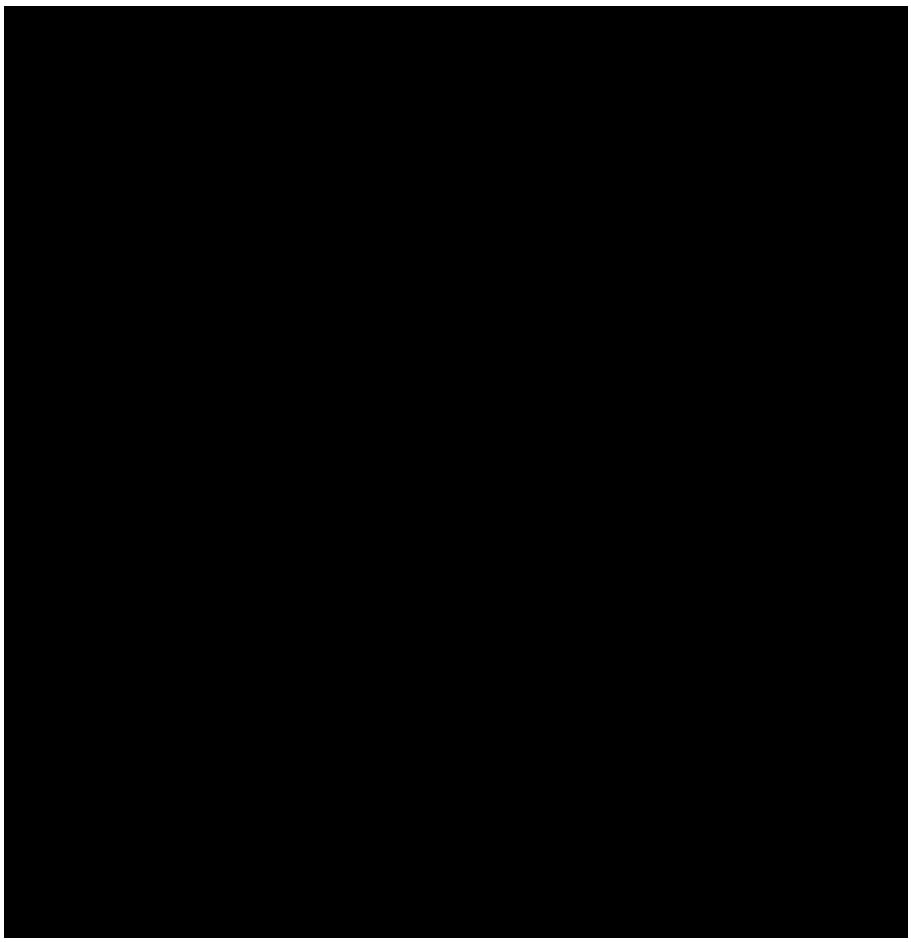
بسم الله الرحمن الرحيم



مشکوة

نمایه

شمارهٔ ۸۶

بهار ۱۳۸۴

یادداشت

مجلات علمی و مقالات غیر تحقیقی؛ ارائهٔ یک راهکار

دکتر محمّد مهدی رکنی یزدی ۴

قرآن و حدیث

داوری در اندیشه‌های علامه حلّی و ابن تیمیه در زمینهٔ آیات نازل شده در شأن اهل بیت علیهم‌السلام

حجةالاسلام سید محمّد حسین موسوی مبلغ ۷

نقدی بر تاریخ‌گذاری قرآن از دیدگاه برخی خاورشناسان

دکتر محمّد جواد اسکندرلو ۳۳

بازگشت به خدا، برآیند خوف و رجا

فاطمه رکنی یزدی ۵۰

تاریخ و فرهنگ اسلامی

روش تاریخ‌نگاری در مجمل التواریخ و القصص

حجةالاسلام رسول جعفریان ۶۱

جایگاه کلامی نظریه فطرت در اندیشهٔ استاد مطهری

دکتر حمید نگارش ۸۵

مسجد گوهرشاد پس از ششصد سال

محمدرضا قصّابیان ۹۷

دلایل عزیمت هارون الرشید به خراسان

دکتر امیر اکبری ۱۰۷

دکتر حسین علی محفوظ، اندیشه‌مندی فرزانه

حجةالاسلام موسی دانش ۱۲۰

تاریخچهٔ اسلام و مسلمانان در نیوزیلند

عبدالله دروری، ترجمهٔ عبدالله عظیمایی ۱۲۷

پیشینه و چشم‌انداز آیندهٔ مشکوة

محمّد حسین صادق‌پور ۱۳۶

چکیده انگلیسی

احمد رضوانی ۱۴۱

یادداشت

مجلّات علمی و مقـالات غیر تحقیقی

ارائهٔ یک راهکار

محمّد مهدی رکنی یزدی

سال گذشته مقاله‌ای با عنوان زیـبایی بـرای چاپ در مجلهٔ مشکوة رسیده بود، که نـویسندهٔ محترم کارکرد دین را در جـامعه ـ بـا تـوجّه بـه تحولات اجتماعی که در جوامع بشری روی داده ـ مورد بررسی قرار داده بود.

طبق معمول برای ارزیابی به فردی آشـنا بـا آن‌گونه موضوعات داده شد. ارزیاب نظر خود را چنین نوشته بود:

«سیرِ بحث پختگی لازم را ندارد (۱) و نکتهٔ تازه‌ای که حاصل فکـر و انـدیشه و تـحقیق باشد در آن به چشـم نـمی‌خورد (۲) بـیشتر انشانویسی و کُلی‌گویی است (۳) و در آن به نقل اقوال اکتفا شده، بدون آنکـه در مسـائل دیـنی مشکـلی را تشـخیص دهـد یـا حـل کند(۴). در هر حال به نظر این‌جانب مـقاله برای مجلهٔ مشکوة مناسب نیست».

مطالعهٔ این نظر و ارزیابی، انگیزهٔ نوشتن این یـادداشت غـیر تـحقیقی شـد، بـه امـید آنکـه رهنمودی کوتاه و کُلی برای مقاله نوشتن ـ یعنی عرضه و ارائه مطلبی گفتنی یا بحثی خواندنی ـ باشد، و دفتر مجله شـرمندهٔ کسـانی نشـود کـه می‌خواهند در مرتبهٔ اداری تغییر وضعیت دهند، و آن وابسته به چاپ مقاله‌شان در مجلهٔ علمی ـ پژوهشی یا علمی ـ ترویجی می‌باشد.

واقع این است که بسـیاری از مـقاله‌ها ـ کـه متأسفانه رنگ دینی پا پسوند اسلامی هم دارد ـ دارای هـمان ضـعفهاست کـه ارزیـاب تـیزبین برشمرده بود. اکنون باید این سؤالِ مقدّر را پاسخ داد که: بنابراین باید بسیاری از نویسندگان جوان، خاصّه آنان که در حوزه‌های دینی مدارج علمی را طـی مـی‌کنند قـلم بـه دست نگـیرند و چـیزی ننویسند، و این نقض غرض (در نشر علم) است و رکود و ایسـتایی. در پـاسخ گـوییم غـرض از تحریر این یادداشت نه منع نوشتن بلکه تشویق به نویسندگیِ درست و شایسته است و راهنمایی

کلّی در این‌باره به طالبان علمی که مایلند تازه قدم به عرصهٔ بس گستردهٔ نویسندگی گذارند و مخصوصاً نوشتن مقالهٔ تحقیقی مورد نظرشان می‌باشد تا در فصلنامه‌های علمی به چاپ رسانند و از مزایای آن برخوردار شوند.

دربارهٔ انشاء و نویسندگی، داستان‌نویسی و مقالهٔ تحقیقی هم در کتابهای درسی دبیرستانها راهنماییهای ضروری شده و هم کتابچه‌های مستقل راجع به روش تحقیق و مقالهٔ تحقیقی و علمی تألیف و نشر شده[1]، با وجود این به جهتی که ذکر شد یادآوریهایی چند را لازم دانستم.

بدیهی است که هر کار علمی مقدمات و لوازم و شرایطی دارد که باید تحصیل کرد و باور داشت که «هیچ کس از پیش خود چیزی نشد». پس نویسنده‌ای که مقالهٔ دینی، اسلامی می‌خواهد بنویسد، نه تنها باید ادبیات زبان عربی را ـ که زبان قرآن و حدیث است ـ نیک بداند تا از درک درست معانی در نماند، بلکه ادبیات فارسی را هم به جدّ تحصیل کند، و حداقل نزد حوزویانی که اهل قلم هستند کلیاتی بیاموزد و مآخذ مربوط به نویسندگی را ـ که کم نیست ـ مطالعه کند. خواندن و فهمیدن ریزه‌کاریهایی که در متون ادبی کهن ـ از نظم و نثر ـ هست و حفظ کردن مقداری از آنها را سرمایهٔ اولیهٔ کار خود قرار دهد، تا بتواند از تنگناهای سخن چابک به درآید، و یا در آراستن گفتار و نوشتار از آنها بهره گیرد. بی‌جهت نبود که درس‌خواندگان قدیم گلستان سعدی و دیوان حافظ و شماری از داستانهای شاهنامه و مثنوی معنوی و حتی کلیله و دمنه و چهار مقالهٔ نظامی عروضی را می‌خواندند، و به این وسیله واژگان فارسی خود را قوی می‌کردند، و ملکهٔ «درست‌نویسی» را به دست می‌آوردند.

اشکالی که ممکن است به ذهن بعضی بیاید این است که چرا کتابهایی را بخوانیم که زبانش نسخ شده و امروز به سبک و شیوهٔ آنها چیزی نوشته نمی‌شود؟ در پاسخ اشاره‌وار گوییم:

اولاً برای اینکه با فرهنگ و ادب غنی ایرانی ـ اسلامی خود آشنا شویم، که این ادبیات و زبان فاخر و معانی بلندی که دربردارد، پشتوانهٔ زبان امروز ماست. آن بزرگان هم از برکت قرآن و حدیث که در اوج فصاحت و بلاغت است، توانستند بسی از معارف آسمانی و آموزه‌های اخلاقی و تربیتی و اجتماعی را با زیباترین زبان به شعر و نثر بیان کنند، و به نیروی هنر آن مفاهیم عالی انسانی را رواج دهند و ماندگار کنند.

ثانیاً بسیاری از تعبیرها، ترکیبها، کنایات و مَثلهای آنان هنوز رایج و مستعمَل است و باید در حفظ آن کوشید تا گسستگی فرهنگی بین ما و ادب گذشتهٔ ما که حامل روحیات، خُلقیات و آداب و سنتهای ماست پیش نیاید.

---

۱ ـ مانند کتاب: مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیات فارسی، تألید دکتر غلامرضا ستوده، از انتشارات سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۱.

ثالثاً زبان نگارش امروزین را باید از استادان ادب کنونی، مانند شادروانان دکتر عبدالحسین زرین‌کوب و دکتر غلامحسین یوسفی که مقالات و کتابهایشان موجود است فرا گرفت. در این باره توصیهٔ بنده به نویسندگان جدید این است که بعد از مطالعهٔ مقاله و دریافت مقصود، بار دیگر شیوهٔ ورود و خروج در موضوع و استدلال و نتیجه‌گیری نویسنده را بررسی کنند و در نگاهی کُلی چارچوب کار را در نظر آورند و به خاطر سپرند، و اگر پسندیدند به کار بندند.

چهارمین و مهم‌ترین توصیه این است که بعد از مطالعات مربوط و گردآوردن یادداشتهای هر موضوع، در نظم منطقی دادن به آنها و تحریر مقاله حوصله به خرج دهند و از شتابزدگی بپرهیزند، و اگر فرصت بود خودْ نخستین ویراستار مقاله و نقّاد آن باشند.

آنچه گفته شد برای مقدمات کار بود، امّا در مقالات تحقیقی که تنها در مجلات علمی (ترویجی یا پژوهشی) چاپ می‌شود شرایط دشوارتری است، به این معنی که نویسنده باید آگاهیهای لازم را دربارهٔ موضوعی که مقاله می‌نویسد داشته باشد، و این آگاهی و دانش حاصل نمی‌شود مگر اینکه در آن باب تحصیل کرده باشد و سپس مطالعهٔ لازم بکند و معلومات خود را گسترش دهد، و در ضمن نکته‌ای ناگفته یا کم گفته و نسبتاً تازه بیابد، سپس آن را عنوان و محور نوشته خود قرار دهد، و به تفسیر و تشریح و اثبات یا ردّ آن بپردازد. به سخنِ دیگر، نویسنده حرفی برای گفتن و مطلبی تازه برای بیان کردن داشته باشد. آن را مبنا و کانون بحث قرار دهد و در اطرافش قلم فرسایی نماید، چنان که «عوام بفهمند و خواص بپسندند»؛ گو اینکه مخاطب مقالهٔ علمی عوام ـ در اصطلاح امروز ـ نیستند و بلکه همهٔ خواص هم نیستند؛ یعنی تنها خواصی که در آن رشته و موضوع اطلاعاتی دارند مخاطَبند تا مطلبی تازه بیابند و دانش خود را گسترش دهند.

به نظر بنده جای آن هست که اندکی شرط «تازه بودن موضوع و نو بودن مطلب» را آسان‌تر کرده بگوییم: حداقل نویسنده باید در ارائه مطلب و عرضهٔ مقصود نوآوری داشته باشد؛ یعنی شیوه‌ای تازه در بیان و شواهدی امروزی در استدلال و منطقی قوی در اثبات یا ردّ داشته باشد تا نوشتارش مقبول نظر صاحبنظران گردد، و در هر حال از پُرگویی بپرهیزد، آن هم در عصر ما که حوصله‌ها تنگ شده و فرصتها اندک.

با اینکه سخن از حدّ یادداشت فراتر رفت، برخی از یادآوریهای دیگر بر جا ماند، امّا به پیروی از سرودهٔ نغز نظامی، نوشته را ختم می‌کنم، که فرموده است:

کم گوی و گزیده گوی چون دُر
تا ز اندک تو جهان شود پُر

باشد که در نوشتاری دیگر به «آسیب‌شناسی مقالات» موفق گردم، به یاری خداوند قلم.

①

قرآن و حدیث

داوری در اندیشه‌های علامه حلّی و ابن تیمیه در زمینه آیات نازل شده در شأن اهل بیت علیهم‌السلام

سید محمّد حسین موسوی مبلّغ

علامه حلّی

جمال الدین ابو منصور اسدی حلّی، حسن بن یوسف بن علی بن محمّد بن مطهر، معروف به «علامه حلّی» در شب بیست و هفتم رمضان ۱۶۴۸ق در شهر حلّه دیده به جهان گشود[۱].

علامه حلّی که در بیت شرف و فضیلت می‌زیست، دوران طفولیت خود را با عنایتها و تربیت خاص پدر و دایی خود سپری کرد.

در سن جوانی، با خواجه نصیرالدین طوسی، متکلّم بلند آوازه اسلامی ملاقات کرد و تا سال ۶۷۲ق که نصیرالدین طوسی وفات کرد، کتابهای پرشماری را در الهیات، فلکیات، ریاضیات و قسمتهایی از کتابهای ابن سینا را از محضر او فرا گرفت[۲]..

تألیفات

علامه حلّی، حافظه‌ای قوی و قلمی نیرومند داشت. بعضی از شرح حال‌نگاران در فراوانی تألیفات وی گویند: «علامه در سفرهای خود در حالی که بر اسب خود سوار بود، می‌نوشت»[۳].

علامه در زمینه کلام، حکمت، طبیعیات، علوم قرآن، فقه، اصول و شرح و ترجمه آثار ابن سینا و شرح نوشته‌های استاد خود خواجه نصیرالدین طوسی، کتابهایی مهم و سودمند از

۱ ـ ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، ج ۲، ص ۳۹۸.

۲ ـ حسنی ارموی، مقدمه نهج الحق و کشف الصدق علامه حلّی، ص ۹.

۳ ـ صائب عبدالمجید، ابن تیمیه، حیاته و عقائده، ص ۲۰۰.

خود به یادگار گذاشته است.

علامه حلّی در فقه نوزده کتاب، در علم حدیث نُه کتاب، در تفسیر دو کتاب، در اصول فقه پانزده کتاب، در منطق هفت کتاب، در ادبیات عرب همچون نحو و صرف چهار کتاب و در علم رجال نیز چهار کتاب تألیف کرده است.

ارتباط دوستانه با علمای اهل سنّت

مرحوم علامه با صاحبنظران و دانشمندان اهل سنّت و جماعت، روابطی صمیمانه داشت. علمای اهل سنّت به او به دیدهٔ تکریم نگریسته و او نیز متناسب با کرامت و شخصیت خود احترام بسیاری برای آنان قائل بود. هرگاه در مجامع علمای اهل سنّت قرار می‌گرفت، بدون تعصب، از باب احترام به آنان نمازهای یومیه خود را در پنج وقت به صورت جداگانه می‌خواند.

او با تنی چند از فرهیختگان بنام از صاحبنظران سنّی مذهب، نشستها و گفت‌وگوهای صمیمانه علمی ترتیب داد.

از جمله با قاضی بیضاوی شیرازی (م۶۸۵ق)، صاحب تفسیر بیضاوی مکاتبات علمی زیادی داشته است. این مکاتبات در زمینهٔ مسائل کلامی، اصولی، حدیث، فقه و... صورت می‌گرفت.

بیضاوی دومین نامه خود به علامه را با بیان زیر آغاز کرده است:

«... مولانا جمال الدین أدام الله أنت امام فواضلك، أنت إمام المجتهدین فی الأصول و الفقه و الحدیث و...»[1].

توانمندی در مناظرات

علامه حلّی با وجود ملاطفت و مدارا با علمای اهل سنّت و جماعت، در مناظره و گفت‌وگوی علمی نیز از توانمندی فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. او دیدگاههای خود را در محضر دیگر علما با منطق استوار و دلایل علمی و متین مطرح می‌کرد.

مناظره او با علمای مذاهب چهارگانه اهل سنّت و جماعت در محضر پادشاه وقت بلاد اسلامی، سلطان محمّد (معروف به خدابنده) که به گرایش شاه به مذهب تشیع انجامید، بر پروهشگران پوشیده نیست[2].

البته بین علامه حلّی و ابن تیمیه، هیچ‌گاه مناظره‌ای انجام نشد و هیچ یک از آن دو تمایلی به مناظره نداشتند. به گفته ابن حجر عسقلانی، تنها یک بار، هنگامی که فردی، بدگویی‌های ابن تیمیه از علامه حلّی را به علامه یادآوری کرد، علامه گفت: «اگر می‌دانستم که او حرفهایم را می‌فهمد، به او نامه‌ای می‌نوشتم»[3].

همچنین به نقل ابن حجر، هنگامی که ابن تیمیه کتاب منهاج السنّه را بر رد کتاب منهاج

---

۱ ـ سید محسن امین عاملی، اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۴۰۱.

۲ ـ ابن الوردی، تاریخ ابن الوردی، ج ۲، ص ۳۸۱، حوادث سال ۷۱۸ق.

۳ ـ ابن حجر عسقلانی، الدرر الکامنه، ج ۲، ص ۷۱.

الکرامه علامه حلّی نوشت و نسخه‌ای برای علامه فرستاد، علامه همان سخنان پیشین را تکرار کرد[1].

آشنایی با ابن تیمیه

حسب و نسب

نام، کنیه و لقب او «احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن خضر ابوالعباس تقی الدین ابن تیمیه» است.

ابن تیمیه در سال ۶۶۱ق در «حران» متولد شد و در سال ۷۲۸ق در «دمشق» در گذشت. وی از خانواده‌ای است که بیش از یک قرن پرچمدار مذهب حنبلی بوده‌اند.

اندیشه ابن تیمیه

او توسل به انبیای الهی و اوصیای منصوص آنان و اولیاء و صلحاء و استغاثه به آنان را شرک می‌دانست و اعتقاد به شفاعت را کفر می‌پنداشت. ابن تیمیه، زیارت اهل قبور، ساختن بنا و گنبد و بارگاه و گل دسته بر قبور را از بدعتهای جاهلی یاد می‌کرد.

او اعتقاد به امامت اهل بیت پیامبر خدا را از آموزه‌های یهود می‌دانست و باور به عصمت امامان و اهل بیت را کفر تلقی می‌کرد. امّا خود در مورد صفات الهی به گونه‌ای می‌اندیشید که قرآن کریم، ساحت ربّ العالمین را از آن اوصاف پاک و منزّه می‌شمارد و علمای اسلام، از فرقه‌های مختلف، آن را کفر یاد کرده‌اند.

ابن تیمیه در مورد خداوند، قائل به «تجسیم» شده، خداوند را با خلق او تشبیه می‌کرد.

شیخ حنفی کوثری دربارهٔ اعتقاد ابن تیمیه به صفات خداوند گوید:

«ابن تیمیه با صراحت در مورد خدا قائل به تجسیم است»[2].

بدین‌سان اکثریت قریب به اتفاق صاحبنظران و پیشوایان مذاهب فقهی اهل سنّت ـ اعم از حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی ـ در صدد تکفیر ابن تیمیه برآمدند.

شیخ شهاب الدین ابن جهبل شافعی (م ۷۳۳ق) که خود از معاصران ابن تیمیه بود، آثار و کتابهای زیادی در بیان عقاید کفرآمیز و رد وی نگارش کرد و در تصنیفهایش به صراحت او را به مبارزه و گفت‌وگو فرا خوانده، گوید:

«ما منتظریم تا فساد و انحرافهای او (ابن تیمیه) یکی پشت سر دیگری آشکار گردد تا مدارج گمراهی و عناد و انحراف او را بیان کنیم و در راه خدا جهاد شایسته‌ای انجام دهیم»[3].

تعصّب نسبت به تشیع

ابن تیمیه، نسبت به «شیعه» تعصّب خاصی از خود نشان داده و عناد آشتی‌ناپذیری را نسبت

---

۱ ـ همو، لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۷.

۲ ـ تعلیق الکوثری فی ذیل الاسماء و الصفات للبیهقی، ص ۳۱.

۳ ـ صائب عبدالمجید، ابن تیمیه، حیاته و عقائده، ص ۱۲۵.

به مذهب تشیع و اعتقادات شیعه ابراز کرده است.

ابن تیمیه، تأسیس مذهب شیعه را به عبدالله بن سبا یهودی نسبت می‌دهد و تفکرهای شیعه را از اندیشه‌های یهود یاد می‌کند[1].

وی ناآگاهانه واژه «خشبیه» را دربارهٔ شیعه به کار برده، دلیل این نامگذاری را این‌گونه عنوان می‌نماید:

«شیعیان را به این دلیل خشبیه می‌نامند که آنان معتقدند ما با شمشیر جهاد نمی‌کنیم، جز اینکه در رکاب امام معصوم باشیم»[2].

ابن تیمیه، شیعه را غالی و نیز دروغگویان معروف می‌شمارد[3].

تألیفات

ابن تیمیه، تألیفات نسبتاً زیادی داشته است، ولی بررسی در آثار او می‌نمایاند که بیشترین تألیفات او، در زمینه مسائل اعتقادی بوده است.

در میان مجموعه آثار و تألیفات او، کتاب منهاج السنّه که ظاهراً بر رد اندیشه‌های علامه حلّی نگارش یافته، بیش از دیگر کتابهای او به ارزشهای اعتقادی مسلمانان و مذهب شیعه و حتی اهل بیت و دودمان نبوت اهانت کرده است.

به گفته ابن حجر عسقلانی، هنگامی که ابن مطهر حلّی، کتاب خود را به نام منهاج الکرامه فی اثبات الامامه (در اثبات امامت اهل بیت) به نگارش در آورد و در آن کتاب بجز دلایل کلامی و عقلی، با استناد به روایتهای معتبر نقل شده در صحاح و سنن اهل سنّت و جماعت، امامت ائمه اهل بیت را ثابت کرد، ابن تیمیه تصمیم گرفت که بر رد کتاب ابن مطهر کتابی بنویسد و بالاخره با مدتها تلاش و کوشش کتابی پر حجم به نام منهاج السنّة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریه بر رد کتاب علامه حلّی نوشت[4].

آیات مورد بحث در یک نگاه کلی

مرحوم علامه حلّی در دو کتاب کشف الحق و نهج الصدق و منهاج الکرامة فی اثبات الامامه، بیش از یکصد آیه و سوره قرآن کریم را نازل شده در عظمت شأن و بیان مقام والای عترت پیامبر خدا یاد کرده است. در میان این دسته از آیات و سوره‌ها، دسته‌ای را اختصاصاً در شأن حضرت زهرا علیها السلام و طیف پرشماری را در بردارنده مقام ارجمندی همه عترت یاد کرده است.

در میان مجموعه آیات و سوره‌های نازل شده در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

* نزول سوره کوثر در شأن حضرت زهرا علیها السلام.

* نزول سوره هل أتی در شأن حضرت زهرا و امیر مؤمنان و امام حسن و امام حسین علیهم السلام و فضه خادمه.

---

۱ ـ ابن تیمیه، منهاج السنّه، ج ۱، ص ۲.

۲ ـ همان، ص ۸.

۳ ـ همو، التوسل و الوسیله، ص ۸۶.

۴ ـ ابن حجر عسقلانی، الدرر الکامنه، ج ۲، ص ۲۶.

* نزول سوره عصر در شأن عترت.

* نزول آیه تطهیر (احزاب / ۳۳) و آیه مباهله (آل عمران / ۶۱) و آیه ﴿**فَتَلقی آدَمُ مِن رَبِّهِ کَلِمَات**﴾ (بقره / ۳۷) در شأن پیامبر و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام.

* نزول آیه ولایت (مائده / ۵۵) و آیه تبلیغ (مائده / ۶۷) و آیه ﴿**اَلیَومَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ**﴾ (مائده / ۳) و آیه ﴿**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشری نَفسَهُ ابتِغاءَ مَرْضَاتِ الله**﴾ (بقره / ۲۰۷) و آیه ﴿**اِنّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اماماً...**﴾ (بقره / ۱۲۴) و دهها آیه دیگر در شأن علی علیه‌السلام.

دلایل و معیارها

در سبب نزول آیات یاد شده در شأن عترت ـ که موضوع اصلی ما در مقاله حاضر می‌باشد ـ تمامی اظهارات علامه حلی از منابع اهل سنّت صورت گرفته و چنان که در فصل بعد یاد خواهیم کرد، نقل روایات تفسیری و اسباب نزول از آن منابع را با تعبیرهای «اجمع المفسّرون»، «اجمع المحدّثون»، «اجمع المفسّرون علی نزولها فی...»، «نقل الجمهور»، «روی الجمهور فی الصحیحین» یا «قال فلان...» یاد می‌کند.

ابن تیمیه نیز در مقام نقض و رد اظهارات علامه حلّی به اجماع علمای امت، اجماع مفسّران، و اجماع محدّثان استناد می‌کند.

بنابراین داوری در دو اندیشه متناقض که هر یک مدعی اجماع در زمینه آنها یا یکی مدعی وجود آن در صحاح ستّه و دیگری مدعی نفی آن می‌باشد، به تحقیق گسترده و بررسی موردی کلیه آیات مورد بحث نیازمند است.

امّا از آنجا که در این نوشتار فشرده، بررسی تفصیلی همه موارد ممکن نیست، به بررسی چند مورد به عنوان بررسی موردی پرداخته، سپس در یک نگاه کلی، دیدگاه صاحبنظران اهل سنّت را در مورد اندیشه علامه حلی و ابن تیمیه به داوری می‌طلبیم.

بررسی موردی آیات

آیه ولایت

﴿**اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ اٰمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلٰوةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکٰوةَ وَهُمْ رَاکِعُونَ**﴾[1].

همانا ولیّ شما خدا و رسول او و کسانی هستند که ایمان آوردند و نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند.

این آیه شریفه، در اصطلاح قرآن‌پژوهان به آیه «ولایت» شهرت یافته است و بسیاری از محدّثان و مفسّران، آن را به همین عنوان یاد کرده‌اند. البته بعضی از صاحبنظران، از این آیه به عنوان آیه «زکات به خاتم» نیز نام برده‌اند.

اکثریت قریب به اتفاق صاحبنظران، نزول این آیه را دربارهٔ علی علیه‌السلام مورد اجماع شیعه و سنّی دانسته‌اند. مفسّران و محدّثان، با راهها و اَسناد بی‌شماری از طریق صحابه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

---

۱ ـ مائده / ۵۵.

نزول این آیه را دربارهٔ علی علیه‌السلام اثبات کرده‌اند.

عـلامه حـلّی هـمچون دیگـر صـاحبنظران امـامیه نـزول آیـه ولایت را در شأن حـضرت علی علیه‌السلام قطعی دانسته و از آن برای اثبات امامت آن گرامی سود جسته است.

علامه حلّی دربارهٔ اشتهار این سـبب نـزول می‌نویسد:

«علمای اسلام بر نزول آیه دربـارهٔ عـلی علیه‌السلام اجماع کرده‌انـد و ایـن در صـحاح ستّه نـیز مـذکور است کـه چـون عـلی علیه‌السلام در نـماز خویش و در حضور صحابه انگشتری خود را به مسکین صدقه داد، این آیه فرود آمد»[1].

او در جای دیگر می‌نویسد:

«مفسران اتفاق کرده‌اند بر اینکه مراد از ﴿**إِنَّما وَلِيُّكُـمُ اللهُ وَ...**﴾ عـلی علیه‌السلام است؛ زیـرا هنگامی که علی علیه‌السلام در حال رکوع، انگشتری خویش را صدقه داد، این آیه دربارهٔ او نـازل شد و در این امر اختلافی نیست»[2].

ابن تیمیه در آثار مختلف خود صـدقه دادن علی علیه‌السلام در حال نـماز و نـزول آیـه در شأن آن حضرت را تکذیب کرده، دیدگاه خود را به اجماع و اتفاق نظر علمای امت مستند می‌کند.

او در کتاب خود به نام **مقدمة فی اصول التفسیر** گوید:

«و حدیث علیّ فی تصدّقه بخاتمه فی الصلاة فإنّه موضوع باتفاق العلماء»[3].

حدیث صدقه دادن علی در هنگام نـماز بـه اتفاق نظر علما جعلی است.

وی در جای دیگر از همان کتاب سخنان خود را تکرار کرده گوید:

«انّه موضوع بإجماع أهل العلم»[4].

ابن تیمیه، این سخنان را در مورد نفی نزول آیه ولایت، در آثار نسبتاً قدیمی خود اظهار کرده بود، امّا هنگامی که خـود را در بـرابـر مـنطق و دلایل استوار علامه حلّی مشاهده کرد، با اهانت به علامه و نسبت دادن تحریف قرآن به او، از نفی نزول آیه ولایت در شأن علی سخن گفت:

«ابن مطهر قرآن را به گونه‌ای تحریف کرده که هیچ کس مانند او تحریف نکرده است؛ مانند سخن او که گفته است: آیهٔ ﴿**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ...**﴾ در شأن عـلی هـنگامی کـه در حال نماز انگشتری خود را صـدقه داد نـازل شده است.

این سخن ازبزرگ‌ترین دعواهای باطله است، بلکه اهل علم به نقل این مطلب که این آیه در شأن علی نازل نشده اجـماع کـرده‌انـد و نـیز اجماع کرده‌اند که علی در حـال نـماز هـرگز انگشتری خود را صدقه نـداده است و اهـل علم به نقل این حدیث که صفت نـقل شـده بـرای عـلی از دروغـهای جـعل شـده است اجماع کرده‌اند»[5].

---

۱ ـ عـلامه حـلی، نـهج الحق و کشـف الصـدق، تـحقیق حسنی ارموی، قم، منشورات الهجره، ص ۱۷۲.

۲ ـ همو، کشف المراد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته بـه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۸.

۳ ـ ابن تیمیه، مقدمة فی اصول التفسیر، ص ۳۱.

۴ ـ همان، ص ۳۶.

۵ ـ همو، منهاج السنّه، ج ۲، ص ۹۰.

ابـن تـیمیه در یک تـرفند عـامیانه، مـنابع فراوانی را که علامه حلّی، نزول آیه را از آن منابع در شأن امیر مؤمنان نقل کرده انکار می‌کند و تنها از تفسیر ثـعلبی نـام مـی‌برد و آن را ضـعیف و مخدوش معرفی می‌کند. او می‌گوید:

«اما روایتهایی که ابن مطهر (در سبب نـزول آیه ولایت) از تفسیر ثعلبی نقل کـرده است، مـحدّثان اجـماع کـرده‌انـد بـه ایـنکه ثـعلبی دسته‌ای از احـادیث سـاختگی را در تـفسیر خود روایت کرده است و به هـمین دلیـل از آنجا که بغوی عالم به حدیث است، روایتهای جـعلی را در تـفسیر خـود نـقل نکـرده و تفسیرهای اهل بدعت را که ثعلبی ذکر کرده نیز یاد نکرده است»[1].

و نیز در مورد بغوی گفته است:

«او عالم به حدیث است و این‌گونه روایتهای جعلی را نقل نمی‌کند»[2].

ابن تیمیه بجز بغوی، طبری و تفسیر او را نیز سـتوده و مـدعی شـده است کـه چـون طـبری درصددگردآوری روایتهای صحیح و با سندهای ثابت بوده، روایتهای جعلی همچون نـزول آیـه ولایت در شأن علی علیه‌السلام و... را در تفسیر خود نقل نکرده است[3].

او از درستی تفسیر طبری در جای دیگر هم سخن گفته است. هنگامی که از ابن تیمیه دربارهٔ تفسیر صحیح‌تر پرسیده شـد (کـه کـدام یک از تفسیرها به کـتاب و سـنّت نـزدیک‌تر است) در جواب گفت:

«أمّا التفاسیر التی فی أیـدی النـاس فأصـحّها تفسیر محمّد بن جـریر الطـبری، فـانّه یـذکر مقالات السلف بالأسانید الثـابتة و لیس فـیه بـدعة و لا یـنقل عـن المـتهمین، کـمقاتل و الکلبی»[4].

امّا تفسیرهایی که در دست مردم هستند، پس صحیح‌ترین آنها تفسیر محمّد بن جریر طبری است. او گفته‌های سلف را با ذکـر سـندهای ثابت یاد کرده و بدعتی در آن کتاب نیست و از اشخاص متهم به دروغگویی، مانند مقاتل و کلبی روایتی در آن تفسیر نقل نکرده است.

نقدی بر اظهارات ابن تیمیه

با نگاهی اجمالی به اظهارات علامه حلّی و گفته‌های ابن تیمیه به نظر می‌رسد که تناقضاتی در گفته‌های ابن تیمیه وجود داشته باشد.

وی بـا ایـنکه در روایت سـبب نـزول آیـه ولایت، طبری و بغوی را ستوده و تنها ثعلبی را نقل‌کننده روایتهای جعلی یاد کرده است، امّا در نقل حدیث انذار، هـمین دو راوی مـورد تأیـید خود را نیز به نقل روایتهای جـعلی مـتهم کـرده است. او می‌گوید:

«حدیث انذار در پاره‌ای از کتابهای تفسیر آمده که در آنها روایتهای صحیح نقل نشده، مانند تفسیر ثعلبی و واحدی و بغوی و بلکه تفسیر ابن جـریر طـبری و ابـن ابـی حـاتم، مـجرد روایت هـر یک از ایـن تـفسیرها، دلیـل بـر

---

۱ ـ همان.
۲ ـ همان.
۳ ـ همان.
۴ ـ همو، مقدمة فی اصول التفسیر، ص ۵۱.

درستی آنها نیست»[1].

بدین‌سان روشن می‌شود که ابن تیمیه با نکوهش طبری و بغوی در جایی و ستایش از آن دو در جای دیگر، به تناقض آشکاری گرفتار آمده است.

تناقض دیگر در سخنان ابن تیمیه این است که او بغوی و ابن جریر را ستود و در حق آنان گفت: ابن جریر و بغوی این‌گونه روایتهای ضعیف را در کتابهای خود نقل نمی‌کنند، در حالی که ابن جریر در تفسیر خود، با سندهای ثابت (به گفته ابن تیمیه) حدیث صدقه دادن علی علیه‌السلام در حال نماز و نزول آیه ولایت در شأن آن گرامی را با پنج طریق[2] و بغوی نیز در کتاب خود این حدیث را به چندین طریق[3] نقل کرده‌اند.

نگاهی به اجماع مورد ادعای علامه حلّی و ابن تیمیه

چنان که یاد شد، هر یک از دو طرف دعوی (علامه حلّی و ابن تیمیه) برای اثبات مدعای خود، ادعای اجماع کرده‌اند. اکنون باید دید که آیا اجماعی در کار بوده یا خیر و اگر اجماعی بوده، کدام یک از آنها در ادعای خود صادق‌اند؟

پیش از نگرش به آرای مفسّران و محدّثان، مناسب است راویان صحابی این سبب نزول را یاد کنیم.

در میان راویان سبب نزول این آیه، چهره‌هایی همچون: ابن عباس، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، جابر بن عبدالله انصاری، ابو رافع، انس بن مالک، سلمة بن کهیل، عبدالله بن سلام، مقداد بن اسود کندی، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، زبیر بن عوام، عبدالرحمان بن عوف، سعد بن ابی وقاص، طلحة بن عبدالله، خلیل بن مرّه و خود امیر مؤمنان علیه‌السلام دیده می‌شوند.

محدّثان اسلامی نیز هر یک سبب نزول آیه و صدقه دادن علی علیه‌السلام را در منابع روایی و تفسیری خود از صحابه گرامی پیامبر نقل کرده‌اند.

چنان که یاد شد، طبری نزول این آیه را در شأن علی با پنج طریق و بغوی یکی دیگر از مفسّران مورد اعتماد ابن تیمیه نیز این حدیث را به چندین طریق نقل کرده‌اند.

بجز این دو نفر، از دیگر محدّثانی که این حدیث را نقل کرده‌اند می‌توان از واحدی[4] در اسباب النزول و جار الله زمخشری[5] در تفسیر کشّاف و امام فخرالدین رازی[6] در تفسیر کبیر و ثعلبی[7] در تفسیرش و مسلم در صحیح و بخاری در صحیح و امام احمد بن حنبل در فضائل[8] و ابن

۱ـ ابن تیمیه، منهاج السنّه، ج ۴، ص ۸۰.
۲ـ محمّد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۴، ص ۱۸۶.
۳ـ بغوی، معالم التنزیل، ج ۲، ص ۲۷۲.
۴ـ واحدی، اسباب النزول، ص ۱۱۴.
۵ـ جارالله زمخشری، تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.
۶ـ فخرالدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۲، ص ۲۶.
۷ـ ثعلبی، تفسیر کبیر (مخطوط)، ذیل آیه.
۸ـ احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ج ۲، ص ۶۷۸.

اثیر[1] در **جامع الاصول** و خطیب و ابن مردویه و ابوالسعود[2] و نسفی[3] و بیضاوی[4] و سیوطی[5] و شوکانی[6] و آلوسی[7] نام برد.

شوکانی بعد از ذکر جریان صدقه دادن علی علیه‌السلام در حال نماز، در سبب نزول آیه گوید:

«خطیب در **المتفق و المفترق** این حدیث را از ابن عباس نقل کرده و نزول آیه را در شأن علی علیه‌السلام درست می‌داند و عبدالرزاق و عبد بن حمید و ابن جریر و ابوالشیخ و ابن مردویه، روایت را از ابن عباس نقل کرده‌اند و او گفته: آیه در شأن علی علیه‌السلام نازل شد»[8].

ابوالشیخ و ابن مردویه از علی بن ابی طالب علیه‌السلام مانند این را نقل کرده‌اند[9].

آلوسی گفته است:

«بیشتر محدّثان بر این‌اند که این آیه در شأن علی علیه‌السلام نازل شده است»[10].

آن‌گاه داستان سبب نزول آیه را به تفصیل یاد کرده است. و نیز آلوسی در تفسیر خود نقل کرده است:

«چون آیه ولایت در شأن علی علیه‌السلام نازل شد حسان بن ثابت که در آن هنگام در مسجد حضور داشت، اشعاری را در این زمینه انشاد کرد:

أبا حسن تفدیک نفسی و مهجتی
و کلّ بطیء فی الهدی و مسارع
فأنت الذی أعطیتَ إذ کنتَ راکعاً
زکاة، فدتک النفس یا خیر راکع
فأنزل فیک الله خیراً و آیة
و بیّنها فی محکمات الشرایع»[11]

احمد بن حنبل در **فضائل الصحابه** و ابن اثیر در **جامع الاصول** و جمع پرشمار دیگری از محدّثان نیز این روایت و نزول آیه در شأن علی علیه‌السلام را تأیید کرده‌اند[12].

حسکانی دانشمند بزرگ اهل سنّت در کتاب **شواهد التنزیل** بیست و هشت روایت در این زمینه یاد کرده و در میان راویان او، شش نفر از بزرگان صحابه همچون علی علیه‌السلام، عمار، ابوذر، مقداد، جابر و ابن عباس به چشم می‌خورند[13].

واحدی در **اسباب النزول** به دو طریق[14] و ابن کثیر در تفسیر خود با شش طریق[15] و سیوطی در تفسیر **الدرّ المنثور فی تفسیر القرآن بالمأثور** با

۱ـ ابن اثیر، جامع الاصول، ج ۹، ص ۴۷۸.
۲ـ ابوالسعود، تفسیر، ج ۲، ص ۵۲.
۳ـ نسفی، تفسیر نسفی، ج ۱، ص ۴۲۰.
۴ـ بیضاوی، تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۲۷۲.
۵ـ جلال الدین سیوطی، لباب النقول، ص ۹۳.
۶ـ شوکانی، فتح القدیر، ج ۲، ص ۵۳.
۷ـ آلوسی، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۶۷.
۸ـ شوکانی، فتح القدیر، ج ۲، ص ۵۳.
۹ـ همان.
۱۰ـ آلوسی، روح المعانی، ج ۶، ص ۱۶۷.
۱۱ـ همان.
۱۲ـ احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ج ۲، ص ۶۷۸، ح ۱۱۵۸؛ ابن اثیر، جامع الاصول، ج ۹، ص ۴۷۸، ح ۶۵۰۳.
۱۳ـ حسکانی، شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۰۹.
۱۴ـ واحدی، اسباب النزول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ص ۱۳۳.
۱۵ـ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفه.

حدود بیست طریق[1] و همچنین در لباب النقول آن را دربارهٔ علی و به مناسبت داستان اعطای خاتم نقل کرده‌اند.

فخر رازی می‌نویسد:

«روایت شده که هنگام نزول این آیه عبدالله بن سلام گفت: ای پیامبر خدا! من علی را دیدم که انگشتری خود را به نیازمندی صدقه داد در حالی که رکوع کرده بود. پس ما او را به ولایت خویش برمی‌گزینیم»[2].

علامه امینی نیز ۶۶ نفر از محدّثان اهل سنّت را که از نزول آیه در شأن علی علیه‌السلام سخن گفته‌اند، با مدرک و نام کتابهای آنان یاد کرده است[3].

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

«ائمه تفسیر روایی (تفسیر مأثور) مانند احمد، نسائی، طبری، طبرانی، عبد بن حمید و دیگر حافظان و امامان حدیث، بدون هیچ گونه رد بر نقل آنان، اتفاق کرده‌اند و متکلّمان نیز صدور این روایت را پذیرفته‌اند و فقیهان آن را در مسئله انجام عمل زیاد در باب نماز و در این مسئله که «آیا صدقه تطوّع، زکات نامیده می‌شود یا خیر؟» نقل کرده‌اند»[4].

مرحوم آیة الله العظمی مرعشی نجفی نیز نزول آیه ولایت را در شأن امیر مؤمنان علیه‌السلام، از ۳۱ منبع و مصدر نقل کرده است[5].

علامه سید شرف الدین عاملی می‌نویسد:

«نزول آیه (ولایت) دربارهٔ علی علیه‌السلام از جمله چیزهایی است که مفسّران بر آن اجماع کرده‌اند و این اجماع را جمعی از بزرگان اهل سنّت چون امام قوشنجی در بحث امامت از شرح تجرید نقل کرده‌اند»[6].

سید مرتضی می‌نویسد:

«اهل نقل اتفاق کرده‌اند بر اینکه زکات‌دهنده در رکوع نماز، علی علیه‌السلام است»[7].

آیه مباهله

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[8].

پس هر کس در این امر (عیسی) با تو به بحث و مجادله برخیزد، با وجود اینکه آگاهی به این مسئله (از سوی خدا) بر تو رسیده است (راه بحث و مناظره را فروگذار و به مباهله برخیز). پس بگو: بیایید ما فرزندان خود را و شما

۱ـ سیوطی، الدرّ المنثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۶-۱۰۴.

۲ـ فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۲، ص ۲۶.

۳ـ علامه امینی، الغدیر، ج ۳، ص ۵۶.

۴ـ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۶، ص ۲۵.

۵ـ قاضی نورالله شوشتری، احقاق الحق، با تعلیقات مرحوم آیةالله مرعشی نجفی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، ج ۲، ص ۴۰۸-۳۹۲.

۶ـ شرف الدین، المراجعات، تحقیق الشیخ حسین الراضی، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷.

۷ـ سید مرتضی، الفصول المختاره، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۰.

۸ـ آل عمران / ۶۱.

فرزندان خود را، ما زنان خود را و شما زنان خود را، ما خود و شما خودتان را فراخوانیم، آنگاه دعا و تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

نگرش به این آیه از زاویه‌های گوناگون لازم است و ما این نگرش را از بحث یاران پیامبر در جریان مباهله آغاز می‌کنیم:

یاران پیامبر در جریان مباهله

مفسّران شیعه به اتفاق نظر و مفسّران عامه همچون بیضاوی، نیشابوری، بروسوی، حقی، سیوطی، فخر رازی و ابن کثیر در کتابهای خود اعتراف کرده‌اند که چهار نفر (حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام) اصحاب مباهله و همراهان پیامبر بودند[1].

دلالت جریان مباهله بر فضیلت عترت

علامه حلّی همراهی اصحاب کساء در مباهله با پیامبر و نزول آیه را در شأن آنان از فضیلتهای اهل بیت یاد کرده و گفته است:

«مفسّران اجماع کرده‌اند که «ابنائنا» اشاره به «حسن و حسین علیهما‌السلام» و «انفسنا» اشاره به علی علیه‌السلام است. پس خداوند علی را نفس محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله قرار داد و مراد برابری میان محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و علی علیه‌السلام است و شخص مساوی با فرد اکمل که خود شایسته باشد، اکمل و شایسته است.

و این آیه بر جایگاه والای مولای ما امیر مؤمنان علیه‌السلام دلالت می‌کند؛ زیرا خداوند برای علی به برابری با نفس پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله حکم کرد و او را برای یاری دادن به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای دعا (مباهله) تعیین کرده است. کدامین فضیلت بالاتر از اینکه خداوند به پیامبر خود دستور دهد که در امر دعا (مباهله) از او یاری بجوید و به او متوسل شود؟ و این مرتبه برای چه کسی به دست می‌آید؟»[2]

ابن تیمیه همراهی امیر مؤمنان و حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را با پیامبر خدا در مباهله، دلیل بر فضیلت این انوار پاک نمی‌داند. او می‌گوید:

«و أمّا حدیث المباهلة فلم أر فیه فضیلة لهم، و ما دعاهم النبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله لفضیلة لهم و لکن دعاهم لأنّهم أقاربه و الرجل فی المباهلة یأخذ أقاربه و لو کان قد دعا أبابکر و عمر لکانت اجابة دعائه أولی و أسرع»[3].

امّا در داستان مباهله هیچ فضیلتی برای اهل بیت نمی‌بینم و پیامبر که آنان را برای شرکت در مباهله دعوت کرد، به خاطر فضیلت آنان نبود، بلکه دعوت از آنان به این دلیل بود که (معمولاً) انسان در مباهله، نزدیکان خود را شرکت می‌دهد و اگر پیامبر در این مباهله، ابوبکر و عمر را دعوت می‌کرد، اجابت دعای او سزاوارتر و سریع‌تر بود.

ابن تیمیه در این سخنان کاملاً از یاد برده که

---

۱ ـ عمر بن محمّد شیرازی بیضاوی، تفسیر بیضاوی، مؤسسه اعلمی، ج ۱، ص ۲۶۱.

۲ ـ علامه حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۷۷.

۳ ـ ابن تیمیه، منهاج السنّه، ج ۲، ص ۱۱۸ و ج ۴، ص ۳۵.

دعوت اهل بیت در مباهله از سوی خدا بود، نه از سوی پیامبر خدا. در عین این غفلت، تلاش می‌کند که برای پیامبر خدا در این امر خط مشی تعیین کند و آن گرامی را از اینکه ابوبکر و عمر را در این مباهله به جای نزدیکان خود دعوت نکرده، به گونه تلویحی سرزنش کند. او در جای دیگر می‌گوید:

«ابن مطهر کوشیده است تا از دعوت علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام توسط پیامبر در جریان مباهله، بر فضیلت آنان بر صحابه استفاده کند، ولی این جریان، هرگز بر فضیلت دلالت نمی‌کند و من بارها گفتم که رافضیها همچون زمان جاهلیت تلاش می‌کنند تا فضیلت اهل بیت را بر صحابه اثبات کنند»[1].

آنچه از شواهد برمی‌آید، نشاندهنده این است که مخالفت ابن تیمیه با علامه حلّی به این دلیل بود که علامه در اثبات فضائل اهل بیت تلاش می‌کرد؛ چنان که ابن حجر، از این حقیقت پرده برداشته و گفته است:

«تنقیص ابن مطهر از سوی ابن تیمیه، به دلیل تنقیص علی علیه‌السلام بود»[2].

ابن تیمیه خود نیز چندان درصدد نبود تا اندیشه دشمنی با اهل بیت را کتمان کند. او در کتاب **منهاج السنّه** گفته است:

«انّ فکرة تقدیم آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله هی من أثر الجاهلیة فی تقدیم أهل بیت الرؤسا»[3].

اندیشه مقدم داشتن آل رسول از اندیشه جاهلیت است که اهل بیت سران خود را بر دیگران مقدم می‌کردند.

او در جای دیگر از همان کتاب خاستگاه این اندیشه را تفکر یهود یاد کرده است:

«قالت الشیعة: لا تصلح الامامة إلّا فی ولد علیّ و قالت الیهود لا تصلح الملک إلاّ فی آل داود»[4].

شیعه می‌گوید: امامت جز برای فرزندان علی علیه‌السلام شایسته نیست و یهود می‌گوید: حکومت جز برای آل داود، برای کس دیگر سزاوار نیست.

اینکه آیا مأموریت پیامبر خدا از سوی پروردگار برای همراهی اهل بیت خود در مباهله، دلیل بر فضیلت آنان شمرده می‌شود یا خیر، نکته‌ای است که اکنون به ارزیابی آن می‌نشینیم.

نخست به دیدگاه بعضی از صاحبنظران اهل سنّت در این‌باره می‌پردازیم و آنگاه پاره‌ای از گفتار صاحبنظران امامیه را یاد خواهیم کرد.

اکثریت قریب به اتفاق محدّثان و مفسّران اهل سنت که پیشتر از آنها نام بردیم، بر این باورند که آیه مباهله دلیلی مهم بر فضیلت اهل بیت می‌باشد.

ابن حجر در **الصواعق المحرقه**، به نقل از دار قطنی آورده است: امیر مؤمنان در روز شورا فرمود:

«شما را به خدا سوگند، بین شما کسی

---

۱ ـ همان، ج ۴، ص ۳۴.

۲ ـ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۹.

۳ ـ ابن تیمیه، منهاج السنّه، ج ۳، ص ۲۶۹.

۴ ـ همان، ج ۱، ص ۶.

نزدیک‌تر از من به پیامبرﷺ هست که او را به منزله خود و فرزندان او را پسران خود و همسر او را نزدیک‌ترین زن خاندانش به خویش خوانده باشد؟

گفتند: هیچ کس به پیامبر نزدیک‌تر از تو نیست»[1].

زمخشری می‌نویسد:

«قوی‌ترین دلیل بر فضیلت اصحاب کساء آیه مباهله است»[2].

علامه سید محمود آلوسی در تفسیر **روح المعانی** می‌نویسد:

«هیچ مؤمنی در دلالت آیه بر فضیلت خاندان پیامبرﷺ تردید نمی‌کند و پندار ناصبیها که این آیه بر فضیلت اهل بیت دلالت ندارد، هذیان و نشانه‌ای از تماس با شیطان است»[3].

مسلم در **صحیح**[4] و ابن حجر در **الصواعق المحرقه**[5] نیز این گزینش را از سوی خداوند، بزرگ‌ترین دلیل بر فضیلت این پنج نفر (اصحاب کساء) یاد کرده‌اند.

شافعی در کتاب **مطالب السؤول** ضمن بحثی گسترده دربارهٔ «حادثه غدیر خم» برای شایستگی علی‌علیه‌السلام از آیات و روایات زیادی از جمله آیه مباهله سود جسته و اختصاص مصداق آیه به پنج نفر را مهم‌ترین دلیل بر فضیلت علی و اهل بیت خوانده است[6].

وی به حدیث «من کنتُ مولاه فهذا علیّ مولاه» اشاره کرده، می‌گوید:

«باید دانسته شود که حدیث «من کنتُ مولاه» از اسرار فرموده خداوند در آیه «... و انفسنا و انفسکم...» است و چنان که قبلاً بیان شد، مراد، ولایت نفس علی بر مؤمنان است و چون خداوند هنگامی که «نفس» پیامبر را با «نفس» علی‌علیه‌السلام قرین ساخت و هر دو را با ضمیری که به پیامبر خداﷺ اضافه می‌شود جمع کرد، پیامبر خدا در آن حدیث، آنچه را برای نفس او در ولایت بر مؤمنان ثابت بود برای نفس علی‌علیه‌السلام ثابت کرد. پس علی‌علیه‌السلام سزاوارتر به مؤمنان و سید مؤمنان است و فضیلتها به هر معنایی که ممکن است برای پیامبر خدا به عنوان مولای مؤمنان ثابت شود، به همان معنی برای علی‌علیه‌السلام ثابت می‌شود و آن فضیلتها، مرتبه‌ای بی‌مانند و درجه عالی و جایگاهی رفیع است که خداوند آنها را به تنهایی به او اختصاص داد نه غیر او. بدین‌سان این روز، روز عید او و روز شادی دوستان او گردید»[7].

ابو نعیم اصفهانی در **حلیة الاولیاء** روایتی با سلسله سند معتبر نقل کرده است:

۱ـ ابن حجر هیثمی، **الصواعق المحرقه**، ص ۱۲۴، به نقل از: پاورقی **بحار الانوار**، ج ۳۵ و کتاب **المباهله** سبیتی، ص ۹۲.

۲ـ جارالله زمخشری، **الکشاف**، ج ۷، ص ۳۷۰.

۳ـ سید محمود آلوسی، **روح المعانی**، ج ۳، ص ۱۹۰.

۴ـ مسلم، **صحیح**، ج ۲، باب فضائل علی‌علیه‌السلام، ص ۱۸۰.

۵ـ ابن حجر، **الصواعق المحرقه**، ص ۹۲.

۶ـ کمال الدین بن طلحه شافعی، **مطالب السؤول**، ص ۱۶.

۷ـ همان.

«انّ علیّاً دخل علی رسول الله فقال علیه السلام: مرحباً سیّد المسلمین و إمام المتقین»[1].

علی علیه السلام بر رسول خدا داخل شد و آن حضرت فرمود: آفرین بر سید مسلمانان و پیشوای پرهیزگاران.

سپس می‌افزاید:

«فسیادة المسلمین و إمامة المتقین، لما کانت من صفات نفسه صلی الله علیه و آله و قد عبّر الله تعالی عن نفس علی علیه السلام بنفسه و صفته بما هو من صفاته»[2].

سیادت مسلمانان و پیشوایی پرهیزگاران چون که از صفات نفس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بود و خداوند از نفس علی علیه السلام به نفس پیامبر تعبیر کرد، علی را به همه آنچه که از صفات پیامبر صلی الله علیه و آله بود ستود.

فخرالدین رازی در تفسیر خود این آیه را مخصوص اصحاب کساء می‌داند و آن را دلیل دو مطلب یاد می‌کند:

۱. این آیه مهم‌ترین دلیل بر فضیلت اهل بیت پیامبر است.

۲. حسن و حسین فرزندان پیامبر خدا هستند[3].

او نسبت به مطلب دوم بجز آیه مباهله، به آیه دیگر نیز استناد می‌کند.

«از دیگر آیاتی که این آیه را (مبنی بر اینکه حسن و حسین فرزندان پیامبر خدایند) تأکید می‌کند، آیه ۸۴ و ۸۵ سوره انعام است که می‌فرماید: و از فرزندان ابراهیم، داود و سلیمان... و زکریا و یحیی و عیسی است. و پر واضح است که عیسی به واسطه مادرش به ابراهیم نسبت داده می‌شود، نه به واسطه پدر، پس ثابت می‌شود که فرزند دختر گاهی فرزند خود انسان نامیده می‌شود»[4].

اندیشه‌وران شیعه، با الهام از مکتب اهل بیت علیهم السلام جریان مباهله و نزول این آیه شریفه را در شأن «عترت» از فضایل و امتیازات ویژه اهل بیت می‌دانند. در احتجاج علی علیه السلام با ابوبکر آمده است که آن حضرت فرمود:

«سوگند به خدا ای ابوبکر! پیامبر، من و اهل من و فرزندانم را برای مباهله همراه برد یا تو و اهل و فرزندان تو را؟

گفت: شما و اهل و فرزندان شما را»[5].

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نیز در مجلس مأمون، برای اثبات فضیلت عترت بر سایر امت به این آیه استدلال فرموده است. از امام علیه السلام سؤال شد که آیا خداوند «اصطفا» را در کتابش تفسیر کرده و توضیح داده است؟

امام در پاسخ فرمود:

«آری، به‌طور صریح و روشن در دوازده مورد تفسیر کرده است».

آنگاه امام مواردی را یاد می‌کند و چنین ادامه می‌دهد:

«اما مورد سوم: هنگامی که خداوند پاکان را از

۱ـ ابو نعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۶۱.

۲ـ همان.

۳ـ فخرالدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۸، ص ۸۱.

۴ـ همان.

۵ـ طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۱۸.

میان خلقش برگزیده و پیامبرش را امر کرده که همراه با آن برگزیدگان برای مباهله با اهل نجران اظهار آمادگی کند و فرمود: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَائَكَ مِنَ العِلْمِ...**﴾. عالمان حاضر در آن مجلس می‌گویند: مراد از «انفس» در آیه خود پیامبر است و نه شخص دیگری.

امام می‌فرماید: مقصود علی بن ابی طالب است به دلیل سخن پیامبر که در جریان «بنو ولیعه» فرمود: به سوی ایشان مردی را خواهم فرستاد مانند خودم و در آنجا مقصود علی بن ابی طالب بود. بنابراین در آیه مراد از نفس پیامبر، علی‌علیه‌السلام و مقصود از «ابنائنا» در آیه حسنین و مقصود از «نسائنا» فاطمه‌علیهاالسلام است؛ زیرا خصوصیات در آیه منطبق بر آنان است و این فضیلتی است که هرگز برای بشریت بعد از آنان نیامده و شرف بزرگی است که کسی در آن بر ایشان پیشی نگرفته است؛ چه اینکه علی‌علیه‌السلام نفس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی شده است»[1].

شیخ مفید نیز روایتی را از علی بن موسی‌علیه‌السلام در باب مباهله به عنوان فضیلتی بزرگ برای علی‌علیه‌السلام نقل می‌کند[2].

آیه تطهیر

﴿**إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ اَهلَ الْبَيتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[3].

همانا خداوند اراده فرمود که پلیدی را از شما اهل بیت دور گرداند و شما را به نهایت پاکی، پاک سازد.

از دیدگاه بیشتر مفسّران و محدّثان آیه تطهیر ـ که بر پاکی و طهارت اهل بیت از سوی خدا دلالت دارد ـ در کنار پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تنها علی، فاطمه، حسن و حسین‌علیهم‌السلام را شامل می‌شود، نه غیر آنان را. در میان صاحبنظران اهل سنت، از کسانی که مقصود آیه را در همین پنج نفر می‌دانند می‌توان از افراد زیر نام برد:

۱. حاکم حسکانی در **شواهد التنزیل**، ج ۲، ص ۱۰ تا ۱۹۲ با ذکر سلسله سند.

۲. جلال الدین سیوطی در تفسیر **الدرالمنثور**، ج ۵، ص ۱۹۸ به طریقهای مختلف.

۳. الطحاوی در **مشکل الآثار**، ج ۱، ص ۲۳۸ تا ۳۳۲.

۴. حافظ ابن حجر هیثمی در کتاب **مجمع الزوائد**، ج ۹، ص ۱۲۱ تا ۱۴۶.

۵. احمد بن حنبل، در کتاب **المسند**، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۴، ص ۱۰۷.

۶. ابن حجر در کتاب **الصواعق المحرقه**، ص ۸۵.

۷. محمّد بن جریر طبری در تفسیر خود، ج ۲۲، ص ۵ تا ۷.

---

۱ ـ شیخ صدوق، **عیون اخبارالرضا**، ج ۱، ص ۲۳۱؛ سید شریف رضی، **حقائق التأویل**، مؤسسه بعثت، ص ۲۳۰.

۲ ـ بنگرید به: شیخ مفید، **الفصول المختاره**، قم، انتشارات کنگره شیخ مفید، ص ۳۸؛ علامه مجلسی، **بحار الانوار**، ج ۳۵، ص ۲۵۷.

۳ ـ احزاب / ۳۳.

۸. نسائی در کتاب **خصائص**، ج ۴.

۹. حاکم نیشابوری در **المستدرک علی الصحیحین**، ج ۲، ص ۴۱۶.

محدّثان یاد شده روایتهای زیادی را در این زمینه نقل کرده‌اند که به روایتی از امّ سلمه بسنده می‌کنیم.

ام سلمه گوید:

«هنگامی که این آیه نازل شد و این بشارت کبری را به اصحاب کساء داد گفتم: ای پیامبر خدا! آیا می‌توانم من هم از اهل بیت باشم؟ پیامبر خدا فرمود: تو بر خیر هستی، اینان اهل بیت من‌اند و تو از همسران من هستی»[۱].

در روایتی که نویسنده **مشکل الآثار** از امّ سلمه نقل کرده، جمله زیر را از زبان او افزوده است:

«قالت أمّ سلمة فوددت انّه صلی الله علیه و آله قال: نعم. فکان أحبّ إلیّ مما تطلع الشمس و تغرب»[۲].

ام سلمه گوید: دوست داشتم که پیامبر خدا در جوابم می‌گفت: بلی، می‌توانی وارد این جمع شوی. اگر آری می‌گفت، از تمام آنچه آفتاب بر آن بتابد و غروب کند برای من بهتر بود.

دلالت آیه تطهیر بر فضیلت اهل بیت

علامه حلّی می‌گوید:

«جمهور مفسّران به اجماع از محدّثان چون احمدبن حنبل و دیگران گفته‌اند: این آیه در شأن رسول خدا و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است. ابو عبدالله محمّد بن عمران مرزبانی از ابو حمراء روایت کرده که گفت: من مدت نُه یا ده ماه، خدمتگزار رسول خدا صلی الله علیه و آله بودم. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در هر سپیده‌دم از خانه‌اش بیرون نمی‌رفت مگر اینکه شانه درِ [خانه] علی را می‌گرفت و می‌فرمود: سلام و رحمت و برکات خدا بر شما.

علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام می‌گفتند: سلام و رحمت و برکات خداوند بر تو باد ای فرستاده خدا.

آنگاه پیامبر خدا می‌فرمود: نماز. خداوند شما را رحمت کند. «همانا خداوند خواسته است تا شما اهل بیت را از رجس (پلیدی) دور کند و شما را به نهایت پاکی پاک گرداند.

و دروغ گفتن از پلیدی است و هیچ خلافی (بین مسلمانان) نیست که علی علیه السلام خلافت را برای خود ادعا می‌کرد، پس علی در ادعای خود صادق است»[۳].

از این بیان، دو نکته مهم به دست می‌آید؛ نخست اینکه این آیه همچون آیه مباهله، تنها شامل اصحاب «کساء» می‌شود و هیچ یک از همسران و دیگر نزدیکان آن حضرت را دربر نمی‌گیرد. نکته دیگر اینکه آیه دلیل عمده بر فضیلت اهل بیت و امامت علی علیه السلام است.

---

۱ ـ ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۴۸۵؛ فرائد السمطین؛ کفایة الطالب، ص ۳۲۳ و سایر منابع یاد شده در متن.

۲ ـ طحاوی، مشکل الآثار، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳ ـ علامه حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۷۳.

ابن تیمیه در نوشته‌های قدیمی خود، تنها علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام را مصداق آیه تطهیر می‌داند:

«و قوله تعالی ﴿**إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[1] صحيح انّ النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله قد خصّ به عليّاً و فاطمة و الحسن و الحسين. فلما بيّن سبحانه انّه يريد أن يذهب الرجس عن أهل بيت نبيّه و يطهّرهم تطهيراً دعا النبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله لأقرب أهل بيته و أعظمهم اختصاصاً به و هم: عليّ و فاطمة و سيّدی شباب أهل الجنّة فجمع الله لهم بين أن قضی لهم بالتطهير و بين أن قضی لهم بكمال دعاء النبی»[2].

«سخن خدای متعال که فرمود: همانا خداوند خواسته است رجس و پلیدی را از شما اهل بیت دور سازد و شما را پاک و پاکیزه نماید، صحیح است که پیامبر خدا به این آیه علی و فاطمه و حسن و حسین را اختصاص داد. هنگامی که خداوند سبحان اراده فرمود که پلیدی را از اهل بیت پیامبر خود بردارد، و آنان را به عالی‌ترین مرتبه پاکیزگی پاک نماید، رسول خدا نزدیک‌ترین اهل بیت خود را به خویشتن و عظیم‌ترین افراد مخصوص به خود را فرا خواند و آنان علی و فاطمه و دو سرور جوانان اهل بهشت (امام حسن و امام حسین) بودند. پس خداوند برای آنان دو امر را جمع کرد. حکم کرد برای آنان به پاکیزگی و حکم کرد برای آنان به کمال دعای پیامبر.

ابن تیمیه این مطلب را در کتاب خود به نام **حقوق آل البیت** که پیش از کتاب منهاج السنّه نگارش یافته بود عنوان کرده است؛ امّا در کتاب منهاج السنّه گر چه اختصاص آیه به اصحاب «کساء» را انکار نکرده، ولی این آیه را دلیل بر فضیلت عترت نیز ندانسته است.

ابن تیمیه در منهاج السنّه می‌نویسد:

«این سخن خدای متعال (آیه تطهیر) مجرد اراده خداوند برای اهل بیت به تطهیر و دعای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای آنان به تطهیر است. این آیه به این معنی نیست که حقیقتاً خداوند آنان (اهل بیت) را تطهیر کرده است، بلکه این دستوری است که آنان (اهل بیت) به آن مأمور شده‌اند. از بعضی دلایلی که نشانهٔ این است که اهل بیت خود مأمور به تطهیر شده‌اند، نه اینکه خداوند از وقوع تطهیر برای آنان خبر داده است، روایتی است که در صحیح آمده و آن اینکه پیامبر خدا برای علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام چادری را استوار کرد. سپس عرض کرد: بارخدایا! اینان اهل من هستند. پس پلیدی را از آنان دور کن و به نهایت درجه پاکیزگی پاکشان گردان. این حدیث را مسلم در صحیح خود از عایشه و صاحبان سنن از امّ سلمه روایت کرده‌اند»[3].

نگرش در اظهارات ابن تیمیه می‌نمایاند که او این آیه را دلیل بر فضیلت اهل بیت نمی‌داند و مدعی است که خدا از یک واقعیت (طهارت اهل

---

۱ ـ احزاب / ۳۳.

۲ ـ ابن تیمیه، حقوق آل البیت، ص ۱۲.

۳ ـ منهاج السنّه، ص ۱۱۷.

بیت) خبر نداده، بلکه آنان را به رعایت طهارت دستور داده است. مناسب است نگاهی گذرا به مفاد آیه و دیدگاههای صاحبنظران اسلامی در این زمینه بیفکنیم و ببینیم که آیا واقعاً این آیه کریمه بر فضیلت اهل بیت دلالت دارد یا خیر؟

جدای از سبب نزول آیه که همهٔ قرآن‌پژوهان و آگاهان به اسباب نزول و مفسّران شیعه و سنی و همه محدّثان و صاحبان صحاح و سنن، به تواتر معنوی نقل کرده و آن را مختص علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام می‌دانند، متن آیه بی‌هیچ ابهامی نشان می‌دهد که آیه در شأن عترت و بیانگر اراده الهی به پاکی و پاکیزگی آنان است.

سخن ابن تیمیه مبنی بر اینکه خداوند در این آیه، از وقوع طهارت اهل بیت خبر نداده، بلکه به اهل بیت دستور داده است که خود را تطهیر کنند، سخنی غیر عالمانه و برخاسته از بی‌توجهی به معنای آیه و در عین حال متناقض با سخنان پیشین وی در کتاب **حقوق آل البیت** است. او در **حقوق آل البیت** نوشته است که خدا، دو امتیاز را برای آنان جمع کرد، ولی در **منهاج السنّه**، آن سخنان را فراموش کرده است. البته تناقض در گفته‌های ابن تیمیه، منحصر به این مورد نیست. نمونه‌هایی فراوان از تناقض‌گویی‌های او در این نوشتار یاد شد.

نگرش عالمانه به آیه نشان می‌دهد که آیه در پی صدور چنین مأموریتی به اهل بیت نیست، بلکه آیه کریمه از اراده خداوند به تطهیر اهل بیت سخن می‌گوید:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1].

خداوند اراده کرده است که پلیدی را از اهل بیت بردارد و آنان را پاک و پاکیزه گرداند.

بنابر آنچه یاد شد، اگر ابن تیمیه تلاش می‌کرد که اختصاص آیه به علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام را انکار کند و کسانی دیگر را در این فضیلت با آنان شریک سازد، برای او آسان‌تر بود تا اینکه اثبات فضیلت اهل بیت توسط این آیه را نفی کند.

داوری اهل سنّت در مورد دو اندیشه

آنچه یاد شد، بررسی موردی آیات یاد شده از مجموع آیات مورد اختلاف بین ابن تیمیه و علامه حلّی بود. اکنون خواهیم دید که علما و صاحبنظران اهل سنّت و جماعت پس از انتشار اظهارات ابن تیمیه در کتاب **منهاج السنّه**، چگونه اظهار نظر نموده و کدامین دیدگاه را مخدوش تلقی کرده‌اند. از این رو نخست نظر رجال‌شناسان اهل سنّت در مورد علامه حلی را یاد می‌کنیم، آنگاه دیدگاههای اهل سنّت را در مورد عقاید ابن تیمیه بر رد عقاید علامه حلّی مرور کرده و در پایان چگونگی تبلور یافتن شخصیت ابن تیمیه در آئینه صاحبنظران اهل سنّت را پس از تعرضات او به علامه حلّی به بررسی می‌نشینیم.

---

۱ ـ احزاب / ۳۳.

دیدگاه رجال‌شناسان اهل سنّت در مورد علامه حلّی

بررسی آثار و نوشته‌های شرح حال‌نگاران، رجال‌شناسان و اندیشه‌وران شیعه و سنّی، چنین می‌نمایاند که بیشتر صاحبنظران به ساحت علامه به دیده تکریم نگریسته و هر یک از علما، از وی با عناوین و القاب در خور شأن نام برده و در تمامی عرصه‌های علمی و فکری و اخلاق و تدین و وثاقت، او را ستوده‌اند.

نمونه‌هایی از اظهارات صاحبنظران را در این‌باره یاد می‌کنیم:

صفدی از صاحبنظران اهل سنّت و از معاصران علامه گوید:

«او (علامه حلّی) امام، علامه، صاحب فنون و دارای تصنیفات بسیاری است و در زمان زندگی خود، مشهور گردید. در علم کلام و معقولات امام (پیشوا) بود. در حالی که بر اسب خود سوار بود، می‌نوشت. کرداری نیکو و اخلاقی پسندیده داشت و همواره به ذکر خدا مشغول بود»[1].

محمّد حسین ذهبی گوید:

«شیخ حلّی، علامه «متقن» و صاحب تصنیفهای بسیاری است»[2].

ابن حجر گوید:

«او (علامه حلّی) عالم وپیشوای شیعه و مصنّف آنان بود. او در پاکی و پاکیزگی نمونه بود. تصنیفها و آثار او در زمان زندگی او شهرت یافت. او ذکر خداوند را زیاد می‌گفت و هم اخلاق نیکو داشت»[3].

ابن داود صاحب رجال که از معاصران علامه بود، در ستایش او می‌گوید:

«او (علامه) شیخ الطائفه، علامه زمان خود، صاحب تحقیق و تدقیق و دارای تصنیفهای پرشماری بوده و در مدت زمان طولانی، پیشوایی مذهب امامیه را در مسائل معقول و غیر معقول به عهده داشت»[4].

شماری دیگر از صاحبنظران وی را این‌گونه ستوده‌اند:

«او نزد امامیه، شیخ الطائفه و علامه مطلق (بدون تردید و دغدغه) بود، در حالی که این لقب (علامه) در زمان او به دیگری اطلاق نمی‌شد و آیةالله نیز به او گفته می‌شد، در حالی که در آن روز این لقب برای هیچ کس دیگر به کار نمی‌رفت»[5].

امیر سید مصطفی تفرشی در کتاب نقد الرجال گوید:

«با خود اندیشیده‌ام که در وصف علامه ابن مطهر حلّی سخن نگویم؛ زیرا کتاب من گنجایش ذکر علوم و تصانیف و فضائل و محامد او را ندارد. همانا هر چه مردم از نیکویی و فضیلت او را می‌ستایند او از همه

---

۱ ـ ابن خلکان، الوافی بالوفیات، ج ۳، ص ۷۹.

۲ ـ ذیول العبر، ج ۴، ص ۷۷.

۳ ـ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۷.

۴ ـ ابن داود، رجال ابن داود، ج ۸، ص ۴۶۶.

۵ ـ صائب عبدالمجید، ابن تیمیه، حیاته و عقائده، ص ۲۰۳.

آنها برتر است»[1].

ابن تیمیه از منظر صاحبنظران اهل سنت

به‌طور طبیعی برای هر انسان بلندآوازه در مجامع علمی، می‌توان دوستان و دشمنان، یا به دیگر سخن، موافقان یا مخالفانی را تصور کرد.

ابن تیمیه پس از تألیف کتاب منهاج السنّه علیه علامه حلّی و انکار فضایل اهل بیت، به‌ویژه آیات نازل شده در شأن اهل بیت، دوستان زیادی برای خود باقی نگذاشت. یکی دو نفری هم که از سرسختی او در برابر شیعه حمایت می‌کردند، از اظهارات او در برابر عترت و خاندان رسالت ناراضی بودند و او را به جبهه‌گیری در برابر شخص علی‌علیه‌السلام متهم می‌نمودند. اکنون دیدگاه دوستان او را یاد می‌کنیم:

موافقان ابن تیمیه در نگارش منهاج السنّه

در میان صاحبنظران اهل سنّت و جماعت تنها دو نفر فی الجمله به کتاب منهاج السنّه نگاهی خوش‌بینانه نشان دادند:

۱. علی بن عبدالکافی سبکی شافعی.

۲. ابن حجر عسقلانی.

دلیل خوش‌بینی این دو شخص، استواری و سودمندی کتاب منهاج السنّه نبود؛ زیرا این دو نفر به کتاب یاد شده اشکالات زیادی را وارد کردند و نیز دلیل آنان بر موافقت، وجود نقطه ضعف در شخصیت علمی یا تقوا و تدین و اخلاق علامه حلّی هم نبود؛ زیرا ابن حجر به عنوان یک راوی‌شناس، شخصیت علامه حلّی را بارها ستوده است، بلکه تعصّب مذهبی آن دو و جانبداری علامه از مکتب اهل بیت و تلاش برای اثبات امامت اهل بیت‌علیهم‌السلام، سبکی و ابن حجر را بر این وا داشته بود که اصل تلاش ابن تیمیه را در جهت نوشتن چنین کتابی بستایند. همین دو نفر نیز اشکالات عمده اعتقادی و غیر اعتقادی چون اهانت به اهل بیت، جعل و تحریف روایات، تضعیف روایتهای صحیح و غلو در بدگویی از علامه حلّی را برشمرده‌اند.

سبکی، کتاب منهاج السنّه را پس از وفات مؤلف آن خوانده است. او در قالب چند بیت شعر نخست علامه حلّی را به دلیل شیعه بودن هجو کرده، ابن تیمیه را از اینکه کتاب قطوری در برابر عقاید او نوشته می‌ستاید. سپس به مطالب انحرافی که در جای جای کتاب منهاج السنّه آمده اشاره می‌کند و می‌گوید:

لکنه خلط الحق المبین بما
یشوبه کدراً فی صَفْوِ مشربه
یحاول الحشْو انّی کان فهو له
حیث سَیْرٍ بشرقٍ او بمغربه
یری حوادث لا مبدأ لاولهما
فی الله! سبحانه عما یظن به
لو کان حیّاً یری قولی و یفهمه
رددت ما قال اقفوا اِثْر سبسبه[2]

۱ـ تفرشی، نقد الرجال، ص ۱۰۰.

۲ـ الصفدی، الوافی بالوفیات، چاپ دوم: بیروت، ۱۴۱۱ق، ج ۲۱، ص ۲۶۲.

ابن حجر عسقلانی نیز کتاب **منهاج السنّه** را به نقد نشسته و از دو زاویه مثبت و منفی، آن را بررسی می‌کند. وی گوید:

«کتاب **منهاج السنّه** را که ابن تیمیه در رد ابن مطهر حلّی به نگارش در آورد، مطالعه کردم. همان‌گونه که سبکی شافعی گفته، در رد ابن مطهر مفید یافتم... ولی روایتهای پرشمار و صحیحی را ابن تیمیه در ردیه خود، مردود شمرده است که علمای صاحب فضیلت ما از آغاز تاکنون به آنها استدلال کرده و می‌کنند و از شهرت تمام برخوردارند و صاحبان «صحاح» و «سنن» آنها را ذکر کرده و از نظر سند هم صحیح به نظر می‌رسند»[1].

از این بخش از گفته‌های ابن حجر چنین استفاده می‌شود که ابن تیمیه به خاطر تلاش در سرزنش ابن مطهر حلّی، حتی روایتهای صحیح و مشهور و احیاناً متواتر را نیز مردود شمرده است.

با توجّه به اینکه ابن حجر، راوی شناس معروف و آشنا به روایتهای صحیح و غیر صحیح می‌باشد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن تیمیه در جهت رد علامه حلّی، حتی از تحریف روایتهای صحیح هم ابایی نداشته است.

مهم‌تر از همه اینکه ابن تیمیه به خاطر همین هدف، فضائل اهل بیت را نیز به سان روایتها انکار کرده است؛ چنان که ابن حجر عسقلانی در ادامه سخنان خود گوید:

«و کم من مبالغة لتوهین کلام الرافضی ادّته أحیاناً إلی تنقیص علیّ علیه‌السلام»[2].

ابن تیمیه در سست کردن پایه‌های گفته‌های علامه حلّی، به حدی مبالغه ورزید که سخنان او به «تنقیص» علی علیه‌السلام انجامید.

از این جمله ابن حجر برمی‌آید که ابن تیمیه به خاطر رد علامه حلّی، حتی به تنقیص وارث علم و حکمت پیامبر و پیشوای معصوم شیعه، حضرت امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز دست یازیده است.

مخالفان ابن تیمیه از اهل سنّت

پس از انتشار افکار و اندیشه‌های ابن تیمیه و کتاب **منهاج السنّه**، مخالفت و بدبینی نسبت به او از سوی صاحبنظران اهل سنّت و جماعت پدید آمد. این مخالفت روز به روز شدیدتر می‌شد و اوج بیشتری می‌گرفت. مخالفتهای اهل سنّت با ابن تیمیه در قالب صدور فتوا، نوشتن کتاب و ایراد خطابه و نصیحت ابراز می‌شد.

این حرکت که از درد دین سرچشمه می‌گرفت و بسیاری از علما آن را بر خود و دیگران واجب می‌دانستند، از زمان حیات ابن تیمیه آغاز شد و تاکنون ادامه دارد.

اکنون مناسب است به نام برخی از مخالفان او در دوره‌های مختلف اشاره شود.

در میان سرشناس‌ترین علمای مخالف عقاید ابن تیمیه در قرن هشتم، مورخان از شخصیتهای زیر نام برده‌اند:

---

۱ ـ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۶، ص ۳۱۹.

۲ ـ همان.

قاضی عزالدین ابن جماعه؛ امام ابو محمّد یافعی؛ امام کمال الدین زملکانی؛ قاضی ابوبکر اخنایی؛ امام تقی الدین سبکی؛ امام ابو حیان و شیخ محمّد بن سلیمان کردی[1].

این مخالفتها به زمان حیات ابن تیمیه و قرن هشتم منحصر نماند و در سده‌های بعد ـ یعنی از زمان حیات ابن تیمیه تا اواخر قرن دوازدهم ـ مخالفت و مبارزه‌های علمی به صورت عمومی و سراسری علیه عقاید و افکار او ادامه یافت. در قرن نهم، سرشناس‌ترین چهره‌های مخالف افکار ابن تیمیه عبارت بودند از:

امام ابی بکر حصینی دمشقی، قاضی ابو داود حنفی، امام ابوشاکر شاطی، قاضی حمید الدین حلبی، امام نورالدین نابلسی و ابن حجر عسقلانی[2].

در قرن دهم چهره‌های زیر بیشتر از همه در ضدیت و مبارزه با عقاید و افکار ابن تیمیه قرار داشته‌اند:

نورالدین سمهودی شافعی، امام ابن حجر هیثمی، ملا علی قاری حنفی، قاضی ابو عمر ربضی، امام ابوبکر شامی حنفی، قاضی جلال الدین دوری شافعی و عین الدین محمّد بن علی حنبلی[3].

در قرن یازدهم، مشهورترین چهره‌های پیشگام در مبارزه با افکار و عقاید ابن تیمیه عبارت بودند از:

امام احمد شهاب الدین حنفی، ضیاءالدین علی بن احمد بکری، عمید الدین ابوبکر جبل النوری، قاضی ابو غیاث حمدانی حنفی، امام ابو عبدالله دهلوی شافعی، امام ابوالعلم شافعی بلخی، امام زین الدین حنفی مروزی و عبدالرئوف المناوی الشافعی[4].

در قرن دوازدهم معروف‌ترین چهره‌های مخالفت و مبارزه علیه ابن تیمیه عبارت بودند از:

امام زرقانی مالکی، قاضی ابو سهل سجستانی، قاضی ابو داود بغدادی حنفی، ابو سافور اسکندری شافعی، ابو الحسن علی بن احمد زرکانی، قاضی جلیل القدر نیمروزی و ابن هبهٔ کوفی[5].

در قرن سیزدهم چهره‌های نامدار این مبارزه عبارت بودند از:

امام محمّد سبکی شافعی، عضد الدین حسن بن ریاح بصری، ابو محمّد علی بن داود باسی، ابن عمر تفتی حنفی، علامه سید محمّد حسین قزوینی، سید ابراهیم رفاعی، سید علینقی هندی و میر حامد حسین هندی[6].

و نیز در قرن چهاردهم چهره‌های مهم پیشگام مبارزه و مخالفت علیه ابن تیمیه و وهابیت عبارت بودند از: مفتی مکه سید احمد بن زینی

---

۱ ـ العلماء الاسلامی، موقفهم من الوهابیه، ص ۳۰.
۲ ـ الوهابیه فی نظر العلماء الاسلامی، ص ۱۱.
۳ ـ همان، ص ۴۷.
۴ ـ همان، ص ۵۴.
۵ ـ همان، ص ۵۶.
۶ ـ علی اصغر فقیهی، وهابیان، تهران، ۱۳۵۲ش، ص ۱۲۹.

دحـلان، شـیخ مـصطفی شـطی حـنبلی، ابـو حامد بن مرزوق شامی، عبدالغنی حماده و شیخ حسین حلمی استانبولی.

کتابهای نوشته شده علیه ابن تیمیه

یکی از رایج‌ترین روشهای اعلام مخالفت و تبرئه از عقاید ابن تیمیه، نوشتن کتاب علیه او بود. بدین‌سان از زمان زندگی ابن تیمیه تاکنون، کتابهای زیادی در رد اندیشه او نگارش یافته است.

اکنون مناسب است به بعضی از کتابها در این زمینه از منابع اهل سنّت اشاره شود.

دکتر عبدالله محمّد صالح می‌نویسد:

«علما و صاحبنظران اسلامی در گستره تاریخ، بیش از دو هزار جلد کتاب و رساله علیه افکار ابن تیمیه نوشته‌اند که سوگمندانه به دلایل فراوان (نگارنده به آن دلایل اشاره کرده) تعداد زیادی از آنها به گونه‌ای از بین رفته که تنها نامی از آنها باقی مانده است. در عین حال حدود چهارصد نسخه کتاب و رساله از آن مجموعه در دست داریم که در موزه‌ها، کتابخانه‌های ملی و دولتی و کتابخانه‌ها و کلکسیونهای شخصی و از «کلکته تا لندن» پراکنده هستند و متأسفانه به خاطر مشکلات مالی و غفلت مسلمانان، حتی در قرون اخیر (که برای چاپ و نشر کتاب عصر طلایی به‌شمار می‌آید) هم به چاپ و نشر آنها اقدام نشده است»[1].

با این حال، دکتر صالح، ۴۲۰ جلد از آن کتابها را با نام مؤلفان و سال نگارش و زمان طبع و نشر آنها یاد کرده، می‌گوید:

«بسیاری از آن کتابها را خود به صورت مستقیم مطالعه کرده و تعدادی را هم که خود ندیده‌ام، در منابع معتبر دیگر با نام و مشخصات آنها آشنا شده‌ام»[2].

همو گوید:

«علمای دینی و مسلمانان دلسوخته، آن کتابها را به زبانهای مختلف از جمله زبانهای اردو، انگلیسی، ترکی و فارسی به نگارش کشیده‌اند، ولی بیشتر آنها به زبان عربی نوشته شده‌اند»[3].

دکتر محمّد صالح به محل نگهداری کتابهایی که در ردّ اندیشه ابن تیمیه نگارش یافته و هنوز به طبع نرسیده‌اند اشاره می‌کندو می‌گوید:

«غنی‌ترین منبع در این زمینه، کتابخانه‌های عمومی کلکته در هند، سپس کتابخانه مرکزی استانبول ترکیه می‌باشد»[4].

دایرةالمعارفها و شرح حال‌نگاران، از کتابهای زیادی نام برده‌اند که علیه ابن تیمیه نگارش یافته و اکنون در دسترس مسلمانان قرار دارد.

مولی مصطفی کاتب چلپی (معروف به حاجی خلیفه)، در کتاب معروف خود به نام **کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون** بیش از هفتاد جلد کتاب را به صورت مستقیم و غیر

---

۱ ـ العلماء الاسلامیون، موقفهم من الوهابیه، ص ۲۷۳.

۲ ـ همان، ص ۳۴۷. ۳ ـ همان.

۴ ـ همان.

مستقیم در ردّ افکار و عقاید ابن تیمیه به ویژه کتاب منهاج السنّه وی نام برده است[1].

عمر رضا کحاله در معجم المؤلفین، خیرالدین زرکلی در الاعلام، عمر عبدالسلام در المخالفة الوهابیة للقرآن و السنّه، خالد بن مرزوق در التوسل بالنبی و بالصالحین و تنی چند از مؤلفان و مترجمان نیز در آثار و نوشته‌هایشان، از تعداد پرشماری آثار مطبوع و منتشر شده علیه ابن تیمیه خبر می‌دهند که تعداد آن آثار از صد نسخه تجاوز می‌کند.

قدیم‌ترین کتابها علیه ابن تیمیه

نخستین کتابی که از سوی صاحبنظران اهل سنّت علیه ابن تیمیه پس از نوشتن منهاج السنّه او نگارش یافت، المقالات العرضیة فی الرد علی ابن تیمیه بود که به قلم دانشمند معاصر او به نام محمّد اخنایی به رشته تحریر درآمد.

محمّد اخنایی، عقاید و اندیشه‌های ابن تیمیه را که مخصوصاً در کتاب منهاج السنّه بیان شده به گونه تفصیلی و مستدل نقد کرده و بیشتر ادعاهای او را مردود و مغایر با اسلام شمرده است.

هنگامی که کتاب محمّد اخنایی به دست ابن تیمیه رسید، در جواب او کتابی به نام الرد علی الاخنایی نوشت و در آن کتاب، محمّد اخنایی را تکفیر کرده، جهاد علیه او و امثال او را واجب اعلام کرد[2].

کتاب المقالات العرضیه و دهها عنوان کتاب دیگر که عالمان مجاور با ابن تیمیه علیه او نگارش کردند، تنها از نوشتن کتاب علیه ابن تیمیه در بلاد اسلامی خبر می‌دهد، حال آنکه این موج، فراتر از سرزمینهای اسلامی را هم در نوردید.

به گفته «مها انور» (یکی از پژوهشگران هندی) قدیم‌ترین کتاب را علیه ابن تیمیه در این سرزمین، جمعی از صاحبنظران در «دکن» نگارش کردند که اکنون در کتابخانه عمومی کلکته نگهداری می‌شود[3].

دومین سند مکتوب غیر مطبوع در این زمینه، کتابی است که جمعی از علمای سرزمین هند در سال ۹۶۴ق خطاب به اکبر شاه، پادشاه تیموری معروف وقت هند نوشتند.

در قسمتی از آن رساله آمده است:

«ما را به یقین کامل و براهین قاطع ثابت شده است که اختلاف‌انگیزترین و تفرقه‌جوترین مسلک همان است که امروزه در بعضی جاها به نام مسلک ابن تیمیه معروف است. این مسلک اگر چه به معنای صحیح کلمه مذهب نیست، لیکن چنان ادعاهایی بلندپروازانه دارد که گویی از همه مذاهب شناخته شده اسلامی برتر و عالی‌تر است و تمام مذاهب بزرگ اسلامی را تخطئه کرده، معتقدان به آنها

---

۱ ـ حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، چاپ سوم: بیروت، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷۲.

۲ ـ ابن تیمیه، الرد علی الاخنایی، ص ۲۰۵.

۳ ـ مها انور، العلماء الاسلامی فی الهند، حیدرآباد، ۱۹۶۲م، ص ۱۲۱.

را به بدعت و ضلالت نسبت می‌دهد.
این مسلک در برابر پیروان سایر مذاهب بسیار خشن، بی‌رحم و انعطاف‌ناپذیر است. مخصوصاً نسبت به شیعیان که گویی هدف اصلی این مسلک، دشمنی و خصومت با آنهاست... .
بانی این مسلک که از اهالی شام است، احمد بن عبدالحلیم نام دارد و معروف به ابن تیمیه می‌باشد. کتاب چند جلدی قطوری به نام **منهاج السنّة النبویه** نوشته و در آن از بای بسم الله تا تای تمت، به مذمت و ملامت شیعیان و به استهزا گرفتن عقاید آنان پرداخته است. حق و انصاف این است که در بسیاری موارد این کتاب، تهمتهای ناروا به شیعه زده شده و یا عمل دسته‌ای از عوام آنها، عین اعتقاد اصولی‌شان به حساب آمده و مؤلف در این کتاب، آنچنان خصومت و عداوت تند و مهار نشدنی نسبت به شیعه اعمال کرده است که در مواردی فضایل مشهور علی علیه‌السلام را انکار کرده و حتی در برخی موارد نسبت به ساحت مقدس ایشان اهانت کرده است و این نحوه قضاوت نسبت به نزدیک‌ترین فرد به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیست، مگر به خاطر بغض و عداوت بی‌پایان نسبت به شیعیان و البته... پس از بحث و جدل‌های فراوان صاحب این کتاب که بانی مسلک مورد بحث است، نتیجه گرفته که شیعیان خارج از فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی می‌باشند و این سخنی است که هیچ یک از پیشوایان دین و علمای معتبر مسلمین نگفته است[1]».

به گفته عمر بیطار در **الآثار الخالده** قدیم‌ترین اثر در این زمینه در مصر، رساله‌ای است که در سال ۷۱۶ق نوشته شده است. در قسمتهایی از این کتاب چنین آمده است:

«در این ایام و ازمنه، فتنه‌ها و بلایای فراوان به این شهر و دیار روی آورده و قلوب مسلمانان را آکنده از غم و اندوه و جریحه‌دار ساخته است که از آشکارترین مصادیق آنها سخنان و اظهاراتی است که عقاید حقه مسلمانان را مورد هجوم قرار داده و به ساحت مقدس ربوبی و مقام رفیع نبوی و آل و اصحاب او نسبتهای ناروا داده است! صاحب این سخنان (اشاره به ابن تیمیه) که از علوم اسلامی و عقاید حقه دینی بهره‌ای ندارد، خداوند را به‌سان اجسام مادی، جسم محسوس قرار داده و منکر معجزات و کرامات نبوی و فضایل یاران و اصحاب او گردیده و پیشوایان مذاهب اسلامی را مورد تمسخر و تهمت ناروا قرار داده و سنتهای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را منکر شده و اعمال مباح و مستحب مسلمانان را بدعت خوانده و از این طریق در میان مسلمانان ایجاد شکاف و تفرقه کرده و در عقاید برخی از عوام، ایجاد تزلزل و اضطراب کرده است.... ما به حکم وظیفه شرعی به مسلمانان هشدار می‌دهیم که فریب این القائات شیطانی را نخورده، از وسوسه شیاطین به ریسمان الهی و سیره و سنت نبوی چنگ بزنند و..»[2].

مخالفان منهاج السنّه در میان شیعه

منهاج السنّه ابن تیمیه که در واقع احساسات

---

۱ ـ همان، ص ۱۳۴.

۲ ـ عمر بیطار، **الآثار الخالده**، قاهره، ۱۹۶۹م، ص ۱۷۶.

شخصی و عقده‌ها و پرخاشگری‌های مؤلف را انعکاس بخشیده بود، تنها خشم و تعصّب مسلمانان سنّی مذهب را بر نیفروخت، بلکه قلوب مسلمانان شیعه را نیز سخت جریحه‌دار کرد. صاحبنظران شیعه نیز هر یک با بیان و قلم و اندیشه خود ابن تیمیه را به نقد کشیدند. آنها در رد کتاب ابن تیمیه، کتابهای زیادی نوشته‌اند. از جمله می‌توان از این آثار نام برد:

۱. **منهاج الشریعة فی الرد علی منهاج السنّه**، اثر سید مهدی قزوینی. این کتاب در سال ۱۳۱۸ ق نگارش یافت.

۲. **اکمال المنّة فی نقض منهاج السنّه**، اثر سید سراج الدین حسین بن عیسی الیمانی اللکهنوی.

۳. **منهاج الشریعه فی رد ابن تیمیه**، از سید مهدی کشوران کاظمی.

۴. **منهج الرشاد**، از شیخ جعفر کاشف الغطا.

۵. **البراهین الجلیه**، از محمّد حسن قزوینی.

۶. **الدعوة الاسلامیه**، از شیخ محمّد نجفی.

مرحوم علامه امینی در کتاب **الغدیر** و مرحوم مظفر در کتاب **دلائل الصدق** نیز علیه **منهاج السنّه** مطالب مستند و مبسوطی بیان کرده‌اند.

از همه مهم‌تر سخنی است که علامه حلّی خود در مورد کتاب **منهاج السنّه** گفته است.

ابن حجر گوید:

«ابن مطهر، خُلق ستوده و برخورد پسندیده‌ای داشت و هنگامی که کتاب **منهاج السنّه** به دست او رسید گفت: «لو کان یفهم ما اقول اجبته»؛ اگر ابن تیمیه می‌فهمید که من چه می‌گویم پاسخ او را می‌گفتم»[1].

سخن نهایی دربارهٔ منهاج السنه

بررسی کتاب پر حجم منهاج السنّه که توسط نگارنده صورت گرفت و نیز دیدگاههایی که ازسوی صاحبنظران موافق و مخالف ابن تیمیه دربارهٔ اثر مزبور اظهار داشته است، انحرافات و اشکالات اعتقادی و غیر اعتقادی فراوانی را در آن کتاب می‌نمایاند که به برخی از آنها به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. تحریف معنوی قرآن.

ابن تیمیه در بسیاری موارد، ابتدا و انتهای آیه را حذف می‌کند تا قسمت خاص آن را با مدعی و مقصود خویش موافق نشان دهد و روایتهای سبب نزول آیه را که با خواسته‌هایش هماهنگ نبوده، تحریف کرده است.

۲. تحریف روایات بیان‌کننده سبب نزول آیات در مورد اهل بیت.

۳. تحریف روایات.

۴. انکار بسیاری از ارزشهای اعتقادی مسلمانان. او در کتاب خود توسل به انبیا و اولیا و صلحا و استغاثه به آنان را انکار کرده و شفاعت روز قیامت را مردود شمرده است. زیارت اهل قبور، ساختن مساجد بر قبور انبیا و صلحا و ایجاد بنا و گلدسته و بارگاه بر قبور و مشاهد مشرفه انبیا و اولیا و اهل بیت را مردود و بدعت خوانده است.

①

۱ ـ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۲، ص ۳۱۷.

نقدی بر تاریخ‌گذاری قرآن از دیدگاه برخی خاورشناسان

محمّد جواد اسکندرلو

عضو هیأت علمی مؤسسهٔ امام خمینی

طرح مسئله

«تاریخ‌گذاری» دانشی است که عهده‌دار تعیین زمان وقوع حوادث یا بیانگر تاریخ رخدادهای تاریخی می‌باشد. در این مقاله، «تاریخ‌گذاری قرآن» (Chronology of Quran) از دیدگاه خاورشناسان بررسی می‌گردد. در دانش تاریخ‌گذاری قرآن، از تاریخ نزول وحی‌های قرآنی بر حضرت محمّدﷺ بحث می‌شود و این کار، فقط در خصوص قرآن کریم امکان‌پذیر است؛ زیرا سایر کتب آسمانی نزول دفعی داشته‌اند، ولی قرآن بر اساس مقتضیات و نیازهایی نازل می‌شد که به صورت تدریجی در دوران و محل زندگی پیامبرﷺ پدید می‌آمد[1].

گر چه برخی از خاورشناسان از تحقق یافتن چنین امر مهمّی مأیوس گشته‌اند یا عدّه‌ای دیگر از آنان راه رسیدن به چنین هدفی را منحصر در تعیین نوع سبک و شکل و لحن آیات و سوره‌ها دانسته‌اند، ولی به نظر می‌رسد که به رغم دشواری چنین اقدامی، می‌توان از طریق اشارات تاریخی در آیات قرآن به سیره و سنّت پیامبر و نیز با استفاده از روایات ترتیب نزول، به میزان قابل توجّهی به این آرمان بلند و هدف والا دست یافت.

خاورشناسان بیشتر بر سبک و آهنگ آیات و مفاد آنها تأکید کرده‌اند و بر این اساس به طبقه‌بندی سوره‌ها در قالب سه یا چهار یا شش مرحله پرداخته‌اند و تاریخ نزول سوره‌ها را به صورت حدسی و ذوقی تعیین نموده‌اند. از آنجا که مبنای کار آنان اِعمال ذوق و حدس محض بوده در موارد متعدّدی نتایج نادرستی را ارائه داده‌اند؛ به عنوان نمونه، برخی از سوره‌های مدنی را به خاطر کوتاهی آیاتشان یا ذکر آیات اعتقادی در آنها جزء سور مکی به‌شمار آورده‌اند. این سوره‌ها عبارت‌اند از: زلزال، رحمان، انسان، نصر، تغابن، رعد، حج و بیّنه[2].

سابقه تاریخی پژوهشهای خاورشناسان در این موضوع به اواسط قرن سیزدهم قمری

۱ـ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۹۴.

۲ـ زنجانی، تاریخ قرآن، ص ۵۵.

برمی‌گردد. آنان در ضمن کتابهایی از قبیل تاریخ قرآن، تألیف نولدکه (در سال ۱۸۶۰م)، قرآن، ترکیب و تعلیمش، تألیف موير (در ۱۸۷۸م)، مقدمهٔ تاریخی ـ انتقادی بر قرآن، تألیف ویل (در ۱۸۷۲م) و... به بحث و بررسی چنین موضوعی پرداخته‌اند[1]. طیف طبقه‌بندی سوره‌ها توسط خاورشناسان از سه مرحله گرفته تا شش مرحله را شامل می‌گردد. این تلاش به منظور نیل به ترتیب نزول آیات و سور قرآن انجام گرفت، به گونه‌ای که با رشد و ویژگیهای متنوع شخصیّت دینی پیامبرﷺ منسجم باشد.

در این مقاله به منظور دوری گزیدن از گسترش یافتن دامنهٔ بحث، تنها به گزارش و نقد پژوهش خاورشناسانی پرداخته می‌شود که شیوهٔ طبقه‌بندی چهار مرحله‌ای را برگزیده‌اند.

مسئله اصلی در این مقاله عبارت است از: «بررسی اعتبار تحقیقات خاورشناسان در زمینه تاریخ‌گذاری قرآن و اینکه آیا مقاطع تاریخی و ویژگیهای معیّن شده از سوی آنان برای هر طبقه می‌تواند مبنای درستی برای طبقه‌بندی سوره‌های قرآن قرار گیرد؟».

پژوهش ویل

گوستاو ویل (Gustav Well) (۱۸۰۸-۱۸۸۹م) خاورشناس آلمانی آثار متعددی از خود به یادگار گذاشت که مهم‌ترین آنها مقدمهٔ تاریخی ـ انتقادی بر قرآن است. وی در این کتاب، دربارهٔ جمع قرآن و نظم تاریخی سوره‌ها و آیات قرآن سخن گفته و تاریخ‌گذاری سوره‌ها را بر اساس سه معیار ارائه نموده است:

۱. استناد به رخدادهای تاریخی که از طریق منابع دیگر شناخته شده است؛ یعنی در قرآن به برخی از وقایع تاریخی اشاره شده، ولی شرح آنها را باید در منابع تاریخی جست و جو نمود.

۲. مضامین وحی یا محتوای آیاتی که بیانگر شرایط و وظایف گوناگون پیامبر است.

۳. سبک و سیاق ساختار وحی به لحاظ نحوه لحن و آهنگ و شیوهٔ نثر یا سجع عبارات.

آنگاه سوره‌های قرآن را به چهار دسته ـ سه دسته مکی و یک دسته مدنی ـ تقسیم نموده و سوره‌های مکی را به ترتیب به این مقاطع تاریخی نسبت داده است:

از آغاز بعثت تا هجرت به حبشه (۱-۵ بعثت)، حدود سال ۶۱۵ میلادی؛

از آن زمان تا هنگام بازگشت پیامبر از طائف (۵-۱۰ بعثت)، حدود سال ۶۲۰ میلادی؛

و از آن زمان تا هجرت پیامبرﷺ به مدینه (۱۰-۱۳ بعثت)، برابر با سپتامبر ۶۲۲ میلادی.

او برای سوره‌های هر طبقه، ویژگیهای معیّنی را برشمرده است:

ویژگیهای طبقهٔ نخست

یک. اغلب سوره‌ها با برخی از سوگندها آغاز شده‌اند.

---

۱ ـ نکونام، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ص ۱۳-۱۲.

دو. بیشتر آیات، کوتاه و خیال‌انگیزند.

سه. آیات آن موزون و دارای سجع هستند.

چهار. زبان این سوره‌ها مملوّ از تصویرها و تمثیلهای شاعرانه و جاذبه شعری است.

ویژگیهای طبقهٔ دوم

یک. سوره‌ها بلندتر و به نثر نزدیک‌ترند.

دو. ویژگی خیال‌انگیزی و جاذبه شعری هنوز در آنها دیده می‌شود.

سه. در آنها از صفات الهی همچون رحمت او، و نشانه‌های خدا در طبیعت سخن گفته شده است.

چهار. اوصاف بهشت و دوزخ و نیز چگونگی عقاب و عذاب مورد بحث قرار گرفته است.

ویژگیهای طبقهٔ سوم

یک. سوره‌ها بلندتر و از سوره‌های طبقه دوم، به نثر نزدیک‌ترند.

دو. به گونه خطابی و موعظه‌ای نازل شده و جنبه خیال‌انگیزی ندارند.

سه. در آنها اخبار پیامبران و کیفرهای اخروی با جزئیات بیشتری بازگو شده است.

ویژگیهای طبقهٔ چهارم

یک. سیر حوادث را پس از هجرت بیان می‌کنند.

دو. آیات و سوره‌ها بلندتر از گذشته می‌باشند.

سه. بیانگر قدرت و فرمانروایی سیاسی و اجتماعی پیامبرﷺ هستند[1].

نقد و بررسی

از معیارهای سه‌گانه‌ای که برای تاریخ‌گذاری سوره‌ها ذکر گردید دو معیار سبک و مضامین سوره‌ها از آنجا که توانایی تعیین تاریخ نزول سوره‌ها را به صورت دقیق و روشن ندارند، طبقه‌بندیهای مبتنی بر آنها صرفاً ذوقی و سلیقه‌ای بوده و از حیّز اتقان و اعتماد خارج‌اند؛ امّا معیار نخست ـ استفاده از اشارات و تصریحات قرآن به رخدادهای زمانمند زندگی پیامبرﷺ ـ می‌تواند در کنار روایات صحیح، سودمند و راهگشا باشد.

بیشتر ویژگیهای مذکور سوره‌ها نیز مخدوش بوده، نمی‌توانند به عنوان وسیلهٔ سنجش و تفکیک سوره‌ها به‌شمار آیند. به نظر «ویل» در سوره‌های نخستین، سجع بیشتری به کار رفته است. اوّلاً از او هیچ دلیلی در اختیار نیست که به چه جهت آن سوره‌ها را دارای سجع بیشتر دانسته‌است. اگر دلیل او روایات ترتیب نزول است، این روایات، رشد سجع سوره‌ها را بر اثر پیشرفت رسالت پیامبرﷺ به گونه اجمالی و جزئی نشان می‌دهد، نه به صورت کلّی. به‌علاوه، اگر وی آن روایات را مبنای تاریخ‌گذاری قرار داده

1- W. Montgomery Watt, P. 416-418.

است، از چه رو در آن دخل و تصرّف کرده و خود ترتیب دیگری را فراهم آورده است؟! در هر صورت، کاربرد سجع هیچ اختصاصی به سوره‌های مکی یا اوائل دوران مکّه نداشته، بلکه در سراسر قرآن در مواردی به حسب اقتضای خاص خود به کار رفته است.

ملاک کوتاهی یا بلندی آیات و سوره‌ها نیز امری ذوقی و تخیّلی است و نمی‌توان بر پایهٔ آن میان مراحل دوران وحی مکی و وحی مدنی تفکیک قائل شد. اساساً کوتاهی و بلندی آیات امری توقیفی بوده نه اجتهادی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را بر حسب مقتضای حال مخاطبان از سوی خداوند بیان فرموده و در آنها شیوه‌ها و اسلوبهای کلام عرب در هر دو محیط مکه و مدینه رعایت شده است[1] و هرگز عقل و خرد یا شیوه عقلائی و ادبی دانشمندان نمی‌پذیرد که خداوند متعال لزوماً سوره‌های کوتاه را در اوائل وحی نازل کند، آنگاه به تدریج به فرستادن آیات و سوره‌های بلندتر بپردازد؛ چرا که نقش موضوع و محتوای آنها بسیار مهم‌تر از نوع و تعداد کلمات و عبارات است.

پژوهش نولدکه

تئودر نولدکه (۱۸۳۶-۱۹۳۰م) (Theodor Noldeke) خاورشناس آلمانی جایگاه بلند و شهرت عظیمی را در میان خاورشناسان جهان به دست آورده است[2]. او مدرک دکترای خود را در سال ۱۸۵۶م با دفاع از رساله‌ای با عنوان «تاریخ قرآن» به دست آورد که این کتاب از مشهورترین آثار وی می‌باشد[3]. البته این کتاب به آلمانی نوشته شده و تاکنون به زبان دیگری ترجمه و منتشر نشده است.

نولدکه در کتاب **مآخذ و ریشه‌های قرآن** (The Origins of th Koran) ـ که به زبان انگلیسی نوشته شده ـ مقاله‌ای با عنوان «قرآن» (The Koran) دارد که از مقایسهٔ مطالب آن با آنچه دیگر خاورشناسان از آرای او نقل کرده‌اند، چنین به نظر می‌رسد که چکیدهٔ نظراتش را در کتاب آلمانی **تاریخ قرآن**، در این مقالهٔ انگلیسی منعکس نموده است. از این‌رو مناسب است ابتدا با مهم‌ترین نظریات او در زمینهٔ تاریخ‌گذاری قرآن آشنا شویم، آنگاه به نقد و بررسی پاره‌ای از ایده‌هایش بپردازیم.

نولدکه همچون «ویل» سوره‌های قرآن را بر پایهٔ سه معیاری که در پژوهش پیشین ذکر شد، به چهار طبقه ـ سه طبقه مکی و یک طبقه مدنی ـ تقسیم نموده است. او بحث خود را در تقسیم‌بندی وحی‌های نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله این‌گونه آغاز می‌کند:

«اجزای سازندهٔ قرآن کنونی، بخشی به دوران مکه ـ قبل از سال ۶۲۲ میلادی ـ و بخشی هم به

---

۱ ـ زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۰۹.

۲ ـ بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، ترجمه خاکزند، ص ۴۱۹.

۳ ـ همان، ص ۴۲۰.

دورانـی مـربوط مـی‌شود کـه آغـاز هـجرت پیامبرﷺ به مدینه بـوده است (از پـاییز سـال ۶۲۲ تا هشتم ژوئن ۶۳۲). مـوقعیّت پـیامبر در مدینه کاملاً بـا شـرایـط و مـوقعیّت او در مکّـه متفاوت بوده است؛ زیرا او در مدینه از ابتدا رهبر گروه نیرومندی بود و به تدریج حـاکـم مـقتدر حجاز گردید، در حالی که در مکه صرفاً یک مبلّغ و موعظه‌گری ساده برای جـماعتی انـدک بـود. وحـی‌های مـدنی، اعـم از سـوره‌های کـامل یـا فرازهای محدود که جزء سوره‌های مکّی گنجانده شدند، به لحاظ مفاد و محتوا کـاملاً مـتغایر بـا وحی‌های نازل شده در مکه هستند. از آنجا کـه وحی‌های مدنی مربوط به وقایعی می‌شوند که ما امروزه اطلاعات نسبتاً دقیقی دربارهٔ آنها داریم و تاریخشان دست کم به گـونه تـقریبی روشـن می‌باشد، از این‌رو می‌توان تاریخ نزول آنها را تا اندازه قابل توجهی با اطمینان تعیین نمود و در این رابطه، روایات نیز کـمک شـایانی مـی‌کنند. البـته پـاره‌ای از وحـی‌های مـدنی، نـامشخص هستند. یکی به دلیل اینکه اشارات مـربوط بـه رخدادها و ویژگیهای تـاریخ آنـها مـبهم است و دیگر اینکه روایات مربوط به اسباب نزول آنها اغلب با یکدیگر ناسازگارند و نـوعاً مـبتنی بـر برداشتهای غلط یا حـدس و گـمانهایی مـحض هستند. با وجود همه این دشواریها، تاریخ‌گذاری سوره‌های مدنی به مراتب آسان‌تر از تعیین تاریخ سوره‌های مکی می‌باشد. در میان وحی‌های نازل شده در مکه، سوره‌های کوچکی را می‌بینیم که بر اساس قضاوت هر خوانندهٔ کنجکاوی آنها بـاید آخـرین واحـدهای نـزول بـاشند و سـبک و آهنگشان کاملاً با سوره‌های مکی متفاوت است. در نقطه مقابل آن، برخی از سوره‌های مطرح شده در دوران مدینه را ملاحظه می‌کنیم که نسبت به دیگر سوره‌های مدنی کمترین پیوند و شباهت را دارند و بنابراین باید تاریخ نـزولشان بـه اواخـر دوران مکه برگردد».

نولدکه در نقد تفکیکی که گـوستاو ویـل در مورد سوره‌های مکی انجام داده می‌نویسد:

«در میان این دو دسته، واحدهایی از نـزول وحی وجود دارد که به نظر می‌رسد از مرحله اول به مرحله سوم از دوران وحی انتقال یافته‌اند. لذا به سختی می‌توان پذیرفت که تفکیک سوره‌های مکّی آن‌گونه که گوستاو ویل انجام داده است بر مبنای دقیقی صورت پـذیرفته بـاشد. بـنابرایـن تعیین دقیق تاریخ نزول بسیاری از آنها ناممکن است.

از آنجا که قـرائـن و شـواهـد روشـنی بـرای حوادث وجود ندارد، ما ناگزیریم کـه از طـریق خـود قـرآن، رشـد و پـیشرفت روان‌شـناختی شخصیّت پیامبرﷺ را پی‌گیری و جست و جو نماییم و بر همین اساس به تاریخ‌گذاری سوره‌ها بپردازیم. البـته در ایـن رهگـذر نـیز هـمواره بـا فرضیاتی ذهـنی و یـا حـدس و گـمان مـواجـه هستیم، ولی باید بدانیم کـه روایـات مـعتبر در زمـینه وحـی‌های نـازله در دوران مکـه بسـیار اندک‌اند و در واقع می‌توان گفت که تاریخ مربوط

به دوران پیش از هجرت پیامبر از مکه به مدینه آنچنان تاریک و مبهم است که ما حتی نسبت به سالی که پیامبر به نبوّت رسید اطمینانی نداریم. احتمال دارد در سال ۶۱۰ میلادی بوده، ممکن است اندکی زودتر از آن تاریخ بوده و شاید هم قدری دیرتر از آن سال واقع شده است. در هر صورت، بهتر آن است که به تاریخ‌گذاری نسبی و تقریبی وحی‌های دوران مکّه در سه طبقه‌بندی عمده و مجزّا بپردازیم».

وی در ادامه پیرامون ویژگی سوره‌ها در مرحله نخست از دوران مکه این‌چنین دیدگاه خود را مطرح می‌کند:

ویژگیهای سوره‌ها در مرحله نخست از دوران مکه

«در سوره‌های مربوط به مرحله اول از وحی دوران مکّی، هیجان پیامبر، اغلب خود را با شدّت و حرارت فراوان نشان می‌دهد. این هیجان و احساس به قدری شدید بوده که او نمی‌توانسته سخنان خود را با انتخاب مطرح کند، بلکه آن سخنان به صورت ناگهانی از زبان او لبریز و صادر می‌شده‌اند.

بسیاری از این‌گونه فرازهای وحی، یادآور غیبگوییها و پیشگوییهای کاهنان ملحدی است که سبک آنها برای ما معلوم است؛ هر چند که احتمالاً نمونه کاملاً معتبری در دست نداریم. سوره‌های این مقطع از وحی، نظیر آن غیب‌گوییهای کاهنان، هرگز طولانی نبوده، بلکه مرکّب از جملاتی کوتاه هستند، ولی سجع‌ها به سرعت تغییر می‌یابند.

نعمتهای بهشت و رنج و عذابهای دوزخ به گونه پرشور و هیجان‌انگیزی مطرح شده‌اند. البته تمام سوره‌های این دوره دارای چنین شدّت نبوده، بلکه آخرین سوره‌های آن به گونه آرام‌تری بیان شده‌اند. با این همه باید اذعان نمود که تعیین نزول دقیق آنها فوق‌العاده دشوار است؛ به عنوان مثال از هیچ طریقی نمی‌توان اطمینان حاصل نمود که آیا آغاز سورهٔ «علق» قدیم‌ترین قسمت وحی قرآنی باشد. روایتی که می‌گوید سوره علق نخستین سوره نازله بوده است به عایشه همسر مورد علاقه پیامبر برمی‌گردد، در حالی که او هنگام نزول وحی هنوز به دنیا نیامده بود. علاوه بر اینکه عایشه به هیچ وجه از وثاقت و اعتبار کافی برخوردار نیست و دلیل دیگر اینکه سوره‌های دیگری وجود دارد که توسّط دیگران به عنوان نخستین واحدهای نزول معرّفی شده‌اند. در هر صورت بر اساس دیدگاه روایی آیات نخستین سوره علق، در اوایل دوران وحی نازل شده‌اند.

لحن سوره‌های مکّی درست از هنگامی شدّت یافت که پیامبر با مقاومت سرسختانه دشمنانش روبرو گردید. در چنین شرایطی او دیگر نمی‌توانست با کسانی که تبلیغ و ترویج پیامبر را در موضوعات مربوط به مبدأ و معاد به استهزا می‌گرفتند به نرمی سخن گوید. و از آنجا که عموی پیامبر ـ ابو لهب ـ به شدّت او را از

خود رانده بود، لذا در قالب یک سوره کوتاه ـ سوره تبّت ـ او و همسرش محکوم به آتش دوزخ شدند.

سوره‌های این مقطع از دوران وحی مکّی بخش مهمّی از قسمتهای قرآن را تشکیل می‌دهند».

نولدکه ویژگیهای سوره‌های دوره میانی مکّه را به گونه‌ای متفاوت ارزیابی می‌کند:

«در این دوره، شیوهٔ تخیّل به گونه محسوسی کاهش می‌یابد؛ هر چند که هنوز دارای حرارت و هیجان هستند. لحن و آهنگ آنها به تدریج به نثر نزدیک‌تر می‌شود. اضطراب و نگرانی فروکش می‌کند. آیات طولانی‌تر می‌شوند. محلّ سوگندها در عناوین ابتدایی آیات، انتخاب شده‌اند. کاربرد مکرّر «قل» ـ که به منظور اعلام پیام خاص قرآنی است که محمّدﷺ مأمور به ابلاغ آن می‌گردد ـ در این سوره‌ها به چشم می‌خورد. نام «الرّحمن» که یکی از اسامی خداوند است و از دوران پیش از اسلام در قسمت جنوبی و مرکزی حجاز به کار می‌رفته، در این سوره‌ها فراوان به کار رفته است. در این دسته از سوره‌ها که تعدادشان بیست و یک سوره است، روی هم رفته، زیبایی و جذابیت سبک آیات وحی از بین می‌رود. یک سوره از قرآن به نام فاتحه به آغاز همین مرحله مربوط می‌شود. این سوره بیانگر دعا و نماز مسلمانان است و نیز جوهرهٔ قرآن را تشکیل می‌دهد. چند واژه آن مستقیماً از یهود اقتباس شده است؛ مانند معرفی خدا به عنوان «رحمن» که همان «رحمانا»ی یهود است و نام معروف خدا در دوران تلمودی بوده است. به نظر می‌رسد که محمّدﷺ واژهٔ «رحمن» را به عنوان اسم خاص پروردگار به جای «الله» که قبلاً توسّط مشرکان به کار می‌رفت، برگزیده است. لذا در سوره‌های این مرحله از وحی به‌طور فراوان با کاربرد «رحمن» روبه‌رو می‌شویم».

در مورد ویژگیهای سوره‌ها در مرحلهٔ پایانی وحی مکّی نیز چنین تحلیل می‌کند:

«سوره‌ها در این مرحله تقریباً به‌طور کامل منثور هستند که البته نمونه‌های مسجّعی را نشان می‌دهند که رفته رفته به حالت کلیشه‌ای درآمده، نوعاً به «ون» و «ین» ختم می‌شوند.

سخنان توصیفی و تخیّلی کمرنگ شده و آیات وحی، شکل خطابی به خود می‌گیرند. قصص انبیاء، افکار و ایده‌های پیشین را تکرار می‌کند. برخی از سوره‌ها حجم زیادی دارند. گاهی بارقه‌ای از نیروی شعری نمایان می‌شود. این دسته از سوره‌ها که تعدادشان باز بیست و یک سوره است، می‌تواند به عنوان نمایی از خشم یا رنجش پیامبر در برابر برخی از هم‌قبیله‌های مکّی نسبت به پیام او به‌شمار آید. این سوره‌ها برای کسی که با مفادشان پیشاپیش آشنا باشد، آموزنده و اصلاحگر است، ولی ابتدا به نظر می‌رسد که دست کم برای اذهان کافران در ایجاد اعتقادی راسخ چندان مناسب نباشد. در حالی که چنین تصوّری درست نیست؛ چرا که در

واقع بیانات و مطالب این سوره‌های طولانی مکّی ظاهراً تأثیر و نقش فوق‌العاده‌ای در تبلیغ اسلام داشته است».

و بالاخره دربارهٔ ساختار شکلی و محتوایی سوره‌ها در دوران وحی مدنی معتقد است:

«سبک سوره‌های مدنی شباهت نسبتاً نزدیکی به سوره‌های آخرین مرحله از دوران مکه دارد. در بیشتر نثرهای آن، جلوه‌ها و زیباییهای فصیح فراوانی به چشم می‌خورد. این سوره‌ها که تعدادشان بیست و چهار سوره است و به ترتیب زمانمند خاصّی یکی پس از دیگری قرار گرفته‌اند بیانگر قدرت فزاینده سیاسی پیامبر و تشکیل چارچوب اجتماعی امّت اسلامی او هستند. در دیدگاه مسلمانان، محمّدﷺ رسالت و مسئولیتهای گوناگونی دارد. در یک زمان او فقط برای مؤمنان وعظ و سخنرانی می‌کرد. در برهه‌ای دیگر در برابر شکستها یا پیروزیهای به‌دست آمده واکنش مناسب نشان می‌داد یا به سرزنش و توبیخ نسبت به ضعف ایمان برخی افراد می‌پرداخت و یا مردم را به خوبیها و فضائل اخلاقی دعوت می‌کرد. او حتّی از ارشاد و نصیحت به منافقان دریغ نمی‌ورزید. البته با یهودیان که تعدادشان در مدینه زیاد بود، در موارد متعدّدی سخت‌گیری می‌کرد، ولی کمتر سخنی علیه مسیحیان می‌گفت؛ امّا بت‌پرستان در مدینه بسیار کم بودند، لذا سخن چندانی دربارهٔ آنها بیان نمی‌کرد. در هر حال پیامبر به عنوان رهبری شناخته شده و رسمی در دین و امور اجتماعی جامعه مدینه مطرح می‌شود. آیات قرآنی او در ارتباط با تشریع احکام کیفری، امور داخلی، همچون قوانین ازدواج و طلاق و ارث، مقررات راجع به آداب و مراسم گوناگون، امور شخصی، رهنمودهایی دربارهٔ مشکلات مقطعی بود و نیز آیاتی دربارهٔ دعوت به جهاد در راه خدا نازل گردید. دسته مهمی از آیات مدنی اشاره دارد به قطع رابطه پیامبر با قبایل یهود و سپس مطرح ساختن شخصیّت ابراهیم به عنوان بنیانگذار خانه کعبه و نخستین اسوه مسلمانان حنیف که بیانگر دین خالص الهی است»[1].

نقد و بررسی

نولدکه معتقد بوده است که ترتیب زمانی آیات و سوره‌های قرآن را بر خلاف شیوهٔ اسلامی آن باید تنظیم نمود. همان‌گونه که ملاحظه شد، او برای خودش روش نوینی برگزید که بسیاری از خاورشناسان تحت تأثیر او قرار گرفتند و از او پیروی کردند؛ هر چند که همگی به نتایج مشترکی دست نیافتند. این نوع تاریخ‌گذاری قرآن، اندک اندک اذهان همه خاورشناسان را به خود مشغول ساخت و سهمگین‌ترین اشتباهات را پدید آورد.

این پیشفرض که تغییر وحی‌ها مبتنی بر تغییر روان‌شناختی شخصیّت پیامبر اسلامﷺ بوده است، پایه و اساس قابل دفاعی ندارد؛ زیرا

1- Noldeke, p. 43-58.

اوّلاً چنین نبوده که تجربه وحیانی پیامبر بر اثر تکرار و استمرار وحی‌ها طویل المدّت‌تر شده باشد تا بتوان رشد طول سوره‌ها را از همین رهگذر ادّعا و اثبات نمود. ثانیاً خداوند حکیم براساس مقتضیات و نیازها و مسائل اجتماعی، کوتاهی و بلندی سوره‌ها را تعیین نموده است، نه آنکه وحی تابع حالات عرفانی شخص پیامبرﷺ بوده باشد؛ چرا که آن حضرت صرفاً دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی بوده است. لذا هیچ گونه حقّ تصرّف و ایجاد تغییر در کمّ و کیف وحی نداشته است.

بنابراین نمی‌توان ادّعا نمود که طول وحی لزوماً سانتیمتری افزایش می‌یافته و هر واحد نزول حدّاقل یک سانتیمتر نسبت به وحی پیش از خود طولانی‌تر بوده است. البته این سخن صادق است که تطویل سوره‌ها فی الجمله افزایش می‌یافته، نه آنکه افزایش آنها به صورت وحدت رویه ثابتی درآمده باشد. لذا گاهی سوره‌ای کوتاه پس از سوره‌ای بلند نازل شده است؛ مثلاً سورهٔ اعراف که سی و نهمین واحد نزول بوده، شامل ۲۰۶ آیه است، در حالی که چهلمین واحد نزول؛ یعنی سوره جنّ تنها ۲۸ آیه دارد و بسیار کوتاه‌تر از سوره پیش از خود می‌باشد.

نولدکه تاریخ مربوط به دوران پیش از هجرت پیامبر از مکه به مدینه از جمله سال نبوت پیامبرﷺ را مبهم و نامشخّص خوانده است. در پاسخ او می‌گوییم: در مورد اینکه بعثت پیامبرﷺ در بیست و هفتم ماه رجب، سیزده سال پیش از هجرت (برابر با ۶۰۹ میلادی) صورت پذیرفته، روایات بسیار زیادی وارد شده است و در آنها عبادات ویژه‌ای سفارش گردیده؛ زیرا آن روز را پیوسته باب فتح برکات دانسته‌اند[۱].

نولدکه سخنان قرآن را در سوره‌های مرحله نخست مکّه در سجع گونگی و کوتاهی و همراهی با سوگند به کهانت کاهنان ملحد و غیب‌گویان پیش از نزول قرآن تشبیه نموده است.

گر چه به لحاظ سبک بین این دو نوع سخن تشابه وجود دارد، ولی نباید تفاوتهای قرآن با کهانت را نادیده انگاشت؛ چرا که در کهانت، تکلّف و گنگی و اباطیل به‌کار می‌رفت، در حالی که در قرآن مجید هیچ یک از این نقصها وجود ندارد؛ چنان که ولید بن مغیره که از ناموران بلندپایهٔ عرب به‌شمار می‌رفت، پس از شنیدن سخنان قرآن چنین اذعان نمود:

«یا عجباً لما یقول ابن أبی کبشه فوالله ما هو بشعر و لا بسحر و لا بهذی جنونٍ و انّ قوله لمن کلام الله»[۲].

آنچه فرزند ابی کبشه می‌سراید، به خدا سوگند نه شعر است و نه سحر است و نه گزافه‌گویی بی‌خردان، بی‌گمان گفته او سخن

---

۱ ـ کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۴۹؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲ ـ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۱۹۱.

خداست.

بنابراین تشابه بین آیات قرآن و سخنان کاهنان به لحاظ وجود سجع و کوتاهی سخن، دلیل بر همسانی آن دو نیست.

نولدکه در مورد سورهٔ علق می‌گوید این سوره نمی‌تواند نخستین سورهٔ نازله باشد؛ زیرا روایتی که می‌گوید «علق» نخستین سوره نازله بوده فقط از طریق عایشه نقل شده است. پاسخ آن است که اوّلاً در منابع اهل سنّت این روایت را از طریق غیر عایشه نیز نقل کرده‌اند؛ به عنوان مثال، طبرانی در **المعجم الکبیر**، به سند صحیح از ابی رجاء عطاردی نقل می‌کند:

«ابو موسی اشعری برای ما محفل قرآن تشکیل می‌داد و اقراء می‌نمود. موقعی که به تلاوت سورهٔ علق رسید، چنین گفت: «این نخستین سوره‌ای است که بر محمّدﷺ نازل شده است» و نظیر این معنی را ابن اشته در کتاب **المصاحف** از قول عبید بن عمیر روایت کرده است»[1].

ثانیاً در منابع شیعی نیز روایاتی وارد شده که به نزول سورهٔ علق به عنوان نخستین سوره تصریح نموده‌اند[2].

این پیشفرض که رفتار پیامبرﷺ با قومش به تدریج سرسختانه‌تر می‌شد، محل تأمّل و اشکال است. به چه دلیل رفتار آن حضرت باید به مرور زمان خشن‌تر شده و مثلاً فراز و نشیب نداشته باشد؟ تردیدی نیست که قرآن کریم برترین سخن بلیغ است که با مقتضای حال مخاطبان و شرایط زمان و مکان سازگار می‌باشد و باز بدیهی است که پیامبر اکرمﷺ در طول دوران رسالت خویش با افراد گوناگونی از جهت نوع برخورد و روحیه و ایمان متفاوت روبه‌رو بوده است. بنابراین به‌طور مسلّم نوع سخن گفتن آن حضرت با مخاطبان متعدّد، فراز و نشیب و نوساناتی بر حسب مقتضای حال داشته است. ثانیاً اگر این پیشفرض را ـ که رفتار پیامبرﷺ با قومش به تدریج سرسختانه‌تر می‌شد ـ نولدکه خود پذیرفته است، چرا سورهٔ تبّت را سومین سوره نازل شده دانسته و حال آنکه به جهت خشونت‌آمیزی سوره باید ترتیبی متأخرتر داشته باشد! بنابراین آشکار می‌گردد که بسیاری از سخنان نولدکه ـ همان‌گونه که خود تصریح نموده ـ حدس و گمانهایی بیش نیست و مبنای علمی ندارد.

از بارزترین شبهات نولدکه این است که در مورد قرآن احتمال وقوع تحریف داده است. او در پایان ویژگیهای سوره‌های مرحله نخست وحی آورده بود که «احتمال می‌رود بسیاری از سوره‌ها در همان اوان دوران وحی از دست رفته باشند».

این احتمال دقیقاً مستلزم وقوع تحریف در قرآن کریم است که ادّعایی نادرست و مردود می‌باشد. قول حق آن است که مجموع وحی قرآنی بدون کم و کاست مدوّن شده است و ادلّهٔ

---

۱ ـ سیوطی، **الاتقان فی علوم القرآن**، ج ۱، ص ۷۷.

۲ ـ کلینی، **الکافی**، ج ۲، ص ۶۲۹-۶۲۸.

قرآنی و روایی و تاریخی و عقلی بر بطلان قول تحریف بیان شده است[1].

این پیشفرض نیز که سوره‌های قرآن به تدریج ویژگی تمثیلی و تخیّلی‌اش کاهش می‌یابد، در خور نقد است. به چه دلیل حالت استعاری و تمثیلی قرآن، فراز و نشیب متوالی نداشته باشد و همواره از فراز به نشیب جریان یافته باشد؟ مراد از شیوه تخیّل، به کارگیری انواع مجاز در سخن است و می‌دانیم که استعاره بهترین نوع مجاز است و ابن رشیق هم گفته است که استعاره از محاسن کلام به‌شمار می‌آید، مشروط بر اینکه در محل و موضع مناسب خود به کار رود.

به هر حال هیچ دلیلی وجود ندارد که حالت استعاری و تمثیلی قرآن همواره از فراز به نشیب باشد و به تدریج کاهش یافته باشد، بلکه قرآن کریم طبق مقتضای حال نازل شده است.

نولدکه کاربرد سوگند در عناوین و آیات نخستین سوره‌ها را نشانهٔ تعلّق آن سوره‌ها به دوران میانی وحی مکّی دانسته است و حال آنکه در نخستین آیه از سوره‌های دیگری مربوط به دوران نخستین وحی مکی نیز سوگند مشاهده می‌شود: «والذّاریات ذروا»، «والطور»، «والنجم اذا هوی»، «ن و القلم و ما یسطرون»، «لا أقسم بیوم القیامة»، «والمرسلات عرفاً»، «والنازعات غرقاً»، «والسّماء ذات البروج»، «والسّماء و الطارق»، «والفجر»، «لا أقسم بهذا البلد»، «والشمس و ضحیها»، «والیل اذا یغشی»، «والضّحی»، «و التین و الزیتون»، «والعادیات ضبحاً»، «و العصر».

نولدکه همهٔ این سوره‌ها را که با سوگند آغاز شده‌اند خود جزء سوره‌های دوران نخست مکّه یاد کرده است و جالب اینجاست که تعداد این سوره‌ها بیشتر از سوره‌هایی است که جزء دوران میانی مکّه برشمرده و با سوگند آغاز شده‌اند.

از دیگر اشتباهات مهم وی این است که نزول سوره فاتحه را مربوط به مرحله میانی از وحی مکّی دانسته و آن را چهل و هشتمین سورهٔ نازل شده معرفی کرده است، در حالی که می‌دانیم سوره فاتحه جزء لاینفک و از شرایط صحّت نماز می‌باشد، چنان که در روایات آمده است: «لا صلاة الّا بفاتحة الکتاب»[2].

از سوی دیگر مسلّم است که نماز نخستین حکم شرعی بوده که در صدر اسلام واجب گردیده است و پیامبر و پیروانش مقیّد به اقامه آن بوده‌اند. از این‌رو امکان ندارد آن‌گونه که نولدکه تاریخ‌گذاری کرده، «فاتحه» سورهٔ چهل و هشتم از واحدهای نزول وحی باشد. بنابراین قول حق آن است که این سوره پنجمین سوره‌ای است که در اوایل وحی مکّی؛ یعنی در همان آغاز بعثت بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است[3].

---

۱ ـ طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ج ۹، ص ۲۱۸؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ص ۸۰-۷۹.

۲ ـ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۳۲.

۳ ـ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۷۰.

پژوهش بلاشر

رژی بـــــلاشر (۱۹۰۰-۱۹۷۳م) از خاورشناسان فرانسوی است که در شیوهٔ پژوهش از نولدکه بهره جسته و تحت تأثیر او قرار گرفته است. مهم‌ترین اثر او مقدمه‌ای بر ترجمه قرآن است که به وسیله دکتر محمود رامیار به زبان فارسی برگردانده شده و با نام در آستانهٔ قرآن انتشار یافته است. در ترجمه بلاشر، سوره‌ها به ترتیب تاریخی قرار گرفته و تنها در چند نکته با ترتیب و طرح نولدکه تفاوت دارد و پیشنهاد او را دربارهٔ سه دورهٔ مکّی کاملاً می‌پذیرد، در ادامه می‌گوید با توجّه به اینکه نه سیرهٔ پیامبرﷺ چنان که محقّقان مسلمان تصویر کرده‌اند و نه آن طرحی که مورخان غربی ترسیم نموده‌اند، هیچ کدام برای تقسیم‌بندی سوره‌ها از نظر ترتیب نزول زمانی آیات الهی، پایه‌ای مطمئن بنیان نمی‌نهند؛ از این رو، طبیعی است که پژوهش باید به شیوه‌ای دیگر و بر اساس اصول دیگر تداوم یابد. فرضیه اول ما این است که قرآن باید نقطه مشترک این طبقه‌بندی باشد. پیشفرض دیگر ما بازیافتن نشانه‌ها و شاخصهایی در قرآن است که به بررسی تجربهٔ دینی محمّدﷺ دربارهٔ تحول و مظاهر تبلیغ آن و دربارهٔ عبور از یک مرحله تبلیغ صلح‌آمیز به یک فعالیت گسترده به عنوان رهبر جامعه می‌پردازند. البته باید اذعان نمود که این شیوه پژوهش نیز خالی از تخیّل نخواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که نمی‌توانیم اعتماد کامل به روایات داشته باشیم، با تکیه بر فرضیّات هم نمی‌توان تمام مراحل تبلیغ پیامبرﷺ را مشخّص نمود[1].

ویژگیهای سوره‌های نخستین مرحله وحی در مکّه

آغاز وحی مکّی با شروع عبادت و شب‌زنده‌داری و دعا مقارن بوده است؛ زیرا مسلمانان نخستین به گردآوری پنج سوره که مشتمل بر عبادت و ادعیه باشد احساس نیاز می‌کرده‌اند.

آیات این مرحلهٔ وحی از نظر سبک عموماً مرکّب از شش تا ده هجا می‌باشد. پایان آیه‌ها بر آهنگی که از غنای بسیار و زیبایی بی‌اندازه بهره‌مند است، تکیه دارد و غالباً دو یا سه آیه با سجع و برگردان پایان می‌یابد؛ مانند سورهٔ «مرسلات». در بسیاری از سوره‌ها که رازهای الهی دربارهٔ جهان با خواننده در میان گذاشته می‌شود نظیر ستارگان، کوههای مقدس و سایر مظاهر هستی، اصولاً سوره با آن مفاهیم آغاز می‌گردد.

ویژگیهای سور مکی در مرحلهٔ میانی وحی

در دومین مرحله وحی مکّی، بیست و دو سوره نازل شده که آغاز آن، سورهٔ کهف و پایان آن، سورهٔ نجم است. این سوره‌ها مفصّل و دارای مطالب متنوع‌اند. فاصلهٔ اصول عقاید جامعهٔ

---

۱ ـ بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمه رامیار، ص ۲۷۷.

نوبنیادی که بر پایه تعالیم قرآن در مکه تأسیس شده بود با گروههای مخالف، کاملاً محسوس بود. با نگرش به آیات «۸۱، ۸۲، ۹۰ و ۹۲» سورهٔ مؤمنون، به این فاصلهٔ فکری کاملاً می‌توان پی برد. اعتقاد به یگانگی خدا و ابدیت او مکرّر خاطرنشان شده است. پیامبر برای آنکه از گفت و گوی خود نتیجهٔ بهتر بگیرد به ذکر داستانهایی می‌پردازد که در میان قوم عرب شناخته شده بوده است. در این مرحله از وحی، به لحاظ سبک نگارش، سوره‌ها آیات طولانی‌تری دارند و از نظر هنجار کلی، دارای جاذبه‌ای هستند که آیات مرحلهٔ نخستین فاقد آن بود. نیروی تخیّل در مرحلهٔ میانی سور مکّی، کمتر به چشم می‌خورد و واقع‌گرایی بیشتر است. موضوع آیات، بیشتر ناظر به سرکوبی دشمنان اسلام است.

ویژگیهای مرحله سوم سوره‌های مکّی

بیست و دو سوره نیز به مرحله سوم اختصاص یافته، این مرحله در واقع مکمّل مرحله دوم است. لحن گفت و گوی آیات، آهنگی اندرزگونه دارد. در این دوره، واژهٔ خطابی «ایّها الناس» به جای واژه‌های دیگر در آغاز آیه‌ها به کار برده شده است، زیرا مخاطب قرآن، دیگر مردم مکّه نبودند و علاوه بر مردم مدینه بسیاری از قبایل اطراف نیز مورد خطاب محمّدﷺ قرار گرفتند. در این دوره چند بار به نکته‌ای اشاره شده که حائز کمال اهمیت است و آن اشارهٔ قرآن به ناکامیها و شکستهای پیامبران پیشین است. قرآن در این مورد ترتیب تاریخی را رعایت کرده و مأموریت همگی پیامبران را هدایت مردم دانسته است. می‌توان این‌گونه مطالب را گام اساسی در پیامبرشناسی اسلام به‌شمار آورد.

مسئله قیامت و زندگی پس از مرگ بیش از هر موضوع دیگری، در سومین مرحله وحی مورد گفت و گوی قرآن قرار گرفته است.

ویژگیهای سوره‌ها در دوران وحی مدنی

آیاتی که در مدت ده سال رسالت پیامبر در مدینه نازل گردیده، محتوای بیست و چهار سوره کوتاه و بلند را تشکیل داد. گسیختگی مطالب به هم پیوسته، به وضوح قابل مشاهده است. در این سوره‌ها مکرّر آمده است که از خدا و پیامبرش اطاعت کنید.

در این مرحله، آیات دوازده سطری به منظور بیان پاره‌ای از دستورات فقهی که در گذشته در قالب کوتاه و یکنواخت و با جمله‌های مسجّع بیان شده بود، دیده می‌شود، آیات این دوره از وحی در مواردی سرشار از تهدید به رنج و عذاب است. به‌طور کلی آیات مدنی هم به لحاظ سبک و هم از حیث موضوعات مطرح شده، نشاندهنده ارتباط دائمی و هماهنگی کامل قرآن با نیازهای واقعی مردم آن‌سامان است که در گذشته وجود نداشته است. در سوره‌های مدنی برای سازمان قبیله‌ای از طریق سلسله مراتب اجتماعی، نظامی نوین طرح گردید و تساوی زن و مرد دگرگون شد و برای امور اخلاقی و پاره‌ای

از وظایف اجتماعی ضوابطی مقرّر گردید[1].

تقد و بررسی

بلاشر نیز همچون ویل و نولدکه، سوره‌های قرآن را به ترتیب زمانی درآورده است، ولی بنا به اعتراف خودش این تاریخ‌گذاری خالی از اشتباه و بیراهه‌روی نیست[2].

انگیزه او از ارائه ترجمه قرآن بر اساس ترتیب مزبور این بوده که وی اعتقاد داشت تنها از طریق بررسی قرآن می‌توان مراحل پیشرفت و گسترش آیین اسلام را دنبال نمود، در حالی که سیره پیامبر و اخبار صحابه نمی‌توانند به تنهایی به تشریح و تبیین موضوعی بپردازند که قرآن از آن ساکت است[3].

ولی نظر صائب این است که با توجّه به آن همه دقت و کنجکاوی عالمان مسلمان دربارهٔ هر مطلبی که به تشخیص آیات و سور مکّی و مدنی قرآن مربوط می‌شود، هرگز تردیدی نداریم در اینکه اعتماد به روایات صحیح و معتبر اسلامی بهترین راه مطمئن برای رسیدن به دقیق‌ترین و مناسب‌ترین ترتیب زمانی نزول آیات قرآن است[4].

یکی از مهم‌ترین اشتباهات وی در مورد تعبیر «یا ایّها الناس» این است که می‌گوید: «کاربرد این تعبیر در مرحله سوم از دوران وحی به خاطر این است که مخاطب قرآن در آن مرحله، دیگر تنها مردم مکه نبودند، بلکه علاوه بر مدینه، بسیاری از قبایل اطراف نیز مورد خطاب محمّدﷺ قرار گرفتند».

در واقع، وحی به لحاظ خطاب، سه مرحله داشته است:

یک ـ خطاب به پیامبرﷺ به صورت نهانی: ﴿**اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ**﴾ (علق / ۱).

دو ـ خطاب به پیامبر و خویشان نزدیکش: «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ» (شعرا / ۲۱۴).

سه ـ خطاب به همه جهانیان: «یا ایّها الناس».

امّا برخی از خاورشناسان ترجیح می‌دهند که جهانی بودن قرآن را کمرنگ ساخته، بگویند رسالت محمّدﷺ برای بادیه‌نشینان بوده است؛ زیرا پیامها و مطالب آن فقط متناسب با ساکنان صحرا بوده است. بلاشر نیز بر همین اساس، عبارت «یا ایّها الناس» را به معنای خطاب به جهان بدویان دانسته است.

با اندک تأملی در پژوهش بلاشر می‌توان دریافت که نتایج کار او با مسلّمات فراوانی در تضاد است. به ویژه اینکه از جهت موضوع و محتوا می‌بینیم که بلاشر سوره‌هایی را که از قیامت و پدیده‌های هستی در آن زمان بحث می‌کنند در مرحلهٔ نخست از دوران وحی جای داده است، در حالی که موضوعات متعدد

---

۱ ـ رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ترجمه مبشّری، ص ۵۵ به بعد.

2 - Blacher, p. 254.

3- Ibid, p. 253.

۴ ـ صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، ص ۱۷۷-۱۷۸.

دیگری در همان دوران در قالب آیاتی مطرح شده‌اند که تکرار آن مباحث در همان مرحله کمتر از آیات مربوط به رستاخیز نیست، ولی او هیچ ذکری از آنها به میان نیاورده است؛ مانند خلقت انسان، جریان تعلیم با قلم، امور اخلاقی مطرح شده در سوره قلم و سوره مدّثر و نیز مباحث عقیدتی و... که بلاشر آنها را در تعیین معیارهای خویش نادیده گرفته است. و آن‌گونه که او سوره‌های مکّی را به سه دوره تفکیک نموده، هیچ مبنای منطقی و تاریخی معتبر ندارد[1].

پژوهش رود ول

رود ول (Rod well) کشیش و دانشمند انگلیسی از خاورشناسان و قرآن‌پژوهان قرن نوزدهم میلادی بوده است. یکی از خدمات او ترجمه قرآن به زبان انگلیسی است که تاکنون هفت بار تجدید چاپ شده است[2]. وی همه سوره‌های قرآن را به زعم خود بر اساس ترتیب زمانی نزولشان تنظیم نمود که در این نوع پژوهش خود از شیوه و عملکرد نولدکه پیروی کرده است، ولی در مورد ترتیب سوره‌های مربوط به طبقه اوّل دوران وحی مکّی، از نظرات و اجتهادات شخصی خویش بهره گرفته است. (بلاشر، ۲۴۹-۲۵۰). رود ول در تنظیم دیدگاه خود در ترتیب آیات و سوره‌های قرآن سخنان در خور نقدی دارد و سخن خود را از اینجا آغاز نموده که چون آیات نازل شده در ابتدای دوران وحی کوتاه بوده‌اند، لذا باید آنها را در جایگاه مناسبی از سوره‌های مختلف جای داد؛ مثلاً در مورد سوره «ملک» چنین گفته است:

«آیات هشتم تا یازدهم متأخر از سایر آیات نازل شده‌اند، لکن بعدها در آنجا قرار گرفته‌اند؛ زیرا هر یک از آن آیات نسبت به بسیاری از آیات دیگر این سوره طولانی‌ترند»[3].

او همچنین ادّعا کرده است که «آیات (۲۴-۶۰) سوره ذاریات در جایگاه اصلی خود قرار نگرفته‌اند، بلکه در جریان جمع‌آوری و تدوین قرآن در زمان عثمان به آنجا منتقل شده‌اند به انگیزه اینکه قرآن تعدیل مناسبی پیدا کند»[4].

نقد و بررسی

تردیدی نیست که به محض نگاه کردن به خود مصحف عربی ـ که بی‌نیاز از ترجمه و تنظیم رودول است ـ آیات «۸ ـ ۱۱» سوره ملک را می‌یابیم که به ترتیب دارای این تعداد کلمه هستند (۱۳-۹-۱۲-۵)، در حالی که تعداد کلمات سایر آیات به‌کار رفته در این سوره مابین «۸-۱۸» کلمه می‌باشد. و مهم‌تر اینکه آیات «۸-۱۱» این سوره که رود ول مدّعی شده که بعدها به آن قسمت پیوسته‌اند به لحاظ مفاد و

---

۱ ـ فضل حسن عباس، اتقان البرهان فی علوم القرآن، ج۱، ص ۴۲۲-۴۲۱.

۲ ـ عبداللهی خوروش، فرهنگ اسلام‌شناسان خارجی، ص ۵۵ و ۱۲۲.

3- Rod well, p. 23f.

4- Ibid.

موضوع، ارتباط و پیوند کاملی با آیات قبل و بعد خود دارند. نادرست بودن ادّعای او نسبت به آیات سوره ذاریات نیز روشن است، چرا که با تأمل در مفاهیم و مطالب این سوره و محتوای آیات متوجه می‌شویم که آیات «۲۴-۶۰» به صورت منطقی و طبیعی، مکمّل موضوعی هستند که در آیات اول تا بیست و سوم این سوره مورد بحث قرار گرفته است، زیرا سوره از آیه «۱-۴» با سوگند آغاز می‌شود، سپس در آیات «۵-۶» نسبت به عالم آخرت هشدارهایی می‌دهد و در آیات «۷-۱۲» کسانی که زندگی دنیا و زینت آن را ترجیح داده و آخرت را نادیده انگاشته‌اند مورد انتقاد قرار می‌گیرند، سپس در آیات «۱۳-۱۹» پاداش مؤمنان و عواقب کافران توصیف می‌شود، آنگاه در آیات «۲۰-۲۳» نشانه‌های پروردگار عالم هستی تشریح می‌گردد. و در آیات «۲۴-۵۳» آیات الهی در تاریخ تبیین می‌شود و اینکه چگونه امّت کافری که پیامبر خویش را به سحر و جنون متهم ساختند، هلاک گردیدند، و در آیات «۵۴-۶۰» تهدید انکارکنندگان رسالت انبیای الهی مطرح می‌شود[1].

نتیجه‌گیری

در طبقه‌بندی چهار مرحله‌ای سوره‌ها، پژوهش چهار تن از خاورشناسان معروف را گزارش و نقد و بررسی کردیم. یکی از اشتباهات مشترک همه آنها این است که می‌گویند وحی مکّی با وحی مدنی در اسلوب تفاوت دارند، بدین معنی که اسلوب سوره‌های مکّی، شدّت و خشم و وعد و وعید و تهدید و ارعاب است، در حالی که سوره‌های مدنی دارای ویژگیهایی از قبیل نرمش و عفو و مهربانی است. واقعیت آن است که قرآن کریم در هر دو قسم مکّی و مدنی شامل شدّت و نرمی است. لذا در وحی مدنی نیز ما شاهد ویژگی سختی و شدّت هستیم؛ مانند آیات ۱۰، ۱۱ و ۱۲ سورهٔ آل عمران: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئاً وَ أُولئِكَ هُمْ وَقُودُ ٱلنَّارِ...**﴾ و آیات ۱۶۷، ۱۶۸ و ۱۶۹ سورهٔ نساء: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَن سَبِيلِ ٱللهِ... إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً...**﴾ و از سوی دیگر در وحی مکی نیز ویژگیهای نرمی و عفو به چشم می‌خورد؛ مانند آیهٔ ۵۴ سورهٔ انعام، ۴۶ سوره اعراف، ۶۲، ۶۳ و ۶۴ سوره یونس و... .

خاورشناسان بر آن باورند که با استناد به روایات کاری نمی‌توان کرد و تردید می‌کنند که بتوان با اعتماد به سیرهٔ نبوی و روایات معتبری که گزارشگر وقایع و حوادث جزئی و کلّی عصر پیامبر ﷺ و دوران نزول قرآن هستند، آیات قرآن را مرتّب گردانید[2].

---

۱ ـ محمّد خلیفه، الاستشراق و القرآن العظیم، ص ۱۰۷-۱۰۹.

۲ ـ عنایة غازی، شبهات حول القرآن و تفنیدها، ص ۷۷-۷۹.

آنان در مواردی هم که به سنّت و روایات توجّهی دارند از روایات به درستی بهره نمی‌برند، در بسیاری از موارد نیز احتمالات و فرضیات ذهنی و تخیّلی محض را در مقام تاریخ‌گذاری آیات و سوره‌ها همچون حقائقی مسلّم می‌پندارند. لذا در مقام عمل، دستاورهای آنها نه تنها با روایات اسلامی و تحقیقات پژوهشگران مسلمان سازگار نبوده، بلکه اساساً بین پژوهشهای خود خاورشناسان و نتایج به دست آمده از تلاش آنان نیز چندان وحدت و انسجامی مشاهده نمی‌شود و این خود حکایت از آن دارد که شیوه و ملاک و مبانی پژوهش آنان نادرست و عقیم می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱ـ بدوی، عبدالرحمان، فرهنگ کامل خاورشناسان، ترجمه خاکزند، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.

۲ـ همو، موسوعة المستشرقین، چاپ دوم: بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹م.

۳ـ بلاشر، رژی، در آستانهٔ قرآن، ترجمه محمود رامیار، چاپ چهارم: تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.

۴ـ همو، درآمدی بر قرآن، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، نشر ارغنون، ۱۳۷۲ش.

۵ـ حرّ عاملی، محمّد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ ششم: تهران، چاپخانه اسلامیه، ۱۳۶۷ش.

۶ـ حسن عباس، فضل، إتقان البرهان فی علوم القرآن، اردن، دار الفرقان، ۱۹۹۷م.

۷ـ خلیفه، محمّد، الاستشراق و القرآن العظیم، قاهره، دار الاعتصام، ۱۴۱۴ق.

۸ـ زرقانی، محمّد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، چاپ ششم: قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، بی‌تا.

۹ـ زنجانی، ابو عبدالله، تاریخ القرآن، تهران، منظمة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۰ـ سیوطی، عبدالرحمان، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوازدهم: بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.

۱۱ـ صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، چاپ هفدهم: بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.

۱۲ـ طبرسی، ابوعلی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات دفتر آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.

۱۳ـ عبداللهی خوروش، حسین، فرهنگ اسلام‌شناسان خارجی.

۱۴ـ غازی، عنایة، شبهات حول القرآن و تفنیدها، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶م.

۱۵ـ کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۴۸ش.

۱۶ـ معرفت، محمّد هادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم: قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۱۷ـ نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، تهران، نشر هستی‌نما، ۱۳۸۰ش.

۱۸ـ Noldke; *The Koran, The Origins of the Koran*, Edited by Ibn Warraq, 1998.

۱۹ـ Montogemery Watt; *Quran; Encyclopaedia of Islam*.

①

بازگشت به خدا برآیند خوف و رجا

فاطمه رکنی یزدی

هر انسان با معرفت و اندیشه‌مندی چون به کردار گذشتهٔ خود نظر افکند، بی‌شک خویش را در برابر وجدانش شرمسار و در پیشگاه با عظمت آفریدگار گناهکار می‌یابد. اگر شخصی را این حال نباشد یا غافل و بی‌فکر است یا بی‌معرفت.

این حال که از آن به یقظه یا هشیاری وجدان تعبیر می‌کنند، مبدأ حرکتی است روحانی که از آگاهی برمی‌خیزد و انسان را به بازگشت به خدای مهربان و جبران خسران گذشته وا می‌دارد، در حالی که با نوعی بیم و خشیت همراه است.

بیمی که در این هشیاری و تنبّه آدمی را دربرمی‌گیرد، بیم از جزای عمل و اجرای عدالت الهی است که سنّتی است جاری و همگانی. از سوی دیگر انسان مؤمن باور دارد که خدای مهربان برای آنکه بندگان خطاکارش در حال بیم و ترس نمانند، دری از رحمتِ فراگیرش را به روی آنان گشوده و امیدوارشان کرده تا از مهر و عنایتش روی برنتابند و با همهٔ گناه و خطایی که دارند به سویش توجّه نمایند و توبه کنند؛ چنان که می‌فرماید: ﴿**تُوبُوا اِلَی اللّٰهِ جَمِیعًا اَیُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[1].

اینک به تفصیل مطلب می‌پردازیم:

خوف

در اصطلاح حالی است روحی که از رسیدن مکروهی یا از دست دادن محبوبی پدید می‌آید[2]. تا خوف در دل است انسان پیرامون گناه نمی‌گردد، امّا همین که خوف از دلش برفت راه گم کند و به بیراهه گرفتار آید[3].

سبب خوف

خوف از علم و معرفت به وجود آید: نخست علم و اطلاع بنده به خطاهای خود، و غفلتی که داشته و گناهانی که مرتکب شده و با وجود این همه تقصیر، همیشه نعمت و رحمت حق شامل حالش بوده. مَثَل او چون کسی است که از پادشاهی خلعت و نعمت بسیار دریافت کرده باشد، آن گاه در حرم و خزانهٔ او خیانت کند، ناگاه متوجه شود که پادشاه، او را در آن حال می‌دیده است و در ضمن داند که آن مَلِک غیور است و منتقم. چنین است حال انسان در پیشگاه خدای

۱ ـ نور / ۳۱.
۲ ـ جرجانی، التعریفات.
۳ ـ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۹۳.

حیّ حاضر؛ در این هنگام آتش خوف در جان وی پدید آید، چون احساس می‌کند دیگر هیچ قرب و منزلتی نزد پروردگار نخواهد داشت.

دوم معرفت: وقتی بنده صفات حق تعالی و جلال و بزرگی و توانایی او را شناخت و دانست که اگر باری تعالی همه عالم را هلاک کند یک ذرّه از مملکت او کم نشود به ناگاه آتش خوف در دلش افتد[1].

چگونه بنده از خدای نترسد و حال آنکه نه سرانجام کار خویش داند و نه برای او عملی است تا با توسّل به آن استحقاق خلاصی یابد و نه قدرت بر انجام کاری دارد و نه گریزگاهی برای اوست[2].

امام صادق علیه‌السلام فرمود: مؤمن میان دو ترس قرار دارد: ۱ـ گناهی که انجام داده و نمی‌داند خدا دربارهٔ او چه می‌کند. ۲ـ عمری که باقی مانده و نمی‌داند چه گناهانی که مایهٔ هلاک اوست مرتکب می‌شود، پس هر دم ترسان است و جز ترس اصلاحش نکند[3].

انواع خوف

بنا به نقل علامهٔ مجلسی[4] علما بر اساس حالات بنده، انواعی را بدین شرح برای خوف برشمرده‌اند:

خوف، خشیت، وجَل، رهبت و هیبت.

خوف برای گناهکاران، خشیت برای عالمان، وجل برای فروتنان، رهبت برای عبادت‌کنندگان و هیبت برای عارفان است.

امّا خوف به خاطر ارتکاب گناه است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿**وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ**﴾[5]. خشیت به خاطر دیدن قصوری است که بنده در انجام عبادات می‌کند، خدای‌تعالی می‌فرماید: ﴿**إِنَّما يَخشَى اللهَ مِن عِبادِهِ العُلَماءُ**﴾[6]، امّا وجل به خاطر ترک خدمت است. در قرآن

---

۱ ـ محمّد غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۰۱.

۲ ـ قال النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله: «... کَیفَ لا یخافُ العبدُ وَ هُوَ غَیرُ عالمٍ بما تُختم صحیفته و لا لَهُ عَمَل یَتَوسَّلُ بهِ استحقاقاً و لا قُدرة له عَلی شَیءٍ وَ لا مَفَرّ...» (بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۳۹۱).

۳ ـ عَن ابی عبد الله علیه‌السلام قال: «المؤمنُ بین مخافَتین: ذَنبٌ قَد مَضیٰ لا یَدری ما صنع اللهُ فیهِ و عمرٌ قَد بَقِیَ لا یَدری ما یکتَسِبُ فیهِ مِنَ المَهالِکِ، فَهُوَ لا یُصبِحُ اِلّا خائفاً وَ لا یُصلِحُهُ اِلاَّ الخَوفُ» (الکافی، ج ۳، ص ۱۱۴).

۴ ـ انواع الخوف خَمسةٌ، خوف و خشیة و وَجَل و رَهبَة وَ هیبَه، فَالخوفُ للعاصینَ وَ الخَشیَةُ للعالمین وَ الوجل للمُخبِتین و الرهبة للعابدینَ و الهیبَةُ للعارفینَ، أما الخوف فَلِأجلِ الذُّنوب قال الله عز و جل: ﴿وَ لِمَنْ خَافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ و الخَشیةُ لِأَجلِ رؤیَةِ التَقصیر، قال الله عز و جلّ: ﴿إِنَّمَا یَخْشَی اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ و أمّا الوجل فلأجل ترك الخدمة، قال الله عزّوجلّ: ﴿الَّذینَ إذا ذُکِرَ الله وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ و الرهبة لرؤیَةِ التَقصیر قال الله عز و جل: ﴿یَدعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً﴾ و الهیبة لِأجلِ شهادة الحقِّ عند کشفِ الأسرار قال الله عز و جلّ: ﴿و یُحَذِّرُکُمُ اللهُ نَفسَهُ﴾. (بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۳۸۰).

۵ ـ الرّحمن / ۴۶. ۶ ـ فاطر / ۲۸.

می‌فرماید: ﴿**الَّذینَ اِذا ذُکِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[1]. رَهبت به سبب کوتاهی در انجام عبادات است، چنان که می‌فرماید: ﴿**یَدعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً**﴾[2]. هیبت به خاطر مشاهدهٔ حق هنگام کشف اسرار است: ﴿**وَ یُحَذِّرُکُمُ اللهُ نَفسَهُ**﴾[3].

ثمرهٔ خوف

ثمرهٔ خوف، در دل و تن و جوارح است.

ثمرهٔ خوف در دل این است که عبد را توان پرداختن به شهوات نیست، بلکه حال دل در خوف، خضوع و خشوع است و تمام مدت در حال مراقبه و محاسبه و دقّت به عاقبت خویش است و چیزی از صفات رذیله چون کبر، حسد و شَرَه در وجودش باقی نماند. ثمرهٔ آن در تن، شکستگی و زردی چهره است. و ثمرهٔ آن در جوارح، نگه داشتن آن از ارتکاب معاصی و رعایت ادب در طاعت پروردگار است.

خوف اگر از شهوات باز دارد عفّت، اگر از حرام باز دارد وَرَع، اگر از شبهات باز دارد تقوا و اگر از هر چه جز زادراه آخرت است باز دارد، صدق نامیده شود[4].

با توجّه به آنچه گذشت، خوف از احوالی است که وجود آن ضرور است. «انسان مؤمن سزاوار است از خداوند بترسد، گویی که اِشراف بر جهنّم دارد و بدو امیدوار باشد، گویی از بهشتیان است»[5]. در واقع بهترین کارها، رعایت اعتدال در خوف و رجا است[6].

اینک بجاست حدیثی که امام سجاد علیه‌السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آورده‌اند ذکر شود:

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: منجیات به سه دسته تقسیم می‌شود.

گفتند: ای رسول خدا! منجیات چیست؟

حضرت فرمود: ترس از خداوند در کارهای پنهانی، گویی که تو او را می‌بینی. اگر تو او را نبینی، او تو را می‌بیند. رعایت عدل در خشنودی و خشم، و میانه‌روی در توانگری و فقر[7].

و در دعای صحیفه است:

این جایگاه کسی است که در میان بیم و امید به تو ایستاده و تو شایسته‌تر کسی هستی که به او امید ورزد و سزاوارتر کسی که از او بترسد و پروا کند[8]. ای که خطاکاران از بیم تو به‌شدّت

۱ـ انفال / ۲. ۲ـ انبیاء / ۹۰.

۳ـ آل عمران / ۳۰. ۴ـ کیمیای سعادت، ص ۴۰۲.

۵ـ «ینبغی للمؤمنِ أن یخافَ اللهَ خَوفاً کأنّه مُشرفٌ علی النّارِ، وَ یَرجوه رجاءً کأنّه من أهل الجنّه...» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۱۲).

۶ـ «خَیرُ الأعمال اعتدال الرّجاء و الخوف» (غرر الحکم، ص ۶۶).

۷ـ علی بن الحسین علیه‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: «ثلاثٌ منجیاتٌ و ثلاثٌ مهلکاتٌ. قالوا یا رسولَ الله! مَا المنجیات؟ قال: خوفُ اللهِ فی السِّرِّ، کَأنَّکَ تَراهُ. فإن لَم تَکُن تَراهُ، فانَّهُ یَراکَ، و العدلُ فی الرّضا و الغَضَب، و القَصدُ فِی الغنا و الفقر... (بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۷).

۸ـ «و هذا مقامُ مَن... واقفاً بین الرَّغبةِ اِلیکَ وَ الرَّهبَةِ ←

می‌گریند[1]، قلبم را بـه خـوف و هـراس از خـود نشاط بر عملش ده[2] و ترس و وحشت اندوه از عذاب را روزی‌ام کن[3]، تا به سبب بیم و خوف از سیّئات در امان مانم[4].

تذکر: حکیم طوس، خواجه نصیر الدیـن بـا استناد به آیه‌ای از قرآن بـر ایـن بـاور است کـه: سالک چون به درجهٔ رضا رسد خوف او به امن بدل شود[5]: ﴿**أُولـئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ**﴾[6].

نویسنده گوید این سخن تمام نـیست؛ زیـرا چنان که پیشتر گفتیم، خوف از علم به قصور یا تقصیر خود و معرفت به عظمت و عـزّت حـق تعالی دست می‌دهد و در حال رضا هم این علم و معرفت هست و بلکه افزایش می‌یابد؛ امّا حال رضـا بـنا بـه تـعریفی کـه خـواجـه خـود کـرده «خشـنودی است و آن ثـمره مـحبت است و مقتضای عدم انکار است، چه در ظاهر و چه در باطن، چه در دل و چه در قول و چه در فعل»[7].

رجا

رجا در لغت به معنای امید داشتن است[8] و در اصطلاح، دل بستن به چیزی دلخـواه کـه در آینده حاصل خواهد شد[9].

گفته‌اند رجا ایمنی دل است به جود کریم و رؤیت جلال است به چشم جمال و شـادی دل است به وعده‌های نیکو[10].

خوف و رجا به سان دو قدم‌اند برای سالکان که بدان قطع منازل و مراحل کنند، گاهی به قدم خوف از مهلکهٔ سسـتی و سکـون مـی‌گذرند و گاهی به قدم رجا از ورطهٔ یأس و قـنوط عـبور می‌کنند[11].

حـضرت عـلی‌علیه‌السلام شـخصی را دیـد کـه از بسیاریِ گناهانش از آمرزش نـاامـید بـود. بـه او فرمود: «نومید مشـو کـه رحـمت او از گـناه تـو عظیم‌تر است»[12].

آری رجـا انسـان را بـه طـاعت مـی‌کشاند، همان‌گونه که خوف از معصیت باز می‌دارد.

گویند: عبادت خدای تعالی به امید فضل و کـرم، نـیکوتر از عـبادت اوست بـا هـراس از عقوبت؛ چرا که از امید محبّت خیزد و از خوف

← منكَ، اَنتَ أَولیٰ من رَجاهُ و احقّ مَن خَشیَهُ و اتَّقاه». (دعای ۳۲، ص ۳۳۱).

۱ـ «یا مَن لِخیفَتِه یَـنتَحِبُ الخـاطِئون» (دعـای ۲۴، ص ۳۷۴).

۲ـ «و انعَشهُ بِخوفِكَ و بـالوَجَلِ مِـنكَ» (دعـای ۴۳، ص ۴۵۰).

۳ـ «ارزُقنی خَوفَ غَمِّ الوَعیدِ» (دعای ۴۴، ص ۴۵۲).

۴ـ «و آمَنَ مِنَ السَّیِّئاتِ فَـرَقاً وَ خَـوفاً» (دعـای ۴۲، ص ۴۵۲).

۵ـ خـواجـه نـصیرالدیـن طـوسی، اوصـاف الأشـراف، ص ۳۸.

۶ـ انعام / ۸۲.

۷ـ اوصاف الأشراف، ص ۶۱.

۸ـ تاج المصادر، ص ۹۰.

۹ـ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۹۹؛ التعریفات، ص ۴۸.

۱۰ـ رساله قشیریه، ص ۱۹۹.

۱۱ـ عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه، ص ۳۹۵.

۱۲ـ کیمیای سعادت، ص ۳۸۶.

بیم نفرت[1].

امام صادق علیه‌السلام فرمود: پدرم می‌فرمود: هیچ بنده مؤمنی نیست، جز آنکه در دلش دو نور است: نور ترس و نور امید. اگر وزن شوند، هیچ یک بر دیگری افزون نباشد[2].

رجا سه گونه است: ۱ـ انسانی که نیکی کند و امیدوار است که مورد قبول حق واقع شود. ۲ـ انسانی که کار ناپسند کند و سپس به درگاه حق تعالی توبه کند و امیدوار باشد که خدا او را بیامرزد. ۳ـ انسانی که رجاء کاذب دارد؛ یعنی پیوسته مرتکب گناه می‌شود و امید دارد که خدای تعالی او را بیامرزد.

در این باب سخن حضرت صادق علیه‌السلام نقل کردنی است. یکی از اصحاب گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: مردمی هستند که گناه می‌کنند و می‌گویند ما امیدواریم و همواره چنین هستند تا مرگشان فرا رسد.

حضرت فرمود: ایشان مردمی هستند که آرزوهایشان آنان را به این سو و آن سو می‌برد و دروغ می‌گویند، امیدوار نیستند، هرگاه کسی به چیزی امیدوار باشد آن را طلب کند، و هرگاه از چیزی بترسد از آن بگریزد[3].

فواید رجا

«رجا شامل فواید بسیاری است، باعث ترقی درجات کمال شده و بر سرعت سیر در طریق وصول به مطلوب می‌افزاید: ﴿**يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ * لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ**﴾[4]. نیز رجا مقتضی حُسن ظن است به مغفرت و عفو باری تعالی و ثقت به رحمت او: ﴿**أُولَئِكَ يَرجُونَ رَحْمَةَ اللهِ**﴾[5].

حضرت سجاد علیه‌السلام قطع امید از آنچه در دست مردم است و تنها امیدوار بودن به خدای وهاب را متذکر می‌شود. این امید تنها برای متاع دنیوی نیست، بلکه به مشکلات روحی نیز توجّه دارند که می‌فرمایند:

«الهی چون غم و اندوه سینه‌ام را بفشارد تو دلخوشی منی وچون محروم‌گردم تو محل امید منی و چون غم و غصه و مصیبت بر من هجوم آورد پناهم به توست»[6].

«ای خدای من آن را که جز تو عطاکننده‌ای نمی‌یابد نا امید مکن و کسی را که به وسیلهٔ

---

۱ ـ همان، ص ۳۸۵.

۲ ـ عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: «کان أبی علیه‌السلام یَقولُ: إنَّه لیس مِن عبدٍ مَؤمنٍ إلّا فی قَلبِه نورانِ: نورُ خیفَةٍ و نورُ رَجاءٍ لَو وُزِنَ هَذا لَم یَزِدْ عَلی هذا» (الکافی، ج ۳، ص ۱۱۰).

۳ ـ عَمَّن ذَکَرَهُ عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: قلتُ لَه قومٌ یعملون بالمعاصی و یقولون نرجو، فلا یزالون کذلك حتّی یأتیَهُم المَوتُ. فقال: «هٰؤلاءِ قومٌ یَتَرجّحونَ فِی الأمانیّ، کَذَبوا لَیسوا براجینَ، مَن رَجا شیئاً طَلَبَهُ و من خافَ مِن شَیءٍ هَرَبَ مِنهُ» (وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۶).

۴ ـ فاطر / ۳۰-۲۹. ۵ ـ بقره / ۲۱۸.

۶ ـ «اللّهُمَّ اَنتَ عُدَّتی اِن حَزِنْتُ وَ اَنتَ منتجعی اِن حُرِمتُ، وَ بِكَ استِغاثَتی اِن کُرثتُ».

احدی جز تو یاری نشود خوار مگردان»[1].

«پـروردگارا گـناهانم مـرا از تـو مأیـوس می‌گرداند و علم من به رحمت واسعه‌ات مرا از ترست ایمن می‌گرداند، پس خدایا بر محمّد و آل محمّد درود و رحمت فرست و امیدی که به تو دارم تحقق بخش و خوفی را که از تو دارم راست مدار و چنان که به تو حسن ظن دارم با من رفتار کن ای مهربان‌ترین مهربانان»[2].

«غـیر تـو کسـی را نـمی‌خوانـم و بـه غـیر حضرتت به احدی امید ندارم»[3].

بـاید تـوجّه داشت رجـا و تـمنّی، مـعنایی نزدیک به هـم دارنـد و گـاه در فـارسی آن دو را مترادف مـی‌گیرند؛ امّـا مـیان آن دو فـرق است، تمنّی صاحبش را بـه کـاهلی کشـاند و رجـا بـه عکس، او را به جدّ و جهد وا می‌دارد[4]؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «مؤمن مؤمن نباشد تا آنکه ترسان و امیدوار باشد، و ترسان و امیدوار نباشد تا آنکه برای آنچه می‌ترسد و بدان امیدوار است عمل کند»[5].

نتیجه اینکه باید بـه وظـایف عـمل کـرد و تکالیف شرعی را انجام داد، سپس امیدوار بود.

علامت صدق رجا تهیهٔ اسباب وصول است و آن دو چیز است: تـوجّه بـه خـدای تـعالی و گسستن دلبستگیها و موانع که قرآن در این باره به نفی شرک و عمل صالح تعبیر کرده است[6]:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ اَحَدًا﴾[7].

توبه

طبیعت مادی انسـان در زنـدگی دنـیوی کـه محیط تزاحم و برخورد است کم و بیش لغزش و گناه را پیش می‌آورد؛ زیرا از یک سـو انسـان را غفلت از حق فرا می‌گیرد، و از دیگر سو گاه گرفتار خواهشهای نفسانی می‌شود و بـه ورطـهٔ خـطا می‌افتد، و گاه فریب این سرای غرور را می‌خورد و از فرمان خدا سرپیچی می‌کند.

ضرورت توبه

بی‌گمان بـندهٔ آلوده بـه گـناه نـمی‌توانـد بـه پیشگاه قرب الهی بار یابد و از رحمتش بهره‌مند

---

۱ ـ الهی لا تُخَیِّب من لا یَجِدُ مُعطیاً غَیرَکَ، وَ لا تَـخذُل مَن لَمْ یَستَغنِ بِاَحَدٍ دونَکَ» (دعای ۲۴، ص ۳۷۷).

۲ ـ اللّم اِنَّ ذنوبی تُؤیِسُنی اَن اَرجوکَ، و اِنَّ عِلمی بِسِعَةِ رَحمَتِکَ یُؤمِّنُنی اَن اخشاکَ، فَصَلِّ علی محمّد و آل محمّد، وَ حقِّق رَ جائی لَکَ وَ کذِّب خوفی مِنکَ وَ کُنْ عِندَ حُسنِ ظَـنّی بِکَ یـا اَرحَـمَ الرَّاحِـمینَ» (صحیفة السجادیة الجامعه، دعای ۳۷، ص ۸۴).

۳ ـ «فلا اَدعو سِواکَ، و لا اَرجُـو غَـیرَکَ» (دعـای ۳۸، ص ۴۳۷).

۴ ـ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۹۹.

۵ ـ عن الحسن بن أبی سارَةَ قالَ: سمِعتُ أبا عبدالله علیه‌السلام یَقولُ: «لا یَکونُ المُـؤمِنُ مُـؤمناً حـتّی یکـونَ خـائفاً راجیاً، و لا یکونُ خائفاً راجیاً حتّی یکونَ عامِلاً لِما یَخافُ وَ یَرجُوا» (الکافی، ج ۳، ص ۱۱۳).

۶ ـ مصباح الهدایة، ص ۳۹۵.

۷ ـ کهف / ۱۱۰.

گردد؛ زیرا پس از گناه محجوب است و مهجور، آلوده است و دور افتاده. امّا خدای رحمان درِ توبه را به روی بندگانش گشوده و آنان را امر به بازگشت از خطا کرده است[1]، تا در ظلمت معصیت نمانند و به راه رستگاری و فلاح درآیند.

عزالدین محمود کاشانی[2] (م ۷۳۵) دربارهٔ توبه می‌نویسد:

امیر المؤمنین علی علیه‌السلام گفته است: «العَجبَ مِمَّن یَقنَطُ وَ مَعَهُ النَّجاة». پرسیدند: «و ما النَّجاةُ؟»

گفت: «التوبةُ و الاستغفار» و چون سبب رهایی نفس از مهالکِ ذنوب توبه است، کوتاهی و به تأخیر انداختن آن، ظلم به نفس است: ﴿**وَ مَنْ لَمْ یَتُبْ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[3].

اکنون که ضرورت توبه را دانستیم بدیهی است که برای سالک الی الله که در پی کسب معرفت بیشتر است، توبه نخستین گام این حرکت است؛ زیرا تا شخص قصد بازگشت به سوی خدای مهربان نکند گام در راه نگذاشته و رو به مقصد متعال نکرده است.

معنای توبه

توب و توبه و متاب به معنای بازگشت از گناه و رجوع به حق تعالی است[4]، با پشیمانی از معصیت و ترک اصرار بر آن و ادای همهٔ حقوق الهی[5]. حقیقت توبه آن است که روندهٔ به سوی خدا از آنچه مانع وصول به محبوب حقیقی است، از مراتب دنیا و عقبیٰ، اعراض نماید و رو به سوی او آورد[6].

اهمیت توبه در طیّ مقامات عرفانی به آن حد است که خدای تعالی خود را دوستدار توبه‌کنندگان معرفی کرده[7] و در احادیث و کتب اهل سلوک برای آن مقدمات و شرایطی برشمرده‌اند که نقلش لازم است:

یقظه

مقدمهٔ توبه یقظه است که نخستین قدم در راه بازگشت از گناه است، و در بعضی کتب با نام «تنبیه»[8] از آن یاد شده که از نظر مفهوم به هم نزدیک است.

یقظه حالی است که در ابتدای توبه ـ که خود سرآغاز حرکت عرفانی است ـ به سالک دست می‌دهد و او را از خواب غفلت بیدار کرده، به خطاهایش آگاه می‌سازد، چنان که امام

---

۱ ـ «اَنتَ الَّذی فَتَحتَ لِعِبادَکَ باباً الی عَفوِکَ وَ سَمَّیتَهُ التوبة. و جعلتَ علیٰ ذلک الباب دلیلاً من وحیِکَ لئلّا یضلّوا عنه، فقلت ـ تبارک اسمُک ـ (توبوا الی الله توبةً نصوحاً)» (دعای ۲۰، ص ۳۵۱).

۲ ـ مصباح الهدایة، ص ۳۶۶.

۳ ـ حجرات / ۱۱.

۴ ـ تاج المصادر؛ معجم مقاییس اللغة، مادهٔ «ت و ب».

۵ ـ التعریفات، ص ۳۲.

۶ ـ گلشن راز، ص ۲۵۸.

۷ ـ ﴿انَّ اللهَ یُحِبُّ التَّوَّابینَ وَ یُحِبُّ المُتَطَهِّرین﴾ (بقره/۲۲۲).

۸ ـ مصباح الهدایة، ص ۳۶۶.

زین‌العابدین علیه‌السلام می‌فرماید:

«پروردگارا ما را از خوابی که سبب گرایش به او (شیطان) است بیدار کن و به توفیق خود ما را در مسیر مبارزهٔ با او یاری ده»[1].

سپس حالت ندامت به او دست می‌دهد و او را به بازگشت از گناه و توجّه به حق تعالیٰ وامی‌دارد. در طلب چنین حالی است که حضرت زین‌العابدین علیه‌السلام می‌فرماید:

«اگر پشیمانی در پیشگاه حضرتت توبه است، پس من از همه پشیمان‌ترم»[2].

حال که با قلبی شکسته و دلی پر از امید به سوی او باز می‌گردیم باید عزمی راسخ داشته باشیم که دیگر قدم در این راه نگذاریم و پیرامون گناه نگردیم، چنان که سیدالساجدین تعلیم می‌دهند:

«بارالها در موقعیتی که در آنم از گناهان بزرگ و کوچکم و از گناهان پوشیده و آشکارم و از لغزشهای گذشته و تازه‌ام به سویت باز می‌گردم، مانند بازگشت توبه‌کننده‌ای که خیال گناه در درونش نگذرد و فکر برگشتن به گناه را به خاطرش راه ندهد»[3].

انواع توبه

اهل معرفت توبه را سه نوع دانسته‌اند بر حسب میزان معرفت توبه‌کنندگان:

توبهٔ عام که همهٔ بندگان را شامل می‌شود و آن توبهٔ گنهکاران است.

توبهٔ خاص که ویژهٔ انبیای سلف است، توبهٔ ایشان از ترک اولیٰ باشد؛ زیرا ترک اولیٰ شایستهٔ آنان نیست، توبهٔ حضرت آدم و دیگر انبیاء از این‌گونه است.

توبهٔ اخص که برای مقربان خاص است و آن از دو چیز بوَد: اول، توجّه به غیر حق تعالیٰ که مقصد اصلی ایشان است گناه محسوب می‌شود. توبهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آنجا که فرمود: «و اِنَّهُ لَیُغانُ علیٰ قَلبی و اِنّی لَأَستَغفِرُ اللهَ فِی الیَومِ سَبعینَ مَرَّةً»[4] از این نوع است[5]، و دیگر، رضایت به مرتبه‌ای که از آن باید گذشت و به مراتب بالاتر دست یافت[6].

مقارنات توبه

توبه‌کننده باید عیوب افعال خود را ببیند؛ یعنی به هیچ یک از افعالش به دیده استحسان ننگرد، بلکه آن را معیوب و ناتمام بیند؛ چرا که به

۱ـ «و ایقظنا عن سنةِ بالرُّکونِ الیه و احسن بتوفیقَکَ عَونَنا علیه» (دعای ۲۹، ص ۳۹۶).

۲ـ «اللّهُم اِن یَکن النَّدمُ توبةً الیکَ فَاَنَا اَندَمُ النّادِمینَ» (دعای ۲۱، ص ۳۶۵).

۳ـ «اللّهُم اَتوبُ اِلیکَ فی مَقامی هذا من کبائرِ ذُنوبی و صَغائرها و بَواطِنِ سَیِّئاتی و ظَواهرها و سَوالِفِ زَلّاتی و غَوایرها و سَوابقِ خَطیئاتی و حوادثُها، تَوبةَ مَن لا یُحدِّثُ نَفسَهُ بِمَعصیةٍ وَ لا یُضمِرُ اَن یَعودَ فی خَطیئَةٍ» (دعای ۲۱، ص ۳۶۲).

۴ـ به درستی که تاریکی بر دل من می‌آید و من هر روز هفتاد مرتبه استغفار می‌کنم.

۵ـ اوصاف الأشراف، ص ۱۷.

۶ـ همان، ص ۲۱؛ کیمیای سعادت، ص ۳۲۲.

هر حال خالی از حظوظ نفسانی نیست. او باید پیوسته نفس خود را به محاسبه کشد و به بررسی افعالی که از وی صادر می‌شود بپردازد. او باید بداند که هر آن و لحظه پروردگار مراقب حرکات، سکنات و نیّات اوست. پس همان‌طور که در ظاهر از ارتکاب گناه خودداری می‌کند و شرم دارد، در باطن نیز باید مراقب نیّات و خواطر خود باشد تا ظاهر و باطن یکی گردند[1].

شرایط توبه

۱ـ ادای فرایض؛ یعنی تمام واجبات شرعی را در اوقات و ساعات معیّن شده انجام دهد و از منهیات بپرهیزد.

۲ـ قضای مافات: هر آنچه در گذشته از انجامش سرباز زده، حال قضایش را به جا آورد. بنابراین باید روزه‌های قضایش را بگیرد، نمازهای فوت شده را جبران کند و مخصوصاً حق النّاس را که بر ذمّهٔ اوست ادا نماید.

۳ـ طلب حلال: باید در خوردنیها و پوشیدنیهایش دقت نماید که شبهه‌ای در آن نباشد؛ چرا که تصفیهٔ آن در تصفیهٔ باطن اثر زیادی دارد و شرع بر التزام آن تأکید نموده که «طَلَبُ الحَلالِ فَریضَةٌ بعدَ الفَریضَة».

۴ـ ردّ مظالم؛ یعنی آنچه از حقوق دیگران که بر عهدهٔ اوست ادا شود. اگر این مظلمه از قبیل اموال باشد باید بازگردانده شود، اگر از قبیل جنایت باشد باید با قصاص یا دیه ذمّهٔ خود را از آن بری گرداند[2].

باید دانست که حق‌الناس دامنهٔ گسترده‌ای دارد و شامل پدر و مادر، معلّم، مصاحبان، همسایگان و غیر آنان می‌شود که تفصیل آن در رسالهٔ حقوق حضرت سجّاد علیه‌السلام آمده است و به رعایت اختصار از آن در می‌گذریم. گفتنی است که توبهٔ حق النّاس فقط ادای ما فی الذمّه به آن شخصی است که وامدارش می‌باشیم و تنها با استغفار پذیرفته نمی‌شود. حق پیامبر و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام این است که آنان را واجب الاطاعة بدانیم و تعلیماتشان را که همان راه و رسم سلوک الی الله است پذیرا باشیم.

۵ـ مخالفت با نفس: که ریاضت دادن نفس است در برابر شهوات و خواسته‌هایش[3].

نتایج توبه

هرگاه توبه با شرایطش انجام گرفت نتایجی در پی دارد که در حدیثی[4] به شرح زیر ذکر شده است:

۱ـ پاک شدن گناهان: توبه‌کنندهٔ از گناه تمام گناهانش پاک می‌شود؛ مانند کسی که مرتکب هیچ گناهی نشده[5].

معاویة بن وهب گوید: شنیدم حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرمود: چون بنده توبهٔ نصوح کند خدا او را دوست دارد و در دنیا و آخرت بر او

---

۱ ـ مصباح الهدایه، ص ۳۶۸-۳۶۷.

۲ ـ همان، ص ۳۶۹. ۳ ـ همان.

۴ ـ برای مطالعه حدیث به صورت کامل بنگرید به: الکافی، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۵.

۵ ـ عَن جابر عن ابی جعفر علیه‌السلام قال: سمعتُهُ یقولُ: «التّائِبُ مِنَ الذَّنب کَمَن لا ذَنبَ لَهُ...».

پرده‌پوشی کند.

گفتم: چگونه بر او پرده‌پوشی کند؟

فرمود: همهٔ گناهانی که دو فرشتهٔ موکّل او برایش نوشته‌اند، از یادشان ببرد و به اعضای بدن او وحی کند که گناهان او را پنهان کنید و به قطعه‌های زمین که در آن مرتکب گناه شده می‌فرماید: گناهانی را که بر روی تو انجام داده است پنهان کن. پس خدای را در حالی ملاقات می‌کند که هیچ چیزی که به ضرر او بر گناهانش گواهی دهد موجود نیست[1] و تمام گناهان او پاک شده است.

۲ـ برخورداری از محبّت الهی: در قرآن می‌فرماید: «خداوند توبه‌کنندگان را دوست دارد»[2].

محمّد بن فضیل گوید: از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ «توبه کنید به سوی خدا توبهٔ نصوح» پرسیدم؟ فرمود: بنده باید از گناه توبه کند و دیگر به آن باز نگردد. محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند کسانی هستند که در فتنهٔ گناه واقع شوند و بسیار توبه کنند[3].

البته این بدان معنی نیست که ما خود را به مهلکه گناه افکنیم و سپس توبه کنیم، بلکه اگر به گناهی آزموده شدیم راه بازگشت برای ما باز است و خدا بازگشت‌کنندگان به سویش را بسیار دوست دارد؛ امّا پر واضح است که اگر پیرامون گناه نگردیم کاری است با فضیلت‌تر؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: کسی که خود را آلوده به گناه نکرده بهتر است از آن‌که گناه کند و توبه نماید[4].

۳ـ تبدیل سیئات به حسنات: در قرآن می‌فرماید: «خداوند بدیهایشان را به خوبی تبدیل می‌کند»[5]. همانند این مضمون در کتاب مصباح الهدایه نیز آمده است که بیانگر تشابه این معنی در ادعیه و سخنان عارفان است.

به نظر نویسنده توبه تنها عبادتی فردی نیست که باید در خلوت دل به آن پرداخت، بلکه ظهور واقعی آن در عرصه اجتماع است. سالک در هر موقعیّت و مقام اجتماعی که قرار دارد در

۱ـ عن معاویة بن وهبٍ قالَ: سمعتُ أبا عبدالله علیه‌السلام یقولُ: إذا تابَ العَبدُ تَوبةً نَصوحاً اَحَبَّهُ اللهُ فَسَتَر عَلیهِ فِی الدّنیا وَ الآخرةِ»

فَقُلتُ: وَ کَیفَ یَستُرُ عَلیهِ؟

قالَ: «یُنسی مَلَکَیهِ ما کَتَبا علیهِ مِنَ الذُّنوبِ وَ یُوحی إلی جَوارحِهِ اکتُمی عَلیه ذُنوبَهُ وَ یوحی إلی بقاعِ الأرضِ اکتُمی ما کانَ یَعملُ علیكِ مِنَ الذنوب، فیلقَی اللهَ حینَ یَلقاهُ و لیس شَیءٌ یَشهَدُ علیهِ بِشَیءٍ مِنَ الذُّنوب» (الکافی، ج ۴، ص ۱۶۴؛ بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۲).

۲ـ ﴿إِنَّ اللهَ یُحِبُّ التَّوّابینَ﴾ (بقره / ۲۲۲).

۳ـ قال محمّد بن الفُضَیل: سَأَلتُ عن قول الله عز و جل: ﴿یَا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا تُوبُوا اِلَی اللهِ تَوبَةً نَصُوحاً﴾ فقالَ: «یَتوبُ مِنَ الذَّنبِ ثُمَّ لا یَعودُ فیه وَ اَحَبُّ العِبادِ اِلَی اللهِ تعالی المُفَتَّنونَ التَّوّابونَ» (وسایل الشیعه، ج ۶، ص ۳۵۷؛ بحار الانوار، ج ۶، ص ۳۵۷).

۴ـ عن ابی جمیله قال: قال ابو عبدالله علیه‌السلام: «إنَّ اللهَ یُحبّ العبد المُفتّنَ التّوابَ و من لَم یَکُن ذلك منه کان اَفضَلَ» (الکافی، ج ۴، ص ۱۶۸).

۵ـ ﴿فَاُولئِكَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئَاتِهِمْ حَسَناتٍ﴾ (فرقان / ۷۰).

صورت ارتکاب خطایی باید از این رمز فلاح بهره جوید و نه تنها در پیشگاه الهی توبه نماید، بلکه اگر در ادای وظایفش قصور یا تقصیری کرده از بندگان خدا پوزش طلبد و درصدد جبرانِ مافات برآید؛ زیرا یکی از شرایط توبه ادای حقوق ضایع شدهٔ دیگران است. بنا به توصیه امام سجاد علیه‌السلام جامعه محل اجرای مکرمتهای اخلاقی است. حضرت می‌فرماید:

«پروردگارا! خویهای عالی را به من عطا فرما... صفاتی چون گستردن عدل و داد، فرو نشاندن خشم، نرمخویی، فروتنی، خوشرفتاری و وقار... گفتن سخن حق اگر چه سخت باشد، کم شمردن نیکی خود در گفتار و کردار اگر چه بسیار باشد، بسیار شمردن بدی در گفتار و کردار اگر چه کم باشد»[1].

بنابراین نباید از گفتن سخن حق سر باز زد، گر چه ظاهراً به زیان ما باشد؛ زیرا خیر و صلاح جامعه بسی پر اهمیت‌تر از منافع شخصی است و در پایان باید به خدا پناه برد و قدرت انجام دادن چنین کاری را از او خواست چنان که حضرت می‌فرماید:

«اینک در مقام پناه آورندهٔ به تو و اقرارکننده به گناه ایستاده‌ام»[2]. «بارخدایا به تو پناه می‌بریم از فتنه‌انگیزیهای شیطان و از حیله و مکرهای گوناگونش و از تکیه کردن به آرزوها و وعده‌ها و فریب او و در افتادن به دامهایش»[3].

منابع و مآخذ

۱ـ جرجانی، علی بن محمّد، التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

۲ـ ترجمه رساله قشیریه با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم: انتشارات علمی ـ فرهنگی، ۱۳۷۴.

۳ـ غزالی، امام محمّد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهارم: شرکت انتشارات علمی ـ فرهنگی، ۱۳۶۸.

۴ـ حرّ عاملی، محمّد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ سوم: تهران، مکتبة الاسلامیه، ۱۳۹۶ق.

۵ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، اوصاف الاشراف، تصحیح سید نصرالله تقوی، مطبعه دولتی آلمان در برلین به چاپ عکسی ۱۳۰۶ش.

۶ـ کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح استاد جلال الدین همایی، قم، چاپخانه ستاره.

۷ـ کلینی، محمّد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید هاشم رسولی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه، بی‌تا.

۸ـ شبستری، محمّد بن عبدالکریم، گلشن راز، با مقدمه و تصحیح صمد موحّد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.

۹ـ بیهقی، احمد بن علی، تاج المصادر، تصحیح هادی عالم‌زاده، تهران، ۱۳۶۶.

۱۰ـ مجلسی، محمّد باقر، بحار الانوار، چاپ دوم: بیروت، مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ق.

۱۱ـ صحیفهٔ سجّادیه، با مقدمه سید محمّد حسین الحسینی الجلالی.

۱ ـ صحیفه سجادیه، با مقدمهٔ سید محمّد حسین الحسینی الجلالی، دعای ۳۶، ص ۴۲۱.

۲ ـ همان، دعای ۱۵، ص ۳۳۰.

۳ ـ همان، دعای ۲۹، ص ۳۹۶.

تاریخ و فرهنگ اسلامی

روش تاریخنگاری در مجمل التواریخ والقصص

رسول جعفریان

«و این کتاب را نام نـهادم **مجمل التواریـخ و القصص**، و مخصوص کردیم به شرح اخبار ملوك عجم که میانهٔ جـهان است. و از هـمه اطراف مرجع پادشاهان عالم، از ربع مسکون، چهار یکی از جهان که آبادانـی است و مـقرّ بنی‌آدم، باز مـلوك اقـلیم رابـع بـوده است از دیگر اقالیم و زمینها، چون چین و هند و زنج و عـرب و بـربر و روم و تـرك از جـنوب و شمال، مشرق و مغرب که پیرامون ایران زمین است» (**مجمل**، ص۳).

«حدّ زمین ایران که **میان جهان** است، از میان رود بلخ است، از کنار جیحون تا آذربادگان و ارمنیه تا به قادسیه، و فـرات و بـحر یـمن و دریای پارس و مُکران تا به کابل و طخارستان و طبرستان و این سُرّهٔ زمین است و گزیده‌تر و با سلامت از گرمای صعب»[1].

همه عالم تـن است و ایـران دل
نیست گوینده زین قیاس خجل
زان ولایت کـه سـروران دارنـد
بـهترین جـای بـهتران دارنـد[2]

کتاب **مجمل التواریـخ و القـصص**، در مـوضوع تاریخ ایران و جهان تا سال ۵۲۰ق، نخستین بار تـوسط مـلك الشـعرای بـهار (تـهران، زوّار، ۱۳۱۸ش) به چاپ رسید. یك چاپ عکسی از یکی از نسـخِ آن (و در کـل، چـهار نسـخه از آن شناخته شده است) آقای ایرج افشار و مـحمود امید سالار عرضه کردند کـه در سـال ۱۳۷۹ در تـهران چـاپ شـد. سـومین چـاپ آن در سـال ۲۰۰۰م با تصحیح تازه‌ای از سیف الدیـن نـجم آبادی و زیگفرید وِبِر در آلمان به بازار آمد. در این

۱ ـ مجمل التواریخ و القصص، ص ۳۶۸.

۲ ـ نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۱۳، ابیات ۳۵۶ـ۳۵۷.

پرویز اذکایی شرحی در بارهٔ این کتاب و مؤلف آن که بر اساس شواهدی از کتاب همدانی بوده، در تاریخنگاران ایران آورده و تلاش کرده است تا مؤلف ناشناختهٔ آن را با توجه به اشارتی که در کتاب آمده، ابن شادی اسدآبادی بشناساند.

چاپ، متن کتاب تا صفحهٔ ۴۰۷ است و باقی کتاب تا ۴۷۳ فهرست اعلام و دیگر فهارس. نیم دیگر کتاب که به صورت فرنگی، یعنی از چپ صفحه‌گذاری شده، در ۴۳۳ صفحه، شامل توضیحاتی (به آلمانی) در بارهٔ نسخ کتاب و نیز فهرستی طولانی از نسخه بدلهاست. همه ارجاعات ما در این مقاله، به همین چاپ خواهد بود.

در مقدمهٔ ملك الشعراء و محمد قزوینی بر چاپ سال ۱۳۱۸ و نیز در مقدمهٔ چاپ جدید آن، توضیحاتی در بارهٔ کتاب و مؤلف آمده است. به علاوه، آقای پرویز اذکایی شرحی در بارهٔ این کتاب و مؤلف آن که بر اساس شواهدی از کتاب همدانی بوده، در تاریخنگاران ایران آورده و تلاش کرده است تا مؤلف ناشناختهٔ آن را با توجه به اشارتی که در کتاب آمده، ابن شادی اسدآبادی بشناساند[1]. این اشارت بر اساس همان است که مؤلف خود در کتابش نوشته: «و چنان خوانده‌ام در کتابی به خط جدّم مُهَلّب بن محمّد بن شادی (ص ۲۶۹)». اشارات خاص مؤلف به رویدادهای همدان، همدانی بودن او را تأیید می‌کند؛ برای مثال، می‌توان به آگاهیهای ارائه شده از سوی وی در بارهٔ سادات همدان که بسیار ریز و جزئی است، اشاره کرد (ص ۳۵۵). یکجا هم در بارهٔ اسدآباد شرحی داده که شبهه اسدآبادی بودن او را تقویت می‌کند و در پایان اینکه «و همهٔ مردمش غریب‌دوست باشند» (ص ۴۰۲).

وی در ذیل پادشاهی بلاش بن فیروز هم اطلاعاتی در باره ناحیه‌ای که می‌زیسته به دست داده، می‌نویسد که بلاش دو شهر عمارت کرد «یکی بالاش آباد به ساباط مداین، و دوم به جانب حلوان و بلا شفرّ خوانند، و اکنون خراب است، و بدین حدودِ ما اندر صورت او بر سنگی نگاشته است و پیرامون آن، مانند نقش است که آن را ندانند خواندن، و بر تلّی نهاده است، و از آن جنس سنگ کبود بدان نزدیکی نیست، و اکنون آن تلّ را پیرامونش دهی است که بدان صورت باز خوانند دون ولاش. و هم بدین حدود ولاشجرد شکارگاه وی بوده است، و اثر دیوار شکارگاه از سنگ بر دامنِ کوه بزرگ که آن را

---

۱ - پرویز اذکائی، تاریخنگاران ایران، تهران، موقوفات افشار، ۱۳۷۳ش، بخش یکم، ص ۲۲۹ ـ ۲۳۸؛ نیز بنگرید به: همو، همدان نامه، همدان، ۱۳۸۰ش، ص ۲۰۶

خورهند خوانند، هنوز پیداست» (ص ۵۹).

مـؤلف، اطـلاع دیگـری از خـود بـرجـای نگذاشته جز آنکـه در هـمان صـفحهٔ پـیشگفته، کتاب دیگر خود را که تاریخ برامکه بوده، معرفی کرده است: «و اخبار برامکه بسیار است، از عهد برمک تا آخـر دولت. و مـن آن را کـتابی مـفرد ساخته‌ام و ترتیبی نهاده روزگار دولت ایشان را. و آنچه کرده‌اند در حق مـردم و روزگـار مـحنت و سبب آن، و آنچه بر سرِ ایشان آمد» (ص ۲۶۹). و پیداست که ارادتی خاص به برامکه داشته است (بنگرید به: ص ۲۷۲).

هرچـه هست، در ایـن تـردیدی نـیست کـه مؤلف، چنان که تصریح کرده است، رخدادهای مـوجود در کـتابش را تـا سـال ۵۲۰ق نـوشته (بـنگرید بـه: ص ۷، ۱۷، ۱۹۷، ۳۱۹، ۳۲۷) و تاریخ عالم و از جمله ایران را تـا ایـن سـال بـه اختصاص و اجمال نوشته است:

«و ما اکنون به سرِ احوال و حـوادث از اول هجرت باز رویم، تا سـنهٔ عشـرین و خـمس مائه، در نسق خلفا من بعد خلفا» (ص ۱۹۷).

اما این بدان معنی نیست که مؤلف تا حوالی همین سـال در قـید حـیات بـوده است. وی در صفحهٔ ۴۰۶ در بارهٔ «تمیشه» [طبرستان قـدیم] می‌نویسد: «و در سنهٔ تسع و ثـمانین و خـمس مائه [۵۸۹]، ملك طبرستان، اردشیر بن الحسن، تجدید عمارت آن فرمود». آیا این تاریخ درست است؟

وی در بیان ترتیب خلفا، سلسلهٔ عباسیان را تا زمان مسـترشد عـباسی (۵۱۲ ـ ۵۲۹) آورده است: «و صاحب تصنیف این کتاب ذکر خلفا تا بدین جایگاه کرده است. همانا که مدت این قدر یافته است. اگر کسی را مراد باشد، الحاق دیگـر خـلفا مـی‌کند تـا بـدین عـهد» (ص ۲۹۹). وی رخدادهای مربوط به دو شاخهٔ سلجوقی را هـم یعنی سنجر (سلطان اعظم) و محمود بن محمد بن ملکشاه (سلطان معظم) را به اعتبار اینکه «در این عهد است» به هـم مـتصل کـرده است (ص ۳۱۷). هم‌زمان این دو، المسترشد، خلیفه است که به قول او باز «این هر سه دولت متصل است با هم» (ص ۳۱۹). مؤلف کتاب را سال ۵۲۰ نوشته که هشت سال از خلافت مسترشد گذشته بوده و خود در صفحه ۱۸ به این مطلب تصریح می‌کند. وی از المسـترشد بـا تـعبیر «ادام اللـه عـلوّها و حرّس مجدها و سموّها و...» یاد کرده که نشـان حیات اوست. همین طـور از سـلطان سـنجر و ولی‌عهد او کـه بـا تـعبیر «أعـزّ اللـه دولتـهما و ضاعف اقتدارهما» یاد کـرده است (ص ۷ ـ ۸). وی همان جا اشاره دارد که پس از آن سال «هرچه حادث شده است و شود از سنهٔ عشرین وخمس مائه، هم برین سان مختصر در آخر این مجلد یاد کنیم تا کتاب از هَندام بنرود» (ص ۳۲۰).

با توجه به آنچه گذشت، ذکر تاریخ ۵۸۹ چه توجیهی دارد؟ چنان که یاد شـد، وی جـزئیات فراوانی را از سالهای میان ۵۱۰ تا ۵۲۰ به دست داده و از جمله اشاره به همدان شهر خود دارد، که بعید می‌نماید پس از آن تا یك دورهٔ چند دهه‌ای

زنده بوده باشد. بنابراین، یا آن تاریخ خطاست یا دیگری در آن کتاب، مطلبی با آن تاریخ افزوده است. این احتمالی است که قزوینی هم در مقدمه‌ای که بر چاپ بهار نوشته، آورده است.[1]

عنوان تواریخ و قصص در نام کتاب، به معنای یاد از سالها و داستانهای تاریخی، والبته آنچه تاریخ واقعی تصور می‌شود، باید تلقی شود. وقتی از ابومعشر منجم (به واسطهٔ کتاب **تاریخ حمزه اصفهانی**)[2] نقل می‌کند که «بیشتر تواریخ فاسد است» (ص ۹) مقصودش سالها و تاریخهایی است که برای ملوك ذکر کرده‌اند. تعبیر قصص هم، به همان معنای قرآنی آن است. وی به این مطلب در آغاز قصه حضرت یوسف تصریح کرده است که «قصهٔ او سخت مشهور است و نیکوتر» (ص ۱۵۳). بنابراین مقصود او از قصص، معنای جدید آن، یعنی ارائه داستانها و افسانه‌ها نیست.

ترتیب نگارش کتاب، بسیار منظم است. نگاهی به فهرست طولانی که مؤلف در آغاز آورده، نشان می‌دهد وی تحت تأثیر روشهای معمول، تاریخ را بر حسب سلسله‌ها و با ملاحظهٔ اهمیت و اعتبار آنان، و نیز نزدیکی و دوری‌شان از ایران تدوین کرده است. به علاوه، در جای جای کتاب به ارائه فهرست پادشاهان و تواریخ مربوط به آنها و نیز جداولی برای معرفی شاهان و القابشان به دست داده و تأکید می‌کند که «من آن را در این جدول جمع آوردم، تا آسان باشد» (ص ۳۲۱). این جداول تا صفحهٔ ۳۳۱ ادامه دارد. در بخش مکه و مدینه و بیت المقدس، نقشه‌هایی هم از مکه و مدینه و مسجد اقصی کشیده است تا «بیننده را معنای آن آسان‌تر باشد» (ص ۳۷۶). سور رومیه (ص ۳۷۹) و مناره اسکندریه (ص ۳۸۰ ـ ۳۸۱) هم تصویر شده است.

در مقدمه فارسی چاپ جدید، دربارهٔ دو سه نکته از ویژگیهای کتاب تکیه شده که نکاتی است سودمند، اما با توجه به اهمیت این اثر، از ابعاد مختلف، به هیچ روی کافی نیست. این اثر اولاً به لحاظ محتوا، یعنی اطلاعات تاریخی، ثانیاً به لحاظ منابع، ثالثاً شیوه تاریخنگاری، و رابعاً تاریخنگری موجود در آن، اهمیت بسیار زیادی دارد.

بر این مطالب، باید ارزش ادبی آن را هم که از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است، افزود.

مؤلفش کتابش را در ۲۵ باب سامان داده و فهرست آن ابواب و فصول داخلی برخی از ابواب را هم در همان فهرست یادآور شده است (ص ۳ ـ ۷). تقسیم‌بندی او جالب توجه، کامل و شامل تمامی آن چیزهایی است که در یك تاریخ عمومی ـ که نیاز به جغرافیا هم دارد ـ مورد نیاز است.

---

۱ ـ مجمل التواریخ و القصص (چاپ بهار)، ص لز.

۲ ـ تاریخ سنی ملوك الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبة الحیاة، ص ۱۰.

ارجاع به منابع

نویسنده **مجمل التواریخ** از اهمیت ارجاع به متون گذشته، کاملاً واقف است و می‌داند که برای نوشتن یك اثر تاریخی، می‌باید برای هر نقل خود، متکی به یك منبع قابل اعتماد یا دست کم قابل دسترس باشد. ذکر منبع، می‌تواند اعتماد مخاطب را به کتاب جلب کند. به علاوه، مسئولیت را از روی دوش مؤلف، تا اندازه‌ای بردارد، و مؤلف پس از هر نقلی می‌تواند این جمله را بنویسد که «و آنچه ما در کتابها خواندیم بنوشتیم» (ص ۱۸۹). یا «چنان که خواندم نوشتم» (ص ۱۵۵).

بدین ترتیب، یکی از وجوه اصلی کتاب وی، همین است که نه تنها در مقدمه اشارتی به منابع دارد، بلکه پس از آن هم، کمتر جایی است که به تفکیك نقل از هر کتاب را ننمایاند. مؤلف می‌داند که کارش گردآوری مطالب از منابع مختلف بوده و برای این کار هم زحمت فراوان کشیده است. طبعاً ممکن است افراد ساده لوح تصور کنند که او ترکیبی از چند کتاب فراهم آورده، اما دانایان می‌دانند که وی برای سازگار کردن مطالب و تدوین یك تاریخ عمومی جامع، حتی با وجود کتابها، چه اندازه رنج برده است:

> «و بر خداوندان عقل پوشیده نماند که، اگرچه از کتابها نقل کرده شده است، چه مایه رنج کشیده‌ایم در این تألیف. و مرا این اندیشه از آن برخاست که سخن پادشاهان عجم و نسق و سیر ایشان همی رفت. مهتری از جمله بزرگان حاضر بود به اسدآباد. از من هر چیزی می‌پرسید، به حکم آنکه شناخته بود هوس من به کتاب خواندن و مشافهه [شاید به معنای گردشگری]. آنچه بر خاطر بود گفته همی شد. و بر بدیه بر سر شراب دو سه درج بنوشتم در این معنی. پس باطل کردم بعد مدتی. و اندیشیدم که چون یادگاری بخواهد ماند در آن تأملی بهتر می‌باید کرد، و رنج بردن تا از آن فایدتی حاصل شود. و اگر نه ضایع بماند... پس عزم محقَّق کردم بر تألیف این کتاب... و ابتدا کرده شد اندر سال پانصد و بیست از هجرت پیغامبر ﷺ» (ص ۷).

از این عبارت، چنین به دست می‌آید که انگیزهٔ اصلی مؤلف ما، ثبت اخبار پادشاهان عجم بوده و اخبار سایر ملل، از نگاه مؤلف، طفیلی آنهاست. بنابر این بیشترین اطلاعات را دربارهٔ منابع تاریخی آن بخش به دست داده است. با این همه، نسبت به بخشهای دیگر هم می‌کوشد تا به منابعی دست یابد و اگر منبع منحصری به دست آورد از آن استفاده کند.

مؤلف **مجمل** می‌داند که متون با یکدیگر اختلاف دارند، اما چه می‌توان کرد؟ به هر حال، باید بر اساس همانها تألیفی پدید آورد. این کاری است که او انجام داده و در مقدمه (ص ۲) بدان تصریح کرده است. اما این مسئله برای وی چندان مهم است که باز در بحثی که تحت عنوان آغاز کتاب آورده، به آن پرداخته است. وی برای ایجاد اطمینان در مخاطب خود، به تلاش خویش برای گردآوری منابع اشاره کرده، تأکید می‌کند که در این زمینه جدیت لازم را به خرج

داده است. به علاوه، آنچه وی آورده، اگر نامعقول می‌نماید، مسئولیت آن بر عهدهٔ او نیست. با این حال، نباید کسی تصور کند که وی فقط نقّال است و جامع اخبار، بلکه تأکید دارد که در این راه واقعاً رنج کشیده است:

«و غالب ظنّ من آن است که اندر مطالعت بسیاری کتابها جدّی تمام نموده‌ام. و احتیاطی بلیغ اندر آن به‌جای آورده. و تا به مقصود رسیدن از اخبار ملوك عجم، این تاریخها خود کتاب مفرد است، پر فواید. و آنچه نبشته شد، بجز آن نیست که خوانده‌ام. و الّا ما شاء الله سهوی نرفته باشد. و ملتمَس آن است که چون خوانندگان در آن خطایی و طغیانی شناسند نامعقول، مؤلف را بدان معذور دارند که الّا اقاویل متقدمان نباید شناخت. هرچه یافتم، جمع آورده شد. و هیچ سخن فرو نگذاشتم مگر عبارتْ نقل کردن. و ترتیب بر این سان. بعضی از تازی به پارسی ترجمه کردن که عادت نطقِ وقت است. و اختصار اندر وصفها، تصرّف زیادتی در آن نرفته است. و بر خداوندان عقل پوشیده نماند که، اگر چه از کتابها نقل کرده شده است، چه مایه رنج کشیده‌ایم در این تألیف» (ص ۷).

از نقلهای وی چنین به دست می‌آید که برای هر بخش از تاریخ، به منابع خاص آن مراجعه کرده است؛ اعم از آنکه به تازی باشد، یا به پارسی. در این میان، تاریخ ملوك فرس یا عجم، برای وی از اهمیت فراوانی برخوردار بوده و به همین جهت، فهرستی از منابع خود در این بخش در همان مقدمه بیان می‌کند. به علاوه در جای‌های دیگر کتاب هم گاه بر این نکته پای می‌فشرد:

«ما از هر مقالت که موبدان و صاحب روایت دعوی کنند که از کتب قدیم به جهد بیرون آورده و درست کرده، نبشتیم مختصر» (ص ۷۰).

اشاره وی به آثار متعددی است که از قرن سوم تا روزگار وی بر اساس اخبار کهن و خدای‌نامه‌ها و روایات موجود نزد موبدان نگاشته شده و گردآوری متون پیش بوده است؛ برای نمونه، در آغاز بحث اینکه در روزگار هر پادشاهی، کدام پیغمبر بوده می‌نویسد: «چنین یافتیم از کتابهایی که جمع کرده شد که...» (ص ۷۱).

وی به هر حال، هم در اندیشه اختصار بوده، هم در اندیشه گزینش آنچه صحیح است. به همین دلیل در پایان باب دهم آورده است:

«بیشتر از این ذکر کتاب ندیدم که از آن این قدر جمع شایست کردن. و بسیار تفحص کردم. اگر چه سخن‌های بسیار است، این صحیح است» (ص ۷۶).

جست و جوی وی برای یافتن منابع، از جای جای کتاب به دست می‌آید.

زمانی که منبع منحصری را در بخش خاصی از تاریخ بلاد به دست می‌آورد، ذوق زده شده اطلاعات بیشتری در بارهٔ آن به دست می‌دهد؛ برای نمونه، در بارهٔ تاریخ هندوان، اطلاعات کمی در دنیای اسلام بوده، و مؤلف ما در این باره، نسخه‌ای یافته و توضیحات مناسبی در باره

آن داده است:

«کتابی دیدم قدیم از آنِ هندوان که ابوصالح بن شعیب بن جامع از زبان هندوی به تازی ترجمه کرده بود، و ابوالحسن علی بن محمد الجیلی، خازن دارالکتب جرجان، در سنهٔ سبع عشر و اربع مائه [۴۱۷] آن را به پارسی کرده بود از بهر سپهبدی از آنِ دیلمان. و کتاب به خط ناقل بود بدین تاریخ. و چنان که عادت حکمت هندوان است سخنها بر زبان ددگان و مرغان گفتن بر سان **کلیله و دمنه** اندر این کتاب بسیار آورده است. و من اصل پادشاهان و قصهٔ مختصر اندر آوردم و نقل کردم؛ زیرا که هیچ جای دیگر نیست. و الله اعلم» (ص ۸۳ ـ ۸۴).

موارد دیگری هم هست که وی مطلبی را گوید که در کتاب همدان دیده و سپس تأکید می‌کند که «و در جای دیگر ندیدم» (ص ۱۱۶). در بارهٔ ولیعه از شاهان یمن هم می‌نویسد: «هیچ اخباری از وی نخوانده‌ام، مگر این تاریخ ملکش که نوشتم و ایزد تعالی داناتر است» (ص ۱۳۰). این تعبیر چندین بار در بارهٔ پادشاهان آل منذر عراق هم تکرار شده است (ص ۱۳۷).

در بخش تاریخ یونان و پادشاهان آن نواحی، در همان آغاز تأکید می‌کند که منبعش از کتاب **حمزهٔ اصفهانی** است. منبع حمزه هم در این بخش از کتاب **حبیب بن نهر بن مطران موصلی** است که متنی را که در اصل یونانی بوده و به تازی ترجمه شده بوده، در اختیار داشته است. در همانجا، مطلب تکمیلی در باره ابتدای سلطنت در یونان از **تاریخ طبری** آورده و سپس تأکید می‌کند که آنچه آورده از **تاریخ حمزه** است: «و سیاقت بر این جمله که نوشته شد، از **تاریخ حمزه** چنین گفته است که...» (ص ۹۶).

در مواردی هم از اینکه هیچ منبعی در بارهٔ مطلب خاصی نیافته، به نوعی از اینکه مطلبی ننوشته، اظهار عذرخواهی می‌کند: «و او را هیچ ذکری نخوانده‌ایم که از آن چیز نقل شایستی کردن» (ص ۹۹). یا در بارهٔ پادشاهی دیگر گوید: «وی را هیچ ذکر نیافتیم بعد از این قدر» (ص ۱۰۲).

مؤلف به فارسی و تازی می‌خوانده و در استفاده از کتابهای دو زبان توانا بوده است. دربارهٔ منابع فارسی که روشن است، در باره تازی، گاه تصریح می‌کند:

«و من آن را به کتابی تازی اندر یافتم، و این جایگاه در آوردم» (ص ۹۹).

مؤلف مطالب مربوط به یك موضوع را گاه از چند کتاب می‌گیرد، و تصریح می‌کند که تفاوتها چه اندازه است و او با آنها چه کرده است:

«پس ما شرح این کتب و **تاریخ جریر** بدین موجب نوشتیم و اعتبار کرده شد، اندکی متفاوت بود، مگر اندر لفظ نامها تغییر بود از آنچه در **تاریخ جریر طبری** است» (ص ۱۰۹).

وی همان طور که تاریخ خلفا را از **تاریخ جریر** یا **تاریخ حمزهٔ اصفهانی** نوشته، یا تاریخ هندوان را از آثار آنان استفاده کرده، در بخش دولتهای مختلف هم کمابیش به این امر توجه داده است. برای مثال، در باره اخبار بویهیان می‌نویسد:

«و من این تاریخ را از مجموعه بوسعد آبی بیرون آوردم که شاهنشاه (مجدالدوله بویهی) او را به آخر عهد وزارت داده بود، مردی عظیم فاضل و متبحّر اندر انواع علوم بوده است» (ص ۳۱۲)[۱].

منبع دیگر او در تاریخ دیالمه، کتاب التاجی است که خود تصریح می‌کند که صابی مؤلف آن، «اخبار دیالم به شرح گفته است» (ص ۳۰۱).

در بخش تواریخ غزنویان هم نویسد: «و مرا این تاریخ، از املای امیر عمادی محمد بن الامام السنجری الغزنوی ـ حفظه الله ـ معلوم شد و آن را به محل اعتماد توان داشت» (ص ۳۱۳). پس از آن به تك نگاریها یا به گفته خودش کتابهای مفرد که در باره رخدادهای این دوره نوشته شده، مانند یمینی و بیهقی و «دیگر مصنفات» اشاره کرده است (ص ۳۱۳).

مؤلف در جایی از کتابش، شرح حال اجمالی از امامان شیعه تا امام یازدهم را آورده و آن‌چنان که خود می‌نویسد، آنها را از یك کتابچه به طور یکجا نقل کرده است: «و آن جزو که این نسب و تاریخها بر آن نوشته بود، بیش از این ذکری نداشت» (ص ۳۵۴).

فصلهایی که مطالب آن پراکنده است و هر مطلبی باید از جایی باشد، این یادآوری در ابتدایش صورت گرفته است که «این باب را تألیف کردم بر جملهٔ آنچه یافتم اندر کتابها» (ص ۳۳۳). البته همانجا هم گهگاه مطالب نقل شده، ارجاع ویژهٔ خود را دارد.

بجز کتاب، اشاره اندکی وجود دارد که وی از مآخذ اسناد استفاده کرده باشد. در یك مورد با اشاره به اسنادی که توقیع القائم عباسی را داشته، در بارهٔ امضای او «ما الثقة الاّ بالله» نویسد: «و من به خطّ او دیدم در میان حجّتهای قدیم» (ص ۲۹۷).

ارزیابی منابع

مؤلف واقف است که منابع تاریخی تا چه اندازه حاوی سخنان متعارض و متناقض است؛ به همین دلیل در همان آغاز، بابی را با عنوان «اندر تواریخ و اختلاف که اندر آن رود» گشوده و ضمن آن به این مبحث پرداخته و دلایل وجود اختلاف نظر را در اقوال تاریخی بیان کرده است. این عبارات به قدری گویا و دقیق و موشکافانه و زیباست که حیف است چیزی از آن حذف شود. وی می‌نویسد:

«آگاه باش که اندراین تاریخها، روایات بسیار است. و هر گروهی و مذهبی در آن مقالتی ساخته‌اند، و از نوعی گویند، و هرگز این خلاف برنخیزد. و کس را تحقیق آن معلوم نشود. و خدای داناتر است به کیفیت آن. و چون قومی تاریخها نهادندی از وقت آدم و

---

۱ ـ ابوسعد آبی نویسنده کتابی در تاریخ ری بوده که قطعات فراوانی از آن در آثار دیگر برجای مانده، اما اصل آن از میان رفته است. از وی اثر دیگری با عنوان نثر الدر بر جای مانده و در هشت مجلّد در قاهره به چاپ رسیده است.

طوفان نوح علیه‌السلام و غیر ازآن، باز چون قرنی و دینی دیگر ظاهر شدی، بر آن روی کردندی. و ما از هر معنی چیزی بگوییم اندك.

ابوالمعشر المنجّم[1] چنین گوید که بیشتر تواریخ [یعنی سالها] فاسد است از جهت آنکه روزگار دراز در آن راه یافته است. و چون از لغتی و نبشته‌ای با دیگر لغت تحویل کرده‌اند تفاوت افتاده است، و ناقلان سهو کرده‌اند، چون جهودان را که با یکدیگر خلاف است از میان آدم و نوح علیهما‌السلام و دیگر پیغامبران، از آنچه نقل کرده‌اند از عبرانی. و تفاوت سبب آن است که آنچه در دست سامره است خلاف دیگر جهودان است از عبارت. و یونانیان را خلاف است که نقل هفتادگانهٔ ایشان مخالف نقل دیگران است. و هم از عبرانی گرفته‌اند، و بسیاریِ خلل پارسیان را همچنین و سهو ظاهر است اندر تواریخ... و همچنین در عدد سالهای پادشاهان مخالف‌اند» (ص ۹).

این توضیحات مربوط به تواریخ دنیای قدیم تا پیش از اشکانیان است. اما تاریخ دورهٔ اشکانی هم چندان دقیق نیست: «و اندر روزگار اشکانیان کمتر پرداختند، از اضطراب، و اندکی پرداختند به علم جستن، و چند کتاب خوارمایه تصنیف ساختند».

حرکت تاریخ نویسی، به معنای تعیین سال از نگاه وی از زمان اردشیر بابك آغاز شد. او بود که «تاریخ فرمود نهادن از پادشاهی خویش. و راغب بود به علم جستن. باز موبدان جمع شدند و بسیاری کتابها بساختند. و بعد از آن ملوك بنی‌ساسان همان طریق نگاه داشتند. و درست‌تر از همه تواریخ، ساسان است» (ص ۱۰). وی به عنوان شاهد از حمزهٔ اصفهانی نقل می‌کند که وی گفته است: «من در تاریخ آل ساسان رنج بردم به دست کردن، و بیش از آن دل نبستم که در آن خلاف بود بسیاری» (ص ۱۰).

برای مؤلف مجمل اختلاف در سالها مسئله‌ای مهم است. بخشی از آن مشکل، برای نمونه «از لفظهای عبری» و انتقال آنها به سایر السنه است. اظهار نظرهای منجمان نیز بر این اختلافات افزوده است؛ مثلاً در مقابل آنچه در تورات دربارهٔ تاریخ آدم تا این زمان آمده، با آنچه در اوستا هست، «منجمان چیزی همی گویند اندر تاریخ که همه مقالتها بدان ضایع گردند». نظر آنها این است که عمر دنیا تا زمان متوکل «چهار هزار هزار و سه بار و سیصد هزار و بیست هزار سال بوده است به سالهای آفتاب».

نکته دیگر، آن است که برخی سنوات را به آفتاب حساب کنند و برخی به ماه: «از جهت آنکه به زمین یونان و قبط و روم و سریانیان و پارس از سیر آفتاب شمرند و هندوان و عرب و جهود و ترسا و مسلمان از سیر قمر حساب کنند. پس اختلافها افتد» (ص ۱۰). پس از این بحثها،

---

۱ ـ ابومعشر منجم بلخی، متوفای ۲۷۲ که قفطی در باره‌اش گوید: «کان أعلم الناس بتاریخ الفرس و أخبار سائر الأمم»؛ بنگرید به: زرکلی، **الأعلام**، ج ۲، ص ۱۲۷.

عاقبت بر اساس آنچه در منابع «یافته» و «اعتبار کرده» فهرست از سالهای میان انبیاء و ملوك به دست داده است (ص ۱۲ ـ ۱۷) آخـرین سـال، سال ۵۱۲ است که می‌نویسد: «تا بدین عهد که تصنیف این کتاب ساخته شده است».

مؤلف در بـارهٔ تـاریخ‌گذاری اعـراب، اشـاره می‌کند که آنان «چون کاری بـزرگ بـیفتاد، از آن تاریخ گرفتندی، و تا نَه بس مدت حوادث بودی که آن را منسوخ کردی» (ص ۱۸۱). وی دربـارهٔ تاریخ هجرت که مـبنای تـاریخ‌گذاری حـوادث دورهٔ اسلامی است، می‌نویسد: «و هـیچ کس را چنین تاریخ که از هجرت نهادند نیفتاده است که اندر آن هیچ خلل ظاهر نگردد هرگز» (ص ۱۸۲).

اما بجز تواریخ، اصل وقایع و نقلهای مربوط هم از نظر وی، همواره در معرض تردید و سهو و نامعقول بودن قرار دارد. در این میان تعبیر «سهو» از تعابیر رایجی است که مؤلف برای بـرخـی از اقوال سست و پراختلاف به‌کـار مـی‌برد؛ بـرای نمونه با اشاره به اینکه پادشاهی بهرام بهرامـیان چهل سال و چهار ماه بود می‌نویسد: «و اندراین سهوی بسیار است که فردوسی چهار ماه نوشته است» (ص ۵۳). و در جای دیگر در بارهٔ سنوات پادشاهی اردشیر هـرمزد گـوید: «و هـم سـهوی بسـیار است؛ حـقیقت خـدای تـعالی دانـد» (ص ۵۵).

گاه هم خبری را رسماً دروغ می‌خواند. از آن جمله پس از نقل این افسـانه کـه شـاپور چـون شنیده بود که کودکی از عرب، پیغامبر می‌شود و به قصد کشتن او به مکه رفت، از مذاکره قُصَیّ بن کلاب با شاپور یادکرده که قُصیّ وجود پیامبری از عرب را انکارکرد. نویسنده متدین ما بلافاصله می‌نویسد: «این سخن دروغ است» (ص ۵۴).

در مـقایسه دو خـبر، یکـی را درست‌تـر می‌خواند و این خود نوعی ارزشیابی است. در بارهٔ عمارت ایوان مداین دو روایت هست: یکی آنکه کار انوشروان بوده و دیگری آنکه کار پرویز بوده و او با تعبیر «و لیکن این حقیقت‌تر است» نظر اول را ترجیح داده است (ص ۶۱). تعبیر «و آن حقیقت‌تر است» در کتاب مکرر آمده است (از جمله ص ۱۸۹).

در بارهٔ فیروز، کشندهٔ عمر بن خـطاب، یك نظر آن است که «از زمین همدان بود، از دیهی که آن را شهر آبادجرد گویند»، اما نظر دیگر آنکه «در کتاب اصفهانی گوید که او از قری قاشان بود از دیه فین، و بر گبرکی بـاِستاد؛ و ایـن حـقیقت‌تر است» (ص ۲۲۲ ـ ۲۲۳).

خرافه و اخبار غیر قابل اعتماد از دید مؤلف

تاریخ ایران و جهان قبل از اسـلام، مـملو از اخبار قصصی و داستانی و به عـبارتی خـرافـی است که بسیاری از آنها در منابع تاریخیِ تدوین شده در تمدن اسلامی نفوذ کرد و به دلیل آنکه برای بسیاری از ادوار تاریخی، منبع قابل اعتماد و معقولی نبود، از همان افسانه‌ها استفاده شـد. نوشته مؤلف ما هم خالی از آن قصص نـیست،

بلکه از این جهت، به دلیل توجهش به اخبار ممالك دیگر، حجم بیشتری از این قصص را در خود جای داده است. به عبارت دیگر مؤلف ما طبق معمول، آن اخبارِ داستانی را آورده و به رغم درك نادرستی و ناعقلانی بودن بسیاری از آنها، چاره‌ای جز ذکر آنها نداشته است. وی به‌سان بسیاری و علی الرسم، تعبیر «الله اعلم» را در پایان بسیاری از اخبار آورده، اما با توجه به شناختی که از وی داریم، و نیز فراوانی کاربرد این تعبیر و تعابیر مشابه، می‌توانیم بگوییم که از اساس، تردید را در این قبیل اخبار روا می‌داند. تعبیرهای مشابه عبارت است از: والله أعلم بأسراره و هو علیه شهید (ص ۳۳)، و الله أعلم بالصواب (ص ۳۷)، و الله أعلم بتحقیق (ص ۳۹ کذا)، و خدای تعالی علیم‌تر بدان (ص ۴۰) و خدای داناتر بدان (ص ۴۳) و یك جای که از همه جا اختلاف بیشتر است گوید: و خدای عزّ وجلّ داناتر است به درست آن قوله تعالی: و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو... تا آخر آیه. (ص ۷۰). جایی هم قصهٔ سروین و خورّین آورده می‌افزاید: «چنان که در قصه گویند و خدای داند کیفیت آن» (ص ۷۴). و جای دیگر «و ایزد جل و علا علیم‌تر است بدین اخبار» (ص ۷۸)، و جای دیگر «و آنچه یافتیم نوشتیم، به صحّت آن خدای عزّ و علا علیم‌تر و هو خیر العالمین» (ص ۱۴۰)، و جای دیگر «و خدای تعالی علیم است به هر چه نویسم که در تواریخ اختلاف بسیار است و العلم عندالله» (ص ۱۷۵)، و موارد بسیار دیگر.

اگر وی خبری را خرافه می‌شمارد، به معنای آن نیست که حماسه‌های موجود در شاهنامه و متون مشابه، از قبیل خدای‌نامه‌ها را صرف افسانه می‌داند، بلکه دربارهٔ متنی مثل شاهنامه، تصور مؤلف ما، مانند بسیاری دیگر، آن است که آن کتاب، کتابی تاریخی و دقیق و یکی از منابع معتبر تاریخ ملوك عجم و ایران زمین است. هرچند این بدان معنی نیست که اخبار موجود در شاهنامه را نقد نکند؛ برای نمونه وقتی بحث از جمشید است می‌گوید: «اندر شاهنامه پسر طهمورث گفته است، و لکن آن درست‌تر است که برادرش بوده است» (ص ۲۳). در بارهٔ همین شاهنامه اشکال دیگر او به فردوسی آن است که به خاطر اینکه اوزان اشعارش درست شود، خیلی از اسامی را با تقدیم و تأخیر آورده است: «فردوسی در آن تقدیم و تأخیر کرد تا در وزن شعر آمد و چنین بسیار کرده است» (ص ۲۶).

در کتاب مجمل، اخبار قصصی فراوان آمده است که امروزه نمی‌توان آنها را درست شمرد؛ اما در روزگار وی برخی از این مطالب، حکم مسلّمات را داشته است. با این حال، وی کمابیش به مفهوم خرافه توجه دارد و می‌داند که بسیاری از اخبار نقل شده از آن روزگار، با عقل بشری سازگار نیست. وی این قبیل اخبار را «نامعقول» می‌شمرد. در واقع، آنچه مهم است، توجه دادن به این مطلب در برخی از موارد کتاب است؛ برای نمونه در بخش اخبار کیومرث گوید: «و اندر تاریخ حمزة الاصفهانی خوانده‌ام و در

کتابی دیگر از خرافات» (ص ۲۱). با این حال می‌افزاید که حمزه این خبر را چونان سخن از لقمان نزد عرب و از عوج و بلوقیا نزد بنی اسرائیل می‌داند. (ص ۲۱). آنگاه آن خبر را از اَبستای زردشت نقل می‌کند.

در اینجا وی باز از پارسیان ـ به نقل از حمزه ـ مطالبی نقل می‌کند؛ اما آنها را قابل اعتماد ندانسته است. در این خبر که متون زردشتی بر آنند آدم ابوالبشر علیه‌السلام را هم بر اسطوره‌های خود مانند آنچه برای کیومرث نقل شده تطبیق دهند گوید: «پارسیان در این شرحها که دادیم آدم را علیه السلام و خلقت عالم را همی خواهند، بیش نامعتمد است. ایشان بر مذهب خویش مگر چنان می‌شمرند، و لکن به حکم آنکه مسطور بود، نوشته شد». البته وی تأکید می‌کند که در اصل وجود کیومرث تردیدی نیست (ص ۲۲).

تعبیر «نامعقول» از تعابیری است که وی در ارزیابی برخی از اخبار به کار می‌برد. در باره اسکندر رومی، روایت پارسیان را می‌آورد که او را حرامزاده‌ای از نسل ایرانیها و در واقع، دارا می‌دانند. پس از آن می‌افزاید: «و چند روایت دیگر نامعقول گویند» (ص ۲۷). در جای دیگری پس از اشاره به اخبار فریدون با ضحاك وسرنوشت ضحاك، چنین نقل کرده که «در آخر به کوه دماوند در چاهی ببستش استوار، بعضی گویند هنوز بجای است، جادوان روند و از وی تعلیم کنند و نامعقول است این سخن» (ص ۳۵).

نیز پس از نقل افسانه‌های مربوط به فریدون گوید:

«بعضی گویند طوفان به عهد وی بوده به زمین شام اندر. و آن را هیچ اصلی نیست که به همه عالم بوده است، و به گاه فریدون، خلیل الرحمان بود علیه‌السلام نه نوح، همه از جمله محالات است» (ص ۳۶).

در اینجا باید بر یك نکته تأکید کرد و آن اینکه وی به روایات مذهبی پارسیان، اعتقادی چندان نداشته و آنچه را که مغان می‌نوشته‌اند، تاریخی نمی‌داند. وی پس از آنکه از شاهان عجم تك تك یاد کرده و به نقل از کتاب الصوره چیزهایی در باره سر و وضع آنها نوشته گوید:

«و اندر نسب این جماعت، بعضی روایت دیگر هست که آن را ننوشتم، که از حقیقت دور است و محال، چنان که عادت مغان است، و یا از نقْل، سهوها بوده است. گردش روزگار دراز درش کرده و خلل پذیرفته» (ص ۳۲).

او می‌داند مطالبی را هم که آورده، بسیاری خرافه است؛ اما در یاد از آنها چنین توجیه می‌کند:

«لکن به حکم آنکه در خرافات و کتابهای دارس دیده بودیم، یادکردیم ـ بعد ما که مغان چنین گویند. و آن را حقیقتی نیست» (ص ۳۳).

یك نکته جالب توجه دیگر، تفاوتی است که مؤلف میان سخن عوام با روایت اصلی می‌گذارد. وی در بارهٔ مرگ هارون در اینکه خیزران سبب مرگ وی بوده و چند کنیز را بر آن

داشته تا او را با بالش خفه کنند، گوید: «و این روایت را خود اصلی نیست، سخن عوام بود» (ص ۲۶۷).

باز هم باید بیفزاییم که به رغم این توجه، افسانه‌ها و داستانهای فراوانی در این کتاب راه یافته است.

معیارها و روش سنجش خبر

معیارهای درستیِ یک خبر از نظر مؤلف مجمل چیست؟ در این باره وی اشارات اندکی دارد. گرچه در جای جای کتاب می‌توان ارزیابی او را میان چند خبر و روایت متفاوت مشاهده کرد. گذشت که وی این ارزیابی را با ترجیح یک نظر بر نظرات دیگر و به کار بردن این تعبیر که «و این تحقیق‌تر» (ص ۱۱۸)، یا «و این درست‌تر» (ص ۱۲۹) «این درست‌تر است که گفته شد» (ص ۱۴۸) نشان می‌دهد.

برای نمونه در بحث از نسب هوشنگ، به این نکته توجه می‌دهد که «آنچه در چند کتب موافق باشد، اعتماد بتوان کرد» (ص ۲۳). این معیاری است که قاعدتا وی در نظر داشته است. به این معنی که اگر مطلبی در چند منبع یکسان آمده باشد، مطلبی قابل اعتماد است. شاید به همین جهت است که گاه در بارهٔ یك خبر با نقل از یك منبع، تأکید می‌کند که در باره آن، در فلان منبع، هیچ مطلبی نیامده است. در بارهٔ «نوذر» پسر منوچهر گوید: «در تاریخ حمزة الاصفهانی هیچ ذکر ندارد... و اندر شاهنامه شرحی تمام دارد». به عکس در بارهٔ زاب طهماسب که در طبری شرحی آمده می‌افزاید: «و اما در شاهنامه و دیگر کتب، شرحی ندارد» (ص ۲۵).

وی به دنبال مطالبی است که راویان بر آن متفق باشند و در بیشتر سیرها و تواریخ آمده باشد (ص ۳۳). وی زمانی که انکار پارسیان را در بارهٔ شهرسازی اسکندر در ایران می‌آورد، در توجیه آن می‌نویسد: «اما اندر چند کتاب چنین یافتم که ذکر کرده شد» (ص ۴۸).

برخی از مسائل گرچه به نظر وی شگفت می‌آمده، اما وی با استدلالی چند خواسته است تا آن را توجیه کند. در بارهٔ اینکه دیوان در خدمت کیکاوس باشند، با توجه به بزرگی بناهایی که در پارس بوده چنین استدلال می‌کند که «چنان ساختن در قوت آدمی دشخوار باشد» (ص ۴۰). بنابراین، بسا بتوان پذیرفت که دیوان برای کیکاوس آنجا را بنا کرده‌اند.

نبود اختلاف در یك مسئله، خود یک معیار درستی است؛ یعنی قولی در منبعی آمده باشد، و در منابع دیگر مخالف آن چیزی نباشد. وی پادشاهی بهرام بن شاپور را یازده سال می‌داند و بعد می‌نویسد: «بیش و کم از این قدر نخواندم» (ص ۵۵).

شمار پادشاهان ساسانی را ۲۷ تن می‌نویسد و دوران سلطنت آنان را ۴۵۵ سال و سه ماه و بیست و یك روز، با این پشتوانه «چنان که اندر بسیار کتب درست کرده است» (ص ۶۷).

همین طور اگر خبر مهمی تنها در یك منبع

آمده، وی بر خود لازم شمرده است تا آن را یادآور شود. وقتی می‌نویسد که روزگار دارا بن بهمن، زالِ زر بمرد، می‌افزاید:

«و در هیچ کتاب نیافتم مگر در بهمن نامه، آن نسخت که حکیم ایرانشان [کذا] بن ابی الخیر نظم کرده است و چنین فرموده: به ایام دارا بشورید حال / برون شد ز دنیا جهان دیده زال» (ص ۷۳).

و در جای دیگر «و این روایت اندراین کتاب یافتم، و هیچ جای دیگر نخوانده‌ام» (ص ۹۱).

مؤلف به منابع روایی و قصه‌ای اقوام دیگر اعتمادی ندارد؛ از آن جمله در وقت شرح پادشاهان هندوان، با اشاره به اینکه هندوان از نسل حام بن نوح هستند، روایت دیگری می‌آورد که نسلی از فرزندان آدم که از طوفان جان سالم به‌در برده بودند، در هندوستان برآمدند و بنابر این، اینان از نسل آن سه فرزند؛ یعنی یافث، سام و حام نیستند. سپس می‌افزاید: «و این ذکر در قصه ملوك عجم گفته شود، از حکایت برهمنان هندوان، اگر چه مقالتها و گفتار کفرِ ایشان اعتماد کمتر توان کرد... و محقق‌تر شمردند که اصل و نسب هندوان جمله از فرزندان حام است» (ص ۸۳).

وی که بعد از آن، مطالبی در تاریخ پادشاهان هند از یك کتاب هندی ـ که به تازی و سپس به عربی ترجمه شده بوده ـ نقل می‌کند، و انتخابش از آن کتاب به خاطر این است که هیچ منبع دیگری نیافته، جای جای ذکر آن خبر تأکید می‌کند که «گرچه نامعقول است» (ص ۸۶) «طرفه و هم از نامعقولات» (ص ۸۷).

اسکندر عامل نابودی متون ایرانی

حسّ ایرانیِ مؤلف از سطور مختلف کتاب آشکار است. این مطلب را می‌توان در بخشی که مؤلف به منابع اختصاص داده و در صدد بررسی اختلاف نظر در اقوال تاریخی مربوط به پادشاهان قدیم است، به دست آورد. وی با اشاره به اینکه در برخی از منابع آمده است که کیقباد یك صد و بیست و اند سال حکومت کرد و بعضی آن را ده سال می‌دانند در توضیح علت آن، اشکال را متوجه اسکندر رومی کرده، می‌نویسد:

«سبب آن است که چون سکندر رومی، زمین ایران بگرفت، او را حسد خاست بر علما و موبدان ایران. پس همهٔ حکیمان را با کتابها جمع کرد، و آنچه خواست ترجمه فرمود و به یونان فرستاد پیش ارسطاطالیس، و هرچه از کتب پارسیان بود، جمله بسوخت. و همه موبدان و عالمان و هنرمندان را بفرمود کشتن. و کس نماند که علمی بواجب بدانستی یا تاریخی نگاه داشتی. و همه اخبار و علوم منسوخ گشت و ناچیز» (ص ۹ ـ ۱۰)

وی باز ضمن بیان پادشاهی اردشیر بابکان و یاد از اینکه «نسخت عهد اردشیر معروف است و همت به عمارت عالم آورد، و جمع علوم و تصانیف» بلافاصله می‌افزاید: «در ایران هیچ دفتر علم قدیم نماند که اسکندر نسوخت و آنچه خواست به روم فرستاد» (ص ۵۱).

در کل به نظر می‌رسد که ایرانیان نظر خوشی نسبت به اسکندر نداشته‌اند، برای نمونه، از جمله می‌توان اشاره کرد که آنچه در اخبار بوده است که اسکندر شهرهایی در ایران بنا کرده، خبری نادرست تلقی شده و در بارهٔ آن گفته شده است: «و این شهرهای زمین ایران را پارسیان منکرند» (ص ۴۸).

شاید همین جا مناسب باشد که نظر وی را دربارهٔ ترکان هم بدانیم. این نگاه را وی در تصویری که از **شاهنامه** در برخورد میان ایرانیان و تورانیان به دست آورده، عرضه می‌کند. وی ذیل پادشاهی افراسیاب می‌نویسد: «دست ترکان گشاده کرد به خرابی زمین ایران» (ص ۳۸).

مؤلف و تاریخ طبری

به طور کلی باید گفت، بیشترین نام کتابی که به عنوان منبع در این کتاب آمده، **تاریخ طبری** یا به قول وی در بیشتر موارد **تاریخ جریر** است. وی در همان مقدمه به اهمیت این کتاب اذعان کرده و جامعیت آن را ستوده است. با این حال، و بلافاصله تأکید کرده است که در برخی از بخشها، آن کتاب مختصر است و باید مطالب مورد نیاز را بیرون از **تاریخ جریر** به دست آورد:

«و محمد بن جریر الطبری شرح داده است همه اخبار را. و سیر ملوك عجم را که در اقلیم رابع بوده‌اند. بزرگ‌تر پادشاهان عالم را شرحی زیادتی نکرده است الاّ ذکری مختصر، اندر سیاقت پادشاهی ایشان، اندر تاریخ خویش. و اگرچه اخبار ملوك و اکاسره و شاهان و بزرگان ما تقدّم، ظاهر است بیرون از تاریخ جریر» (ص ۲).

وی در برخی از بخشها، متن اصلی را **تاریخ طبری** قرار داده و آنچه افزون بر آن بوده، با تعبیر «بیرون از تاریخ جریر» از منبع آن یاد کرده است. کاربرد این تعبیر در کتاب، نشانهٔ آن است که در آن موارد، اساس نقلش از طبری است و هر مطلب دیگری بجز آن نقل کرده، با تعبیر «بیرون از **تاریخ جریر**» بدان اشارت کرده است. این تعبیر به قدری در کتاب به کار رفته که گاه «جریر» آن حذف شده است؛ برای نمونه، «و بیرون از تاریخ خوانده‌ام که...» (ص ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۶). طبعاً مقصودش از این عبارت «بیرون از تاریخ جریر» است، چنان که در مواردی تصریح بدان شده است (ص ۱۴۶).

آن‌چنان که خود در ابتدای تاریخ پیغامبران (فصلی مفصّل است) تصریح کرده، و در واقع منبع اصلی وی همین **تاریخ طبری** است، نسخه‌ای که وی به عنوان **تاریخ جریر** از آن بهره برده، ترجمه **تاریخ طبری** بوده که بلعمی آن را به دستور امیر منصور سامانی صورت داده است. بنابراین باید بخش تاریخ انبیاء را از روی همان نوشته باشد:

«اندر نقل کتاب **تاریخ محمد بن جریر الطبری رحمةالله علیه** که از تازی به پارسی کرده است، چنان است که ابوعلی محمد بن محمدالوزیر البلعمی به فرمان امیر منصور بن نوح السامانی که بر زبان ابی الحسن الفایق الخاصه پیغام فرستاد در سنهٔ اثنا و خمسین و

ثلاث مائه» (ص ۱۴۱).

وی حتی متن عربی نامه رسول خدا ﷺ به خسروپرویز را که به نقل تاریخ جریر الطبری نقل کرده، از همان تاریخ بلعمی (چاپ هند، ص ۳۶۱) گرفته است.

وی زندگی خلفا و رخدادهای مربوط را به طور عمده از همین کتاب گرفته، چنان که می‌نویسد: «و محمد بن جریر الطبری ذکر خلفا و غیره تا این غایت کرده است و در ایام مکتفی از دنیا برفت» (ص ۲۸۹).

مؤلف مجمل که بنایش در اصل، شرح تاریخ عجم است و معتقد است که «از اخبار عجم، نهاد و سیرت و عجایب و خاصیت دیگر زمینها معلوم شود» در همان آغاز، پس از یاد از نام تاریخ طبری، از شماری از منابع تاریخ ایران باستان یاد می‌کند. اهمیت یاد از منابع و ذکر نام آنها، هم به اجمال در آغاز و هم مورد به مورد در جای جای کتاب، نشانهٔ توجه او به اصول علمی در ارائه یك پژوهش تاریخی است.

در فهرست نخست، از شاهنامه یاد می‌کند که «اصل است». و سپس «کتابهای دیگر که شعبه‌های» شاهنامه است و «دیگر حکما نظم کرده‌اند»؛ مانند:

گرشاسبنامه، فرامرزنامه، اخبار بهمن، قصه کوش پیل دندان، و از نثر ابوالمؤید بلخی، چون اخبار نریمان، و سام و کیقباد و افراسیاب و اخبار لهراسپ و آغش و هادان و کیشکن، و باز تاریخ جریر و سیر الملوك ابن مقفع و مجموعهٔ حمزة بن‌الحسن الاصفهانی، که آن را از آثار متعدد یا به قول نویسنده ما «از نقل محمد بن جهم البرمکی، و نقل زادویه بن شاهویه الاصفهانی، و نقل محمد بن بهرام بن مطیان و نقل هشام بن قاسم، و نقل موسی بن عیسی الکسروی و کتاب تاریخ پادشاهان، اصلاح بهرام بن مردانشاه موبد شاپور، از شهر پارس بیرون آورده است و آن را محقَّق کرده به حسب طاقت (ص ۲). این مطلب را در مقدمهٔ تاریخ سنی ملوك الارض (ص ۹ـ۱۰) می‌توان مشاهده کرد.

بهره‌گیری گستردهٔ مؤلف از آثار حمزهٔ اصفهانی

یکی از مورخانی که مؤلف اعتماد کلی بر وی کرده و از مقدمه تا آخر کتاب به آثار او ارجاع داده، حمزة بن حسن اصفهانی (۲۸۰ ـ ۳۶۰) است. وی ادیب و مورخی شایسته است که آثار فراوانی داشته و از جمله آثار معروف او در تاریخ اقوام، تاریخ سنی ملوك الارض و الانبیاء است که مؤلف مجمل فراوان از آن بهره برده است. کتاب تاریخ اصبهان او که امروزه مفقود شده، مورد استفاده این مؤلف بوده است.[1] حمزه دانشی وسیع داشته، بر فارسی بسیار مسلط بوده و از

۱ ـ شرح حال وی و آثارش را بنگرید در مقدمه مصححان کتاب دیگر حمزه با عنوان التنبیه علی حدوث التصحیف. و نیز مقدمه جعفر شعار بر ترجمه فارسی تاریخ سنی ملوك الارض و الانبیاء، با عنوان تاریخ پیامبران و شاهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.

متون فارسی در آثار خود فراوان بهره برده، به طوری که در این اواخر متهم شده که ضد عرب بوده و بیشتر بر آثار فارسی تکیه می‌کرده است.[1] وی کتابی باعنوان **الخصائص و الموازنة بین العربیة و الفارسیة**، برای عضدالدوله نوشت و در آن از زبان فارسی در برابر عربی، دفاع کرد.[2]

نویسنده **مجمل** در مقدمه در ضمن منابع خود، از **مجموعه حمزة بن الحسن اصفهانی** یاد می‌کند که مشتمل بر آثار و نقلهای دیگران بوده است (ص۲). مقایسه آن با کتاب **تاریخ سنی ملوك الارض** نشان می‌دهد که از مقدمه آن کتاب که در آنجا حمزه از منابع کتابش یاد کرده، استفاده کرده است. در جای دیگر فصلی از کتاب خود را در باب نسق پادشاهان عجم، از روایت حمزهٔ اصفهانی می‌آورد (ص ۴). و در جای دیگر ضمن اشاره به تاریخ آل ساسان، از حمزهٔ اصفهانی نقل می‌کند که گفته است: «من در تاریخ آل ساسان رنج بردم به درست کردن. و بیش از آن دل نبستم که در آن خلاف بود بسیاری». (ص ۱۰). در متن کتاب در جای‌های مختلف از حمزهٔ اصفهانی روایت می‌کند. گاه نام منبع مشخص است و گاه نامعین. ملاحظه نقلهای کتاب **مجمل** با **تاریخ سنی ملوك الارض** نشان می‌دهد که از آن کتاب فراوان استفاده شده است.

حمزهٔ اصفهانی برای وی، یك مورخ قابل اعتماد است که نه تنها خبر را از او می‌گیرد، بلکه به ارزیابی حمزه هم در بارهٔ آن خبر اعتنا می‌کند (ص ۲۱). وی ضمن خبر از سلیمان و اینکه گفته شده است که «آن بناها که به پارس است بدان عظمی، و آن که کرسی سلیمان خوانند، و دیگر جای‌ها» دیوان کرده‌اند «کیکاوس را، و این در تاریخ طبری است. و به روایتی گویند سلیمان به عهد کیخسرو بود. حمزة الاصفهانی منکر است اندر حال کرسی سلیمان. در کتاب **الاصفهان** همی شرح دهد که بر آن سنگها بر صورت خوك بسیار کرده است؛ و هیچ جانور بر بنی اسرائیل دشمن‌تر از خوك نیست. و بر آنجا نبشته‌ها هست به پهلوی» (ص ۴۰).

این قبیل استدلالها می‌توانسته تصویری جدی از حمزهٔ اصفهانی در ذهن مورخ ما برجای بگذارد. البته همانجا، گویا حمزه اصفهانی از خواندن متون پهلوی روی سنگها مطالبی از موبدی نقل می‌کند، و به نظر می‌رسد این اظهار نظر که دنباله آن آمده از مؤلف ما باشد که «و من از جهت نادانستنِ حرف، آن [یعنی آنچه را که موبد ترجمه کرده بوده و حمزه نقل کرده بوده] ننوشتم که از صورت غرضی برنخیزد» (ص ۴۰).

نکته‌ای که برای مؤلف اهمیت داشته، ارائه بحثی است که حمزهٔ اصفهانی به نقل از عیسی بن موسی الکسروی ـ که اثرش یکی از منابع مهم حمزهٔ اصفهانی بوده ـ در بارهٔ تواریخ ملوك عجم به دست داده و ضمن آن تلاش کرده است تا

---

۱ ـ تاریخ آداب اللغه، ج ۲، ص ۳۱۵، به نقل از: مقدمهٔ التنبیه علی حدوث التصحیف، ص ۱۱.

۲ ـ انباه الرواة، ج ۱، ص ۳۳۵ ـ ۳۳۶.

تواریخ و سنوات موجود در خدای‌نامه‌های ایرانی را بر اساس محاسبات زیجی و نجومی تطبیق داده و بدین ترتیب به حقیقت دست یابد. مؤلف **مجمل** در فصل سوم باب نهم کتاب خویش، بحثی را با این عنوان گشوده است: «اندر روایت حمزهٔ اصفهانی تاریخ بنی‌ساسان و پیدا کردن سهو در آن از شرح عیسی بن موسی الکسروی».

اصل سخن از کسروی بوده و حمزه اصفهانی هم محاسبات او را خود مجدداً انجام داده و در پایان اظهار نظر کرده است. نکته مهم، عبارتی است که از کسروی نقل شده و مربوط به ارزیابی خدای‌نامه‌ها و محتوای آنها و اختلافات موجود در آنهاست. وی گوید:

> «در تاریخ ملوك الفرس بسیار نسخت‌ها تأمل کردم که ایشان **خداینامه** خوانند ـ که پادشاهان را خدایگان خواندندی ـ یعنی شاهنامه، از سهو ناقلان، از زبانی و لفظی که به دیگری گردانیده‌اند، خطاها افتاده است و پوشیده شده. و دو نسخت مقابل نیافتم. پس به شهر مراغه با حسن بن علی الرقام الهمدانی پیش العلاء بن احمد که رئیس شهر بود آمدیم. و او در اخبار عجم نیك دانست. تاریخ طبقهٔ سوم و چهارم. پس مقابلت کرده شد به زیج سالهای که میان و هجرت بوده است (کذا)» (ص ۶۸).

کسروی پس از آن جدولی ارائه داده که مؤلف **مجمل** آنها را آورده است «و از شرح کسروی در این جدول و سیاقت پیدا شود تاریخ آل ساسان». سپس آن جدول را که مشتمل بر نام پادشاهان و سنوات حکومت آنهاست، ذکر می‌کند. (ص ۶۸ ـ ۷۰). نویسنده **مجمل** می‌نویسد: «و این تفصیل ساسانیان است که کسروی همی گوید در آن احتیاط به جای آورده‌ام». در اینجا حمزة بن الحسن الاسفاهانی می‌افزاید: «من اعتبار کردم به زیج، میان آنچه حساب من است با آنچه کسروی گفت، نود و نه سال و دو روز متفاوت است». مؤلف ما می‌افزاید: «و فی الجمله این خلاف اندر تواریخ هرگز سپری نخواهد شد» (ص ۷۰). این پیشگویی درست درنیامد و بعدها بر اساس شواهد فراوان تاریخی و سکه‌ها و جز آنها، این سالها و ترتیب آن مشخص گردید.

حمزهٔ اصفهانی، در بخش تاریخ روم، اطلاعاتی را از یك رومی گرفته و مؤلف هم، آن مطالب را به نقل از وی آورده است. این «مرد رومی» «فراش احمد بن عبدالعزیز بن دلف بود، او را به اسیری بیاورده بودند. و پسری بودش سخت عظیم دانا و منجم و او را در لشکر سلطان نمر گفتند، پس هرچه پدرش از کتابهای خویش خواندی، او تفسیر همی کرد تا این قدر معلوم شد بدین تفصیل» (ص ۹۶). حمزه این مطالب را با برخی از منابع مکتوب مقایسه می‌کند و نظر مرد رومی را ترجیح می‌دهد. از جمله می‌نویسد: «وکیع القاضی کتابی نهاده است در تاریخ ملوك روم تا به سال سیصد و یك شرح نوشته است. و گفته که تفاوت است میان هر دو، اما اعتماد بر آن

است که از آن رومی شنیدم و از لفظ او فراز گرفتم، چه اندر ترجمه و نقل کردن سهوها افتد، که احتیاط به جای نیاورند» (ص ۱۰۵).

جست و جوی حمزه اصفهانی برای یافتن اطلاعات جدید در بارهٔ دیگر ملوك وسلسله‌های شاهی، چندان برای مؤلف **مجمل التواریخ** شگفت بوده، که آنها را نقل می‌کند. یعنی سخن حمزهٔ اصفهانی را می‌آورد و منبع او را هم برای استحکام مطلب می‌شناساند. از جمله این عبارت است:

«حمزة الاصفهانی گوید: به بغداد بودم در سنهٔ ثمان و ثلاث مائه [۳۰۸]. مردی یافتم از علمای جهودان نام او صِدْقیا، و اسفار تورات از برداشت... پس التماس کردم که از آن مجموعه‌ای مختصر به من فرستد اندر تواریخ. بعد چند روز بیاوردند اندر شرح خلقت آدم علیه‌السلام و تواریخ میان پیغامبران تا به وقت عمارت بیت المقدس اندر عهد... عمر بن الخطاب...» «و همچنین روایت کند از کتابی تألیف بافنحاس بن باطا العبرانی در این باب» (ص ۱۰۹) (و مقایسه کنید با **تاریخ سنی ملوك**، ص ۶۷، ۶۹).

وی مطلبی را از کتاب **سیر الملوك** نقل کرده، اما چون اعتمادش به طور معمول بر حمزهٔ اصفهانی است گوید: «و لیکن این ذکر در **تاریخ حمزة الاصفهانی** و هیچ کتابی نیافته» (ص ۱۲۵). مقایسه این دو منبع در جای دیگری هم صورت گرفته و در آنجا هم متن حمزه اصفهانی و طبری را بر متن **سیر الملوك** با تعبیر «و این درست‌تر» (ص ۱۲۹) ترجیح داده است. در بارهٔ ملوك حمیری هم باز قضاوت حمزه را می‌آورد که «و حمزة الاصفهانی روایت کند که هیچ تواریخ آشفته‌تر از حمیریان نبوده است» (ص ۱۳۲).

وی حوادث و رخدادهایی را که در کتاب یا کتابهای حمزه بوده، تا پایان دوره‌ای که او نوشته بوده، مورد استفاده قرار داده است. وی پس از آنکه به خلافت مستکفی عباسی (م ۳۳۴) می‌رسد می‌نویسد:

«و روزگارِ حمزهٔ اصفهانی رحمه الله که صاحب تاریخ بود تا عهد مستکفی بود و در تاریخ او بیش از این نبود و از دیگر کتب جمع آورده شد، برین نسق و ترتیب که نهادیم» (ص ۲۹۵).

آنچه را خود دیده است

تعداد مواردی که مؤلف **مجمل** از شهری یا بنایی دیدن کرده، تصریح می‌کند که خود به چشم آنجا را دیده است، قابل توجه است. یا آنکه وضع حالی را بیان می‌کند بدون آنکه اشاره به رؤیت آن داشته باشد؛ برای نمونه گوید:

«و کیکاوس به بابل بنای بلند به هوا بر شده برآورد. و چنین گویند که آن را تلّ عقرقوب خوانند. اثر آن بعضی تل نمرود گویند و عوام تل قرقوب خوانند، و من آن را دیده‌ام» (ص ۴۰ ـ ۴۱).

وقتی سخن از محل رخ دادن داستان بهرام گور و آن کنیزك و شکارگاه به میان می‌آورد، در تعیین محل آن از جمله می‌گوید:

«در کتاب الهمدان خواندم که به ظاهر همدان است آنجا که اسیه دمیان خوانند بر راه ری، و اثری هست آن جایگاه، گویند گور آن کنیزك بوده است» (ص ۵۷).

وقتی از شهر بلاشفرّ نزدیك حلوان سخن می‌گوید که بلاش بن فیروز آن را بنا کرده می‌افزاید: «و اکنون خراب است» و مطالب دیگر که در مقدمه این مقاله در بارهٔ محل زندگی مؤلف متن آن را آوردیم (ص ۵۹). در بارهٔ قباد بن فیروز هم از شهری که در سر حدّ پارس ساخته با نام ایمد کواد می‌افزاید: «و آن است که اکنون ارغان خوانند» (ص ۶۰). در بارهٔ ایوان مدائن و اینکه توسط انوشیروان ساخته شده گوید: «و از عمارت، دیوان مدائن کرد که هنوز به‌جای است» (ص ۶۱).

در بارهٔ بناهای دورهٔ خسرو پرویز که سی و هشت سال پادشاهی کرده از جمله به قلعهٔ کنگور [کنگاور] و قصر شیرین اشاره می‌کند و می‌افزاید «و اثر هر دو ظاهر است». بعد می‌نویسد: «و مطبخ او در ناحیت اسدآباد بود و اکنون دیهی است، آن را صبخ خوانند» (ص ۶۵).

در بارهٔ تنوری که زمان نوح، آب از آن درآمد و اینکه در مسجد جامع کوفه است، سخن گفته، می‌افزاید: «و اثر آن تنور اندر جامع کوفه به جای است» (ص ۱۴۵).

یك شنیده از مؤلف هم که از اخبار روزگار خود وی بوده، جالب است. وی در شرح حال سلمان، اشاره به عهدی دارد که رسول ﷺ برای او نوشت. آنگاه متن عربی آن عهد را بر خلاف معمول که عبارت عربی بسیاراندك می‌آورد، در اینجا نقل کرده می‌افزاید:

«و این عهد هنوز در دست فرزندان ایشان به‌جای است. و پس شنیدم از معتمدی معروف که از جمله ایشان یکی را به اِشخاص در عهد سلطان محمد ـ رحمه الله ـ به اصفهان آوردند از شیراز به مبلغی مال، و حوالتها که بر وی بود. پس از سلطان خلوت خواست و این عهد ـ که ذکر شد ـ همچنان بر أدیم نوشته، سلطان را داد تا برخواند و آن را ببوسید و بگریست. و این مرد را بسیار چیز داد و به خانهٔ خویش باز فرستاد و آن را نسخت بازگرفت و اصل به جایگاه باز دادند» (ص ۱۹۷).

مؤلف ما که سنی است، حکایتی را نقل کرده که در وقت جنگ ساریه بن رستم دیلمی در فارس با ایرانیان، عمر در مدینه بر منبر بود. او گفت در خواب دیده که ساریه مشغول نبرد است و افزود که حدس می‌زند «ساریه را کافران ستوه همی کنند». در آن وقت، همان بالای منبر گفت: یا ساریة! الجبل الجبل. همان وقت مسلمانان ندای او را شنیدند. حال اختلاف است که در فارس بوده یا نهاوند. اما مؤلف می‌افزاید: «و شکافی در سنگی پیداست که آن را زیارت کنند» (ص ۲۲۱).

در بارهٔ مسجد النبی صلی الله علیه و آله هم از اقدامات توسعه‌ای عثمان یاد کرده و اینکه آثار آن «هنوز به جای است» (ص ۲۲۵).

مانند همین مطلب را در بارهٔ عمارات ساخته شده توسط ابوکالیجار فرزند سلطان الدوله بویهی دراهواز و آن حدود نوشته که «اثر آن هنوز به‌جای است» (ص ۳۱۱).

گزارش وی از آنچه در بارهٔ مقابر و مراقد دیده، شفاهی‌تر است. وی در فصلی که به مراقد بزرگان از انبیاء و امامان و ملوك اختصاص داده، گهگاه اشاراتی به مشاهدهٔ آن مقابر دارد.

در بارهٔ مقبره یا به عبارتی گور یوشع بن نون نویسد: «و گور او میان کوفه و حله، مشهدی است و من آن را زیارت کرده‌ام، جایی آبادان و خوش و آراسته و فرشهای نیکو، و مقیمان جهود آنجا بسیار نشسته» (ص ۳۳۷).

اما در بارهٔ مقبرهٔ دانیال نبی در شوش نویسد که او را در حفره‌ای میان جوی ـ رودخانه ـ دفن کردند «و بر بالای آب بعد از آن، مسجد و مشهد کردند، و آب در زیر آن همی گذرد بسیار... و من آن را به رأی العین دیده‌ام و زیارت کرده» (ص ۳۴۲).

در بارهٔ قبر یونس نبی علیه السلام نویسد:

«چون فرمان یافت، او را به کوفه دفن کردند و اکنون مشهدی است آبادان، و مقیمان باشند در آن جایگاه. و من آنجا رسیده‌ام و زیارت کرده» (ص ۳۴۵).

در بارهٔ مقبره شمشون و جرجیس هم نویسد: «گور او در خوزستان است، و من دیده‌ام در مشهدی معروف به نام وی میان تستر و جندیشابور، و از بسیاری سالها به‌جای است آن مشهد اندر میان بیشه‌ها و دیه‌ها و از مقیمان آن نزدیک تعاهد کنند مسجدو مشهد را و ساکنان باشند گاه گاه، اما خدای تعالی داند حقیقت آن. و سخت دراز است به طول، کمابیش ده گز آن گور برآورده است و قبه و محراب و مسجد و بسیاری عمارت» (ص ۳۴۶).

وی از مشهد علی علیه السلام در نجف یاد کرده که پس از انکشاف آن، «اهل شیعت از همه جوانب چیزها فرستادن گرفتند و تحفه‌ها مقیمان را و خزانه آن را خصوصاً از مصر، تا بر این صفت شد که اکنون به جای است آن را زیارت کنند» (ص ۳۴۷). به همین قیاس، اشاره به مرقد امام حسین علیه السلام دارد که «اهل شیعت عمارت آن بیفزودند بر آن سان که اکنون به جای است» (ص ۳۴۷). در بارهٔ مرقد امام رضا علیه السلام هم می‌نویسد: «و امروز مشهد است از آن علی بن موسی الرضا و آباد است و به عمارت تمام» (ص ۳۴۹).

در بارهٔ مقابر صحابه اشاراتی دارد، اما صریح‌تر از همه مقبرهٔ شهدای صحابه در نهاوند است که گوید: «نعمان بن مقرّن به درِ نهاوند کشته

شد با جماعتی و آنجا مدفون است، به دیهی که آن را مولهشت خوانند، در مسجدی که مشهد ایشان است و نام جماعت شهیدان نوشته است» و سپس نویسد: «اما شهدای بسیار از صحابه، و بهری از ایشان با جراحت در حدود جوانَق و ملایر هرجا افتاده‌اند و بعضی را در این جایها مشهد ظاهر است و هر کسی را نام ایشان از نوعی دیگر گویند و خدای تعالی عالم‌تر است به حقیقت حال ایشان. الساریه مشهد او آنجایگاه است به اسفیدهان و ظاهر بر سر تلّ، آنجا که گورهای جمع شهیدان است و آن شکاف که آواز... عمر از آنجا برآمد... آن را زیارت کنند» (ص ۳۵۶).

شیعه و سنی از نگاه مؤلف

نویسنده همدانی است و همین در قرن ششم کافی است که سنی باشد؛ اما به دلیل آنکه در فضای ایران بوده، و ادبیات فارسی ایرانی، تمایلات شیعی دارد، او نیز از این قبیل تمایلات خالی نیست؛ هرچند بسیار اندك است.

وی قصه عبدالله بن سبا را نقل کرده گوید: «عبدالله بن سبا مذهب رجعت آورد» و چنان که در شرح او آمده، اشاره به اقدامات او بر ضد عثمان دارد (ص ۲۲۶). ستایش او از عثمان هم شگفت و همراه با اخبار تازه‌ای است که در منابع دیگر کمتر دیده شده است (ص ۲۲۷).

در بارهٔ امام حسن علیه‌السلام و ارادهٔ دفن او کنار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره دارد: «و عایشه لشکر آورد و رها نکرد»، تا اینکه او را به گورستان بقیع برده آنجا دفن کردند (ص ۳۴۷). این خبر او شگفت است.

اشارت وی به کربلا هم بسیار کوتاه است و شاید نکته‌اش حدیث ام سلمه باشد که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده است که «یُقْتل الحسین بن علی علی رأس ستین من هجرتی» (ص ۲۳۳). پس از اشاره به شهادت حسین بن علی علیهما‌السلام، خبری هم از اعتراض سفیر روم در دربار یزید آورده که به خاطر برخورد بد یزید با سر امام حسین علیه‌السلام به او اعتراض کرد: «شما فرزند پیغامبرتان همی کشید؟ این چه دین باشد؟ تا یزید تافته شد و بفرمود تا او را کشتند» (ص ۲۳۶).

این خبر در تحریری کهن از تاریخ بلعمی (چاپ عکسی از بنیاد فرهنگ تحت عنوان **تاریخنامه**، و متن تصحیح شده بخش کربلای آن با عنوان **قیام سید الشهداء حسین بن علی و خونخواهی مختار** [تصحیح سرور مولایی، تهران، ۱۳۷۷] آمده است). قاعدتاً همان متن مورد استفادهٔ نویسندهٔ **مجمل** بوده است.

در بارهٔ مسجد دمشق هم می‌نویسد: «و بر این درِ مسجد که جیرون خواندندی، سر حسینِ علی علیهما‌السلام، بر پای کردند» (ص ۴۰۱).

نخستین طبقه در میان صحابهٔ رسول ﷺ عبارت‌اند از ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن و حسین. در آنجا از امام حسین با تعبیر «الشهید المظلوم المقتول الحسین» یاد می‌شود (ص ۳۲۷).

مؤلف در جای خود به رویداد غدیر اشاره‌ای ندارد (ص ۲۰۵ ـ ۲۰۶) و تاریخ پدید آمدن شیعه را از زمان توابین و مختار می‌داند. زمانی که سلیمان بن صرد خزاعی، داعیانی به بلاد فرستاد و گفت که در پی انتقام خون حسین علیه‌السلام هستند: «داعیان فرستادند به هر جای، و دعوی شیعت کردند و مذهبی فرو نهادند و در آن مقالتها گفتند، و هرچه در عالم بود همه باطل شمردند، و اول مذهب باطنیان از آن عهد خاست، و آن گاه می‌فزودند» (ص ۲۳۹).

استفاده وی از تاریخ یعقوبی و انتخاب یک نص مهم، اشارتی برای تمایلاتی است که نسبت به اهل بیت در او وجود دارد. این متن مربوط به دفن رسول خدا ﷺ است که در آن وقت صدایی خطاب به اهل بیت شنیده شد. این متن در صفحه ۲۰۹ مجمل آمده وهمان است که در تاریخ یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۴) آمده است. در این متن، آیه تطهیر درج شده واشاره به مصایبی شده که اهل بیت گرفتار آن خواهند شد.

داستان امام رضا علیه‌السلام و ولایتعهدی او را اشارت کرده و دربارهٔ شهادت امام رضا علیه‌السلام توسط مأمون خبری خاص آورده است: «از این پس علی بن موسی الرضا به طوس نالان گشت اندکی. و مأمون به پرسیدنش رفت و بفرمود تا آبِ نار بیاوردند. و زهر در آن کردند و به دست خویش به وی باز داد تا بخورد. مأمون بیرون آمد. رضا جان تسلیم کرد. و او را در پهلوی هارون الرشید دفن کردند و آنجا مشهد است» (ص ۲۷۵).

وی خبر ویران کردن عمارت مرقد حسین بن علی علیهماالسلام توسط متوکّل عباسی را هم با جانبداری آورده است: «و آنگاه بفرمود تا گور حسین بن علی رضی الله عنهما با زمین پست کردند، چنان که هیچ اثرش نماند. و مردمان این کار را بر وی عیب کردند وغمناك شدند از این کار ناپسندیده. و آنجا مجاوران بسیار نشستندی. و جمله هامون گشت تا از بعد متوکل آن را عمارت به جای آوردند» (ص ۲۸۱).

دربارهٔ توجه خاص معتضد عباسی به علویان و اینکه «مال و نعمت به علویان می‌رساند» می‌افزاید: «و مردمان این کار را از معتضد نیك پسندیده داشتند» (ص ۲۸۷).

مؤلف، دولت بویهی را، به دلیل گرایشش به تشیع و افکار معتزلی، دارای «مذهب نکوهیده» معرفی کرده و با اقدام سلطان محمود غزنوی برای نابود کردن آن دولت، اظهار همدلی کرده می‌نویسد که او «قمع بواطنه و دیلمان بکرد»

(ص ۲۹۶). و در جای دیگر باز همین اشارت را دارد و اینکه «مذهب رافضی و باطنی آشکار کردند و فلسفه و مسلمانی را پیش ایشان هیچ وقعی نماند» (ص ۳۱۱).

در این جایگاه، آنچه اهمیت دارد، آن است که وی فصلی را به «اهل بیت پیغامبر» اختصاص داده، حکایت را از فاطمة الزهراء علیها السلام می‌آغازد که وقتی درگذشت، علی او را «به دست خود» در بقیع دفن کرد. سپس شعری که امام علی (ع) در آن وقت خوانده آورده و به عنوان شروع برای شرح حال امامان شیعه، تا امام یازدهم، این مقدمه را می‌آورد که پس از شرح حال امام علی و حسن و حسین که به اختصار گذشت، اکنون «فرزندان ایشان را مختصری از اخبار و نسب یاد کنیم، آغاز از فرزندان علی، و از آن سبب که تا از یک روی بُوَد در نسب خلفا، یاد نکردیم بر سان دیگران» (ص ۳۵۱). گویا مقصودش آن است که چون خلفا یاد شدند، به همان سان از ایشان هم یاد کنیم.

افرادی که از اولاد علی، برای ارائه شرح حالشان انتخاب شده‌اند، امامان شیعه و فرزندانشان به ترتیب از امام اول تا امام یازدهم است که برای هر یک چند سطری اختصاص داده شده و اطلاعات اولیه در بارهٔ آنان به دست داده می‌شود.

این کاری است که اندکی میان سنیان سابقه داشت و بعدها در تواریخی مانند تاریخ گزیده هم ـ شاید به پیروی از همین کتاب ـ آمد و جای دیگری ما آن را به عنوان تسنن دوازده امامی (و در اینجا باید گفت یازده امامی) یاد کرده‌ایم.

وی این مطالب را از یك کتابچه گرفته که بیش از آن ذکری در آن نبوده است: «و آن جزو که این نسب و تاریخها بر آن نوشته بود، بیش از این ذکری نداشت» (ص ۳۵۴). در این متن، از شهادت امام کاظم، رضا و جواد و هادی و عسکری ـ در دو مورد اخیر به عنوان «گویند» ـ یاد شده است (ص ۳۵۳ ـ ۳۵۴). پس از آن اشارتی به پراکندگی سادات در شهرها کرده و اینکه در گرگان «مشهدها اندر نواحی» و باز اینکه «قومی را از اهل بیت به شهر ری دفن کردند به جایی که آن را شجره خوانند و اغلب از آنان مقیمان ری‌اند و بودند» (ص ۳۵۵).

①

جایگاه کلامی نظریهٔ فطرت در اندیشهٔ استاد مطهری

حمید نگارش

عضو هیأت‌علمی پژوهشکده‌تحقیقات اسلامی

پیش در آمد

در میان اندیشمندان دینی، بی‌تردید متکلّم فرزانه معاصر، استاد مطهری برجسته‌ترین شخصیتی بود که توانست ضمن تبیین جایگاه واقعی علم کلام، از اسلام نظامی جامع و فراگیر ارائه دهد که پاسخگوی همهٔ نیازهای آدمی و دربردارندهٔ سعادت او در هر دو سرا باشد. دغدغه و دلمشغولی استاد، دفاع از دین بود؛ لذا با ژرف‌اندیشی و وسعت دید به عنوان دیده‌بانی بزرگ ضمن تشریح آموزه‌های دین، دفاع از آنها را در رویارویی با شبهات و ابهامات بیگانگان در دستور کار خود قرار داد. تبیین حقوق زن، مسئلهٔ حجاب، فلسفهٔ اخلاق، جاودانگی دین، نیاز به دین، علم و دین، و... به رغم تنوع، از نظر تعلق به گستره‌های معرفتی و تمایز روشی در دیدگاه استاد به عنوان کار کلامی قلمداد گردید.

از منظر استاد مطهری همانند حکما تمایز علوم به موضوعات است و حتی ایشان وحدت مسائل علم کلام را وحدت اعتباری می‌داند و دربارهٔ علم کلام به روش و غرض آن بیشتر نظر می‌کند تا در موضوع آن؛ لذا علم کلام مجموعهٔ مطالبی است که در دفاع از حریم دین و اثبات آن و رد دیدگاه مخالفان بیان می‌شود. به عبارت دیگر استاد معتقد است وظیفه علم اخلاق، حقوق، فقه و... تنها بیان دیدگاههای اخلاقی، حقوقی و فقهی است، ولی دفاع از آنها در برابر شبهات به عهده علم کلام می‌باشد، به گونه‌ای که یک متکلّم می‌تواند در مسائل جامعه‌شناسی، حقوق و... وارد شود و تنها از آن جهت که به دین ارتباط پیدا می‌کند رفع شبه کند. تألیف کتابهایی همانند **نظام حقوق زن در اسلام**، **مسئله حجاب**، **خدمات متقابل ایران و اسلام** و... در همین راستا معنی پیدا می‌کند.

از جمله مسائل مهمی که استاد به آن پرداخته است فطرت می‌باشد. این مقاله می‌کوشد بعضی از کارکردهای کلامی این نظریه را در آثار به جای مانده از ایشان تبیین کند. در واقع فرضیه تحقیق حاضر بیان نقش کلیدی فطرت در حوزه‌های گوناگون همانند انسان‌شناسی و دین‌شناسی را

مطرح می‌کند و می‌کوشد اثبات کند که نظریهٔ فطرت بسیاری از معضلات کلامی را حل می‌کند و معیاری در تشریح رفتارها و آموزه‌های دینی است. جاودانگی دین اسلام، حل نسبیت‌گرایی اخلاقی، مبانی انسان‌شناسی و... در گرو اثبات این نظریه است.

فطرت انسانی، بیان‌کنندهٔ الگوی انسان اسلامی

آنچه از نوشته‌های کی‌یر کگارد (Kier kegard)، هایدگر (Heidegger) و یاسپرس (Yaspers)، از پیشروان نهضت فکری اگزیستانسیالیسم برمی‌آید انسان به هنگام تولد استعدادی بیش نیست و نمی‌توان برای او ماهیتی فرض کرد، انسان آزاد است و هر قید و صفتی که انسان را مقید سازد مخالف آزادی است[1]. آمپریستهایی همچون هیوم و جان لاک نیز معتقدند هیچ معلومی در انسان نیست و هر چیز را انسان از خارج دریافت می‌کند. اینان معتقدند همه چیز آموختنی است.

استاد مطهری ضمن تبیین اندیشه نحله‌های مکتب اگزیستانسیالیسم می‌گوید آنها به حکم اینکه فطرت را مخالف آزادی می‌دانند با هر امر سرشتی مخالف هستند و چنین می‌پندارند که هر نوع امر سرشتی بر ضد آزادی است، پس انسان فاقد هرگونه طبیعت و ماهیت است و در نتیجه فاقد فطرت؛ بنابر این انسان وجود دارد و سرشت و فطرتی ندارد[2].

از نگاه این مکتب، خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد و هر خودی که برای انسان فرض شود برای او، ماهیت و سرشت قائل شده‌ایم، حال آنکه انسان موجودی بی‌سرشت و بی‌ماهیت است[3]. استاد مطهری الگوی انسان اسلامی را عصاره همه موجودات و خلیفه خداوند بر روی زمین معرفی می‌کند. موجودی که دارای خلافت تکوینی است، دارای اختیار، قدرت و آزادی است و هیچ امری آزادی او را مخدوش نمی‌سازد. وی معتقد است انسان اسلامی، موجودی است برگزیده از طرف خداوند، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم با خیر و شر، دارای ظرفیت علمی و عملی نامحدود، از شرافت و کرامتی ذاتی برخوردار و در برابر خدای خودش وظیفه‌دار است[4]. استاد می‌کوشد ثابت کند انسان عکس‌العمل محیط یا لوح نانوشته نمی‌باشد، بلکه چراغی است که در او فروغ الهی به نام فطرت وجود دارد که شخص می‌تواند در آن روغن شریعت و زیت خدایت بریزد و این شعله را پر نورتر و پر فروغ‌تر کند. از منظر ایشان این

---

۱ ـ جوادی، الفبای فلسفه جدید، ص ۱۱۱.

۲ ـ مطهری، مسئله شناخت، ص ۲۴۲.

۳ ـ همو، فلسفه اخلاق، ص ۱۸۷.

۴ ـ همو، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۶۸.

شعلهٔ گرمابخش در کاشانهٔ ضمیر انسان، جزء مسلّمات معارف اسلامی ما است و چیزی است که اعتقاد به آن الگوی انسان‌شناسی اسلامی را از مدل انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و... جدا می‌کند. از منظر استاد، این الگو بیان‌کننده ارتباطی اساسی بین خداشناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی است.

رویکرد روش استاد در نظریه فطرت

روش استاد در نظریه فطرت درون دینی است که با الهام از تعالیم قرآنی و روایات به آن رسیده است. از جمله مستندات نقلی استاد، این روایت معروف نبوی است:

«کُلّ مولود یولد علی الفطرة حتی ابواه یهوّدانه و ینصّرانه»[1].

این حدیث مبیّن آن است که هر مولودی که متولد می‌شود خالی از شرک و بر فطرت الهی و اسلامی به دنیا می‌آید و به تعبیر استاد رنگهای انحرافی از طریق غیر به او القا می‌گردد. اندیشه دینی استاد بی‌تأثیر از اندیشه‌های اساتید خود همچون امام خمینی‌ﷺ نمی‌باشد. امام معتقد بودند فطرت هیأت خاصی است که خداوند در ابتدای آفرینش به مخلوقات عطا می‌کند و از آنجا که انسان یکی از مخلوقات است می‌توان چنین نتیجه گرفت که فطرت انسانی حقیقتی است که با اعطای آن، انسان، انسان می‌شود و از سایر پدیده‌ها ممتاز می‌گردد و این فطرت ویژگیهایی دارد که مخصوص خود اوست و سایر موجودات از آن بهره‌ای ندارند[2].

بر این اساس، استاد دین را نیازی می‌داند که از متن وجود بشر جوشیده و با تار و پود هستی انسان تنیده است و عوامل بیرونی نقش ندارد[3]. استاد مطهری با تأنّی به آیات، روایات و اندیشه دینی خود ضمن امّ المسائل شمردن نظریه فطرت نتیجه می‌گیرد که در کتابهای ما اعم از تفسیر، حدیث و... بحث کاملی دربارهٔ فطرت نگردیده است[4].

کارکردهای کلامی نظریه فطرت از منظر استاد بسیار است که مهم‌ترین آنها پیرامون خداشناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و اخلاق دور می‌زند.

۱ـ خداشناسی

از مهم‌ترین مسائل کلامی که استاد مطهری دربارهٔ فطرت مطرح می‌کند خداشناسی است. ایشان در این باره می‌نویسد در انسان خداجویی، خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه نهاده شده است... غریزه خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبهٔ معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی از طرف دیگر[5]. اثبات نظریه فطرت مبیّن

---

۱ ـ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۸۱.

۲ ـ امام خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۰.

۳ ـ مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۳.

۴ ـ همو، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۴۹.

۵ ـ علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص

وجود نوعی شعور باطنی و گرایش خاصی در انسان می‌باشد. در واقع نظریهٔ فطرت علت گرایش به خدا را درون انسان معرفی می‌کند. همواره این پرسش در میان دانشمندان وجود داشته است که علت گرایش به خدا چه می‌باشد؛ پدیده‌ای شایع و رایج که در همه زمانها و فرهنگهای گوناگون بوده است. نظریه فطرت از نگاه استاد پاسخ این سؤال را در اختیار ما قرار می‌دهد. این روی‌آورد استاد جواب سؤالات دیگری را نیز می‌دهد؛ به عنوان مثال از مسائل جدید کلامی که اخیراً مطرح می‌شود این پرسش است که اصولاً انسان چه نیازی به دین دارد و اگر پذیرای دینی نباشد چه خلل و نقصانی در زندگی او پیش می‌آید.

با توجّه به نظریه فطرت روشن می‌شود نیاز به دین و نیاز ارتباط با یک مبدأ متعالی ریشه در عمق وجود انسان دارد که بدون برآوردن آن همواره آدمی احساس نقصان می‌کند. نتیجه مستقیم فطری بودن خداگرایی در نگرش مفهوم‌سازی استاد این است که بر اساس این نظریه انبیای الهی هیچ‌گاه به مردم نگفته‌اند باید عبادت کنید؛ چرا که انسان با این دیدگاه نمی‌تواند بدون عبادت زیست کند و پرستیدن جزء غرایز ذاتی و فطری بشر است. آنچه انبیای الهی مطرح نموده‌اند این است که‌ای انسان، ربّ خود، پروردگار خود و صاحب اختیار خود را بپرست؛ آن صاحب اختیاری که تمام هستی به اراده او وابسته است.

۲ـ انسان‌شناسی

آیا انسان از درون خود با خدا آشنا می‌شود یا از برون بر وی تحمیل می‌شود؟ رابطه انسان با دین چگونه است؟ آیا می‌توان دینی واحد برای همه انسانها عرضه کرد؟ تکامل انسان بر چه پایه‌ای استوار است؟

بی‌تردید مبنای کلامی استاد مطهری در مسئله انسان‌شناسی با الگوی انسان اسلامی جوابگوی سؤالات مطرح شده و سؤالاتی از این قبیل خواهد بود. مدلی که در بستر مفهوم‌سازی استاد متصور است متکی به نظریه فطرت می‌باشد؛ یعنی اصالت انسان را در گرو قبول نظریه فطرت می‌داند و معتقد است اگر ما قائل به فطرت انسانی باشیم، یعنی معیارهای انسانیت را معیارهای ثابت که ریشه‌اش در فطرت انسانی است بدانیم، نه تنها انسانیت بلکه تکامل انسانیت نیز معنی و مفهوم پیدا می‌کند[1].

در نظرگاه استاد مهم‌ترین رکن انسان‌شناسی تمایز دو من (مَن علوی و مَن سفلی) است. به اعتقاد ایشان من علوی به همان فطرت برمی‌گردد. ایشان در این‌باره می‌گوید انسان این من علوی را در خودش کاملاً احساس می‌کند، بلکه به نحو اصیل‌تر هم احساس می‌کند. فطرت انسان بر حسب سرشت خویش شاکله‌ای دارد، شاکله‌ای که خود دارای گرایشهای متعالی است و

← ۶۸.

۱ ـ مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۵.

از متن خلقت او به وجود آمده است، نه آنکه از بیرون بر او عارض شده باشد و در واقع گرایشهای متعالی او همان گرایشهای من علوی او می‌باشد که زمینه‌ساز فصل ممیّز انسان از حیوان می‌گردد و آن قسمت از گرایشهای او که مختص به انسان می‌باشد و مربوط به همه حیوانات است، من فرودین او را شکل می‌دهد.

فطرت و تکامل انسان

از موضوعات مطرح شده در حوزه انسان‌شناسی این سؤال است که کمال انسانی بر چه پایه‌ای استوار است؟

از نظرگاه استاد بدون اعتقاد به فطرت و وجود ارزشهای ثابت انسانی نمی‌توان در وادی تکامل انسانی قدم نهاد. مکاتبی چون مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم از یک سو دعوی تکامل و از سوی دیگر ارزش متعالی را انکار می‌کنند؛ از این رو گرفتار تناقض شده‌اند. پس ارزشهای انسانی باید به عنوان اصول ثابت و ریشه‌دار در انسان وجود داشته باشند تا تکامل معنی دهد و این ارزشها و گرایشها یک سلسله امور فطری هستند و تکامل هم با این فرض استوار است.

فطرت و تربیت انسانی

نظریه فطرت، ارزشهای ثابت و مشترکی را در همهٔ انسانها به اثبات می‌رساند که می‌تواند پایه اثبات یک مکتب باشد. با این رویکرد، نظریه فطرت نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و الهام‌بخش فلسفهٔ تعلیم و تربیت است. بر اساس نظریه فطرت انسان دارای استعدادهای انسانی است که به صورت بالقوه وجود دارند و باید پرورش یابند و تربیت به معنای پرورش دادن استعدادها جهت شکوفایی و به برنشاندن ارزشهای متعالی در وجود اوست. از نظرگاه استاد فطرت با تربیت، خویشاوندی خاصی دارد و تربیت مبتنی بر همان فطریات صورت می‌گیرد؛ چرا که رشد دادن و پرورش دادن مبتنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها و ویژگیها در انسان است[1].

فطرت و از خودبیگانگی

از خودبیگانگی از واژه‌های متداول در فلسفه اروپا است که بیانگذار آن هگل می‌باشد. برداشت غربی و اسلامی این واژه کاملاً با هم متفاوت می‌باشد. نمود اندیشه‌های غرب در مفهوم این واژه را در کلمات فرئرباخ، شاگرد هگل می‌بینیم که می‌گوید پندار خدا و دین چیزی جز محصولات انسان نمی‌باشد و خدا چیزی جز تصور آرمانی از خدا نمی‌باشد و بشر این خدای ساخته را می‌پرستد و خلاصه در قبال خدا از خود بیگانه می‌شود[2].

شهید مطهری با الهام از اندیشه دینی تفسیر درست از خودبیگانگی و مسخ را در گرو پذیرش

---

۱ ـ مطهری، فطرت، ص ۱۷.

۲ ـ همان، ص ۱۶۸.

فطرت و گرایشهای متعالی انسان می‌شمارد و می‌گوید این مسئله نامربوطی که اینها... به نام از خودبیگانگی طرح کرده‌اند تا فطرتی نباشد، از خودبیگانگی وجود ندارد. آخر خود چیست که از خود بیگانه شود. اول تو خودت را بشناس، اول خود را به من معرفی کن که خود چیست، بعد بگو آن چیز او را از او بیگانه می‌کند. خود را نشناخته دم از خودبیگانگی می‌زند. تا ما برای انسان یک واقعیتی، یک خودی، یک ماهیتی قائل نباشیم نمی‌توانیم قائل به از خودبیگانگی شویم[1]. ایشان نتیجه می‌گیرد بحث از خودبیگانگی یا با خودبیگانگی در معارف اسلامی بیش از هزار سال سابقه دارد[2].

مولوی این حالت روحی را در اشعار خود بیان کرده است:

در زمین دیگران خانه مکن
کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکیّ تو
کز برای اوست غمناکیّ تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک تن را جا شود
وقت مردن گند آن پیدا شود
مشک را بر تن مزن برجان بمال
مشک چه بود نام پاک ذوالجلال[3]

با توضیحات قبلی روشن می‌شود تفاوت عمیقی بین از خودبیگانگی اسلامی با از خودبیگانگی هگل وجود دارد. هگل، فرئرباخ، مارکس و انگلس اعتقادشان بر این بود که دین انسان را از خود بیرون می‌برد و راه نجات بشر، در زدودن دین از زندگی انسان است، ولی از منظر استاد که مبتنی بر قرآن می‌باشد انسان تا خود و فطرت خود را در نیابد و به سوی خدا حرکت نکند خود را نیافته، گرفتار از خودبیگانگی می‌شود.

۳ـ فطرت و جاودانگی ارزشهای اخلاقی

از دیدگاه استاد مطهری نظریه فطرت مبنایی برای جاودانگی اصول اخلاقی می‌باشد. شهید مطهری با طرح این سؤال که خوب و بدهای کلی چه ریشه و مبنایی دارد می‌گوید: انسان دارای دو من است؛ من علوی و من سفلی، بدین معنی که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است. در یک درجه حیوان است، مانند همه حیوانهای دیگر و در یک درجه دارای یک واقعیت علوی است. انسان به حسب من ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالات واقعی نه قراردادی. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان می‌شود کاری علوی و ارزشمند است، کاری که با جنبه علوی ما سر و کاری ندارد می‌شود یک کار عادی. انسانها در آنچه کمال نفسشان است متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند دوست داشتن‌ها هم همه یک‌رنگ می‌شود، دیدگاهها هم در آنجا یک رنگ می‌شود؛ یعنی از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی

---

۱ ـ همان، ص ۱۶۵. ۲ ـ همان.
۳ ـ مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم.

همه انسانها در وضع مشابهی قرار گرفتند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوبها و بدها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی، چه‌اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود[1]. از منظر استاد این دیدگاه می‌تواند همهٔ اصول اخلاقی را توجیه کند.

استاد مطهری من علوی و سفلی را در آثار خود بارها مورد تأکید قرار داده است و آن را معیار تمایز گزاره‌های اخلاقی قرار می‌دهد و می‌گوید ما اصلاً خوبی و بدی را قبول می‌کنیم، ولی کدام من دوست داشته باشد، من سفلی یا من علوی. آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، اخلاق و ارزش است و اینکه انسان برای اخلاق یک من علوی احساس می‌کند ناشی از همین جاست[2].

فطرت انسانی، حلّال نسبیت‌گرایی اخلاقی

از منظر استاد، نظریهٔ فطرت ارزشهای ثابت و مشترک را در همه انسانها به اثبات می‌رساند و می‌تواند پایه یک مکتب اخلاقی باشد؛ مکتب اخلاقی که ثبات، اطلاق و جاودانی خود را مدیون نظریه فطرت می‌داند و با این دیدگاه نسبیت‌گرایی اخلاقی جایگاه خود را از دست می‌دهد. استاد در این‌باره می‌افزاید انسان به حسب فطرت کارهای اخلاقی را شریف می‌داند[3]. حرف ما این است که انسان از آن جهت که انسان است یک سلسله اخلاقیات دارد که این اخلاقیات بر دوره بدویت انسان آنگونه صادق است که به دوره تمدن صنعتی او، انسان نمی‌تواند قائل به اخلاق باشد و در عین حال اخلاق را متغیر و نسبی بداند[4]. به نظر شهید مطهری گرایشها و رفتارهای اخلاقی برخاسته از ضرورتهای اجتماعی و مانند آن نمی‌باشد. تشریح ژرف‌اندیش استاد ضمن رد این دیدگاه اثبات می‌کند که این‌گونه برداشتها نسبی‌گرایی اخلاقی را به همراه دارد؛ زیرا با تغییر شرایط و عوامل اجتماعی حکم اخلاقی هم تغییر پیدا می‌کند و حال آنکه این‌گونه نمی‌باشد. بنابر این قاعده راستگویی و صداقت یکی از اصول پایدار اخلاقی است که با تحول زمان و مکان تغییر نمی‌یابد؛ آنچه متحول می‌شود مصادیق آن است. این اثبات بر پایه اصل فطرت است که چون فطرت آدمی ثابت است قواعد اخلاقی هم که بر مقیاس فطرت ارزیابی می‌گردند از جاودانگی و ثبات برخوردارند.

وجود حس اخلاقی در انسان

استاد مطهری معتقد است که ریشه اخلاق‌ورزی در انسان را باید در گرایش خاصی که در اعماق وجود او نهفته است جویا شد. یکی از گرایشهای انسان‌گرایش به حس اخلاقی است. برخی از گرایشهای انسانی به خاطر منفعت و

---

۱ ـ مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۸.

۲ ـ همان.

۳ ـ همو، فلسفه اخلاق، ص ۱۲۶.

۴ ـ همو، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۲۹-۵۲۶.

سود است و افعالی را که انسان انجام می‌دهد به خاطر سودی است که در آنها نهفته است؛ مانند وسایلی که نیازهای مادی او را برآورده می‌کند. گرایش انسان به منفعت همان خود محوری اوست. این نوع افعال عامل حفظ و تعالی حیات انسان است؛ امّا اموری وجود دارد که انسان به آنها گرایش می‌یابد، ولی نه به دلیل اینکه منفعت دارد، بلکه به دلیل اینکه فضیلت و خیر عقلانی است. منفعت خیر حس است و فضیلت خیر عقلانی؛ مانند گرایش انسان به راستی، تقوا و پاکی، از آن جهت که راستی، تقوا و پاکی است و تنفر و دوری از مقابل آنها. استاد مطهری معتقد است ریشه این‌گونه ارزشها را باید در وجود انسان جویا شد و موطن ارزشها نفس انسان است. تمام ارزشها ریشه در خود نفس انسان دارند. این قابلیت و نحوه خاص وجود نیز مربوط به گوهر مجرد و ملکوتی و نفس غیر مادی انسان است که در او به ودیعت نهاده شده است و روح انسان نحوه‌ای از وجود است که ارزش آفرین، ارزش یاب و ملهم ارزشهاست و انسان به حسب فطرت کارهای اخلاقی را شریف می‌داند[1].

اثرگذاری اخلاق بر اعتقاد و بالعکس

شهید مطهری بر این باور است که اعتقاد بر اخلاق و عمل اثر می‌گذارد و اخلاق و عمل نیز به نوبه خود بر اعتقاد اثر می‌گذارند. معنویت یا مادیت اخلاقی و عملی کاملاً در اعتقاد مؤثر است و بالعکس اعتقاد مادی یا غیر مادی نیز در اخلاق و عمل مؤثر واقع می‌شود. برای اعتقاد محکم باید فضای مساعد اخلاقی و عملی را فراهم آورد و اعتقاد الهی در فضای مساعد اخلاقی و دینی استحکام یافته، پایدار می‌ماند. در غیر این صورت مادیت اخلاقی به تدریج آن را فرسوده می‌سازد. نیز اعتقادی هم‌سو با خود را تحقق می‌بخشد و بالعکس اعتقاد مادی اخلاق و عمل مادی موافق با خود را تحقق می‌بخشد و سبب از بین رفتن خلق و فعل معنوی خواهد شد[2].

نکته: از منظر استاد دین فطری می‌تواند بنیاد اخلاق باشد و اگر اخلاق اسلامی بخواهد به‌طور کامل تحقق یابد به پشتوانه محکمی چون دین نیاز دارد.

۴ـ دین‌شناسی

در دین‌شناسی شبهات و مسائل کلامی زیادی وجود دارد که استاد مطهری توانست با مبنا قرار دادن نظریهٔ فطرت بسیاری از آنها را جواب دهد.

فطری بودن دین

استاد مطهری در جاهای مختلفی ثابت می‌کند که انسان بر حسب سرشت اولیه خود

۱ ـ مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۲۶.

۲ ـ همو، علل گرایش به مادیگری، ص ۲۲۵.

گرایشهایی به طرف خداوند دارد؛ گرایشهایی که از متن خلقت او پدید آمده و به من علوی او ارتباط پیدا می‌کند. این نگاه استاد که در پرتو نظریهٔ فطرت شکل می‌گیرد نادرستی دیدگاههایی که دین را مولود جهل، ترس و مانند آن می‌داند. رد کرده، ثابت می‌کند خاستگاه دین به بیرون از انسان برنمی‌گردد[1].

فطرت ثابت، دین واحد

اگر انسان فطرتی ثابت و مشترک داشته باشد برای رشد و شکوفایی آن به یک برنامه ثابت و مشترک نیازمند است؛ لذا از نظر استاد قرآن به ادیان قائل نمی‌باشد، بلکه به یک دین فرا می‌خواند. وی می‌فرماید: در قرآن و حدیث هیچ وقت دین جمع بسته نشده است چون دین فطرت است، راه است. حقیقتی در سرشت انسان است. انسانها چندگونه آفریده نشده‌اند و همه پیامبران تمام دستوراتشان بر اساس بیدار کردن حس فطری است و حس فطری و فطرت انسانی که چند جور تقاضا ندارد[2].

این نگاه استاد دیدگاه پلورالیسم دینی یا کثرت‌گرایی را رد و اثبات می‌کند که فطرت آدمیان به رغم گوناگونی در دو گسترهٔ زمان و مکان واحد است و حقیقت واحد تقاضای واحد را می‌طلبد.

فطرت رمز جامعیت

از فطری بودن دین می‌توان رمز جامعیت و جاودانگی دین آسمانی را دریافت؛ چرا که دین باید پاسخگوی همه نیازهای اصیل و فطری باشد و از آنجا که نیازهای اصیل و فطری پایدارند، شریعت و دین آسمانی هم باید پایدار باشد[3].

فطرت هماهنگ با شریعت

اگر فطرت رمز جامعیت و جاودانگی شریعت باشد می‌طلبد نوعی هماهنگی بین این دو وجود داشته باشد. در واقع دو نوع هدایت در آفرینش انسان وجود دارد که هر دو تبلور حکمت الهی است. هدایت تکوینی انسان که از طریق فطرت انسانی شکل می‌گیرد و دیگر هدایت تشریعی خداوند که توسط وحی و نبوت تحقق یافته است و این دو کاملاً با یکدیگر هماهنگی دارند. می‌توان این‌گونه بیان نمود که بذر شریعت در سرزمین مستعد فطرت افشانده شده و در پرتو این دو سرمایه هدایتی است که درخت وجود انسانی بارور می‌شود. در واقع سرمایه‌های فطری و تکوینی هدایت در دو سطح منظّمی می‌باشد که یکی برای دیگری بسترسازی می‌کند؛ یعنی فطرت برای نبوت و شریعت بسترسازی می‌کند. در واقع چند اصل مسلّم وجود دارد که نتیجه قطعی آن، وجود هماهنگی

۱ـ مطهری، فطرت، ص ۲۱۶-۲۱۴.

۲ـ همان، ص ۲۶.

۳ـ همو، فلسفه اخلاق، ص ۱۴۳.

میان نظام تشریع و تکوین است. این اصول عبارت‌اند از:

۱ـ معماری و مهندسی نظام تکوین و تشریع توسط خداوند صورت گرفته است.

۲ـ خداوند از نظر علم، قدرت، رحمت و حکمت کامل‌ترین و برترین موجود است.

۳ـ با فرض اصول مزبور، فرض ناهماهنگی در نظام تشریع و تکوین مستلزم تناقض است که از محالات ذاتی است.

۴ـ آنچه از محالات ذاتی یا مستلزم محال ذاتی است هرگز تحقق نخواهد یافت.

روشن‌ترین دلایل هماهنگی این دو، آیه فطرت می‌باشد:

﴿فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اَللّٰهِ اَلَّتِى فَطَرَ اَلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اَللّٰهِ ذٰلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ اَلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

جملهٔ «**فطرت الله فطر الناس علیها**» گویای این حقیقت است که دین ریشه در فطرت دارد و شریعت بر مبنای فطرت استوار است[2]. با این توضیح به بیان چند هماهنگی بین فطرت و شریعت می‌پردازیم:

بیان بعضی از هماهنگیها

۱ـ هر دو، یعنی دین (شریعت) و فطرت، از مصادیق جهان خلقت می‌باشند و دعوت به تحدّی پیرامون اسلام و انسان شده: **﴿قُلْ لَئِنِ اَجْتَمَعَتِ اَلْاِنْسُ وَاَلْجِنُّ عَلىٰ اَنْ يَاْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا اَلْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾**[3].

﴿اِنَّ اَلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اَللّٰهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾[4].

۲ـ هم شریعت نور است و هم فطرت نور و ظلمت بطلان در هیچ یک راه ندارد: **﴿لَا يَاْتِيهِ اَلْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾**[5].

۳ـ هم شریعت جاودان و ابدی است و هم فطرت جاودان و ابدی و به دیگر سخن، نه دین از بین رفتنی است و نه فطرت زوال‌پذیر، بلکه هر دو باقی به بقای الهی‌اند که فرمود: **﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾**[6].

۴ـ هم شریعت دعوت‌کننده به توحید است و هم فطرت فراخواننده به سوی توحید (وحدت در دعوت).

۵ـ هم شریعت و هم فطرت از کلمات الهی‌اند؛ یکی کلام تشریعی و دیگری کلام تکوینی.

۶ـ هم شریعت و هم فطرت هر دو حق می‌باشند: **﴿وَ اَنْزَلْنَا اِلَيكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾**[7] و **﴿خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾**[8] که فطرت یکی از مصادیق خلقت است.

۷ـ هم فطرت همگانی و جهانی است و هم شریعت همگانی و جهانی است و فتح و ظفر در نهایت، از آنِ شریعت و فطرت است که حاکمیت

---

۱ ـ روم / ۳۰.
۲ ـ ربانی، فطرت و دین، ص ۱۸۹.
۳ ـ اسراء / ۸۸.
۴ ـ حج / ۷۳.
۵ ـ فصّلت / ۴۲.
۶ ـ روم / ۳۰.
۷ ـ مائده / ۴۸.
۸ ـ تغابن / ۳.

و زمام بشر را به عهده خواهند گرفت.

۸ـ نه وجود فطرت در انسان مخالف آزادی است و نه نزول شریعت با آزادی منافات دارد، بلکه هر دو بر اثبات آزادگی و آزادی انسان دلالت می‌کنند.

۹ـ رجوع و انابهٔ به فطرت بر سبیل حقیقت، همانا رجوع و انابهٔ به سوی شریعت بوده؛ چنان که رجوع و ایمان به شریعت بر صراط حقیقت، همان رجوع و ایمان به فطرت می‌باشد که مؤمن و عارف به شریعت، مؤمن به فطرت و مؤمن به فطرت، مؤمن به شریعت می‌باشد.

۱۰ـ هم دین، عمیق و ژرف و بی‌انتهاست و معارف مکنون در آن وسیع و گسترده و هم دل حاوی معالم و معارف گسترده و جامعی است که: «حکم ظاهره انیق و باطنه عمیق»[1] حکم و وصف عنوان شریعت و فطرت است.

۱۱ـ هم هر کس به اندازه افکار و اندیشه‌های خود از شریعت روحی بهره‌مند خواهد شد و هم هر کس به اندازه آگاهیها و تأملات خود از فطرت متمتع خواهد شد: «ان هذه القلوب اوعیة فخیرها اوعاها»[2].

۱۲ـ هم وجود شریعت در متن نهاد حیات بشری ضروری است و هم فطرت در کانون زندگی انسان واجب، که این نیاز از طرف انسان به شریعت و فطرت خود ذاتی و حقیقی است.

۱۳ـ در مشکلات و تردیدها و تحیرها، هم می‌توان به قرآن و دین مراجعه کرد و هم سری به خانه دل زد: «فعلیکم بالقرآن»[3] و ﴿**عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ**﴾[4].

آثار هماهنگی دین و فطرت

انسان در زندگی خویش به دینی نیازمند است؛ هر چند در اوج بلوغ عقلی و علمی قرار گرفته باشد؛ زیرا همان پروردگاری که عقل را آفرید و آن را قابل تکامل قرار داد، عامل تکامل و فعلیت سرمایه‌های فکری و روحی را نیز نازل نمود، تا فطرت قلبی انسان در پرتو شریعت و دین به شکوفایی برسد و نیاز به دین و گرایش به دین را نیز فطری بشر قرار داد تا دین‌گرایی و دین‌پذیری فطری باشد و وجهه دل به سوی وجه دین متوجه باشد: ﴿**فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً...**﴾

بدین جهت است که خداوند در قرآن ایمان مذهبی را نوعی هماهنگی با دستگاه خلقت و کتاب آفرینش دانسته: ﴿**اَفَغَيْرَ دِينِ اَللّٰهِ يَبْغُونَ وَلَهُ اَسْلَمَ مَنْ فِي اَلسَّمٰوَاتِ وَاَلْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَاِلَيْهِ يُرْجَعُونَ**﴾[5] و هم ایمان مذهبی را جزء سرشت و فطرت آدمها معرفی نمود: ﴿**فَاَقِمْ وَجهَكَ...**﴾.

فطرت در واقع خود یک فلسفه زندگی و فرهنگ جامع، جاوید، پویا و پایای انسانی به‌شمار می‌رود که اگر انسان در طریق توحیدی

---

۱ ـ نهج البلاغه، خطبه ۱۷.

۲ ـ همان، حکمت، ۱۳۹.

۳ ـ کلینی، الکافی، ج ۴.

۴ ـ مائده / ۱۰۵.

۵ ـ آل عمران / ۸۳.

فطرت گام بردارد، یقیناً در صراط دیانت و شریعت نیز قرار خواهد گرفت؛ زیرا میان فطرت و دیانت تباینی نمی‌باشد. بنابراین چون همیشه فطرت است شریعت و دین هم هست.

نکته: از منظر استاد تنها نظریه فطرت می‌تواند همراهی دین با بشر را در همه عصرها تفسیر کند.

سخن پایانی

در این مقال تلاش شد تا کارکردهای کلامی نظریه فطرت از منظر متکلّم فرزانه، استاد مطهری تبیین شود. بحث از فطرت بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان در نوشته‌ای با این حجم محدود همهٔ زوایای کلامی آن را بیان کرد؛ ما تنها به چند محور کلی پرداختیم که توجّه آن عزیز سفر کرده را به خود جلب کرده بود. توجّه دقیق و عمیق به آنچه در این مقاله آمده است روشن می‌کند رویکرد و رهیافت استاد مطهری به عنوان دیده‌بان جبهه اعتقاد به نظریه فطرت، نظام آفرین و مبنایی است، به گونه‌ای که بسیاری از مسائل کلامی از جمله خداشناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، مبانی اخلاقی و مانند آن را بر نظریه فطرت استوار گردانده و توانسته است برخی از ابهامها و سؤالهایی را که پیرامون این موضوع مطرح شده پاسخ گوید.

امید است که نوشتار حاضر توانسته باشد پاسخ پرسشهای مطرح شده را از منظر استاد به روشنی ارائه دهد.

منابع و مآخذ

۱ـ قرآن مجید.

۲ـ نهج البلاغه.

۳ـ مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا، ۱۳۶۶ش.

۴ـــــــ ، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۳ش.

۵ـ ربانی، علی، فطرت و دین، مؤسسه فرهنگ دانش و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ش.

۶ـ مطهری، مرتضی، فطرت، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ش.

۷ـــــــــــ ، مجموعه آثار، صدرا، ۱۳۶۹ش، ج ۲؛ ۱۳۷۲ش، ج ۳.

۸ـــــــ ، مسئله شناخت، صدرا، ۱۳۶۸ش.

۹ـ جوادی، ذبیح الله، الفبای فلسفه جدید، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۸ش.

۱۰ـ طباطبایی، محمّد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.

۱۱ـ خمینی، روح الله، چهل حدیث، تهران، رجاء، ۱۳۶۸ش.

۱۲ـ مجلسی، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ش.

۱۳ـ مولوی، مثنوی، تهران، خاور، بی‌تا.

۱۴ـ مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، صدرا، ۱۳۵۷ش.

۱۵ـــــــ ، انسان در قرآن، صدرا، بی‌تا.

۱۶ـــــــ ، خاتمیت، صدرا، ۱۳۶۶ش.

①

مسجد گوهرشاد مشهد پس از ششصد سال

محمدرضا قصّابیان

بنیادپژوهشهای اسلامی ـ گروه جغرافیا و نجوم

مسجد جامع گوهرشاد مشهد، یکی از مسجدهای مشهور ایران و جهان اسلام و یادگاری ارزشمند و ماندگار از هنر و معماری تیموریان است. عملیات احداث این بنا به همت گوهرشاد آغا، دختر امیر غیاث الدین ترخان، همسر شاهرخ بن تیمور گورکانی و در دوران استانداری پسرش بایسنقر میرزا، به سال ۸۱۸ ق / ۷۹۴ش در ضلع جنوبی حرم رضوی آغاز شد و در سال ۸۲۱ق / ۷۹۷ش به اتمام رسید[1].

ساخت بنای مسجد جامع گوهرشاد توسط معمار معروف عصر تیموریان، قوام الدین بن زین الدین شیرازی[2] و با استفاده از آجر و گچ و به شیوهٔ معماری اسلامی در شرق صورت گرفت. بانو گوهرشاد یکی از زنان نامدار عصر تیموری است که مورد احترام امیر گورکانی بوده، در امور مملکتی مورد مشورت قرار می‌گرفت[3]. نام او در دو محل از بنای مسجد، یکی در بالای درِ ورودی ایوان دارالسیاده و دیگری در کتیبهٔ ایوان مقصوره با خط زیبای شاهزاده بایسنقر میرزا با کاشی معرق به عنوان بانی مسجد نگاشته شده

---

۱ ـ در تاریخ بنا اختلاف است. اعتماد السلطنه سال ۸۲۰ق را ذکر می‌کند (ج ۲، ص ۴۲۷)، امّا در شرح کتیبه‌ها، تاریخ ۸۲۱ق را آورده است. شاید تاریخ اتمام بنا را ۸۲۰ و خاتمه تزئینات مسجد را ۸۲۱ق دانسته است (همان، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۴). منابع بعدی نیز سال ۸۲۱ق را نقل کرده‌اند. (بنگرید به: منتخب التواریخ، ص ۵۴۳؛ شمس الشموس، ص ۲۶۴؛ تاریخ آستان قدس، ص ۱۶۲) و بعضی نیز ۸۰۷ق (صمدی، «هشتمین بنای زیبای جهان»، یغما، ش ۷، ص ۵۰۹) و ۸۱۲ق نقل کرده‌اند (فاضل، میراث جاویدان، ص ۱۸۷). امّا دقیق‌ترین تاریخ همان سال ۸۲۱ق است. بنگرید به: حافظ ابرو، ج ۲، ص ۶۹۳.

۲ ـ بنگرید به: صمدی، «هشتمین بنای زیبای جهان»، یغما، ش ۷، ص ۵۱۰؛ مدیر شانه‌چی، «جامع گوهرشاد»، نامه آستان قدس، سال ۸، ۱۳۴۸، ش ۳، ص ۱۰۵.

۳ ـ گوهرشاد خاتون در ۷۸۰ق متولد شد و در ۸۶۱ در هرات به قتل رسید و در مدرسه گوهرشاد هرات در کنار مزار شوهرش شاهرخ میرزا و فرزندش بایسنقر میرزا مدفون گردید. مسجد گوهرشاد و مدرسه و خانقاه هرات نیز از آثار اوست. بنگرید به: شانه‌چی، نامه آستان قدس، ش ۳، دوره ۸، ص ۹۲-۹۱؛ صمدی، «هشتمین بنای زیبای جهان»، یغما، ش ۷، ص ۵۰۹.

و به یادگار مانده است[1].

مسجد گوهرشاد مشهد، وسیع‌ترین مسجد موجود در مجموعهٔ بناهای آستان قدس رضوی است و صحن آن با ۲۸۵۰ متر مربع مساحت از نظر قدمت، کهن‌ترین صحن می‌باشد که در جنوب حرم مطهر امام رضا علیه‌السلام احداث شده است.

وسعت کل جامع گوهرشاد مشهد ۹۴۱۰ متر مربع است و از جهت شمال با عرض ۸۷ متر به رواق دارالسیاده و دارالحفاظ، از جنوب با عرض ۹۸/۶۵ متر به صحن قدس، از شرق با طول ۱۰۹/۳۰ متر به رواق در دست احداث امام خمینی قدس‌سره (صحن موزهٔ سابق)[2] و از غرب با طول ۱۰۷/۱۰ متر به بست شیخ بهایی محدود شده است. صحن مسجد تقریباً مربعی است به مساحت ۲۸۵۰ متر به‌طوری که ۵۶/۳۰ متر طول و ۵۱/۶۵ متر عرض دارد و از نظر وسعت، نهمین صحن از مجموعهٔ ده صحن قدیمی و جدید در اماکن متبرکه رضوی است[3].

۱ـ تاریخچهٔ مسجد گوهرشاد و کتابخانه، ص ۲۰، و پیمایش.

۲ـ عملیات احداث رواق امام خمینی از ۱۳۸۱ش شروع شده است و هنوز نیز ادامه دارد.

۳ـ صحنهای اماکن متبرکه به ترتیب قدمت عبارت‌اند از: ۱ـ صحن مسجد گوهرشاد ۲ـ صحن انقلاب (عتیق) ۲ـ صحن آزادی (نو) ۴ـ صحن جمهوری ←

مسجد گوهرشاد مرکب از یک صحن، چهار ایوان و یک گنبد فیروزه‌ای و دو گلدسته زیبا و هفت شبستان است. و به جهت قدمت تاریخی، سبک معماری و زیباییهای هنری یکی از مهم‌ترین آثار باستانی مشهد و صنعت معماری ایران اسلامی می‌باشد که مورد علاقه زائران و مجاوران است و به عنوان یکی از جاذبه‌های مذهبی ـ تاریخی و فرهنگی مورد توجّه و بازدید باستان‌شناسان، جهانگردان و دیگر علاقه‌مندان می‌باشد[1].

این مسجد از نظر استحکام بنا و ویژگیهای معماری اسلامی و زیبایی در طراحی، اسلوب و خط و کاشیکاریهای معرّق و غیر معرّق و مرقم و غیر مرقم و مقرنس و گچکاری و دیگر تزئینات هنری و مشخصه‌های معماری سنّتی بی‌نظیر و ممتاز است و با گذشت ششصد سال همچنان مستحکم و ماندگار، چون آیینه‌ای است که عظمت و قدمت و زیبایی معماری و هنر اسلامی در عهد تیموری را به نمایش می‌گذارد[2].

بخشهای مختلف مسجد گوهرشاد مشهد به ضرورت، بارها مورد مرمت قرار گرفته است. در عهد صفویه که مسجد از حمله ازبکان سخت

← اسلامی ۵ـ صحن قدس ۶ـ صحن جامع رضوی ۷ـ صحن جانبی غدیر ۸ـ صحن جانبی کوثر ۹ـ صحن جانبی هدایت ۱۰ـ و صحن رضوان که در آینده احداث خواهد شد. (پیمایش)

۱ ـ محمدرضا قصابیان، تاریخ مشهد، ص ۲۴۹.

۲ ـ همان، ص ۲۵۰-۲۴۹؛ تاریخچه مسجد گوهرشاد و کتابخانه، ص ۲۰.

آسیب دیده بود، در دوران شاه عباس صفوی تعمیر شد و در ۱۰۸۳ق که در پی زلزله خراسان بر بخشهایی از بنای مسجد شکستهایی وارد آمده بود نیز اقدامات مرمتی صورت گرفت و خرابیهای ناشی از تهاجم افغانها و شورش ملک محمود سیستانی نیز در عهد افشاریه و قاجاریه برطرف گردید[۱].

گنبد ایوان مقصوره که به واسطهٔ وسعت دهانه در زلزلههای شدید و با گذشت زمان آسیب دیده و چندین بار مرمت شده بود، در سال ۱۳۳۹ش به منظور مرمت اساسی تخریب گردید و ساخت آن مجدداً توسط معماران ایرانی وزیر نظر مهندس عباس آفرنده و با رعایت همان ویژگیهای گذشته و حفظ مشخصات اصلی آغاز شده، در سال ۱۳۴۱ش خاتمه یافت و هم‌زمان سنگهای ازاره داخل ایوان مقصوره تعویض شد و کف ایوان با سنگهای مرمر مفروش گردید و در سال ۱۳۴۵ش دور ساقهٔ گنبد با کاشی معرق کتیبه‌ای مزین گردید[۲].

پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز مرمتهایی در بخشهای گوناگون مسجد جامع گوهرشاد مشهد صورت گرفته است و با مجموعه‌ای از آب‌نما و آب‌خوری در وسط صحن زینت یافته که بر زیبایی و شکوه مسجد بیش از پیش افزوده است[۳].

این مسجد از حیث بنا و کاشیکاری ممتاز است و تمام در و دیوارهای آن مزین به اسماء جلاله، آیات قرآنی، احادیث شریفه، اشعار و مدح و ثنای ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌باشد که با خطهای ثلث، نسخ، نستعلیق، کوفی و بنایی خطاطان بزرگ همچون بایسنقر و امامی اصفهانی ترقیم یافته است[۴].

مسجد جامع گوهرشاد، دارای چهار ایوان با سر درهای مرتفع می‌باشد که به قرینه در وسط چهار ضلع مجموعهٔ مسجد بنا گردیده، بزرگ‌ترین آنها ایوان مقصوره نام دارد که در ضلع جنوبی (قبله) صحن واقع است. و دارای ۳۵ متر طول با عرضهای مختلف ۱۳ تا ۱۵ متر و ارتفاع سردر ایوان ۲۷ متر و تا گنبد ۴۰ متر و قطر پایه‌ها در دو طرف ۶ متر و ارتفاع مناره‌ها ۴۱ متر و ارتفاع تا عرقچین ۲۹ متر و محیط گنبد از بیرون ۶۱/۸۵ متر می‌باشد.

یکی از بخشهای مهم مجموعه گوهرشاد، محراب زیبایی است که در انتهای ایوان مقصوره قرار دارد و حاشیهٔ اطراف محراب با کتیبه مرمت شده با کاشیهای معرق مرقم به آیةالکرسی تا الی النور مزین است و پایه‌های داخلی ایوان با سنگهای مرمر سفید زینت یافته است و در منتهی الیه سمت راست محراب، منبر صاحب الزمان (صاحب شاه)[۵] قرار دارد که منبری مرتفع و قدیمی است و در سال ۱۲۴۳ق (عصر فتحعلی شاه قاجار) توسط استاد محمّد خراسانی و به شیوهٔ منبت‌کاری، از چوب گلابی

۱ـ منویل امبرسز، تاریخ زمین‌لرزه‌های ایران، ص ۱۸۶.

۲ـ روزنامه خراسان، چهارشنبه ۱۳۳۹/۵/۱۲.

۳ـ پیمایش.

۴ـ قصابیان، تاریخ مشهد، ص ۲۵۰؛ تاریخچه مسجد گوهرشاد، ص ۲۰.

۵ـ مطلع الشمس، ج ۳، ص ۲۳۸.

و گردو و بدون میخ فلزی ساخته شده و در سال ۱۳۲۰ش مرمت گردیده است[۱].

این منبر شبیه منبرهای موجود در مسجد بیت‌المقدس و مسجد خلیل الرحمان در رواق حضرت ابراهیم در اردن ساخته شده است[۲]. اکنون در حفاظی با میله‌های آهنی که قسمتهای پایین آن با شیشه‌های قطور مزین شده نگهداری می‌شود[۳].

دومین ایوان، ایوان شمالی معروف به ایوان ساده، رو به قبله و به قرینه مقابل ایوان مقصوره واقع است و متصل به رواق دارالسیاده می‌باشد[۴]. در پیشانی ایوان، کتیبه‌ای معرق با متنی مرقم به خطی زیبا از مرمت عهد شاه‌عباس صفوی سخن می‌گوید. همچنین کتیبه‌هایی در پیشانی کفشداری ۱۱ و ۱۲ و پیشانی ایوان وجود دارد که مرقم به سوره قرآنی با خط زیبای محمّد رضا امامی اصفهانی است و جلوه‌های زیبا و اصیل هنر اسلامی در قرن دهم را به نمایش می‌گذارد[۵]. علاوه بر آن، کلیه قسمتهای داخلی ایوان شمالی اعم از دیوارها و سقف با کاشیهای معرق و غیر معرق و مرقم و غیر مرقم با رنگهای زیبا تزئین گردیده است. ایوان شمالی در ۱۳۶۶ش مرمت شده است[۶].

دفتر پاسخگویی به مسائل شرعی و نذورات و راهرو کفشداری ۱۱ در ضلع شمالی مسجد و در شرق ایوان واقع شده و در سمت غرب ایوان راهرو کفشداری ۱۲ قرار دارد و در منتهی الیه ضلع غربی و شرقی داخل ایوان دو راهرو به قرینه تعبیه شده که مدخل ورودیهایی به حرم و کفشداریها و ورودی مخصوص جانبازان است.

و در سمت غرب داخل ایوان راهروی پلکانی ایوان را به آسایشگاه بسیج در طبقه فوقانی و به قرینه آن در ضلع شرقی داخل ایوان، از طریق یک راهرو پلکانی دیگر سالن طبقه فوقانی مسجد که در گذشته تالار تشریفات مسجد بوده است به تالار تشریفات اماکن متبرکه مرتبط می‌گردد[۷].

این ایوان محل عبادت و ویژه ورود آقایان است و در تمام ساعات شبانه‌روز محل رفت و آمد زائران و مجاورانی است که از طریق رواقهای دارالسیاده و دارالحفاظ قصد تشرف به حرم مطهر را دارند.

۱ـ ساخت منبرهای بزرگ از چوب، سنگ و فلز مرسوم بوده و نمونه‌هایی از این نوع منبرهای مرتفع هم‌اکنون در مسجد ایاصوفی استانبول (سفرنامه میرزا محمّد حسین فراهانی، ص ۱۰۶) و مسجد جامع قیروان و موزه ایران باستان وجود دارد. (هنر اسلامی زبان و بیان، ص ۱۰۴-۱۰۳).

۲ـ شمس الشموس، ص ۱۸۷-۲۸۶؛ تاریخچه مسجد گوهرشاد، ص ۲۰.

۳ـ پیمایش.

۴ـ ظاهراً وجه تسمیه آن به ایوان ساده (معماری تیموریان در ایران، ص ۴۵۹) از آن روست که در مقایسه با ایوان مقصوره از تجهیزات و تزئینات کمتری برخوردار است.

۵ـ پیمایش.

۶ـ عطاردی، تاریخ آستان قدس، ج ۲، ص ۷۲۷.

۷ـ پیمایش.

سومین ایوان، ایوان شرقی مسجد است[1] که متصل به رواق در دست احداث امام خمینی‌ﷺ می‌باشد. در داخل ایوان و در ضلع شمال و جنوب به قرینه سه طاق در قسمت فوقانی وجود دارد و در کتیبهٔ پیشانی ایوان و در دو طرف پایهٔ ایوان و پیشانی محراب و در سقف ضربی در سنگ مرمر به خط کوفی معقلی در کاشی نوشته‌هایی به چشم می‌خورد. از این ایوان در گذشته دری به صحن موزه سابق (رواق امام خمینی) باز بوده است که اکنون به دلیل حفظ قداست محراب و ایوان، مسدود می‌باشد. در راهروی پلکانی آسایشگاه نگهبانان در طبقه فوقانی و دفتر نگهبانی صحن گوهرشاد در سمت جنوبی داخل ایوان و به قرینه در راهروی متصل به شبستان گرم و اتاق اورژانس (درمان و بهداشت) در ضلع جنوبی داخل ایوان قرار دارد[2].

چهارمین ایوان[3]، ایوان غربی است[4] که در گذشته متصل به بدنهٔ بازار بزرگ بوده است و اکنون با دری بزرگ که در وسط ایوان واقع شده و موسوم به درب سنگی است، مسجد با بست شیخ بهاءالدین عاملی مرتبط می‌گردد[5].

در داخل این ایوان نیز رو و پشت به قبله (شبیه ایوان شرقی) سه طاق بنا شده و در پیشانی ایوان و در ضربی سقف و در وسط پایه‌های ایوان به خط بنایی سوره‌هایی از قرآن کریم مرقوم است.

نمای دیوارهای داخلی صحن مسجد به ارتفاع ۱/۲۰ متر با سنگهای تیره اصفهان مزین است و از روی ازاره، تا لبه بام و سردرها و پیکره تمام پایه‌ها و غرفه‌های تحتانی و فوقانی و گلدسته‌ها و گنبد و سطح ظاهری نمای مسجد با کاشیهای معرق و غیر معرق عالی و ممتاز زینت یافته است[6] که یکی از زیباترین نمونه‌های باقی‌مانده از هنر کمال یافته عصر تیموریان می‌باشد[7].

کف صحن مسجد با سنگ خلج[8] شش گوشه مفروش شده و در وسط صحن مسجد، حوضی هندی شکل و هشت گوش در سالهای اخیر ساخته شده که دارای هلالهای وترگونه می‌باشد و با چهار آبخوری سنگی که با حفاظ مشبّک سنگی و چراغهای سبز به شیوه معماری سنتی زینت یافته که به انضمام حوض مرتفع کوچک در میان آب نما و فواره‌ها و شیرهای آب، شکوه و زیبایی و طراوت خاصی به فضای مسجد

۱ـ این ایوان در گذشته معروف به ایوان حاجی حسن بوده است.

۲ـ پیمایش.

۳ـ مسجد گوهرشاد از نوع مساجد چهار ایوانی در سبک تیموری است. (بنگرید به: **مسجد در معماری ایران**، ص ۱۳۶؛ **هنر ایلخانی و تیموری**، ص ۴۰؛ **معماری جهان اسلام**، ص ۲۵۵) برای آشنایی بیشتر با معماری مسجد به منابع یاد شده مراجعه شود.

۴ـ در گذشته نام این ایوان، ایوان آب بوده است و کانال عبور آب به داخل مسجد در زیر ایوان بوده است. بنگرید به: **مطلع‌الشمس**، ج ۲، ص ۴۳۰.

۵ـ پیمایش.

۶ـ پیمایش.

۷ـ **معماری جهان اسلام**، ص ۲۵۵.

۸ـ سنگ خلج نوعی سنگ سخت و مقاوم است که از معادن اطراف مشهد استخراج می‌شود.

بخشیده است[1].

در گوشهٔ شمالی شرقی حوض (نزدیک به حوض سابق و محلی که در گذشته به مسجد پیرزن[2] معروف بوده) ستون سنگی به ارتفاع بیش از ۲ متر قرار دارد که مثلث شاخص نصف‌النهار و ظهر و شب بر آن نصب شده و یکی از موضوعهای مورد توجّه زائران است[3].

شبستانهای مسجد گوهرشاد به‌طور قرینه در اطراف ایوانها با پایه‌های قطور و سقف ضربی و به سبک معماری سنتی مساجد ایران کلاف شده‌اند و بارها مورد مرمت قرار گرفته‌اند، امّا اکنون همان سبک و سیاق قدیمی را در خود محفوظ دارند. این شبستانهای هفت‌گانه در دورانهای مختلف با نامهای گوناگون نامیده شده‌اند که برای اختصار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱ـ شبستان گرم[4]، واقع در ضلع شرقی مسجد بین ایوان شرقی و ضلع شمالی مسجد که حاشیه شمالی این شبستان مسیر ارتباطی میان مسجد و رواق متصل به صحن آزادی است. این شبستان محل عبادت آقایان است.

۲ـ شبستان سبزواری، شبستان کوچکی است در جنوب ایوان شرقی و از شرق به رواق در دست احداث امام خمینی‌ﷺ و از شمال با حد فاصل یک راهرو به ایوان شرقی و از غرب به صحن مسجد محدود می‌شود[5].

۳ـ شبستان تبریزی، واقع در ضلع جنوبی، بین ایوان مقصوره و رواق جدید الاحداث امام خمینی‌ﷺ. یکی از نامهای این شبستان در گذشته به جهت وسعت، شبستان بزرگ بوده است.

۴ـ شبستان نهاوندی، شبستانی است بزرگ که در ضلع جنوبی مسجد و بین ایوان مقصوره و بست شیخ بهاءالدین عاملی و صحن قدس واقع شده و به سبب اقامه نماز جماعت توسط حجةالاسلام حاج شیخ علی اکبر نهاوندی،

---

۱ ـ پیمایش.

۲ ـ مسجد پیرزن یا بیوه‌زن، داستانی است افواهی در بین عوام که به سکوی مکعب مربع واقع بر حدود حوض کنونی مسجد اطلاق می‌شده که محل اقامه نماز بوده است. و در یک مقطع از تاریخ مسجد گوهرشاد (از دوره قاجاریه تا اوایل پهلوی) در محل سابق حوض مسجد بنا گردیده (بنگرید به: اعتماد السلطنه، ج ۲، ص ۴۲۷؛ شمس الشموس، ص ۲۸۷) و به دلیل مرمت و اضافات توسط بیوه‌زنی از خاندان مرحوم مستشار الملک به این نام معروف بوده (شمس الشموس، ص ۲۸۷) و در زمان تولیت محسن طاهری مجدداً در جای حوض قبلی، حوض مربع (۱۲×۱۲) احداث می‌گردد. مؤتمن، تاریخ آستان قدس، ص ۱۶۳.

۳ ـ مؤلف شمس الشموس ساخت شاخص مزبور را به شیخ بهاءالدین عاملی نسبت داده است. بنگرید به: شمس الشموس، ص ۲۹۰.

۴ ـ ساخت شبستانهای زمستانی در مساجد جامع دوره تیموری رواج داشته و بعید نیست که وجه تسمیه این شبستان به جهت موقعیت مکانی آن باشد.

۵ ـ این شبستان مدتی محل اقامه نماز توسط حاج میرزا حسین فقیه سبزواری بوده و به شبستان حاج آقا حسین نیز معروف بوده است.

محدث مشهور به این نام معروف گردیده است[1].

۵ـ شبستان میلانی، واقع در ضلع غربی مسجد، بین ایوان غربی و راهرو متصل به بست شیخ بهاءالدین.

۶ـ شبستان نجف‌آبادی، در ضلع غربی مسجد، بین ایوان غربی و راهرو متصل به کفشداری ۱۳ و ۱۴ واقع شده است[2].

۷ـ شبستان علوی، واقع در ضلع شمالی بین راهروی قسمت شمالی و رواق دارالسیاده و مدرسه پریزاد[3].

بجز شبستان گرم که محل عبادت آقایان می‌باشد، دیگر شبستانها بنا به ضرورت، محل برگزاری جلسات قرآن، آموزش، سخنرانی و وعظ و تدریس علوم قرآنی و دینی و مراسم جشن و عزاداری و اعتکاف و نماز جماعت و مراسم دعای کمیل، ندبه و توسل است و ایوان مقصوره و ایوان متصل به دارالسیاده و صحن مسجد به‌طور دائم در تمام شبانه روز، محل اجرای نماز جماعت و سخنرانی و مراسم می‌باشد[4].

مجموعه مسجد گوهرشاد هم اکنون با هشت ورودی کوچک و بزرگ به دیگر بخشهای حرم رضوی متصل می‌باشد که سه در ورودی در ضلع غربی مسجد را به بست شیخ بهاءالدین و سه ورودی در ضلع شمالی مسجد را به حرم مطهر و دو ورودی در ضلع جنوبی مسجد را به صحن قدس مرتبط می‌سازد[5].

مسجد گوهرشاد به عنوان وسیع‌ترین و کهن‌ترین مسجد در اماکن متبرکه رضوی از دیرباز محل برگزاری دائمی نماز جماعت است و به دلیل دایر بودن در تمام شبانه روز یکی از مسجدهای کم نظیر جهان اسلام به‌شمار می‌رود[6].

مسجد جامع گوهرشاد مشهد از محل موقوفات، دارای درآمد است که صرف تعمیرات و هزینه‌های جاری مسجد می‌گردد. علاوه بر موقوفات خاص که توسط گوهرشاد بیگم و در هنگام تأسیس (به سال ۸۳۹ق) مسجد وقف گردیده، چندین فقره املاک مزروعی و باغات و اراضی و مستغلات شهری نیز بعداً توسط افراد نیکوکار وقف شده است[7] که عبارت‌اند از:

۱ـ موقوفه ۳۴ تن از اهالی بوژمهران نیشابور، شامل حدود ۲۰۰ رقبه از زمین و باغ مثمر و مشجر و توتستان و دالستان مثمره و غیر

---

۱ ـ شمس الشموس، ص ۲۷۴.

۲ ـ این شبستان در گذشته معروف به شبستان امام جمعه بوده است.

۳ ـ این شبستان در گذشته معروف به شبستان آفتاب‌رو بوده است.

۴ ـ پیمایش.

۵ ـ سه ورودی مرتبط با صحن موزه سابق (رواق در دست احداث امام خمینی قدس سره) اکنون مسدود است.

۶ ـ عین السلطنه در روزگار پادشاهی مظفر الدین شاه می‌نویسد: اقلاً در بیست موضع آن نماز جماعت برگزار می‌شود. بنگرید به: عین السلطنه، روزنامه خاطرات، ص ۱۷۴۴/۲.

۷ ـ مطلع الشمس، ج ۲، ص ۴۴۳؛ مؤتمن، تاریخ آستان قدس، ص ۱۶۶؛ عبدالرضا امیر شیبانی، سیمای وقف در خراسان، ص ۹-۱؛ مشهد طوس، ص ۴۶۳.

مثمره و مجری المیاه و غیره، در ۱۱۱۱ق.

۲ـ موقوفه حاج محمّد رضا تاجر اردستانی، شامل ۷ شبانه روز آب از قنوات علیا و سفلای قریه اسحاق‌آباد نیشابور، جهت روشنایی و فرش مسجد، در ۱۱۱۶ق.

۳ـ موقوفه خواجه محمّد اکبر ولد حاج محمّد شفیع اسحاق آبادی...، شامل یازده طاق و یک دانگ از قنات اسحاق‌آباد علیا و سفلی و خان بازق، جهت روشنایی و بوریای مسجد، در ۱۱۴۰ق.

۴ـ ربع مزرعه دشدیش از بلوک اسحاق آباد نیشابور و نصف مزرعه عبدل آباد و شش هفتم از نصف مزرعه دولت آباد کلون بلوک درب قاضی و یک طاقه و نیم از مدار دوازده سهم آب قریهٔ فوشجان بلوک مازول با اراضی و صحاری، جهت هزینه تعمیر و روشنایی و فراشان و بوریا و تطهیر و تنظیف و ائمهٔ جمعه و جماعت مسجد، به تاریخ ۱۱۶۶ق[1].

۵ـ موقوفه سید میرزا و میر محمّد رضا و میر محمّد ابول نه قطعه باغات دالستان و محوطه‌های مزروعی در قریه ازغد بلوک اردمه از بلوکات مشهد، جهت تعمیرات و روشنایی و مرمّت و وظیفه حفاظ و طلاب علوم دینی، به تاریخ ۱۱۶۹ق[2].

۶ـ موقوفه خالق‌وردی و شیرعلی شوریابی، شامل همگی مجری المیاه و مزرعهٔ میناآباد (میرکاکا) از بلوک تاغنکوه بخش فدیشه نیشابور، جهت تأمین چراغ و حصیر و تعمیرات، به تاریخ ۱۲۴۰ق[3].

۷ـ موقوفه عبدالکریم ناظر مستشار الملک، شامل سه چهارم از مزرعه گوندوک و نصف قنات و نیمی از مزرعه سیاسک و دو باب دکان در بازار مشهد، جهت روضه‌خوانی و ناهار خدمه، به تاریخ ۱۲۹۴ و ۱۳۰۰ق.

۸ـ یک ربع دکان واقع در حاشیهٔ خیابان علیا، جهت تلاوت قرآن، به تاریخ ۱۳۱۵ق.

۹ـ موقوفه همسر قوام التولیه، شامل یک باب منزل واقع در کوچه زیر نقاره‌خانه، جهت روضه‌خوانی، به تاریخ ۱۳۱۵ق.

۱۰ـ موقوفه حاجیه آغاشاهزاده خانم همسر حاج سید عبدالله متولی و دختر سهام الملک...، شامل یک باب دکان واقع در حاشیهٔ خیابان علیا، به تاریخ ۱۳۱۵ق.

۱۱ـ دو باب دکان واقع در کوچهٔ سیاه آب موقوفه خسرو میرزا ملقب به برهان الملک، جهت روضه‌خوانی، به تاریخ ۱۳۲۲ق[4].

۱۲ـ موقوفه بانو اُمّی نصف از یک باغ واقع در ابرده، جهت تأمین مخارج مسجد، به تاریخ ۱۳۲۳ق.

۱۳ـ موقوفه میرزا صدرالدین نجد السلطنه مزرعه شهر کهنه جلگه رخ از توابع تربت حیدریه، جهت مقبرهٔ واقف و روضه‌خوانی در مسجد و...، به تاریخ ۱۳۳۶ق[5].

۱۴ـ موقوفه حاج سید سعید طباطبایی

۱ـ محمود یزدی مطلق (فاضل)، «مسجد گوهرشاد مشهد و موقوفات آن»، میراث جاویدان، سال نهم، پاییز و زمستان ۸۰، ص ۱۹۰–۱۸۸.

۲ـ همان. ۳ـ همان.

۴ـ همان. ۵ـ همان.

نائینی، شامل یک باب منزل در مشهد و یک قطعه باغ در ابردهٔ سفلی و دو سهم مزرعهٔ هاشم‌آباد تبادکان و پنج هزار جلد کتاب خطی و چاپی، جهت تلاوت قرآن و روضه‌خوانی در مسجد، به تاریخ ۱۳۷۳ق / ۱۳۳۲ش[1].

منابع و مآخذ

۱ـ حافظ ابرو، زبدة التواریخ، مقدمه و تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران، چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ش.

۲ـ محمّد حسن خان اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، با مقدمه و فهارس و اهتمام تیمور برهان لیمودهی، انتشارات فرهنگسرا، ۱۳۶۲ش.

۳ـ حاج ملا هاشم خراسانی، منتخب التواریخ، تهران، کتابفروشی محمّد حسن علمی، بی‌تا.

۴ـ محمّد احتشام کاویانیان، شمس الشموس، ۱۳۵۴، بی‌جا.

۵ـ مؤتمن، علی، تاریخ آستان قدس، بی‌جا، ۲۵۳۵ش.

۶ـ صمدی، «هشتمین بنای زیبای جهان» یغما، ش ۷.

۷ـ مدیر شانه‌چی، کاظم، «گوهرشاد»، نامه آستان قدس، دوره ۹، ش ۳، مهرماه ۱۳۴۸.

۸ـ تاریخچه مسجد گوهرشاد و کتابخانه، انتشارات کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۳ش.

۹ـ قصابیان، محمّد رضا، تاریخ مشهد، مشهد، انتشارات انصار، ۱۳۷۷ش.

۱۰ـ ملویل امبرسز، تاریخ زمین‌لرزه‌های ایران، ترجمه ابوالحسن رده، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۰ش.

۱۱ـ «گنبد ۵۶۰ ساله جامع گوهرشاد را خراب کردند»، روزنامه خراسان، ۱۳۳۹/۵/۱۲، ش ۳۲۰۷ ـ س ۱۲.

۱۲ـ تلتوس بورکهارت، هنر اسلامی (زبان و بیان)، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۶۵.

۱۳ـ سفرنامه میرزا محمّد حسین فراهانی.

۱۴ـ دکتر لیزا گلمبک ـ دکتر دونالد ویلبر، معماری تیموریان در ایران و توران، ترجمه کرامت الله افسر ـ محمّد یوسف کیانی، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴ش.

۱۵ـ عطاردی، عزیزالله، تاریخ آستان قدس، تهران، انتشارات عطارد، ۱۳۷۱ش.

۱۶ـ زمرشیدی، حسین، مسجد در معماری ایران، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۴ش.

۱۷ـ امبر توشراتو، ارنست گروبه، هنر ایلخانی و تیموری، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۶ش.

۱۸ـ ارنست گروبه، جیمیز دیکی و...، معماری جهان اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۰ش.

۱۹ـ آ. پوپ، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ارومیه، انتشارات انزلی، ۱۳۶۶ش.

۲۰ـ فیض، عباس، بدر فروزان، قم، انتشارات بنگاه، ۱۳۲۴ق.

۲۱ـ آندره گدار. ویدا گدار، ماکسیم یرو و دیگران، آثار ایران، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.

۲۲ـ عین السلطنه، روزنامه خاطرات (قهرمان میرزا)، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶ش.

۲۳ـ پیمایش.

۲۴ـ یزدی مطلق (فاضل)، محمود، «مسجد گوهرشاد مشهد و موقوفات آن»، میراث جاویدان، سال نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، ویژه خراسان.

۲۵ـ امیر شیبانی، عبدالرضا، سیمای وقف در خراسان، مشهد، ناشر سگال، ۱۳۸۰ش. ①

---

۱ ـ همان.

دلایل عزیمت هارون الرشید به خراسان

امیر اکبری

استادیار دانشگاه آزاد بجنورد

هارون در دوران خلافت خود، دوبار عزم خراسان کرد. یک بار در سال ۱۸۹ق / ۵-۸۰۴م که برای رسیدگی به دادخواهی مردم از ظلم علی بن عیسی حاکم خراسان، تا ری پیش رفت و سپس به دلایلی از جمله اظهار اطاعت علی بن عیسی از خلیفه و همچنین مشکلاتی که برای خلیفه در غرب امپراتوری پیش آمده بود مجبور به بازگشت شد. دگر بار وجود آشوبها و بحرانهای بسیار در خراسان، حرکت وی را در سال ۱۹۲ق / ۸۰۷م به سمت خراسان ضروری ساخت. او از یک سو برای فرو نشاندن آتش فتنه خراسان، ماوراءالنهر و سیستان مجبور بود به علت ناکامی و بی‌لیاقتی علی بن عیسی خود عازم این دیار شود و از سوی دیگر، در تلاش بود تا امنیت و آرامش در امپراتوری را برای ولیعهدانش فراهم آورد؛ چرا که مسئله تقسیم قلمرو و تأکید بر حفظ آن بیش از هر چیز ذهن او را به خود مشغول داشته بود. او برای این منظور در سال ۱۷۵ق / ۷۹۱م محمّد بن زبیده، پسر پنج ساله خود را ولیعهد قرار داده[۱]، او را به امین ملقّب ساخت[۲].

هارن تا سال ۱۸۳ق / ۷۹۹م سخنی از جانشینی فرزند دیگرش مأمون به میان نیاورد و به گفته برخی منابع، عدم تمایل بنی هاشم نسبت به مأمون در این امر مؤثر بود[۳]، امّا او به تدریج بر لیاقت و درایت مأمون بیشتر آگاهی می‌یافت. مسعودی به مشورتهای زیاد هارون با نزدیکانش اشاره دارد که در آن نسب امین و لیاقت مأمون، عامل قطعی شدن انتخاب دو جانشین بوده است[۴]. در مجموع مشکلات درونی و بیرونی در ساختار خلافت، سبب

۱ ـ ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمّد ابراهیم آیتی، چاپ ششم: تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۱۳.

۲ ـ محمّد میرخواند، روضة الصفا، تهذیب و تلخیص زریاب خوئی، چاپ دوم: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ص ۴۵۱.

۳ ـ علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، چاپ چهارم: تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۳۵۶.

۴ ـ همان، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۵.

تقسیم قدرت و حکومت میان فرزندان هارون گردید؛ امّا مواردی دیگر چون: ضرورت انتخاب ولیعهد، آگاهی بر توانمندی و لیاقت مأمون در اداره امور خلافت، وجود نسب و حمایت هاشمیان از امین، علاقه‌مندی هارون به سهیم کردن همه فرزندانش در حکومت[1]، گستردگی خلافت عباسی، پی بردن رشید به ناتوانی امین در ادارهٔ امپراتوری، وجود شورشهای پیاپی و ناآرامی در نقاط غربی و شرقی خلافت بیش از هر چیز در تقسیم امپراتوری برای سهولت در اداره این قلمرو گسترده مؤثر بوده است[2].

تقسیم خلافت که بر اساس ضرورت و آگاهی انجام گرفته بود، در صورت اجرا می‌توانست آرامش را در امپراتوری بزرگ عباسی برقرار سازد. وی مناطق دوردست جزیره و مرزهای امپراتوری بیزانس را که احتمال ناامنی و بحران از آنجا بیشتر می‌رفت به قاسم واگذار کرد. وجود او برای حفظ این مناطق کفایت می‌کرد، ولی عراق و حجاز و بخشهایی از یمن را که در آن هاشمیان و طرفداران امین بیشتر بودند به او سپرد. همچنین مناطق شرقی کشور و به ویژه خراسان را که منطقه بحرانی و پرآشوب بود، به لایق‌ترین فرزندش یعنی مأمون واگذارد. انتصاب مأمون با اعتراض زبیده (مادر امین) توأم شد، چرا که هارون سپاه و تجهیزان بیشتری را برای برقراری امنیت در خراسان به مأمون واگذار کرده بود. هارون در جواب زبیده با خشم اعلام کرد، من قلمرو صلح را به پسر تو و ناحیه جنگ را به عبدالله مأمون داده‌ام. به همین جهت صاحب جنگ بیشتر به مردان و سپاه نیاز دارد[3]. او برای دو پسرش امین و مأمون امتیازات نسبتاً یکسانی را در نظر گرفته بود. برای هر دو سپاه، قلمرو حکومت مشخص و درآمدهای بسیار تعیین کرده بود تا آنجا که گمان نمی‌رفت رابطه آنها دگرگون شود[4]. امّا دقت و تلاش هارون برای عقد پیمانی

---

۱ ـ مسعودی در نظرخواهی هارون از عمانی شاعر، نقل قول می‌کند که عمانی به هارون گفته بود: «امین چیز دیگری است». امّا هارون در جواب وی گفت: «به خدا که من در عبدالله دوراندیشی منصور و عبادت مهدی و عزّت نفس هادی را می‌بینم و اگر می‌خواستم چهارمی را نیز می‌گفتم». بنگرید به: مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۵۵.

۲ ـ از جمله این شورشها می‌توان به شورش یمنیها و مصریها در سال ۱۷۶ق / ۷۹۲م در شام، شورش عامر بن عامره در دمشق به سال ۱۷۶ق / ۷۹۲م، شورش ولید بن طریف حوری در سال ۱۷۹ق / ۷۹۵م در جزیره، شورش هیصم بن همدانی در سال ۱۷۹ق / ۷۹۵م در یمن، ضعف در برقراری آرامش شمال آفریقا، پیدایی دولت ادریسیان و واگذاری امور آفریقا به ابراهیم بن اغلب، درگیری هارون با بیزانس در سال ۱۸۱ق / ۷۹۷م، شورش حمزه در خراسان به سال ۱۷۹ق / ۷۹۵م، اقدامات علی بن عیسی در خراسان که به احضار وی در سال ۱۸۳ق / ۷۹۹م انجامید و... اشاره کرد. بنگرید به: یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۵.

۳ ـ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۵۷.

۴ ـ محمّد الخضری بک، محاضرات تاریخ الامم

سخت میان دو برادر نتوانست دستاوردی برای حفظ وحدت خلافت داشته باشد، و برخلاف انتظار او، باعث بروز مشاجراتی شد که اساس خلافت را تهدید کرد.

هارون در واپسین روزهای عمر خویش با بحران و شورشهای بسیار در شرق ایران چون شورش رافع بن لیث در ماوراءالنهر، شورش حمزه خارجی در سیستان و بی‌کفایتی علی بن عیسی در حکومت خراسان رودررو بود. این امر به همراه تلاش مستمر او برای برقراری امنیت در امپراتوری فرزندانش و نیز بذل توجّه او به مأمون و اصرارش در ایجاد آرامش و حفظ حریم قدرت وی در خراسان برای سالهای آتی باعث می‌شد تا در واپسین روزهای زندگانی که خود بدان واقف بود[1]، برای بازگرداندن امنیت در شرق، به همراه مأمون عازم خراسان شود. بررسی و مطالعه ناامنی و بحران در شرق ایران و عوامل آن، دلایل حرکت هارون به خراسان را بیشتر روشن خواهد ساخت.

۱ـ اقدامات علی بن عیسی در خراسان

هارون در سال ۱۷۹ق / ۷۹۵م فضل بن یحیی برمکی را از حکومت خراسان عزل کرد. اقدامات عام المنفعه فضل در خراسان[2] خاطرهٔ خوشایندی را نسبت به یک والی خوب در ذهن مردم این دیار ایجاد کرده بود. هارون پس از عزل فضل، منصور بن یزید حمیری را که دایی پدرش بود ولایتدار خراسان کرد[3]. یعقوبی در کتاب البلدان[4] برخلاف روایت دیگر در کتاب تاریخ خود یادی از ولایتداری منصور نمی‌کند[5]. شاید حکومت او که بیش از دو ماه به طول نینجامیده[6] سبب شده است تا ایام حکومت وی را مهم به‌شمار نیاورند. علی بن عیسی فرمانده نگهبانان ویژه خلیفه، در آغاز سال ۱۸۰ق / ۷۹۶م به رغم مخالفت یحیی برمکی، وزیر خلیفه، به حکومت

← الاسلامیة ـ الدولة العباسیه، چاپ دهم: مصر، مطبعة الاستقامه، ۱۳۸۲ق، ص ۱۷۰؛ محمّد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم: تهران، اساطیر، ۱۳۶۹ش، ج ۱۲، ص ۵۳۴۲.

۱ ـ محمّد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمهٔ ابو نصر القباوی، تلخیص محمّد بن زفر بن محمّد، تصحیح مدرس رضوی، تهران، توس، ۱۳۶۳ش، ص ۶۹-۶۸.

۲ ـ همان.

۳ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۲۶۹؛ ابن اثیر، تاریخ کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمهٔ عباس خلیلی، تهران، علمی و فرهنگی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۹۰.

۴ ـ احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه محمّد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ش، ص ۳۰۴.

۵ ـ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۳۶.

۶ ـ ادموند کلیفورد باسورث، تاریخ سیستان از آمدن تازیان تا بر آمدن دولت صفاریان، ترجمهٔ حسن انوشه، چاپ دوم: تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۴.

خراسان منصوب شد[1]. انتخاب او که به گفتهٔ بیهقی «بر مغایظه یحیی»[2] انجام گرفت نتایجی ناخوشایند را برای حکومت هارون و خلافت عباسی به همراه داشت. دوران حکومت یازده ساله وی که ظاهراً بیشترین مدت حکمرانی در میان والیان خراسان بوده است، با بحران و آشوبهای بسیار همراه گردید. وی «سیاست آشتی‌خواهانه و آرامی را که فضل بن یحیی دنبال می‌کرد بگردانید... و خود را بسیار بدنام و بدآوازه کرد»[3]. اقدامات علی بن عیسی خشم بزرگان خراسان را برانگیخت، به گونه‌ای که حسین بن مصعب، پدر طاهر بن حسین از سوء سیاست او به هارون شکایت برد[4]. دیگر بزرگان خراسان نیز یا خود به رشید نامه نوشتند و یا خویشاوندان متنفذ درباری خود را از اقدامات نابخردانه علی در خراسان آگاه کردند[5]. این دادخواهی و فریادهای مردم خراسان ظاهراً در آغاز بر گوش هارون کارساز نبود، چنان که او «سوگند خورد که هرکس از علی تظلم کند آن کس را نزدیک وی فرستد»[6]. بی‌گمان هدایای بی‌شماری که علی برای هارون می‌فرستاد در جلب نظر خلیفه بسیار مؤثر افتاده بود. منابع شرح جالبی از مراسم اهدای هدایای علی بن عیسی به هارون الرشید بازگو نموده‌اند. در **مجمل التواریخ** آمده است:

«او را چندان مال آورد از غلام و کنیزکان و اسبان و جامها و زر و سیم و نامه و مشک و عنبر و میوه‌های گوناگون و ازقاقم و سمور و انواع آن که آن را قیاس نبود و به میدان اندر جمع آورد و همه میدان پر بود...»[7].

این هدایا که علی بدان وسیله خلیفه را فریفته بود، چندان باعث وجد او شد که به یحیی گفت: «این بود که می‌گفتی این مرز را بدو نسپاریم. با رأی تو مخالفت کردیم و مخالفت با تو مایه برکت بود»[8].

۱ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۳۳.

۲ـ ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، چاپ سوم: تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۱ش، ص ۵۳۶.

۳ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۱۸۵.

۴ـ ابن خلدون، **العبر**، ترجمه عبدالمحمّد آیتی، تهران، تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۳۴۶.

۵ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۳۵.

۶ـ بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۵۳۷-۵۳۶.

۷ـ **مجمل التواریخ و القصص**، تصحیح ملک الشعراء بهار، به همت محمّد رمضانی، چاپ دوم: تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸، ص ۳۴۳. بیهقی نیز دربارهٔ آن هنگام که هدایای علی بن عیسی نزد هارون برده شده بود می‌نویسد: «وفضل بن ربیع که حاجب بزرگ بود میان بسته بود تعصب آل برمک را و پای مردی علی بن عیسی می‌کرد، رشید فضل را گفت چه باید کرد در باب هدیه‌ای که از خراسان رسیده است؟ گفت: خداوند را بر منظر باید نشست و یحیی و پسرانش و دیگر بندگان را بنشاند و بیستانید تا هدیه پیش آرند و دلهای آل برمک بطرقد». بنگرید به: بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۵۳۷.

۸ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۳۴.

به گزارش بیهقی، یحیی جواب سختی در عاقبتِ به زور گرفتن این اموال از صاحبانش به هارون داد، «چنان که آن هدیه بر وی منغّص شد و روی ترش کرد»[1].

تحلیل یحیی بن خالد در اینکه وضع خراسان به شکلی است که باید پول به آنجا فرستاد[2]، نه آنکه داراییهای آنجا را به زور از مردم غصب کرد بسیار دقیق و صحیح از کار درآمد؛ زیرا مدتی نگذشت که بازتاب سیاستهای نادرست علی بن عیسی بر مردم خراسان نمودار شد. به همین دلیل اعتراضات مردم خراسان، که با شورش ابوالخصیب وهیب بن عبدالله نسائی در سال ۱۸۳ق / ۷۹۹م بروز کرده بود، به همراه نامه علی بن عیسی به هارون در شرح ویرانیهای حمزه خارجی در سیستان[3] و همچنین رسیدن گزارشی از قصد توطئه خود علی بن عیسی بر ضد هارون[4]، سبب شد تا وی در سال ۱۸۹ق / ۸۰۴م عازم خراسان شود؛ امّا ملاقات علی بن عیسی با هارون در ری و همچنین تقدیم هدایای هنگفت وی به هارون و نزدیکانش مانع بازخواست و عزل او شد[5].

هارون که خود در این وقت بر ستم علی بن عیسی نسبت به مردم خراسان واقف بود، بیش از هر چیز از سرپیچی و مخالفت علی بن عیسی با خود هراس داشت[6]، ولی در این سفر اطمینان خاطر خلیفه از این جهت حاصل شد. حوادث بعدی نشان داد که خوش‌بینی خلیفه برای بهبود اوضاع خراسان بی‌اساس بوده است. هنوز یک سال از بازگشت هارون از ری نگذشته بود که دوباره خراسان را آشوبی دیگر فرا گرفت، چنان که ترس و وحشت خلیفه را دو چندان کرد و آن شورش رافع بن لیث بن نصر بن سیار در سمرقند بر ضد علی بن عیسی در سال ۱۹۰ق / ۸۰۵م بود. وی توانست تمام ناراضیان ماوراءالنهر را پیرامون خود گرد آورد و ترکان را همراه خود سازد.

یعقوبی می‌نویسد: چون رشید دریافت

---

۱ ـ برای اطلاع بیشتر بنگرید به: تاریخ بیهقی، ص ۵۳۶-۵۳۹.

۲ ـ محمّد بن عبدوس جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، تحقیق مصطفی السقا ـ ابراهیم الأبیاری، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۷ش، ص ۲۹۱-۲۹۰.

۳ ـ باسورت، تاریخ سیستان، ص ۲۰۲-۲۰۱.

۴ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۳۵؛ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۳۴۶.

۵ ـ طبری، تاریخ طبری، ص ۵۳۳۶؛ میرخواند، روضة الصفا، ج ۱، ص ۴۵۳.

۶ ـ ترس مأمون از شورش علی بن عیسی در هنگام اعزام هرثمه به حکمرانی خراسان نیز مشهود است. او هرثمه را با فرمانی مأمور می‌کند تا در فرصت مقتضی علی بن عیسی را غافلگیر کند و اموالش را مصادره نماید. این امر برای جلوگیری از هرگونه واکنش علی بن عیسی بوده است. بنگرید به: ابوعلی بلعمی (منسوب)، تاریخ‌نامهٔ طبری، به تصحیح و تحشیهٔ محمّد روشن، تهران، نشر نو، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۱۲۰۴؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۴۷.

شورش رافع با طرح و نقشه علی بن عیسی انجام گرفته است، هرثمة بن اعین را با سپاهی برای دستگیری و خلع علی بن عیسی به خراسان فرستاد[1].

طبری گزارشی از اقدام عیسی پسر علی در پنهان کردن سی میلیون درهم در باغ بلخ ارائه می‌دهد و آن را عاملی برای برکناری علی بن عیسی می‌داند؛ زیرا پیشتر وی ادعا کرده بود برای جنگ با رافع زیور زنانش را فروخته است[2].

باسورث در مورد علت برکناری علی بن عیسی معتقد است: «علت تقریبی برکناری او بیدادگری‌اش در حکومت خراسان نبود، بلکه ناتوانی او در فرو نشاندن شورش خطرناک رافع بن لیث، نوادهٔ ولایتدار اموی خراسان نصر بن سیار بوده است»[3].

ناتوانی علی بن عیسی در پایان دادن به ناآرامیهای خراسان، هارون را متوجه اشتباه خویش در براندازی برمکیان نمود. او دریافت که این اقدام و نیز حکومت ظالمانه علی بن عیسی، تا چه اندازه اهل خراسان را از عباسیان بیزار کرده است[4]. بنابراین وی برای آرام کردن اوضاع خراسان در سال ۱۹۲ق / ۸۰۷م با تن بیمار به اجبار عازم خراسان شد. او سخنان یحیی برمکی را در پیش‌بینی سرانجام اقدامات علی بن عیسی به یاد آورد و گفت: «به خدا یکصد هزار هزار به مصرف رساندم و به هیچ چیز دست نیافتم»[5].

هارون که در آستانه عزیمت به خراسان بر عزل علی بن عیسی مصمّم شده بود، هرثمة بن اعین را با فرمانی به حکومت خراسان منصوب کرد، و همچنین او را مأمور جنگ با رافع بن لیث نمود. هارون از ترس عصیان و سرکشی علی بن عیسی به هرثمه سفارش کرد که ابتدا تظاهر کند برای کمک رساندن به علی بن عیسی در نبرد رافع رفته است و سپس در فرصت مناسب، او را دستگیر و اموالش را مصادره کند[6]. هرثمه نیز با همین شیوه موفق به دستگیری علی بن عیسی شد و همهٔ اموال وی را که هشتاد میلیون درهم نقد و نیز هزار و پانصد بار شتر کالا بود، ضبط کرد[7]. سپس وی را سوار بر شتری بدون پالان برای محاکمه نزد هارون فرستاد[8].

۲ـ خوارج و حمزه خارجی

از عوامل مهم دیگر عزیمت هارون به

---

۱ ـ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۴۵-۵۳۴۴؛ ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۱۰، ص ۱۴۳-۱۴۲.

۳ ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۲۰۴.

۴ ـ ریچارد نلسون فرای (گردآورنده)، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۶۵.

۵ ـ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ص ۲۹۱-۲۹۰.

۶ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۲۴۷.

۷ ـ احمد بن جلال الدین محمّد خوافی، مجمل فصیحی، به تصحیح و تحشیه محمود فرخ، مشهد، چاپ توس، ۱۳۴۱ش، ج ۱، ص ۲۵۵.

۸ ـ ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۱۰، ص ۱۴۴.

خراسان غائله خوارج بود. سابقه ظهور این فرقه به جنگ صفین و داستان حکمیت و سپس جنگ نهروان در زمان خلافت علی علیه‌السلام می‌رسد[1]. پیروان این فرقه به سبب باورها و تعصب مذهبی خود به سرعت رنگ سیاسی گرفتند و روحیه جنگجویی و مخالفت با خلفا را در میان خود پروراندند. در اندیشهٔ آنان خلفای اموی و عباسی کمترین مشروعیتی نداشتند. برخورد مداوم آنها با خلفا سبب گردید تا در منطقه عراق پراکنده شوند و سپس در حجاز، جزیره و بسیاری از مناطق ایران از جمله فارس، کرمان و سیستان تمرکز یابند. کشاکش پیوسته آنها با خلفا امکان اتحاد ایرانیان ناراضی با خوارج را به جهت رد تقدم سیادت عربها فراهم ساخت[2]. به گزارش تاریخ سیستان عواملی چون کشتن عثمان، جنگ جمل، عزل حسن بن علی علیه‌السلام و کشتن حسین بن علی علیه‌السلام، فرستادن حجاج به مکه و به سنگ و منجنیق فرو کوفتن اماکن مقدس و... بر مردم بسیار گران آمد. «پس گروهی از یاران مصطفی چون این حالها بدیدند گفتند دنیا بدین نیرزد»[3]. بدین جهت خوارج در هر جایی که ظهور کردند مردم خاص و عام به آنان می‌پیوستند[4]. سپاه خوارج در شهرهای ایران برای خود پناهگاهی می‌جستند و سیستان به سبب موقعیت اقلیمی و دوری از مرکز خلافت، ویژگیهایی را برای جذب گروههای خوارج در خود دارا بود. قدرت خوارج در سیستان، بیشتر به شهرهای کوچک و روستاهای بیرون شهرها، نه به مراکز بزرگ و پر جمعیت مانند زرنگ و بست بستگی داشت[5]. سختگیریهای حجاج بن یوسف در عصر امویان، یکی از عوامل مهاجرت‌خوارج به نواحی شرقی ایران بود. نبرد سپاه اعزامی حجاج به فرماندهی عبیدالله بن ابی بکره با خوارج سیستان به شکستی سخت انجامید و چنان شد که «هیچ کس را از آن سپاه نماند یا کشته شدند یا بمردند (و)... ایشان را «جیش الفنا» نام کردند»[6].

حجاج در سال ۸۲ق / ۷۰۱م سپاه بزرگ دیگری را به رهبری عبدالرحمان محمّد اشعث به سیستان فرستاد. عبدالرحمان با سالار بزرگ خوارج هیمیان ابن عدی سدوسی درگیر شد که «از هر دو گروه بسیار کشته شد. آخر هیمیان هزیمت کرد»[7]. در واقع طی سدهٔ دوم هجری در شرق عالم اسلامی بیشتر در سیستان، قهستان و بادغیس بود که خوارج همچنان به فعالیت خود

۱ـ نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ چهارم: تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش، خطبه‌های ۴۰، ۵۸، ۵۹، ۶۰ و ۶۱.

۲ـ برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ جواد فلاطوری، چاپ دوم: تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳ـ تاریخ سیستان، ویرایش [متن] جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳ش، ص ۵۷.

۴ـ فرای، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ج ۴، ص ۹۵.

۵ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۱۹۳-۱۹۲.

۶ـ همان، ص ۵۸. ۷ـ همان، ص ۵۹.

ادامه می‌دادند. این امر شاید از آن رو بود که آنها از ناخرسندیهای اجتماعی و دینی خاص مناطق روستایی ایران بهره‌برداری می‌کردند[1]. برای مردم نیز مذهب خارجی ریسمان پوسیده‌ای بود که از سر ناچاری به آن چنگ می‌انداختند[2]. به همین جهت انگیزه‌های دینی اولیه، به اعتراضات هرج و مرج‌طلبانه از سختگیریهای مالیاتی در دوره عباسی مبدل شد[3]. این امر به افزایش بروز شورشها و درگیریهای خوارج در سیستان و خراسان از زمان خلافت منصور عباسی انجامید و منصور را مجبور ساخت تا مَعَن بن زائده شیبانی را که سرداری سالخورده و کارآزموده بود برای سرکوبی خوارج بفرستد. او در مدت کوتاهی توانست خراسان و سیستان را زیر فرمان خود درآورد و گروههای بسیاری از خوارج را سرکوب کند. قاطعیت مَعَن بن زائده باعث ناتوانی خوارج در مقابله با وی شد، تا آنجا که خوارج سرانجام با یک توطئه او را کشتند[4].

گسترش فعالیت خوارج سبب شد تا به روایت یعقوبی، سیستان از نظر حکومتی از این زمان به بعد جزء قلمرو خراسان به‌شمار آید[5]. شورش حضین خارجی در حدود سال ۱۷۵ق / ۷۹۱م در منطقه سیستان به بحران و ناآرامی مشرق در عهد خلافت هارون دامن زده بود. حضین توانست حملهٔ حاکم عباسی سیستان عثمان بن عماره را دفع کرده، به نواحی هرات بادغیس و پوشنگ بتازد. حاکم خراسان غطریف بن عطاء کندی، جریر بن یزید را با دوازده هزار سپاهی به جنگ حضین که به روایتی با او سیصد مرد بیشتر نبودند، فرستاد. این نبرد اگر چه به شکست جریر بن یزید انجامید، امّا حضین نیز در اسفزار کشته شد[6]. شورش وی «رویدادی بسیار جدی و خطرناک برای زمامداران دولت عباسی بود و از شورش خطرناک‌تر و دیرپاتر حمزة بن آذرک در سالهای آینده خبر می‌داد»[7].

حمزة بن آذرک خارجی را باید در میان خوارج سیستان نخستین کسی دانست که توانست قدرت متمرکزی را در سیستان برای چند دهه به‌وجود آورد. نام و آوازه او با شکوه و عظمت خوارج همراه بود. او را از نسل «زو» پسر طهماسب ـ قهرمان افسانه‌ای ایران ـ می‌دانند. این نسبت‌سازی به سبب عدم توجّه خوارج به مسئله نسب خللی در قدرت حمزه ایجاد نمی‌کرد و بالعکس می‌توانست در تحکیم قدرت وی در

---

۱ ـ فرای، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، ص ۹۵.

۲ ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۱۹۱.

۳ ـ همان، ص ۱۹۲.

۴ ـ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۸۰.

۵ ـ یعقوبی، البلدان، ص ۶۱.

۶ ـ ابو سعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳ش، ص ۲۸۷-۲۸۶؛ ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۱۰، ص ۶۷؛ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۳۴۵.

۷ ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۱۸۲.

نواحی شرقی که پایبند مراسم و اعتقادات قومی خود بودند مؤثر واقع شود[1].

حمزه در حدود ۱۸۰ق / ۷۹۶م با کشتن عامل عباسی سیستان که به او اهانت کرده بود عازم حج شد. وی در این سفر با گروهی از یاران قطری بن فجأة آشنا گشت[2]. وی در بازگشت به سیستان توانست خوارجی را که پیرامون خلف خارجی گرد آمده بودند و نیز گروهی از یاران حضین را که شمار آنها پنج هزار نفر می‌شد به دور خود جمع کند[3]. اولین برخورد حمزه با سپاهیان علی بن عیسی در سال ۱۸۲ق / ۷۹۸م بود که به فرار سپاه عیسی بن علی و شکست او انجامید. در پی این پیروزی، حمزه مردمان شهر و روستاهای سیستان را گرد آورد و گفت: «یک درهم خراج و مال بیش به سلطان مدهید، چون شما را نگاه نتواند داشت و من از شما هیچ نخواهم و نستانم که من بر یک جای نخواهم نشست»[4].

بعد از این تاریخ، دامنه نفوذ و قدرت حمزه گسترش یافت. او در سال ۱۸۵ق / ۸۰۱م به بادغیس حمله کرد، ولی از نیروهای علی بن عیسی شکست خورد و عقب نشست[5]. روایاتی که بغدادی در شرح حملات حمزه آورده است احتمالاً مربوط به این تاریخ است. گزارش او بیانگر حملات هراس‌انگیز و تاخت و تاز مداوم خوارج است. وی می‌نویسد:

«(حمزه) سپس به خویشتن آهنگ هرات کرد، مردم شهر دروازه‌ها را بسته و او را

---

۱ ـ حمزة بن آذرک خارجی، نام پدر او را اترک نوشته‌اند، طبری او را جانفروش می‌داند و احتمالاً پدر وی با توجّه به نامش زرتشتی بود. نام عبدالله که برای پدر وی در متون عربی آورده شده، چه بسا بعد از معروف شدن حمزه بوده است. اصحاب حمزة بن آذرک ـ به روایت شهرستانی ـ بعدها به عنوان حمزویه معروف شدند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، **توضیح الملل**؛ ترجمه کتاب **الملل و النحل**، تحریر مصطفی خالد هاشمی، تحقیق محمّد رضا جلالی نائینی، تهران، شرکت افست، ۱۳۵۸ش، ج ۱، ص ۱۶۴، و ...؛ تاریخ سیستان، تصحیح مدرسی، ص ۸۱؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۲۶۹.

۲ ـ قطری بن فجأة فرماندهی سپاه خوارج ازرقی را پس از کشته شدن زبیر بن علی بن ماحوزه برعهده گرفت. در زمان او فرقه ازارقه به اوج قدرت رسید. مهلب بن ابی صفره قدرت او را درهم شکست، قطری در طبرستان کشته شد و سر او را برای حجاج فرستادند. وی نوزده سال با نیروهای حجاج جنگ کرد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: شهرستانی، **توضیح الملل**؛ ترجمه کتاب **الملل و النحل**، ص ۱۵۲-۱۵۱؛ ابن اثیر، **تاریخ کامل**، ج ۶، ص ۱۶۰ و ۱۶۷.

۳ ـ تاریخ سیستان، ویرایش [متن] مدرسی صادقی، ص ۸۲-۸۱.

۴ ـ همان، ص ۸۲. یعقوبی خراج سیستان را در این زمان، ده میلیون درهم نقل کرده است. یعقوبی، البلدان، ص ۶۱.

۵ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۲۸۱؛ گردیزی، تاریخ گردیزی، ص ۲۹۰؛ یعقوبی، البلدان، ص ۸۲.

بدانجا راه ندادند. حمزه در بیرون شهر سر راه بر مردم بگرفت و بسیاری از ایشان بکشت. چون کار بدین‌جا رسید عمرو بن یزید ازدی که در آن هنگام والی هرات بود با سپاه خود به جنگ وی شتافت و این نبرد در میان ایشان چند ماه به درازا کشید و از مردم هرات گروهی کشته شدند... پس از آن حمزه بر کروخ که از روستاهای هرات بود بتاخت و اموال مردم آنجا را بسوخت و درختهایشان را بیفکند. پس از آن با عمرو بن یزید ازدی به نزدیکی بوشنج نبرد کرد و او را بکشت. پس از آن علی بن عیسی بن ماهان که بدان روز والی خراسان بود با حمزه نبرد کرد و او را شکست داد و گذشته از پیروان وی شصت تن از سران لشکر حمزه کشته شدند»[1].

حمزه در سال ۱۸۷ق / ۸۰۶م به نیشابور حمله کرد و در مدت اندکی سیستان، خراسان و کرمان صحنه تاخت و تاز سپاهیان او قرار گرفت. وی سپاه سی هزار نفری خود را به دسته‌های پانصد نفری تقسیم کرده[2]، همه شهرهای خراسان را با حملات بی‌امان، نا امن ساخت. حملات او در بخش گسترده‌ای از مشرق عالم اسلام بازتاب نگران‌کننده داشت. علی بن عیسی حاکم خراسان چون از این وضع به ستوه آمد و خود را از شکست دادن حمزه ناتوان دید، به هارون الرشید نامه‌ای نوشت و او را از اوضاع موجود آگاه کرد:

«مردی از خوارج سیستان برخاسته است و به خراسان و کرمان تاختن‌ها همی کند و همهٔ عمال این سه ناحیت را بکشت و دخل برخاست و یک درم و یک حبه از خراسان و سیستان و کرمان به دست نمی‌آید»[3].

این گزارشها هارون را بر آن داشت تا برای برقراری امنیت عزم خراسان کند؛ امّا در ری خبر حمله سپاه روم را شنید و به بغداد بازگشت.

هارون در سال ۱۹۱ق / ۸۰۶م علی بن عیسی را از ولایتداری خراسان عزل کرد. بی‌گمان این اقدام بی‌ارتباط با ناتوانی علی بن عیسی در سرکوبی شورش حمزه نبوده است[4]. حرکت هارون در سال ۱۹۲ق / ۸۰۷م به خراسان علاوه بر فرو نشاندن فتنه خراسان و ماوراءالنهر، برای برخورد قاطع با حمزه خارجی نیز بوده است. نامه هارون از گرگان به حمزه گواه بر این است که خلیفه به هر شکل ممکن خواهان اطاعت و ترک عصیان او بود. هارون بیشتر بر آن بود تا زمینه ولایتعهدی مأمون را به دور از بحران و آشوب در خراسان فراهم آورد. به همین جهت در نامه خود

---

۱ ـ ابو منصور عبدالقاهر بغدادی، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، به اهتمام محمّد جواد مشکور، چاپ چهارم: تهران، کتابفروشی اشراقی، ۱۳۶۷ش، ص ۶۰-۵۹.

۲ ـ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۸۳.

۳ ـ همان.

۴ ـ اگر گزارش ابن اثیر مبنی بر خروج حمزه در سال ۱۷۹ را بپذیریم، بنابراین تمام حکومت علی بن عیسی در نبرد با خوارج سپری شده است و در طول این مدت علی بن عیسی توفیقی در توقف کامل حملات خوارج نداشت. بنگرید به: ابن اثیر، تاریخ کامل، ج ۱۰، ص ۹۰.

به شکلی از مدارا و بخشایش حمزه و یارانش سخن گفت و از او خواست تا به ولیعهدانش نیز وفادار بماند. وی همچنین به او اطمینان داد که در صورت اطاعت، تمام اموال به دست آمده در اختیار آنان باقی خواهد ماند. مدارا و نرمش هارون که از محتوای نامه‌اش پیداست نیاز وی را به برقراری آرامش و تسلیم شدن حمزه می‌رساند. جواب حمزه به هارون قاطع و تند بود. حمزه در آغاز سخن، خود را امیر المؤمنین نامید و هارون را غاصبی معرفی کرد که او خود را به حکم شرع و وظیفه و نه از جهت کسب مقام، مکلّف به جنگیدن با او می‌داند. وی جنگهای خود بر ضد والیان خلافت در فارس، خراسان، سیستان و کرمان را در راستای مقابله با خونریزیها و قتل و غارت مردم توسط آنها می‌دانست. ابیاتی که در تاریخ سیستان از زبان شاعر ممدوح حمزه نقل شده است، حکایت از رسالت حمزه و اطاعت و فرمانبرداری سپاهیانش از او دارد. مضمون اشعار وی این‌گونه است:

«هارون و همراهان او پنداشتند که ما حق را به باطل خواهیم فروخت. وی به وسیله کاتب نادان چند سطری را در نامه خود نوشت که برخی از آن درشت و بعضی هم نرم بود و در این مورد کردارش به بازیگر مسخره‌ای می‌ماند. وی به حمزه نیروی سلطنت سریع الزوال خود را وانمود، در حالی که حمزه از آن کسانی نیست که آینده را به عاجل زوال‌پذیری سودا کند. وی امام پسندیده‌ای است که هر کجرو گمراه را به راستی بازگرداند و بر پیمان خود ایستاده و راستکار است»[1].

ملاحظه متن کامل نامه هارون و حمزه در شناخت موقعیت و وضع خوارج، مفید و بایسته است[2].

هنگامی که حمزه، فرستادهٔ هارون را با امان‌نامه و نظر خود باز فرستاد، برای هارون چاره‌ای جز جنگ با خوارج باقی نماند. وی از گرگان به سمت خراسان به راه افتاد؛ امّا بیماری او سخت‌تر شد و در یازده جمادی الآخره ۱۹۳ق / مارس ۸۰۸م در روستای سناباد توس درگذشت. حمزه نیز با تعیین هدف خود و اعلان جنگ به هارون با سی هزار سپاه خود یکدل و مصمم آماده جنگ با هارون شد. به همین سبب آنان «کابین زنان بدادند و وصیتها بکردند و کفنها اندر پوشیدند و سلاحها از بر آن و سی هزار سوار ـ همه زهّاد و قرآن خوان ـ برفتند»[3].

خوارج در نزدیکی نیشابور خبر مرگ هارون

---

۱ ـ عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، چاپ سوم: تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۷ش، ص ۳۶۵؛ باسورث، تاریخ سیستان، ص ۲۰۹؛ تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، به همت محمّد رمضانی، تهران، پدیده خاور، ۱۳۶۶، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۲ ـ تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، ص ۱۶۲-۱۶۸.

۳ ـ همان، ص ۱۶۸.

و بازگشت سپاهیانش به بغداد را شنیدند. پس حمزه گفت دیگر بر ما واجب شد تا به جنگ بت‌پرستان برویم. او پنج هزار نیروی خود را در دسته‌های پانصد نفری به خراسان، سیستان، پارس و کرمان فرستاد و اعلام کرد «مگذارید که این ظالمان بر ضعفا جور کنند»[1]. فعالیت حمزه همچنان تا زمان خلافت مأمون و حکومت طاهریان بر خراسان تداوم داشت.

۳ـ شورش رافع بن لیث

یکی دیگر از عوامل عزیمت هارون به خراسان، شورش رافع بن لیث در ماوراءالنهر بود. این فتنه که تا زمان حکومت مأمون در خراسان به طول انجامید خود از موجبات عزل علی بن عیسی توسط هارون بود. رافع بن لیث از فرماندهان لشکری بود که همراه علی بن عیسی به خراسان آمده بود. او نوه نصر بن سیار، آخرین حاکم اموی در خراسان بود. منابع در علت شورش وی داستان ارتباطش با همسر زیبای یحیی بن اشعث الطائی از سرهنگان هارون را نقل می‌کنند[2]. یحیی زن خود را در سمرقند گذاشته و خود در بغداد، زنان دیگر اختیار کرده بود. چون همسرش قصد رها شدن از قید شوهر را داشت، با راهنمایی رافع ـ که به او نظر داشت ـ برای رهایی از پیوند یحیی حیله‌ای به کار گرفت. با این کار، رافع او را به عقد خویش درآورد. هنگامی که یحیی از این قضیه مطلع گشت به هارون شکایت برد. هارون علی بن عیسی را مأمور رسیدگی به این شکایت و دستگیری رافع بن لیث کرد. علی بن عیسی حاکم خراسان بر طبق این دستور، رافع را زندانی کرد. پس از چندی رافع از زندان گریخته، مجدداً در بلخ از علی بن عیسی طلب عفو کرد. تصمیم علی بن عیسی برای کشتن رافع با شفاعت فرزندش تغییر کرد و او را به سمرقند بازگرداند، ولی رافع در سمرقند سلیمان بن حمیر، حاکم آنجا را کشته، سر به شورش برداشت[3].

برخی منابع داستان شخصی رافع با علی بن عیسی را دلیلی بر آغاز قیام دانسته‌اند؛ امّا آنچه پذیرفتنی است دوام قیام رافع از سال ۱۹۰-۱۹۴ق / ۸۰۵-۸۰۹م است که بیانگر مستعد بودن زمینه قیام مردم به خاطر اقدامات ستمگرانه علی بن عیسی بوده است.

پیش از این به اقدامات علی بن عیسی در خراسان اشاره شد، ولی اکنون ماوراءالنهر برای رهاندن خود از ستم علی بن عیسی و ظلم و تعدی کارگزاران خلیفه به حرکت رافع روی خوش نشان داده بود. ابن اعثم کوفی از ستم علی بن عیسی که به زوال قدرتش انجامید سخن می‌گوید و در نامه‌ای که رافع برای هارون

---

۱ ـ تاریخ سیستان، ص ۱۶۹.

۲ ـ محمّد عوفی، جوامع الحکایات و لوامع الروایات، تصحیح جعفر شعار، باب پنجم از قسم اوّل، ص ۱۲۹.

۳ ـ طبری، تاریخ طبری، ج ۱۲، ص ۵۳۳۹؛ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۳۵۶.

می‌نویسد این نکته را گوشزد می‌کند که آتشی را می‌بینم که شعله‌ور گشته و نیرنگی که در آن نیکویی نیست. پس از آن به ستیز با علی بن عیسی برمی‌خیزد[1]. همکاری تمامی مخالفان علی بن عیسی با رافع[2]، سبب گسترش قیام او و تصرف بسیاری از شهرهای ماوراءالنهر شد[3]. کار وی چنان در خراسان بالا گرفت که فرزند علی بن عیسی در مقابله با او کشته شد. علی بن عیسی نیز از ترس وی بلخ را وا گذاشت و به مرو فرار کرد. مردم بلخ در غارت باغ کاخ پسر علی بن عیسی سی میلیون درهم یافتند. این امر موجب ناخشنودی هارون از علی بن عیسی و درک بی‌لیاقتی‌اش در سرکوبی قیام رافع گشت. هنگامی که هارون هرثمة بن اعین را برای دستگیری علی بن عیسی فرستاد به او مأموریت داد تا برای سرکوبی قیام رافع نیز تلاش کند و خود در پی وی برای این امر مهم راهی خراسان شد.

قیام رافع بن لیث یکی از دلایل اصلی عزیمت هارون به خراسان بود[4]. خشم او از رافع در هنگام اسارت و کشتن برادر رافع روشن بود. چون در توس بشر بن لیث، برادر رافع را نزد او آوردند به او گفت: «آن قدر مزاحمت کردی تا با وجود بیماری به این سفر دراز آمدم»[5]. و او را آگاه ساخت که اگر فقط لحظه‌ای از عمرم باقی باشد، می‌گویم تو را بکشند[6].

ناتوانی هرثمه در سرکوبی شورش رافع سبب شد تا هارون، مأمون را با گروهی از سپاهیان جلوتر از خویش به مرو اعزام کند و خود از پی آنها به راه افتاد؛ امّا قبل از آنکه بتواند اقدامی برای مقابله با رافع بکند در سوم جمادی الآخره سال ۱۹۳ق در توس درگذشت. مرگ وی مأمون را با دشواریهای زیاد در خراسان روبرو ساخت. هارون که در سفر خود نتوانست اقدامی برای بهبود اوضاع شرق انجام دهد، مأمون را وارث تمام آن اوضاع آشفته نمود. شورش حمزه، قیام رافع و خشم مردم خراسان از ستمهای عمال حکومتی، پایگاه محکمی را برای ولیعهدی مأمون فراهم نساخته بود. این امر به همراه ستیز زودهنگام امین با وی در بحران دامنگیر خلافت اسلامی مؤثر بود.

①

---

۱ ـ ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م، ج ۸، ص ۳۹۶.

۲ ـ بلعمی، تاریخ نامه طبری، ج ۲، ص ۱۲۰۴.

۳ ـ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۵۰.

۴ ـ ابن العبری، مختصر تاریخ الدول، دولت نهم، ص ۱۷۹؛ جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، ص ۳۴۹.

۵ ـ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۸.

۶ ـ ابن خلدون، العبر، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۷۹.

دکتر حسین علی محفوظ اندیشه‌مندی فرزانه

موسی دانش

بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه ترجمه عربی

در طول تاریخ اسلام و در جای جای سرزمینهای اسلامی، اندیشمندانی پا به عرصه وجود نهادند که چون ستاره‌ای درخشان در آسمان دانش و فضیلت درخشیده‌اند و با ابتکارها و نوآوریهای علمی خود، به جوامع انسانی روشنی بخشیده‌اند.

از جمله این فرزانگان دکتر حسین علی محفوظ، اندیشمند معاصر است که در دانش حوزوی و دانشگاهی سرآمد عالمان عصر خود می‌باشد و در چندین رشتهٔ علمی، دارای تخصص است.

زندگینامه

نسب او به شمس الدین محفوظ بن وشاح بن محمّد، (۶۹۰ق / ۱۲۹۱م) از خانوادهٔ ابوالعز اسدی حلّی می‌رسد.

دکتر حسین علی محفوظ در سال ۱۳۴۴ق / ۱۹۲۶م در شهر کاظمین، در خانواده‌ای که افتخار خدمت به دین و دانش و ادب را داشت، دیده به جهان گشود و در مدارس کاظمین و بغداد به تحصیل پرداخت. در سال ۱۹۴۸م، درجهٔ لیسانس خود در رشتهٔ زبان عربی را از دانشگاه بغداد به دست آورد و در سال ۱۹۵۳م، در رشتهٔ ادبیات شرقی (ادبیات تطبیقی) فوق لیسانس دریافت کرد و در سال ۱۹۵۵م در همین رشته به درجه دکترا از دانشگاه تهران دست یافت و از سال ۱۹۵۶م به عنوان استاد در دانشگاه بغداد، کارش را آغاز کرد.

جدّ اعلای او، شیخ حسین محفوظ از مجتهدان عصر خویش و در زهد زبانزد همگان بوده است. معاصران وی از خصلتهای نیک و کرامتهایش بسیار نقل کرده‌اند. دکتر محفوظ از جهت مادر به سادات آل وردی بغدادی برمی‌گردد که نسب این خاندان به حسین بن زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌رسد.

دکتر محفوظ، حدیث را با شیوهٔ اجازه،

تدبیج[1]، سماع و قرائت از عالمان اسلامی و اساتید حدیث که شمار آنان به هفتاد تن در شرق و غرب می‌رسد روایت کرده است. بدین ترتیب، به مهارت و تخصص این دانشمند بزرگ در یکی از علوم حوزوی یعنی علم حدیث پی می‌بریم.

خدمات علمی

وی از سال ۱۹۵۶ تا سال ۱۹۵۹م به سمت استاد در دانشسرای عالی بغداد و کارشناس زبان عربی در وزارت آموزش عالی عراق تعیین گردید و آن‌گاه به دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه بغداد منتقل شد. همچنین وی از سال ۱۹۶۱ تا سال ۱۹۶۳م زبان و ادبیات عرب را در دانشکدهٔ شرقی دانشگاه پطرزبورگ تدریس کرد و عنوان «استاد خاورشناسان» را به دست آورد و نیز لوح تقدیری که آن را اساتید گروه زبان عربی امضا کرده بودند به وی اهدا شد.

دکتر محفوظ در سال ۱۹۶۹م گروه «ادبیات شرقی» را در دانشکدهٔ ادبیات بغداد تأسیس کرد و ریاست آن را تا سال ۱۹۷۳م برعهده داشت و سپس با عنوان استاد ادبیات شرقی کارش را در دانشگاه بغداد ادامه داد.

او به جست و جوی منابع شرقی ادبیات عرب پرداخت و این منابع را سرشماری و تقسیم‌بندی کرد و سپس نسبت به تجزیه و تحلیل و معرفی آنها اقدام نمود و به شرح حال بر جای مانده از کتابهای از دست رفتهٔ عربی همت گماشت.

دکتر محفوظ واژه‌های عربی موجود در آثار بر جای مانده از ۱۳۴ شاعر و ۱۶۰ نویسنده به زبانهای شرقی را برشمرده و گفته است: نسبت درصد این واژه‌ها به «۵۲٪» در شعر و به «۷۰٪» در نثر می‌رسد.

وی به پژوهش تاریخ کشورهای مهم عربی و اسلامی پرداخت و متون متعلق به برخی از این کشورها را در کتابهای مرجع عربی گرد آورد و آن را بر اساس قرنها، سالها و منابع دسته‌بندی کرد و بین سالهای ۱۹۶۵ و ۱۹۶۷م «دانشنامهٔ عتبات مقدسه» را در هفت جلد چاپ و منتشر کرد. او به تراجم، طبقات، ضبط وفیات، اجازات و رجال حدیث و نیز ضبط وفیات مشاهیر بسیار علاقه‌مند است و به منظور تقدیر از عالمان، ادیبان، نوابغ، مشاهیر و شخصیتهای برجستهٔ قدیم و جدید و زنده کردن یاد و اثر ایشان، تألیف «تقویم الخالدین» را در سال ۱۹۶۰م پیشنهاد کرد.

دکتر محفوظ در سال ۱۹۵۷م به نشان «ثنا» در فرهنگ و در سال ۱۹۷۸م به نشان طلایی «اقبال» دست یافت و کتاب او به نام «المتنبّی و سعدی» در سال ۱۹۵۸م، جایزه بهترین کتاب سال را از آنِ خود ساخت. دانشگاه بغداد او را برای دریافت چندین جایزهٔ علمی و جهانی نامزد

---

۱ ـ چنانچه دو شاگرد که از یک استاد حدیث را فرا می‌گیرند، از یکدیگر روایت نقل کنند، آن را تدبیج گویند.

کرد.

وی کار آکادمیک و گروهی خویش را در دهۀ پنجاه آغاز کرد و در سال ۱۹۵۲م به عضویت انجمن ادبی در برخی از مجامع علمی در شرق، در سال ۱۹۵۶م به عضویت در مجمع زبان عربی قاهره و در سال ۱۹۷۶م به عضویت مجمع علمی هندی در علیگره برگزیده شد.

آثار قلمی و پژوهشی

آثار قلمی و پژوهشی دکتر محفوظ که تاکنون چاپ و منتشر شده است شامل کتاب، رساله، مقاله و ادبیات تطبیقی در حوزه‌های تألیف، تحقیق و ترجمه در زمینه‌های مختلف به دهها اثر می‌رسد و شاید به همین شمار هم آثار خطی دارد. وی دارای چندین اجازه در نقل حدیث است و نیز شاعر می‌باشد و دیوانهایی دارد که به چاپ نرسیده است. برخی از آثار او از این قرار است:

۱ـ امهات النّبی صلی الله علیه و آله
۲ـ سیرة الکلینی
۳ـ المتنبّی و سعدی
۵ـ صحیفة الرضا علیه السلام من الاحادیث النبویة
۶ـ دیوان ابن سینا
۷ـ حمزة بن الحسن الاصفهانی، سیرته و آثاره
۸ـ سعدی خریج بغداد فی العصر العباسی الاخیر
۹ـ معجم الموسیقی العربیة
۱۰ـ اثر اللغة العربیة فی اللغة التاجیکیة
۱۱ـ الورقات فی اصول الفقه لامام الحرمین الجوینی
۱۲ـ قواعد الفارسیة
۱۳ـ اثر اللغة العربیة فی اللغة الفارسیة
۱۴ـ سعة اللغة العربیة و غناها و اصالتها
۱۵ـ قواعد التحقیق و اصوله و ضوابطه
۱۶ـ مشروع تحقیق ذخائر التراث

اجازۀ حدیث و مسئله تقریب مذاهب

از نوآوریهای دکتر حسین علی محفوظ در زمینۀ تقریب بین‌المذاهب، اجازۀ حدیث از محدّثان و علمای اهل سنّت است.

«اجازه» به خاطر فراگرفتن حدیث و روایت مسانید و کتابهای حدیثی، از ابزار قابل اعتماد در نگهداری روایات و اسناد آن و شناخت گردآورندگان، راویان و ناقلان اخبار به‌شمار می‌رود.

اساتید حدیث برای نگهداری زنجیرۀ سندهایی که تا پیامبر صلی الله علیه و آله یا راویان مورد اعتمادی که از آن حضرت یا از امامان معصوم علیهم السلام روایت می‌کردند پیوستگی دارد، کوششی خستگی‌ناپذیر انجام دادند و شیوه‌ای که برای حفظ و نگهداری زنجیرۀ سند احادیث به کار می‌بردند، بدین ترتیب بوده است که روایت را دریافت و سپس آن را نقل می‌کردند و برای اینکه طریق نقل از وثاقت و اعتماد برخوردار باشد، می‌کوشیدند روایات را دست‌نخورده و از

دستخط اجازهٔ نقل حدیث که استاد حسین علی محفوظ به جناب حجةالاسلام والمسلمین الهی خراسانی داده است

طریقی موثّق دریافت و ضبط نمایند، به ویژه در دورانی که چاپ و نشر مؤلّفات به شکل کنونی امکانپذیر نبوده است. بنابراین، ضبط و نگهداری از روایات گردآوری شده، نسل اندر نسل، به وسیلهٔ «اجازه» انجام می‌شده است، بدین معنی که گردآورندگان مجموعه‌های حدیثی به‌طور مستقیم به شاگردانشان یا کسانی که این مجموعه‌ها را برایشان می‌خواندند، اجازه می‌دادند که آنان شایستگی دارند احادیث این مجموعه‌ها را نقل نمایند و نیز تأکید می‌کردند که رساله‌ها، اصول و اسناد را به گردآورندگان یا گویندگان آنها و یا به کسی که به‌طور مستقیم از او روایت می‌کنند، نسبت دهند.

این شیوه در میان محدّثان در تمامی محافل علمی تا امروز استوار باقی مانده و زنجیرهٔ سند احادیث گسسته نشده است.

در زمان ما گروهی از حاملان حدیث و اساتید اجازه در عراق زبانزد حدیث‌پژوهان شده‌اند. پرآوازه‌ترین این اساتید، خاتم‌المحدثین مرحوم محدّث نوری مؤلّف مستدرک الوسائل (م ۱۳۲۰ق) و شاگرد وی مرحوم، علّامه آقا بزرگ تهرانی مؤلّف الذریعة الی تصانیف الشیعة (م ۱۳۸۹ق) بوده‌اند.

استاد دکتر حسین علی محفوظ پس از درگذشت آقا بزرگ تهرانی، بر کرسی اجازهٔ حدیث نشست؛ لذا عالمان حدیث و حدیث‌پژوهان برای کسب اجازهٔ حدیث به محضرش می‌شتافتند و او با سماحت به آنان کتباً اجازه می‌داد که از طریق او و مشایخ اجازهٔ او، احادیث شریفه را مُسنداً نقل کنند.

دکتر محفوظ با این شیوه به این نتیجه رسیده است که فراگیری حدیث از طریق اجازه در ذات خود، تشکلی است که مسلمانان را به نزدیک شدن و یکپارچگی تشویق می‌کند؛ زیرا می‌توان راههای متعدد نقل و فراگیری حدیث را به راه واحدی تبدیل کرد که به شیوه سلف صالح پیوسته است، تا صاحب اجازه [= استادی که اجازه صادر می‌کند] یکی از حلقه‌های زنجیره‌ای تاریخی باشد که پسینیان را به پیشینیان مرتبط می‌سازد و اینان را در زمرهٔ آنان قرار می‌دهد.

دکتر محفوظ به بررسی انگیزه‌های اختلاف فرقه‌ای پرداخت و عوامل آن را مشخص کرد و اندیشهٔ خویش را برای جبران اختلاف و پر کردن گودال جدایی بنیان نهاد.

او می‌گوید: اختلاف مسلمانان به اختلاف عالمانی باز می‌گردد که از تعصبهای کهنه پیروی می‌کنند و از دیدگاههایی سرمشق می‌گیرند که از طریق گمان و یا روش حاکمان به این دیدگاهها رسیده‌اند.

دکتر محفوظ این دیدگاهها را به باد انتقاد می‌گیرد و فراخوانیهای اختلاف برانگیز را نمی‌پذیرد؛ فراخوانیهایی که گروهی از علمای امت آن را رهبری می‌کنند، در حالی که باید به جای اختلاف‌انگیزی و ایجاد درگیری، به اصلاح و تفاهم میان مسلمانان بپردازند. بنابراین، خردمندانه نیست یک میلیارد مسلمان که همگی یک خدا، یک کتاب و یک قبله دارند، بر اثر اختلاف نظر دو، سه، چهار، یا هفت نفر از علما دربارهٔ این یا آن مسئله به جان هم بیفتند.

دکتر محفوظ می‌خواهد از طریق ایجاد

منظومهٔ سازگاری که بر مدخل علم اجازه و فراگیری حدیث استوار است، شکل عملی وحدت و پیوند همیشگی میان تئوری و عمل را دوباره به وجود آورد. او می‌کوشد با توجّه به تحول دورانها، شیوهٔ جدیدی در نقل حدیث به وجود آورد و نمی‌خواهد که گذشته با پیامدهایی که داشته است آیندهٔ دوران کنونی ما باشد.

اختلاف نظری نباید موجب اختلاف عملی شود

آنچه یاد شد، دیدگاه دکتر محفوظ دربارهٔ نزدیک کردن راههای نقل حدیث بود، امّا دیدگاه او دربارهٔ همبستگی میان مذاهب به‌طور همگانی، بر پایهٔ قواعد عقلی استوار است که می‌گوید: نباید اختلاف نظری موجب اختلاف عملی شود. دیدگاه دکتر محفوظ را در این زمینه می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱ـ موضوعات کتابهای اختلافی در فقه، همان مادهٔ توافق و سازش است و علم حدیث بنیاد امت را استوار می‌کند، و زمینهٔ یکپارچگی‌اش را مهیا می‌سازد.

۲ـ به جای غرق شدن در ورطهٔ اختلاف و جدال، که جز هدر دادن فرصتها و تلف شدن نیروها نتیجه‌ای ندارد باید با اعتصام به «حبل‌الله» به گفتمان و تفاهم و وحدت و همبستگی پرداخت.

۳ـ باید کتابهای اختلاف‌برانگیز به کناری گذاشته شود و بر کتابهای ملل و نحل که مذاهب اسلامی را در برابر هم قرار می‌دهد و موجب فتنه می‌گردد اعتماد نشود.

۴ـ تمامی امت بر این موضوع وحدت نظر دارند که ادلّه احکام شرعی چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و عقل. و امت اسلامی یک راه، یک روش، یک سنّت، و یک مذهب دارند.

بازدید دکتر محفوظ از بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

آقای دکتر حسین علی محفوظ که با هدف زیارت بارگاه ملکوتی هشتمین پیشوای شیعیان جهان، امام علی بن موسی الرّضا علیه‌السلام به مشهد مقدس مشرف شده بود، روز بیست و چهارم مرداد ماه سال ۱۳۸۳ از بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی دیدن کرد. او پس از دیدار با مدیر عامل بنیاد، حجةالاسلام والمسلمین علی اکبر الهی خراسانی، در نشست گروه دایرة المعارف که یکی از گروههای پژوهشی بنیاد است نیز شرکت کرد و دیدگاهها و پیشنهادهای خویش را دربارهٔ دائرة المعارف آستان قدس بیان داشت.

ساختمان، مدیریت و فعالیت چشمگیر گروههای مختلف پژوهشی بنیاد، توجّه دکتر محفوظ را سخت به خود جلب کرده و موجب شگفتی او شده بود. از این‌رو، پس از بازدید از بنیاد، نظر خویش را در دفتر یادبود چنین نوشت:

«ما امروز به بازدید از «بنیاد پژوهشهای اسلامی» در مشهد مقدس مشرف شدیم. بنیاد، مؤسسهٔ با شکوهی است که نمی‌توان پاره‌ای از ویژگیهای آن را توصیف کرد تا چه رسد به بیان تمامی ویژگیهای سترگ آن.

من برای این مؤسسه و مسئولان و کارمندان آن دعا می‌کنم که خداوند به آنان توفیق، عزت، سرافرازی، خوشبختی و پیروزی عنایت کند و امیدوارم این نهاد در دوران سرپرستی برادرم حجةالاسلام شیخ الهی دام ظلّه ـ ان‌شاءالله تعالی ـ به والاترین قلّه پیشرفت برسد.

سلامتی حجةالاسلام والمسلمین الهی و کارکنان بنیاد را آرزو دارم و سلام بر او و آنان، همراه با دعاها، درودها و آرزوها.

این سطور را با دست لرزان خویش نوشت، سبط اهل بیت علیهم‌السلام ابوعلی، حسین بن شیخ علی بن شیخ محمّد بن شیخ علی بن شیخ محفوظ از نسل شیخ شمس الدّین، محفوظ بن وشاح بن محمّد حلّی اسدی، شاگرد محقق حلی قدّس الله اسرارهم».

۲۴ مرداد ۱۳۸۳

منابع و مآخذ

۱ـ کاظم مدیر شانه‌چی، علم الحدیث.

۲ـ تحقیق میدانی (گفت و گو با دوستان و آشنایان دکتر محفوظ).

۳ـ مجله رسالة التقریب، شماره ۴۴، تهران، وابسته به دار التقریب.

①

تاریخچهٔ اسلام و مسلمانان در نیوزیلند

عبدالله دروری*

برگردان: عبدالله عظیمایی، بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ گروه ترجمه زبانهای اروپایی

پیشگفتار

بر اساس سرشماری دولت در آوریل ۱۸۷۴م، نخستین مسلمانانِ شناسایی شدهٔ ساکن در نیوزیلند، ۱۵ کارگر چینی بودند که در معادن طلای جزیره جنوبی کار می‌کردند. دربارهٔ آنها اطلاعات چندانی در دست نیست، شاید آنها به استرالیا رفتند یا به چین باز گشتند. در دههٔ ۱۸۹۰م چند مرد مسلمان پنجابی به جزیره شمالی مهاجرت کردند و در دههٔ ۱۹۰۰م سه مرد گجراتی نیز از هندوستانِ زیر استعمار بریتانیا به این منطقه رفتند. در پی آنها مهاجران دیگری از همین مناطق، گاه همراه با همسران و خانواده‌های خود وارد این کشور شدند.

در سال ۱۹۵۰م حدود ۱۵۰ مسلمان در نیوزیلند زندگی می‌کردند و با تأسیس «انجمن مسلمانان نیوزیلند» (NZMA) در اوکلند از سوی مهاجران گجراتی نخستین تشکّل اسلامی پی‌ریزی شد. سال بعد، یک قایق باری که پناهندگانی از اروپای شرقی را حمل می‌کرد، حدود ۵۰ مرد مسلمان را از آلبانی، بلغارستان و یوگسلاوی با خود به این کشور آورد. در دههٔ ۱۹۶۰م تعدادی از دانشجویان آسیایی وارد نیوزیلند شدند و در سال ۱۹۶۲م به تشکیل «انجمن بین‌المللی مسلمانان نیوزیلند» (IMAN) در پایتخت، ولینگتون، مبادرت کردند. در سال ۱۹۷۷م، در جزیره جنوبی، «انجمن مسلمانان کنتربری» (MAC) تأسیس شد. ۲۵ سال پیش در آوریل ۱۹۷۹م «فدراسیون انجمنهای اسلامی نیوزیلند» (FIANZ) که یک گروه مسلمان ملی است، به‌وجود آمد.

در دههٔ ۱۹۷۰م، اقوامی از هند ـ فیجی به این کشور وارد شدند و در دههٔ ۱۹۹۰م تعداد بی‌شماری از مردم سومالی و خاورمیانه نیز به این کشور سرازیر گردیدند. از دههٔ ۱۹۷۰م، گرایش به اسلام به‌طور مرتب امّا به کندی ادامه

---

* ـ آقای عبدالله دروری (Abdullah Drury) انگلیسی‌نژاد و از نویسندگان برجسته مسلمان نیوزیلند است. ایشان سالهاست به دین اسلام مشرف شده و مقاله‌های زیادی در نشریات و روزنامه‌های کشورهای مختلف به چاپ رسانده است.

داشته است.

در سال ۱۹۶۹م از گجرات هند، نخستین گروه از «تبلیغی جماعت» از نیوزیلند دیدار کردند. سه سال پس از آن، برخی از هندیها برای تبلیغ در میان هموطنان گجراتی خود از کشور خارج شدند و از همان زمان در نیوزیلند تعدادشان رو به فزونی نهاد. در سالهای اخیر از میان هم‌قطاران فیجی ـ هندی و سومالی نیز به آنها پیوستند. از بومیان نیوزیلند نیز تعدادی به دین اسلام مشرّف شدند.

همچنین در سال ۱۹۶۹م یک نیوزیلندی به نام نیل دوگان (Neil Dougan) به افغانستان سفر کرد و به طریقت صوفیه نقشبندیه پیوست. وی با نام شیخ عبدالله عیسی به اوکلند بازگشت و به برپایی نماز جماعت اقدام کرد و تا قبل از مرگ او در سال ۱۹۸۷م، ۳۰۰ نفر با پذیرش اسلام به گروه او افزوده شدند. در دهۀ ۱۹۸۰م، هواداران فیجی ـ هندی قادریه به تدریج در نیوزیلند اقامت گزیده، آیینهای مذهبی خود از جمله رقص شمشیر را برپا داشتند.

سرشماری دولت در سال ۱۹۸۱م، تعداد ۲۰۰۶ مسلمان را در تمامی نیوزیلند ذکر کرده است. سرشماری ۲۰۰۱م، تعداد ۲۳۰۰۰ نفر را آورده است که بیشتر آنها از مهاجران بودند. سه هزار مسلمان اروپایی (آمیخته‌ای از آلبانیاییها، بوسنیاییها و نومسلمانها) و ۷۰۰ مائوری (Moori ـ پلی‌تری‌های بومی) در این کشور زندگی می‌کنند.

آغازی ساده

از دلمشغولیهای خاصِ مهاجرانِ مسلمان نیوزیلند، پناهندگان و نوکیشان مسلمان در دهۀ ۱۹۷۰م مسئله گوشت حلال بود، و دسترسی مسلمانان محلی به غذای حلال در داخل کشور و تبدیل شدن صنعت صادرات گوشت به روش حلال ذبح شرعی برای اهداف تجاری. در روز یک‌شنبه پانزدهم آوریل ۱۹۷۹م / ۱۷ جمادی الاولی ۱۳۹۹ق حاجی مظهر شُرکی کرسنیکی رسماً به ریاست مقام عالی «فدراسیون انجمنهای اسلامی نیوزیلند» (FIANZ) برگزیده شد. دکتر ام. اچ. قاضی اهل پاکستان به نخستین دبیر کلی این فدراسیون و حاجی حسین صاحب اهل فیجی به خزانه‌داری آن منصوب شدند. معاون اولی ریاست فدراسیون با حجة الاسلام محمّد شریف مهدوی از ایران بود (که شرح آن خواهد آمد). انتخاب این نام و ایجاد ضابطه برای نمایندگی هر یک از انجمنها در فدراسیون بر عهده خواهر یاسمین جین خان، تازه مسلمان انگلیسی ساکن در ولینگتون بود. این فدراسیون از NZMA، IMAN و MAC تشکیل می‌شد. در ۳۰ ژانویه ۱۹۸۰م انجمن مسلمانان وایکاتو (Waikato) ـ (WMA) در هامیلتون تأسیس شده، به ثبت رسید. انجمن مسلمانان ماناواتو (MMA-Manawatu) در پالمرستون شمالی شکل گرفت و در ۱۴ فوریه ۱۹۸۰م به ثبت رسید. هر دو انجمن بعدها در

یک سال به فدراسیون « FIANZ» پیوستند. در اواخر ۱۹۸۹م، انجمن مسلمانان اوکلند جنوبی شکل گرفت و در سال بعد در فدراسیون به ثبت رسید.

کرسنیکی، که احتمالاً یکی از مهم‌ترین شخصیتهای تاریخ مسلمانان نیوزیلند است، در پریشتینای کوزوا در ۱۷ اکتبر ۱۹۳۱م متولد شد. در جوانی، بعد از جنگ دوم جهانی، با ترک کلیه اعضای خانواده خود، از دیکتاتوری وحشیانهٔ [رژیم] کمونیستی آلبانی پا به فرار گذاشت، و در سال ۱۹۵۱م همراه با چند تن از پیشگامان مسلمان اروپای شرقی وارد نیوزیلند شد و در سراسر دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م نقش مهمی در این کشور برعهده داشت. کرسنیکی تا پیش از برپایی تجارت کوچکی در اوکلند، مشاغل متعددی را تجربه کرد. وی عمیقاً درگیر NZMA و تجارت صادرات گوشت حلال شد. دو هفته پس از اینکه فدراسیون « FIANZ» را تأسیس کرد و خود ریاست آن را در آوریل ۱۹۷۹ به دست گرفت، کرسنیکی در مراسم کلنگ‌زنی نخستین ساختمان مسجد کشور در پونسونبای (Ponsonby) نظارت داشت. پس از گذشت بیش از بیست سال، در ژانویه ۲۰۰۲م، «مدال خدمت ملکه» از سوی ملکه الیزابت دوم، پادشاه نیوزیلند، به پاس پنج دهه خدمات اجتماعی کرسنیکی به‌طور رسمی به وی اعطا شد.

در اوایل ژوئیه ۱۹۷۹م، فدراسیون انجمنهای اسلامی نیوزیلند از جمهوری اسلامی ایران دعوتنامهٔ شرکت در مراسم آغاز پانزدهمین قرن تقویم اسلامی (در ۲۱ نوامبر ۱۹۷۹م) و نیز نخستین سالگرد انقلاب (فوریه ۱۹۸۰م) را دریافت داشت. حاجی عبده موسویج (Avdomusovich) از بوسنی با دیدگاه قاطع ضد کمونیستی‌اش از سوی جامعه مسلمانان نیوزیلند برگزیده شد تا همراه با حجة الاسلام مهدوی در این مراسم شرکت کند.

مرحوم حاجی عبده موسویج که یکی دیگر از مسلمانان مهم مقیم این کشور بود، در مونته نگرو متولد شد و بعد از اینکه کشتار مردان مسلمان را مشاهده کرد از خانهٔ پدری فرار کرد و به کار ملوانی روی آورد. در سال ۱۹۵۳م، موسویج کشتی را ترک و در اوکلند، درخواست پناهندگی سیاسی نمود. در ژانویه ۱۹۶۹م، پدرش، میر عالم دست به کار بزرگی زد و نخستین مسلمان شناخته شده‌ای بود که به عنوان دانشجوی مهندسی دانشکده افسری وارد نیروی هوایی سلطنتی نیوزیلند (RNZAF) شد و به‌طور رسمی به ارتش نیوزیلند پیوست. (وی بعدها همراه با ۴۰ خدمهٔ اسکادران در دههٔ ۱۹۷۰م در قطب جنوب خدمت کرد).

حاجی عَبده موسویج از سال ۱۹۵۶ تا ۱۹۸۱م به مدت ۲۵ سال در کمیته اجرایی « NAMA» خدمت کرد. با اوج‌گیری منازعات بوسنی، موسویج، که از پیشگام‌ترین مسلمانان یوگسلاوی در نیوزیلند بود، در رأس فعالیتهای گردآوری اعانات و امدادرسانی قرار گرفت و در

ژوئن ۱۹۹۲م مراسم حج را در مکّه به جا آورد. در دسامبر ۱۹۹۲م، نخستین پناهندگان جنگ بوسنی وارد کشور نیوزیلند شدند که شامل ۳۰ بازداشتی سابق از بازداشتگاههای بدنام صرب و ده عضو یک خانواده می‌شدند. در ماه مه ۱۹۹۳م، حاجی عبده موسویج دربارهٔ جنگ بوسنی با تلویزیون نیوزیلند مصاحبه‌ای انجام داد و سال بعد پسرش، رمزی، زمانی که نیوزیلند با اعزام سربازان حافظ صلح به بوسنی زیر نظر ایالات متحده موافقت کرد، مصاحبه دیگری صورت داد. حاجی عبده موسویج در ۸۲ سالگی، روز جمعه ۱۵ نوامبر ۲۰۰۱م درگذشت و روز بعد ـ که مصادف با نخستین روز ماه رمضان ۱۴۲۱ بود ـ به خاک سپرده شد. وی مردی فارغ از خودخواهی و مهاجری واقعی بود که تمام عمرش را صرف اسلام کرد؛ صرف اصول اسلامی و جامعهٔ اسلامی که وی با تمام وجود عزیزش می‌داشت. در آگهی تسلیت وی که در ویژه‌نامهٔ نیوزیلند هرالد (مهم‌ترین روزنامهٔ کشور) منتشر شد، از او به عنوان «مبارزی در راه ضُعفا و کارگران» یاد شده بود. فدراسیون انجمنهای اسلامی نیوزیلند نیز از حاجی بزرگ به احترام یاد کرده، این‌گونه اظهار داشت:

«اشتیاق وافر و تعهّد موسویج به اسلام و اقلیت مسلمان همهٔ ما را تحت تأثیر قرار داد و جایگاه او را در میان ما عمیقاً قابل احترام و دوست‌داشتنی ساخت».

گواهی گوشت حلال و گسترش فدراسیون

پس از سالها مذاکرات پیوسته با هیأت مدیرهٔ تولیدکنندگان گوشت نیوزیلند، کرسنیکی و تجارت رو به رشد گوشت خاورمیانه، شرکتهای محلی گوشت را متقاعد کردند که به منظور ضمانت بخشیدن در حلال بودن گوشت، شکل اسلامی ذبح حیوانات را بپذیرند. در گزارشی حاجی مظهر کرسنیکی در سال ۱۹۸۰م دربارهٔ صدور گواهی گوشت حلال موافقت شده است که منافع حاصل از صدور گواهی گوشت حلال برای تبلیغات [ویژهٔ] جوانان، توسعه اجتماعی و فعالیتهای مسجد اختصاص یابد.

حاجی محمّد علی حَرکَن، دبیر کل رابطة العالم الاسلامی» در سال ۱۹۸۰م در نامه‌ای به رئیس (Rayes) مظهر کرسنیکی حق انحصاری صدور گواهی گوشت حلال برای صادرات گوشت و غذا به عربستان سعودی را به وی اعطا کرد. در سال ۱۹۸۴م، پس از سالها گفت و گو و تماسهای دوستانه در خاورمیانه، فدراسیون حق انحصاری صدور گواهی گوشت حلال برای صادرات به کویت و امارات متحدهٔ عربی را نیز به دست آورد. با قرارداد رسمی که میان فدراسیون و هیأت مدیرهٔ تولیدکنندگان گوشت نیوزیلند و بعدها با شرکت صنعتی گوشت (MIA) منعقد شد، این توافق به دست آمد. نخستین قراردادِ سالانه برای رقمی حدود ۶۰۰۰۰ دلار در نظر گرفته شد.

فدراسیون به منبع مستقلی از درآمد دست

یـافت و بـدین‌سان بـه بـرنامه‌های مـربوط بـه مساجد و نگاهداری آنـها و بـه کـلاسهای قـرآن کودکان کمک مالی ارائه می‌کرد. در اواخر دهـهٔ ۱۹۹۰م فدراسیون به تمامی مبلغ قرارداد سالانه به رقم حدود نیم میلیون دلار دست یافت. از این مبلغ، هر یک از انجمنهای وابسته به فدراسیون ۱۲۰۰۰ دلار بـرای تـبلیغات در سـال دریـافت می‌کردند.

رشد بیش از حد انـتظار تـجارت صـادرات گوشت حلال در دهۀ ۱۹۸۰م بر ترکیب جامعۀ مسلمانان نیوزیلند و بهره‌گیری از مساجد، تأثیر چشمگیری بر جای گذاشت. قـبل از هـر چـیز، مردان مسلمانی بودند که به عنوان ذبـح‌کنندگان گوشت حلال به این کشور سرازیر شدند. ابـتدا این افراد از ایران انتخاب می‌شدند، امّا به دلیـل هزینه بالای مسافرت، به جای آنها مسلمانانی از کشور فیجی و بعدها مالزی مورد استفاده قـرار گـرفتند. در سـالهای اخـیر، جـمعیت بـزرگی از پناهندگان سومالی اکـثریت سـاکـنان مسـلمان نیوزیلند را تشکیل می‌دادند. این مردان در امور مربوط به سردخانه‌ها ـ که بـیشتر در شـهرکهای دور افتاده واقع بود ـ به کار مشغول می‌شوند و بـرای شـرکت در جشـنهای مـهم اسـلامی در نزدیک‌ترین مسجد سخت تلاش می‌کنند. ضمن اینکه، فدراسیون رئیس دفتری برای ادارۀ مرکزی ولینگتون و سرپرستی محلی استخدام کرد تا بر مردان ذبح‌کنندۀ گوشت حلال و شیوه ذبح آنـها نظارت داشته باشند تا بر اساس شریعت اسلامی انجام شود.

تأثیر مهم دیگـر تـجارت صـادرات گـوشت حلال بر مساجد، در اختیار داشتن این گوشت از سوی مساجد بود. پـیش از سـال ۱۹۷۹م بـرای مسلمانان یافتن محل اصـلی [عـرضه] گـوشت حلال امری دشوار بود. بعد از سال ۱۹۸۰م، این دشواری به‌طور چشمگیری کاهش یافت. در دهۀ ۱۹۹۰م، در تـمام شـهرهای اصـلی نـیوزیلند قصابیهای گوشت حلال وجود داشت و هم‌اکنون به وفور در تمام نـقاط ایـن کشـور مـی‌توان بـه گوشت حلال دسترسی داشت.

حجة الاسلام محمّد شریف مهدوی

حـجة الاسـلام مـحمّد شـریف مـهدوی از روحانیون ایرانی بـود کـه بـه سـفارت ایـران در ولینگتون پیوست. وی استاد دانشگـاه تـهران و کـارشناس امـور مـربوط بـه ارتـباط اسـلام و مارکسیسم بود که «در قم به تحصیل سیاست و فـلسفه غـرب پـرداخت و دربـارۀ جـامعه‌های سرمایه‌داری مسیحی و مارکسیسم صاحب نظر است».

حجة الاسلام مهدوی در سال ۱۹۷۹م همراه هـیأتی از ایـران بـرای بـحث و بـررسی دربـارۀ واردات گوشت حلال همراه با بخش غیر دولتی وارد اوکلند شده، در مسجد شهر مورد اسـتقبال قرار گرفت. به افتخار آنها در هتل ثوث پسـفیک ضیافت شام برگزار شد. آقای مظهر کرسنیکی از روی لطف و گشاده‌دستی تمام هزینه‌های مربوط

به آن را برعهده گرفت.

در تمام دهۀ ۱۹۸۰م، ۴۰ درصد از گوشت نیوزیلند به جمهوری اسلامی ایران صادر می‌شد. حجةالاسلام مهدوی، به مدت پنج سال در اوکلند ساکن بود و بر ذبح حلال گوشت در نیوزیلند نظارت عالیه داشت و با توجّه به جایگاه خود، قصابان مسلمان را از خارج از کشور به خدمت گرفت.

وی همچنین در NZMA به عنوان رهبر عملگرا و سخنگوی جامعه مسلمانان شهرتی کسب کرده بود و به عنوان نخستین معاون اول دبیر کلی FIANZ به خدمت مشغول شد و در ژانویه ۱۹۸۰م در مرکز اوکلند نخستین قصابی اسلامی نیوزیلند را افتتاح کرد. او در فقه اسلامی تحصیلات عالیه داشت و در مسجد پونسوبنای هر شب سخنرانی می‌کرد. در ژوئیه ۱۹۸۲ روزنامه‌نگاری این‌گونه اظهار داشت:

تعدادی از مسلمانان اوکلند که ایران را امید بزرگ خود در آینده می‌دانستند به این کشور سفر کردند... تفکّرات آنان بسیار تحت تأثیر نمایندۀ مذهبی ایران در نیوزیلند، آقای محمّد مهدوی قرار داشت... که در اوکلند شخصیتی کلیدی در حیات مذهبی و فرهنگی آن به‌شمار می‌آمد. او در سپتامبر ۱۹۸۴م نیوزیلند را ترک کرد و جای او را حجة الاسلام علی محمّد امراللهی بیوکی گرفت که نسبت به حجة الاسلام مهدوی کمتر به مسائل مسجد پونسوبنای می‌پرداخت. گفته می‌شود که حجةالاسلام مهدوی هم‌اکنون در بخش افریقایی وزارت امور خارجه ایران مشغول به کار است. امّا همچنان عمیقاً در یاد و خاطره بخشهای بزرگی از اقشار قدیم‌تر جامعۀ مسلمانان نیوزیلند قرار دارد.

دهۀ پایانی

در سرشماری سال ۱۹۹۱م دولت، ۵۷۶۹ نیوزیلندی خود را مسلمان معرفی کردند. جالب اینکه، سرشماری ۱۹۹۱م، نخستین سرشماری بود که تحلیل جامعی از قومیتهای مختلف از مجموع مسلمانان ساکن این کشور ارائه داد. «هندی»ها، ۴۹ درصد از مجموع مسلمانان را تشکیل می‌دادند. ۲۰ درصد، مربوط به دیگر قومیتهای آسیایی می‌شد، ۲۲ درصد افریقایی ـ عرب بودند و ۶/۶ درصد را اروپاییها تشکیل می‌دادند.

این افزایش سریع آمار مسلمانان موجب ازدیاد سازمانهای کوچک‌تر اسلامی ـ که بیشتر شکل قومیتی داشتند ـ به ویژه در مرکز اصلی شهر اوکلند گردید. در سال ۱۹۹۲م، گروهی از مهاجران فیجی ـ هندی به «تبلیغی جماعت» پیوستند. این سازمان، بنیانگذار آموزش و پرورش اسلامی و مؤسّسه تبلیغاتی بود که در طول چند سال برای کودکان جنوب اوکلند به منزله مدرسه اسلامی عمل می‌کرد. در سال ۲۰۰۰م، مؤسسه یاد شده، دانشکدۀ خاص دختران تأسیس کرد که بعدها به نام واقف اصلی آن، شیخ زائد، پادشاه امارات متحده عربی

نامگذاری شد.

در دهـهٔ ۱۹۸۰م، کـمیتهٔ مـیلاد نـیوزیلند، به‌طور غیر رسمی مسئولیت تـدارک بـرگزاری میلاد النّبی را در مسجد پونسوبنای و بعدها در مسجد انجمن مسلمانان جنوب اوکلند بـرعهده گرفت. این کـمیته بـا هـمّتِ مـهاجران فـیجی ـ هندی، در اوکلند از انسجام بالایی برخوردار شد. در سال ۱۹۷۷م، ایـن گـروه بـه‌طـور رسـمی و قانونی، مورد تأیید دولت قرار گرفت.

در سال ۱۹۹۳م، بنیاد اسلامی اهـل البـیت نیوزیلند به عنوان مؤسّسه خیریّه و با ابتکار پنج متولی و با حمایت آیةالله گلپایگانی که در نقش مقیم این مؤسسه عمل می‌کرد به‌طور رسمی به ثبت رسید. آنها هم‌اکنون داراییهای قابل توجهی بـرای بـرگزاری نـمازهای جـماعت، تشکـیل جـلسات مـنظّم قـرآن و کـلاسهای آمـوزشی از جمله محافلی برای کـلیه رویـدادهـای اسـلامی شامل ولادتها و شـهادتهای مـعصومین علیهم‌السلام در اختیار دارند. هم‌اکنون حدود ۱۰۰ خانواده با این بنیاد ارتباط دارند.

در سـپتامبر ۱۹۹۵م، کـاردینال ویـنکو پولجیک (Vinko Puljic)، سراسقف کاتولیک سارایوو (بوسنی) از نیوزیلند دیدن کرد. وی در فرودگاه از سوی حاجی عَبْده موسویج که لباس ملی بوسنی به تن داشت، همراه بـا فـینه قـرمز رنگ منگوله‌دار بـه گـرمی مـورد اسـتقبال قـرار گرفت. این دیـدار و مـراسـم اسـتقبال از سـوی حاجی موسویج به خوبی تحت پوشش خبری رسانه‌های جمعی قرار گرفت و در جامعه محلی مسلمانان انعکاس مثبتی داشت:

«دیروز مسلمانان و کاتولیکها دوش به دوش هـم بـه اسـتقبال رهـبری مـذهبی رفـتند کـه از سرزمینی آمده بود که این دو دین را به جدال با یکدیگر کشانیده بود».

در سال ۱۹۹۶م مجموع مسلمانان ساکن در نـیوزیلند بـه ۱۳۵۴ نـفر رسـید. تـحلیل کـامل قومیتی تمامی جامعه مسلمانان در سراسر کشور بـه قـرار زیـر است: از تـمامی هـندوستان، ۴۱۱۰نفر؛ از خاورمیانه، ۲۹۸۲نفر؛ از مـجموع اروپا، ۱۱۷۶نفر؛ از افریقا، ۱۰۱۷ نـفر؛ از دیگـر ملیتها، ۴۲۶۳ نفر.

در سال ۱۹۹۲م به زنان مسلمان در شورای اداری « FIANZ» نـمایندگی پـر رنگ‌تـر و منسجم‌تری اعطا شد کـه بـه تشکـیل «شـورای اسـلامی بـانوان نـیوزیلند» انـجامید. ایـن گـروه شبه‌مستقل دو خواهر را برای شرکت در تمامی جلسات FIANZ تعیین کرد (هر چند صاحب هیچ‌گونه حق رأی نبودند). در سال ۱۹۹۹م، گروه مشابه دیگری با نام «انجمن دانشجویان و جوانان مسلمان نیوزیلند» به‌طور رسمی به منزله شاخهٔ جوانان « FIANZ» شکل گـرفت کـه در هـمین جلسات دو نماینده از آنها شرکت داشتند. هر دو گروه از خواهران و جوانان، اردوها و کنفرانسهای منظم و جداگانه‌ای برای خود داشتند.

در سـال ۱۹۹۹م، دکـتر حـاجی اشـرف چودهری، دبیر کل سابق « FIANZ» از پنجاب

پاکستان، نخستین مسلمانی بود که به عنوان عضو حزب کارگر وارد پارلمان نیوزیلند شد.

در اول دسامبر ۲۰۰۰م، انجمن مسلمانان اوتاگو (Otago)، تحت ریاست برادر اسْتو علی اکبر جانستون (Steve Ali akbar Johnston)، تازه مسلمان محلی، در شهر دایفدین مسجدی از آن خود تأسیس کردند. جامعه مسلمانان این منطقه از اوایل دهۀ ۱۹۸۰م کم و بیش فعال بودند. دانشجویان مسلمان و قصابان گوشت حلال که به این منطقه آمده بودند، آنجا را ترک کردند. در سال ۱۹۹۲م انجمن مسلمانان اتاگو به‌طور رسمی از سوی دولت به ثبت رسید و در سال ۱۹۹۶م به FIANZ پیوست. مسجد جدید را نیز مسجد الهدی نامیدند. هزینه کلی این طرح با وام کلان ۱۰۰/۰۰۰ دلاری تأمین شده بود که فدراسیون در اختیار انجمن مسلمانان اتاگو قرار داد.

از همان سالهای آغازین، فدراسیون روابط حسنه‌ای با سفارتخانه‌های کشورهای مسلمان در ولینگتون و استرالیا و با انجمنهای معتبر خیریه مسلمانان مثل WAMY، رابطة العالم الاسلامی، سازمان کنفرانس اسلامی (OIC) و RISEAP (شورای منطقه‌ای تبلیغات اسلامی در آسیای جنوب شرق و اقیانوسیه) در مالزی برقرار کرده بود. در حقیقت، از ۳۰ ژوئن تا ۴ ژوئیه ۲۰۰۲)، کنفرانسس بین‌المللی سالانه جوانان « RISEAP» در دانشکده دختران «زائد» در اوکلند از سوی بخش جوانان « FIANZ» سازمان‌دهی و برگزار شد.

چهار سفارتخانه کشورهای اسلامی در نیوزیلند نمایندگی دارند: ایران، اندونزی، مالزی و ترکیه. دیپلماتهای مالزی و ایرانی بیشترین ارتباطات را با مسائل عمومی مسلمانان نیوزیلند دارند. جناب آقای حاجی محمّد مهدی سازگارا، سفیر ایران در نیوزیلند در سالهای بین ۱۹۹۶ و ۲۰۰۰م از کسانی است که به دلیل حمایت از طرح گفت و گوی مسلمانان و مسیحیان منطقه به اهتمام سازمان تبلیغات اسلامی عمیقاً در خاطرات جامعه مسلمانان ولینگتون باقی مانده است.

در ۱۸ نوامبر ۲۰۰۰م، در همایشی که در مسجد پونسوبنای برگزار شد، رسماً «هیأت امنای مشورتی مذهبیِ» فدراسیون تشکیل شد و شیخ محمّد ایروت، امام جماعت سوری الاصل این مسجد از سال ۱۹۸۹م، به احترام مدارج علمی و پیشکسوتی، از سوی تمامی علمای نیوزیلند به اتفاق آرا، به ریاست یا امیری آن برگزیده شد. دومین همایش هیأت امنا بار دیگر در مارس ۲۰۰۱م در مسجد پونسوبنای برگزار گردید. بعد از ۱۲ ماه، شیخ ایروت که ریاست آن را برعهده داشت، استعفای خود را اعلام کرد و امام جماعت مسجد جامع ولینگتون، شیخ محمّد امیر، جانشین وی شد.

دستاوردهای اطمینان‌بخش

سرشماری سال ۲۰۰۱م، تعداد کل مسلمانان

نیوزیلند را ۲۳۶۳۷ نفر اعلام کرد که نزدیک به ۱۱۰۰ نفر از آنان ایرانی بودند.

در دسامبر ۲۰۰۱م دکتر حاجی اشرف چودهری به «انجمن خدمات ملکه» (Q.S.O = Queen's Serrice Order) پیوست. در ژانویه ۲۰۰۲م دبیر کل دیگر FIANZ، دکتر حاجی خالد ساندهو نیز به‌خصوص به دلیل همکاری گستردهٔ وی با گروههای مختلف مسیحی در ولینگتون (با همراهی سفیر ایران) از پاداش Q.S.O برخوردار شد. در دسامبر ۲۰۰۲م، حاجی مظهر ش. کرسنیکی، دبیر افتتاحیه FIANZ، به دلیل پنج دهه خدمات اجتماعی، مدال خدمات ملکه را به خود اختصاص داد. در مراسمی با شکوه در کاخ مجلل دولتی که در ۴ آوریل ۲۰۰۳م برگزار شد، به‌طور رسمی این مدال به کرسنیکی اعطا شد. موفقیت وی در سطحی گسترده در رسانه‌های مهم بازتاب یافت. روزنامهٔ نیوزیلند هرالد این مطالب را برای آیندگان ثبت کرد:

زمانی که آقای کرسنیکی، بیش از ۵۰ سال پیش به عنوان پناهنده سیاسی وارد نیوزیلند شد، چیزی جز لباسهایش نداشت. در هر گوشه از کشور دست به هر کاری همچون کارگری مزرعه و کمک در ساخت نیروگاه مرمره (Meremere) زد. سرانجام آقای کرسنیکی، به همراه همسر و سه فرزندش در پانمور (Panmure) اقامت گزید و در همانجا رستورانی ساخت و بعدها به تاجری موفق تبدیل شد. این مرد ۷۱ ساله هم‌اکنون، رهبری جامعه‌های مسلمان و آلبانی این کشور را در دست دارد.

آیندهٔ اسلام و مسلمانان در نیوزیلند، مطمئن و روشن به نظر می‌رسد. به خواست خدا، «FIANZ» به موفقیتهایی دست خواهد یافت، مشروط به اینکه این سازمان بتواند توجّه خود را به اهداف روشن و آشکار تبلیغات و تأییدیهٔ معتبر گوشت حلال تمرکز دهد. فدراسیون «FIANZ» به منزلهٔ سازمان اصلی ملی مسلمانان همچنان در آینده‌ای روشن به خدمت ادامه خواهد داد، با این شرط که تواناییهای اصلی خود را باور داشته باشد و گامهای بزرگ‌تری در جهت توسعه خلاقیتهای تبلیغات در نیوزیلند بردارد. ①

پیشینه و چشم‌انداز آیندهٔ

فصلنامهٔ علمی ـ ترویجی مشکوٰة

محمّد حسین صادق‌پور ـ مجلهٔ مشکوٰة

دلایل شکل‌گیری و هدف اساسی نشریه

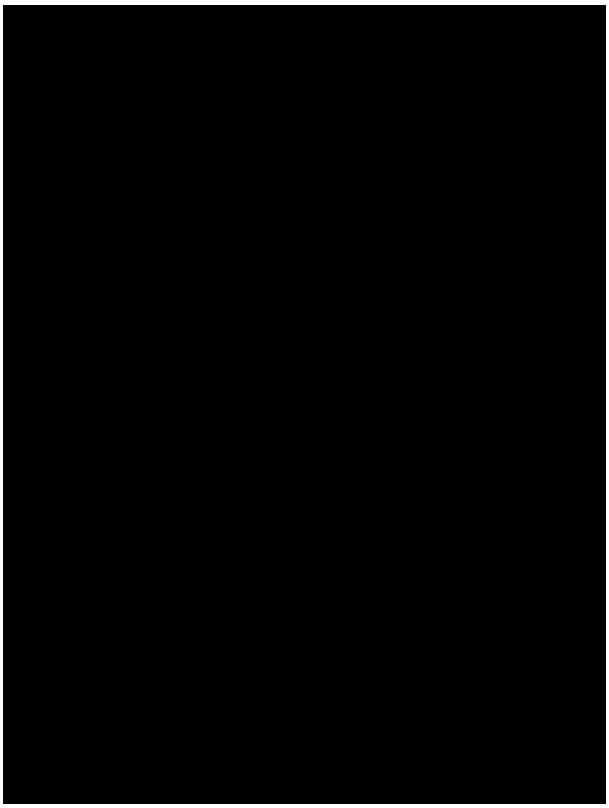
فصلنامه علمی ـ ترویجی مشکوة به صاحب امتیازی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی از سال ۱۳۶۱ به منظور نشر علوم اسلامی و معارف اهل بیت علیهم‌السلام و ارتقای سطح فرهنگی ـ علمی جامعه منتشر می‌شود. بنیاد به عنوان مرکزی علمی ـ تحقیقی با داشتن محققان و مترجمان توانمند در گروههای مختلف پژوهشی، برای نیل به اهداف مصوَّب در اساسنامه خود و بازتاب گوشه‌ای از دستاوردهای علمی گروهها، همچنین ارتباط فرهنگی با دیگر مؤسسات پژوهشی، نیازمند انتشار مجله‌ای بود که این اهداف را پاسخگو باشد.

وجه تسمیه و تاریخچه مجله

نام مشکوة از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور ـ الله نور السمٰوات والارض مثل نوره کمشکوٰة ـ اقتباس شده و به معنای «چراغدان» است. انتشار مجله از سال ۱۳۶۱ با مدیر مسئولی علاءالدین حجازی آغاز شده، تا ۱۳۶۵ ادامه می‌یابد. سپس آیةالله محمّد واعظزاده خراسانی از سال (۷۷-۱۳۶۵) به مدت دوازده سال مدیر مسئولی مجله را به عهده می‌گیرد. حیات علمی فصلنامه از سال ۱۳۷۸ به بعد با مدیر مسئولی دکتر محمّد مهدی رکنی یزدی همچنان ادامه دارد.

رتبهٔ علمی و گرایش فصلنامه

مشکوة در سال ۱۳۷۴ از سوی کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به رتبه «علمی ـ ترویجی» نایل آمده است. نظر به مصوبات این کمیسیون ـ مبنی بر تخصصی و محدود شدن دامنهٔ فعالیت مجله‌های علمی ـ این فصلنامه از بهار ۱۳۸۱ دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» را برگزیده است و از آثار پژوهشی فرهیختگان تنها در این دو گرایش مقاله می‌پذیرد. صاحبان مقاله از دانش‌آموختگان حوزه و دانشگاه می‌توانند با ارسال و چاپ مقاله در مشکوة از امتیاز رتبه علمی آن استفاده نمایند.



ویژگیهای ساختاری نشریه

مشکوة زیر نظر هیأت تحریریه‌ای متشکل از مدیر مسئول، رئیس هیأت مدیره و مدیر عامل بنیاد پژوهشهای اسلامی و چهار تن از اساتید حوزه و دانشگاه خارج از بنیاد اداره می‌شود. انتخاب اعضای هیأت تحریریه و یا هرگونه تغییری در ترکیب اعضا با پیشنهاد مدیر مسئول و تصویب هیأت مدیر بنیاد می‌باشد.

مشکوة به صورت فصلنامه با حدود یکصد و پنجاه صفحه در قطع وزیری و جلد رنگی منتشر می‌شود. زبان اصلی مجله فارسی است و چکیده مقالات به انگلیسی در پایان می‌آید. طلاب، دانشجویان و پژوهشگران حوزه علوم انسانی مخاطبان اصلی مجله هستند.

مشکوة ناشر آرای محققان بنیاد پژوهشهای اسلامی و دیگر نویسندگانی است که اندیشه‌ها و آثار آنان با گرایش مجله همسویی داشته و بر طبق موازین علمی نگارش یافته باشد. نظر به ارتقای روابط علمی با مراکز تحقیقاتی، حداقل نیمی از مقاله‌های هر شمارهٔ مشکوة از سوی دیگر مراکز پژوهشی تأمین می‌شود. بیشترین حجم مجله را مقاله‌های تألیفی تشکیل می‌دهد

و درصد مقالات ترجمه شده اندک است.

شمارگان مجله در حال حاضر ۱۵۰۰ نسخه است و هزینه چاپ و انتشار آن ـ از جمله حق الزحمه نگارش، ارزیابی و ویرایش مقاله‌ها ـ جزئی از کل هزینه‌های بنیاد است که از محل درآمد آستان قدس رضوی، پس از تصویب هیأت مدیره تأمین می‌شود.

ویژگیهای محتوایی فصلنامه

چنان که معلوم شد، مجله مشکوة ترجمان گوشه‌ای از فعالیتهای تحقیقی گروههای مختلف بنیاد پژوهشهای اسلامی و دیگر مجامع علمی است. دامنهٔ فعالیت این نشریه تا قبل از سال ۱۳۸۱ ـ که تنها به دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» ملزم گردید ـ گسترده بود و شامل اکثر مباحث علوم اسلامی می‌شد. چنان که این مطلب در فهرست موضوعی مقالات هفتاد شماره مشکوة که در شمارهٔ هفتاد ـ بهار ۱۳۸۰ ـ آمده، مشهود است. در این فهرست بیش از هفتصد مقاله در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی در ۲۴ عنوان مرتب شده است.

موضوعاتی همچون:

قرآن و پژوهشهای قرآنی و حدیثی؛ کلام و مباحث اعتقادی؛ سیره و زندگی علمی چهارده معصوم علیهم‌السلام به ویژه امام رضا علیه‌السلام؛ اخلاق، علوم تربیتی و روان‌شناسی؛ فقه و مباحث حقوقی؛ تاریخ و تمدن اسلامی؛ شرح حال و آرای اندیشمندان؛ کشورهای اسلامی و تأثیر اسلام و مسلمانان در جهان؛ علوم اجتماعی (سیاست، جامعه‌شناسی و اقتصاد)؛ معرفی کتابخانه‌ها و مراکز علمی ـ پژوهشی؛ کتاب‌شناسی و نقد و معرفی کتاب.

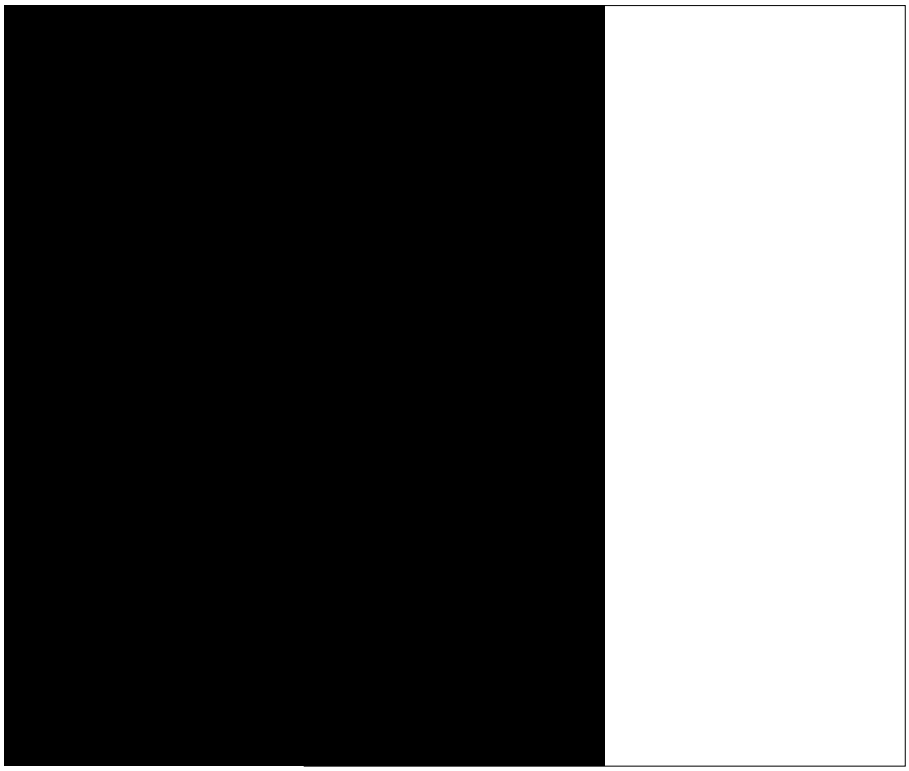
همچنین مشکوة چندین ویژه‌نامه به مناسبتهای گوناگون بدین ترتیب منتشر کرده است:

ویژه رحلت امام خمینی قدس‌سره، شماره ۲۳ و ۲۴ تابستان و پاییز ۱۳۶۸؛ ویژه کنگرهٔ کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، شماره ۴۷ تابستان ۱۳۷۴؛ ویژه یکصدمین سال تولد امام خمینی قدس‌سره، شماره ۶۲-۶۵ سال ۱۳۷۸؛ ویژه امام علی علیه‌السلام، شماره ۶۸ و ۶۹ پاییز و زمستان ۱۳۷۹؛ ویژه امام رضا علیه‌السلام، شماره ۷۲ و ۷۳ پاییز و زمستان ۱۳۸۰؛ ویژه امام حسین علیه‌السلام، شماره ۷۶ و ۷۷ پاییز و زمستان ۱۳۸۱.

مشکوة از ابتدا تا بهار ۱۳۸۴ بیش از نهصد مقاله در حوزه علوم اسلامی در ۸۵ شماره منتشر کرده است. چنان که اشاره شد از سال ۱۳۸۱ دامنه فعالیت نشریه تنها در دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» متمرکز شد. طبیعی است مقالات از این پس تنها با این دو گرایش پذیرفته و چاپ شوند. دفتر مجله برای اطلاع‌رسانی و استفادهٔ بهینه پژوهشگران از مقاله‌های مشکوة، بر آن است تا در آینده نزدیک به مناسبت یکصدمین شمارهٔ مجله، فهرست موضوعی مقاله‌های یکصد شماره را به تفصیل یکجا بیاورد. امید است جامعه کتابخوان را مفید باشد.

دستاوردها و راهبردها

مجله مشکوة نظر به اینکه ارگان بنیاد



پژوهشهای اسلامی است، از همان آغاز تأسیس همواره بر اتقان مطالب، مستند بودن و استواری متن در کنار نوآوری مقاله‌ها تأکید داشته است. پایبندی مجله بر حفظ شأن علمی‌اش سبب گردید مشکوة از سوی کمیسیون بررسی نشریات در سال ۱۳۷۴ به رتبه علمی ـ ترویجی نایل آید.

کسب این موفقیت روح تازه‌ای در مشکوة دمید و دست‌اندرکاران مجله را بر آن داشت تا ضمن حفظ این امتیاز، فصلنامه را به سوی ویژگیهای ساختاری و محتوایی مجلات علمی ـ پژوهشی سوق دهند. از همین‌رو مجله در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۱۸ از کمیسیون بررسی نشریات، تقاضای علمی ـ پژوهشی نموده است. مشکوة امیدوار است با رعایت ضوابط مجلات پژوهشی و همکاری کمیسیون محترم، هر چه زودتر به این مهم نیز نایل شود.

راهبردهای کلی مجله

۱ـ بدون تردید، سیاست کلی مجله مشکوةهمواره بر آن بوده است تا ضمن کسب مدارج علمی و مقبولیت در مجامع دانشگاهی، از اهداف اساسنامه‌ای بنیاد پژوهشهای اسلامی و فراتر از آن، منویات و رسالت فرهنگی آستان

مقدس رضوی دور نماند. جمع بین این دو گر چه دشوار است، ولی با همت و پشتکار دست‌اندرکاران فصلنامه و همکاری کمیسیون بررسی نشریات علمی دست یافتنی است.

۲ـ نوآوری و روزآمدن کردن مقاله‌ها ـ در همان گرایش مجله ـ با عنایت به نیازهای علمی ـ فرهنگی امروز جامعهٔ اسلامی با هدف گسترش قلمرو مخاطبان و پاسخگویی به ظرفیتهای موجود در میان پژوهشگران بنیاد و دیگر محققان و نهادهای پژوهشی و بسط این ظرفیتها. مطمئن هستیم آنچه تاکنون در مشکوة عرضه شده، بخشی از توان علمی محققان بنیاد و دیگر صاحبان قلم بوده است.

همچنین نگرش و رویکرد فعال و سازمان یافته در فراخوانی مقاله‌ها تا حد سفارش برای پژوهشهای مناسب با خط مشی مجله، به گونه‌ای که علاوه بر تأمین رشد کیفی فصلنامه، امکان گزینش دقیق مقاله از میان انبوه مقاله‌ها فراهم باشد.

۳ـ ایجاد فضای مساعد برای افزایش تعامل و تبادل علمی با دیگر مراکز پژوهشی و دانشگاهی، همچنین تأکید بر مقاله‌های تألیفی و پژوهشهای گروهی که از سویی استواری تحقیق و تقویت روحیهٔ مشارکت جمعی و از دیگر سو منع کارهای موازی را به همراه خواهد داشت.

۴ـ تأکید بر ظاهری آراسته و چشم‌نواز به لحاظ (قطع، حروفچینی، طراحی جلد و صفحه‌آرایی) متناسب با ضرورتهای کنونی و هماهنگ با محتوا و نوع مخاطبان، از دیگر دغدغه‌های مشکوة بوده است. بدون تردید متانت و آراستگی ظاهری نشریات بدور از هرگونه ظاهرسازی، بیننده را به سوی خود کشانده و به مطالعه کردن تشویق می‌نماید. علاوه بر آن ویژگیهای ساختاری و محتوایی هر مجله برای ارتباط بیشتر با خوانندگان و بهره‌مندی از دیدگاههای سازنده آنان و نیز توسعه گسترهٔ توزیع و بازاریابی، در عصر حاضر جایگاهی ویژه دارد که کم توجهی به آن موجب حذف از گردونه رقابت خواهد شد.

قدردانی و دعوت به همکاری بیشتر

دست‌اندرکاران مجلهٔ مشکوة به تمامی کسانی که تاکنون به نحوی با مجله همکاری داشته‌اند دست‌مریزاد می‌گوید. به‌ویژه همت بلند پژوهشگرانی که حاصل اندیشه و دستاورد قلم خویش را بی‌شائبه به مجله تقدیم کرده‌اند می‌ستاید. بدون تردید ماندگاری و پویایی مشکوة همیشه مدیون اهتمام و دریغ نورزیدن صاحبان قلم بوده است.

فصلنامهٔ مشکوة در پایان برای بالندگی و طراوت بیشتر، از آثار وزین صاحبان خرد و اندیشه در دو گرایش یاد شدهٔ مجله استقبال می‌کند. همچنین از خانوادهٔ بزرگ مطبوعات به‌ویژه نشریاتی که گرایش نزدیک و هم‌سو دارند می‌خواهد برای نوآوری و تولید علم، اطلاع‌رسانی بهینه و جلوگیری از کارهای موازی و صرف هزینه، ارتباط صمیمانه‌تری با هم داشته باشند ان‌شاءالله.

①

ABSTRACTS

Judging the Thoughts of `Allāma Ḥillī and Ibn Taymiya

Muḥammad Ḥusayn Mūsawī Muballiq

The three verses of *willāya, taṭhīr,* and *mubāhila* (selected from among scores of other verses), revealed in respect to the Ahl al-Bayt (A.S.) is the subject that the writer of the present article deals with and makes judgments about from the viewpoints of `Allāma Ḥillī and Ibn Taymiya. What is significant here is that in the analysis and interpretation of the above issue and concerning the personality of Ibn Taymiya as an extremist figure in propaganda against Shi'ism, there has been more citation from reliable Sunnī resources, which characterizes the judgments as more open-minded.

A Critical Review of the Chronology of the Qur'an from the Viewpoint of some Orientalists

Dr. Muḥammad Jawād Iskandarlū

In the science of the Qur'an chronology, the dates of the revelation of the Qur'anic verses to the Holy Prophet (S.A.W) are discussed and accordingly the classification of the verses into *Makkī* and *Madanī* is also taken into consideration. Orientalists have also made researches on this issue and the present article reviews four relevant viewpoints, which mainly assume a four-stage classification. In the end, the writer concludes that one of the mistakes common among all of them is their statemant according to which verses revealed in *Makka* are different in style from those revealed in *Madīna*.

Return to God, the Resultant of Hope and Fear

Fāṭima Ruknī Yazdī

Fear *(khawf)* of the punishment for one's deeds and hope *(rajā)* for Divine forgiveness is an incentive to man's move towards God, the precious result of which would be repentance and cleansing of wrongdoings.

Employing the Qur'anic verses and the traditions, the writer of the present article has explained the meaning of *khawf* and *rajā* and regarded the return to God as their practical outcome and resultant. Enumerating various types of repentance, she concludes that repentance is not merely an individual matter and independent from social duties; rather, it is acceptable on the condition that squandered rights of others be discharged, which will not be fulfilled except through the satisfaction of the latter.

Historiographical Method in Mujmal al-Tawārīkh wa al-Qiṣaṣ

Rasūl Ja'fariyān

In the present paper, the book *"Mujmal al-Tawārīkh wa al-Qiṣaṣ"* has been examined in respect to its historiographical style. Such issues as reference to signigicant texts in order to draw the reader's attention, assessment of th news sources, and the author's uncertainty in many of the stories and historical narrations are regarded as among the features of the book, which have been reviewed in this article.

The Theological Status of Fiṭra in Ustād Muṭahharī's Thoughts

Dr. Ḥamıd Nigārish

Ustād Muṭahharī's approach to the theory of *fiṭra* (inner nature) is in such a way that underlies many of the theological issues like theosophy,

anthropology, humanism, theology, and philosophy of ethics. Some of the questions the present article is going to deal with are as follows:

- What need does man have for religion?
- What is the basis of the durability of ethical principles?
- What lacking will appear in man's life if he does not embrace religion?

Theorizing with the help of religious sources toward removing of misconceptions can be found in Ustād Muṭahharī's thoughts. The present article is in fact delving into the theological outcomes of th *fiṭra* theory in Ustād Mutahharī's ideas.

Mashhad Mosque of Gawharshād after Six Hundred Years (A Glance at the Present Condition of Mosque of Gawharshād)

Muḥammad Riḍā Qaṣṣābiyān

Mashhad Grand Mosque of Gawharshād is one of the famous mosques in Iran and in the Muslim world, which because of its specific artistic and architectural features stands out as an epitome of Islamic culture and art in the Tīmūrid period.

This superb and ancient building was constructed by order of the beneficent lady, Gawharshād Āghā, Shāhrukh Mīrzā's wife, around six hundred years ago. After such a long time, this structure is still firmly standing upright and as one of the renowned historical and cultural monuments in Iran and the Muslim world is attracting the attention of the pilgrims, tourists, and archeologists.

In terms of construction, tile-work, architectural style, and interior and exterior decorations, this mosque has been very distinguished with all its walls and doors being ornamented with Divine names, Qur'anic verses, noble traditions, poems, and eulogies in honor of the Ahl al-Bayt. The ornaments, inscribed by great calligraphers such as Baysunqur and Imāmī Iṣfahānī, are representing the Islamic culture.

The Reasons for Hārūn al-Rashīd's Leaving for Khurāsān

Dr. Amīr Akbarī

People of Khurāsān's pleading for justice and their complaint against the incompetent ruler of Khurāsān, `Alī b. `Īsā, in the late 2nd / early 9th century was the main reason for Hārūn al-Rashīd's departure to this region in 192/807. Referring to this issue, the writer of the present article views the above component as the basis for the uprising for such people as the Khārjite Ḥamza and Rāfi' b. Layth, and asserts that Hārūn came to Khurāsān to suppress the sedition of the rebels in the ruling territory of his son, Ma'mūn.

A Short History of Islam and Muslims in New Zealand

Abdullah Drury

(Translated into Persian by A. `Azīmā'ī)

Since early days of its appearance, Islam has been considerably developing throughout the world. Increase of the number of Muslims and the Islamic activities in New Zealand in the last few decades is the main topic of the present article. The main coordinator of these activities, the Federation of Islamic Association of New Zealand (JIANZ), is a place for the integration of Muslims and active cooperation of various nationals from Africa, Europe, and the Middle East.

In the name of ALLAH

MISHKAT

A Scientific - Promotional Quarterly

No. 86, spring, 2005, 1426

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Foundation Institute (Astan Quds Razavi)

Director: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat - a scientific - promotional quarterly journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Interested readers may deposit the related subscription rates to Sepehr C/A No.0100104899006, with Bank Saderat, Meydan-e Tabarsi branch, code No. 290 sending the receipt with full address to the office of Mishkat.

Subscription Rates: This issue 8000 Rls.
Yearly 16000 Rls.

Address: P.O.Box 366-91735 Mashhad
Tel: 2232501-10
Fax: 2230005
Web Site: www.islamic-rf.org
E-mail: info@islamic-rf.org

مشکوة

فصلنامهٔ علمی ـ ترویجی / شمارهٔ ۸۶، بهار ۱۳۸۴

صاحب امتیاز

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

مدیر مسئول

دکتر محمّدمهدی رکنی یزدی

شورای نویسندگان

محمّد واعظزاده خراسانی

استادانشکدهٔالهیات ومعارفاسلامیدانشگاهفردوسیمشهد

دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

استادانشکدهٔادبیات وعلومانسانیدانشگاهفردوسیمشهد

دکتر علیمحمّد برادران رفیعی

استادیاردانشکدهٔعلومتربیتیدانشگاهفردوسیمشهد

دکتر محمّدهادی عبدخدایی

استادیاردانشکدهٔالهیات ومعارفاسلامیدانشگاهفردوسیمشهد

دکتر محمود روحانی

استادانشگاهعلومپزشکیمشهد

دکتر مهدی جلیلی

استادانشکدهٔالهیات ومعارفاسلامیدانشگاهفردوسیمشهد

علی اکبر الهی خراسانی

مدیرعاملبنیادپژوهشهایاسلامی

مدیر داخلی: محمّدحسینصادقپور

ویراستار: محمّدرضانجفی

حروفنگاری و آرایش صفحات: علیپرهانی ـ واحدحروفنگاری

طرح جلد: سیّدمسعودفرهنگ ـ ابراهیمبصری

چاپ و صحافی: مؤسسهٔچاپو انتشاراتآستانقدسرضوی

فصلنامه علمی ـ ترویجی مِشکوة برای نشر علوم اسلامی و معارف اهل بیت علیهم‌السلام در دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی منتشر می‌شود.

- ✧ صفحات مشکوة به روی نویسندگان، پژوهشگران و مترجمان باز است.
- ✧ آراء و دیدگاههای مطرح شده در این فصلنامه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه مجله نیست.
- ✧ اصل مقاله با خطی خوانا به همراه چکیده‌ای چند سطری ارسال شود.
- ✧ مقاله نباید قبلاً در نشریه‌ای چاپ یا هم‌زمان برای چند نشریه ارسال شده باشد.
- ✧ مقاله‌های ترجمه شده با متن اصلی همراه باشد.
- ✧ دفتر مجله در ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

✣ نشانی مجلّه: مشهد ـ حرم مطهر ـ دوربرگردان خیابان طبرسی ، صندوق پستی ۳۶۶ـ۹۱۷۳۵، دفتر مجلّهٔ مشکوة. تلفن ۱۰ ـ۲۲۳۲۵۰۱ دورنگار ۲۲۳۰۰۰۵

پیام‌نگار E-mail: info@islamic-rf.org

علاقه‌مندان مشکوة می‌توانند بهای اشتراک مجلّه را به شمارهٔ حساب جاری سپهر شماره (۰۱۰۰۱۰۴۸۹۹۰۰۶) بانک صادرات شعبهٔ میدان طبرسی کد ۲۹۰ واریز کنند و برگهٔ بانکی را همراه نشانی پستی خود به دفتر مجلّه بفرستند.

شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

بهای این شماره ۴۰۰۰ ریال

بهای اشتراک سالانه ۱۶۰۰۰ ریال