده شده است. همچنین معدود ادواری چون آل بویه و صفویه در تاریخ ایران وجود دارد که حاکمیت، مبنای ایدئولوژیک خود را تشیع اعلام کرده بود و به سبب طرح این مبنای ایدئولوژیک توسط صفویه، نیاز بسیار بیشتری نسبت به حضور علما در حکومت و تقسیم قدرت با آنها، میان حکام صفوی به وجود آمد. گو اینکه شکل‌گیری اولین حکومت فراگیر شیعه در ایران با ایجاد فضای مناسب منجر به فعالیت آزادانه شیعیان بعد از نهصد سال شد (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۴۹) و این فعالیت آزادانه در دو سطح عمومی و نخبگان (روحانیون) رخ داد و در سطح نخبگان، با احراز مقامات دیوانی و اجرایی و در نتیجه، تقسیم قدرت با روحانیون صعود کرد. نکته پایانی اینکه عملگرایی جمعی از فقها در همگامی با حکومت وقت نیز با سایر ادوار تاریخی قابل مقایسه نیست؛ به عبارتی جمعی از فقها در عین جائر دانستن حکومت صفوی و عدم انتساب عنوان نیابت به آن از حیث فقهی، عملاً استقرار یک حکومت شیعی را فرصتی برای تثبیت تشیع می‌دانستند و بنا بر همین موضع عملگرایانه، مناصب متعددی را پذیرفتند و از تقسیم قدرت از سوی صفویه استقبال کردند.

مبنای تئوریک این عملگرایی از پیش نیز در میان برخی از علما تئوریزه شده بود، اما هیچ‌گاه فرصت ظهور نیافت. نمونه‌ای از شکل تئوریزه این عملگرایی را می‌توان در رساله

---

۱. تفاوت عصر صفویه آن است که اولاً وسعت قلمرو حکمرانی اغلب ادوار پیش از صفویه، محدودتر از صفویه بوده و در نتیجه، تنوع قومی، فرهنگی و طبقاتی محدودتر بوده و به همین دلیل حصول همبستگی به مراتب آسان‌تر بوده است. ثانیاً اهل سنت فاقد یک ماهیت جنبشی بوده، اما خصیصه منجی‌گرایی موجود در تشیع، سطحی از پویایی رو به آینده (ظهور منجی) را ایجاد کرد که ذیل فرهنگ عمومی انتظار، میان سایر طبقات، فرهنگ‌ها و قومیت‌ها، قابلیت ایجاد همبستگی را در اختیار گذاشته است.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۷۹

«مسئله فی عمل مع السلطان» از سید مرتضی علم‌الهدی مشاهده کرد که در کتاب / امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت آمده است (ن.ک. به: کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۱۵۳-۱۶۱). این دست مبنای مربوط به فقه حکومتی، در صفویه شدت بیشتری یافت و در آثاری چون تعیین سیاست از سوی فیض کاشانی نمود یافت (فیض کاشانی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۸/۲). رساله دیگر در همین باره، «خراجیه و راله الاوزان و المقادیر» از علامه مجلسی درباره ضرورت پرداخت خراج به صفویه بود؛ درحالی که تا پیش از حکومت شیعه (صفویه)، علمای شیعه چندان موافقتی با پرداخت خراج و یا دریافت خراج از سلطان جائر نداشتند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۱۹۱) و این محقق کرکی بود که در زمان شاه‌طهماسب با نوشتن رساله‌ای، از پرداخت خراج به سلطان جائر دفاع کرد (محقق کرکی، ۱۳۴۹: ۱۴۲/۱-۱۴۳).

هدف از طرح این موضع در این بخش آن است که مخاطب به این نکته مهم توجه داده شود که علما هرچند نیابت حکام صفوی از سوی منجی را تصریح نکرده‌اند، اما در رویکردی کلی و در برخی از احکام خود که حادث‌ترین آن مجاز شمردن پرداخت خراج به پادشاهان صفوی است، فضایی که این نیابت را به مردمان وقت القا کند، ایجاد کرده‌اند و در نتیجه این فضا سازی، به ترتیبی غیرمستقیم حکام صفوی را در ادعای نیابت کامکار کردند و این نیابت، صفویه را قادر به ایجاد همبستگی و موفق به متحد کردن مردم در راستای اهداف خود کرد.

### ب. تأمین یکپارچگی سرزمینی

ساختار سیاسی صفویه با اتکا بر اصولی چون نیابت و اتصال حاکمیت خود به حاکمیت عصر ظهور (مهدویت)، توانست پشتوانه اجتماعی لازم برای حفظ تمامیت ارضی را فراهم آورد؛ زیرا با طرح و تثبیت این مدعا که حکومت صفوی نائب و متصل شونده به حاکمیت منجی خواهد بود، توانست تعلق سرزمینی مردم را ترمیم کند و به حکومت چنان اعتباری ببخشد که توده از اندیشه تجزیه سرزمینی بپرهیزد؛ چنان‌که جنبش‌های تجزیه طلبانه‌ای چون شورش قلندر به حداقل رسیدند.

صفویه از حیث برخی دیگر از ویژگی‌ها که می‌توان آن را ویژگی‌های امنیتی نامید، بسیار خاص بوده است؛ زیرا در آستانه تأسیس سلسله صفویه، حدود سرزمینی تعریف شده‌ای که ذیل عنوان کلی ایران تشخیص داده می‌شد، مورد طمع‌ورزی همسایگان قرار داشت. عثمانی و ازبکان از جمله جدی‌ترین دشمنانی بودند که حدود سرزمینی ایران وقت را با جغرافیا و ملیتی دیگر می‌پسندیدند. وضعیت بی‌سامان داخلی از حیث نوع حکمرانی به شکلی مشدد، انگاره بلند تاریخی ایران را در معرض فروپاشی قرار داده بود. اساساً طمع‌ورزی همسایگان از

ناحیه بی‌کفایتی در اداره کشور قابل فهم می‌باشد و صفویه نیز اگر موفق به حفظ یکپارچگی سرزمینی و پیکره‌بندی آن در برابر عثمانی و ازبک شد، این امر را از ناحیه نوع اداره کشور که خود موقوف به جریان‌سازی فکری-اجتماعی و فرهنگی-اعتقادی بوده است، میسر کرد و از جمله این جریان‌سازی‌ها مهدویت امامیه بود که در قامت یک «حکومت ملی» خود را نمایان کرد. هرچند اطلاق یک وضعیت تماماً ملی به حکومت صفویه اغراق‌آمیز است، در عین حال نمی‌توان منکر میزان یا سطحی از این شکل ملی در نوع حکومت وقت شد؛ ضمن اینکه از بُعد داخلی اساساً دوره پس از ایلخانیان و پیش از صفویان را به علت کثرت حکومت طوایف و چندپارگی ایران، دوره ملوک‌الطوایفی می‌نامند و صفویه با چنین وضعیتی قدرت را به دست گرفت. البته شاه‌اسماعیل با برداشتن قدرت‌های محلی که بالغ بر ده حکومت خودمختار بود (روملو، ۱۳۸۴: ۷۸/۱)، وحدت سرزمینی باستانی ایران بزرگ را تجدید کرد تا بدان‌جا که اسکندر بیگ ترکمان نوشت: «در مبادی حال آئین جهاننداری از ناصیه همایونش ظاهر و فر ایزدی از جبین مبینش باهر» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۵/۱).

در نمونه‌ای دیگر که روز عاشورا و نوروز به مثابه آیینی ملی مصادف با یکدیگر شد، ترکمان نقل کرده است که روز نخست را عاشورا و روز بعد را نوروز اعلام کردند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۸۲۹/۲-۸۳۰) که نشان از تلاش برای یکپارچگی ملی-مذهبی ایران دارد؛ چنان‌که این یکپارچگی از حدود تبلیغاتی فراتر رفت و حتی در دوره شاه‌عباس اول سرحدات سرزمینی ایران به عصر ساسانیان بازگشت و در فارسنامه ناصری گستره شاهنشاهی شاه‌اسماعیل صفوی و ممالک محروسه‌اش از دیاربکر تا کنار شط جیحون و از باب‌البواب تا سواحل دریای عمان عنوان شده است (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۵۰۱/۱) و «در زمان شاه‌عباس برای آنکه از قلمرو حکومت‌های مستقل سران قزلباش در سرزمین ایران حکومتی واحد به وجود آورد... طبقه اشراف یعنی کسانی که به اصل، نسب و حکومت‌های موروثی خود می‌بالیدند منقرض شد و احترام و شخصیت بر بنیان لیاقت، کاردانی و شایستگی قرار گرفت» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۱).

در ادامه، شاهان صفوی توانستند از طریق مکانیسم‌هایی چون ایده اتصال و نیابت حکومت وقت به منجی، کلیت ایران را به مثابه سرزمین ظهور منجی بازآرایی ملی کنند؛ چنان‌که شاه‌اسماعیل در پاسخ به نامه‌های سلطان سلیم عثمانی که تهدید به تصرف ایران می‌کرد، با ذکر بیتی، آمیختگی حدود سرزمینی ایران با تشیع را عامل حفظ تمامیت ارضی آن دانسته بود:

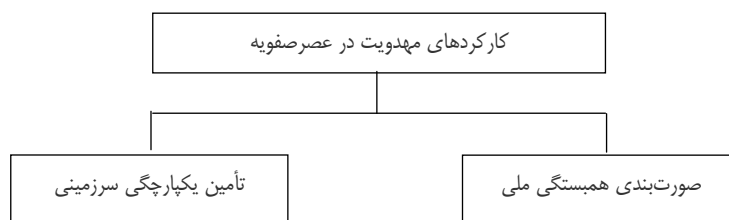
«بس تجربه کردیم در این دیر مکافات با آل علی هر که در افتاد، برافتاد» (نوایی، ۱۳۶۸:

(۱۶۸

درواقع، موضوع مهدویت یکی از سازوکارهای تلفیق ساحت ملی و تمدنی ایران با ساحت

آیینی و مذهبی آن بود که به تکوین یکپارچگی انجامید و این امر را می‌توان در نقد شاه‌عباس نسبت به سستی کشورهای مسیحی در مواجهه با ترکان عثمانی یافت: «واقعاً برای مسیحیان شرم‌آور است که از خارجیان به مناسبت سهل‌انگاری‌های خود چنین سرزنش‌هایی را بشنوند» (دلواله، ۱۳۴۸: ۲۴۳). موضع شاه‌عباس حاکی از آن است که وی منافع ملی و حدود سرزمینی را در آمیختگی با دیانت می‌دید؛ زیرا در این گزاره به مسیحیت اشاره کرده است؛ گویی دین می‌تواند عامل تأمین یکپارچگی باشد.

مخاطرات امنیتی موجود از ناحیه عثمانیان و ازبک‌ها از حیث خارجی و ملوک‌الطوایفی پس از ایلخانان از حیث داخلی که ایران را پاره‌پاره کرده بود، بازگشت به ساحت سرزمینی پیشین را در قامت مفهوم تاریخی ایران، برای صفویه ضروری ساخته بود. این پراکندگی سرزمینی امکان بازگشت به ساحت سرزمینی ایران در تمامیتش را دشوار کرده بود. صفویه با رسمیت بخشیدن به تشیع، از تشیع و دال مرکزی آن یعنی مهدویت، خصالتی امنیتی ساخت؛ زیرا از این طریق مرزبندی‌های مشخصی میان ایران در معنای سرزمینی شیعی، با سرزمین‌های عثمانی و ازبک ایجاد گردید. پیش از این اقدام صفویه، عثمانی و ازبک هویت خود را از مذهب تسنن یافته و خود را ذیل آن تعریف کرده بودند. حال صفویه با رسمیت دادن به مذهبی که هسته کانونی آن مهدویت است، نسخه بدیلی برای این دشمنان هم‌جوار تأسیس کرده بود و ایران نیز از این طریق، از مفهومی صرفاً سرزمینی به مفهومی ایدئولوژیک (شیعی-مهدوی) تبدیل شده بود.



شکل شماره ۲: کارکردهای مهدویت در عصر صفویه

در یک جمع‌بندی می‌توان چنین استنباط کرد که اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور که مهدویت یکی از ارکان مهم آن بود، صف‌بندی‌های متقنی را با عثمانی و ازبک ایجاد کرد که از دو بُعد قابل تبیین است؛ نخست اینکه با اعلام تشیع دوازده‌امامی که متمرکز بر امام دوازدهم (عج) بود، حکام صفوی توانستند یک مرزبندی با عثمانی و ازبک که اهل تسنن

بودند، نه فقط به شکل سیاسی، بلکه به شکل فرهنگی-اجتماعی ایجاد کنند. به عبارتی رسمیت تشیع با محوریت امام مهدی(عج) کارکردی داشت و آن کارکرد مرزبندی‌هایی با پایه‌های فرهنگی-اجتماعی میان ایران شیعی و غیر ایران غیرشیعی بود تا بدین ترتیب یکپارچگی سرزمینی ایران تأمین شود؛ چنان‌که در بسیاری از متون صفویه، از جمله تواریخ بر جای مانده، بر محوریت و مرکزیت دال منجی در تشیع عصر صفوی تأکید شده است. برای مثال، تاریخ‌نگاری قاضی احمد جدی‌ترین متنی است که تشیع صفوی را به صورت مشخص مبتنی بر امام دوازدهم (منجی) دانسته و در توجیه و تبیین این امر، حتی نبوت را مبتنی بر آن دانسته است: «... به صحت پیوسته که هر یک از انبیاء صاحب شریعت را دوازده وصی بوده» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۰) و «اوصیای حضرت خاتم النبیین دوازده‌اند» (همو، همان، ۲۱). حسینی استرآبادی در تاریخ سلطانی به جای به کار بردن لفظ کلی تشیع، بارها از مذهب اثنی‌عشری صفویه نام برده است: «... مراد آن حضرت سلطنت... سعادت لم یزلی و رواج مذهب اثنی‌عشری... و استخلاص فرقه ناجیه شیعه امامیه... بود» (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۳۱).

مؤلف فتوحات همایون «شاه‌عباس را مروج مذهب اثنی‌عشری خطاب می‌کند» (سیاقتی، ۱۳۹۳: ۸۳) و بر همین اساس نام حضرت علی(ع) و نام شاه‌عباس حسینی را مرکب از دوازده عدد دانسته و حتی درباره کتاب خود نوشته است: «چون امر به ضبط تاریخ فتوحات خلافت... مقرون فرمود... بنای آن بر دوازده فتح نهاده... و از نوادر آنکه فتوحات همایون دوازده حرف است» (همو، همان، ۸۵). افوشته‌ای نطنزی پای را فراتر نهاده و به‌رغم وجود سلسله‌هایی چون آل بویه که شیعه زیدی بودند، معتقد بود که صفویه به استناد اثنی‌عشری بودنش، «تنها حکومت شیعی در تاریخ ایران است» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۵).

این امر از چشم مستشرقان نیز مستور نمانده و هانری کربن نوشته است: «یکی از پایه‌های بنیادین تشیع را مهدویت می‌داند و آن را از محوری‌ترین عناصر اعتقادی تشیع می‌انگارد» (کربن، ۱۳۷۷: ۱۰۵). دوم آنکه به دنبال کاستن از شکاف میان حاکمیت و جامعه به سبب اصل نیابت و اتصال و به سبب تأکید بر باوری عمومی در ایران به منجی، مرزهای جغرافیایی ایران معنایی ملی، فرهنگی و عقیدتی یافت. این مرزها از حدود مقولاتی صرفاً ژئوفیزیک فراتر رفت و برساختی ژئواستراتژیک یافت. دلاواله در این باره نوشته است: «شاه [شاه‌عباس اول] پرسید چرا پادشاهان اسپانی مدخل بحر احمر را به روی ترک‌ها نمی‌بندند» (دلاواله، ۱۳۴۸: ۲۵۶). در نمونه‌ای دیگر، شاه‌طهماسب در پاسخ به نامه تهدیدآمیز اسکندر پاشای ارز روم، بنیان مهدوی حکومت صفوی را ضامن بقا و ظفرمندی آن بر حدود سرزمینی خود معرفی کرده و تعرض به قلمرو ایران را تعرض به خاندان پیامبر(ص)، حسین بن علی بن ابی‌طالب(ع) و

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء<sup>(س)</sup>، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۸۳

صاحب‌الزمان (عج) قلمداد کرده بود (شاه‌طهماسب، ۱۳۶۲: ۶۵). در نمونه‌ای دیگر، اروپاییان از صفویه درخواست کرده بودند به مقابله با عثمانی بپردازد و مانع از تسری حوزه نفوذ عثمانی به اروپا شود.

افزون بر اتکای صفویه بر باور عمومی به منجی در میان ادیان وقت و استفاده از ایده نیابت از منجی، تلاش مورخان و برخی علما بر تطبیق حکومت صفوی با مرحله منتهی به ظهور منجی و آخرالزمان نیز ساختار حکمرانی صفویه را مشروعیتی چشمگیر بخشید و حکام صفوی توانستند با تکیه بر این مشروعیت، اهداف خود از جمله جلب حمایت گروه‌ها و طبقات اجتماعی (همبستگی ملی) و تأمین یکپارچگی سرزمینی را تا حد قابل توجهی محقق سازند. در نمونه‌ای آشنا می‌توان به تلاش برای تطبیق حدیث «لکم قوم دوله و دولتنا فی آخر الزمان» با صوفیه اشاره کرد (کشاورز و سعیدیان جزی، ۱۴۰۲: ۳۲؛ کشاورز و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۸۳). قاضی احمد به این منظور «لفظ آخر الزمان را با استفاده از اعداد ابجد برابر با سال ۹۳۰ق که سال جلوس شاه‌طهماسب بوده، دانسته است» (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۸۱-۲۸۲).

مؤلف خلاصه السیر حکومت شاه صفی را دولت ابدی و بی‌زوالی می‌دانست که به حکومت آخرالزمان پیوند می‌خورد (اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۶، ۳۲۷-۳۲۸). در *قصص الخاقانی* روز درگذشت شاه اسماعیل دوم «روز قیامت‌اندوز» نامیده شده (شاملو، ۱۳۷۴: ۹۳) و در روز مرگ شاه‌طهماسب «علامات روز محشر» (همو، همان، ۱۰۱) ظاهر شده و روز مرگ شاه‌عباس دوم «پایه‌های هستی لغزان» (همو، همان، ۲۴) تعریف شده و در *عالم‌آرای شاه‌اسماعیل* آمده است: «دولت صفوی تا خروج حضرت صاحب‌الامر (ع) استمرار خواهد داشت» (عالم‌آرای شاه‌اسماعیل، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲). در همین باره در *عالم‌آرای عباسی* آمده است: «زمان دولت سعادت قرینش به ظهور حضرت صاحب‌العصر و الزمان اتصال یابد» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۴۵/۱) و ترکمان ابراز امیدواری کرده بود که «دولت شاه‌عباس به ظهور صاحب‌الامر اتصال یابد» (هو، همان، ۲۳۰/۱).

کثرت تألیفات درباره منجی موعود در عصر صفویه که بیشتر از هفتاد کتاب و رساله مستقل درباره مهدویت است، ظرفیت و ابزار دیگری بود که حکام صفوی توانستند به استناد آن، خود را در نظر مردم موجه و مشروع جلوه دهند و مردم را در حمایت از خود همبسته سازند و تمامیت ارضی را نیز حفظ کنند. ضمن اینکه تولید آثار فراوان درباره مهدی و صدور اجازه انتشار و ترویج آنها توسط حکام وقت، نخبگان و علما را که نویسندگان این آثار بودند، به پشتیبانی از حکومت ترغیب می‌کرد و این پشتیبانی خود با ایجاد مشروعیت مضاعف، حکام را در تأمین آن کارکردها یاری می‌رساند؛ زیرا اجازه تولید این آثار، بر رویکرد منجی‌گرایانه

حکام، نشانه و گواهی بود.

از جمله این تألیفات درباره منجی موعود، می‌توان به *العرف الوردی فی اخبار المهدی و البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان* از سیوطی، *البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان* از علی بن حسام‌الدین، *اثبات الرجعه* از شیخ علی بن عبدالعالی کرکی، *النجم الثاقب فی بیان ان المهدی* از شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن، *ارشاد ذوی الافهام لنزول عیسی* از مرعی بن یوسف، *جزیره خضرا* از نورالله شوشتری، *کفایه المهدی فی معرفه المهدی* از سید محمد میرلوحی سبزواری می‌باشند.

### وجوه کژکارکردی مهدویت در عصر صفویه در برابر شمولیت و وحدت کارکردی

به اعتبار پایگاه تئوریک، می‌توان مقوله مهدویت در صفویه را به مثابه امری که بر بقای صفویه تأثیرگذار بود، به عنوان یکی از اسباب افول سیستم وقت نیز مورد توجه تحلیلی قرار داد و به سه نمونه از آن ذیل عنوان‌های «مدعیان دروغین»، «مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی» و «ناتوانی در بازجذب برخی از نیروهای اجتماعی» پرداخت.

### الف. مدعیان دروغین و خوانش‌های نامتعارف از مهدویت

از جمله کژکارکردهای متصور برای مقوله مهدویت در صفویه و البته عصرهای مشابهی که بر مهدویت تأکید و تمرکز کرده‌اند، ظهور مدعیان دروغینی است که خود را در مقام منجی مورد نظر و یا نماینده و واسط او معرفی کرده‌اند. نکته درخور توجه آن است که خصیصه غایب بودن که از جمله خصایص منجی می‌باشد، این امکان را به مدعیان برای طرح ادعای خود داده است. عصر غیبت، عصر خلأ می‌باشد. هرچند امام حاضر و ناظر است، اما چون ظاهر نیست و ارتباطی آشکار و مستقیم با پدیده‌های وقت ندارد، فی‌نفسه و به لحاظ ماهوی امکان طرح ادعاها از طرف برخی را همواره و به‌طور ناخواسته فراهم کرده است. همچنین در اعصاری که مهدویت بیشتر مورد تأکید بوده و زمان و مکان ظهور، بیشتر مورد انتظار بوده، مدعیان نیز بیشتر بوده‌اند؛ چنان‌که برای مثال، الشیبی افزون بر زمینه‌سازی ایده نیابت و اتصال برای طرح مدعیان دروغین، حتی خویشاوندی سران طریقت نعمت‌اللهی و نوربخشی با خاندان صفوی را نیز عامل مؤثر دیگری برای طرح دعوی‌های مهدوی‌گرا در عصر صفوی می‌پنداشت (الشیبی، ۱۳۸۷: ۳۹۵).

عبدی‌بیگ شیرازی نوشته است: «در نهصدوسی، نوزدهم ماه رجب بر سریر سلطنت... جلوس فرمود... و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثنی‌عشری در زمان سلطنت آن



اعلی حضرت به مرتبه‌ای رسید که زمان مستعد آن شد که صاحب‌الامر، لوائی ظهور برافرازد» (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۰). ظهور تعدادی از مدعیان با نام اسماعیل ثانی را نیز می‌توان در امتداد همین فرهنگ سیاسی دعوی‌های منجی‌گرایانه دید. برخی از مورخان دست‌کم ظهور چهار اسماعیل ثانی دروغین را مطرح کرده‌اند: «القصة بعد از قضیه قلندر مذکور دیگر قلندران بنگی را هوس اسماعیل میرزائیت در سر افتاده... و در چندین نقطه ایران از طالش و اردبیل و خراسان قلندران دیگری پدید آمدند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۷۵/۱). در ساختاری که پادشاه در مقام نیابت و اتصال با منجی قرار دارد، حتی دعوی شاه بودن را می‌توان در جهت دعوی‌های دروغین مهدویت ارزیابی کرد. به عبارتی، غیبت منجی خلأیی را پدید آورد که برخی با سوءاستفاده از این خلأ، درصدد پر کردن آن بودند؛ گو اینکه خلأ همواره مهدویت را مستمسکی برای توفیق جنبش‌های اجتماعی با دعوی مهدویت قرار داده بودند. عصر صفوی به منزله دوره‌ای از ادوار فراز مهدویت در مقابل ادوار فرود آن، عرصه‌ای برای ظهور مدعیانی دروغین بوده است؛ ضمن آنکه این کژکارکرد، سایر خوانش‌های نامتعارف از مهدویت را نیز شامل می‌شد که مهدویت غالبی از جمله آنها بود. به عبارتی تبیین ناکارآمد از مقوله غیبت در عصر یادشده و یا سایر عوامل از جمله تفویض مشروعیت به حکام وقت، آن هم به عنوان حکومت نیابتی امام زمان(عج)، سبب‌ساز بروز کژکارکرد مذکور شده و سبب گردیده است دیگرانی نیز خود را محق به طرح دعوی‌های مشابه بینگارند. جنبه کژکارکردی مهدویت غالبانه و مدعیان دروغین آن است که مهدویت غالبانه و دعوی‌های دروغین، اولاً خصلتی افراطی داشته و ثانیاً به ترویج خرافه دامن می‌زد و این دو، یعنی افراط و خرافه، همواره از جمله بازوهای کژکارکردی در واپس‌گرایی و عقب‌ماندگی تاریخی جامعه ایران بوده است.

#### ب. مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی

مشروعیت‌زایی و پوشش ستم و توجیه ساختار ارباب-رعیتی از طریق استفاده ابزاری و مناسک‌گرایانه از مهدویت، از دیگر کژکارکردهای متصور برای مهدویت در صفویه است. در تعبیری رادیکال می‌توان گفت جدی‌ترین مدعیان دروغین، حکام صفوی بودند که ذیل مفهوم نیابت منجی، مدعی بودند حکومتشان به حکومت حضرت ولی‌عصر متصل خواهد شد؛ چنان‌که شاه اسماعیل اول گاه مدعی باییت مهدی(عج) را داشت و گاه از سوی پیروانش مرتبه‌ای فراتر از این نیز می‌پذیرفت (فرهانی منفرد و خلیلی، ۱۳۸۹: ۹۰). نقل داستان‌هایی چون ملاقات شاه اسماعیل با صاحب الزمان (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۶/۱)، شمشیر بستن به کمر شاه اسماعیل توسط صاحب‌الامر (همو، همان، ۴۷/۱)، خواب دیدن حضرت علی(ع) و دادن

مژده پیروزی به شاه اسماعیل (همان، ۸۰/۱) همگی بر پیشگامی سلاطین صفوی در دعوی‌های دروغین دلالت دارد؛ تا جایی که الشیبی معتقد است: «شاه اسماعیل صفوی براساس دعوی بابت مهدی (عج) بود که به یکی از پیشگویی‌های منتسب به شیخ زاهد گیلانی دربارهٔ اولاد داماد و مریدش شیخ صفی بازمی‌گشت» (الشیبی، ۱۳۸۷: ۳۸۸).

با گذشت زمان، این پیشگویی‌ها به تدریج افراطی شد؛ به گونه‌ای که ادعا می‌شد خود مهدی موعود، تاج سلطنت بر سر اسماعیل نهاده است و براساس همین تلقین‌ها بود که بعدها اسماعیل مدعی شد معصوم است و میان او و مهدی فاصله‌ای نیست (همو، همان، ۳۸۹). حتی نیاکان صفویه در نمونه‌ای از تقدس‌بخشی به شیخ حیدر آن‌گونه بودند که: «همه او را اولیاء الله و وجودی تقریباً الهی می‌پندارند... و تعدادی از قبایل در اطراف او جمع آمدند و او را معبود خود ساختند و نماز و عبادت را به کنار نهاده و شیخ را قبله حاجات و مسجد آمال خود نمودند» (خنجی، ۱۳۸۲: ۱۱۵).

نمونه دیگری که زمینه مشروعیت دروغین را فراهم کرد، موضوع نماز جمعه بود؛ زیرا علاوه بر محقق کرکی، محمدتقی مجلسی در توجیه اقامهٔ نماز جمعه در عصر غیبت توسط صفویه، نوشته است: «... وجه ترک نماز جمعه همین بود که چون همیشه پادشاهان سنی بودند و خود می‌کردند یا منصوب ایشان... تا آنکه حق پادشاهان صفویه را مؤید گردانید به ترویج دین مبین ائمه که نماز جمعه را علانیه بجا آوردند... و امید است که این دولت ابد پیوند متصل به ظهور حضرت صالح‌الامر شود و شعائر اسلام برپا باشد» (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۵۱۳/۴).

مشروعیتی که توسط علما ذیل دو مقولهٔ اتصال و نیابت به حکومت ولی عصر، به سلطنت وقت منتقل می‌شد، ضمن کارکردهای یادشده در بخش قبل، کژکارکردهایی را به دنبال داشت که یکی از آنها توجیه ساختار ستمگرانهٔ حکومت‌های صفوی بود؛ چنان‌که برای مثال، در نمونه‌ای شاردن به نقل از ملا کاظم از شخصیت‌های مذهبی، در توصیف شاه‌عباس دوم نوشته است: «این پادشاه، دائم‌الخمر و در نتیجه کافر شده، الطاف خداوندی شامل او نیست، بایستی او را کشت» (شاردن، ۱۳۴۵: ۸۲/۱). گسترده‌گی ساختار بی‌عدالتی و سیستم ارباب-رعیتی تا بدان‌جا شدت یافت که شاه اسماعیل دوم را ناگزیر از اندیشیدن تدبیر در این باره کرد و قاضی احمدبن شرف‌الدین قمی در این باره نوشته است: «شاه مقرر فرمود در هفته دو روز نواب میرزایی و میرزا شکرالله در اوین عدالت نشسته، پرسش مردم نمایند و پروانچه اشرف نوشته تسلیم کنند» (قمی، ۱۳۸۳: ۶۲۳/۲-۶۲۴).

اساساً استفادهٔ ابزاری از باورها و عقاید با ایجاد مشروعیت کاذب برای حکام، می‌تواند زمینه‌های توجیه ستم را فراهم سازد و رفتار ستمگرانهٔ آنان را عادی و معمولی جلوه دهد و

دقیقاً از همین ناحیه است که به سبب نگاه ابزاری به مهدویت توسط حکام صفوی برای توجیه شیوه حکمرانی خود، می‌توان ایجاد مشروعیت دروغین را از جمله کژکاردهای مهدویت در عصر یادشده تلقی کرد؛ هرچند که این امر نه به نفس مهدویت، بلکه به استفاده‌ای که از آن شده است، مربوط می‌شود. این امر برای جامعه در مقام یک ارگانسیم، کژکارکرد داشته است.

### ج. ناتوانی در بازجذب برخی نیروهای اجتماعی

ایجاد همبستگی اجتماعی و یکپارچگی سرزمینی از طریق مهدویت، نه تنها امری تام و تمام نبود، بلکه مهدویت امامیه به حذف برخی نیروهای اجتماعی مؤثر انجامید؛ چنان‌که در بخش کژکارکردهای مهدویت امامیه، به ناتوانی صفویه در بازجذب غالیان، صوفیان و قزلباشان، در اثر جایگزینی مهدویت امامیه به جای مهدویت صوفیانه، پرداخته خواهد شد.

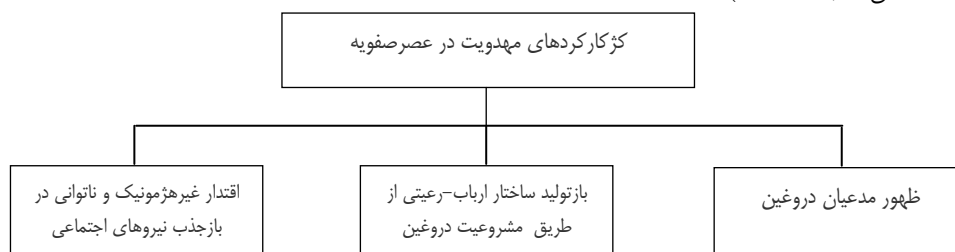
ناتوانی در بازجذب غالیان، صوفیان و قزلباشان به سبب غلبه غیرهژمونیک مهدویت امامیه، از دیگر کژکارکردهای مهدویت امامیه می‌باشد. به عبارت دیگر، به سبب انقطاع صفویه از صوفیان و غالیان قزلباشان و جایگزینی نیروی اجتماعی روحانیون به جای آنان تا حد قابل توجه، مهدویت امامیه و اصرار و پایبندی به آن، به ریزش نیروهای منجر شد که قبلاً در ساختار سیاسی صفویه تنیده بودند. برای مثال، شاه عباس اول «خصوصت مجتهدان با عقاید افراطی طریقت غالبه را که مانعی در مسیر نهادینگی تشیع امامیه بود، دستاویزی برای سرکوب آنها قرار داد» (Babayan, 1994: 151-154). هرچند ریزش صوفیان قزلباش از نیمه دوم حکومت شاه اسماعیل به تدریج آغاز شد، اما رویکرد افراطی و عناصر غالی درباره الوهیت شاه در مقام مرشد کامل، همچنان تداوم داشت و حتی در دوره حکومت شاه طهماسب ترمرد از حکم شاه صفوی برابر با ارتداد بود، اما شاه طهماسب با فراخوانی وسیع از علمای جبل عامل، اقدام به پیرایش تشیع غالیانه و جایگزینی تشیع فقهاتی کرد.

اقدامات مشابه سایر سلاطین صفوی، هرچند به تحدید افراطی‌گری ذیل تصوف غالبه انجامید، اما به ریزش نیرویی مهم همچون منجر صوفیان گردید. «پادشاه [شاه طهماسب] دیندار شریعت‌پرور در مقام سیاست آن گروه ب اعتقاد درآمده سر یک یک را فراشان بضرط تخمق کوفته بدیار عدم می فرستادند و... تا چهل نفر از قلندران بنگی بدین جهت سیاست یافتند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۱۷/۱). شاه عباس اول «سعی کرد دست قزلباشان را از قدرت کوتاه کند. ابتدا با کمک الله و حامی اصلی خود مرشدقلی خان سران قزلباش را از میان برداشت و سپس در فرصت مناسب، خود مرشدقلی خان را به تیغ قهر ملوکانه دچار ساخت و بدین ترتیب از زیر بار سنگین آنان خلاص شد» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۲۹۰). شاه سلطان حسین نیز «حکام

قزلباش را برکنار کرده و در شهرهای ایران بجای آنان، سادات و فضلای متقی و پرهیزگار را به حکومت گمارد» (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸) و اساساً «شاه سلطان حسین به صوابدید ملا محمدباقر مجلسی طریقه صوفیه را که شعار سلسله صفوی بود، برانداخت» (سیوری: ۱۳۸۷: ۲۳۶-۲۳۷؛ رویمر، ۱۳۸۵: ۴۰۸).

این دست سرکوب‌ها علیه غالیان و جایگزینی تدریجی تاجیک‌ها و گرجیان به جای قزلباش‌ها نیز به حذف تدریجی آنان از مناسبات قدرت منجر شد؛ تا جایی که قزلباشان در تمرّد از خسروخان گرجی در عهد شاه سلطان حسین، به شکست در برابر افغان‌ها دامن زدند؛ زیرا تا حد بسیاری ارتش جدیدی متشکل از گرجیان و چرکس‌ها جایگزین ارتش قبیله قزلباش گردید.

در مجموع، مهدویت از ناحیه خصلت غیبت منجی، مورد سوءاستفاده مدعیان دروغین و حکام صفوی قرار گرفت تا ذیل آن خود را موجه و حتی منزّه وانمود کنند؛ چنان‌که جامعه ایران در کنار باور راستین به آموزه ربانی مهدویت، در کنار خصیصه فرهنگی خرافه‌گرایی، در معرض ادعاهای ناصواب و خوانش‌های تحریف‌شده از مهدویت قرار گرفت. البته مهدویت عموماً و صرف نظر از دوره‌ای خاص، مورد سوءاستفاده برخی جریان‌ها قرار می‌گرفت، اما در صفویه به سبب تمرکز استراتژیک حاکمیت بر آن، در عین کارکردهای یادشده، با کژکاردهایی از این دست نیز مواجه بوده است. البته علما در این میان با تقریرات و خطبات، بسیار تلاش کرده بودند تا مهدویت را از پیرایه‌های ذکرشده برهانند، اما هم‌گرایی و همدلی قابل توجه علما با حکام وقت، در استفاده ابزاری حکام و وقوع کژکارکرد مربوطه بی‌اثر نبوده است؛ هرچند که سینرژیک (یا هم‌افزایی) علما و فقها با حاکمیت صفوی با انگیزه‌رهایی از پیشینه سرکوب شیعیان از سوی حکام پیش از صفویه، قابل توجیه و تحلیل است؛ چنان‌که محقق کرکی بر این باور بود که «اگر مجتهدی با انگیزه اصلاح وارد حکومت جور شد، او در واقع به نیابت از امام زمان (عج) اجرای حکم می‌کند و نه به دستور یا به نیابت از سلطان» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ۳/۴۸۹-۴۹۰).



شکل شماره ۳: کژکارکردهای مهدویت در عصر صفویه

در مجموع، حمایت جدی حکام از مهدویت و همچنین همکاری علما با این رویکرد، زمینه برای طرح دعوی‌های دروغین درباره منجی، به طریق اولی از سوی حکام و به ترتیبی ثانوی از سوی دیگران فزونی یافت و افزایش آثاری که به عنوان ردیه‌هایی علیه مدعیان دروغین، در این عصر تقریر شد، خود گواه رخداد این کژکارکرد می‌باشد. نکته دیگر آنکه به سبب طرح دو ایده نیابت و اتصال حکومت صفوی به حکومت ولی‌عصر و استفاده ابزاری حکام صفوی از آن، زمینه برای توجیه ساختار ارباب-رعیتی وقت فراهم گردید؛ زیرا دولتی که متصل به دولت ولی‌عصر معرفی می‌شد، علی‌القاعده مبراً از ستم وانمود می‌شد. به‌رغم کارکردهای یادشده درباره چرخش صفویه از مهدویت غالبه به امامیه، چرخش مذکور کژکارکرد دیگری نیز بر حکمرانی صفویه مترتب نمود که ناظر بر ریزش یکی از نیروهای اجتماعی بنیان‌گذار صفویه، یعنی صوفیان و قزلباشان می‌باشد.

#### وجوه بی‌کارکردی مهدویت در عصر صفویه در برابر ضرورت کارکردی

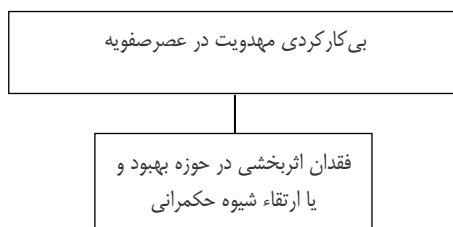
به اعتبار فرایند رو به زوال صفویه تا مرحله فروپاشی، می‌توان این مدعا را مطرح کرد که عناصر مورد تأسیس این سلسله از جمله مهدویت، نتوانسته بودند در بهبود و یا ارتقای شیوه حکمرانی این سلسله مؤثر باشند. چه بسا به دلیل برخورداری از مشروعیت حاصل از نیابت و اتصال به منجی و عصر ظهور، تمامی ابواب آسیب‌شناسی حاکمیت مسدود شده و این امر راه را برای اصلاح نواقص بسته بود. در نتیجه، مهدویت درباره بهبود یا ارتقای شیوه حکمرانی، دچار بی‌کارکردی شده بود. در برخی موارد، مهدویت اساساً اثری در حوزه و عرصه مربوطه نداشته است که یکی از آنها فقدان اثربخشی جدی بر بهبود شیوه حکمرانی صفویه است. شاردن درباره شیوه حکمرانی پادشاهان صفوی نوشته است: «هیچ چیز در برابر هوس‌های جنون‌آمیز شاهان در امان نیست؛ نه پرهیزگاری، نه شایستگی، نه صمیمیت و غیره. یک حرکتی است که به شکل سخنی از دهانشان یا اشاره‌ای از چشمانشان سر زد...» (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۵۴/۸-۱۵۵).

اگر در نظر گرفته شود که مهدویت اساساً بر شیوه‌ای ایدئال از حکومت در مرحله ظهور منجی دلالت دارد، در نتیجه انتظار می‌رود که بیشترین اثربخشی را در ارتقای حکمرانی حاکمیت‌هایی داشته باشد که بر مهدویت تأکید دارند. هرچند آن‌گونه که شواهد موجود درباره زوال تدریجی وضعیت حکمرانی صفویه نشان می‌دهد، مهدویت در این باره برای سلسله مربوطه فاقد کارکرد بوده است. حکومت امام عصر (عج) مصداق بارز عدالت‌گستری در معارف و فقه شیعه است، اما صفویه به‌رغم تأکیدات خود بر مهدویت، با عدول تدریجی از

عدالت، گرفتار ستم و بی‌عدالتی گردید؛ چنان‌که کروسینسکی این بی‌عدالتی را از جمله علل فروپاشی صفویه برشمرده است: «دیگر باعث زوال و... عیب و نقصان دولت... و معطل شدن کارها... پدیداری انواع جور و تعدی در مملکت بود که چاره آن از ممتنعات باشد و در اندک وقتی دولت زایل می‌گردد، چنانکه دولت صفویه شد» (کروسینسکی، ۱۳۶۳: ۲۴-۲۵). نمونه مفراط این بی‌عدالتی، عدم اجرای عادلانه محاکم و مجازات‌های غیرانسانی بود که سپردن مخالفان به توحش آدمخوارانی ملقب به «چیگین‌ها» از جمله آنهاست. نصرالله فلسفی شرح مبسوطی بر آن را مستند به خلاصه‌التواریخ قاضی احمدبن شرف‌الدین و همچنین روضه الصفویه و تاریخ عباسی ارائه کرده است (فلسفی، ۱۳۷۵: جلد ۲).

در نمونه‌ای از حکمرانی رو به زوال صفویه، بدلیسی نوشته است: «چون زمام سلطنت صفویه در قبضه شاه سلطان محمد افتاد و عنان اختیار آن سلسله با الکیه به کف کفایت امرای قزلباش درآمد هرج و مرج در دیار عجم به ظهور رسید» (بدلیسی، ۱۳۴۲: ۳۷۶). همچنین می‌توان به قحطی سال ۹۸۷ق. در دوره شاه محمد خدابنده اشاره کرد که براساس آن: «یک من نان به سیصد دینار شد و خروار گندم صد منی به بیست و پنج‌هزار دینار خرید و فروخت می‌شد... هیچ روزی نبود که جمعی کثیر قریب به پنجاه و شصت از کوچک و بزرگ به راه آخرت سرعت نمایند... از بعضی مسموم شد که کبابیان گوشت عورات مرده را کباب نموده صرف می‌کردند... و مردم بسیار تلف شدند» (قمی، ۱۳۸۳: ۷۰۱/۲). بنا بر داده‌های تاریخی، ادوار پس از شاه‌عباس اول، آغاز فرایند تدریجی و آرام انحطاط حکمرانی صفویه بود و در این زمینه می‌توان به شورش «شیرخان افغان» در دوره شاه‌صفی اشاره کرد که آشفتگی ایالت قندهار را به دنبال داشت؛ همچنین حملات عثمانی از غرب کشور آغاز شد که به شروع جنگی ده‌ساله با عثمانی و جدایی بغداد و بین‌النهرین از قلمرو صفویه و انعقاد معاهده زهاب انجامید. قحطی و گرانی عصر شاه‌سلیمان و «حمله قزاق‌ها بر ولایات ساحلی خزر» نیز از دیگر موارد این انحطاط است (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۵). از جنبه‌های مهم سال‌های زوال صفوی، روحیه ضعیف نظامیان است که میراث سال‌های غفلت از سپاهیان بود و «مکمل این مسئله فقدان فرماندهان توانا و باتجربه بود» (سیوری، ۱۳۸۷: ۲۴۴). این فرسایش و زوال به مدت نیم‌قرن تا فروپاشی صفویه ادامه داشت.

دوباره تأکید می‌شود که منظور، فقدان کارکرد مهدویت، به معنای اعم نیست، بلکه مقصود به‌طور مشخص سلسله‌مربوطه و عدم بهره‌برداری کارکردی از اصول حکمرانی منجی‌گرایانه توسط صفویه به‌طور خاص می‌باشد.



شکل شماره ۴: بی‌کارکردهای مهدویت در عصر صفویه

### نتیجه‌گیری

نگارندگان پژوهش حاضر با عبور از خوانش‌های عموماً یک‌سونگر که صرفاً به تأیید و حتی تقدیس پدیده مهدویت در عصر صفویه پرداخته‌اند، تلاش کرده‌اند از حدود کارکردی مهدویت فراتر بروند و به ساحت‌های کژکارکردی و بی‌کارکردی آن نیز ورود نمایند. بر همین اساس، دو کارکرد مهدویت در این عصر را مورد شناسایی قرار داده‌اند که عبارت از صورت‌بندی همبستگی ملی و تأمین یکپارچگی سرزمینی است. به تعبیری، مهدویت از ناحیه عمومیت و فراگیری که خصلت آن می‌باشد، توانسته است از طریق باور عمومی به منجی در میان سایر اقوام، فرهنگ‌ها و طبقات مستقر در ایران عصر صفوی، ضریبی از همبستگی ملی را حول محور باور به مهدویت تأسیس کند و فارغ از تفاوت‌های قومی، فرهنگی و طبقاتی، جامعه را در کلیتش یکپارچه سازد. افزون بر این، مهدویت به عنوان هسته کانونی تشیع، موفق به ایجاد یک مرزبندی مستحکم میان ایران شیعی و مهدوی، با حوزه نفوذ عثمانی و ازبیک شد و بدین ترتیب، یکپارچگی سرزمینی را از سطحی ژئوفیزیک به مرتبه‌ای ژئواستراتژیک و ژئوپولیتیک ارتقا بخشید.

گفتنی است مهدویت به کارکردهای آن محدود نشده و کژکارکردهایی داشته است که عبارت از ظهور مدعیان دروغین، مشروعیت دروغین از طریق بازتولید ساختار ارباب-رعیتی و اقتدار غیرهژمونیک (ناتوانی در بازجذب نیروهای اجتماعی) است. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه یکی از ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیر مهدویت، عنصر غیبت منجی می‌باشد، در نتیجه در ادواری چون صفویه که در آن مهدویت به جریانی غالب در ساحت فرهنگ و اجتماع تبدیل شده بود، ظهور مدعیان دروغین مهدویت جدی‌تر شد. بدین ترتیب، رواج جریان مهدویت در صفویه به سبب خصلتی چون غیبت منجی، زمینه سوءاستفاده مدعیان دروغین را فراهم کرد و خلاً منجی موعود در عصر غیبت، به بستری برای طرح مدعاهای کذب درباره حلول منجی در برخی مدعیان یا رابطه با او تبدیل شده بود. کژکارکرد دیگر مهدویت در این عصر، از ناحیه

مشروعیتی بود که از طرف فقها به سلاطین صفوی داده می‌شد و آنها به عنوان حاکمانی که حکومت خود را متصل به حکومت منجی معرفی می‌کردند، زمینه‌های توجیه ساختار ارباب-رعیتی و ستمگرانه خود را فراهم کردند. به علاوه، به عنوان کزکارکرد سوم می‌توان تأسیس مهدویت امامیه را درگیر در پیامدی چون دفع برخی نیروهای اجتماعی تلقی کرد؛ زیرا با تأسیس مهدویت امامیه، برخی جریان‌ها و نیروهای بسیار مهم اجتماعی چون صوفیان و قزلباشان به سبب پیوند با مهدویت غالبه سرکوب شدند و در بازجذب آنها به بدنه حاکمیت، اقدامی صورت نگرفت.

بی‌کارکردی مترتب بر مهدویت صفویه، در ارتباط با شیوه حکمرانی صفویان قابل طرح است. به عبارتی، با وجود آنکه مهدویت امامیه در کانون مطالبات صفویان بوده و مهدویت اساساً متکی بر شیوه‌ای ایدئال از حکمرانی توسط منجی می‌باشد، اساساً نه تنها هیچ داده‌ای مبنی بر فرایند رو به بهبود شیوه حکمرانی توسط سلاطین صفوی موجود نبود، بلکه داده‌هایی نسبتاً متعدد حاوی اطلاعاتی درباره زوال تدریجی در شیوه حکمرانی صفویه می‌باشد. بنابراین با توجه به تعدد کزکارکردها و بی‌کارکردی‌های مهدویت عصر صفویه، تعادل خالص در نظریه مرتن، از کارکردها به کفه کزکارکردها و بی‌کارکردها سنگینی می‌کند.



## منابع و مأخذ

### کتاب و مقالات

- ادگار، اندرو و پیت سجویک (۱۳۸۷)، *مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی*، ترجمه مهرا مہاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- اصفہانی، محمد معصوم بن خواجگی (۱۳۶۸)، *خلاصه السیر*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: علمی.
- افوشته‌ای نظری، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳)، *نقاوة الآثار*، ترجمه احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی هروی، صدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهی*، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۴۲)، *شرف‌نامه*، مقدمه و تعلیقات و فهارس محمد عباسی، تهران: علمی.
- ترکمان، اسکندربگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، ۲، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، *دین و سیاست در دوره صفویه*، قم: انصاریان.
- جهانگشای خاقان؛ *تاریخ شاه‌اسماعیل* (۱۳۶۴)، با مقدمه و پیوست‌الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۶)، *تاریخ سلطانی: از شیخ صفی تا شاه‌صفی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران: علمی.
- خاتون‌آبادی، سید عبدالحسین حسینی (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیہ.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۶۷)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- خنجی اصفہانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- دلواله، پیتر (۱۳۴۸)، *سفرنامه*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- روملو، حسن (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: اساطیر.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵)، *ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران*، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۲)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سیاقتی نظام، نظام‌الدین علی شیرازی (۱۳۹۳)، *فتوحات همایون*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیوری، راجر (۱۳۸۷)، *در باب صفویان*، ترجمه رمضان‌علی روح‌الهی، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۴۵)، *سفرنامه*، ترجمه محمد عباسی، ج ۱، ۸، تهران: امیرکبیر.
- شاملو، ولیقلی بن داودقلی (۱۳۷۴)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن ناصری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۹۴ / خوانشی نو در تحلیل زوایای کارکردی مهدویت در عصر صفویه / کشاورز و ...

شاه‌طهماسب (۱۳۶۲)، تذکره شاه طهماسب، به کوشش ام‌الله صفوی، تهران: شرق.  
الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.

عالم‌آرای شاه‌اسماعیل (۱۳۸۴)، تصحیح اصغر منتظر صاحب، تهران: علمی و فرهنگی.  
عبدی‌بیگ شیرازی، خواجه زین‌العابدین (۱۳۶۹)، تکمله الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات نی.

غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳)، تاریخ جهان‌آراء، با دیباچه حسن نراقی، تهران: کتابفروشی حافظ.  
فرهانی منفرد، مهدی و خلیلی، نسیم (۱۳۸۹)، «اندیشه موعودگرایی در دوره صفویه»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال بیستم، شماره ۸، صص ۸۷-۱۱۳.

فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵)، زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۱، ۲، تهران: علمی.  
فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۲۱ق)، مفاتیح الشرایع، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۲، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.

قزوینی، ابوالحسن بن ابراهیم (۱۳۶۷)، فواید الصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قمی، قاضی احمد بن شرف‌الدین (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.

کرین، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.  
کرسول، جان دبلیو (۱۳۹۱)، طرح پژوهش، ترجمه علیرضا کیان‌منش و مریم دانای طوس، تهران: جهاد دانشگاهی.

کروسینسکی، فادر تادیوزیودا (۱۳۶۳)، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، مقدمه و تصحیح مریم میراحمدی، تهران: توس.

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰)، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران: انتشارات نی.  
کشاورز، زهرا سادات، چلونگر، محمدعلی و منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۸)، «تبیین و تحلیل کارکرد اندیشه موعودگرایی در فرایند فرهنگی-تمدنی در دولت صفویه»، مشرق موعود، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۲۵۷-۲۹۳.

کشاورز، زهرا سادات و سعیدیان جزئی، مریم (۱۴۰۲)، «چگونگی ایجاد زنجیره هم‌ارزی گفتمان مهدویت در عصر صفویه»، پژوهش‌های تاریخی، سال پانزدهم، شماره ۳، صص ۱۹-۴۲.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نی.  
مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحب‌قرانی، ج ۲، تهران: اسماعیلیان.

محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، قم: آل‌البيت (ع).  
..... (۱۳۴۹)، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق الشیخ محمد الحسون، اشراف

السید محمود المرعشی، ج ۱، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی مرعشی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۳، شماره ۶۰، زمستان ۱۴۰۲ / ۱۹۵

نوابی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، شاه اسماعیل صفوی (مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی)، تهران: ارغوان.

#### منابع لاتین

Babayan, K (1994), "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism", *Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era*, vol.27, pp.135-161.

**List of sources with English handwriting**

- ‘Abdy Beġ širāzī, kāja Zeīn ul-‘Ābīdīn, (1990). Takmīlat ul-Aḳbār. Abdolhosein Navaie (Ed.), Tehran: Ney. [in Persian]
- Afūšteī Naṭanzī, Maḥmūd b. Hedāyat, (1994). Nīgāvat ul-Ātār fī Zekr Al-Aḳyār, by Ehsan Eshraghi, Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian]
- Amini Heravi, Sadroddīn Ebrahim, (2004). Fotūḥāt-e šāhī [Royal Conquests], Mohammad Reza Nasiri (Ed.), Tehran: Association of Cultural Works and Relics. [in Persian]
- Bīdlīsī, šarafkān, Šaraf Nāme, with introduction and comments by Fahars, Mohammad Abbasi, Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Chardin, J. (1966). Sir John Chardin's travels in Persia, Translated by Mohammad Abbasi. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Corbin, Henry, (1998). Histoire de la philosophic islamique, translated by Seyed Javad Tabatabaei, Tehran, Kavīr. [in Persian]
- Creswell, John Ward, (2013), Research design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches, Translated by Alireza Kian-Manesh and Maryam Danaei-Tos, Tehran: Academic jāhād. [in Persian]
- Della Valle, Pietro, (1969). Cose e parole nei viaggi di pitro della valle. Shoa-ol-din Shafa (Trans.), Tehran: Bongāh Našr va Tarjomeh Ketāb. [in Persian]
- Edgar, Andrew & Peter Sedgwick, (2008). Key concepts in cultural theory, Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Āgāh [In Persian]
- Esfahani, Mohammad Ma’soūm b. kwājagī, (1989). kolāsāt ul-Siyar, (History of Shah Safī Safavi era), Iraj Afshar (Ed.), Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Falsafī, Nasrullah, (1996). Life of Shah Abbas I, Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Farhani Monfard, Mehdi., Nasim, Khalili, (2019). “The idea of promise in the Safavid period”, History of Islam and Iran, 8(20), 87-113. [in Persian]
- Feīz Kāšānī, Moḥammad Moḥsen, (2000). Mafatīḥ ul-šarāye’, Mehdi Rajae (Ed.), Qom: Maġma‘ ul-Zhaḳā’īr ul-Islamīya. [in Persian]
- Ghaffari Qazvini, Qazi Ahmad, (1964). Tārīḳ-e jahān Ārā’, Hassan Naraghi (Ed.), Tehran: Ketābforoušī-ye Hāfez. [in Persian]
- Giddens, Anthony, (2008). Sociology, Translated by Manouchehr Sabouri, Tehran: Ney. [in Persian]
- Hoseini Astar Abadi, Hosein ibn Morteza, (1987). Az šeīḳ Šafī tā šāh Šafī. Ehsan Ishraghi (Ed.), Tehran: ‘Elmī. [in Persian]
- Ḥosseīnī Fasā’ī, Mīrzā Ḥasan, (1988). Fārsnāmeḥ Nāšeri. Edited by Mansour Rostgar Fasaei., Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Ḥosseīnī Qomi, Qazī Aḥmad b. šaraf ul-Dīn, (2004). kolāsāt ul-Tawārīḳ, Research and Assessment by Ehsan Ashrafi, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Jafarian, Rasoul (1991). Religion and Politics in the Safavid Period, Qom: Ansarian. [in Persian]
- karakī, ‘Alī b. Ḥosseīn, (1970). Rasā’il ul -Moḥqīq al -Karakī, Al -Sheikh Mohammad al -Hassoun, al -Seyyed Mahmoud al -Ma’ari, Qom: Āyatullāh Ozmā Mar’ašī Najafī Library. [in Persian]
- Ḳātūn-Ābādī, Seyed Abdul-Ḥosseīn (1973), Vaqāye‘e ul-Senin, Edited by Mohammad-Baqer Behboudi, Tehran: Īslāmīyeh Bookstore. [in Persian]
- Keshavarz, Zahra. Sadat, & Et al, (2017). “Explain And Analyze The Role Of Social Classes In The Process Of Civilization In Safavid Government”, History of Islam and Iran, 27(34), 139-167. [in Persian]

- Keshavarz, Zahra. Sadat, & Et al, (2019). "Explaining and Analyzing the Functioning of Mahdaviyat In the Cultural-Civilization Process of the Safavid Government", Mashreq-e Mo'oud Journal, 13(50), 257-294. [in Persian]
- Keshavarz, Zahra. Sadat., Saeedyan Jazi, Maryam, (2023). "Creating Chain of Equivalence of Mahdavi Discourse in the Safavid Era", Historical Research Journal, 15(3), 19-42. [in Persian]
- Ḳonjī Iṣfahānī, Faḏl Allāh b. Rūzbahān, (2003). Tārīḳ-e 'Ālam-Ārā-ye Amīnī, Mohammad Akbar Ashiq (Ed.), Tehran: Mīrāt-e Maktūb. [in Persian]
- Krusinski, Judasz Tadeusz (2016). The history of the late revolutions of Persia: taken from the memoirs of Father Krusinski, procurator of the Jesuits at Ishapan, translated by Abdul Razzaq Donbli, Tehran: Tūs. [in Persian]
- Maḵlesī, Moḥammad Taqī, (1993). Lawamī' Ṣaḥīb al-Qarānī, Tehran: Ismailian. [in Persian]
- Navaei, Abdul Hossein, (1989). Shah Ismail Safavi, a collection of historical documents and correspondence with detailed notes, Tehran: Arḡvān. [In Persian]
- Nezām ul-Dīn al-šīrāzī (Sīyāqī Nezām), (2014). Homayoun's conquests, Hasan Zandieh (Ed.), Qom: Institute of Hozeh and University.
- Qazvīnī, Abū u-Ḥasan, (1988). Fawā'id ul-Ṣafawīyya, Maryam Mirahmadi (Ed.), Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [in Persian]
- Ritzer, George (2003), Contemporary Sociological Theories, translated by Mohsen Salasi, Tehran: 'Elmī. [in Persian]
- Roemer, Hans Robert, (2006). Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von, Translated by Azar Ahangchi, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Rūmlū, Ḥasan Beīg, (2005). Aḥsan-ul-Tawārīḳ, Abdolhossein Navaei (Ed.), Tehran: Asāṭīr. [in Persian]
- Savory, Roger, (2008). Studies on the history of safawid Iran, Translated by Ramazan-. Ali Rooh-Elahi, Tehran: Markaz.
- šāh Ṭahmāsb, (1983). Taẓkīrah-e šāh Ṭahmāsb (Ed.), Amrullah Saffari , Tehran: šarq. [in Persian]
- šāmlū, Valī. Qolī, (1995). Qeṣaṣ ul-ḳāqānī. Seyed Hasan Sadat Naseri. (Ed.), Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [in Persian]
- Shaybi, Kamil Mustafa, (2008). Sufism and Shi'ism, translated by Alireza Zakavati. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Torkmān [Monšī], Īskandar Beīg, Tārīḳ-e-Ālam-Ārā-ye 'Abbāsī, Corrected by Iraj Afshar, Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
- Unknown, (1987). jahāngošay-e ḳāqān, Allah Deta Moztaf (Ed.), Islam Abad, Markez Tahghighat Farsi of Iran and Pakistan. [in Persian]
- Unknown, (2005). Ālam-Ārā -ye šāh Īsmā'īl, Asghar Montazem Saheb (Ed.), Tehran: Scientific and Cultural. [in Persian]
- Zanjani Asl, Mohammad Karimi, (2001). Imamia and politics in the first centuries of occultism, Tehran: Ney. [in Persian]

#### References in English

- Babayan, K (1994), "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism", *Iranian Studies, Religion and Society in Islamic Iran during the Pre- Modern Era*, vol.27, pp.135-161.



## A new Reading in the Analysis of the Functional angles of Mahdism in the Safavid Era<sup>1</sup>

Zahra Sadat Keshavarz<sup>2</sup>  
Maryam Saedyan Jazi<sup>3</sup>

Received: 2023/07/20  
Accepted: 2024/01/18

### Abstract

One of the characteristics of the Safavid era was the beginnings of the Shi'i movement, which manifested itself in the form of the concept of Mahdism. The authors of the present study have tried to pave the way for the pathology of Mahdism in the mentioned era, assuming that Mahdism in the Safavid period was faced with functional aspects as well as dysfunctional and non-functionally aspects, and in this way, they have tried to keep their critical distance from the generally ideological readings of this matter. The research question can be formulated as follows: Did Mahdism, in addition to its existing functions, also face dysfunctions and non - functions? What are these? The results of this research show that the functions of Mahdism in safavid are A: Territorial integration; B: Formulation of "national" solidarity; And in the aspect of dysfunctions regarding are A: the emergence of false claimants; B: creating an ideological cover to justify the lord-servant structure; C: Inability to re - assimilate social forces; And in terms of non-functionally, it also includes the gradual deterioration of the Safavid style of governance. The aforementioned findings are based on the historical-analytical study method and relying on an interdisciplinary approach (historical-sociological) and based on Merton's theory of functionalism, it is concluded that - perhaps, considering the multitude of dysfunctions and non-finctions regarding Safavid Mahdism, the Net Balance in Merten's theory is more dysfunctional and non functional than functional

**Keywords:** Mahdism, Function, Dysfunctions, Non – function, Net Balance, Safavid era, Iran.

---

1. DOI: 10.22051/hii.2024.44414.2825

2. PostDoc Researcher, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and the Teaching of Ahl Al-Bayt (AS), University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author). [Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir](mailto:Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and the Teaching of Ahl Al-Bayt (AS), University of Isfahan, Isfahan, Iran. [msaedyan@ltr.ui.ac.ir](mailto:msaedyan@ltr.ui.ac.ir)

- The article is taken from the post-doctoral project entitled "Investigation of the role of idealism in the Iranian society of the Safavid era" of the University of Isfahan in 2023.

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

## Content

<b>The Name of "Moḥammad" Before the Prophet: A Critical Review of the Evidence and a New Suggestion</b> <i>Muhammad Ahmadimanesh</i>	15-34
<b>Historical reconstruction of the religious atmosphere of Abyssinia in the fifth year of the Prophet with the focus of Surah Maryam</b> <i>Elham Aqadoosti, Amir Ahmadnezhad, Reza Shokrani</i>	35-61
<b>The concept of freedom in "Soraya" published in Cairo</b> <i>Gholamali Pashazadeh, Fatemeh Orouji, Rasoul Pourzamani</i>	63-87
<b>Naqshbandiyya and Qadiriyya relations in Kurdistan after Mawlana Khalid Shahrazuri</b> <i>Seyed Saeed Hosseini, Seyed Ahmadreza Khezri</i>	89-110
<b>The image of Tawwaj in <i>Ferdows al-Morshediyyah</i></b> <i>Ali Rasouli, Hamidreza Peighambari</i>	111-133
<b>Investigating the evolution of the view of European cartographers towards Iran in the Middle Ages</b> <i>Milad Sadeghi</i>	135-169
<b>A new Reading in the Analysis of the Functional angles of Mahdism in the Safavid Era</b> <i>Zahra Sadat Keshavarz, Maryam Saeedyan Jazi</i>	171-198

**Article 7:**

Each article must be evaluated at least by two reviewers, but in any case the editorial board is allowed to accept or withdraw the articles according to the journal's policies.

Note: In especial cases, the editorial board or editor-in-chief's comment can be considered as one of the reviews.

**Article 8:**

If the editorial board - for any reason - couldn't determine the article within the 6 months, the author(s) is allowed to declare the cancellation through the written request and submit the manuscript to another journal.

**Article 9:**

The author(s) is required to contribute some parts of the review and probable publication costs of the paper in accordance with the journal's instruction. At the present time costs include:

- Review: 1.500,000 IRR
- Editing, Typesetting, Page – Layout and Publication: 1,500,000 IRR

**Article 10:**

A sole author is not allowed to submit more than 2 simultaneous papers. The Advisor or Reader (Thesis or Dissertation) are able to submit 3 papers at the same time (shared with the student) for evaluating and reviewing. (Simultaneous submitting refers to the proposed 6 months' time frame in Item 8)

Note: All the processes of refereeing, revisions, acceptance or rejection and so forth of the articles will be declared to all authors through the journals system of Alzahra University.

---

[1]. A: plagiarized article refers to a manuscript in which the whole or some parts are extracted from another academic work and has not been cited in accordance with the scholarly criteria. This action is considered as plagiarism (academic stealing), after the proof (by the complaint of the work's producer or not) could lead to subsequent legal proceedings against the person(s).

B: Text Recycling (known as self-plagiarism) is said to an academic fraud in which the author quotes the whole or some parts (at least 30%) of the current writing from his own previous articles without rendering the specifications of the published book or article.

C: Translation or free adaption of the articles written in other languages, if it was submitted as a producing article (without mentioning translation, adaption or so on) would be considered as plagiarism.

[2]. The extracted article from the Thesis refers to an article in which at least the 50% of its content is in conformity with the Thesis's subjects.



## **Code of Ethics The Academic Quarterly of History of Islam & Iran**

### **Preface:**

It is requested from all the faculty members, researchers and post-graduate students who submit their articles through the Academic Quarterly of History of Islam & Iran's system to study accurately the following ethical instruction and be assured to fulfil all the demanding conditions. It is certain that the negligence on each item of the instruction could lead to the appropriate legal proceeding.

### **Article 1:**

The editorial board of the Quarterly has the abundant sensitivity against plagiarized articles[1]. Therefore, if a person(s) submits an article in which could be categorized as plagiarism, the editor-in-chief is allowed to take the essential legal proceedings. The editorial board is in authority to recognize plagiarism.

### **Article 2:**

The extracted articles from the Thesis's must be submitted with the coordination and written permission of The Advisor.

Note: Based on the written request of The Advisor withdrawing his name from the article, the student could submit it independently to journal's office.

### **Article 3:**

The corresponding author in extracted articles from the Thesis'[2] in any case would be The Advisor. Unless, referred to the mentioned note in item 2 it had been declared by him in written form.

Note: In Thesis', on no condition the student is not allowed to submit the article without The Advisor's permission.

### **Article 4:**

Using the names of irrelevant persons to the Thesis (except The Advisor and Reader) in extracted articles from it, is considered as a fraud and will be prosecuted.

### **Article 5:**

The person whose name in any case is printed next to the producers of a scholarly paper, is responsible for it. Declaring ignorance of the process leading to the production of the paper, under any condition would not acceptable.

### **Article 6:**

It is considered as a fraud to submit an article simultaneously to two or more journals. Once detecting, the editorial board is allowed to reject it from agenda, imposes the offender financially in proportion to the operating costs or withdraw any paper of the offending author(s) until their expediency of time (at last 3 years).

**Confidentiality of Information**

Private information of authors must remain well-protected and confidential among all individuals having access to it such as the editor-in-chief, editorial board members, internal and executive managers of the journal or other concerned parties such as reviewers, advisors, editor, and the publisher.

**Double blind peer review**

The publication uses a two-way secret arbitration process to evaluate all articles.

**Copyright**

Making use of contents and results of other studies must be done with proper citation. Written permission should be obtained for use of copyrighted materials from other sources.

**Cc-By-Nc-ND**

This is the most restrictive license in the six core licenses, which only allows others to subtract and distribute the effect until there is no change in the effect and commercial use of it.

**Plagiarism**

Online plagiarism checker softwares ([samimnoor.ir](http://samimnoor.ir)) are used to detect similarities between the submitted manuscripts and other published papers.

## Methodology

### Receiving Articles

- All articles of a scientific value are received for review and potentially published.
- The editorial board is entitled to accept, reject, and correct or modify the articles.
- Prioritization and publication of articles are based on the approval of the article by the judges and the editorial board.
- The author is Corresponding Author for contents of the article.
- The author is required to send a written letter of commitment indicating that the submitted article will not be submitted to other publications before the results are announced (maximum six months after submitting the article).

### Regulations Related to Articles

The authors are requested to follow the following regulations in presentation of their articles:

1. The articles must be submitted through the electronic portal of the magazine ([hii.alzahra.ac.ir](http://hii.alzahra.ac.ir)).
2. The articles must contain the following chapters:
  - Abstract in Persian and English (not exceeding 200 words)
  - Key words and concepts of the project (maximum 5 words)
  - Introduction, including the research problem and its background, research method, and objectives
  - Discussion and study of the hypothesis (hypotheses), and proper analyses on the subject
  - Conclusion
  - List of sources
3. Sources divided by language (Persian/Arabic and Latin) must be listed in alphabetic order in the following format: author's surname, name, date of publication, title, editor (translator), place of publication, publisher.
4. References must be made within the text including the author's name, date of publication, and address of the quoted text within parentheses; for example (Hosseini, 2006: 1/133).
5. The article may include maximum 7000 words, i.e. about 20 pages, typed in Microsoft Word environment.
6. Latin equivalent of specific terms and concepts must be mentioned in footnotes.
7. Author(s)'s details (full name, scientific grade, telephone number of the author and the related university or institute, and e-mail address) must be sent in a separate file (not within the article).
8. Articles can be published in foreign languages (English, Arabic, French, etc) provided that:
  1. The author doesn't speak Persian.
  2. The Persian speaking authors may publish articles in foreign languages when publishing such articles is deemed necessary for a specific reason (by the editorial board).

Quarterly Journal of  
**History of Islam and Iran**  
*Vol. 33, No. 60 /150, 2024*

---

Publisher: **Alzahra University**  
EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph. D.**  
EXECUTIVE DIRECTOR: **E. Hasanzadeh, Ph. D.**  
Manager: **J. Noroozi, Ph. D.**  
Editor: **M. Sorkhi Kouhi Khili**  
English Text Editor: **Z. Mirzaei Mehrabadi**  
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

---

**THE EDITORIAL BOARD**

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.  
A. Ejtehadi, Retired Professor of History, Alzahra University.  
N. Ahmadi, Associate Professor of History, University of Isfahan.  
M.T. Emami Khoei, Associate Professor of Azad University at Shahre Rey.  
M.T. Imanpour, Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad.  
S. Torabi Farsani, Associate Professor of History, University Najafabad.  
E. Hasan Zadeh, Associate Professor of History, Alzahra University.  
A. Khalatbari, Professor of History, Shahid Beheshti University.  
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.  
M. Sarvar Molaei, Retired Professor of Persian Language and Literature, Alzahra University.  
M. Alam, Professor of History, Shahid Chamran University of Ahvaz  
J. Noroozi, Associate Professor of History, Alzahra University.  
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.

---

**International Editorial Board**

J.F. Cutillas Ferrer, Associate Professor, University of Alicante.

---

**Advisory Board**

M.R. Barani, Associate Professor of History, Alzahra University.

---

Printing & Binding: Mehrravash Publication

---



**University of Alzahra Publications**

Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.  
Postal Code: 1993891176  
Web: [hii.alzahra.ac.ir](http://hii.alzahra.ac.ir)  
E-mail: [historyislamiran@alzahra.ac.ir](mailto:historyislamiran@alzahra.ac.ir)

---

ISSN: 2008-885X  
E-ISSN: 2538-3493

---