

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و
تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاہ
قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و
تصحیح کند، نمی تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه
به وجود آورد.

حضرت آیت الله خامنه ای

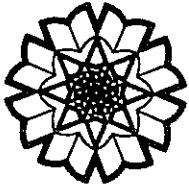
رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مجله علمی-تخصصی
پایه نهم و دهم
شماره ۱۰۰
سال شانزدهم
تابستان ۱۳۹۸
تیرماه ۱۳۹۸

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی - تحقیقاتی است که به منظور تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید. نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد
ہشتم
۳۶۲۷۶۷

ازبکستان - اشبیلیہ

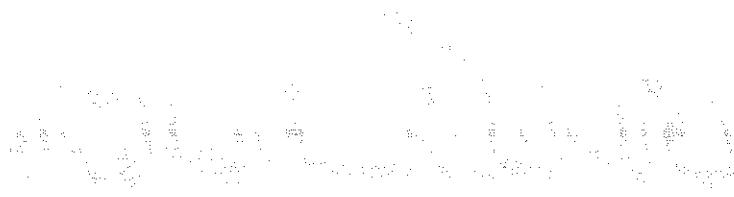
زیر نظر

کاظم موسوی نجیب‌نوردی

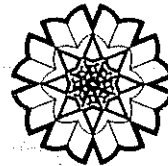
تیران، ۱۳۷۷



موسسه انتشارات و چاپ



۲۴۷۳۶۹



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۷ شمسی
حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰۰۰۰
بها: ۶۰۰۰۰ ریال
حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شماره ۲۳

صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی

الف - سرپرستی علمی و سرپرستاری:	آقای محقق داماد، سیدمصطفی
آقای موسوی بجنوردی، کاظم	آقای موسوی بجنوردی، کاظم
ب - شورای عالی علمی:	آقای مولوی، محمدعلی
آقای آذرنوش، آذرتاش	آقای مهاجرانی، عطاءالله
خانم آریان، قمر	ج - بخش گزینش عناوین
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	د - بخش پرونده های علمی
آقای افشار، ایرج	ه - بخشهای علمی:
آقای انواری، محیی الدین	۱. ادبیات عرب
آقای بلوکباشی، علی	۲. ادبیات
آقای پاکتچی، احمد	۳. کلام و فرق
آقای تبرائیان، محمدحسن	۴. تاریخ
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد	۵. جغرافیا
آقای حدیدی، جواد	۶. علوم
آقای خاکی، محمد	۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین	۸. فلسفه
آقای رجبی، پرویز	۹. عرفان
آقای رضا، عنایت الله	۱۰. هنر و معماری
آقای رفیع، مهدی	۱۱. حقوق
آقای زرین کوب، عبدالحسین	۱۲. مردم شناسی
آقای سجادی، صادق	۱۳. ادیان
آقای سمسار، محمدحسن	۱۴. زبان شناسی
آقای شعار، جعفر	و - بخش بررسی
آقای صادقی، علی اشرف	ز - محورهای ویراستاری
آقای فانی، کامران	ح - بخش ویرایش و چاپ
آقای کیوانی، مجدالدین	ط - کتابخانه
آقای گنجی، محمدحسن	ی - بخش منابع خارجی
آقای ماهیار نوابی، یحیی	یا - بخش دایرة المعارف عربی
آقای مجتبائی، فتح الله	یب - بخش دایرة المعارف ایران
آقای مجتهد شبستری، محمد	یج - بخش دایرة المعارف فلسطین
آقای مجیدی، عنایت الله	ید - بخش دایرة المعارف انگلیسی
آقای محقق، مهدی	

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار	آقای آذرنوش، آذرتاش
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات و ویراستار	خانم آریان، قمر
مؤلف	آقای آل داود، سیدعلی

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
 آقای احمدی، محسن
 خانم اخوان فرد، مینو
 خانم اخیانی، جمیله
 آقای ارزنده، مهران
 آقای اژه‌ای، محمدعلی
 آقای استیفاء، غلامرضا
 آقای اسحاقی تیموری، جعفر
 خانم افتخار، فریبا
 آقای افشار، ایرج
 خانم افشاریان، مرجان
 آقای امیری، احمد
 آقای امین، پرویز
 آقای امینی، محمد مهدی
 آقای انصاری، حسن
 آقای انصاری، محمد
 آقای انصاری راد، رضا
 آقای انواری، محمدجواد
 آقای انواری، محیی‌الدین
 آقای بادکوبه‌هزازه، احمد
 آقای بلوکباشی، علی
 آقای بهرامیان، علی
 آقای بیات، علی
 آقای پاکتچی، احمد
 آقای پزشک، منوچهر
 خانم پژوهنده، لیلا
 آقای تیرانیان، محمدحسن
 مرحوم تفضلی، احمد
 آقای جابری زاده، عبدالامیر
 خانم جایدرپور، فریبا
 آقای جعفری مذهب، محسن
 آقای جلالی مقدم، مسعود
 آقای جهاننداری، کیکا ووس
 آقای حاج منوچهری، فرامرز
 خانم حامد هاشمی، آفاق
 آقای حبیبی مظاهری، مسعود
 آقای حاجتی کرمانی، محمدجواد
 آقای حدیدی، جواد
 خانم حفیظی، مینا

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه و ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش گزینش عناوین
 پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
 مؤلف
 مؤلف
 ویراستار
 دستیار بخش مردم‌شناسی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 عضو شورای عالی علمی
 دستیار بخش‌های ادبیان و عرفان
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 نماینده مرکز در قم
 دستیار بخش کلام و فرق
 دستیار بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
 عضو شورای عالی علمی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی و مؤلف
 مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف
 مؤلف و ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش
 دائرة المعارف عربی
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش کلام و فرق و مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 عضو بخش منابع خارجی
 دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی
 عضو شورای عالی علمی و ویراستار
 مدیر بخش ادبیان و عرفان دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم خارچینکو، نادیژدا
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار	آقای خاکی، محمد
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
عضو بخش بررسی و مؤلف	آقای خسروشاهی، جلال
مؤلف	خانم خسروی، زهرا
مؤلف	آقای خطیبی، ابوالفضل
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی	آقای خورشیا، صادق
مؤلف	آقای دادبه، اصغر
مؤلف	آقای دفتری، فرهاد
پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی	خانم دودانگه، صفری
مؤلف	آقای دیانت، ابوالحسن
عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز	آقای دیانت، علی اکبر
مؤلف	آقای ذکاء، یحیی
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ایران‌شناسی و ویراستار	آقای رجبی، پرویز
مؤلف	خانم رحمتی، فاطمه
مؤلف	آقای رحیم‌لو، یوسف
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار	آقای رضا، عنایت‌الله
مؤلف	آقای رضازاده‌لنگرودی، رضا
دستیار بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران و دائرة المعارف فلسطین	خانم رضایی، لیلا
عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی و ویراستار	آقای رفیع، مهدی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای رفیعی، علی
مؤلف	آقای روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله
مؤلف	آقای زرنگار، احمد
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و بخش ایران‌شناسی	آقای زرین‌کوب، روزبه
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای زرین‌کوب، عبدالحسین
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار	آقای سجادی، صادق
مدیر بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران و دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار	آقای سعیدی، عباس
مؤلف	آقای سلیم، عبدالامیر
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار	آقای سمسار، محمدحسن
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای سمعی، مجید
عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم شاهنگیان، نوری‌السادات
ویراستار	آقای شایسته، رسول
عضو بخش بررسی	آقای شریعت، کریم
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم شریفیان، فریده
عضو شورای عالی علمی	آقای شمار، جعفر
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای شعاریان ستاری، ناصر
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم شفق‌نژاد، سیمین‌دخت
مؤلف	آقای شمس، محمدجواد
عضو شورای عالی علمی	آقای صادقی، علی‌اشرف

عضو بخش بررسی	خانم صادقی، مریم
دستیار بخش تاریخ و مؤلف	خانم صدیق، کیانوش
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای صفری نادری، حسن
ویراستار	آقای صفوت، داریوش
مؤلف	آقای ضیائی، علی اکبر
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی	آقای عسکری، ضیاءالدین
دستیار بخش هنر و معماری	خانم علی‌زاده، مهبانو
دبیر اجرایی دائرة المعارف فلسطین و دائرة المعارف عربی	خانم عماری، مریم
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای غلامی، یدالله
مؤلف و ویراستار	آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله
عضو شورای عالی علمی	آقای فانی، کامران
مدیر بخش ادبیات دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار	آقای فرزانه، بابک
ویراستار و نسخه‌پرداز	آقای فرزانه، علی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای فرهنگ انصاری، حسین
مؤلف	آقای فکرت، محمدآصف
مؤلف	خانم فوزی، ناهده
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم قاسمی، ملوک
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای قرائی گرکانی، مرتضی
ویراستار	آقای قریشی، اصغر
مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	خانم کاشیان، ایران‌ناز
مؤلف	آقای کاظم بیگی، محمدعلی
مسئول بخش کامپیوتر، دستیار بخش علوم و مؤلف	آقای کرامتی، یونس
مؤلف	آقای کسائی، نورالله
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای کیوانی، مجدالدین
مؤلف	آقای کیوانی، مهدی
مؤلف و ویراستار	آقای گذشته، ناصر
مؤلف	آقای گرجی، ابوالقاسم
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای گنجی، محمدحسن
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای گوینده، حمید
مؤلف	آقای لاشی، حسین
مؤلف	خانم لاله، هایده
مؤلف	آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی
عضو شورای عالی علمی و رئیس بخش زبان و ادبیات ایران باستان	آقای ماهیار نوابی، یحیی
مؤلف	آقای مایل‌هروی، نجیب
مسئول دفتر سر ویراستاری	آقای متقی، سیدحمید
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار	آقای مجتبیائی، فتح‌الله
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار	آقای مجتهدشستری، محمد
عضو بخش بررسی	خانم محقق، سیمین
عضو شورای عالی علمی و مؤلف	آقای محقق، مهدی
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار	آقای محقق‌داماد، سیدمصطفی
سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین	آقای محمدی، غلامحسین

دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف	خانم مساح، رضوان
مؤلف	آقای معرفت، محمدهادی
دستیار بخش تاریخ سیاسی و معاصر فلسطین، مؤلف و ویراستار	خانم ملا ابراهیمی، عزت
معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای منصوری، منصور
مؤلف	آقای مؤذن جامی، محمد مهدی
پژوهشگر بخش ایران شناسی	خانم موسایی، معصومه
عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار	آقای موسوی بجنوردی، کاظم
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار	آقای مولوی، محمد علی
عضو شورای عالی علمی	آقای مهاجرانی، عطاء الله
مدیر داخلی و ویراستار	آقای مهر علی زاده، قاسم
دستیار بخش ادبیات و مؤلف	آقای میر انصاری، علی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای ناجی، محمد رضا
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی و مؤلف	آقای نجفی اسداللهی، سعید
مؤلف	آقای نصر، سید حسین
دستیار بخش جغرافیا و مؤلف	خانم نظامی، مژگان
مؤلف	آقای نقوی، علیرضا
پژوهشگر بخش گزینش عناوین	آقای نقیبی، حسین
مؤلف	آقای نوشاهی، عارف
مدیر بخش هنر و معماری دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار	آقای نیستانی، جواد
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی	آقای هادی، یوسف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	خانم هما یونی افشار، مریم
پژوهشگر بخش ایران شناسی	خانم هوشمند افشار، لیلی
مؤلف	خانم یغمایی، پیرایه
مؤلف	آقای یوسفی اشکوری، حسن

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

کتابدار	خانم ابوطالبی، نیره
مسئول قسمت تایپ و تکثیر برگه‌های کتابهای شرقی	خانم استخری، مهر انگیز
عضو بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	آقای بشیری راد، منوچهر
مشاور بخش فهرست نویسی کتابهای عربی	آقای جمشید نژاد، غلامرضا
مسئول بخش تهیه منابع	آقای جهانی، محمد
مسئول گردش کتاب	آقای حاج کریمی، حسین
کمک کتابدار	خانم داودآبادی، اکرم
عضو بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	خانم داودآبادی، فاطمه
عضو بخش صحافی	آقای درویش، حسین
مسئول فهارس	خانم دودانگه، صغری
مسئول بخش نشریات ادواری	خانم راکی، پوران
مسئول برگه آرایی	خانم ربیع زاده، محبوبه
مخزن دار	آقای سلیمانی، خلیل
عضو بخش فهرست نویسی	خانم صباغی، مریم

آقای صنعتی، مجید

خانم طلوعی، کتابون

خانم عماری، مدین

آقای غیاث آبادی، ناصر

آقای فاطمی، مسعود

آقای کوشکی، احمد

آقای مافی، عباس

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محمدی، سید عیسی

آقای مدرس صادقی، مهدی

آقای مدیری، علی اکبر

آقای منزوی، احمد

آقای موسوی، احمد

آقای میر آفتاب، محمود رضا

خانم میر آقاسی خانی، لیلا

خانم هارتونیان، پارکوهی

عضو بخش صحافی

کتابدار

کتابدار

متصدی بخش زیر اکس

عضو بخش صحافی

تدارکات کتابخانه

مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی

عضو شورای عالی علمی، مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز

متصدی بخش زیر اکس

مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه های موقت

عضو بخش صحافی

مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی

کمک کتابدار

مسئول بخش صحافی

کتابدار

مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی:

آقای امین، زین العابدین

خانم بادافراس، بهاره

خانم ربیعی، منیژه

خانم زارعی، زهرا

آقای شکری، وهاب

خانم طراز فرد (مشاط)، سوسن

آقای عتیق پور، محمد

آقای عسگریان، محمد صادق

خانم عماری، مریم

آقای محمود عربی، سید حسین

رئیس حسابداری

مسئول دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

مصصح مطبعی

مشاور امور مالی

رئیس کارگزینی

مدیر امور مالی

شکل‌گیری بزرگ ناودیس و خمیدگی پوسته زمین (ژئوسینکلینال^۱) در اراضی ازبکستان به‌طور عمده در اواخر دوران اول زمین‌شناسی (پالئوزوئیک^۲) پایان پذیرفت و متعاقب آن دوران آرامش در سکوی (پلاتفرم) زمین پدید آمد و موجب همواری سطح آن گردید. ازبکستان از دیدگاه زمین‌شناسی سازندهای کوهستانی ای‌هرسینین تیان‌شان میانی و جنوبی و سکوی ای‌هرسینین توران را در بر می‌گیرد. مرتفعات موجود در شرق ازبکستان حاصل جنبشها و تکانهای شدید تکتونیک^۳ کوهزایی در اواخر دوره ترسیر^۴ (نئوزن^۵) و دوره کواترنز^۶ (معاصر) است. این جنبشها تا عصر حاضر ادامه دارند. سکوی توران شامل فرورفتگیهای نواحی اوست‌یورت، بخارا، سرخان دریا و برآمدگیهای قزل قوم مرکزی است که شکستگیهایی را پدید آورده است. سکوی توران بر پایه دگرگونیهای سنگ رسی (شیستی^۷) و تهنشستهای دوران پرکامبرین^۸ پدید آمده است. در قزل قوم مرکزی برجستگیهایی وجود دارند که متعلق به هرسینیدها^۹ ی کوههای تیان‌شان جنوبی هستند (BSE³, همانجا).

سرزمین ازبکستان از لحاظ منابع کانی غنی و مرتبط با سازندهای ماگمایی^{۱۰} (بیرونی گدازه‌های) تیان‌شان میانی است. در بخارا و خویه مقادیر قابل ملاحظه‌ای منابع گاز طبیعی وجود دارد. از جمله مواد معدنی ازبکستان می‌توان به گرافیت، اژکرت^{۱۱}، گوگرد، کوارتز، سنگ آهک، گچ (ژپس)، بنتونیت^{۱۲} و بسیاری از مواد دیگر اشاره کرد (همان، XXVI/484-485). ازبکستان از ذخایر طلای قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و در اتحاد شوروی سابق دومین جمهوری از لحاظ عرضه طلا محسوب می‌شد. استخراج سالانه طلا در ازبکستان نزدیک به ۷۰ تن تخمین زده شده است (نصرت، ۲۳۸). در ازبکستان ذخایری از نقره، مس، سرب، روی و تنگستن وجود دارد.

تولید نفت خام ازبکستان در ۱۹۹۳م حدود ۴ میلیون تن برآورد شده بود. شاه‌لوله‌ای از بخارا تا اورال کشیده شده که برای صدور گاز طبیعی مورد استفاده قرار گرفته است. بخش عمده‌ای از صنایع داخلی ازبکستان بر پایه نیروی حاصل از گاز طبیعی فعالیت دارند. ازبکستان به بعضی از جمهوریهای آسیای مرکزی از جمله جمهوری تاجیکستان گاز صادر می‌کند. صدور گاز طبیعی به تاجیکستان که به عللی متوقف مانده بود، بار دیگر از سر گرفته شده است (ازبکستان، ۱؛ تحقیقات مؤلف). در منطقه فرغانه نفت، و در ناحیه‌ی غازغان سنگ مرمر استخراج می‌شود (نورنظرف، 204).

آب و هوای ازبکستان گرم و خشک است. در این جمهوری دمای هوا در روزهای گرم تابستان به حدود ۴۰-۴۵ سانتی‌گراد می‌رسد، ولی شبها هوا خنک می‌شود و تا ۲۰ سانتی‌گراد تنزل می‌یابد (اکرمف، 30). حداقل برودت هوا طی ماه ژانویه در ناحیه‌ی چوروک به ۳۷- سانتی‌گراد

ازبکستان، کشوری در بخش میانی آسیای مرکزی.
I. جغرافیا

جمهوری ازبکستان از شمال و شمال غربی با قزاقستان، از جنوب غربی با ترکمنستان، از جنوب شرقی با تاجیکستان، از شمال شرقی با قرقیزستان و از جنوب با افغانستان هم مرز است. بخش بزرگی از دریاچه آرال در جمهوری ازبکستان (منطقه جمهوری خودمختار قاراقالپاق) واقع است (BSE³, XXVI/483-484). مساحت ازبکستان را به اختلاف ۴۴۹'۶۰۰ کیلومتر مربع (اکرمف، 9)، ۴۵۰'۰۰۰ کیلومتر مربع (نورنظرف، 204) و ۴۴۷'۴۰۰ کیلومتر مربع (BSE³, XXVI/484) نوشته‌اند. افزون بر جمهوری خودمختار قاراقالپاق که قسمتی از جمهوری ازبکستان را تشکیل می‌دهد، این جمهوری شامل ۱۲ استان (ایلاست)، ۱۵۵ بخش، ۱۲۳ شهر، و ۹۵ قصبه است. شهر تاشکند پایتخت جمهوری ازبکستان است («فرهنگ...»، 1379).

اوضاع طبیعی: ازبکستان یکی از هموارترین جمهوریهای آسیای مرکزی است و همین ویژگی، آن را از دیگر جمهوریهای منطقه از جمله قرقیزستان، تاجیکستان و تا اندازه‌ای از ترکمنستان متمایز می‌سازد. اراضی ازبکستان از ۳ بخش هموار، کوهستانی و جلگه‌های دامنه‌ای تشکیل شده است. به تقریب چهار پنجم اراضی ازبکستان مسطح و هموار است و تنها در مشرق آن کوههایی سربرافراشته‌اند (اکرمف، 17) که به رشته کوههای تیان‌شان در شمال تعلق دارند. ارتفاع این کوهها از کوههای قرقیزستان و تاجیکستان کمتر است. میان نواحی کوهستانی و منطقه فلات، مناطق جلگه‌ای دامنه کوهها قرار دارند که رودخانه‌های موسمی بسیاری از آنها می‌گذرند. این اراضی آبادترین و پرجمعیت‌ترین نواحی ازبکستان است (همانجا). در انتهای بخش هموار مناطق اوست‌یورت^{۱۳} (فلاتی ناهموار با ارتفاعاتی میان ۲۰۰ تا ۲۵۰ متر)، جلگه‌های اطراف مصب آمودریا (جیحون) و صحرای قزل قوم قرار دارند. برخی از کوههای ازبکستان عبارتند از بوکان‌تائو به ارتفاع ۷۶۴ متر، تآمدی‌تائو ۹۲۲ متر، کولجوک‌تائو ۷۸۵ متر. دامنه‌های این کوهها صخره‌ای هستند. ارتفاع بلندترین قلّه تیان‌شان در ازبکستان ۴'۶۴۳ متر، و ارتفاع حصاروالای ۴'۲۹۹ متر است. در جنوب سمرقند کوههای آق‌تائو، قراتائو و غیره قرار دارند. در جنوبی‌ترین نواحی جمهوری شیبهای تند مسیر رودهای گشکه دریا و سرخان دریا ارتفاعات حصار را از کوه بایسون تائو جدا می‌سازد (BSE³, همانجا). ارتفاعات باباطاق در شرق در طول مرزهای جنوب شرقی ازبکستان کشیده شده که بلندترین نقطه آن ۲'۲۹۲ متر است (همانجا؛ اکرمف، 20).

ازبکستان شامل بخشی از چین خوردگیهای دوران اول زمین‌شناسی (ای‌هرسینین^{۱۴}) در مناطق تیان‌شان میانی و جنوبی است. تکوین و

1. Sovetskii...	2. Ustyurt	3. epihercynian	4. geosynclinal	5. paleozoic	6. tectonic	7. tertiary
8. neogene	9. quaternary	10. schist	11. precambrian	12. hercynides	13. magmatic	
14. ozokerite	15. bentonit					

خودمختار قاراقالباق تابع ازبکستان واقع است (اکرمف، 37). میانگین عمق این دریاچه ۱۶/۴ و حداکثر آن ۶۹ متر است (همانجا). بخشی از دریاچه ساری قمیش نیز در خاک ازبکستان واقع است. افزون بر دریاچه‌های طبیعی در این جمهوری چند دریاچه مصنوعی و آبگیر وجود دارد که از آن جمله‌اند: قایراقوم، چهار دره و قویو مزار (نکا: BSE³, XXVI/485، نیز نقشه میان صفحات 496-497).

ازبکستان را از دیدگاه پوشش گیاهی به ۴ منطقه تقسیم کرده‌اند: ۱. منطقه چول، شامل اراضی تا ارتفاع ۶۰۰-۷۰۰ متر از سطح دریا؛ ۲. منطقه آدیر، شامل اراضی واقع در ارتفاع ۶۰۰ تا ۱۶۰۰ متر؛ ۳. منطقه تائو، شامل اراضی دارای ارتفاع ۱۶۰۰ تا ۲۷۰۰ متر؛ ۴. منطقه یایلاو، در ارتفاع بیش از ۲۷۰۰-۳۸۰۰ متر از سطح دریا که در برگیرنده مناطق آلبی و تحت آلبی یا شبه آلبی است (اکرمف، 39). ذخایر جنگلی ازبکستان اندک است. مناطق سرسبز و تا حدودی جنگلی ازبکستان در دامنه کوهها واقع شده‌اند و مساحت این مناطق از ۷۲ هزار کم، و از حدود ۱۸٪ اراضی جمهوری تجاوز نمی‌کند (همو، 45). در نواحی صحرایی شماری واحه وجود دارد. حیات این واحه‌ها به چاهها وابسته است و اغلب در اطراف چاهها، واحه‌های کوچک و سرسبز پدید آمده‌اند. استفاده از چاهها بیشتر از طریق تلمبه‌های دستی یا مکانیکی است (همانجا).

چون بخش بزرگی از سرزمین ازبکستان صحرایی است، بیشتر جانوران ازبکستان نیز از گونه‌های صحرایی هستند. در این سرزمین انواع سوسمار و کروکودیل صحرایی وجود دارد که طول آنها به یک تا ۱/۵ متر می‌رسد. در ازبکستان انواع مارهای سمی از جمله مار کبرا وجود دارد. از دیگر جانوران این سرزمین موش صحرایی است. در بعضی مناطق ازبکستان نوعی آهو و نیز بز کوهی دیده می‌شود. شمار و انواع پرندگان این جمهوری اندک است (همو، 53-41).

جمعیت و تقسیمات کشوری: جمعیت ازبکستان را حدود ۲۲ میلیون نفر نوشته‌اند که ۷۰٪ تا ۷۱٪ آنان ازبک هستند (ازبکستان، ۱؛ نصرت، ۲۳۷؛ ویتیکر...، 1053). جمعیت ازبکستان از ۱۹۶۷ م تا ۱۹۹۴ م به تقریب دو برابر شده است. جمعیت این جمهوری را در ۱۹۶۷ م حدود ۱۰/۵ میلیون نفر نوشته‌اند (اکرمف، 73). این رقم در ۱۹۷۶ م به ۱۴/۱ میلیون (BSE³, XXVI/484)، در ۱۹۸۵ م به ۱۷'۹۷۴'۰۰۰ نفر («فرهنگ»، 1379)، در ۱۹۹۱ م به ۱۹'۹۰۰'۰۰۰ نفر (نورنظرف، 204)، در ۱۹۹۳ م به ۲۱ میلیون نفر (نصرت، همانجا) و در ۱۹۹۴ م به ۲۱'۲۰۶'۰۰۰ نفر رسید (ویتیکر، همانجا). جمعیت ازبکستان در ۱۹۲۶ م، ۳'۹۰۴'۶۲۲ نفر بود (آکیر، 275) که با توجه به شمار کنونی جمعیت می‌توان گفت که طی ۶۸ سال این رقم ۵/۵ برابر شده است. میزان رشد جمعیت ازبکستان در دهه ۱۹۸۰ م حدود ۳/۵٪ بوده است (نصرت، همانجا). ولی در ۱۹۹۲ م به ۲/۴٪ کاستی پذیرفت (ازبکستان، ۶). نسبت ازبکها طی این سالها با گذشته تفاوت زیادی نداشته است. در ۱۹۲۶ م ازبکها ۶۶٪ کل جمعیت ازبکستان را

(BSE³, XXVI/485) و در اوست یورت به ۳۸٪ می‌رسد (اکرمف، 32). در دشتهای ازبکستان فصل بهار از نیمه دوم ماه فوریه و اوایل ماه مارس آغاز می‌شود و مدت آن بسیار کوتاه است و گاه از ۱۰-۱۵ روز تجاوز نمی‌کند. متعاقب آن فصل گرما آغاز می‌گردد، ولی در نواحی کوهستانی فصل بهار ۳ ماه تا ۳ ماه و نیم طول می‌کشد (همانجا). پاییز ازبکستان طولانی و آفتابی است. در مناطق کوهستانی فصل پاییز از ماه سپتامبر (شهریور) آغاز می‌شود، ولی در منطقه قزل قوم و دشتهای واقع میان رشته کوهها، شروع فصل پاییز اواخر سپتامبر و ماه اکتبر است. اندکی پس از آن نخستین سرما پدید می‌آید (همانجا). میزان سالانه بارندگی در دشت و منطقه بیابانی به ۱۰۰ تا ۲۰۰ میلی‌متر (نورنظرف، همانجا)، و در مناطق کوهستانی به ۸۹۰ تا ۱۰۰۰ میلی‌متر می‌رسد. ۷۰٪ بارندگی مربوط به زمستان و بهار است. در ارتفاعات ازبکستان یخچالهایی وجود دارند که در تأمین آب این جمهوری نقش مهمی ایفا می‌کنند (BSE³, همانجا).

در ازبکستان بالغ بر ۶۰ رود بزرگ و کوچک جاری است که همه به حوضه دریاچه آرال تعلق دارند (اکرمف، 33). پر آب‌ترین رودی که از ازبکستان می‌گذرد، جیحون یا آمودریاست. این رود از کوههای جنوبی تاجیکستان و ارتفاعات ۵ هزار تا ۷ هزار متر از سطح دریا سرچشمه می‌گیرد و به دشتهای آسیای مرکزی سرار می‌شود. پس از پیوستن رود کافر نهران به مسیر وسطای آمودریا، این رود از مرز جنوبی ازبکستان می‌گذرد و جمهوری ازبکستان را از افغانستان جدا می‌سازد و از آنجا روانه اراضی ترکمنستان می‌شود و به کانال قراقوم می‌پیوندد (همو، 36). بخش سفلاهی رود زرافشان که از کوههای تاجیکستان سرچشمه می‌گیرد، از مناطق سمرقند، نوایی، بخارا و دیگر مناطق ازبکستان می‌گذرد (BSE³, IX/513). آن بخش از آمودریا که از خاک جمهوری ازبکستان می‌گذرد، قابل کشتیرانی است (اکرمف، 38). از دیگر رودهای مهم ازبکستان سیر دریا (سیحون) و نیز کشکه دریا به طول ۳۷۸ کم است (BSE³, XI/558, XXVI/485). دو رود بزرگ آمودریا و سیر دریا و شاخه‌های آن و نیز کانالهای بزرگ فرغانه، کیژف، میرزاچول و نیز شبکه‌های آبیاری و آب‌انبارهای فراهاد، کته کورگان و چیرچیک نیاز جمهوری را از نظر آبیاری تأمین می‌کنند (نورنظرف، همانجا).

در گذشته آب آمودریا به دریاچه آرال می‌ریخت، ولی اکنون یا به کانال قراقوم می‌ریزد (BSE³, XI/388)، یا به شنزارها فرو می‌رود و تبخیر می‌شود. این امر سبب شده است که سطح دریاچه آرال به حدود یک سوم مساحت پیشین تقلیل یابد و میزان نمک آن افزایش پذیرد و مشکلات فراوانی از نظر محیط زیست پدید آید. بنا بر گزارشهای موجود، زیستگاههایی که در ساحل دریاچه آرال واقع شده بودند، اکنون حدود ۷۰ کم‌دورتر از آن قرار دارند و این خود دشواریهای بسیاری در زندگی ساکنان آنها پدید آورده است (تحقیقات مؤلف). بخش قابل ملاحظه‌ای از دریاچه آرال به مساحت ۶۸'۷۰۰ کم در جمهوری

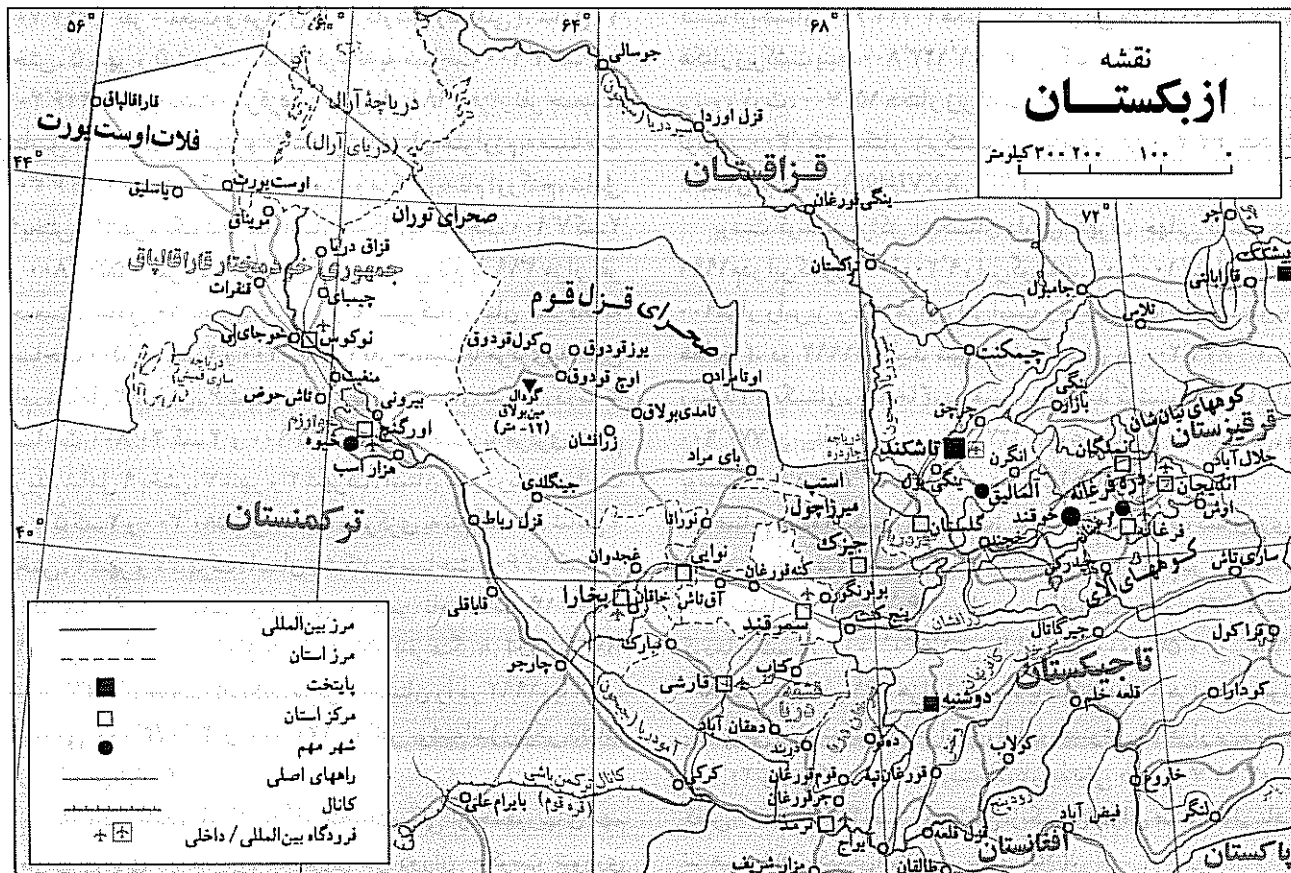
و این اجبار گویا شامل تاجیکهای مقیم بخارا، سمرقند و دیگر نواحی نیز هست (ماسوف، 94: تحقیقات مؤلف). تا ۱۹۷۹م حدود ۸۴-۸۵٪ ساکنان ازبکستان مسلمان، و باقی بیروان دین مسیح، یهود و دیگر ادیان بوده‌اند. در این محاسبه تاتارها، قزاقها، تاجیکها، قاراقالپاقها، قرقیزها و ازبکها منظور شده‌اند (نک: آکینر، 284، 277-278؛ ریوگین، ۱۰۷). با کاسته شدن از شمار روسها، اوکرائینیها، کره‌ایها و دیگر اقوام غیرمسلمان، می‌توان ترکیب مذهبی مسلمانان جمهوری ازبکستان را بیش از رقم یاد شده دانست. مسلمانان ازبکستان سنی حنفی‌اند و اقلیتی نیز شیعی هستند («ازبکستان»، همانجا).

بر اساس تقسیمات کشوری، جمهوری ازبکستان از یک جمهوری خودمختار (قاراقالپاق) و ۱۲ استان تشکیل شده است (همان، ۵۴). جمهوری خودمختار قاراقالپاق که اراضی شمال و شمال غرب آن در کرانه دریایچه آرال واقع شده، سرزمینی است به مساحت ۱۶۴'۹۰۰ کم^۲. شمار جمعیت این جمهوری که در ۱۹۷۶م، ۸۲۵ هزار نفر بود، طبق آمار ۱۹۸۵م به ۱'۰۷۵'۰۰۰ رسید (BSE³, XXIV(2)/518). «فرهنگ»، (543). از این رقم ۲۸۲ هزار نفر قاراقالپاق، ۲۸۵ هزار نفر ازبک، ۲۴۴ هزار نفر قزاق و بقیه از دیگر اقوام و ملیتها گزارش شده‌اند (همانجا)، ولی آمار دیگری حاکی از افزایش جمعیت این جمهوری خودمختار به حدود ۱'۲۷۳'۸۰۰ نفر («ازبکستان»، همانجا) تا

تشکیل می‌داده‌اند. این نسبت در ۱۹۷۹م به ۶۸/۷٪ رسید (آکینر، 276) و در ۱۹۹۴م به ۷۱٪ بالغ شد (وتیکر، همانجا). میزان رشد جمعیت ازبکستان را تا ۱۹۸۳م، ۲۷/۸٪ نوشته‌اند (آکینر، 278).

دیگر اقوام ساکن ازبکستان عبارتند از روسها، تاتارها، قاراقالپاقها، قزاقها، تاجیکها، قرقیزها، کره‌ایها، یهودیان، اوکرائینیها و دیگران. در میان گروههای قومی یاد شده، نسبت روسها بیش از دیگران بوده است. تا ۱۹۷۹م روسها ۱۰/۸٪، تاتارها ۴/۲٪، قزاقها ۴٪، تاجیکها ۳/۹٪، قاراقالپاقها ۱/۹٪، قرقیزها ۰/۹٪، کره‌ایها ۱/۱٪، یهودیان ۰/۶٪، اوکرائینیها ۰/۷٪ و دیگر اقوام جمعاً حدود ۳/۱٪ از جمعیت ازبکستان را تشکیل می‌داده‌اند (همو، 277-278). ظاهراً شمار ازبکها از ۶۸/۸٪ کل جمعیت ازبکستان در ۱۹۷۹م به ۷۳/۷٪ در ۱۹۹۳م فزونی یافت. در ضمن شمار روسها از ۱۰/۸٪ به ۵/۵٪ کاستی پذیرفت. در ۱۹۹۳م قزاقها ۴/۲٪، قاراقالپاقها ۳/۱٪ و تاتارها ۲٪ جمعیت ازبکستان را تشکیل می‌دادند (نک: «ازبکستان»، ۵۳).

این دگرگونی در ترکیب قومی عمدتاً حاصل خروج روسها از ازبکستان و مهاجرت گروهی از تاجیکها به این جمهوری و نیز افزایش میزان زاد و ولد بوده است. گروهی از تاجیکها شمار هم‌میهنان خود را در ازبکستان بیش از ارقام یاد شده می‌دانند و برآند که تاجیکهای مقیم ازبکستان هنگام اخذ شناسنامه ناگزیرند که ملیت خود را ازبک بنویسند



بزرگ‌ترین تولیدکننده پنبه در آن کشور و سومین کشور تولیدکننده پنبه در جهان بود. حفر کانالهای متعدد آبرسانی به طول حدود ۱۵۰ هزار کمه موجب شد تا اراضی وسیعی زیرکشت قرار گیرند. کشت گسترده پنبه، ازبکستان را به کشوری تک محصولی بدل کرد. پنبه بیش از ۷۰٪ صادرات ازبکستان را تشکیل می‌دهد. در ۱۹۹۲م میزان تولید پنبه در این کشور حدود ۴ میلیون تن، و حدود یک میلیون تن کمتر از میزان سالهای ۱۹۷۵ و ۱۹۹۰م بوده است. با این وصف، صادرات پنبه ازبکستان در ۱۹۹۲م پس از آمریکا، و در مقام دوم قرار داشت. در ۱۹۹۳م حدود ۱۴٪ از پنبه ازبکستان به مصرف صنایع داخلی رسید. ازبکستان اکنون به مقام پنجمین کشور تولیدکننده پنبه در جهان تنزل یافته است. دره حاصل‌خیز فرغانه یکی از مراکز کشت پنبه در ازبکستان است. پس از پنبه، کشت برنج در آن جمهوری دارای اهمیت بوده است. در گذشته ازبکستان نیمی از برنج مصرفی اتحاد شوروی را تأمین می‌کرد. از محصولات عمده کشاورزی ازبکستان افزون بر پنبه و برنج می‌توان گندم، جو، ذرت، کتجد، توتون، پیاز، سیب‌زمینی، سبزیجات و انواع میوه را نام برد (همان، ۵۵؛ ازبکستان، ۱۱؛ XXVI/499, BSE³). در ۱۹۹۲م تولید سبزیجات ۳'۷۵۰'۰۰۰ تن، میوه ۹۶۰ هزار تن، صیفی ۵۶۰ هزار تن، برنج ۵۳۰ هزار تن، انگور ۴۶۰ هزار تن، ذرت ۴۴۵ هزار تن، سیب‌زمینی ۳۳۵ هزار تن و جو ۳۰۰ هزار تن بوده است ((ازبکستان))، همانجا). در ۱۹۷۵م سطح اراضی زیر کشت ازبکستان ۳'۷۲۲'۶۰۰ هکتار بود که از این مقدار ۱'۷۷۲'۹۰۰ هکتار زیرکشت پنبه، ۱'۱۲۳'۸۰۰ هکتار زیرکشت غلات از جمله گندم، برنج و ذرت، ۱۵۰'۷۰۰ هکتار زیرکشت کف، ۹۰'۱۰۰ هکتار زیرکشت توتون، ۲۵۰'۳۰۰ هکتار زیرکشت سیب‌زمینی، و ۶۲'۲۰۰ هکتار تاکستان بوده است (BSE³, XXVI/498).

پوست گوسفند قراکل ازبکستان دارای شهرت جهانی است. در ۱۹۹۱م در این کشور ۹'۲۰۰'۰۰۰ رأس گوسفند، ۵'۱۰۰'۰۰۰ رأس گاو، ۹۰۰ هزار رأس بز و ۱۰۸ هزار رأس اسب وجود داشت ((ازبکستان))، همانجا). در ۱۹۹۲م تولید شیر در ازبکستان به ۳'۶۷۹'۲۰۰ تن رسید (ازبکستان، همانجا). در همین سال تولید گوشت گاو و ماکیان ۷۷۰'۹۰۰ تن، بیله کرم ابریشم ۳۳'۲۰۰ تن، روغن نباتی ۳۷۷'۵۰۰ تن، و پوست گوسفند ۱'۶۰۳'۸۰۰ تخته بوده است (همانجا).

صنایع عمده ازبکستان اینهاست: ساخت ماشین‌آلات کشاورزی، صنایع نساجی، فولاد، آهن، سیمان و شیمیایی. در ۱۹۹۱م در ازبکستان تولید سیمان ۶'۱۹۰'۰۰۰ تن، اسید سولفوریک ۲'۳۹۰'۰۰۰ تن، کودهای شیمیایی ۱'۶۶۰'۰۰۰ تن، الیاف پنبه ۱'۵۳۰'۰۰۰ تن، فولاد ۸۶۰ هزار تن، آهن ۷۶۱ هزار تن، مواد پاک‌کننده ۲۱۱ هزار تن، مواد پلاستیکی و لاستیک ۱۴۲ هزار تن، الیاف مصنوعی ۴۹ هزار تن، کاغذ ۲۰'۲۰۰ تن، تراکتور ۲۱'۲۰۰ دستگاه، پارچه نخی ۳۹۱'۷۰۰ متر، کفش ۴۵'۴۰۰'۰۰۰ جفت. در ضمن ازبکستان دارای صنعت قالی‌بافی نیز هست ((ازبکستان))، ۵۷؛ شریف، ۱۵۲).

۱۳۰۰۰۰۰ نفر است (گلی زواره، ۴۳). ۹۳٪ طوایف گوناگون قاراقالیق در این جمهوری خودمختار اسکان یافته‌اند و ۷٪ بقیه در ازبکستان و سایر جمهوریهای آسیای مرکزی پراکنده‌اند و شماری نیز در کشور افغانستان به سر می‌برند. ۷۵٪ قاراقالیقها در نقاط روستایی و ۲۵٪ در مراکز شهری سکنی دارند. قاراقالیقها اختلاطی از فارسی زبانان منطقه آرال و اقوام مهاجر ترکی زبان اغوز و پیچنگ هستند (همو، ۴۴، ۴۳). جمهوری خودمختار قاراقالیق دارای ۱۱ شهر و ۱۳ شهرک است. مرکز این جمهوری شهر نوکوس است. طبق آمار ۱۹۷۶م این شهر ۹۶ هزار نفر جمعیت داشت، ولی اکنون شمار ساکنان آن را ۱۵۰ هزار نفر نوشته‌اند (همو، ۴۳؛ «فرهنگ»)، نیز BSE³، همانجاها). در این جمهوری خودمختار منابع نفت و گاز وجود دارد (همانجا).

استانهای ازبکستان با احتساب جمعیت آنها در ۱۹۹۲م عبارتند از اندیجان به مساحت ۴'۲۰۰ کمه ۲، با ۱'۷۹۵'۰۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۲۹۸ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۲ بخش، ۷ شهر و ۸ شهرک؛ استان بخارا به مساحت ۱۴۲'۱۰۰ کمه ۲، با ۱'۷۰۸'۰۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۲۵۰ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۳ بخش، ۵ شهر و ۱۰ شهرک، اخیراً استان نوایی با مرکزی به همین نام، شامل ۶ شهر از این استان جدا شده است؛ استان جیزک به مساحت ۲۰'۵۰۰ کمه ۲ و ۷۸۰ هزار نفر جمعیت و مرکزی به همین نام، شامل ۱۰ بخش، ۵ شهر و ۲ شهرک؛ استان کشکه دریا به مساحت ۲۸'۴۰۰ کمه ۲ و ۱'۶۹۷'۷۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام کارشی (قارشی)، شامل ۱۱ بخش، ۵ شهر و ۵ شهرک؛ استان فرغانه به مساحت ۷'۱۰۰ کمه ۲ و ۲'۲۲۶'۴۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۱۹۸ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۴ بخش، ۱۳ شهر و ۲۰ شهرک؛ استان خوارزم به مساحت ۶'۳۰۰ کمه ۲ و ۱'۰۶۸'۵۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام اورگنج، شامل ۹ بخش، ۳ شهر و یک شهرک؛ استان نمنگان به مساحت ۷'۹۰۰ کمه ۲ و ۱'۵۵۷'۸۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام با ۳۱۹ هزار نفر جمعیت، شامل ۱۰ بخش، ۵ شهر و ۹ شهرک؛ استان سمرقند به مساحت ۲۴'۵۰۰ کمه ۲ و ۲'۳۸۶'۲۰۰ نفر جمعیت با مرکزی به همین نام، شامل ۱۴ بخش، ۶ شهر و ۱۱ شهرک؛ استان سرخان دریا به مساحت ۲۰'۸۰۰ کمه ۲ و ۱'۳۳۵'۹۰۰ نفر جمعیت، با مرکزی به نام تریذ، شامل ۹ بخش، ۷ شهر و ۳ شهرک؛ استان سیر دریا به مساحت ۵'۱۰۰ کمه ۲ و ۵۸۰'۳۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به نام گلستان، شامل ۷ بخش، ۴ شهر و ۳ شهرک؛ استان تاشکند به مساحت ۱۵'۶۰۰ کمه ۲ و ۴'۲۹۸'۵۰۰ نفر جمعیت و مرکزی به همین نام، شامل ۱۴ بخش، ۱۳ شهر و ۲۰ شهرک ((ازبکستان))، ۵۵؛ «فرهنگ»)، 854؛ BSE³, XXVI/484). جمعیت تاشکند، مرکز ازبکستان را در ۱۹۹۲م با اندک اختلافی ۲'۰۷۳'۰۰۰ و ۲'۱۲۰'۰۰۰ نفر نوشته‌اند (ویتیکر، 1053؛ ازبکستان، ۵۳).

اقتصاد: ازبکستان از دیدگاه اقتصادی یکی از جمهوریهای مهم آسیای مرکزی است. این جمهوری در دوران حکومت شوروی

(۵۷)

در ۱۹۹۰م طول راههای آهن ازبکستان ۳'۴۶۰ کم، و راههای شوسه ۸۹'۲۰۷ کم بوده که ۸۳٪ آن را راه آسفالت تشکیل می‌دهد است. حدود ۱'۱۰۰ کم از رودخانه‌های ازبکستان قابل کشتیرانی است (همان، ۵۹).

پس از فروپاشی اتحاد شوروی دولت ازبکستان در اول سپتامبر ۱۹۹۱ اعلام استقلال کرد (شریف، ۱۴۸). در ۸ دسامبر ۱۹۹۲ قانون اساسی جدید جمهوری ازبکستان به تصویب رسید (همو، ۱۴۹).

فرهنگ و بهداشت: در ازبکستان از ۱۹۴۳م فرهنگستان علوم تأسیس شد که شمار بخشهای آن به ۲۷، و شمار کارمندان علمی آن به ۴'۲۹۷ نفر رسید. در سال تحصیلی ۱۹۹۱-۱۹۹۲م در این جمهوری ۸'۵۵۸ دبستان و دبیرستان وجود داشت که ۴'۷۲۱'۴۰۰ دانش‌آموز در آنها تحصیل می‌کردند. شمار آموزگاران و دبیران نیز ۳۸۴ هزار نفر بوده است. در همین سال ۲۵۴'۴۰۰ محصل در آموزشگاهها، هنرستانها و دانشسراهای مقدماتی تحصیل می‌کردند. شمار دانشجویان مدارس عالی و دانشکده‌های ازبکستان ۳۳۷ هزار نفر بوده است. مهم‌ترین دانشگاههای ازبکستان در شهر تاشکند واقع است («ازبکستان»، ۶۰). در تاشکند مدرسه علوم اسلامی براق‌خان که در سده ۱۰ق/۱۶م بنا شده است، فعالیت دارد. این مدرسه در ۱۹۷۴م به مناسبت یک‌هزار و دوستیمین سالگرد محمدبن اسماعیل بخاری صاحب صحیح، انستیتوی عالی امام [محمدبن] اسماعیل بخاری نام گرفت (اکبری، ۱۳۳).

در ۱۹۱۳م در اراضی کنونی ازبکستان ۶۳ بیمارستان کوچک جمعاً با هزار تخت‌خواب و ۱۳۹ پزشک وجود داشت (BSE³, XXVI/500)، ولی در ۱۹۹۲م شمار تخت‌های بیمارستانها به ۲۵۷ هزار، و شمار پزشکان به حدود ۷۱ هزار نفر رسید که به هر ۸۳ نفر یک تخت و به هر ۳۰۰ نفر یک پزشک می‌رسیده است («ازبکستان»، همانجا).

در ۱۹۷۵م در ازبکستان ۱۵ روزنامه در سراسر جمهوری و ۲۲ روزنامه در سطح استانها منتشر می‌شد (BSE³, XXVI/507). ازبکستان دارای تئاتر درام به نام حمزه و تئاتر اپرا و باله به نام امیرعلیشیرنوبایی است (همان، XXVI/518, 519).

آثار تاریخی: سرزمین ازبکستان دارای آثار تاریخی بسیاری است که بیشتر آنها متعلق به روزگاران است که هنوز قوم ازبک به این سرزمین مهاجرت نکرده بودند. یکی از آثار کهن ازبکستان جایگاههایی است متعلق به حدود هزاره سوم ق م در کلته وینار منطقه خوارزم (پوگاچنکووا، «آثار...»، ۹) که معرف وجود گروههایی از آدمیان در این منطقه است. در سده ۶ ق م این منطقه بخشی از سرزمینهای تابع دولت هخامنشی ایران بود. از حفاریهای باستان‌شناسان در شهرک باستانی ترمد نمونه‌هایی از بناهای تاریخی کهن به دست آمده است

شهر و استان تاشکند بزرگ‌ترین مرکز اقتصادی و صنعتی ازبکستان است. در تاشکند ۲۰۰ مؤسسه صنعتی وجود دارد که ۲۳٪ مجموع محصولات صنعتی ازبکستان را تولید می‌کنند. تأسیسات مزبور شامل کارخانه‌های تولید ماشینهای ویژه جمع‌آوری محصول پنبه، تراکتورسازی، پارچه‌بافی، تولید دستگاههای جراثقال و غیره است. ۸۷٪ پارچه‌های نخی و ۵۱٪ محصولات کشفاف ازبکستان در تاشکند تولید می‌شود (BSE³, XXV/308). تولید گاز طبیعی این جمهوری در ۱۹۹۳م حدود ۴۵ میلیارد متر مکعب و تولید نفت آن حدود ۴ میلیون تن بوده است (ازبکستان، ۱). از ۱۹۹۰م سطح سرمایه‌گذاری در ازبکستان کاهش یافت و همین امر موجب کاستی تولیدات صنعتی به ویژه در زمینه ماشین‌سازی و تولید فلز گردید (همان، ۲).

نیروگاههای برق‌آبی در تولید انرژی جمهوری ازبکستان نقش مهمی دارند. این نیروگاهها نیازمند آب رودهایی هستند که از قریزستان و تاجیکستان وارد اراضی جمهوری ازبکستان می‌شوند. در ۱۹۹۲م میزان تولید برق ازبکستان حدود ۵۷ میلیارد و ۴۰۰ میلیون کیلووات ساعت بود که ۵۴ میلیارد و ۸۰۰ میلیون کیلووات آن به مصرف داخلی می‌رسید و باقی به دیگر نواحی از جمله تاجیکستان صادر می‌شد. اخیراً به سبب ضعف مالی دولت تاجیکستان بازپرداخت هزینه برق به ازبکستان با دشواریهایی مواجه گردیده است («ازبکستان»، همانجا؛ تحقیقات مؤلف). یکی از نیروگاههای عمده ازبکستان نیروگاه تاشکند است. در تاشکند برق نیروگاههای چیرچیک-بوزسوا^۱ و کاسکاده^۲ به یکدیگر متصل شده، سیستم الکتریکی واحدی را تشکیل داده‌اند (BSE³, همانجا). ازبکستان را از نظر تولید نیروی برق در ردیف بیست و هشتمین کشور دنیا نوشته‌اند (شریف، ۱۵۱).

در ۱۹۹۳م، از تولید خالص مادی ازبکستان ۳۴/۱٪ به رشته صنعت، ۲۸٪ به کشاورزی، ۱۱/۲٪ به ساختمان، ۶/۱٪ به ارتباط و حمل و نقل، و ۲۰/۵٪ به سایر رشته‌ها تعلق داشته است (ازبکستان، ۶). صادرات عمده ازبکستان پنبه، فلزات اساسی، ماشین‌آلات، منسوجات، وسایل کشاورزی و هوانوردی و نیز کودهای شیمیایی است. واردات عمده ازبکستان غلات، گوشت، شکر و دیگر کالاهای مصرفی و نیز فرآورده‌های نفتی است. روسیه، اوکراین، قزاقستان، قریزستان، تاجیکستان و ترکمنستان از شرکای عمده بازرگانی ازبکستان محسوب می‌شوند. ۹۰٪ معاملات بازرگانی ازبکستان در ۱۹۹۲م با ۶ جمهوری یاد شده بوده است که در میان آنها قزاقستان دارای مقام عمده‌تری است و ۱۱٪ صادرات و ۱۲٪ واردات ازبکستان با جمهوری قزاقستان بوده است (ازبکستان، ۳). در ۱۳۷۲ش کل صادرات جمهوری اسلامی ایران به ازبکستان ۱'۶۴۱'۰۱۶ دلار، و واردات آن ۸۸۳'۹۴۱ دلار بوده است (همان، ۱۶). تولید ناخالص داخلی ازبکستان در ۱۹۹۱م بالغ بر ۴۵ میلیارد و ۹۶۰ میلیون روبل بود. رشد اقتصادی این جمهوری پس از فروپاشی اتحاد شوروی سیر نزولی داشته، و از ۴/۳٪ در ۱۹۹۰م به ۶/۲٪ در ۱۹۹۱م و ۲۰٪- در ۱۹۹۲م تنزل یافته است («ازبکستان»،

1. Chirchik-Buzsu 2. Kaskada 3. Vidayushchiesya...

(همان، 10-11). در خوارزم بنای باستانی جالبی در ناحیه کوی - کریلگان - قلعه کشف شد که دایره‌ای شکل و دارای دو دیوار با اتاقهای متعدد بود و توسط ۹ برج نگهبانی می‌شد (همان، 12). کاخ سلطنتی خوارزم در تویراق قلعه از دیگر آثار تاریخی این منطقه است که بنای آن را متعلق به سده‌های ۱-۳م (عهد پارتیان) دانسته‌اند. گویا این کاخ شامل ۳۰۰ اتاق بوده است (همانجا). از آثار هنری مهم دیگر بنای ایرتام در ناحیه سرخان دریا است که زمان آن را حدود سده‌های ۱-۲م دانسته‌اند. این بنا دارای دو جایگاه بوده که در یکی از آنها تندیس بودا قرار داشته است (همان، 14).

یکی از شهرهای عمده‌ای که بر سر راه سپاه اسکندر مقدونی در کنار سیحون (سیر دریا) قرار داشت، کورپولیس است که از نام کوروش پدید آمده است (همو، «تاریخ...»، 36). یکی از دژهای دفاعی کهن در شهر سغدی ترکند واقع شده بود. بعضی نام مرکند را با سمرقند یکی دانسته‌اند. گفته شده که دیوار خارجی مرکند بیش از ۱۰ کیلومتر طول داشته است. اسکندر در ۳۲۸ م پس از سرکوب شورش اهالی به ویرانی شهر فرمان داد (همان، 37). شهر جانباز (جانباس قلعه) یکی از شهرهای کهن در شمال شرق خوارزم بود (همان، 40). از دیگر شهرهای تاریخی عمده‌ای که جای آن در مرکز سغد و ناحیه مرکند دانسته شده، شهرک افراسیاب در پیرامون سمرقند بوده است که از سده ۶م تا روزگار ویرانی آن به دست مغولان در ۶۱۷/۱۲۲۰ م کم و بیش برپا بوده است (BSE³, II/434). این شهر در کنار رود مشهور سیاه آب قرار داشته، و نام پارسی کهن آن پارسیاب و نام سغدی آن پارسواب بوده است. بعدها این نام را با نام اسطوره‌ای افراسیاب مرتبط دانستند و آن شهر را بدین نام (افراسیاب) نامیدند. در اراضی آسیای مرکزی چند شهرک به نام افراسیاب نامیده شده است که از آن جمله می‌توان به مینگ - اوریوک در حومه تاشکند اشاره کرد. اهالی، این شهرک را «کهنه افراسیاب» می‌نامیدند. از دیگر جاهایی که با نام افراسیاب ارتباط داده شده، «شاه‌نشین تپه» است (شیشکین، 122، حاشیه 1). از دیگر سرزمینهای تاریخی ازبکستان، تاشکند است که در گذشته چاچ نام داشت (همو، 128). از بقایای آثار تاریخی کهن در اراضی ازبکستان «پل برزو» نزدیک افراسیاب است (همو، 127). نقاشی دیواری متعلق به سده‌های ۱-۲ ق/۷-۸ م در پنجکنت از جمله آثار تاریخی برجسته موجود در ازبکستان است.

از دیگر آثار تاریخی می‌توان به این بناها اشاره کرد: آرامگاههایی از امیران سامانی در بخارا متعلق به سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م؛ مسجدی با عنوان نمازگاه متعلق به سده ۶ ق/۱۲ م؛ آرامگاه چشم ایوب (سده‌های ۶ - ۸ ق/۱۲-۱۴ م)؛ مدرسه الغیبیک (۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م)؛ مسجد کلان (۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م)؛ طاق زرگران (سده ۱۰ ق/۱۶ م)؛ مسجد و مدرسه میرعرب (۹۴۳-۹۴۴ ق/۱۵۳۵-۱۵۳۷ م)؛ ارگ، دیوار و دروازه شهر بخارا؛ مسجد خواجه زین الدین (سده ۱۰ ق/۱۶ م)؛ مدرسه مُداری خان (۹۷۴ - ۹۷۵ ق/۱۵۶۶-۱۵۶۷ م)؛ مدرسه عبدالله خان (۹۹۶ - ۹۹۸ ق/

۱۵۸۸-۱۵۹۰ م)؛ مدرسه عبدالعزیزخان (۱۰۶۲ ق/۱۶۵۲ م)؛ مجموعه معماری به نام لب حوض (۱۰۲۹ ق/۱۶۲۰ م)؛ چهار منار (۱۲۲۲ ق/۱۸۰۷ م) (پریبتکووا، جم).

از آثار تاریخی مشهور سمرقند می‌توان به مجموعه بزرگ معماری شاه زند که شامل مساجد، مدارس، آرامگاهها و متعلق به زمانهای مختلف است، اشاره نمود. دیگر آثار تاریخی مهم سمرقند اینهاست: مسجد بی‌بی خانم (۸۰۱ - ۸۰۶ ق/۱۳۹۹-۱۴۰۳ م)؛ گور تیمور با نام گورامیر (۸۰۶ - ۸۰۷ ق/۱۴۰۳-۱۴۰۴ م)؛ مدرسه الغیبیک (۸۲۳ ق/۱۴۲۰ م)؛ مدرسه شیردار (۱۰۲۸-۱۰۴۶ ق/۱۶۱۹-۱۶۳۶ م)؛ مجموعه معماری خواجه عبدی درون شامل آرامگاه و مسجد؛ آرامگاه عشرت خان (۸۶۸ ق/۱۴۶۴ م)؛ زیج الغیبیک (سده ۹ ق/۱۵ م)؛ مسجد خضر نبی (ع) (همو، جم).

از آثار تاریخی خیه می‌توان به این بناها اشاره کرد: ارگ کهنه با عنوان «کهنه ارگ»؛ دروازه و دیوار شهر؛ مناره اسلام خواجه؛ آرامگاه سیدعلاءالدین (سده ۸ ق/۱۴ م)؛ مسجد جمعه (سده ۱۲ ق/۱۸ م)؛ مدرسه الله قلی خان (۱۲۵۰ ق/۱۸۳۴ م)؛ آرامگاه بهلولان محمود (۱۲۴۶ ق/۱۸۳۰ م)؛ کلته منار و مدرسه امین خان (۱۲۶۷-۱۲۶۸ ق/۱۸۵۱-۱۸۵۲ م) (همو، جم).

بزرگان: از بزرگان دانش و ادب و شخصیت‌های ایرانی و اسلامی که در ازبکستان - بخشی از ماوراءالنهر - پرورش یافته‌اند، می‌توان به مشاهیری چون رودکی، فارابی، ابن سینا، امیرعلیشیرنویس، شیخ نجم‌الدین کبری، محمدبن اسماعیل بخاری و... اشاره کرد.

مآخذ: ازبکستان، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ترجمه فرهاد صنصامی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ «ازبکستان»، کشورهای مستقل مشترک‌المنافع و جمهوریهای بالتیک، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ اکبریان، مهربان، «سفرنامه ماوراءالنهر»، سمرخ، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۱، ۷، ۸، ۹؛ ریوگین، مایکل، حکومت سکور و سائله مسلمانان آسیای مرکزی شوروی، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شریف، علیشیر، «ازبکستان کشوری کشف نشده»، ترجمه قاسم ملکی، فصل‌نامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، تهران، ۱۳۷۲ ش، ص ۲، ۲؛ گلی‌زواره، غلامرضا، «جمهوری خودمختار و مسلمان‌نشین قراقالیق»، پاسدار اسلام، ص ۱۲، ۱۴۱؛ نصرت، نسرین، «وضعیت اقتصادی جمهوری ازبکستان»، مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، تهران، ۱۳۷۲ ش، ص ۱، ۴؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, New York, 1986; Akramov, Z. M. et al., *Sovetskii Soyuz (Uzbekistan)*, Moscow, 1970; BSE³; Masov, R., *Istoriya topornogo razdeleniya*, Dushanbe, 1991; Nurnazurov, M. & Kh. Muhabbatol, *Geografiya*, Dushanbe, 1991; Pribitkova, A. M., *Pamyatniki arkhitektury Srednei Azii*, Moscow, 1971; Pugachenkova, G. A. & L. I. Rempel, *Istoriya iskusstv Uzbekistana*, Moscow, 1965; id., *Vidayushchiesya pamyatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Shishkin, V. A., «Kal'ai Afrasiaba, Afrasiab», Tashkent, 1969; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar*, Moscow, 1987; *Whitaker's Almanach*, London, 1995.

عنایت‌الله رضا

II. تاریخ

از آنجا که نام قومی ازبک ریشه در تاریخ دشت قپچاق و اردوی

زیر فرمان خود داشتند، به سختی می‌توان اظهار نظر کرد، اما بر پایه نظر مورخان، دوره کوتاه حکومت سلوکیان در مشرق، و دوره نسبتاً بلند حکومت باختریان هلنی^۱ (۲۵۰-۱۳۵ ق م) تنها شامل بخش محدودی در جنوب سفید بوده است (نک: همو، 241-240). در سده‌های ۱-۲ ق م، سرزمین سفید یکپارچگی سیاسی نداشت و دست کم میان دو حکومت سفید بخارا و سفید سمرقند تقسیم شده بود. در این دوره نقشی که کوچندگان یونانی و دیگر اقوام کوچنده در قدرت سیاسی منطقه برجای نهاده‌اند، حائز اهمیت است (نک: همو، 247-246). در منابع چینی در سخن از تقسیمات حوضه‌های سیر و آمو، به ویژه از سرزمینهای یونانی و کانگ کیو^۲ نام برده شده است. در تألیفات محققان شوروی، نام کانگ کیو گاه سرزمینی بسیار گسترده از تیان‌شان تا دریای خزر دانسته شده، و گاه به منطقه سفید سمرقند محدود گشته است (نک: گومیلف، 291، 218؛ فرامکین، ۱۴۸-۱۴۹). اما غالباً کانگ کیو و سرزمین خوارزم را یکی دانسته‌اند (نک: تولستف، 220، 292؛ زیمال، 246؛ قس: کنگ-هه^۳، سرزمین مرزی میان ایران و توران در یشتها، آبان‌یشت، بندهای ۵۴، ۵۷، زامیادیش، بند ۴). در این دوره چینیان در منطقه فرغانه نفوذ داشته، و حتی دو نوبت (در ۱۰۴ و ۱۰۱ ق م) به فرغانه لشکر کشیده‌اند (نک: بارتولد، «فرغانه»، 528).

سفید در سده‌های ۱-۲ ق م، در دوره درخشش کوشانیان، کامیاب در حوزه نفوذ این حکومت قرار داشته است، اما پیوستن خوارزم به قلمرو کوشانیان نزد محققان پذیرش کافی نیافته است (نک: زیمال، 247-249؛ فرامکین، ۸۷-۸۸، ۱۴۹). به روزگار تأسیس دولت ساسانی در ایران به دست اردشیر بابکان (جلوس: ۲۲۶ م)، با وجود گسترش سریع قلمرو او، چنین می‌نماید که مرو پایگاه مرزی تلقی می‌شده، و شاهدهی بر نافذ بودن فرمان اردشیر در آن سوی آمو به دست نیامده است (فرای، 124؛ نیز نک: این خردادیه، ۱۷-۱۸؛ تأیید آن در فهرستی منسوب به اردشیر از امیران تحت فرمان او).

خوارزم بر پایه آنچه در تواریخ اسلامی آمده، در شمار فتوحات اردشیر بوده است (نک: ابن اثیر، ۳۸۴/۱). در کتیبه کعبه زرتشت متعلق به شاپور اول جانشین او (متن پارتی، سطر ۲؛ متن یونانی، سطر ۴) در اوج گستردگی قلمرو ساسانی، در متناهی مناطقی که خراج گزار شاپور شده بودند، نام کش (برای متون اصلی، نک: اسپرنگلینگ، 7-9، نیز لوحه 10؛ قس: فرای، 127، که آن را کاشغر خوانده است)، سفید و «کوههای چاچستان» (منطقه کنونی تاشکند) دیده می‌شود، اما برخی از مورخان بر پایه شواهد تاریخی بر آنند که این حاکمیت در حد تحمیل محدود سیادت ساسانی بر حکمرانان بومی بوده است و در واقع هیچ‌یک از شاهنشاهی آن سوی آمو در شمار «دستکرت» شاپور اول محسوب نبوده‌اند (نک: زیمال، 258).

به هر روی، در سده‌های ۳-۵ م، سفید بزرگ عملاً به چند شاهنشین

زیرین دارد و پس از مهاجرت فاتحانه محمدخان شیبانی به ماوراءالنهر، به تدریج در این موطن ثانی پای گرفته است، در منابع گوناگون جغرافیای تاریخی، در گفت‌وگو از تاریخ ازبکستان، غالباً سرآغاز سخن را به پیش از دوره شیبانی نبرده‌اند؛ اما به سبب آنکه سخن از پیشینه تاریخی یک سرزمین، چون رشته‌ای پیوسته است که تحولات گوناگون قومی، اجتماعی و فرهنگی آن را یکباره نمی‌توان گسست و در نگرش تاریخی حفظ این پیوستگی ناگزیر می‌نماید، در این بخش دوره‌های پیش از ازبکی نیز به گونه‌ای فشرده بررسی خواهند شد.

روزگار پیش از اسلام: حوضه رودهای آمو، سیر و زرافشان در مطالعات مردم‌شناختی به عنوان یکی از کهن‌ترین بومهای زیست انسانی شناخته شده است و یافته‌های باستانی چون فرهنگ چُست در ناحیه فرغانه در خاور، و فرهنگهای تازاباقیاب و سویی‌بارگان در خوارزم، اسنادی زنده‌اند که چهره‌هایی از گذشته این سرزمین را از روزگار سنگ تا عصر آهن روشن می‌سازند (برای تفصیل، نک: تولستف، 218-211؛ مؤلف، 18-7). پدیده‌ای که فرهنگهای پیش از تاریخ را به دوره تاریخی پیوند می‌زند و در تاریخ منطقه نقطه عطفی مهم به شمار می‌آید، کوچ آریایی است که زمان بندی دقیق آن بحثهای گسترده‌ای را در میان پژوهشگران برانگیخته است؛ به هر تقدیر آنگاه که دوره تاریخی در این منطقه آغاز می‌شود، ساکنان اصلی آن مردمانی کشاورز و سوداگر بوده‌اند که سرزمین آنان - شاید تحت تأثیر نامهایی قومی - در حوضه زرافشان به «سفید» و در حوضه سفلی آمو به «خوارزم» نامبردار بوده است (نک: همو، 22-21).

برخی از محققان، ایران ریج، سرزمین نیاکانی یادشده در اوستا را با خوارزم پیوند داده، و بدین ترتیب خوارزم را موطنی دانسته‌اند که ایرانیان پیش از کوچ خود به سمت جنوب، در آن می‌زیسته‌اند (مثلاً نک: مارکوارت، 155؛ نیز نک: بیرونی، ۳۵؛ یک روایت سنتی خوارزمی که تاریخ خوارزم را از حدود سال ۱۳۰۰ ق م آغاز کرده است). بر پایه شواهد تاریخی، سرزمینهای سفید و خوارزم در جریان کشورگشاییهای کوروش اول (ح ۵۲۵ ق م) به زیر فرمان هخامنشیان درآمد و چندی بعد این حاکمیت در حال تزلزل به دست داریوش اول تثبیت گردید (نک: کوک، 244 به بعد؛ مالوان، 397-398). در کتیبه‌های داریوش اول، از سفید و خوارزم به عنوان دو ساتراپ نشین سخن رفته است (نک: کنت، 177؛ جم: قس: بیرونی، همانجا: سخن از حاکمیت کیانیان بر خوارزم در سنت خوارزمی). در پی استیلای اسکندر بر قلمرو هخامنشیان، سفید به زیر فرمان حکومت هلنی درآمد (۳۲۹-۳۲۷ ق م)، اما خوارزم با برقراری روابطی صلح‌آمیز با اسکندر، استقلال خود را حفظ کرد (زیمال، 239-238، 235؛ نیز نک: بیرونی، همانجا: تأیید آن در سنت خوارزمی). در عصر حکومت هلنی، سفید نه به عنوان یک ساتراپ نشین مستقل، بلکه به عنوان تابعی از ساتراپ نشین باختر (باکتریا) اداره می‌شد (زیمال، 236-235).

درباره اینکه هخامنشیان چه بخشی از سفید و خوارزم را تا چه زمانی

1. Helleno-Bactria 2. K'ang-kiu 3. Kang-ha

منقسم شده بود و به شکل ملوک الطوائفی اداره می‌شد (نک: همو، 250؛ فرامکین، ۱۵۰)؛ دور نیست که نواحی یاد شده در کنیه شاپور، یعنی کش، سغد (به مفهومی محدود) و چاچستان، از نمونه‌های این شاه‌نشینها بوده باشند. در همان سده‌ها خوارزم نیز به دو شاه‌نشین تخت کرانه شرقی آمو و تخت کرانه غربی تقسیم شده بود (زیمال، همانجا). بر پایه روایت بیرونی، در میانه سده ۳م، مردی به نام آفریغ با نسب نمادین کیانی سلسله‌ای جدید از خوارزمشاهان را بنیان نهاد که تداوم آن تا سده ۳ ق/ ۹م حفظ گردید (نک: ص ۳۵-۳۶)؛ تولستف از باستان‌شناسان شوروی نیز دوره‌ای بلند از تاریخ خوارزم (سده‌های ۴-۹م) را مقطعی پیوسته یافته، و آن را دوره آفریغی نام نهاده است (ص 224؛ نیز نک: فرامکین، ۱۴۹).

در سده ۵م، قوم هیطل (چینی: یه-تا^۱؛ یونانی: افثالیای^۲) که نفوذ سیاسی‌شان در منطقه با استیلا بر نواحی تخارستان آغاز شده، و قدرت فزاینده آنان در همسایگی ساسانیان، «جوی بلخ» (ظاهراً رود سرخاب) را به عنوان خط مرزی میان ایران ساسانی و سرزمین هیطلان تثبیت کرده بود («نامه تنسر^۳»، 63؛ نیز نک: ابن‌فقیه، ۳۱۴؛ تأیید آن). اگرچه خود به عنوان سلسله‌ای حکومتی حضوری پر دوام نداشته‌اند، اما در تاریخ منطقه از چنان جایگاه مهمی برخوردار بوده‌اند که نام خود را تا دیر زمانی به یادگار گذارند؛ حتی در دوره اسلامی عنوان «سرزمین هیطل» تا قرن‌ها به سان عنوانی عام برای سرزمینهای آن سوی آمو، از بخارا تا چاچ و فرغانه به کار برده می‌شد (مثلاً نک: همانجا؛ مقدسی، ۲۶۱؛ یا قوت، ۴/۹۹۹). در سده ۶م هیاطله به عنوان قدرت نخست سیاسی در منطقه، جای خود را به ترکان دادند که در شرق ماوراءالنهر دولت پر قدرتی تأسیس کرده بودند و در طول سده‌های ۶-۷م شاه‌نشینهای ماوراءالنهر را تحت نفوذ خود درآوردند (نک: گومیلف، 107). این نفوذ خود شتاب دهنده مهاجرت تدریجی گروه‌های ترک به سوی غرب بود که در سده‌های ۱ و ۲ ق/ ۷ و ۸م به سکنی گرفتن گروه‌هایی از کوچندگان قوم غز در مناطق شمالی-غربی و قوم قارلق در مناطق شرقی ماوراءالنهر منجر شد (نک: ه، ۵؛ ازبک، بخش ب، ۲).

دوره اسلامی: با شکل‌گیری خلافت اسلامی در حجاز و آغاز فتوح اسلامی، در ۲۲ ق/ ۶۴۳م خراسان تا رود آمو فتح شد و از آن پس به عنوان یکی از ولایات تحت فرمان خلافت اسلامی درآمد. از ۵۴ ق/ ۶۷۴م والیان خراسان جنگ‌هایی را با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم آغاز کردند که بدون نتیجه‌ای قطعی تا ۹۰ ق/ ۷۰۹م ادامه یافت و در واکنش نسبت به آن، شاهان محلی در برابر مسلمانان به ائتلافی نظامی روی آوردند (نک: طبری، ۵/۴۷۳). البته جاه‌طلبی برخی از این شاهان و دست‌اندازی آنان به شاه‌نشینهای مجاور، بر این ائتلاف آسیب می‌زده، و آن را به ضعف می‌کشانیده است؛ چنانکه در آستانه فتوح نهایی مسلمانان، غوزک شاه سمرقند با تصرف سغد (سغد کوچک)، کش، نیش و شاید برخی دیگر از سرزمینهای منطقه (نک: یعقوبی، ۲/۲۸۷)،

عملاً جز تضعیف توان نظامی ماوراءالنهریان حاصلی به بار نیاورد. در واقع رود آمو در خلال این سالها مرزی طبیعی میان متصرفات خلافت اسلامی و شاه‌نشینهای سغد به شمار می‌آمد و از همین رو، سرزمینهای سغد در آثار مسلمانان به «ماوراءالنهر» شهرت یافت؛ نامی که پس از درنوردیدن این مرز توسط مسلمانان، همچنان در طی قرن‌ها بر سرزمین میان دو رود آمو و سیر اطلاق شده است. در سالهای ۹۰-۹۶ ق/ ۷۰۹-۷۱۵م، قتیبه بن مسلم که از سوی خلیفه وقت به عنوان والی خراسان تعیین شده بود، جنگ‌های جدی و پر دامنه‌ای با شاه‌نشینهای سغد و خوارزم سازمان داد که در نتیجه آن حاکمیت خلافت اسلامی با ثباتی نسبی - و البته با مفهومی خاص - بر سرزمینهای شمال خراسان استوارتر شد (نک: بلاذری، ۳۹۸؛ به بعد؛ طبری، سالهای ۹۰-۹۶؛ نرشخی، ۵۲؛ به بعد). در این دوره، تداوم نظام ملوک الطوائفی ماقبل اسلامی تا حد قابل ملاحظه‌ای حفظ گردید و شاه‌نشینهای سنتی با همان سلسله‌های شاهی به حیات خود ادامه دادند. به عنوان نمونه‌ای شاخص، نرشخی درباره تداوم خاندان شاهی در بخارا بدون انقطاع از عصر ماقبل اسلامی تا روزگار امیر اسماعیل سامانی گزارشی مفصل آورده است (ص ۱۱، ۱۴-۱۶). بیرونی نیز در سخن از فتح خوارزم به تداوم سلسله خوارزمشاهان کهن تا چندی پس از فتح خوارزم اشاره کرده است (ص ۳۵-۳۶).

در منابع متعدد مربوط به سده‌های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱م هنوز خاطره این ملوک طوایف بر جای مانده بوده، و در این آثار به القاب این شاهان بومی اشارت رفته است؛ القاب شاهان اصلی سغد و خوارزم در این منابع چنین ثبت شده است: بخارا خداه، در بخارا؛ طرخان (یا طرخون)، در سمرقند؛ پیروز (فیروز)، در سغد (سغد کوچک در جنوب سمرقند)؛ ایشید، در فرغانه؛ نیدون (؟)، در کش؛ افشین، در اسروشنه؛ تدن (؟)، در چاچ؛ ترمذشاه، در ترمذ؛ خوارزمشاه (ابن‌خردادبه، ۴۰؛ خسرو خوارزم)، در خوارزم (همو، ۳۹-۴۰؛ بیرونی، ۱۰۱؛ نیز نک: یعقوبی، ۲/۲۸۶، ۲۹۳، ۳۱۱؛ بلاذری، ۴۰۱-۴۰۹؛ نیز شاه چغانیان؛ طبری، جم: نرشخی، ۱۱، جم). در دوره‌ای افزون بر یک قرن و نیم (۹۶-۲۶۰ ق/ ۷۱۵-۸۷۴م) ماوراءالنهر و خوارزم، به نوعی در حوزه نفوذ ولایت خراسان قرار داشته‌اند. گردآوری مالیات و حفظ حاکمیت نظامی بر آن سرزمینها بخشی از وظایف والی خراسان بود و او نمایندگانی را به عنوان «عامل» به مراکز حکومتی ملوک طوایف گسیل می‌داشت. شاهان بومی که خود نیز یکی پس از دیگری اسلام آورده بودند، با پذیرش تعهدات مالیاتی و سیادت نظامی والیان خراسان، عملاً در امور داخلی قلمرو خویش با اختیار و استقلال حکم می‌زاندند و حتی توارث تاج و تخت آنان به گونه‌ای از جانب والیان خراسان حمایت می‌شد (نک: یعقوبی، ۲/۲۸۷؛ ابن‌خردادبه، ۳۴-۳۹؛ اصطخری، ۲۹۲؛ ابن‌حوقل، ۴۶۸؛ نرشخی، ۱۴-۱۶).

شایانی به وی کردند. همزمان با رویکرد مأمون به بغداد برای دست یافتن به خلافت، غستان بن عتاد که از سوی او به عنوان والی خراسان منصوب شده بود، فرزندان اسد بن سامان به نامهای نوح، احمد، یحیی و الیاس را به پاس خدمات و نیز به سبب کاردانشان، در ۲۰۴ ق/۸۱۹ م به ترتیب به حکومت سمرقند، فرغانه، چاچ و هرات گمارد و والی پس از او، طاهر ذوالیمینین نیز آنان را بر امارت ابقا کرد (ابن اثیر، ۲۷۹/۷).

چون نوح در ۲۲۷ ق/۸۴۲ م درگذشت، والی وقت خراسان، طلحه بن طاهر حکومت سمرقند را به قلمرو احمد افزود. پس از درگذشت احمد در ۲۵۰ ق/۸۶۴ م، فرزند مهتر او نصر به جانشینی پدر منصوب شد و سرانجام در ۲۶۱ ق/۸۷۵ م، خلیفه بغداد، خود ولایت او بر تمامی سرزمین ماوراءالنهر را رسمیت داد (نک: همو، ۲۷۹/۷-۲۸۲).

با نظری به پیشینه حکومت سامانیان در منطقه، تأیید فرمانروایی نصر بن احمد به طور مستقیم از بغداد، عملاً به معنی رسمیت بخشیدن به ماوراءالنهر به عنوان ولایتی مستقل در عرض خراسان است که از سویی نقطه عطفی در تاریخ ماوراءالنهر اسلامی به شمار می آید و از سوی دیگر نقطه آغازی برای امارت سلسله سامانی تلقی می گردد؛ چه، پذیرش سیادت خلافت بغداد نیز بیشتر جنبه نمادین داشت و کوششی در جهت حرمت نهادن بر شعائر مذهبی («اهل سنت و جماعت») بود. روزگار سلسله سامانی ۱۲۸ سال به طول انجامید و جز مدتی کوتاه که سمرقند مرکزیت داشت، تختگاه آن شهر بخارا بود. بر پایه برداشتی از منابع، تقسیمات کشوری سامانیان در ماوراءالنهر با مرزبندیهای سنتی ملوک طوایف بسیار نزدیک بود و بخشهای اصلی آن کوره‌های بخارا، سفد (سغد کوچک)، کش و نخشب، سمرقند، اسروشنه، چاچ، فرغانه و چغانیان بود. در اوج اقتدار این دولت، جز ماوراءالنهر، بخش بزرگی از ایران مشتمل بر خراسان، سیستان، گرگان و طبرستان و حتی مناطقی از جبال ایران در قلمرو آنان بود. از مشخصات فرهنگی این دوره، می توان رسمیت یافتن گرایش حنفی (نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۱۹) و رواج گسترده ادب فارسی و سنتهای ایرانی را بر شمرد.

خوارزم در روزگار سامانیان تا ۲۸۷ ق/۹۰۰ م در دست خوارزمشاهان آفریغی بود که خود تحت تابعیت والی خراسان بودند (نک: ابن اثیر، ۲۸۱/۷، ۳۰۲، جم) و تختگاه ایشان شهر قدیم کات بود که به تدریج از اهمیت آن کاسته می شد (نک: اصطخری، ۳۰۰؛ حدود العالم، ۱۲۲). در ۲۸۷ ق از سوی خلیفه بغداد متصرفات عمرولیت صفاری و از آن جمله ولایت خراسان به قلمرو سامانیان افزوده شد (ابن اثیر، ۵۰۲/۷) و سرزمین خوارزم نیز که از والی خراسان فرمان می برد، از آن پس تابعیت امیران سامانی را پذیرفت (مثلاً نک: همو، ۸۸/۸، ۱۲۵، جم؛ نیز مقدسی، ۳۳۷). در میانه سده ۴ ق/۱۰ م سرزمین خوارزم شاید بر پایه تقسیم باستانی به دو بخش مستقل تجزیه شده بود که با تفاوتهایی، هر دو از سامانیان فرمان می بردند. بخش شرقی با تختگاه کات و به فرمانروایی آفریغیان، نماینده خوارزم باستانی بود و بخش غربی امیر نشینی نوپا با مرکزیت گرگانج بود که زمامداران آن کوتاه زمانی لقب

در سیاهه ای که توسط ابوالوزیر دبیر خلافت عباسی، در ۱۷۹ ق/۷۹۵ م برای عواید خراج خزانه بغداد تدوین شده است و تاحدی تقسیمات کشوری را نیز باز می نماید، به طور مستقل از سرزمینهای ماوراءالنهر و خوارزم نام برده نشده، و تنها از عواید خراج خراسان سخن به میان آمده است (نک: جهشیاری، ۲۲۷ به بعد؛ نیز ابن خلدون، ۳۲۲/۸).

الحاق خراج ماوراءالنهر و خوارزم به خراسان، به طور صریح در سیاهه دولتی تدوین شده در ۲۲۱ ق/۸۳۶ م نیز دیده می شود (نک: قدامه، ۱۷۲). این دوره از تاریخ منطقه که می توان از آن به دوره آغازین اسلامی تعبیر کرد، در تحقیقات نوین، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از حوادث مهم اوایل این دوره، می توان به شورشهای مکرر «رده» (در اصطلاح منابع اسلامی) و جنگهای روی داده با والیان خراسان از جمله در سالهای ۱۱۰-۱۱۲ و ۱۲۱ ق (نک: طبری، همین سالها) اشاره کرد که می تواند تلاشهایی در جهت استقلال طلبی تلقی گردد. این تلاشهای استقلال طلبانه با نفوذ فرهنگی اسلام، به زودی جنبه اسلام گریزی خود را از دست داد و جای خود را به جنبشهایی داد که در تاریخ فرهنگ اسلامی با عنوان شعوبی گری شناخته شده است. این حرکتها جز استثنایی شاخص چون قیام سپیدجامگان (مثلاً نک: نرشخی، ۹۲-۹۹)، عموماً با پذیرش اساس دینت اسلام همراه بود.

در جریان انتقال خلافت از امویان به عباسیان، گویا ماوراءالنهریان و خوارزمیان از قیام ضد اموی ابومسلم خراسانی که ظاهراً جنبه فرقه ای با گرایش تشیع عباسی نیز داشت، حمایت کردند (نک: ابن اثیر، ۳۵۸/۵). اما پس از تحقق این انتقال قدرت، بی درنگ جریانی ضد عباسی در منطقه شکل گرفت که ابومسلم ناگزیر شد برای تثبیت حاکمیت عباسیان بر ماوراءالنهر به آن دیار سپاه برد (طبری، ۴۶۴/۷). در همین دوره تشیع علوی نیز در ماوراءالنهر هوادارانی داشت و از حضور سیاسی این گرایش به طور خاص باید به حمایت بخاریان از قیام ضد عباسی شریک بن شیخ مَهْری (یا مَهْدی) در ۱۳۳ ق/۷۵۱ م اشاره کرد که او را علوی مذهب گفته اند (نک: همو، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ به بعد). ریشه دار شدن دین اسلام در ماوراءالنهر، به ویژه در نیمه دوم سده ۲ ق/۸ م (مثلاً نک: ذهبی، ۲۱۷-۲۲۳) از یک سو، و اضمحلال دولتهای پر قدرت ترکی- غیر اسلامی در مشرق از سوی دیگر، عواملی اساسی بودند که راه را برای شکل گیری حکومتی باثبات، مستقل و یکپارچه با هویت ملی- اسلامی در منطقه ماوراءالنهر فراهم آورد.

بر پایه اشاراتی که در منابع دیده می شود (مثلاً نک: نرشخی، ۱۱، ۱۵-۱۶)، آغاز فرمانروایی سامانیان را باید پایان دوره ملوک الطوایفی انگاشت؛ چه، واپسین یادکردها از شاهان محلی ماوراءالنهر از عصر آغازین سامانی فراتر نمی آید. سامان خداه (خدات) یکی از امرای کوچک محلی در ماوراءالنهر (نک: یاقوت، ۱۳/۳؛ سامان از توابع سمرقند) بود که خود و فرزندش اسد اسلام آوردند و ۴ تن از فرزنداناش در خلال سالهای حضور مأمون (خلیفه آینده) در خراسان، خدمات

قراخانیان و قراختایان مرکز حکومت ماوراءالنهر سمرقند بود (همو، ۲۵۹/۱۲، ۳۴۷/۱۰).

در گرگانج، خوارزمشاهان تحت حمایت غزنویان، از ۴۲۶ق/ ۱۰۳۵م به سلجوقیان گرایش یافتند (همو، ۴۷۷/۹، ۴۸۷، ۵۰۴) و همین تغییر موضع باعث شد تا در ۴۳۰ق، در آستانه سقوط غزنویان بزرگ، سلطان مسعود با حمله‌ای خونین خوارزمشاهی جدید از خاندانی دیگر تعیین نماید (همو، ۴۶۲/۹)، اما با اقتدار یافتن سلجوقیان بزرگ (حک ۴۲۹-۵۵۲ق/۱۰۳۸-۱۱۵۷م)، خوارزم به عنوان تابعی از ولایت خراسان به فرمان آنان گردن نهاد (همو، ۵۰۴/۹، ۲۶۷، ۲۶۸).

در حدود سال ۴۷۰ق/۱۰۷۷م غلامی ترک از اهل غزنه به نام انوشکین از سوی ملکشاه سلجوقی به فرمانروایی خوارزم گمارده شد و این آغاز سلسله‌ای جدید از خوارزمشاهان شد که حکومت آنان تا روزگار مغول ادامه یافت. استقلال خواهی آتسز خوارزمشاه در ۵۳۳ق/۱۱۳۹م سرکوب شد و سیادت سلجوقیان بر خوارزم تا ۵۵۲ق/۱۱۵۸م، سال درگذشت سلطان سنجر ادامه یافت (همو، ۹۵/۱۱، بعد، ۲۰۹). از این سال خوارزمشاهان ترک استقلال خود را به دست آوردند و تا ۵۹۰ق/۱۱۹۴م قلمرو آنان تا اصفهان گسترش یافت. در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م جنگهای خوارزمشاهان با قراختایان در شرق آغاز شد و سرانجام در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م با شکست قراختایان، ماوراءالنهر به دست خوارزمشاهان افتاد و مرزهای آنان در زمانی کوتاه (تا ۶۱۷ق) تا اترار کشیده شد (نک: همو، ۸۶/۱۱، ۲۵۱/۱۲، ۲۶۰، ۲۶۷، ۳۶۲).

یاقوت حموی در تحلیلی درباره علل انحطاط سیاسی در ماوراءالنهر در آستانه حمله مغولان، بر آن است که خوارزمشاهان به هنگام گشودن ماوراءالنهر (بدون توجه به سنن) سلسله خانهای بومی شده و پرسیافته قراخانی را از میان برداشتند و چون سرزمینهای آنان را ملک خود ساختند، از حفظ و اداره آن در ماندند و پیش از آنکه مغولان ضربه قطعی را بر بیکر ماوراءالنهر وارد آورند، فاتحان خوارزمی خود آن سرزمین را به سوی ویرانی سوق داده بودند (۴۰۳/۴). گفتنی است که تاشکند در آستانه حمله مغول به عنوان مرکزی مذهبی اهمیت یافته، و اگر کتیبه‌های موجود به دور از اغراق تلقی گردند، مرکز افتای دینی شرق و حتی چین شده بود (نک: «گزارش»، X/70-71، نیز IX/105-106).

در آغاز سده ۷ق/۱۳م، چنگیز خان با سازماندهی کوچندگان مغول و غیرمغول و متصرف شدن بخشهای شمالی چین و قلمرو قراختایان در ترکستان، با خوارزمشاهان همسایه شد و به دنبال تیرگی روابط، در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م به قلمرو آنان لشکر کشید. او با سرعت شهرهای ماوراءالنهر را یکی پس از دیگری متصرف شد و به دنبال آن خوارزم را ضمیمه قلمرو خود ساخت و به زودی قلمرو او تا خراسان و اقصی نقاط ایران گسترش یافت.

«امیر گرگانج» را بر خود داشته‌اند (نک: حدود العالم، ۱۲۳؛ نیز ابن اثیر، ۱۰۸/۹؛ قس: اصطخری، ۲۹۹، که بدون اشاره به دو حکومت، وجود دو مرکز را می‌نماید). در سیاهه‌ای مهم از خراج خراسان که ابن حوقل به دست داده (زمان حضور او در منطقه: ح ۳۵۸ق/۹۶۹م)، در میانه سده ۴ق خراج گرگانج از خوارزم (کاث) مجزا بوده است (نک: ابن حوقل، ۴۷۰؛ نیز مقدسی، ۳۴۰، که سیاهه او ظاهراً مربوط به روزگاری پیش‌تر است). از گزارش مقدسی همچنین می‌توان دریافت که در ربع سوم سده ۴ق، سامانیان به عللی از امیران خوارزم (ظاهراً کاث) خراج نمی‌گرفته، و به دریافت هدایایی به نشانه وفاداری اکتفا می‌کرده‌اند (نک: ص ۳۳۷). در ۳۸۷ق/۹۹۷م در واپسین سالهای دوره سامانی، مأمون ابن محمد امیر گرگانج به خوارزم شرقی حمله برد و با کشتن واپسین خوارزمشاه آفریغی، دو خوارزم را متحد کرد و خود را خوارزمشاه خواند (نک: ابن اثیر، همانجا؛ نیز بیرونی، ۳۶؛ نیز نک: «گزارش...»، VII/91؛ کتیبه‌ای مربوط به ۴۰۱ق دال بر کاربرد عنوان خوارزمشاه برای حاکمان گرگانج).

خوارزمشاهان در آغاز با سلطان محمود غزنوی روابطی دوستانه داشتند. با اینهمه، قلمرو آنان در ۴۰۷ق/۱۰۱۶م به خراسان تحت فرمان غزنوی الحاق شد (نک: ابن اثیر، ۱۳۲/۹، ۲۶۴). در ۳۸۹ق/۹۹۹م سلسله سامانی منقرض شد و قراخانیان در ماوراءالنهر و غزنویان در خراسان بر جای آنان نشستند. قراخانیان از سده ۴ق در ترکستان دولتی را تشکیل داده بودند که نخستین دولت ترک مسلمان محسوب می‌شد و از همین رو استیلای آنان بر ماوراءالنهر با مقاومت جدی بومیان مواجه نگردید. آنان در طول دوره حکومت غزنویان نخستین (حک تا ۴۳۱ق/۱۰۴۰م) و اوایل عصر سلجوقیان، در قالب تفاهمی ضمنی مبنی بر شناسایی رود آمو به عنوان مرز، با آرامش بر آن سوی آمو حکم راندند. در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م ملکشاه سلجوقی به ماوراءالنهر لشکر کشید و ظاهراً بدون ایجاد دگرگونی در نظام حکومتی قراخانیان، به قلمرو خود بازگشت (نک: همو، ۱۷۱/۱۰، ۱۷۵-۱۷۶، نیز ۲۴۳، ۲۶۵). اما با این کار جای پای برای گسترش نفوذ سلجوقیان در آن سوی آمو باز شد که در نتیجه آن، در حدود دهه سوم سده ۶ق تعیین امیران قراخانی که خود را خاقان می‌نامیدند (نک: «گزارش»، VIII/133)، عملاً با امضای سلطان سنجر فرمانروای سلجوقی خراسان صورت می‌پذیرفت (ابن اثیر، ۳۴۷/۱۰، ۳۵۰-۸۳/۱۱).

در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م دولت قراختایان غیر مسلمان که از چندی پیش در ترکستان پای گرفته بود، توانست حاکمیت ماوراءالنهر را نیز در دست گیرد و این تسلط را به رغم ناهمگونی دینی تا ۶۱۲ق/۱۲۱۵م دوام بخشید. این سنت دیرین در ماوراءالنهر که قدرتهای تازه وارد خاندانهای کهن حکومتی را با اعطای اختیاراتی به خدمت خود می‌گرفتند، توسط قراختایان نیز رعایت شد و امیرانی که از جانب ایشان بر مناطق گوناگون ماوراءالنهر فرمان می‌راندند، از تیره همان قراختایان بوده‌اند (نک: همو، ۸۱/۱۱، بعد، ۲۵۹/۱۲). در عهد

تورفان در حدود سال ۸۹۵ق/۱۴۹۰م سخن به میان آمده است (نک: همان، ۴۰). در دوره تیمور و جانشینان او، ماوراءالنهر از نظر سیاسی و فرهنگی، یکی از درخشان‌ترین روزگاران خود را می‌گذرانیده است و برخی از تیموریان چون شاهرخ و آلبیک نیز آوازه‌ای بلند در تاریخ مشرق بر جای نهاده‌اند.

با آنکه تا مدتی پس از انقراض تیموریان ماوراءالنهر، هنوز بقایای دولت اصلی جغتایی در ترکستان شرقی به حیات خود ادامه می‌داد (نک: بارتولد، ۵۰۸/۲-۵۱۰؛ نیز نک: «اسناد چینی»، ۱۷، ۵۳، جم: اسناد مؤید در منابع چینی مانند مین خوی یا مین شی سان)، کشور تیموریان و بخش اصلی آن یعنی ماوراءالنهر نام سرزمین جغتای را تا قرن‌ها حفظ کرد و تا پایان عصر تیموری از اهمیت و رواج آن کاسته نشد (مثلاً نک: نظام‌الدین، ۱۳، ۱۴؛ کلاویخو، ۲۱۶، جم). رواج این کاربرد حتی در اوایل دوره شیبانی نیز دیده می‌شود (کتارینی، ۱۸۱، نک: باریارو، ۸۴، ۹۱: تعمیم تسامح آمیز آن تا خوارزم).

اما اصطلاح جغرافیایی «ترکستان» که تا دوره مغول مفهومی محدودتر داشته، و فراتر از سیردریا به سوی باختر را شامل نمی‌شده است، در این دوره رفته‌رفته به مفهومی اعم از ترکستان کهن و ماوراءالنهر کاربرد یافته، و در آثار سالهای انتقال از عصر تیموری به شیبانی، گاه از ترکستان سرزمین جغتای بزرگ اراده شده، و در مقابل «مالک ازبک» (دشت قیچاق) به کار رفته است (نک: فضل‌الله، ۲۰۱، ۲۰۴: ۲۲۴).

دوره شیبانی: پس از انقراض خاندان باتو، چند تن از خاندان شیبان بن جوچی برادر باتو به مقام خانی اردوی زرین رسیدند و شعبه اصلی خاندان شیبان نیز از دیرباز در سیریه حکومت داشتند (بارتولد، ۵۰۵/۲-۵۰۶). در واقع هم‌زمان با سرآمدن روزگار اردوی زرین، حکومت شیبانیان در بخش شرقی آن نیز روی به انقراض نهاده بود. در این میان شعبه‌ای از شیبانیان منسوب به پولاد پسر منکو تیمور در آن اوان اقتداری به دست آورده بود، چنانکه عرشاه پسر پولاد بدون آنکه در شمار خانهای اردوی زرین به شمار آید، در دشت قیچاق به نام خود سکه می‌زده است (همانجا). دو فرزند پولاد، عرشاه و ابراهیم اوغلان، به ترتیب نیای خانهای شیبانی در خوارزم و ماوراءالنهر بوده‌اند.

ابوالخیر خان نواده ابراهیم اوغلان پس از کشته شدن براق خان، فرمانروای اردوی سپید، زمانی که بیش از ۱۷ سال نداشت، خود را نامزد جانشینی او ساخت و سرانجام پس از سرکوبی رقیبانی چون مصطفی خان به این خواسته دست یافت (نک: هاورث، 687-686/II). سالها بعد حکومت او چنان تثبیت شده بود که او را «قآن دشت قیچاق» می‌خواندند (خواندمیر، ۱۳۲/۴). اقتدار روزافزون ابوالخیر خان او را به کشورگشایی برمی‌انگیخت و به طبع ماوراءالنهر و خوارزم بیش از همه او را به سوی خود فرا می‌خواند. وی نخست حملات خصمانه به

پسران چنگیزخان - اوکناهی، تولی، جوچی و جغتای - در قلمرو متصرفات پدر دولتهای مستقلی تأسیس کردند که تا قرن‌ها دوام یافت. سرزمینی مشتمل بر بخش شرقی ازبکستان کنونی تا ترکستان شرقی در قلمرو جغتای بود و در همسایگی آن از شرق، حکومت خان بزرگ مغول در چین، از شمال و غرب قلمرو اردوی زرین و از جنوب حکومت ایلخانان ایران قرار داشت. اگرچه حدود و مرزهای سرزمین جغتای، در منابع تاریخی بر جای مانده، به دقت روشن نشده است، اما به تعبیری مجمل می‌توان گفت که گسترش آن در جنوب تا رود آمو (رشیدالدین، ۳۴) و در شرق تا اقصی نقاط ترکستان (جویی، ۲۲۶/۱؛ حمدالله، ۵۷۳-۵۷۴) بوده است؛ اما در غرب، سرزمین خوارزم در قلمرو اردوی زرین بود (همانجا). خوارزم در اردوی زرین، به ویژه در عهد ازبک خان به عنوان مهم‌ترین ناحیه پس از سرای (تختگاه) شناخته می‌شد (ابن بطوطه، ۳۵۹؛ نک: لین پول، X/135؛ سکه‌های اردوی زرین که در این شهر ضرب می‌شد). به تصریح مورخان، دولت خانان جغتای در ماوراءالنهر دولتی مستقل بوده، و بجز نظارت عالی خان نشین چین، به طور معمول، تابع خان نشینهای بزرگ مجاور خود نبوده است (مثلاً نک: ابن بطوطه، ۳۷۰؛ جدایی آن از اردوی زرین؛ رشیدالدین، ۲۳۳؛ جدایی آن از ایلخانان ایران).

از وقایع تاریخی مربوط به دولت جغتاییان در طول ۱۵۰ سال حیات آنان تا حمله تیمور، جز آگاهیهای پراکنده در منابع، اطلاعی در دست نیست. آنچه به اجمال می‌توان بدان اشاره کرد، این است که افزون بر اختلافات داخلی، درگیریهای گاه و بیگاه جغتاییان با ایلخانان ایران، در مواردی پرداخت خراجی را نیز به آنان تحمیل می‌کرده است (نک: بارتولد، ۵۰۷/۲-۵۰۸). حضور دو تن از فرزندان اوکناهی در میان جغتاییان، می‌تواند مؤید روابط دوستانه حکومت جغتایی با همسایگان شرقی خود از الوس اوکناهی باشد (نک: همانجا).

در ۷۷۱ق امیر تیمور بابراندازی حکمرانان جغتایی در ماوراءالنهر، قلمرو دولت ۱۵۰ ساله آنان را به بخش شرقی آن محدود کرد، اما وی حکومت خود را تجدید حیات برای حکومت مشتت پیشین می‌شمرد و از اینکه حکومت خود را نیز یک حکومت جغتایی بخواند، باکی نداشت (نک: نظام‌الدین، جم). او در کوتاه زمانی، سمرقند تختگاه جغتای را به مرکز حکومتی بدل کرد که از دمشق تا دهلای را به زیر فرمان داشت.

تیمور در شمال به رغم تلاشهای نخستین خود در جهت مطیع ساختن اردوی زرین (نک: ه، ۶۷۹/۱)، سیاست کشورگشایی را دنبال نکرد؛ همچنین او و جانشینانش در برخورد با چین، همسایه مقتدر شرقی، سیاستی دوستانه در پیش گرفتند. اخبار مربوط به سفیران ماوراءالنهری از جانب امیران تیموری به دربار امپراتوران چین در منابع تاریخی چینی یاد شده است (مثلاً نک: «اسناد چینی»، ۴۴ به بعد: اطلاعات گزینش شده از مین شی سان). در اواخر عهد تیموری گه‌گاه تیرگیهایی در روابط آنان دیده می‌شود، چنانکه در کتاب مین شی سان از ائتلاف ضد چینی سمرقند (دولت تیموری) با حکومت

جبهه غرب فراغی یافته بود، یکی نزد محمدخان فرستاد و به او هشدار داد که از خراسان چشم پوشد، اما چون وی اعتنا نکرد، شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید، محمدخان در این جنگ کشته شد و شاه ایران حاکمیت خود را بر آن خطه تثبیت کرد (نک: قمی، ۱۰۱/۱-۱۰۹؛ روملو، ۱۴۷ به بعد).

پس از محمدخان، امیران حاکم بر ولایات که همه از خویشان او بودند، هر یک علم استقلال برافراشتند. تیمور سلطان در سمرقند سکه به نام خود زد، عبید سلطان در بخارا لوای سلطنت برافراشت و جانی بیک ولایت کریمینه را از آن خود دانست (همو، ۱۶۳). از سوی دیگر امیران ازبک که خود را در برابر شاه صفوی کم‌توان یافتند، به ظاهر بر تابعیت او گردن نهادند (همو، ۱۶۴)، اما شاه اسماعیل که بر پایداری این مصالحه اعتمادی نداشت، با امیر تیموری بابر هم‌پیمان شد و او را در بازپس‌گیری ماوراءالنهر حمایت کرد. بابر برای چندی در سمرقند مستقر شد و امیران ازبک به ترکستان گریختند، اما در همان سال عبید سلطان و تیمور سلطان مجدداً بر بخارا و سمرقند چیره شدند (نک: قمی، ۱۱۸/۱ به بعد؛ روملو، ۱۶۸ به بعد).

در سراسر دهه سوم سده ۱۰ ق عبید سلطان پرنفوذترین فرمانروای شیانی بود (مثلاً نک: همو، ۲۰۱-۲۲۳) و در مکاتبات سلطان عثمانی همو مخاطب قرار می‌گرفت و با لقب «خان» نامیده می‌شد (نک: فریدون بک، ۳۷۴/۱-۳۷۹، ۴۱۵-۴۱۶). در همین دوره، اتحاد سعیدخان فرمانروای جغتایی کاشغر با قاسم‌خان قزاق و ملحق شدن بخش‌هایی از قلمرو شرقی شیانیان به قلمرو سعید خان، وضع را بر ازبکان دشوار ساخته بود (نک: «تاریخ»، ۲۴۸).

در جانب خوارزم از حدود سال ۹۲۱ ق/۱۵۱۵ م ایلبارس خان از ازبکان شیانی که نسب به عرب‌شاه برادر ابراهیم اوغلان (جد شیانیان ماوراءالنهر) می‌برد، آن منطقه را به تصرف درآورد و خان‌نشینی را بنیان نهاد که به خانان خیره شهرت یافت (نک: ابوالغازی، ۱۹۸ به بعد؛ نیز بارتولد، ۵۷۵/۲).

در حدود سالهای ۹۳۰-۹۳۶ ق/۱۵۲۴-۱۵۳۰ م، چنین می‌نماید که امیران ازبک در ماوراءالنهر گامی در جهت اتحاد برداشتند و کوچکونجی عمومی محمدخان را به عنوان بزرگ خاندان به خانی پذیرفتند (مثلاً نک: قمی، ۱۵۷/۱-۱۵۹). در این دوره به رغم فشاری که از جانب اتحادیه جدید قزاق - قرقیز و کلدی محمود حاکم تاشکند بر خان ازبک وارد می‌شد (نک: «تاریخ»، ۲۵۰-۲۴۹)، ازبکان در بلخ به فتوحاتی دست یافتند (نک: قمی، ۱۵۷/۱-۱۷۲؛ روملو، ۲۴۲-۲۵۷). در خراسان به تحریک عثمانی و اعمال نفوذ عبید سلطان، پیشرویهای گسترده‌ای صورت گرفت و حتی به نام کوچکونجی در هرات و اسفراین سکه ضرب شد (نک: لین پول، X/165-166)، اما خان پس از شکستی سخت در منطقه جام در ۹۳۵ ق، به سمرقند بازگشت و از آن پس تنها

ارگنج (ضبط متأخر گرگانج) و سمرقند داشت، اما در سالهای بعد به بهانه حمایت از برخی شاهزادگان تیموری تنها به مداخلات نظامی بسنده کرد (برای تفصیل این وقایع، نک: احمدف، جم، به‌ویژه ۱۲۰-۸۶). پس از ابوالخیر خان (د ۸۷۳ ق/۱۴۶۸ م)، محمدخان شیانی نواده ابوالخیر خان، با لشکری از کوچندگان ازبک روی به ماوراءالنهر نهاد و با تصرف قطعی بخارا در ۹۰۶ ق/۱۵۰۰ م، نه تنها سلسله جدیدی در آن سرزمین جایگزین تیموریان ساخت (نک: بابر، گ ۸۰ به بعد)، بلکه با همراه آوردن اردوی ازبک شیانی که ابوالخیر خان آن را سازمان داده بود، عملاً ماوراءالنهر را به سرزمین ازبکان تبدیل کرد. اردوی ازبک شیانی، اردوی عظیم مرکب از جنگجویان قبایل گوناگون دشت قپچاق بود که با فروپاشی اردوی سپید - زرین و تقسیم قلمرو آن بین اردوهای کوچک، کمابیش به عنوان وارث اردوی بزرگ سپید - زرین شناخته شد و بیشترین توفیق را در جهت به میراث گرفتن نام ازبک به دست آورد؛ نامی که در گذشته نزدیک بر تمامی اردوی سپید - زرین سایه افکنده بود و با گذشت اندک زمانی تقریباً به طور مختص به اردوی شیانی تعلق یافت (نک: باخروشین، ۲۳ به بعد؛ احمدف، ۲۶؛ نیز ه د، ازبک، بخش ج، ش ۱).

تعمیم و غلبه یافتن نام قومی ازبک از مفهوم نخستین خود به دیگر قبایل ترکی - مغولی در ماوراءالنهر و خوارزم مقدمه‌ای بر آن بود که این منطقه از سده ۱۰ ق/۱۶ م به عنوان سرزمین ازبکان (قس: کاربرد سرزمین ازبکان برای دشت قپچاق پیش از این دوره) و حتی گاه با شکل مشخص «ازبکستان» شناخته گردد و به تدریج بر مقبولیت و کاربرد آن افزوده شود (مثلاً نک: دوغلات، ۳۷۴، ۳۶۶؛ فریدون‌بک، ۳۵۸-۳۵۷/۲؛ ابوالحسن گلستانه، ۴۲).

محمدخان در طول ۱۰ سال حکمرانی خود به عنوان خان ماوراءالنهر (۹۰۶-۹۱۶ ق)، پیوسته در حال لشکرکشی و سرکوب آشوبهای داخلی، یا جنگهای خارجی بود و به تعبیر خودش پایتخت واقعی او جز زرین اسپش نبود و متصرفاتش را امیرانی از فرزندان و خویشان وی اداره می‌کردند (فضل‌الله، ۳-۵، ۵۴). محمدخان مبنای سیاست خود را درباره ایران بر تصرف خراسان نهاده بود. وی با استفاده از درگیری شاه صفوی در غرب، در ۹۱۰ ق/۱۵۰۴ م قلمرو خود را تا مرو و تا ۹۱۴ ق تا اقصی نقاط خراسان و حتی گرگان توسعه داد و در جنوب شرقی نیز از آمو گذشت و بلخ را تصرف کرد (نک: همو، ۱۰۲، ۱۶۷؛ روملو، ۱۱۷-۱۴۷).

محمدخان در شمال با خانان قزاق کشمکش دامنه‌دار داشت و نبردهایی سخت در میان آنان در سالهای ۹۰۹، ۹۱۱، ۹۱۴، ۹۱۵ ق واقع شد؛ اما محمدخان هرگز نتوانست در جنگ با قزاقان نتیجه‌ای قطعی به دست آورد و اگر چه مدتی کوتاه بر شهرهای سُغناق و سیرام و ترکستان سلطه یافت، در نبرد سال ۹۱۵ ق/۱۵۰۹ م با قاسم‌خان قزاق از او شکست خورد (نک: فضل‌الله، ۴۱، ۱۱۶؛ بابر، گ ۱۸۲؛ روملو، ۱۴۵؛ «تاریخ...»، ۲۴۷-۲۴۶). در ۹۱۶ ق، شاه اسماعیل صفوی که از

(۵۸۵). بر اثر مداخلات او تاشکندیان باباسلطان را به جای درویش سلطان در ۹۸۳ق به امارت نشانند (همو، ۵۹۷-۵۹۸: قمی، ۵۹۱/۱) و مداخلات حق‌نظرخان قزاق روابط بین بخارا و تاشکند را پیچیده‌تر ساخت (نک: «تاریخ»، 254). در فاصله سالهای ۹۸۷-۹۹۰ق، عبدالله سلطان در اتحاد با حق‌نظرخان و به بهای واگذاری خجند به او، توانست تاشکند را به تصرف خود درآورد (همان، 254-255). در خبوه در دهه‌های هفتم و هشتم سده ۱۰ق گرایش ضد ایرانی غلبه داشت و همین امر موجب شد که تازشهایی دیگر به خراسان روی دهد (مثلاً نک: قمی، ۳۹۲/۱-۴۵۳؛ نیز اوزون چارشیلی، ۴۰۳-۴۱۰: روابط خبوه با عثمانی)، اما در دهه نهم سده ۱۰ق روابط خبوه با ایران دوستانه‌تر شد (نک: قمی، ۵۹۱/۱؛ روملو، ۵۹۸).

در ماوراءالنهر پس از درگذشت اسکندرخان، عبدالله پسر او رسماً به عنوان خان شناخته شد. عبدالله‌خان که در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م گرایش ضد ایرانی خود را در تازش به خراسان آشکار کرده بود (نک: قمی، ۴۵۷/۱؛ روملو، ۵۵۲)، از ۹۹۵ق در این امر راسخ‌تر شد و از ۹۹۶ تا ۱۰۰۶ق، سال وفاتش، به طور پیگیر در خراسان جنگید و سالها بخشهایی از خراسان را در تصرف داشت (نک: قمی، ۸۷۵/۱ به بعد؛ اسکندر بیگ، همان، ۳۶۳/۱ به بعد، نیز ۵۱۵ به بعد؛ ملاجلال، ۱۳۶ به بعد، نیز ۱۶۷ به بعد). همچنین وی در ۹۹۵ق با ارسال سفیری به عثمانی پیشنهاد کرد تا با تصرف آستاراخان راه بین دو کشور هموار گردد (نک: اوزون چارشیلی، ۴۴/۳؛ نیز برای مراسلات دیگر، نک: فریدون‌بک، ۲۳۵-۲۴۳).

مقارن با خانی عبدالؤمن پسر عبدالله‌خان در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م، توکل‌خان قزاق که با ایران هم‌پیمان شده بود، به سرعت تاشکند و اندیجان (مرکز ولایت فرغانه) را گرفت (نک: اسکندریبک، همان، ۵۴۸/۱؛ «تاریخ»، 256؛ نیز بارتولد، «فرغانه»، 536). شاه ایران عبدالؤمن را میان چشم‌پوشی از خراسان، یا حمله ایران به بخارا مخیر کرد و در پی آن خان ازبک از خراسان عقب نشست (اسکندریبک، عالم‌آرا، ۵۴۷/۱-۵۴۸، ۵۷۰ به بعد). او همچنین پذیرفت که در شمال، تاشکند را به ایشیم‌خان قزاق واگذارد («تاریخ»، همانجا). در خبوه، حاجی محمدخان دوستی مستحکمی با ایران ایجاد کرده بود و همین امر موجب شد تا در سالهای ۱۰۰۰-۱۰۰۶ق خبوه بارها مورد تاخت و تاز ازبکان ماوراءالنهر قرار گیرد (نک: ابوالغازی، ۲۵۷-۲۷۳؛ اسکندریبک، همان، ۴۴۳/۱-۵۸۳).

دوره جانیان: در ماوراءالنهر، در پی گسترش اختلافات داخلی و کشته شدن پیرمحمدخان (حک ۱۰۰۷-۱۰۰۸ق)، باقی محمد سلطان نواده دختری اسکندرخان و پسر شاهزاده‌ای به نام جان، از بازماندگان خانهای آستاراخان به خانی رسید (نک: اسکندریبک، همان، ۵۹۰/۱-۵۹۵). بدین ترتیب سلسله‌ای جدید در خانات ماوراءالنهر پای گرفت که به سلسله جانیان شهرت یافته است. از آنجا که مردمان بخارا به صلح با ایران تمایل داشتند (همان، ۵۹۰/۱)، باقی‌خان چند صباحی

عبید سلطان بر ادامه جنگ با ایران پای می‌فشرد (نک: قمی، ۱۷۹/۱ به بعد؛ روملو، ۲۷۴ به بعد).

انتخاب ابوسعید پس از وفات پدرش کوچکونجی در ۹۳۶ق، با بودن رجلی پرسابقه چون عبید، نشانه گرایش شاهزادگان شیبانی به صلح با ایران بود. در ذیحجه ۹۳۶ به رغم فراخوان امیران ازبک از سوی عبید برای جنگ با ایران، امیران هم‌آواز با ابوسعیدخان صلح با ایران را خواستار شدند و خان سفیرانی به ایران فرستاد (نک: قمی، ۱۹۶/۱؛ روملو، ۲۹۴ به بعد). با رسیدن منصب خانی به عبیدخان (حک ۹۴۰-۹۴۶ق) تازشها به خراسان شدت گرفت (نک: قمی، ۲۲۴/۱-۲۶۳؛ روملو، ۳۴۳-۳۵۷؛ نیز نک: اوزون چارشیلی، ۴۸۹/۲: مکاتبات عبیدخان با عثمانی). در فاصله سالهای ۹۳۱-۹۴۶ق/۱۵۲۵-۱۵۳۹م در خانات خبوه نزاعهای شدید داخلی میان شاهزادگان ازبک در جریان بود و با وجود برخی مداخلات از سوی امیران بخارا و تاشکند، در عمل بیشترین نفوذ در منطقه را شاه ایران داشت (نک: ابوالغازی، ۲۱۳-۲۲۷؛ قمی، ۲۸۷/۱-۲۸۸؛ روملو، ۳۶۱، ۳۷۶-۳۷۹).

در سالهای ۹۴۷-۹۵۱ق، اگرچه خانی عبداللطیف به طور صوری از جانب دیگر امیران ازبک پذیرفته شده بود (مثلاً نک: لین‌بول، VII/58-59، نیز X/167: ضرب سکه‌هایی به نام او در غیر تختگاهش سمرقند) و سلطان عثمانی نیز او را به عنوان خان به رسمیت می‌شناخت (برای روابط آن دو، نک: فریدون بک، ۶۰۶/۱؛ هامر پورگشتال، ۱۲۴۰/۲)، اما عبدالعزیز حاکم بخارا و قراسلطان حاکم بلخ نیز چنان اقتداری یافته بودند که می‌توانستند به دربار ایران سفیر بفرستند و با شاه ایران پیمان صلح ببندند (نک: قمی، ۲۹۶/۱؛ اسکندریبک، عالم‌آرا، ۴۵۳/۱).

با وفات عبداللطیف‌خان، براق‌خان حاکم تاشکند و فرغانه پس از حدود دو سال جنگ با امیران رقیب بر ولایات ماوراءالنهر غلبه یافت و به عنوان خان پذیرفته شد، اما چنین می‌نماید که بخارا هیچ‌گاه به طور جدی حاکمیت براق‌خان را نپذیرفت (برای شواهدی در این باره، نک: روملو، ۵۰۹؛ هامرپورگشتال، ۱۲۴۰-۱۲۴۱؛ فریدون بک، ۸۱/۲-۸۳). با مرگ براق‌خان در ۹۶۳ق/۱۵۵۶م وارثان امارت در سمرقند و بخارا حکومت خود را بازگرفتند و سرزمینهای تاشکند و فرغانه که حکومت آن از براق‌خان به پسرش درویش سلطان رسیده بود، از سوی حق‌نظرخان قزاق و رشیدخان حاکم کاشغر مورد تهدید قرار گرفت (نک: قمی، ۳۹۳/۱؛ روملو، ۵۱۰، ۵۱۳). دوره خانی پیرمحمدخان (حک ۹۶۳-۹۶۸ق) و اوایل دوره اسکندرخان (حک ۹۶۸-۹۹۱ق/۱۵۶۱-۱۵۸۳م) با ثبات نسبی و حسن روابط با ایران و عثمانی همراه بود (مثلاً نک: قمی، ۴۳۷/۱؛ روملو، ۵۳۸؛ هامرپورگشتال، ۱۵۲۳/۲، ۱۵۳۰؛ فریدون بک، ۴۸/۲-۴۹).

از زمان جلوس اسکندرخان، اقتدار سیاسی در ماوراءالنهر عملاً از آن عبدالله سلطان پسر خان بود و او از ۹۸۰ق با تصرف قهری بلخ و اندخود و شیرغان به سرکوب مخالفان خود پرداخت (نک: روملو،

سیاسی در خانات خیوه بود و این ضعف آنگاه به اوج خود رسید که در ۱۰۴۸ یا ۱۰۴۹ ق با وفات اسفندیارخان فترتی در سلسله خانهای خیوه پدید آمد (نک: ابوالغازی، ۲۹۱).

در بخارا، ندرمحمد خان در ادامه سیاست دوستی با ایران، بلافاصله پس از استقرار بر مسند خانی، سفیرانی به دربار شاه عباس دوم فرستاد (نک: وحید، ۲۱؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۲؛ نیز اسنادی، ۶۵-۷۳). در دوره فترت در خانات خیوه، ندرمحمد خان، خیوه را به تصرف درآورد و نواده اش محمد قاسم را به ولایت آن گماشت (وحید، ۷۳، ۷۵؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۳-۶۴). اما در ۱۰۵۳ ق/۱۶۴۳ م ابوالغازی خان برادر خان پیشین اسفندیار خان مجدداً سلسله خانات عربشاهی خیوه را احیا کرد (نک: ابوالغازی، ۳۱۶ به بعد) و در ۱۰۵۸ ق سفیری به دربار صفوی فرستاد (ابوالحسن قزوینی، ۶۵).

در ۱۰۵۵ ق، ندرمحمد خان به بلخ رفت و فرزندش عبدالعزیز را به نیابت بر بخارا گماشت. عبدالعزیز با بر خورداری از حمایت جماعتی از بزرگان بر پدر شورید و مدعی مقام خانی شد (وحید، ۷۵، ۸۲-۸۳؛ شاملو، ۲۹۷). به رغم آنکه عبدالعزیز به دربار ایران سفیری فرستاد (همو، ۳۰۵)، شاه ایران تا درگذشت ندرمحمد، او را خان ماوراءالنهر می شناخت و با وی مناسبات سیاسی داشت (نک: وحید، ۷۵، ۸۲-۸۳؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۳، ۶۵؛ شاملو، ۲۹۷-۳۳۲). سلطان عثمانی نیز در جهت حمایت از ندرمحمد خان و ایجاد صلح میان او و عبدالعزیز تلاشهایی کرد (نک: فریدون بک، ۱۵۰/۲-۱۵۳، ۳۵۵-۳۵۹). با درگذشت ندرمحمد خان در ۱۰۶۱ ق/۱۶۵۱ م، دربار ایران عبدالعزیز خان را به رسمیت شناخت (نک: وحید، ۱۴۸-۱۴۹؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۶).

عبدالعزیز خان به صلح با ایران گرایش داشت، اما برادر و رقیب سرسختش سبجان قلی در بلخ کوس مخالفت می نواخت و به انعقاد پیمانهایی بر ضد او دست می زد. در سالهای ۱۰۶۱ و ۱۰۶۳ ق سفیران دوستی از سوی عبدالعزیز خان و نیز ابوالغازی، خان خیوه به ایران آمدند (همو، ۶۷-۶۸؛ وحید، ۱۶۱). اما در حدود سال ۱۰۶۴ ق، ابوالغازی و سبجان قلی با برقراری خویشی سببی، به اتحادی بر ضد عبدالعزیز خان دست یازیدند که تا حدودی جنبه ضد ایرانی نیز داشت (نک: وحید، ۲۰۹-۲۱۶). اگرچه دربار ایران کوشش کرد تا در رقابتهای سیاسی میان این دو جناح و رفت و آمد سفیران، بی طرفی نسبی خود را حفظ کند (مثلاً نک: همو، ۲۵۷-۳۱۸؛ ابوالحسن قزوینی، ۶۹-۷۳؛ اسنادی، ۸۲-۸۸؛ نیز هامرپورگشتال، ۲۶۰۴/۴). برای روابط محدود با عثمانی، در بخش شرقی، از اواخر سده ۱۱ ق/۱۷ م منطقه فرغانه و اندکی پس از آن تاشکند، عملاً به طور مستقل توسط خواجه های محلی اداره می شد و این وضع تا زمان ایجاد خانات خوقند در آن منطقه ادامه یافت (نک: بارتولد، «فرغانه»، 536).

روزگار خانی سبجان قلی خان (۱۰۹۱-۱۱۱۴ ق) در ماوراءالنهر دوره ای از نزاعهای میان شاهزادگان، جنگهای قبیله ای، حملات بیابانی

روابط خود را با ایران بهبود بخشید (همان، ۶۱۲/۲-۶۱۳). اما در ۱۰۱۱ ق در منطقه بلخ درگیر جنگ با صفویان شد (همان، ۶۲۴/۲). از سر گرفته شدن جنگهای ایران و عثمانی در ۱۰۱۲ ق/۱۶۰۳ م تمهیدی برای گشوده شدن باب دوستی و مرادده میان بخارا و عثمانی بود (نک: هامرپورگشتال، ۱۷۳۸/۳؛ نیز نک: فریدون بک، ۱۶۵/۲-۱۶۶؛ مراسلات آنها). در شرق باقی خان موفق شد تا بدخشان را در ۱۰۱۱ ق از نوبه تصرف درآورد و کلدی محمد قزاق حاکم تاشکند را کمابیش به اطاعت وادار سازد (نک: اسکندریک، همان، ۶۲۴/۲ به بعد).

ولی محمدخان جانشین باقی خان (حک ۱۰۱۳-۱۰۱۹ ق) در ۱۰۱۹ ق/۱۶۱۰ م سفیر صلحی به اصفهان فرستاد، اما در اواخر همین سال برادرزاده هایش امام قلی و ندرمحمد بز او شوریدند. ولی محمد به ایران پناه آورد و به رغم جلب حمایت شاه در بازپس گیری قدرت، در ۱۰۲۰ ق کشته شد و منصب خانی به امام قلی منتقل گردید (نک: همان، ۸۱۵/۲، ۸۳۲ به بعد؛ ملاجلال، ۴۳۴-۴۳۵). امام قلی خان سیاست دشمنی با ایران و نزدیک شدن به عثمانی را در پیش گرفت و این سیاست در مراسلات او با سلطان عثمانی آشکارا بازتاب یافته است (نک: فریدون بک، ۲۳۶/۲-۲۳۷). تاخت بی نتیجه او به خراسان در ۱۰۲۶ و ۱۰۴۲ ق/۱۶۱۷ و ۱۶۳۲ م در راستای همین سیاست بود (نک: اسکندریک، همان، ۹۲۷/۲، ذیل... ۱۰۲ به بعد).

در شرق، قزاقان در ۱۰۲۲ ق حاکمیت خود را بر تاشکند تثبیت کردند و اگرچه حرکت آنان به سوی سمرقند مهار شد، اما تاشکند تا دیر زمانی در تصرف آنان باقی ماند (نک: همو، عالم آرا، ۸۶۵/۲، ۹۶۳؛ «تاریخ»، 258-259)، تا آنکه در ۱۰۴۲ ق/۱۶۳۲ م امام قلی خان تاشکند را بازپس گرفت (نک: محمد معصوم، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۷۴). در این دوره، شخصیت دوم در خانات ماوراءالنهر، یعنی ندرمحمد خان حاکم بلخ سیاست دوستی با ایران را در پیش گرفت و در فاصله سالهای ۱۰۳۰ تا ۱۰۵۰ ق بارها سفیرانی به ایران گسیل کرد (نک: اسکندریک، همان، ۹۶۲/۲، ۱۰۱۵، ذیل، ۲۵-۲۹؛ محمد معصوم، ۲۹۴-۲۹۸، ۲۹۹). برخلاف ندرمحمد، پسر او عبدالعزیز تازشهایی بیابانی به خراسان داشت (نک: همو، ۱۷۵-۱۹۲؛ واله، ۳۴۳-۳۴۴).

امام قلی خان که با مخالفتهای گسترده در داخل مواجه بود، در ۱۰۵۱ ق/۱۶۴۱ م کناره گرفت و ندرمحمد خان را فراخواند تا در بخارا بر مسند خانی نشیند (نک: بارتولد، ۵۷۰/۲). در خیوه روابط با ایران صلح آمیز بود و به طور مرتب سفیرانی در رفت و آمد بودند (نک: ملاجلال، ۳۴۴؛ واله، ۳۷۹؛ اسنادی، ۷۴-۸۱). اما خانات خیوه افزون بر آنکه در خطر تهاجم از سوی ماوراءالنهر بود، در ۱۰۱۱-۱۰۱۲ ق توسط مهاجمان روس، و در ۱۰۱۲ ق توسط مهاجمان قلماق مورد حمله قرار گرفت (نک: ابوالغازی، ۲۷۳-۲۷۵). در ۱۰۳۱ ق/۱۶۲۲ م عرب محمد خان خیوه در پی شورشی برکنار شد و با اعمال نفوذ شاه ایران فرزند او اسفندیار خان بر تخت نشست (نک: همو، ۲۸۷-۲۹۱؛ اسکندریک، عالم آرا، ۹۷۷/۲). این شورش نشانه ای از ضعف قدرت

سفیران بخارا به روسیه در ۱۱۸۸ ق/ ۱۷۷۴ م و ۱۱۹۷-۱۱۹۹ ق/ ۱۷۸۳-۱۷۸۵ م به منظور توسعه روابط تجاری و کسب اجازه تجارت در حوزه خزر اشاره کرد (نک: وهابف، ۱/۵۶).

خانات خیوه پس از دوره نادر از ثبات مطلوبی برخوردار بودند و در فاصله سالهای ۱۱۶۳-۱۱۷۷ ق/ ۱۷۵۰-۱۷۶۳ م با ارسال سفیرانی به ارنبورگ و آستاراخان باب مرادوات تجاری با روسیه را گشودند (نک: همانجا).

در مشرق، از حدود سال ۱۱۱۲ ق/ ۱۷۰۰ م شاهر خبیگ، از شاهزادگان تیموری از تبار بابر توانست با شکست دادن خواجه‌های حاکم بر منطقه فرغانه، دولتی مستقل را بنیاد گذارد که عموماً به خانات خوقند شهرت یافته است (نک: بارتولد، «فرغانه»، ۵۳۶)، هر چند در منابع چینی با توجه به تختگاه سنتی این منطقه، گاه از آن به دولت اندیجان تعبیر شده است (مثلاً نک: «اسناد»، ۹۷). اطلاعات تاریخی در باره این خانات تا ۱۲۱۵ ق بسیار اندک است (بارتولد، ۲/۵۸۰-۵۸۱)، اما می‌دانیم که این خانات از حدود سال ۱۱۷۱ ق/ ۱۷۵۸ م برای مدتی طولانی سیادت چین را پذیرفته بوده است (نک: همو، «خوقند»، ۴۶۲).

دوره منغیتیان: سلسله منغیت که غالباً نقطه آغاز رسمی آن، جلوس میر معصوم در ۱۲۰۰ ق/ ۱۷۸۶ م تلقی می‌شود، اگرچه بر روی کتیبه حک شده بر مقبره امیر عالم خان، واپسین خان منغیت، احتمالاً بر پایه یک سنت خانوادگی، نخستین پادشاه این سلسله دانیال بی، پدر میر معصوم دانسته شده است (نک: مختارف، ۹-۱۰). اگر از دو خان با حکومت چند ماهه، یعنی حسین بن حیدر و عمر بن حیدر که در کتیبه یاد شده اساساً به رسمیت شناخته نشده‌اند - بگذریم (نک: سامی، ۶۴؛ وامبری، ۴۲۵-۴۲۶؛ مختارف، همانجا)، در دیگر موارد حکومت خانان از پدر به پسر رسیده، و از دوام و ثباتی قابل ملاحظه برخوردار بوده است. البته باید در نظر داشت که در عصر منغیتی متصرفات خان بخارا نسبت به گذشته محدود بوده است؛ چه حکام افغانستان، بلخ را از تصرف ازبکان خارج کرده بودند (نک: بارتولد، ۲/۵۷۳) و در شهر سبز مهد شورش ۱۲۱۷ ق/ ۱۸۰۲ م (سامی، ۶۳) در نیمه دوم سده ۱۳ ق/ ۱۹ م حکومتی مستقل بی‌نهاد شده بود (نک: سفرنامه...، ۴۸-۴۹).

در دوره خانان میر معصوم (۱۲۰۰-۱۲۱۵ ق) و حیدر توره (۱۲۱۵-۱۲۴۲ ق/ ۱۸۰۰-۱۸۲۶ م) حوادث مهم کمتر گزارش شده است. در باره روابط بخارا با ایران در این دوره باید نخست به سال ۱۲۱۹ ق اشاره کرد که در آن ناصر الدین توره برادر خان، سفیرانی به دربار ایران فرستاد تا بتواند از حمایت شاه ایران بر ضد برادرش برخوردار گردد که با استقبالی روبه‌رو نشد (نک: مفتون، ۱۲۲-۱۲۳)، اما چند سالی بعد حیدر توره خود باب روابط دوستانه را با ایران گشود (نک: سپهر، ۱/۲۵۵).

همچنین در ۱۲۳۵ ق/ ۱۸۲۰ م نخستین هیأت سیاسی به معنی اصطلاحی آن از روسیه به بخارا آمد و این مقدمه‌ای بر روابط نزدیک سیاسی و تجاری بین دو کشور بود (نک: وامبری، ۴۴۰؛ وهابف، ۱/۵۷). پسر حیدر توره، امیر نصرالله (حک ۱۲۴۲-۱۲۷۷ ق/ ۱۸۲۶-۱۸۶۰ م) روابط با

از سوی خانات خیوه و به طور کلی ضعف قدرت مرکزی بوده است (نک: وامبری، ۳۸۷-۳۹۰). افزون بر وجود اغتشاشات همیشگی در بلخ (نک: همانجا)، بزبایه گزارشهای موجود از منابع رسمی چینی (مثلاً سندئ مربوط به سال ۱۶۹۷ م/ ۱۱۰۸-۱۱۰۹ ق)، حتی سمرقند و بخارا در این دوره تا حدودی به عنوان دو دولت مستقل عمل می‌کرده‌اند (نک: «اسناد»، ۵۹). این ضعف سیاسی در دوره عبیدالله خان پسر سبحان قلی خان (حک ۱۱۱۴-۱۱۲۳ ق/ ۱۷۰۲-۱۷۱۱ م) ادامه یافت و در عصر ارست (۱۱۱۵ ق) که از حضور سفیری از سوی اسعد محمد خان - که گویا یکی از امیران محلی ازبک بوده است - در دربار عثمانی آگاهی داریم (نک: هامرپورگشتال، ۲۹۳۳/۴). در روزگار ابوالفیض خان (حک ۱۱۲۳-۱۱۶۰ ق/ ۱۷۱۱-۱۷۴۷ م)، دست کم وضع قدرت مرکزی آن قدر بهبود یافته بود که در ۱۱۳۳ ق/ ۱۷۲۱ م سلطان عثمانی با وجود سفیر ابوالفیض، سفیر سلطان ازبک بلخ را به رسمیت شناخت (نک: همو، ۳۰۸۴/۴).

روی کار آمدن نادرشاه در ایران و موج کشورگشایی او، پدیده‌ای بود که در خلال سالهای ۱۱۵۱-۱۱۶۰ ق تحولی عمده در تاریخ ماوراءالنهر و خوارزم پدید آورد. نادرشاه در ۱۱۴۹ ق/ ۱۷۳۶ م بلخ را که از متصرفات ازبکان بود، تسخیر کرد (استرآبادی، ۳۸۲ به بعد) و در پی آن در ۱۱۵۲ ق تمامی سرزمینهای ازبکان را متصرف شد. او در ماوراءالنهر با ابوالفیض خان از در آشتی درآمد و او را با قید تابعیت، در خانی ابقا کرد و در خوارزم با کشتن ایلبارس خان، ظاهر یکی از امیران چنگیزی نژاد را به خانی برگماشت (نک: محمدکاظم، ۷۸۶/۲ به بعد). در ۱۱۵۳ ق در خوارزم نورعلی قزاق حدود ۶ ماه زمام امور را به دست گرفت و سپس در ۱۱۵۴ ق ابوالغازی دوم از سلسله خانان خیوه به خانی برداشته شد (نک: بارتولد، ۲/۵۷۷).

در ۱۱۵۸ ق نادرشاه مرزهای قلمرو خود با پادشاه ختن را مشخص کرد و آهنگ فتح دشت قپچاق داشت (نک: استرآبادی، ۵۲۲، ۵۲۶؛ محمدکاظم، ۱۱۳۶/۳ به بعد)، اما با قتل وی در ۱۱۶۰ ق سپاه ایران به سرعت به داخل ایران عقب نشست (همو، ۱۱۱۹/۳ به بعد). اگرچه پس از نادر، خانهای سلسله جانی استقلال خود را بازیافتند، اما ۷ سال حکومت کم‌توان عبدالؤمن خان (۱۱۶۰-۱۱۶۴ ق) و برادرش عبیدالله خان (۱۱۶۴-۱۱۶۷ ق) پایانی بر دوام این سلسله بود. در ۱۱۶۷ ق/ ۱۷۵۴ م بر اثر ضعف مفرط در سلسله جانیان، امیری از قبیله منغیت به نام محمد رحیم زمام امور خانان ماوراءالنهر را در دست گرفت و علاوه بر بخارا، فرمانروایی خود را به ولایات دیگر چون سمرقند و حصار تا اوراتپه گسترش داد (نک: سامی، ۵۸-۵۹). خانی به نام ابوالغازی (حک ۱۱۷۱-۱۲۰۰ ق/ ۱۷۵۸-۱۷۸۶ م) که منغیتان مدتی به نام او حکومت کردند و نسب او را به امام‌قلی خان می‌رسانند، با خویشی سببی خود با منغیتان، حلقه واسطه‌ای بود که سلسله جدید منغیت را به سلسله جانیان متصل می‌کرد (نک: وامبری، ۴۰۵ به بعد؛ بارتولد، ۲/۵۷۱-۵۷۲). از اقدامات سیاسی مهم در عصر ابوالغازی خان باید به ارسال

پذیرفت (نک: وهابف، I/53). او در روابط خارجی، سیاست ستیز با ایران را در پیش گرفت و بارها خراسان و حتی گرگان را مورد تاخت و تاز قرار داد (نک: سپهر، ۲۵۴/۱، ۲۷۴-۲۷۳، ۳۵۴-۳۵۶؛ اسنادی، ۱۲۹-۱۳۱). در ۱۲۳۴ق/۱۸۱۹م سفارتخانه روسیه در خیوه افتتاح شد، اما اصولاً محمد رحیم خان سیاست نزدیک شدن به روسیه را دنبال نمی‌کرد (نک: وهابف، I/57).

در دوره الله‌قلی خان (حک ۱۲۴۱-۱۲۵۸ق/۱۸۲۶-۱۸۴۲م) که مرزهای شمالی خیوه از سوی روسیه تهدید می‌شد (نک: همانجا: حمله ناموفق فرماندار نظامی ارنسورگ در ۱۲۵۵-۱۲۵۶ق)، وی به نصرالله‌خان پیش نهاد پیمانی نظامی بر ضد روسیه داد که با سیاست بخارا همخوانی نداشت (نک: همانجا). به هر حال، خان خیوه در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م سفیری برای بهبود روابط به سن پترزبورگ فرستاد (همو، I/58). در عهد او و جانشینانش، به رغم تمایل دولت ایران به برقراری روابط دوستانه و ارسال مکرر سفیران از جمله در ۱۲۵۳، ۱۲۵۷-۱۲۵۸ و ۱۲۶۷ق (نک: سپهر، ۳۵۹/۳، ۳۶۳؛ غفور، جم: اسنادی، ۱۱۳-۱۱۵)، گریز از دوستی با ایران و تازشهای پراکنده به خراسان ادامه یافت (مثلاً نک: سپهر، ۳۵۲/۳، ۳۵۶-۵۲/۴، ۵۶-جم). آمدن سفیر خان خوقند (ظاهراً خدایار) به خیوه در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م (همو، ۳۵۹/۳)، می‌توانسته است گامی در جهت اتحاد بر ضد بخارا و حتی روسیه بوده باشد. به هر حال حمله نهایی روسیه به خانات خیوه در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م روی داد و از آن پس خان خیوه به تابعیت روسیه درآمد.

در خانات خوقند، اگر این نکته را که سیادت چین تا ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م ادامه یافته است، قابل قبول فرض کنیم (قس: بارتولد، «خوقند»، 463)، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد عالم خان فرمانروای خوقند در زمانی نزدیک به این تاریخ از استقلال کامل برخوردار بوده است (نک: همانجا)؛ چنانکه در حدود سال ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م دولت تاشکند سفیری به روسیه گسیل داشت و خواستار فرستادن متخصصانی در امر معدن شد که این تقاضا مورد موافقت مقامات روسی قرار گرفت (وهابف، I/56). گفتنی است که عالم‌خان مقارن همین احوال تاشکند را به قلمرو خود افزوده بوده است (نک: بارتولد، همانجا). در عهد او و جانشینش عمرخان (حک ۱۲۲۴-۱۲۳۷ق/۱۸۰۹-۱۸۲۱م) جنگهایی پرمناشه میان خوقند و بخارا در گرفته است (همانجا). جانشین او محمد علی‌خان در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م با حمله نصرالله‌خان از بخارا مواجه شد که در جریان آن خان خوقند کشته شد و پایتخت او ویران گشت (نک: همان، 464-465).

دوران حکومت خانهای بعدی، شیرعلی (ح ۱۲۵۸-۱۲۶۱ق)، خدایار (بار نخست: ۱۲۶۰-۱۲۷۵ق) و سید محمد (۱۲۷۵-۱۲۷۸ق) و جماعتی دیگر، در واقع زمان آشفته‌گیها و منازعات میان جناحها و قبایل بوده، و اظهار نظر کردن در باره وضع حکومتی خوقند، و به طریق اولی تاشکند در این دوره بسیار دشوار است (برای اطلاعاتی

ایران را استحکام بخشید و سفیرانی بین دو کشور در فاصله سالهای ۱۲۵۳-۱۲۶۱ق/۱۸۳۷-۱۸۴۵م تبادل شد (نک: سفرنامه، جم: اسنادی، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۹-۱۳۱). وی همچنین در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م سفیری به روسیه فرستاد و خواستار بهبود روابط شد و افزون بر آن تقاضا کرد تا گروهی از متخصصان معدن نیز به بخارا فرستاده شوند (نک: وهابف، I/57-58؛ وامری ۴۴۱-۴۴۳: فرستادگانی از روسیه در ۱۸۳۴-۱۸۳۵م). دولت انگلستان نیز به قصد گشایش باب روابط با بخارا در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م نماینده‌ای غیر رسمی به آنجا فرستاد (همو، ۴۴۱) و در ۱۸۳۸م کلنل استوارت را به عنوان نماینده رسمی به بخارا گسیل کرد (همو، ۴۴۶). در زمان امیر نصرالله، استبداد و تندرویهایی او موجب شورش در حدود سال ۱۲۵۶ق گردید که حتی پسرش مظفرالدین از موافقان آن بود (نک: همو، ۴۵۳).

در ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م مظفرالدین خان جانشین پدر شد و دشمنی قدیم خانات منغیت با خانات خیوه و خوقند، در روزگار او به اوج خود رسید. شدت گرفتن این دشمنی در زمانی که روسیه در آسیای مرکزی شهرها را یکی پس از دیگری تصرف می‌کرد، بسیار نا بهنگام می‌نمود. در جریان فتح تاشکند توسط روسیه و اتحاد خوقندیان با مردم تاشکند، خان بخارا با حمله‌ای ناگهانی به خوقند، عملاً خوقندیان را ناچار به بازگشت کرد و دفاع از تاشکند را ناکام گذارد (نک: سامی، ۶۶-۶۷). مظفرالدین خان با اینکه در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م نامه‌ای به مردم تاشکند نوشت و آنان را به قیام بر ضد استیلای روس فراخواند (نک: پاشینو، ۲۰۱-۲۰۲: متن نامه)، بارها تاشکند و دیگر شهرهای خانات خوقند را مورد تهدید قرار داد (نک: همو، ۱۸۴، ۲۰۳-۲۰۴؛ نیز نک: سامی، ۶۵). اما پیش‌روی قوای روس در تاشکند متوقف نشد و با وجود تبادل نمایندگانی میان قوای روس و امیر بخارا در ۱۲۸۳ق، سپاهیان روس از سیردریا گذشته، در قلمرو خانات بخارا پیش رفتند (نک: همو، ۷۰-۷۱، ۸۰-۸۱: حسنی، 29-31). در ۱۲۸۵ق خانات بخارا که قلمرو آن نیز محدود شده بود، از قوای روس شکست نهایی خورد و از آن پس تابع روسیه شد.

دو دهه آغازین حکومت منغیت، همزمان با آخرین سالهای بقای سلسله شیبانی عرشاهی در خیوه بود که پاره‌ای آشفته‌گیهای داخلی را به همراه داشت. تسلط مجدد ازبکان بر ترکمانان یعوت در ۱۲۱۰ق/۱۷۹۵م، در واقع به بهای اقتدار ایلتوزر پسر عوض ایناق، سر سلسله خانات قنقرات و انتقال قدرت به این خاندان در فاصله سالهای ۱۲۱۲-۱۲۱۹ق/۱۷۹۷-۱۸۰۴م تمام شد (نک: سپهر، ۱۰۱/۴؛ نیز بارتولد، ۵۷۷/۲). تاختن خان خیوه به بخارا در ۱۲۱۷ق (سامی، ۶۳) نیز نباید نشانه‌ای از جایگاه استوار او تلقی گردد. دوره حکومت محمد رحیم خان (۱۲۲۱-۱۲۴۱ق/۱۸۰۶-۱۸۲۶م) در واقع اوج اقتدار خانهای قنقرات بود. وی با سرکوب استقلال طلبان داخل خانات، وحدت سیاسی خانات خیوه را تأمین کرد و قبایل آرال و قره‌قاپاق را تابع خود ساخت. در زمان او پاره‌ای اصلاحات مالیاتی و گمرکی نیز صورت

بی‌شمر ماند (سامی، ۶۶-۶۷). به دنبال استحکام مواضع در تاشکند، آتریاد فاتح از سیردریا گذر کرد و به قلمرو خانان بخارا درآمد. در اواخر سال ۱۲۸۲ ق سپاه بخارا در منطقه اِرَجَر شکست سختی خورد و سرزمینهای خجند، اوراتیپه و جیزک را از دست داد (همو، ۷۰-۷۱؛ حسنی، 30-29). در ۲۳ صفر ۱۲۸۴ ق/۲۶ ژوئن ۱۸۶۷ م (برابر با ۱۴ ژوئن در تقویم قدیم) تزار روسیه دستور تأسیس «ناحیه نظامی ترکستان^۲» را در متصرفات جدید خود صادر کرد و ژنرال فون کاوفمان به عنوان نخستین فرماندار نظامی ناحیه منصوب شد (همو، 31-30؛ نیز وهابف، I/100؛ نظام اداری این ناحیه). سمرقند شهر دوم خانان بخارا و برخی مناطق دیگر این خانان نیز در ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م گشوده شد (همو، نیز سامی، همانجاها). در ۱۰ ژوئیه همان سال سمرقند و مناطق فتح شده اطراف آن، با عنوان «ناحیه زرافشان» به تقسیمات اداری روسیه افزوده شد (حسنی، همانجا). روسها که تصمیم نداشتند بیش از آن در قلمرو خانان بخارا پیش روند، خان بخارا را تحت الحمایه خود ساختند و قرارداد صلحی با او امضا کردند. نظامیان روس در پی این صلح خان را در حل مسائل داخلی خودیاری کردند و ضمن گرفتن شهر قرشی از مخالفان خان و بازگرداندن آن به وی، مرزهای خود را با بخارا قطعی ساختند (نک: عالم‌خان، ۳۲، ۳۴؛ حسنی، 31-30، نیز 32-31؛ کمکهای مشابهی به بخارا در ۱۸۷۰ م). قرارداد مشابهی که در ۱۸۶۸ م میان روسیه و خانان خوقند منعقد شد و طی آن روسیه استقلال خوقند را به رسمیت شناخت، با توجه به نظام گسیخته این خانان جدی تلقی نمی‌شد و دوامی نیز نیافت (نک: بارتولد، «خوقند»، 466).

در پی مصالحه با بخارا و خوقند، در ۱۸۶۹ م حرکت قوای روسیه در سواحل دریای خزر آغاز شد و در همین سال بود که ژنرال استالتف^۳ حوزه کراسنودسک را به تصرف درآورد (حسنی، 31) و جبهه‌ای جدید برای فشار آوردن به خویه گشود. در سال بعد قوای روس تا مرز خویه پیش رفتند (همو، 32-31). سپس در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م حمله‌ای هماهنگ از چند سو به خویه آغاز شد که در آن آتریادهای ترکستان، ارنبورگ، منقشلاق و ناوگان آرال حضور داشتند و سرانجام پایتخت خانان را در ۱۰ ژوئن ۱۸۷۳ تصرف کردند (همو، 33-32). در پی این شکست قرارداد صلحی با شرایط ویژه با خانان خویه بسته شد و این خانان به تابعیت روسیه درآمد (نک: همانجا؛ نیز باخروشین، 414-415).

در ۱۸۷۵ م از نو آتش جنگ در خانان خوقند افروخته شد و در پی جنگهایی که میان کاوفمان و ژنرال اسکابلف از یک سو و مردم آن سرزمین از سوی دیگر رخ داد، شهرهای خجند، اندیجان، نمگان و خوقند تصرف شد و سرانجام خانان خوقند در ۳ مارس ۱۸۷۶ سقوط کرد و قلمرو این خانان با عنوان «ناحیه فرغانه» به تقسیمات اداری روسیه پیوست (حسنی، 34-33) و شهرک مهاجرنشین روسی

فهرست‌وار، نک: بارتولد، ۵۸۱/۲، که به ویژه با آگاهیهای سکه‌شناختی جای اصلاح دارد؛ نیز برای حکومتی خاص در تاشکند، نک: پاشینو، ۲۱۸). در چنین احوالی فتح خجند (۱۲۷۵ ق/۱۸۵۹ م)، تصرف موقت خوقند (۱۲۷۹ و ۱۲۸۲ ق) و فتح تاشکند (۱۲۸۲ ق/۱۸۶۵ م) توسط امیر بخارا ضرباتی مهلک بر پیکر خانان آشفته خوقند بود (نک: وامبری، ۴۳۴-۴۳۶؛ بارتولد، «خوقند»، همانجا). خانان خوقند در ۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م به طور قطعی سقوط کرد و قلمرو آن به تصرف روسیه درآمد.

استیلای روسیه بر قلمرو خانان سه‌گانه ازبک: از سده ۱۲ ق/۱۸ م روسیه به طور جدی در باره گسترش نفوذ خود در آسیای مرکزی می‌اندیشید و دستیابی بر این منطقه را تنها طریق راه‌یافتن به عرصه سیاسی و اقتصادی چین و هند می‌دانست و در جهت نفوذ به این سرزمینها هرگز نمی‌خواست از رقیب سرسخت خود انگلستان بازپس بماند. با وجود اقدامات نظامی پراکنده در جهت دستیابی به مقدمات این هدف پیش از ۱۲۶۲ ق/۱۸۴۶ م، استیلای نظامی انگلستان بر کشمیر در این سال، دست کم محرکی بود تا روسها را در پیش‌روی خود در آسیا به شتاب وادارد.

در ۱۲۶۳ ق/۱۸۴۷ م آتریاد تحت فرماندهی ژنرال اُبروچف کرانه شمال شرقی دریاچه آرال را اشغال کرد و استحکامات کازالینسک ساخته شد. در ادامه پیش‌روی قوای روس در حوزه سیردریا، حرکتی هماهنگ از سوی خویه و خوقند در جهت مقابله با این پیش‌روها آغاز گردید؛ اما با وجود حملات مکرر سپاه خویه و خوقند، سرهنگ پروقیف^۱ در ۱۲۶۳ ق قلعه جان خواجه را از خانان خویه گرفت و در سال بعد شهر خواجه نیاز هم تصرف شد. در همین اوان ناوگان روسی در دریاچه آرال تأسیس گردید (نک: حسنی، 24). در فاصله سالهای ۱۲۶۶-۱۲۸۱ ق/۱۸۵۰-۱۸۶۴ م سپاهیان روس به تدریج و بدون شتاب در متصرفات شمالی و شرقی خانان خوقند، واقع در قزاقستان و قرقیزستان کنونی پیش‌روی کردند. در این عملیات شهرهای پیشپک، ینگی فرغان، اولیاتا و ترکستان به تصرف آنان درآمد (نک: همو، 25-29). پشتیبان حرکات نظامی روسها در آسیای مرکزی خط دژهایی بود که میان سالهای ۱۲۷۰-۱۲۸۱ ق/۱۸۵۴-۱۸۶۴ م از محل قلعه کازالینسک تا پُرفسک و از آنجا در امتداد مرز شمالی خانان خوقند کشیده شده بود (نک: پاشینو، ۵۵؛ نیز گیلبرت، ۷۰-۷۱). در ۱۸۶۴ م جنگ روسیه و خوقند وارد مرحله‌ای نوین و پرشتاب شد. آتریاد سیبری همراه آتریاد ارنبورگ در این سال مأمور پیش‌روی در خانان خوقند شدند و تحرکات تند نظامی پس از آن، «جریان جدید فتح خوقند» نام گرفت. آتریاد متحد سیبری و ارنبورگ در ۱۸۶۴ م چیمکت را تصرف کرد و در ۲۲ محرم ۱۲۸۲ ق/۱۷ ژوئن ۱۸۶۵ م حاکمیت خود را بر تاشکند تثبیت نمود. کوشش خوقندیان برای بازپس‌گیری تاشکند

1. Erofeev

2. Turkestanskoe General - Gubernatorstvo

3. Stoletov

قرارداد صلح بر منصب خانی ابقا گردید (بارتولد، ۵۷۶/۲-۵۷۷) و سرانجام پس از حدود ۳۸ سال حکومت تحت الحمايه، اسفندیار خان (حک ۱۳۲۸-۱۳۳۶ق/۱۹۱۰-۱۹۱۸م) جانشین او شد. خيوه نیز همچون بخارا پس از سقوط دولت تزاری استقلال خود را بازیافت (کار، ۴۰۳/۱). در ۱۳۳۷ق از فردی به نام عبدالسیدم به عنوان واپسین خان خيوه نام برده شده که با تأسیس دولت جمهوری، در رمضان ۱۳۳۷/ژوئن ۱۹۱۹ خلع شده است (نک: بارتولد، ۵۷۷/۲؛ وهابف، I/145 به بعد).

به عنوان زمینه‌ای بر حوادث سالهای ۱۹۱۷-۱۹۲۰م/۱۲۹۶-۱۲۹۹ش و اعمال حاکمیت بلشویکی بر ازبکستان، باید اشاره کرد که در اوایل سده ۲۰م در «ناحیه ترکستان» و به ویژه در محیط بومی- روسی تاشکند، چندین گرایش ضد تزاری دیده می‌شد: نخست جریانی ملی- مذهبی که به دنبال احیای حاکمیت ملی با سنتهای اسلامی بود، دیگر جریان ملی تجدیدطلب که با عنوان «جدیدبسم» (جدید گرایی) شناخته می‌شد. و یک جریان دموکراتیک که از احقاق حقوق کارگران سخن می‌گفت و در عین حال با ادامه دوستی آسیای مرکزی با روسیه موافق بود؛ در منابع شوروی از یک جریان مارکسیستی در میان روسهای مهاجریا روسی مآبان نیز سخن به میان آمده است که درباره دامنه نفوذ و شمار طرفداران آن باید با احتیاط برخورد کرد. در سالهای ۱۹۰۴-۱۹۰۵م دو تشکل سیاسی با عنوانهای «سوسیال دموکرات» و «سوسیالیستهای انقلابی» در تاشکند وجود داشته است. در سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۶م روزنامه روسی سمرقند به سردبیری ماروزف از مارکسیستهای بلشویک، نقش مهمی در تبلیغ تفکر مارکسیستی داشت و هم در این برهه برخی تشکیلات سوسیالیستی در تاشکند و سمرقند، از جمله «کمیته نظامی سوسیال دموکرات ترکستان» (تاشکند) تأسیس شده بود و به طور جسته و گریخته برخی تحرکات مخالف را سازمان می‌داد (نک: وهابف، I/243 به بعد؛ BSE³, XXVI/489).

موج گسترده اعتراضات مردم بومی ترکستان در ۱۹۰۶م دولت تزاری روسیه را وادار ساخت تا ۶ کرسی را در دومای دولتی اول و دوم روسیه به نمایندگان محلی ترکستان اختصاص دهد. به دنبال کودتای ماه ژوئن ۱۹۰۷ در روسیه، قانونی به تصویب رسید که حضور نمایندگان محلی ترکستان را در دومای دولتی منتهی ساخت و مردم ترکستان را از حق شرکت در انتخابات دوما محروم کرد. اوج سیاست فشار حکومت مرکزی روسیه بر ترکستان در ۱۹۱۰م بود؛ در این تاریخ، دومای دولتی سوم قانونی تصویب کرد که به موجب آن لازم بود «زمینهای مازاد» از بومیان ترکستان گرفته شود. بدیهی است که به دنبال تصویب این قانون، موجی گسترده از اعتراضات در ناحیه ترکستان پدید آمد که تا ۱۹۱۲م/۱۲۹۹ش دوام یافت و حتی دامنه آن به بخارا نیز کشیده شد (نک: همانجا؛ باخروشین، 413؛ وهابف، I/206 به بعد، نیز 282 به بعد؛ مومنف، 170).

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م/۱۲۹۳-۱۲۹۷ش) روسیه تزاری نیز درگیر جنگ شد و بحران سیاسی و اقتصادی ناشی از

مرغینان نو- که بعداً به نام فاتح فرغانه اسکابلف نامیده شد- به عنوان مرکز اداری ناحیه انتخاب گردید (میرزا سراج‌الدین، ۴۰؛ بارتولد، «خوقند»، همانجا). در همین سال مرزهای ناحیه ترکستان با ولایت کاشغر نیز تعیین گردید (حسینی، 35-34). در طول ربع پایانی سده ۱۹م، قیامهای متعددی به ویژه در منطقه خوقند بر ضد استیلای روسیه صورت گرفت که بسیاری از آنها صبغه مذهبی داشت؛ از آن میان باید به این قیامها اشاره کرد: قیام اندیجان در ۱۸۷۶م که در آن یکی از رهبران دینی اعلام جهاد کرده بود؛ قیام اندیجان در ۱۸۷۸م به رهبری یتیم‌خان؛ قیام اندیجان و مرغینان در ۱۸۸۲م به رهبری درویش‌خان؛ قیام تاشکند در ۱۸۹۲م که بسیار گسترده بوده است و گروههای مختلف مردم در آن شرکت داشته‌اند؛ قیامی در منطقه خوقند در ۱۸۹۳م به رهبری شاکرخان؛ قیام فرغانه در ۱۸۹۸م به رهبری ایشان دوکچی (نک: میرزا سراج‌الدین، ۴۱-۴۲؛ باخروشین، 370-357؛ مومنف، 156؛ طوغان، 332).

درباره خانان بخارا که از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م تحت الحمايه روسیه بوده‌اند، باید گفت که روسها در پی قرارداد صلح خود با بخارا، سلسله خانهای منغیت را بر قدرت ابقا کردند و امیر مظفرالدین که از ۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م بر مسند خانی نشسته بود، تا ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م حکومت کرد. وی در دوره تابعیت روس نیز سکه به نام خود ضرب می‌کرد (مثلاً نک: لین‌پول، X/116). پس از مظفرالدین، پسرش عبدالاحد (حک ۱۳۰۴-۱۳۲۸ق) جانشین وی شد و در پی او فرزندش عالم‌خان (حک ۱۳۲۸-۱۳۳۸ق) به فرمانروایی رسید؛ ولی بر اساس تشریفات تحت‌الحمايگی، ولیعهدی هر دو امیر از جانب تزار رسمیت یافت (نک: عالم‌خان، ۱۸؛ مختارف، ۴۰). در روزگار عالم‌خان برخی اصلاحات اجتماعی صورت پذیرفت. به عنوان نمونه، بیکها و میرها که در نظام سنتی، مناصب خود را به میراث می‌بردند، در زمان او از سوی مردم انتخاب می‌شدند (نک: عالم‌خان، ۳۳-۳۴؛ نیز وهابف، I/134؛ فراگتر، 154).

با سقوط حکومت تزاری در روسیه در ربیع الآخر ۱۳۳۵/ژانویه- فوریه ۱۹۱۷، در کوتاه زمانی عالم‌خان استقلال خود را بازیافت. وی از بدو استقلال در صدد تجهیز سپاهیان خود بود و در این باره مختصر کمکی نیز در ۱۹۱۸م از افغانستان دریافت کرد (نک: عالم‌خان، ۲۱-۲۲). در ۱۹۱۹م با حکومت خوارزم یک اتحاد ضد بلشویک تشکیل داد (همو، ۲۲). دولت عالم‌خان در بخارا سرانجام در ۱۷ ذیحجه ۱۳۳۸ق/۱ سپتامبر ۱۹۲۰م سقوط کرد و خان در ولایات متواری شد (مختارف، ۹؛ نیز نک: عالم‌خان، ۲۴). در آبان ۱۲۹۹/نوامبر ۱۹۲۰م عالم‌خان از افغانستان کمک نظامی خواست، اما به ملاحظه مصالح، خواسته او تأمین نگردید (نک: مختارف، ۱۱-۱۲؛ نقل سندی از بایگانی ملی افغانستان). او سرانجام ناچار شد در ۱۴ اسفند ۱۲۹۹ش/۴ مارس ۱۹۲۱م از آمو بگذرد و به افغانستان پناه برد.

در مورد خانان خيوه که از ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م تحت الحمايه روسیه شد، گفتنی است که محمد رحیم‌خان (جلوس: ۱۲۸۲ق) پس از تنظیم

حکومت شورایی (البته غیر بلشویکی) در ترکستان تشکیل شد (نک: BSE³، همانجا؛ بیلی، ۵۴-۵۵؛ کار، ۴۰۱/۸).

حکومت شورایی تاشکند که از سوی مهاجران روس حمایت می‌شد، نسبت به مسلمانان بومی ترکستان که ۹۵٪ از جمعیت را (در برابر ۵٪ جمعیت مهاجر) تشکیل می‌دادند، سیاست بی‌اعتنایی در پیش گرفته بود و این بی‌اعتنایی مفرط واقعیتی بود که در ۱۹۱۹م از سوی رهبران مسکو مورد انتقاد قرار گرفت و بعدها به عنوان یکی از اشتباهات اساسی تاریخی در منابع شوروی از آن یاد می‌شد (نک: همو، ۴۰۲-۴۰۸؛ BSE³، همانجا). در «کنگره سوم شوراهای ناحیه» که در ۲۸ نوامبر-۵ دسامبر ۱۹۱۷ تشکیل گردید، حاکمیت دولت شورایی بر ناحیه ترکستان اعلام شد و مجمعی با نام «شورای کمیسرهاي مردمی ناحیه» به‌عنوان شورای حاکم به ریاست کولسفا^۱ از گروه بلشویک تعیین گردید. در مصوبات همین کنگره، بر این نکته تأکید شد که مسلمانان بومی حق احراز مقامات دولتی را نخواهند داشت (نک: همانجا؛ کار، ۴۰۲/۱).

حاکمیت دولت شورایی در عمل از تاشکند چندان فراتر نمی‌رفت و در دیگر نقاط ناحیه ترکستان که جمعیت مهاجران روس به نسبت تاشکند بسیار اندک بود، چندان نفوذی نداشت. مسلمانان نقاط مختلف ترکستان همزمان، کوششهایی برای پایه‌گذاری حکومتی ملی به عمل می‌آوردند و در جهت همسو نمودن فعالیت‌های خود نهشتهای مشترکی ترتیب می‌دادند. در یکی از این گردهماییها در ۹-۱۲ دسامبر ۱۹۱۷ در شهر خوقند با عنوان «کنگره چهارم فوق‌العاده اسلامی ناحیه» تشکیل یک حکومت ملی - اسلامی با عنوان «دولت خودگردان ترکستان» با مرکزیت خوقند اعلام گردید. این دولت از سوی برخی رجال متنفذ مسلمان چون محمد امین بیگ از فرغانه و کیچکنه ایرگش از خوقند حمایت می‌شد و از سوی برخی دولتهای خارجی نیز به رسمیت شناخته شد (نک: بارتولد، «خوقند»، ۴۶۶؛ باخروشین، ۴۴۱؛ طوغان، ۳۶۴؛ BSE³، XXVI/489؛ کار، همانجا).

دولت شورایی که در پی انقلاب اکتبر (۲۵ اکتبر در تقویم قدیم، برابر ۱۷ نوامبر) به رهبری لنین در روسیه ایجاد شده بود، تا ۱۹۲۰م تنها توانسته بود حاکمیت خود را بر روسیه اروپایی اعمال کند. کنترل اوضاع در ترکستان به ویژه تا ۱۹۱۹م از کف آنان خارج بود (نک: همو، ۴۰۲-۴۰۸). دولت خودمختار ترکستان (خوقند) در اوآن تأسیس در مواضع خود نسبت به دولت مرکزی روسیه، برآن بود که اگر آن دولت، حکومت خوقند را به عنوان نماینده اکثریت قاطع ۹۵٪ مردم ترکستان به رسمیت بشناسد و دولت شورایی تاشکند را منحل اعلام کند، برای خوقند موانعی نخواهد بود که به عنوان یک دولت خودمختار با دولت فدرال روسیه متحد باشد (نک: بیلی، ۵۷-۵۸؛ کار، ۴۰۲/۱). شاید پاسخ مبهم رهبران روسیه به این درخواست (نک: بیلی، همانجا) برای دولت

آن، هم در روسیه و هم در ترکستان به اقتدار دولت تزاری پایان داد. در آغاز جنگ ناحیه ترکستان که از میدانهای نبرد به دور بود و بیشتر به عنوان پشتیبان اقتصادی دولت روسیه عمل می‌کرد، به اقتصادی شکوفا دست یافته بود، اما این رونق با برهم خوردن موازنات اقتصادی، در نیمه دوم سال ۱۹۱۵م جای خود را به یک بحران گسترده داد. ناحیه ترکستان که برای افزایش صادرات پنبه و دیگر محصولات خود زیر فشاری مداوم بود، برای دریافت نان و دیگر کالاهای مورد نیاز خود در مضیقه واقع شد و در مدتی کمتر از یک سال نرخ نان تا ۴ برابر افزایش یافت. موج احساسات سرکوب شده ملی در کنار فشار فزاینده اقتصادی از جنگی ناخواسته، در ۱۹۱۶م یک قیام عمومی ضد روسیه تزاری در سراسر ترکستان پدید آورد. انگیزه اصلی این قیام فرمان تزار مبنی بر نام‌نویسی اجباری مردم بومی برای شرکت در جنگ بود و در پی این فرمان از منطقه ازبکستان کنونی حدود ۱۲۰ هزار تن به خدمت فراخوانده شدند. یکی از نقاط اوج سرکوب این قیام در شهر جیزک بوده است (نک: همو، ۱۸۳؛ وهابف، I/372؛ به بعد؛ بیلی، ۵۵؛ طوغان، BSE³، 336؛ همانجا).

به دنبال انقلاب ضد تزاری در مارس ۱۹۱۷ (فوریه در تقویم قدیم) و تشکیل دولت موقت در روسیه، در تاشکند نیز تا حدودی از این دولت موقت استقبال شد و نهادهای دولتی به فرمان دولت موقت درآمدند؛ در ۲۰ آوریل «کمیته دولت موقت ترکستان» در تاشکند تأسیس شد و قدرت دولت موقت را اعمال نمود. در همین اوآن نهادی با عنوان «شورای نمایندگان کارگران و سربازان» در ناحیه ترکستان تشکیل شده بود که منشویکها و «انقلابیان سوسیالیست» در آن قدرت داشتند، اما ریاست آن با بروریدو از گروه بلشویک بود، به طور همزمان نیروهای مذهبی و ملی نیز نهادهایی را با عنوانهای «شورای اسلام» و «شورای علما» تأسیس کرده بودند و شوراهایی نیز با عنوان «شوراهای کارگران مسلمان» تشکیل شده بود (نک: همان، XXVI/490؛ بیلی، ۵۴؛ مومنف، 240؛ به بعد؛ وهابف، I/400؛ کار، ۴۰۱-۴۰۸).

دولت موقت مرکزی در پتروگراد در زمان ریاست کرنسکی نماینده‌ای به بخارا فرستاد و پیمانی را با امیر بخارا به امضا رسانید که بر پایه آن استقلال بخارا به رسمیت شناخته شده بود (نک: عالم‌خان، ۲۰). به دنبال این استقلال، امیر بخارا سفیری به افغانستان فرستاد و نماینده‌ای نیز به مشهد گسیل داشت تا در تماسی با کمیسیون انگلیسی مستقر در آنجا نظر مساعد آنان را در کمک به استقلال بخارا جلب کند (نک: همو، ۲۰، ۳۵). بلشویکها در جبهه‌های مختلف عملاً با دولت موقت کرنسکی وارد جنگ شده بودند و تاشکند نیز یکی از کانونهای این مقابله بود. سرانجام، آنان موفق یافتند تا قدرت سیاسی را در تاشکند - البته با یاری متحدانی از گروههای دیگر - با یک حرکت سریع به دست گیرند؛ رهبری مؤتلف سوسیالیستهای انقلابی، منشویکها و بلشویکها با عنوان «شورای نمایندگان» در پی جنگی مسلحانه با دولت موقت در ۱۴ نوامبر در تاشکند به پیروزی رسید و بدین ترتیب نخستین

محاصره شد (نک: طوغان، ۳۷۳-۳۷۴؛ XXVI/490، BSE³؛ نیز بیلی، ۷۳، ۲۱۸). دول غربی به ویژه انگلستان و ایالات متحده، اگرچه در عمل سیاست محدود کردن نفوذ بلشویکها را دنبال می‌کردند، اما از فرستادن نمایندگان سیاسی به تاشکند نیز غافل نبودند. در حدود اوت - سپتامبر ۱۹۱۸ تردول به عنوان سرکنسول ایالات متحده و جرج مک کارتی به عنوان نماینده رسمی سفارت انگلستان در کاشغر، در تاشکند حضور داشته‌اند (نک: همو، ۶۱، ۸۲-۸۳). همچنین در حدود سپتامبر، دولت ترکستان هیأتی را به سرپرستی شخصی به نام بابوشکین برای مذاکره با فرماندهی قوای انگلستان در خراسان، به مشهد فرستاد (نک: همو، ۹۹).

عمده‌ترین مشکل داخلی دولت شورایی ترکستان، قیامی پر دامنه از سوی بومیان معارض، معروف به «قیام باسماچیها» بود که در همین سال پای گرفت و نخستین نتیجه جدی آن تصرف شهر پراهمیت اوش (اکنون در قرقیزستان) در سپتامبر ۱۹۱۸ بود و پس از آن نزدیک بود که باسماچیها اندیجان را نیز فتح کنند. این فاتحان در ماه اکتبر در مناطق محدود زیر نفوذ خود یک حکومت ملی با عنوان «حکومت موقت فرغانه» اعلام کردند، اما این استقلال دوامی نیافت و با ورود نیروهای تازه‌نفس بلشویک به منطقه، این حکومت ملغی اعلام شد و قیام سرکوب گردید (نک: مومنف، ۲۶۰ به بعد؛ طوغان، ۳۸۸ به بعد). در همان ماه کنگره ششم شوراهای ناحیه در تاشکند، با اعلام تأسیس «جمهوری خودگردان شوروی سوسیالیستی ترکستان»، قانون اساسی این جمهوری را نیز تصویب کرد (مومنف، ۲۵۵ به بعد؛ BSE³، همانجا)؛ اما این جمهوری جدید همچنان از جهات مختلف با خطر مواجه بود. علاوه بر دوام یافتن قیام باسماچیها در حد جنگهای پراکنده، اما پیگیری نیروهای انگلستان نیز در مناطقی از ترکستان و حوزه آمو پیش‌روی کرده بودند و تا ۱۹۱۹م کمابیش در این سرزمینها حضور داشتند (نک: همانجا؛ نیز اسنادی، ۴۳۱-۴۳۲؛ ایس، ۴۱ به بعد).

در ۱۹ ژانویه ۱۹۱۹ یک حرکت مسلحانه گسترده بر ضد حکومت شوروی صورت گرفت که بی‌درنگ سرکوب شد، اما در جریان آن ۱۴ تن از سران بلشویک ترکستان کشته شدند (نک: بیلی، ۷۳، ۲۱۸؛ کار، ۴۰۳/۱؛ BSE³، همانجا). پس از هشتمین کنگره حزب مادر در مارس ۱۹۱۹ در مسکو و عطف توجه رهبران مسکو به مسئله ملیتها، مقدمات تجدید نظر دولت شوروی تاشکند در برخورد با بومیان فراهم شد. در ۱۲ ژوئیه تلگرافی از کمیته مرکزی حزب به تاشکند رسید که رهبران بلشویک ترکستان را به ضرورت شرکت دادن گسترده مردم بومی ترکستان در کارهای دولتی توصیه کرد و از آنان خواست که مصادره اموال مسلمانان بدون توافق سازمانهای محلی مسلمان متوقف شود، اما این توصیه‌ها از سوی مقامات تاشکند چندان جدی تلقی نگردید (نک: کار، ۴۰۵/۱-۴۰۶). در اوت ۱۹۱۹ بخشی از دسته‌های نظامی بلشویک

شورایی تاشکند که روابط مستحکمی نیز با دولت مرکزی نداشت، زنگ خطری بود تا دولت رقیب را به قهر از میان بردارد.

به هر روی، با اینکه شورش گسترده‌ای از سوی بومیان مسلمان در آغاز سال ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش بر ضد دولت شورایی در تاشکند صورت گرفت (نک: همو، ۵۵)، دولت شورایی توانست در یک حرکت نظامی سریع بر ضد خوئند، دولت خودگردان ترکستان را مغلوب کند. در ۲۲ فوریه ۱۹۱۸ قرارداد تسلیم خوئند امضا شد و به دنبال آن دولت شورایی عملاً به عنوان تنها دولت در ترکستان حاکمیت یافت (نک: بارتولد، «خوئند»، همانجا؛ طوغان، ۳۸۸؛ کار، همانجا؛ نیز بیلی، ۵۸، ۷۳). «بخاراییان جوان» (یاش بخارالیکلر) که گروهی سیاسی ملی‌گرا با گرایش «جدیدیسیم» بودند و کوشش داشتند تا با براندازی امیر بخارا یک جمهوری دموکراتیک در بخارا تأسیس کنند، بی‌درنگ پس از پیروزی دولت شورایی در ترکستان، آن دولت را به یاری طلبیدند و به دنبال آن قوای دولت شورایی ترکستان راهی بخارا شدند. در مارس ۱۹۱۸ قوای تاشکند به فرماندهی شخص کولشف روی به خان‌نشین بخارا آوردند و در ۲۳ مارس منطقه موسوم به ضیاءالدین را به تصرف درآوردند، اما مقاومت سخت از سوی بخاراییان کولشف را بر آن داشت تا با پذیرش شکست، در ۷ آوریل قرارداد صلحی با امیر بخارا امضا کند و استقلال دولت بخارا را به رسمیت شناسد (نک: عالم‌خان، ۲۱-۲۲، ۳۵، ۸۴، ۳۴۵-۳۴۸-۳۴۹؛ نیز کار، ۴۰۲/۱-۴۰۳؛ فراگنر، ۱۵۴). در پی این واقعه مسکو نیز استقلال بخارا را به رسمیت شناخت و بر وی دو را به عنوان سفیر به بخارا فرستاد (نک: عالم‌خان، ۲۲-۲۳). با اینهمه، پذیرش استقلال بخارا از سوی تاشکند و مسکو، عملاً به حضور دولت شورایی ترکستان در مناطق پیرامون بخارا، پایان نداد، بلکه حضور عناصر این دولت به صورت متحد با نیروهای ارتش سرخ در منطقه یاد شده (نک: بیلی، ۷۹)، از نظر حکومتی وضع عجیبی ایجاد کرده بود که به سختی قابل تشریح است. بر پایه یکی از اسناد وزارت خارجه ایران، در ۱۶ آوریل ۱۹۱۸ نیروهای ارتش سرخ به حریم مرزی ایران تجاوز کرده‌اند و به منظور حل و فصل رسمی این مسأله، جواد سینکی با عنوان «کنسول ایران در کل ترکستان» در شهر عشق‌آباد در ۲۲ آوریل، به گونه‌ای دور از انتظار با کمیسر امور خارجه و کمیسر امور نظامی «حکومت ترکستان» به مذاکره پرداخته است (نک: اسنادی، ۴۶۲-۴۶۵).

در ژوئن ۱۹۱۸ در زمانی که بلشویکهای ترکستان توانستند نخستین کنگره خود را تنها با حضور ۴۰ نماینده تشکیل دهند (نک: کار، ۴۰۳/۱)، در منطقه ترکمنستان کنونی که پیش‌تر حوزه نفوذ دولت ترکستان بود، یک حکومت ضد بلشویک تشکیل شد که اداره آن بیشتر در دست سوسیالیستها بود و البته از سوی قوای انگلستان نیز حمایت می‌شد (نک: کار، همانجا). در ژوئیه همان سال دولت افت از نظامیان روسی ضد بلشویک، منطقه انربورگ را که پل ارتباطی میان ترکستان و روسیه مرکزی بود، تحت کنترل خود درآورد و بدین ترتیب دولت شورایی ترکستان از هر سو

جنیدخان از رهبران باسماچی در صحرای خیره پیوستند و بلشویکها حکومتی موافق با خود به عنوان «جمهوری شوروی خلق خوارزم» بر سر کار آوردند (نک: طوغان، 419-425).

در سالهای ۱۹۲۱-۱۹۲۲م رهبران بلشویک تاشکند به رغم توصیه‌های سران مسکو، کمابیش بر سیاست منزوی کردن بومیان اصرار می‌ورزیدند (نک: کار، ۴۰۹/۱-۴۱۱). در اواخر سال ۱۹۲۱ و اوایل ۱۹۲۲م تشکیلاتی سیاسی در ترکستان پی‌ریزی شد که «اتحادیه جمعیت‌های انقلابی ملی مردم مسلمان آسیای میانه» یا به اختصار «جمعیت» نام گرفت و از جمله اهداف آن تأمین استقلال ترکستان، ایجاد جمهوری دموکراتیک و تأمین آزادی مذهبی بود (نک: طوغان، 408-409). جمعیت به اتحادی با باسماچیه‌ها دست یافته بود که رهبری آنان با انور پاشا و ابراهیم بیک بود. باسماچیه‌ها در بهار ۱۹۲۲م بر بخش گسترده‌ای از قلمرو بخارا چیره شدند، اما عواملی چون کشته شدن انور پاشا در اوت ۱۹۲۲ و بروز اختلافات قومی در صفوف باسماچیه‌ها، قدرت آنان را کاهش داد. در پاییز همان سال نیروهای باسماچی در فرغانه و خیره از بلشویکها شکست خوردند و در فوریه ۱۹۲۳ قوای بلشویک در نبرد سخت بر باسماچیه‌های بخارا چیره شدند. از این پس اگرچه تحركات پراکنده باسماچیه‌ها تا ۱۹۳۳م/۱۳۱۲ش ادامه یافت، ولی سال ۱۹۲۲م را باید زمان اعمال حاکمیت قطعی شوروی بر منطقه ازبکستان تلقی کرد (نک: هو، 419. به بعد؛ نیز 485-474: فعالیت‌های ضد شوروی ترکستانی پس از این تاریخ در خارج از ترکستان؛ شهاب، ۷۷-۸۷؛ نیز عالم‌خان، ۳۲-۳۶).

جمهوری شوروی ازبکستان: اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی اگرچه در ۱۹۲۲م با عضویت روسیه، اوکراین، بلاروس و فدراسیون ماوراء قفقاز تشکیل گردید، اما در حیات نئین دولتهای شوروی آسیای مرکزی به این اتحاد پذیرفته نشده بودند (نک: د، ۵۳/۱۶). با به قدرت رسیدن استالین و در پی تجدید نظری گسترده از سوی رهبری نظام شوروی در تشکیلات اداری مناطق تحت کنترل خود در ۲۷ اکتبر ۱۹۲۴م/۵ آبان ۱۳۰۳ش، از پیوستن قلمرو ۳ دولت ترکستان، بخارا و خیره با اندکی جا به جایی در مرزها، دولت واحدی تأسیس گردید که «جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبک» نام گرفت و مرکز آن تاشکند تعیین شد. این جمهوری در جنوب خود یک منطقه خودگردان، با عنوان «جمهوری خودگردان شوروی سوسیالیستی تاجیک» را نیز دربر می‌گرفت. البته تاجیکستان در ۱۹۲۹م/۱۳۰۸ش به عنوان یک جمهوری متحد شناخته شد و از ازبکستان مستقل گردید. تغییر بعدی در پی تغییر قانون اساسی در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش روی داد که طی آن جمهوری خودگردان قره‌قالباق در حوزه آرال به ازبکستان ملحق شد (نک: XXVI/492، BSE³). در ۱۹۲۵م سومین کنگره شوراهای سراسر کشور، الحاق جمهوری ازبک را به اتحاد شوروی پذیرفت (نک: د، همانجا) و از آن پس تاریخ ازبکستان با تاریخ اتحاد شوروی پیوند یافت.

از جبهه شرقی به جبهه ترکستان منتقل شدند و دولت شوروی ترکستان با کمک این نیروی تازه وارد توانست تا بهار ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ش بخش عمده منطقه خطر آفرین فرغانه را تحت فرمان درآورد (نک: BSE³، XXVI/490-491). نیز برای بازتاب این تحول در اسناد ایرانی، نک: اسنادی، ۴۵۲-۴۵۵). در ماه اکتبر مسکو هیأتی را برای رسیدگی به امور دولت ترکستان و به ویژه متقاعد ساختن آنان به ترک سیاست منزوی کردن بومیان به تاشکند فرستاد (نک: بیلی، ۸۰؛ کار، همانجا).

همزمان با استقرار حاکمیت دولت بلشویک بر منطقه فرغانه، اوضاع در سرزمینهای غربی نیز به تدریج تحت کنترل بلشویکها درآمد. در مارس ۱۹۲۰/اسفند ۱۲۹۸ قوای بلشویک در حالی که مستقیماً از کمکهای مسکو برخوردار بودند، به سوی سمرقند تاختند و از آنجا تا مرو و عشق‌آباد پیش راندند (نک: اسنادی، ۴۷۲-۴۷۳؛ نیز طوغان، 390 به بعد). در آوریل همان سال دولت خان خیره از سوی گروه «یاشلر» (= جوانان) با حمایت بلشویکها و ارتش سرخ سرنگون شد و دولتی با عنوان «جمهوری خلق خوارزم» اعلام موجودیت کرد (نک: طوغان، 424؛ کار، ۴۰۶/۱-۴۰۷؛ BSE³). به دنبال سقوط خیره، بلشویکها با نقض پیمان صلح خود با امیرنشین بخارا، حمله‌ای همه جانبه به بخارا آغاز کردند که در داخل از سوی گروه «بخاریان جوان» حمایت می‌شد و در اوایل سپتامبر به سقوط دولت امیر بخارا منتهی گردید. بخاریان جوان در اتحاد با بلشویکها قدرت را در دست گرفتند و در همان اوایل سپتامبر ۱۹۲۰ حاکمیت «جمهوری خلق بخارا» را اعلام کردند (عالم‌خان، ۳۵؛ بیلی، ۴۳۹، ۴۴۲؛ کار، ۴۰۷/۱؛ فراگنر، 157؛ BSE³، همانجا). بلشویکها در پیمانی با حکومت جدید بخارا استقلال این سرزمین را به رسمیت شناختند، اما عملاً در زمانی کوتاه ماهیت این حکومت را از درون بلشویکی کردند. رهبران جناح چپ بخاریان جوان - خوجایف، قادری و محیی‌الدیف - در همان سپتامبر رسماً به کمونیستها پیوستند و با یک تحول تدریجی در ماهیت، نام دولت را به «جمهوری شوروی خلق بخارا» تغییر دادند (نک: همان، XVI/1063؛ نیز نک: بیلی، ۴۴۲-۴۴۳؛ پذیرش رسمی استقلال جمهوریهای بخارا و خیره از سوی بلشویکها در فوریه ۱۹۲۱).

همزمان با اقدامات بلشویکها در خیره و سپس بخارا، و در پی فراخوانی ناگهانی مضمولان محلی برای خدمت در ارتش سرخ در تابستان ۱۹۲۰م، مرحله‌ای دیگر از قیام باسماچیه‌ها آغاز شد که با استقبالی گسترده از سوی مردم مسلمان مواجه گردید. در اوج این حرکت برای مدتی سراسر دره فرغانه در دست بومیان بود و چیرگی بلشویکها تنها به شهرهای بزرگ منحصر می‌شد. موج طرفداری از باسماچیه‌ها در این دوره تا بخارا و خیره نیز گسترش یافته بود و حتی در خیره، رهبران حکومت جمهوری که بلشویکها را متحدان مناسبی برای دست یافتن به اهداف ملی خود نیافته بودند، به باسماچیه‌ها گرایش یافتند و همین امر در مارس ۱۹۲۱ انگیزه حمله بلشویکها به خیره برای برانداختن دولت جمهوری شد. سران این دولت در پی شکست به

اعلام کرد و به دنبال فروپاشی اتحاد شوروی در ۲۶ دسامبر، این استقلال مفهومی جدید به خود گرفت. در ۲۹ دسامبر همان سال یک همه‌پرسی برگزار شد و در دسامبر ۱۹۹۲/آذر ۱۳۷۱ مجلس عالی ازبکستان قانون اساسی جدید این کشور را به تصویب رسانید و بر پایه تصویب همین مجلس، اسلام کریموف به عنوان رئیس جمهور بر مقام خود ابقا گردید (نک: ویسکر، ۱۰۵۴-۱۰۵۳).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حوقل، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن فقیه همدانی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوالحسن قزوینی، فواید الصغیریه، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ استرآبادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اسکندر یک منشی، ذیل تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسنادی از روابط ایران با مناطقی از آسیای مرکزی، وزارت امور خارجه ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایس، ج.ه، دخالت نظامی بریتانیا در شمال خراسان، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اوزون چارشلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نویخت، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۰ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به کوشش پوریچ، لندن، ۱۹۷۱م؛ باربارو، ج.، «سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بارنولد، و.و.، دیگران، تاریخ الدول الاسلامیه، به کوشش و ترجمه احمد سعید سلیمان، قاهره، دارالمعارف؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ بیلی، ف.م.، مأموریت به تاشکند، ترجمه پرویز محبت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاشینو، ب.، سفرنامه ترکستان، ترجمه مادرورس، به کوشش جشید کیان فر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ جهیشاری، محمد، الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواند میر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دیر ساقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، الامصار ذوات الآثار، به کوشش قاسم علی سعد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیق، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، عبدالعظیم، تاریخ سلاطین مغتبیه، به کوشش بیفانوا، مسکو، ۱۹۶۲م؛ سپهر، محمدتقی، نسخ التواریخ، سلاطین قاجار، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سفرنامه بخارا (مربوط به ۱۲۵۹-۱۲۶۰)، به کوشش حسین زمانی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاملو، ولی‌قلی، قصص الخاقانی، به کوشش سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهاب، محمد اسد، کفاح ترکستان، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ طبری، تاریخ، عالم‌خان، تاریخ حزن الملل بخارا، به کوشش احرار مختاروف، تهران، ۱۳۷۳ش؛ غفور، محمدعلی، روزنامه سفر خوارزم، به کوشش کاوسی عراقی و نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرامکین، گ.، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فریدون‌بک، مجموعه منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ فضل‌الله بن روزبهان، همان‌نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قدامه بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۱م؛ قمی، احمد، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ کان، ا.ه، تاریخ روسیه شوروی، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کنتارینی، آ.

در اوایل دوره رهبری استالین، نفوذ اجتماعی - اقتصادی نظام شوروی در ازبکستان عملاً رو به کاهش نهاد، اما از ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ش مسکو با اتخاذ سیاستی تازه، از یک سو موجی جدید از مهاجران روسی و دیگر قومیت‌های اسلاو را به این منطقه کوچ داد و از سوی دیگر با انتقاد شدید از سنت‌های بومی به ترویج فرهنگ روسی پرداخت. در این دوره، در آسیای مرکزی و به ویژه ازبکستان سیاستی روسی‌گرا با نظام دوگانه اجتماعی حاکم گردید که در آن یک جامعه شهری روسی‌مآب با امتیازات ویژه اجتماعی در مقابل اکثریتی مرکب از مردمان بومی قرار می‌گرفتند و گروه دوم می‌بایست زیر نظر گروه نخست که نمایندگان تفکر حزبی بودند، اداره و رهبری شوند (برای تحلیل، نک: کارلایل، 33-31). در منابع شوروی از سالهای ۱۹۲۵-۱۹۴۱م/۱۳۰۴-۱۳۲۰ش به عنوان دوره سازندگی و استوارسازی جامعه سوسیالیستی در تاریخ ازبکستان یاد شده است (مثلاً نک: مومنف، 349). در جریان جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵م/۱۳۱۸-۱۳۲۴ش) ازبکستان به عنوان بخشی از اتحاد شوروی رسماً درگیر جنگ بود (نک: مومنف، 405 به بعد)، اما اشتغال مسکو در جبهه‌های جنگ برای مخالفان نظام شوروی در آسیای مرکزی فرصتی برای فعالیت فراهم آورد. در ۱۹۴۲م تحرکاتی گسترده در ترکستان از سوی مخالفان صورت پذیرفت که در پی آن یک حکومت ملی محدود نیز با عنوان «جمهوری ترکستان» اعلام شد که بقایای آن در پایان جنگ (۱۹۴۵م) سرکوب گشت (نک: شهاب، ۱۲۸-۱۲۹).

از اواخر دهه ۱۹۵۰م در سیاست‌های مسکو نسبت به ملیت‌ها تجدید نظری اساسی دیده می‌شود؛ این حرکت جدید از جمله در مسأله ملیت‌ها به دادن آزادی‌های بیشتر، دخیل کردن شخصیت‌های منطقه‌ای در تصمیم‌گیری‌ها و شعار برابری ملل در حق حاکمیت گرایش داشت، اما میزان تحقق یافتن این سیاست‌ها در ازبکستان معلوم نیست؛ چه، در عمل از ۱۹۳۸ تا ۱۹۸۳م/۱۳۱۷ تا ۱۳۶۲ش همه افرادی که به دبیر اولی حزب کمونیست ازبکستان رسیده‌اند، به نسل پیشین تعلق داشتند. به هر تقدیر، هم‌زمان با تغییرات قهری حاصل شده در سیاست مسکو نسبت به استقلال نسبی جمهوری‌ها در دهه ۱۹۷۰م شخصیت‌هایی مقتدر در داخل جمهوری بانفوذ در مجموعه اتحاد شوروی خود نمودند (برای تحلیل، نک: کارلایل، 38-34). در دوره رهبری گورباچف (۱۹۸۵-۱۹۹۱م/۱۳۶۴-۱۳۷۰ش) تحولات رخ داده در نظام شوروی بسیار سریع و غیر قابل پیش‌بینی بود (نک: همو، 47-46؛ نیز ه.د، ۵۳۳/۶-۵۳۴). در اواخر این دوره و در زمانی که اتحاد شوروی آخرین سال حیات خود را در پیش داشت، در پی کنگره ژوئن ۱۹۹۰ سیاست‌های جدید حزب کمونیست ازبکستان اعلام شد. در این کنگره نه تنها تغییر در مواضع حزب، بلکه تغییرات اساسی در اعضای نهادهای تعیین‌کننده حزبی دیده می‌شد (نک: کارلایل، 51-49).

دولت ازبکستان حدود ۴ ماه پیش از فروپاشی اتحاد شوروی، در اول سپتامبر ۱۹۹۱، تصمیم خود مبتنی بر استقلال از اتحاد شوروی را

کوشیده‌اند تا وجوهی چون مشتق شدن آن از فعل «آسید» (به معنی تشبه کردن به شیر، نک: ابن درید، *الاشتقاق*، ۴۳۵) یا فعل «آسدی» (نک: سمعانی، همانجا) را بیابند، اما هیچ‌یک از این وجوه قابل تکیه نمی‌توانند بود.

برخی از محققان چون اشترنسیوک^۱ معتقدند که هیچ‌گونه رابطه نسبی میان ازدها قابل اثبات نیست؛ وی بر آن است که ازد عمان و ازد سرات در عصر آغازین اسلامی در محیطهای بصره و خراسان با یکدیگر متحد شده‌اند و همین اتحاد زمینه پدید آمدن داستانهای درباره پیشینه مشترک آنان بوده است (نک: EI²). بدون داوری درباره این نظریه باید خاطر نشان کرد که منابع عربی - اسلامی، اعم از کتب انساب، تاریخ و اخبار و دیگر نوشته‌ها بر وجود این خویشاوندی اصرار ورزیده‌اند و همدانی نسب شناس یمانی آن را نزد پیشینیان امری برخوردار از پذیرش عام دانسته است (نک: الاکلیل، ۲۰۴/۸؛ نیز ابن درید، همان، ۱۵۹).

بخش یکم - ازد پیش از اسلام

درباره تاریخ باستانی ازد یا ازدها، تنها منبع مستقیم روایات پرشمار در آثار عربی - اسلامی است که با پردازش داستانی همراهند و این روایات تنها با تحلیل برپایه دانسته‌های جنبی از منابع تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی قابل ارزشیابی هستند؛ با در نظر داشتن این نکته که روایات موجود درباره ازدهای باستانی، به اتفاق ازدیان را قومی با خاستگاه واحد شمرده‌اند، به‌ناچار باید سرگذشت تاریخی - داستانی ازد تا عصر ظهور اسلام را به عنوان جریان پیوسته بررسی کرد، بی‌آنکه حکمی قطعی درباره بیوند این قبایل صادر شود.

برپایه منابع نسب‌شناسی، ازد نام نیای مشترک این قبایل بوده است که با سلسله نسبی به صورت «ازد بن غوث بن نبت بن مالک بن زید بن کهلان بن سبأ بن یشجب بن یعرب بن قحطان»، به قحطان منتهی می‌گردد (مثلاً نک: ابن رسول، ۱۹، ۶). در برخی از منابع واژه ازد لقبی برای این جد تلقی گشته، و نام اصلی او به صورتهای دراء، درء و دَرَّة ثبت شده است (نک: سمعانی، ۲۱۳/۸؛ ابن رسول، ۲۰؛ نویری، ۳۱۱/۲؛ قس: سهیلی، ۱۱۱/۸).

ازد در میان عرب به عنوان یکی از قبایل قحطانی برخاسته از یمن و به تعبیری دیگر از «عرب عاربة» شناخته می‌شود، اما ناگفته نماند که برپایه حدیثی منتسب به رسول اکرم (ص) به این مضمون که خطاب به تیراندازانی از انصار (برپایه منابع انساب اوس و خزرج از فروع ازد) آنان را «بنی اسماعیل» خوانده است (نک: بخاری، ۲۴۰/۲، ۲۴۶؛ حاکم، ۹۴/۲)، شمار اندکی از نسب‌شناسان، تبار ازد را به‌طور خاص و قحطان را عموماً به حضرت اسماعیل (ع) بازگردانیده‌اند (نک: ابن هشام، السیره، ۸/۸؛ مسعودی، ۴۴/۲؛ سهیلی، ۱۰۲/۸-۱۰۳؛ نیز نک: همدانی، همان، ۱۰۳/۸-۱۰۴؛ ابن هشام، التیجان...، ۳۶۲).

«سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان... (نک: هم، باریارو)؛ گیلبرت، مارتین، اطلس تاریخی روسیه و شوروی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، ۱۳۷۳؛ محمد کاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴؛ محمد معصوم اصفهانی، خلاصه‌السیر، تهران، ۱۳۶۷؛ مختاروف، احرار، مقدمه بر تاریخ حزن الملل (نک: هم، عالم‌خان)؛ مفتون دتلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانی، تبریز، ۱۲۴۱ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملا جلال منجم، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحید نیا، تهران، ۱۳۶۶؛ میرزا سراج‌الدین، سفرنامه تحف بخارا، تهران، ۱۳۶۹؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۶۳؛ واه، محمدیوسف، خلدیرین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲؛ وامیری، آ.، تاریخ بخاری، ترجمه احمد محمود ساداتی، قاهره، شرکه الاعلانات الشریفة؛ وحید قزوینی، محمدطاهر، عباس‌نامه، اراک، ۱۳۲۹؛ هامر پورگشتال، بوزف، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۷؛ یاقوت، بلدان؛ یشتها؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Ahmedov, B., *Uzbek ulusi*, Tashkent, 1992; Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V. V., «Fergana», «Kokand», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; BSE³; Carlisle, D.S., «Uzbekistan and the Uzbeks», *Problems of Communism*, 1991, vol. XL, no. 5; Cook, J.M., «The Rise of the Achaemenids...», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1985, vol. II; Dughlát, M.H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Fragner, B., «Sowjetmacht und Islam: Die Revolution von Buchara», *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Beirut, 1979; Frye, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Hasanii, M., *Turkiston bosqini*, Tashkent, 1992; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1880; Kent, R.G., *Old Persian*, New Haven, 1953; *Kitaiskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkistana...*, ed. G.S. Sudvakanov et al., Almaty, 1994; Lane - Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1890; *The Letter of Tansar*, ed. Boyce, Rome, 1968; Mallowan, M., «Cyrus the Great», *The Cambridge History...* (vide: Cook); Marquart, J., *Ērānshahr*, Berlin, 1901; Muminov, I.M. et al., *Istoriya uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1974; *Qazaqtyn kōnetarikhyy*, Almaty, 1993; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; Springling, *Shapur and Kardir*, Chicago, 1953; Togan, A. Z. V., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; Tolstov, S.P., «La Chorasmie antiques», ed. R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1953, vol. XVI; Vohobov, M.G. et al., *Istoriya uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1957; *Whitaker's Almanack*, London, 1995; Zeimal, E.V., «The Political History of Transoxiana», *The Cambridge History...* (vide: Frye).

احمد یاکچی

ازد، نام عمومی مجموعه‌ای از قبایل کهن عرب. از نظر کاربرد تاریخی واژه، ازد نامی است که در آثار سده‌های نخست هجری غالباً به صورت منفرد و گاه به شکل ترکیبهای اضافی مانند ازد سرات، ازد شتوه و ازد عثمان به‌کار رفته است، اما در شجره‌نامه‌های نسب‌شناسان و داستانهای قومی، ازد عنوان قبیله‌ای بسیار کهن و فراگیر است که چندین قبیله مهم، از جمله اوس، خزرج و خزاعه از فروع آن دانسته شده‌اند، بی‌آنکه نام ازد در تداول عام بر آنها اطلاق گردد. نام ازد در روزگاران کهن به صورت «آشد» نیز تلفظ می‌شده است (مثلاً نک: ابن هشام، السیره...، ۱۰/۸) و برخی از لغویین متقدم این تلفظ را فصیح‌تر دانسته‌اند (نک: ابن سکیت، ۱۸۵؛ جوهری، ۴۴۰/۸؛ نیز سمعانی، ۲۱۳/۸-۲۱۴). این نام اشتقاق روشنی ندارد و اگرچه برخی

نظیان به یمن در سالهای ۲۵-۲۴ ق م و وارد شدن آسیبی شدید بر شبکه آبیاری مأرب، دوره‌ای از انحطاط نسبی در تمدن مأرب آغاز گردید. در سده ۱ م، عربستان جنوبی اتحاد سیاسی خود را از دست داده، و میان بخشی از سبائیان در غرب یا حمیریان در شرق دشمنی پدید آمده بود. در این دوره در منطقه سبأ از ۴ پادشاهی کوچک آگاهی داریم که فرمانروایان آنها هر یک خود را «پادشاه سبأ» می خوانده‌اند و به تناوب زمام امور مأرب را به دست گرفته‌اند. همچنین تغییر راههای تجاری مشرق زمین به باختر و جایگزین شدن راه دریایی به جای راه زمینی یمن به شام، از مسائل غیرمنطقه‌ای بوده که به تدریج از رونق مأرب می‌کاسته است (نک: مولر، 561). در تحلیلی تاریخی بر داستان عمرو بن عامر مزقیاء و داستانهای پیوسته به آن (نک: سطور بعد)، وجود یک پادشاهی کوچک و کوتاه مدت در منطقه مأرب در سده ۱ م و شاید بخشی از سده ۲ م امکان‌پذیر می‌نماید.

افتراق ازد: برپایه داستانها، ازدیان پس از جلای موطن خود مأرب، به همراه فرمانروای خود عمرو بن عامر کوتاه زمانی به رسم دوستی در سرزمینهای قبیله همسایه، عکک منزل گرفتند و در همین اوان بود که مرگ عمرو فرا رسید و پسرش ثعلبه را به جانشینی خود تعیین کرد (نک: ابن هشام، التیجان، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز ابن رسول، ۲۰). اما چندان نگذشت که عکیان با ایشان بنای ستیز نهادند و ازدیان که از نخست نیت ماندن در آن دیار را نداشتند، پای به راه نهادند (نک: ابن هشام، همان، ۲۷۵، السیره، ۱۲/۱؛ بلاذری، ۲۹). پس از ترک دیار عکیان، اقامتهای کوتاه ازدیان در مجاورت دیگر قبایل یمانی چون خولان، عتس و همدان حاصلی جز افزونی دشواریها به بار نیاورد و منابع این سرزمینها، حتی در صورت مساعدت همسایگان برای جمعیت بزرگ ازد و انبوهی از دامهای همراه ایشان کفایت نداشت (نک: همدانی، همان، ۳۲۶؛ نیز بلاذری، ۳۰).

روایات در ادامه داستان کوچ، چنین آورده‌اند که ازدیان به امید یافتن زیستگاهی ماندنی روی به شمال آوردند و مدت زمانی در تهامه به سر آوردند (همدانی، همان، ۳۲۸-۳۲۹؛ نیز ابن قتیبه، ۶۴۵)، اگرچه اشاراتی در منابع حکایت از آن دارند که گروهی کوچک از آنان از جمله کسانی از اولاد عمرو بن عامر در یمن باقی ماندند و راه مهاجرت را بر خود هموار ندیدند (نک: ابن هشام، همان، ۱۱/۱؛ ابن سعد، ۳۸۲/۵). در متون داستان اشاره روشنی به مدت درنگ ازدیان در تهامه دیده نمی‌شود، اما به هر روی سخن از آن است که مدت زمانی نه چندان دراز پس از ورود ازدیان به دیار تهامه، افتراق اصلی قبیله ازد آغاز گشت. طوایف پر جمعیت ازد که از فرود آمدن خود در تهامه ناخشنود بودند و دیگر به یافتن زیستگاهی مناسب برای تمامی طوایف ازد امید می‌نداشتند، به چند جانب متفرق شدند و هر یک سرنوشتی مستقل در پیش گرفتند. برپایه قصیده جماعه باریقی از شعرای متقدم ازدی، به دنبال این افتراق، گروهی از ازدیان به عراق، گروهی به شام و جماعتی به عمان، یمامه و بحرین روی آوردند و گروهی نیز در تهامه، بخشی در سرات و

برپایه تلقی عام که در متون انساب و دیگر منابع کهن عربی بازتاب یافته است، ازد شاخص‌ترین نماینده تیره کهلان بن سبأ بوده (مثلاً نک: ابن رسول، ۱۹) که همواره به عنوان رقیب و همتای حمیر، دیگر فرزند سبأ، مطرح شده است. اگرچه در فهرست پادشاهان داستانی یمن، یادى از شاهان ازد به میان نمی‌آید، اما در برخی از این فهرستها، به رقابتی میان حمیر و کهلان در نشستن بر تخت نیای مشترک سبأ دیده می‌شود و نامهایی از پادشاهان کهلانی در میان حمیریان به چشم می‌خورد (نک: یعقوبی، ۱۹۵/۱؛ مسعودی، ۴۸۲-۴۹). داستان هیأت فرستادگان ازد به حضور سلیمان (ع) نیز با وجود نامعقول بودن از دیدگاه تاریخی، نشانی دیگر از این تلقی قدیم در میان عرب است که ازد در درون حکومتهای مقتدر سبأ، از تشخیص و اهمیتی ویژه برخوردار بوده است (برای داستان، نک: ابن عبدربه، ۱۵۷/۱؛ نیز زمخشری، ۲۸۱/۸).

در داستانها، در سخن از قدیم‌ترین رؤسای ازدی، نام ثعلبه بن مازن ابن ازد ملقب به عنقاء، نام پسرش امرؤ القیس ملقب به بطریق و نواده‌اش حارثه بن امرؤ القیس ملقب به غطریف به میان می‌آید که پادشاهی ازد در فرزندان آنان دست به دست می‌شده است (برای این ۳ تن، نک: کلبی، جمهرة، ۶۱۶؛ حمزه، ۹۰؛ سهیلی، ۱۱۰/۱؛ نیز با تفاوتی در ضبط القاب، ابن رسول، ۲۰). در نخستین یادکردها از پادشاهی قدیم ازد در منطقه مأرب که موطن اصلی ازدیان شمرده می‌شد، نام عامر بن حارثه ملقب به ماء السماء و پسرش عمرو بن عامر ملقب به مزیقیاء یاد می‌شود که درباره دوره فرمانروایی فرد اخیر داستانهایی سروده شده است (مثلاً نک: همانجاها).

شعری از زبان یک سراینده ازدی حکایت از آن دارد که به روزگار پادشاهی عمرو بن عامر در منطقه مأرب، ازدیان در رفاه و نیک‌روزی می‌زیسته‌اند (نک: همدانی، صفة، ۳۲۷)، اما برپایه داستانها، آگاهی یافتن عمرو بر خرابی قرب‌الوقوع سد مأرب، پایانی بر این روزگار بهروزی بود. درباره چگونگی آگاهی یافتن او بر این نکته، روایات از کهنات عربی سخن آورده، و آن را از دریافته‌های کاهنان دانسته‌اند؛ در این‌باره گاه نام کاهن‌ای موسوم به طریفه (مثلاً نک: ازرقی، ۹۲/۱؛ میدانی، ۲۷۶/۱) و گاه نام برادر بزرگ پادشاه، عمران بن عامر به میان می‌آید که کاهنی چیره دست بوده است (نک: ابن هشام، همان، ۲۶۴) و حتی درباره‌ای از روایات این کاهن دورنگر شخصی عمرو بن عامر دانسته شده است (نک: یعقوبی، ۲۰۳/۱؛ سیوطی، ۲۳۱/۵-۲۳۲). عمرو ابن عامر در بی آگاهی یافتن بر این نکته که هنوز از دیگران پنهان بود، حيله‌ای اندیشید تا زمینهای پنهان ازد را به فروش رساند و سپس با ازدیان احشام و نقود را بزرگرفته، برای دست یافتن بر مسکنی مناسب به راه افتاد (نک: همانجاها).

در مقام جست‌وجو از مقطعی قابل مقایسه از تاریخ تمدنهای جنوب عربستان با دوره داستانی پادشاهی ازد در مأرب، باید اشاره کرد که برپایه اسناد تاریخی و یافته‌های باستان‌شناختی، با حمله رومیان و

درگذشت، خواهرزاده‌اش عمرو بن عدی از قبیلهٔ لخم حکومت حیره را به دست گیرد و بدین ترتیب پادشاهی پر دوام حیره از قبیلهٔ ازد خارج شد. جالب توجه است که نام دو پادشاه نخستین ازدی تنها در برخی از فهرستهای ارائه شده از شاهان حیره دیده می‌شود (نک: ابن قتیبه، ۶۴۵؛ حمزه، ۷۴؛ خوارزمی، ۱۱۰؛ مسعودی، ۶۵/۲-۶۶).

در سخن از سلسلهٔ غسانیان شام، در روایات و انساب، جفنه پسر عمرو بن عامر نخستین پادشاه این سلسله دانسته شده، و بدین ترتیب پادشاهی عمرو بن عامر در مأرب، بدون انقطاع به پادشاهی فرزندش در شام پیوند خورده است (نک: ابن رسول، ۲۰). داستانها حکایت دارند که پس از تفرق ازد، گروهی از آنان به فرمانروایی ثعلبه پسر و جانشین عمرو بن عامر از تهامه روی به بادیهٔ شام آوردند، اما ثعلبه پس از اندکی در شام درگذشت و پسرش حارثه که ثعلبه او را به عنوان جانشین خود برگزیده بود، با پسرانش اوس و خزرج و بسیاری از ازدیان که شام را منزلگاهی ماندنی برای خویش نمی‌دیدند، به یشرب درآمد، در آنجا مسکن گزیدند (نک: ابن هشام، التیجان، ۲۸۳، ۲۸۶؛ حمزه، ۸۹؛ مسعودی، ۸۳/۲). در میان بخش برجای مانده از ازدیان در شام، ریاست با جفنه برادر ثعلبه بود که به عنوان نخستین پادشاه غسانی شناخته شد و این پادشاهی تا قرن‌ها در نسل او ادامه یافت (نک: ابن هشام، همانجا؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱-۲۰۵؛ حمزه، ۸۹؛ به بعد).

اما دربارهٔ سکناي ازدیان در یشرب، روایات سخن از آن دارند که حاکمیت در آن دیار پیش‌تر با مهاجرانی از یهود بوده که پس از کشمکشهایی میان ازدیان تازه وارد به ویژه دو تیرهٔ اوس و خزرج (۵ م)، فرزندان حارثه بن ثعلبه بن عمرو بن عامر، مهاجران یهود در یشرب مغلوب ازدیان گشتند (نک: ازرقی، ۹۶/۱؛ بلاذری، ۳۰؛ یعقوبی، ۲۰۳/۱-۲۰۴؛ همدانی، صفة، ۳۲۹).

ازد در تهامه: بر پایهٔ روایات حاکی از جریان افتراق بزرگ ازد، بعد از آنکه طوایف گوناگون ازدیان، تهامه را ترک گفتند، طوایفی از آنان نیز در آن سرزمین باقی ماندند و در قلمروی گسترده در تهامه جای گرفتند. دربارهٔ ماندگار شدن ازدیان در شمال تهامه و گسترش نفوذ آنان در دو شهر مهم منطقه، مکه و طائف، روایات نشان از آن دارند که این امر با رقابتها و گاه جنگهایی همراه بوده است. در مکه قبیلهٔ باستانی جُرهم مسلط بر امور بودند و تنها پس از جنگهای پی‌گیر بود که ازدیان آنها را شکست دادند و حاکمیت خود را بر مکه و نواحی آن تثبیت کردند. فرمانروای ازدیان تهامه در جریان این جنگها ربیعه بن حارثه نوادهٔ عمرو بن عامر بوده است (نک: ازرقی، ۹۰/۱؛ به بعد؛ بلاذری، یعقوبی، همدانی، ابن رسول، همانجاها).

ازدیان تیرهٔ خزاعه که بر نواحی مکه غالب بودند، پس از راندن جرهم از مکه، پرده‌داری و ادارهٔ رسوم خانه کعبه را که پیش از آن در دست جرهمیان بود، در اختیار گرفتند (نک: همانجاها). سیادت خزاعه بر مکه، بر پایهٔ تخمین زمانی پیش‌یاد شده دربارهٔ خروج عمرو بن عامر از مأرب، از نیمهٔ دوم سدهٔ ۲م آغاز گشته، و با تکیه بر منابع مربوط به

بخشی در نواحی مکه اقامت گزیدند (نک: همدانی، صفة، ۳۲۸-۳۲۹). همدانی در توضیح چگونگی افتراق، ازدیان مهاجر به عراق (حیره) را از تیرهٔ دوس، مهاجران به شام را از آل حارثهٔ مُحَرَّق و آل جفنهٔ دو پسر عمرو بن عامر، ازدیان راهی عمان را از تیره‌هایی چون یحمد، حدان، عتیک و جدید دانسته، و در ادامهٔ سخن از سکناي تیره‌های اوس و خزرج در یشرب (نام قدیم مدینه)، تیرهٔ خزاعه در نواحی مکه، گروهی در منطقهٔ طائف و سرانجام تیره‌هایی چون حجر بن هنو، لهب و غامد در سرات یاد کرده است. او حتی می‌افزاید که بخشی از اخلاف نصر بن ازد به مناطق ساحلی شحر و رسوت در جنوب و نیز به اطراف سرزمین فارس کوچیده‌اند (نک: همان، ۳۳۰-۳۳۱)؛ اما باید در نظر داشت که بر پایهٔ داستانها، این مهاجرتها همگی به‌طور همزمان صورت نگرفته‌اند. افسانه یا تاریخ: افتراق بزرگ ازد به عنوان اسطوره‌ای غمبار در فرهنگ ازدیان ریشه دوانیده، و در دورهٔ متقدم اسلامی این اسطوره در اشعار سرایندگان ازدی، چون عبدالله بن عبدالرحمان ازدی و جماعهٔ بارقی بازتاب یافته است (برای نمونه‌ای از اشعار، نک: همان، ۳۲۶-۳۳۰). همچنین همین اسطوره و اخبار متداول در پیرامون آن، دست‌مایه‌ای برای تألیف اثری با عنوان تفرق ازد از سوی هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق) بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۰۹) که تاکنون نسخه‌ای از آن شناخته نشده است (نیز برای اثری با عنوان ریایات الازد، از عبدالعزیز بن یحیی جلودی، نک: نجاشی، ۲۴۳). افتراق ازد در فرهنگ عربی شاخص‌ترین نمود تفرق قبایل سبائی پس از «سیل عرم» (اشاره به آن در قرآن کریم، سبأ ۱۵/۳۴-۱۶) بوده است (نک: حمزه، ۹۰)؛ افتراقی که نزد عرب ضرب‌المثل گشته بود و به هنگام اشاره به افتراقی پیوندناپذیر، به تفرق «ایدی سبأ» مثل زده می‌شد (نک: میدانی، ۲۷۵/۱؛ زمخشری، ۸۸/۲-۹۰؛ نیز نک: نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۵).

یاد ازدیان مهاجر به حیره و شام با یاد دو سلسلهٔ پادشاهی مهم در تاریخ آن سرزمینها، یعنی سلسلهٔ آل لخم در حیره و غسانیان در شام پیوند خورده است. استیلای ازدیان و به‌طور دقیق‌تر رؤسای از تیرهٔ ازدی دوس بر حیره، در آستانهٔ شکل‌گیری سلسلهٔ ساسانی (۲۲۴م)، بر پایهٔ روایات ادامهٔ نفوذ ازدیان در منطقهٔ عمان و بحرین بوده که بجز آن را در حدود سال ۱۹۰م تخمین زده است (نک: ص ۷؛ نیز شطی، ۲۷۴-۲۷۵). در روایات مربوط به تسلط گروهی از ازدیان بر حیره چنین آمده است که مالک بن فهم از تیرهٔ دوس، رئیس این گروه از مهاجران پس از شکست دادن فرمانداران تابع ایران در عمان و بحرین (برای توضیح، نک: ازد عمان در همین مقاله)، بر منطقهٔ حیره نیز مسلط شد و پادشاهی مستقلی را در آنجا بنیاد نهاد که پس از او به فرزندش جذیمه ملقب به ابرش (دج ۲۶۸م) از مشهورترین پادشاهان تاریخی حیره منتقل شد (نک: طبری، ۶۱۱/۱-۶۱۲؛ نیز ابن رسول، ۳۳). بجز بر پایهٔ استنباط از مجموع روایات مربوط به حیره و عمان، بر آن است که به روزگار مالک ابن فهم، عمان از توابع پادشاهی حیره محسوب می‌شده است (نک: همانجا). جذیمه که از او پسری برجای نمانده بود، وصیت کرد پس از

ابن هشام، همان، ۹۸/۱، ۱۰۰) و اجحم بن دندنه خزاعی با حیه بنت هاشم (سهیلی، ۴۳۴/۱-۴۳۵) اشاره کرد. درباره جریان نفوذ ازد در شهر طائف و به طور کلی نواحی اطراف آن - یعنی سرات شمالی - توضیحات روشنی در داستانها به چشم نمی خورد؛ روایتی مهم درباره سکنای ازدیان در طائف، سخنرانی ظبیان مرادی در حضور پیامبر اکرم (ص) برای دادخواهی در برابر ثقیف است که برپایه آن، ازدیان خود را جانشینان حمیر در آن دیار می شمردند و بر آن بودند که پس از خروج عمرو بن عامر و افتراق ازد، نیاکان ایشان به طائف درآمده، و در آنجا آبادانی بسیار نموده اند (نک: ابن عبدربه، ۳۷/۲؛ همدانی، صفة، ۳۳۱-۳۳۰؛ نیز برای حمیریان در طائف، نک: یاقوت، ۴۹۶/۳).

در جنوب، در سخن از شهر نجران هرگز اشاره ای به غلبه ازدیان بر آن دیار دیده نمی شود (قس: ابن خلدون، ۵۱۵/۲؛ روایتی غربی): تنها در داستان خروج عمرو بن عامر از مارب، در یاد کرد از گذر جماعت ازد از منطقه نجران، آورده اند که شمار اندکی از آنان در این شهر ماندگار شده اند (نک: بلاذری، ۳۰؛ همدانی، همان، ۳۲۶). در منابع نسب شناختی، ازدیان ساکن نجران از تبار ذهل بن عمرو بن عامر دانسته شده اند (نک: کلی، جمهرة، ۶۱۷؛ ابن درید، الاشتقاق، ۴۳۵؛ ابن حزم، ۳۳۱).

بررسی سرگذشت ازدیان سرات که حتی روایات داستانی حکایت منظمی از آن نیاورده اند، بسیار دشوار و پیچیده است؛ تنها جمع و تحلیل اطلاعات و روایات جنبی چون اطلاعات مربوط به مهاجرت های ازد به عمان، آگاهی های مربوط به بتهای عرب، روایات مربوط به مناسبات ازد با قبایل بنی مضر و سرانجام اطلاعاتی که از شرح حال و ابیات برجای مانده از حاجز بن عوف شاعر ازدی به دست می آید، می تواند برخی نقاط عطف را در جریان تاریخ کهن این قوم نمایان سازد. گفتنی است که در تحلیل این روایتهای پراکنده، اطلاعات نسب شناختی به کمک گرفته شده، و در برداشت از آنها از شیوه توالی نسله ها برپایه طبقات ۳۰ ساله استفاده شده است.

در روایات مربوط به عمان از مهاجرت گروه بزرگی از ازد سرات به رهبری مالک بن فهم از تیره دوس، به عمان و بحرین گفت و گو می شود که زمان آن در اواخر سده ۲م تخمین زده شده است (نک: ازد عمان در همین مقاله). آگاهی ما درباره تاریخ ازد سرات در نیمه دوم سده ۲م و نیز در سده ۳م با بُت منات پیوندی ویژه دارد. برپایه روایات عربی-اسلامی، منات که در عصری نزدیک به ظهور اسلام مورد احترام قبایل گوناگون حجاز و تهامه بوده است (نک: کلی، الاصلان، ۱۵؛ نیز به اشاره در قرآن کریم، نجم ۲۰/۵۲)، در دوره ای متقدم معبود شعبه های ازد، از جمله ازد سرات بوده است (نک: ادیان ازد در همین مقاله). بررسی نخستین گرایشهای غیرازدی به پرستش منات می تواند به عنوان شاخص در تعیین مناسبات ازدیان سرات شمالی با همسایگان خود از بنی مضر به کار آید. نخستین نمونه به آذ بن طابخه بن الیاس بن مضر (زیست او به تخمین در نیمه دوم سده ۲م) بازمی گردد که یکی از

آغاز اقتدار قریش در مکه، این چیرگی خزاعیان تا نیمه نخست سده ۵م ادامه یافته است؛ این گمانه ها با نقل قول ازرقی (۱۰۳/۱) در یک روایت آمیخته از ابن جریر و ابن اسحاق با این مضمون که استیلای خزاعه بر مکه ۳۰۰ سال دوام داشته است، به خوبی همخوانی دارد. مطابق روایتهای بنی مضر از اعراب عدنانی که به عنوان اقلیتی قومی در مکه ساکن بوده اند، در جریان جنگهای خزاعه با جرهم جانب بی طرفی را نگاه داشتند و به روزگار استیلای خزاعیان امکان یافتند که در جوار آنان به آشتی بزنند (نک: همو، ۹۶/۱).

با قدرت گرفتن تدریجی بنی مضر، به ویژه شاخه قریش، در مکه به طور طبیعی رابطه پیشین دوستانه آنان با خزاعه دچار تیرگی می شد و برخی قراین و روایات نیز حکایت از آن دارند که این مناسبات تا سده ۵م به تدریج روی به سردی نهاده بوده است. اوج خصومت در نیمه دوم سده ۵م به صورت کشمکش شدید میان قریش و خزاعه رخ نمود و شرایطی فراهم آمد تا قریش توانستند بسیاری از خزاعیان را از آن دیار بیرون سازند. در همین اوان قصی بن کلاب بزرگ قریشیان تولی امور کعبه را که پیش تر خزاعیان در اختیار داشته اند، به دست گرفت و از آن پس این منزلت در فرزندان او باقی ماند؛ البته باید اشاره کرد که در برخی از روایات، انتقال عهدداری امور کعبه از خزاعه به قصی به شیوه ای دوستانه دانسته شده است (نک: ابن هشام، السیره، ۱۰۹/۱، ۱۱۴-۱۱۵؛ ازرقی، ۱۰۳/۱ به بعد؛ سهیلی، ۳۲۲/۲).

به هر تقدیر، خزاعه با بودن رقیبانی چون قریش و تا حدی قبیله کنانه از بنی مضر، در سده ۶م به طور جدی نفوذ خود را در مکه از کف داده بود و تنها در ابعادی محدود حضور خود را در آن دیار تا هنگام ظهور اسلام و البته پس از آن حفظ نمود (نک: ازرقی، همانجا؛ بلاذری، ۳۰). آنچه شرایط را برای بقای محدود خزاعیان در مکه فراهم می آورد، پدید آمدن رقابتها و منازعات داخلی میان تیره های قریش پس از درگذشت قصی بن کلاب بود که زمینه را برای به وجود آمدن اتحادهایی میان تیره های مختلف قریش با طوایف گوناگون از ازد و دیگر قبایل مهیا می ساخت (برای اشاره ای کلی، نک: ابن هشام، همان، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ ابن حبیب، ۱۶۶-۱۶۷).

در سده ۶م در مکه پیمانهای جلفی میان قریش و به ویژه فرزندان متنازع قصی با تیره های مختلف ازد تهامه وجود داشته است که از نمونه های گزارش شده آن می توان حلف تیره ازدی اسلم با شعبه ای از قریش (ابن ندیم، ۱۰۸)، حلف بخشی از ازدیان با بنی عبدالدار (ابن سعد، ۹۱/۱) و حلف برخی از ازدیان از تیره دوس و غیر آن با بنی عبد شمس (نک: واقدی، ۹۳۸/۳؛ ابن سعد، ۸۶/۱) را بر شمرد. در این میان چنین می نماید که مناسبات خزاعه با تیره بنی هاشم دوستانه تر بوده است؛ روشن ترین دلیل بر این مدعا وجود حلفی میان خزاعه و عبدالمطلب است (نک: ابن ندیم، همانجا). افزون بر آن باید به ازدواجهای میان دو طایفه، مانند ازدواج هاشم بن عبدمناف با قبیله بنت عامر از خزاعه، عبدالمطلب بن هاشم با لبنی بنت هاجر از خزاعه (نک:

سرات ملزم بوده‌اند تا ربی از غنایم برگرفته خود را به آنان بپردازند (نک: ابوالفرج، ۵۰/۱۲).

در سده ۵م، منازعات داخلی و فشار فزاینده قبایل همسایه، به ویژه طوایفی از قیس عیلان، زیستگاه‌های ازدیان در سرات را به شدت محدود کرده بود. پیش‌روی طوایف قیس عیلان، به ویژه عدوان و ثقیف که جمعیت آنان در شمال تهامه به سرعت روی به افزایش بود، به تدریج ازدیان را از سرات شمالی و سپس سرات میانی دور راند و قلمرو آنان را در سرات جنوبی محدود نمود. اگرچه به سختی بتوان تاریخ‌هایی درباره این جابه‌جایی معین کرد، اما اجمالاً می‌توان اوج تهاجم عدوان را در سده ۵م تخمین زد و بر این نکته تأکید کرد که در جریان این جابه‌جایی، ایفای نقش عدوان چند نسلی پیش از ثقیف بوده، و بعدها عدوان خود با تهاجم ثقیف با همان جهت‌گیری روی به جنوب، پس رانده شده است. گزارش‌های مربوط به استیلای ثقیف بر طائف و راندن عدوانیان از سرات شمالی (نک: سهیلی، ۲۶۴/۷؛ ابن اثیر، الکامل، ۶۸۴/۱-۶۸۷؛ قلقشندی، ۳۶۴/۱) و گزارشی کهن حاکی از غالب آمدن ثقیف بر سرات شمالی، سکناي عدوان در سرات میانی، در نواحی معدن البرم، و محدود بودن ازدیان به سرات جنوبی در حدود یمن (نک: یاقوت، ۶۶/۳-۶۷) نشانگر لایه‌هایی از تاریخ است که معترف مراحل تاریخی این عقب‌نشینی می‌تواند بود.

استیلای عدوان بر طائف و به‌طور کلی سرات شمالی، در واقع به مفهوم پایان یافتن نفوذ ازدیان در سرزمین‌های واقع در شمال طائف و مکه نیز بود و غطاریف که در گذشته از سوی سدان منات در منطقه مشکل (نزدیک بندر ینیع کنونی) در سمت شمال مکه و از سوی دیگر محافظت از کاروان‌های تجاری در مسیر یمن به شام را برعهده داشتند، در اواخر سده ۵م به نیروی نه چندان مقتدر در سرات جنوبی تبدیل شده بودند. این نکته که در شماری از منابع در یاد از پرستندگان منات تنها بر اوس و خزرج تأکید شده است (مثلاً نک: کلیبی، الاصنام، ۱۳-۱۴؛ ابن هشام، السیره، ۷۹/۱؛ نیز سیوطی، ۱۲۷/۶)، حکایت از آن دارد که ازدیان محدود شده در سرات جنوبی، بت‌های قبیله‌ای خود را جانشین منات ساخته بودند.

بخشی از ازدیان سرات شمالی نیز در پی این فشارهای فزاینده روی به خاور نهاده‌اند؛ به تخمین در نیمه دوم سده ۵م از مهاجرت بزرگی از ازدیان سرات به شمال عمان نشان داریم که گویا عبدعز بن معوله جلودار آنان بوده است (نک: ازد عمان در همین مقاله). جریان تفرقه داخلی ازد و اتحاد با قبایل دیگر در سده ۵م نیز همچون پیش‌تر دیده می‌شود که از نمونه‌های آن باید به ازدواج‌هایی میان تیره‌های ازدی بارق و جدره با بزرگان قریش چون مره بن کعب و کلاب بن مره اشاره شود (نک: ابن هشام، السیره، ۹۶/۱؛ ابن حبیب، ۵۲؛ ابن درید، الاشتقاق، ۴۰). در اواخر سده ۵م غطاریف به سبب جنگ‌های سخت با کثانه چنان در تنگنا قرار گرفته بودند که حارث بن عبدالله رئیس آنان ناچار شد تا با دادن امتیازاتی به تیره ازدی بنی سلامان، از ایشان مدد جوید (نک:

فرزندان خود را «عبد مناة») نام نهاده است (نک: کلیبی، همان، ۱۸؛ ابن قتیبه، ۷۴). نمونه دیگر تسمیه یکی از پسران کثانه از نوادگان الیاس بن مضر به همان نام است (نک: همو، ۱۱۲، ۶۵) که نسب‌شناسان او را ثمره همسری کثانه با هاله بنت سوید، دختر یکی از رؤسای ازد شنوئه [ازد سرات] دانسته‌اند (نک: ابن هشام، السیره، ۸۶/۱؛ نیز برای تسمیه به «زید مناة») در نوادگان آذ، نک: کلیبی، همانجا؛ برای رواج منات پرستی نزد بنی هذیل از فروع الیاس بن مضر، نک: همان، ۱۴).

تاریخ سرات در سده ۴م با بروز تفرقه در میان طوایف ازدی و چند قطبی شدن ریاست‌های دینی و سیاسی همراه است. در این سده دست کم ۴ قطب دینی - سیاسی در میان ازدیان قابل تمیز است که همه به دو شاخه مهم بنی زهران و دوس بازمی‌گردند: نخست باید به سلسله غطاریف اشاره کرد که به عامر بن بکر بن یشکر بن مبشر، مشهور به «غطریف اکبر» منتسبند؛ این سلسله که تا اواخر سده ۵م بر نفوذترین قطب ریاست ازد را در دست داشته‌اند، نسل اندر نسل سدان بت منات، بت اصلی ازدیان را عهده‌دار بوده‌اند (نک: ابن حبیب، ۳۷۶). از قطب دیگر، یعنی بنی جُعمه که به جعشمه بن یشکر بن مبشر نسب می‌برده‌اند، به عنوان فرد شاخص باید از عمرو [یا عامر بن عمرو] بن جعشمه نام برده شود که در خدمت به خانه کعبه اهتمام ورزید و از آنجا که نسبت به بازسازی دیوار کعبه اقدام نموده بود، خود به «عمرو جادیر» و فرزندانش به «جدیره» شهرت یافتند (نک: ابن هشام، همان، ۹۷/۱؛ ازرقی، ۸۶/۱؛ ابن سعد، ۳۶/۱(۱)؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱).

قطب سوم مربوط به خاندان حارث بن یشکر بن مبشر بود که به پرستش بنی قبیله‌ای به نام ذوالشری روی آورده بودند (نک: کلیبی، همان، ۳۸)، اما بعدها بسیاری از ازدیان دوس نیز در پرستش ذوالشری با آنان هم‌آواز گردیدند (نک: ابن سعد، ۱۷۶/۱(۱)؛ نیز نمونه نام «عبد ذی الشری» در میان دوسیان: ابن حجر، ۲۰۲/۴). قطب چهارم از آن بنی مُنهب از شعبه‌های دوس است که بتی دیگر به نام «ذوالکفین» را عبادت می‌کردند و از رجال نامی آنان عمرو بن حُعمه دوسی بود که تا عصر ظهور اسلام به عنوان مروج آن بت شناخته می‌شده است (نک: کلیبی، همان، ۳۷؛ ابن سعد، ۱۱۳/۱(۱)؛ ۱۱۴، ۱۷۷/۱(۱)؛ سیوطی، ۷۶/۱).

جهت‌گیری‌های یاد شده افزون بر چهره دینی، نمایشی از تفرقه‌ها و اتحادهای سیاسی در میان طوایف ازدی سرات نیز بوده است، چنانکه در بیتی منقول از زبان یکی از غطاریف، رویارویی خونین آنان با پرستندگان ذوالشری بازتاب یافته است (نک: کلیبی، همان، ۳۸). در همین دوره چنانکه از ماخذ بر می‌آید، جعشمه با بنی دیل از شعب کثانه پیمان حلفی منعقد کرد که در تسلی‌های بعدی ازدواج‌های مکرر پایداری آن‌را تضمین می‌کرد (نک: ابن هشام، همان، ۹۶/۱؛ ابن سعد، ۳۶/۱(۱)). در میان قطب‌های دیگر در ازد سرات، چنین می‌نماید که تا اواخر سده ۵م اقتدار دیگر طوایف، کمابیش تحت الشعاع ریاست دینی و سیاسی غطاریفان بوده است، تا حدی که بر پایه روایات، طوایف گوناگون ازد

ابوالفرج، ۵۰/۱۲).

در سده ۶م، سرات جنوبی نیز برای ازدیان دیگر مسکنی آرام نبود، چه دو قبیله برادر خثعم و بجیله که خاستگاهی یمانی داشتند، عرصه را بر ازد سرات تنگ کرده بودند (نک: قلقشندی، ۳۳۰/۱؛ نیز طبری، ۳۲۰/۳). در برخی از منابع از تاخت و تاز خثعم بر ضد ازد سخن به میان آمده است (مثلاً نک: همو، ۱۳۶/۳) و برخی از تیره‌های ازد چون بنی سلامان، خثعم را به عنوان دشمن درجه اول خود می‌شناخته‌اند (نک: ابوالفرج، ۵۱-۵۲، ۴۹/۱۲). اما معلوم نیست که این خصومت تند نسبت به خثعم درباره عموم ازد سرات صادق بوده باشد. در شهر تباله در سرات جنوبی، بُت ذوالخَلْصه معبود مشترک ازدیان (به ویژه تیره دوس)، خثعم و بجیله، و خود عاملی برای استحکام دوستی میان آنان بود (نک: کلی، همان، ۳۵؛ ابن هشام، همان، ۷۹/۱؛ طبری، ۳۲۲/۳) و اتحاد بخشی از ازد با خثعم و بجیله در وقایع رده پس از وفات رسول اکرم (ص) نیز نشانه‌ای از یک تفاهم ریشه‌دار است (نک: همو، ۳۲۰/۳).

از تیره‌های پرنفوذ ازد سرات در این سده باید از بنی سلامان یاد کرد که جولانگاه آنان در نواحی تباله بوده است (نک: ابومسجل، ۲۲۴/۱). این تیره که خود را رقیب غطاریف می‌دانست (نک: ابوالفرج، ۵۰/۱۲)، برخلاف جهت‌گیری معمول غطاریف در محافظت از راه‌های تجاری قریش (برای نمونه‌ای از پیمانهای آنان با تجار قریش، نک: کلی، نسب...، ۵۰۴/۲)، کاروانهای قریش را در راه گذر از منطقه سرات غارت می‌کرد (مثلاً نک: ابوالفرج، ۸۰/۲). اما خود مستقلاً با تیره بنی مخزوم از قریش پیمان حلفی منعقد کرده بود (همو، ۴۹/۱۲). بنی سلامان به جز خثعم با برخی از قبایل شمالی هوازن چون بنی هلال ابن عامر نیز درگیر جنگ بوده‌اند (همو، ۵۰/۱۲، ۵۲).

ازد سرات از مدت‌ها پیش از ظهور اسلام، شاید از سده ۵م که بیشتر به سرات جنوبی محدود شده بود، «ازد شنوئه» خوانده می‌شد که در آثار عصر نخستین اسلامی گاه به عنوان معادلی برای «ازد سرات» و گاه به عنوان بخشی از آن به کار رفته است (مثلاً نک: ابن هشام، التیجان، ۲۸۲؛ میرد، ۳۳/۴؛ جاحظ، ۳۱۴/۱؛ همدانی، صفة، ۳۲۶؛ ابوالفرج، ۹۵/۱۹). این برداشت که ازد شنوئه شعبه‌ای در عرض ازد سرات و متباین با آن بوده، نادقیق و متأخر است (نک: یاقوت، ۳۳۰/۳؛ قس: جوهری، ۴۴۰/۱). ارائه نظراتی نااستوار درباره اشتقاق واژه شنوئه (مثلاً نک: ابن هشام، السیره، ۸۶/۱؛ نیز ابن منظور، ماده شنا) و پذیرش نسبت شتئی به عنوان نسبتی خلاف قیاس به شنوئه (نک: ابن سکیت، ۱۴۶؛ ازهری، ۴۲۲/۱۱؛ ابن منظور، همانجا) از سوی عالمان دوره متقدم اسلامی، از کهنه بودن این نام و از یاد رفتن اشتقاق آن در آن روزگار حکایت دارد. اگرچه برخی چون اشترنسیوک «شنوئه» را یک نام شخصی پنداشته، و آن را به جدی از اجداد ازدی بازگردانده‌اند (نک: EI²؛ برای چنین نظری در آثار متقدم، نک: ابن هشام، همانجا)، اما به منابعی که شنوئه را نام منطقه‌ای در یمن دانسته‌اند (مثلاً نک: طبری، ۳۲۰/۳؛ یاقوت، ۳۲۰/۳)، نیز باید به چندانگریسته شود.

ازد عُمان: در مطالعه تاریخ باستانی عمان، با وجود کشف آثاری از هزاره‌های ۳ و ۲ ق م، فقدان یافته‌های باستان‌شناختی و کمبود گزارشهای تاریخی از هزاره نخست ق م تا ظهور اسلام، بررسی این دوره از تاریخ تحولات عمان را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد. به هر تقدیر روایات عربی - اسلامی حکایت از آن دارند که به روزگاری پیش از ورود ازدیان به عمان، گروه‌هایی از دیگر طوایف اعراب جنوبی تحت تابعیت فرمانروایانی از سوی ایران روزگار می‌گذرانیده‌اند (برای این روایات، نک: بجر، ۶؛ نیز نک: کشف الغمّه، ...، ۲۱۳).

هم برپایه روایات، همزمان با آغاز نخستین مهاجرت‌های ازدیان در بی خروج عمرو بن عامر از مأرب، گروهی محدود از تیره بنی نصر ازدی روی به عمان نهادند و با پذیرش تابعیت حکمرانان ایرانی، در آن دیار اقامت گزیدند (نک: بجر، ۶). این همان کوچی است که همدانی به اشاره از آن یاد کرده، و خاطر نشان کرده است که بخشی از اخلاف نصر بن ازد در جریان خروج به مناطق ساحلی شِحر و ریسوت تا اطراف سرزمین فارس کوچیده بوده‌اند (صفة، ۳۳۰-۳۳۱). بجر برپایه تحلیل روایات، زمان این مهاجرت را در حدود سال ۱۲۰ تخمین زده (ص ۶)، و شطئی به طور کلی درباره داستانهای مهاجرت ازد به عمان، زمان آنها را با سده‌های ۱ و ۲ م تطبیق کرده است (ص ۲۷۴-۲۷۵؛ نیز نک: ویلکینسون، 73).

نخستین مهاجرت گسترده ازدیان به عمان و سرزمینهای شمالی آن که طبق روایات به ریاست مالک بن فهم از رؤسای تیره دوس صورت پذیرفت، به چند گاهی پس از درنگ ازدیان در تهامه بازمی‌گردد. اگرچه منابع داستانی، انگیزه خروج مالک از سرات را به صورت شگفت‌آوری تغیر او در برابر کشته شدن سگی از آن همسایه دانسته‌اند، اما آشکار است که جماعتی از ازدیان ساکن در سرات، پس از چندی درنگ در آن سرزمین، عرصه را بر خود تنگ یافته، برای دست یافتن بر زیستگاهی مناسب روی به خاور نهاده‌اند (برای داستان، نک: ابن هشام، التیجان، ۲۸۲؛ جاحظ، همانجا؛ یعقوبی، ۲۰۴/۱؛ طبری، ۶۰۹/۱-۶۱۲؛ ازدی، ۹۶-۹۷؛ کشف الغمّه، ۲۱۱-۲۱۳). اشاره کاملاً افسانه‌ای کلی به اینکه این مهاجرت به روزگار دارا صورت گرفته است (نک: همان، ۲۱۳)، با توضیح صریح طبری تصحیح می‌گردد که جریان این کوچ به روزگار «ملوک طوایف» [یعنی اشکانیان] و پیش از ظهور اردشیر بابکان بوده است (نک: طبری، ۶۱۰/۱). بجر نیز در تحلیل خود، استیلای ازدیان به رهبری مالک بن فهم بر منطقه عمان و بحرین را در حدود سال ۱۹۰ م، یعنی حدود ۳ دهه پیش از پایه‌گذاری سلسله ساسانی تخمین زده است (ص ۷).

حکایت صاحب کشف الغمّه که دست کم آغاز آن به روایت از کلی است، مفصل‌ترین متن روایی درباره مهاجرت ازدیان سرات به منطقه عمان است که در آن از جنگ‌های ازدیان با حکمرانان ایرانی عمان به شرح و بسط سخن رفته است (ص ۲۱۱-۲۱۹). مؤلف پس از پرداختن به استقرار حاکمیت مالک بر عمان با تفصیل به مهاجرت‌های پیاپی

ازدیان عمان در طول سده‌های ۲ و ۳ با مهاجرت‌های بی در پی تیره‌های غیر ازدی به عمان نیز مواجه بوده‌اند؛ نقطه عطف این کوچها، مهاجرت قبیله کهلانی طبیء به نجد شمالی و حدود عمان است که از نیمه دوم سده ۳ فشار روزافزونی را بر یافت جمعیتی از در عمان وارد می‌ساخت (نک: کشف الغمه، ۲۲۰-۲۲۲؛ نیز بجر، ۸-۹؛ ویلکینسون، ۷۴-۷۷؛ شطی، ۲۷۵). با وجود این، ناگفته نماند که به تصریح منابع کهن اسلامی، به هنگام ظهور اسلام، هنوز ازدیان جمعیت غالب در عمان بوده‌اند (نک: بلاذری، ۸۷؛ قدامه، ۲۷۸).

در باره سلسله‌های حاکم بر عمان در عهد متأخر ساسانی باید گفت که بر پایه تحلیل ویلکینسون در این دوره افزون بر بخش مرکزی عمان مشتمل بر صحار و رستاق که مستقیماً تحت حاکمیت فرمانروایان ایرانی قرار داشت، دو حکومت نسبتاً مستقل ازدی در عمان فرمان می‌راندند که حکومت آنها از سوی شاهنشاهی ساسانی حمایت می‌شده است. نخست حکومت بر سابقه آل جلندی از تیره ازدی سلیمه که به احتمال همچون گذشته بر سواحل جنوب شرقی عمان حاکمیت داشته‌اند و دیگر حکومت جوان و مقتدر بنی شمس از مهاجران ازد شنونه که در منطقه دبا حکم می‌راندند و تختگاه آنان شهر ثوام بوده است (نک: ویلکینسون، ۷۸؛ نیز همو، صحار...، ۶ به بعد؛ شطی، ۲۷۵؛ بازورث، ۶۰۳-۶۰۴).

تاریخ تأسیس سلسله اخیر به مهاجرت جماعتی از ازد شنونه به شمال عمان بازمی‌گردد که در اواخر سده ۵م صورت گرفته است. در این مهاجرت که بخشی از قبایل کنده نیز با ازدیان همراه گشتند، شاخه معاول از بنی شمس از تیره‌های بنی زهران ازد فزونی داشته است. عبد عز بن معوله که گویا جلودار این مهاجرت بوده است، پس از رسیدن به منطقه یمامه بر آن سرزمین غالب شد و امیرانی از بنی یحمد را بر آن دیار گمارد. اگرچه قلمرو حکومت عبد عز در آغاز تا بخشهای وسیعی از یمامه و نیز بحرین امتداد داشته، اما محدوده اصلی قلمرو خاندان او سواحل شمالی عمان بوده است (نک: ویلکینسون، بنو الجندی، ۵-۷). ظاهر آید پادشاهی عبد عز پس از او به صورت موروث به فرزندش جرار و فرزند او مسعود و سپس مستکبر بن مسعود منتقل شده است (برای اشاراتی، نک: ابن حزم، همانجا؛ کشف الغمه، ۲۲۳). اما دانسته‌های ما درباره جلندی بن مستکبر نسبتاً بیشتر است. قلمرو ازدیان بنی شمس در روزگار وی افزون بر قلمرو سنتی خاندان در عمان شمالی، بخش ایرانی در عمان میانه را نیز در بر می‌گرفت و به‌طور همزمان دو بندر مهم دبا در شمال و صحار در میانه تحت فرمان او قرار داشت. بر پایه منابع، رابطه جلندی با شاهنشاهی ایران بسیار مستحکم بود و چنین می‌نماید که اداره منطقه عمان میانی به روزگار او یا قدری پیش‌تر در چارچوب توافقی از سوی ایرانیان به پادشاهی بنی شمس سپرده شده است (برای گزارشهایی در این باره، نک: ابن حبیب، ۲۶۵-۲۶۶). در روزگار فرمانروایی جیفر بن جلندی، معاصر رسول اکرم (ص)، تختگاه بنی شمس در صحار قرار داشته (نک: بلاذری، ۸۷؛ قدامه، ۲۷۶)، و چنین

طوایف ازدی به عمان پرداخته، و یادآور شده است که پس از انبوهی جمعیت آنان در عمان، بخشی از ایشان در نواحی بحرین و هجر سکنی یافتند (ص ۲۱۹-۲۲۰).

بر خلاف روایت طبری از کلیبی که قرارگاه مالک بن فهم را به صراحت در نزدیکی انبار در عراق گفته، و عمان را از توابع ملک او دانسته است (نک: ۶۱۲/۱)، در روایت مؤلف عماتی کشف الغمه (ص ۲۲۲) به وضوح سخن از آن است که قرارگاه اصلی مالک در منطقه قلعات در جنوب عمان بوده است. روایت اخیر در این حد قابل توجه است که از فراین گوناگون دانسته می‌شود که ازدیان مهاجر با مالک از طریق ساحل جنوبی عربستان به یمن آمده، و در نواحی جنوبی عمان اسکان یافته بوده‌اند (برای توضیح، نک: ویلکینسون، ۷۵؛ جم؛ شطی، ۲۷۵).

بر پایه روایات، مالک بن فهم پس از حکومتی دراز، به خطا به دست یکی از پسرانش به نام سلیمه کشته شد و سلیمه که نتوانست در ملک پدر بماند، روی به سواحل ایران و سپس کرمان آورد و چند گاهی نیز به فرمانروایی کرمان برداشته شد. وی تا پایان عمر در کرمان به عزت زیست و اولاد او در آن دیار فزونی گرفتند (برای تفصیل داستان، نک: کشف الغمه، ۲۲۴-۲۳۰؛ نیز نک: ازدی، ۹۹-۱۰۱). همچنین ازدی از مهاجرت گروهی از اخلاف مالک بن فهم - هم از شاخه سلیمه و هم دیگر فرزندان - به عراق و موصل در نسلهایی نزدیک به مالک یاد کرده است (ص ۸۷، ۷۸-۹۶، ۱۰۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۳۸۰).

در منابع روایی شمار فرزندان مالک به ۱۵ تن رسیده است که از متنفذین آنان باید هناة نزدیک‌ترین برادر به سلیمه و معن خصم او را نام برد، اما در روایات نشانی روشن از انتقال پادشاهی مالک به یکی از پسران عماتی او دیده نمی‌شود (نک: ازدی، ۹۸-۹۹؛ ابن حزم، ۲۷۹؛ کشف الغمه، ۲۲۶-۲۲۷؛ نیز سیابی، ۱۰۷/۱-۱۰۴). بجز پادشاهی جذیمه ابرش پسر مالک در حیره، از پادشاهی فردی از تبار سلیمه به نام جلندی بن کرکر در «سواحل کرمان» آگاهی داریم که سواحل جنوب شرقی عمان را نیز در تصرف داشت (نک: کشف الغمه، ۲۲۳؛ در حد اشاره؛ برای توضیح، نک: سیابی، ۱۰۳/۱؛ ویلکینسون، بنو الجندی...، ۸). در روایات از پادشاهی فرزند جلندی به نام منده (صورت‌های دیگر: منواه، مسدله) نیز سخن به میان آورده‌اند (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۲۷؛ کشف الغمه، همانجا). پادشاهی آل جلندی که مورد تأیید ساسانیان نیز قرار داشت، حکومتی دیرپا بوده است که با تغییراتی در وسعت قلمرو و افت و خیزی در اقتدار، تا ظهور اسلام و حتی چند سده‌ای پس از آن دوام یافته است (برای اشارات، نک: اصطخری، ۱۴۰-۱۴۱؛ ابن حزم، ۳۸۴؛ یاقوت، ۷۸۱/۲، ۹۷۴/۴؛ نیز برای توضیح، نک: علی، ۶۳۳/۲؛ ویلکینسون، همان، ۸، ۵). از فروع متنفذ آل جلندی در جنوب ایران در عصری نزدیک به ظهور اسلام آل ضقاق و آل عماره نامبردارند (نک: کلیبی، نسب، ۴۹۰/۲؛ ابن درید، الاشتقاق، ۴۹۱؛ اصطخری، همانجا؛ یاقوت، ۲۱۷/۳؛ کشف الغمه، نیز سیابی، همانجاها).

ابن درید، همان، ۴۸۴).

بخش مهمی از ازدیان تا پیش از پذیرش اسلام، به آیینهای جان‌گرای^۱ رایج در میان عرب باور داشتند؛ مطابق روایات، قدیم‌ترین بت در منطقه حجاز و تهامه، یعنی بت منات که در ساحل دریای سرخ در میانه مکه و یشرب در محلی به نام مشلل نصب شده بود، در اصل معبود شعبه‌های گوناگون ازدی اعم از اوس و خزرج، خزاعه، غسان (نه غسانیان مسیحی) و ازد شنوئه بوده است (نک: کلیبی، الا صنم، ۱۳-۱۴، ۶۱-۶۲؛ ابن هشام، السیره، ۷۹/۱؛ ازرقی، ۱۲۵/۱؛ ابن حبیب، ۳۱۶). در روایات مشهور چنین است که نخستین مروج بت‌پرستی در نواحی مکه عمرو بن لحي خزاعی نواده عمرو مزقیاء بوده (مثلاً نک: کلیبی، همان، ۸؛ ابن هشام، همان، ۷۰/۱-۷۱). و حتی گاهی به صراحت، وی ناصب منات و بانی پرستش آن دانسته شده است (نک: ازرقی، ۱۲۴/۱؛ نیز کلیبی، همان، ۱۳). از دیگر بتان ازد باید به ذوالشری، ذوالخلصه، ذوالکفین (برای توضیح، نک: ازد در تهامه در همین مقاله)، عاتم از بتان ازد سرات (نک: همان، ۴۰)، سعید، معبود برخی از ازدیان از جمله بنی‌عجلان، قرار گرفته در احد (نک: ابن حبیب، ۳۱۶-۳۱۷) و باجر (با باجر) از بتان مشترک ازد عمان با مجاوران ایشان از قبیله طیء (نک: ابن درید، جمهره...، ۲۰۹/۱؛ ابن اثیر، مبارک، ۹۷/۱؛ کشف الغمّه، ۲۳۳) اشاره کرد.

در پایان این بخش در یک بررسی گذرای تاریخی درباره کاربرد نام قومی ازد در آستانه ظهور اسلام باید یادآور شد که در این دوره بیشتر قبایلی که از نظر عالمان انساب، تبار از ازد داشته‌اند، با نام ازد شناخته نمی‌شده‌اند. کاربرد عنوان ازد بر شعبه‌هایی چون غسان، اوس و خزرج و خزاعه آن اندازه به فراموشی سپرده شده بود که آنها تنها خویشاوندان دور محسوب می‌گشتند؛ چنانکه مثلاً قبیله غسان شام در حدیثی منتسب به پیامبر اکرم (ص) به عنوان قبیله‌ای در عرض ازد شناخته شده است (نک: ترمذی، ۳۶۱/۵؛ نیز سیوطی، ۲۳۱/۵؛ منابع دیگر). همچنین در روایتی دیگر مشاهده می‌شود چگونه مردی در عصر پیامبر (ص) که میراثی از یک متوفای ازدی در دست دارد، برای یافتن خویشاوندی که آن میراث را به دست آورد، از نایاب بودن ازدیان در مدینه شکوی دارد و به ناچار روی به خزاعه می‌آورد، گویی خزاعه در خویشاوندی با ازدیان از اوس و خزرج نزدیک‌تر بوده است (برای روایت، نک: ابوداؤد، ۱۳۴/۳). در آن دوره حتی برخی از قبایل فرعی از سرات چون بارق و دوش نیز صورت قبایلی مستقل یافته بودند و در جریان وفود قبایل، هیأت‌هایی مستقل به حضور پیامبر اسلام (ص) گسیل داشته‌اند (نک: ابن سعد، ۸۱/۲-۸۲).

به واقع در آستانه ظهور اسلام، تنها قبایل ازدی در عمان و سرات با عنوان ازد شناخته می‌شده‌اند و در مواردی که نیاز به تمییز آنان بوده، از نامهای مرکب ازد عمان و ازد شنوئه استفاده می‌شده است (برای

می‌نماید که این پادشاهی قادر به اعمال حاکمیت در مناطق شمالی، یعنی دبا نبوده است. این نکته از آنجا مستفاد می‌گردد که با وجود ارتباطی مستقیم میان پیامبر اکرم (ص) و جیفر بن جلندی، ازدیان دبا به‌طور مستقل، وفدی را برای اعلام پذیرش اسلام به محضر پیامبر (ص) گسیل داشتند و آن حضرت نیز حدیقه بن یمان ازدی را به عنوان مصدق و نماینده خویش به سرزمین دبا گسیل فرمودند (نک: ابن سعد، ۷۲/۱-۷۲). نیز ابن حجر، ۳۱۸/۱، به نقل از واقدی، اندک زمانی بعد به دنبال وفات پیامبر اسلام (ص) و در رویدادهای رده، ازدیان دبا کوتاه‌زمانی صحار را نیز به تصرف درآوردند و جیفر بن جلندی را مغلوب ساختند، اما به زودی این شورش سرکوب گردید (نک: طبری، ۳۱۴/۳ به بعد).

ادیان ازد پیش از اسلام: در نگرشی کوتاه بر ادیان ازدیان، نخست باید به رواج دین مسیح (ع) در میان گروههایی از ازدیان در نقاط گوناگون شبه جزیره عربستان اشاره کرد. در شمال غسانیان از اواخر سده ۳م دین مسیحیت را پذیرفته، و تحت نفوذ کلیسای روم قرار گرفته بودند (نک: ه.د، غسان). در جنوب جزیره العرب، نجران یکی از مراکز مسیحیت با گرایش نسطوری بود و ازدیان ماندگار در نجران این آیین را پذیرفته بودند (برای یادداشت‌های پراکنده در این باره، نک: کلیبی، جمهره، ۶۱۷؛ ابن درید، الا شتقاق، ۴۳۵؛ ابن حزم، ۳۳۱). برخی منابع از رواج مسیحیت در میان ازدیان عمان نیز سخن به میان آورده، و جیفر بن جلندی پادشاه ازدی عمان را نیز مسیحی شمرده‌اند (نک: حارثی، ۸).

دو تن از کاهنان معمر مسیحی به نامهای سطیح و عبدالسیح که در جریان اخبارها به بعثت پیامبر اکرم (ص) در منابع کهن اسلامی از آنان یاد می‌شود، از قبیله ازد دانسته شده‌اند (برای سطیح، نک: ابوحاتم، ۶؛ یعقوبی، ۸/۲؛ ابن درید، همان، ۴۸۷؛ ابن بابویه، ۱۹۶/۱؛ برای منابعی درباره عبدالسیح، نک: ه.د، ۱۳۰/۳-۱۳۱). در برخی روایات، پس از پیوند طریقه، کاهنه ازدی معاصر عمرو مزقیاء با دانش فرزندان سلف، سطیح و هم‌تای دیگر او از ازد به نام شق کاهن به عنوان خلفای طریقه شناخته شده‌اند که تولد آنان با درگذشت طریقه مصادف بوده، و او آنان را تبرک کرده است (نک: سهیلی، ۱۲۵/۱).

بر پایه روایات، همچنین اقلیتی از ازدیان ساکن در نواحی یشرب به دین یهود در آمده بودند؛ در منابع نسب شناختی از کسانی به نامهای سموأل بن حیا و فطیون، هر دو از تبار ثعلبه بن مازن بن ازد، یاد شده که فرد نخست فرمانروای تیماء بوده، و آن دیگر چندی بر یشرب فرمان می‌رانده است و هر دو کیش یهودی داشته‌اند (نک: کلیبی، جمهره، ۶۱۹-۶۲۰؛ ابن درید، همان، ۴۳۶؛ ابن حزم، ۲۷۲).

درباره تدین گروهی از ازدیان به دین زرتشتی، اگرچه گزارشی صریح به دست نرسیده است، اما سخن از گرویدن جماعتی از ازد عمان در عهد ساسانی به دین زرتشت و به ویژه ازدیان ساکن در جنوب ایران امری فراتر از فرض و گمان است. افزون بر آنچه گفته شد، باید ادعایی مشهور نزد گروهی از ازدیان را یاد آورد که عمرو بن حجر بن عمران بن عمرو مزقیاء به پیامبری مبعوث بوده است (نک: کلیبی، نسب، ۴۷۰/۲؛

۱۹۶۶م: میدانی، احمد، مجمع الاثقال، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م: نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق: نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق: نویری، احمد، نهایة الارب، قاهره، وزارة الثقافة: نهج البلاغة: رافدی، محمد، المغازی، به کوشش مازندن جونز، لندن، ۱۹۶۶م: ویلکینسون، جان، بنو الجندئی فی عمان، مسقط، ۱۹۸۲م: همو، صحرار، تاریخ و حضارة، مسقط، وزارة التراث القومي؛ همدانی، حسن، الاکلیل، به کوشش محمدعلی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م: همو، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمدعلی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م: نیز:

Badger, G. P., introd. *History of the Imams and Seyyids of 'Oman*, London, 1871; Bosworth, C.E., «Iran and Arabs before Islam», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol.III(1); EI²; Müller, W.W., «Mārib», EI², vol. VI; Wilkinson, J. C., *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge etc., 1987.

احمد پاکچی

بخش دوم - ازد در دوره اسلامی:

نقش قبیله قحطانی ازد در دو شهر کوفه و بصره و منطقه شرقی خراسان دست کم در سده ۱ ق به عنوان یک قبیله پرنفوذ چشمگیر است. در سرتاسر سالهای سده ۱ ق و خاصه در نیمه دوم آن سده، ازدیان در شاخه‌های گوناگون در حوادث نقش داشتند و بررسی جزئیات هر یک از حوادث، ناچار تاریخ پر حادثه تمامی آن سالها را شامل خواهد شد. با اینهمه، در اینجا کوشش بر آن است تا به نقش ازدیان به طور کلی در حوادث عمده آن دوره - یعنی تازمانی که می‌توان نفوذ نظام قبیلگی را پی گرفت - به کوتاهی اشاره شود.

درباره اسلام آوردن قوم ازد روایات گوناگون است و بخشی از این موضوع به مهاجرت ازدیان به نقاط مختلف باز می‌گردد. بنابر یک روایت، ضرّد بن عبدالله ازدی با گروهی از قوم خود در هیأتی به حضور پیامبر (ص) رسیدند و اسلام آوردند و پیامبر (ص) او را به مجاهدت در اشاعه اسلام در منطقه خود مأمور فرمود (ابن سعد، ۳۳۷/۱-۳۳۸). در روایتی دیگر از وفد ابوظبیان اعراج ازدی به نزد پیامبر (ص) سخن به میان آمده است (کلبی، ۴۸۳/۲). در روایتی منقول از ابومخنف که به اسلام آوردن جدّ او، مخنف و دیگر اقوامش اشاره شده، آمده است که پیامبر به ابوظبیان ازدی نامه نگاشت و ابوظبیان با گروهی از قومش که در مکه ساکن بودند و از آن جمله مخنف بن سلیم (نک: ه، د، ابومخنف) اسلام را پذیرفتند (ابن سعد، ۲۸۰/۱؛ ابن حجر، ۴۲۷/۲-۴۲۸). و این با روایتی که نشان می‌دهد، کسانی از قبیله ازد در مکه سکنی گزیده بودند، سازگار است (بلاذری، فتوح...، ۷۶-۷۷). بنابر روایتی دیگر، هیأتی از ازدیان شهر دبا در عمان (یاقوت، ۵۴۳/۲-۵۴۴) بر پیامبر (ص) وارد شدند و چون اسلام آوردند، پیامبر (ص) حذیفه بن یمان ازدی را با ایشان گسیل کرد (ابن سعد، ۱۰۱/۷؛ کلاعی، ۱۴۷؛ نیز نک: عبیدلی، ۱۱۶-۱۱۸)، که روایتهای گوناگونی آورده است.

از مجموع روایات چنین به نظر می‌رسد که ازدیان به ویژه ازدیان ساکن عمان هیأتی به مدینه گسیل می‌کردند و سپس اسلام می‌آوردند و اسلام آوردن ایشان به سالهای پایانی زندگانی پیامبر (ص) مربوط می‌شود، به هر حال، گروهی از ازدیان اهل دبا که پیامبر (ص) حذیفه بن

انعکاسی از آن، نک: نصر بن مزاحم، ۱۶۸، ۲۷۰؛ نیز سمعانی، ۸۰/۸-۱۸۱؛ یاقوت، ۲۳۰/۳). ویلکینسون این دو نام متقابل را عنوان دو ساختار قومی انگاشته، و برای آنها تمایز نسبی یا جغرافیایی را اساس ندانسته است (نک: ص ۷۵).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل: ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م: ابن بابویه، محمد، کمال‌الدین و تمام النعمه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۵ق: ابن حبیب، محمد، المحجر، به کوشش لیثین اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م: ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق: ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: ابن خلدون، العیر: ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م: همو، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق: ابن رسول، عمر، طرقه الاصحاب فی معرفة الانساب، به کوشش سترستن، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م: ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م: ابن سکت، یعقوب، اصلاح المنطق، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م: ابن عدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م: ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش تروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م: ابن منظور، لسان: ابن ندیم، الفهرست: ابن هشام، عبدالملک، التیجان فی ملوک حمیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق: همو، السیرة النبویة، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م: ابوحاتم سجستانی، سهل، المعمرین و الوصایا، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م: ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دارالاحیاء السنة النبویة: ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ق: ابومسحل اعرابی، عبدالوهاب، النوادر، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م: ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م: ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م: اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م: بخاری، محمد، صحیح، همراه با حاشیه سندی، قاهره: بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م: ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به بعد: تعلی، احمد، عرائس المجالس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: جاحظ، عمرو، الحیران، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق: جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطّار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م: حارثی، سالم، العقود النضیة، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: حاکم نیشابوری، محمد، مستدرک الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق: حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیة: خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م: زمخشری، محمود، المستقصى فی امثال العرب، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م: سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م: سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م: سیابی، سالم، عمان عبر التاريخ، مسقط، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م: سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق: شطی، نورالضحی، «بدو عمان الوسطی»، حصاد ندوة الدراسات الممانیة، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م، ج ۶: طبری، تاریخ: علی، جواد، المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۶۸م: قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م: قرآن کریم: قلفشندی، احمد، صحیح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م: کشف الغمّة الجامع لاخبار الامة، به کوشش احمد عبیدلی، نیکوزیا، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م: کلبی، هشام، الاحتام، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م: همو، جمهرة النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م: همو، نسب معد و الیمن الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م: میرد، محمد، الکامل، همراه با شرح مرضی، تهران، ۱۹۷۰م: سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/

یمان را با ایشان برای تعلیم و ستاندن زکات فرستاده بود، پس از به خلافت نشستن ابوبکر با دیگر قبایل سر به شورش برداشتند و از دادن زکات خودداری کردند. ابوبکر، عکرمه بن ابی جهل را به سوی ایشان فرستاد و در جنگی که در نزدیکی دبا در گرفت، عکرمه پیروز شد و به دنبال تصرف شهر، کسانی را دستگیر کرده، با حذیفه بن یمان به مدینه فرستاد. آنان منکر بازگشت خود از اسلام شدند و گفتند که تنها از دادن زکات به خلیفه خودداری کرده‌اند. با اینهمه، سرانجام گروه مهاجر در مدینه ماندند و در زمان عمر به بصره کوچ کردند و برخی از ایشان نیز به وطن خود بازگشتند (ابن سعد، همانجا؛ کلاعی، ۱۴۷-۱۵۰؛ ابن حجر، ۳۱۷/۱). به نقل از واقدی در کتاب الرده؛ نیز نک: عبیدلی، ۱۲۱، ۱۲۲).

با پیش آمدن دوره فتوح، به خصوص در سرزمینهای عراق و ایران، نقش ازد پررنگ‌تر جلوه می‌کند؛ با اینهمه، روایات موجود نقش بسیار گسترده‌ای از ایشان، در فتوح نشان نمی‌دهند، زیرا نباید از نظر دور داشت که بخش عمده‌ای از روایات مربوط به فتوح - خاصه مربوط به مناطق ایران - منقول از سیف بن عمر تمیمی است و تمیم چنانکه خواهیم دید، مهم‌ترین قبیله رقیب ازد بود. همچنین در روایتی مربوط به حوادث سال ۱۳ ق به نقل از سیف بن عمر آمده است که ازدیان خواستار آن بودند تا برای فتوح به شام بروند، ولی عمر آنان را به رفتن به سوی عراق ترغیب کرد (بلاذری، همان، ۲۵۳؛ طبری، ۴۶۳/۳). با اینهمه، ازدیان بجز این نواحی، در مناطق گوناگون دیگری نیز پراکنده شده بودند، چنانکه از اقامت آنان پس از فتح مصر، در آن منطقه آگاهی داریم (نک: ابن عبدالحکم، ۱۱۷، ۱۱۹؛ عبدالحلیم، ۳۹، ۴۰) و وجود آنان در مصر یکی از عوامل ترویج مذهب اباضی در آن ناحیه بوده است (نک: همو، ۳۹ به بعد). همچنین باید از شرکت ازدیان در فتوح شام به خصوص واقعه یرموک نام برد (ازدی، ۲۲۲، ۲۲۵).

ولی اهمیت و انتشار و نیرومندی قبیله ازد در کمتر جایی به اندازه دو شهر کوفه و بصره نمودار شد. بصره از آغاز تأسیس، شامل ۵ گروه از قبایل مختلف بود که به آنها «أخماس» گفته می‌شد. نخستین ساکنان ازدی بصره، از نیاکان آل مهلب (ه م) بودند، از بقایای اسیرانی که عکرمه از عمان به مدینه فرستاده بود؛ اما ساکنان بیشتر بصره قبیله تمیم یعنی رقیب اصلی ازد بودند (پلا، ۵۶-۵۷). درباره زندگی ازدیان در بصره، البته روایات بسیار گوناگون است و باید گفت که شمار ایشان در این شهر، تنها از نیمه دوم سده ۱ ق به سبب مهاجرت ازدیان عمان فزونی گرفت (نک: دنباله مقاله). همچنین روایتی از ابوالحسن مدائنی نشان می‌دهد که ازدیان هنوز در حدود سال ۲۰ ق به طور چشمگیری در بصره ساکن نشده بودند (بلاذری، همان، ۳۷۳).

تقسیمات قبیله‌ای در کوفه نیز بر ۷ گروه مبتنی بود که ازدیان با قبایل یمانی دیگر نظیر قضاغه و غشان و کینه در یک گروه قرار می‌گرفتند و این تقسیم‌بندی تا زمانی که امیرالمؤمنین علی (ع) پس از پیکار جمل به کوفه درآمد، باقی بود (طبری، ۵۰۴؛ نیز نک: ماسینیون، ۱۰-۱۱). با شکل‌گیری دو شهر بصره و کوفه و تجمع قبایل در این دو شهر،

اندک‌اندک تعصب بومی جایگزین تعصبات قبیله‌ای شد: ازد کوفه و ازد بصره یا تمیم کوفه و تمیم بصره. این احساسات نوین تا بدانجا بود که احنف بن قیس (ه م)، مردی که سالیان دراز، بزرگ تمیمیان بصره بود، در اوج یک جنگ قبیله‌ای میان ازد و تمیم گفت که ازد بصره نزد آنان والا تر و بهتر از تمیم کوفه است (جاحظ، ۱۱۲/۲؛ بلاذری، انساب...، ۴(۲)/۱۱۴؛ نیز نک: خلیف، ۳۷). میان ازد بصره و کوفه تفاوت دیگری نیز مشهود بود: نگاهی به یاد کردهای کلبی از ازدیان کوفه، نشان می‌دهد که غالب ایشان از هواداران علی (ع) بوده‌اند (۴۸۶-۴۸۲/۲)، حال آنکه چنین گرایشی به طور جدی در ازد بصره دیده نمی‌شود، زیرا این به ساختار فرهنگی شهر بصره و موازنه قدرت میان قبیله ازد و قبایل رقیب همچون ربیع و تمیم باز می‌گردد.

با به خلافت رسیدن امیرالمؤمنین علی (ع) و پیکارهای این دوره، نقش ازد به اوج خود رسید. در واقع در همین دوران، ازد کوفه و ازد بصره در برابر یکدیگر قرار گرفتند. در پیکار جمل که طلحه و زبیر و عایشه برای جلب حمایت و همکاری دیگر قبایل ساکن عراق به بصره آمدند، ازد بصره بر عکس ازد کوفه از ایشان حمایت کرد. در صف‌آرایی دو لشکر از یک سو فرماندهی ازد کوفه با مخنف بن سلیم بود (طبری، همانجا) و فرماندهی ازد بصره با صیره بن شیمان ازدی (کلبی، ۵۰۰/۲؛ قس: ابراهیم بن محمد، ۲۶۹). در طول جنگ نیز ازد بصره، به خصوص در حمایت و دفاع از عایشه پایداری کردند (طبری، ۵۲۳/۴) و چنانکه از برخی قراین پیداست، شمارشان در لشکر بصره اندک نبوده است (بلاذری، همان، ۲۶۴/۲). ازد بصره در نخستین نقش سیاسی خود، دست‌آورد چندانی نداشت، چنانکه بعدها نیز بزرگ ایشان، از پیکار قوم خود در جمل با امیرالمؤمنین علی (ع) با ناخشنودی سخن گفته است (ابراهیم بن محمد، ۲۷۹). البته پیش از آغاز جنگ نیز ازدیان را از مداخله در نزاع مضر و دیگر قبایل بر حذر داشته بودند، با اینهمه، آنان تصمیم به حمایت از فتنه جویان گرفتند (بلاذری، همان، ۲۳۷/۲؛ طبری، ۵۰۳/۴). اما به هر حال با پایان یافتن جنگ و شکست بصره، ازدیان از علی (ع) حمایت کردند، چنانکه بعدها به صراحت گفتند، ترجیح می‌دهند که با علی (ع) کنار آیند و نه با معاویه (ابراهیم بن محمد، ۲۶۹، ۲۷۰). و این البته به موضعگیری امام علی (ع) در برابر ایشان باز می‌گردد؛ اما رویارویی ازدیان بصره و کوفه با بخش دیگری از ازدیان شام در جریان صفین دوباره روی داد. این بار ازد کوفه و بصره هر دو در لشکر امیرالمؤمنین (ع) حضور داشتند، ولی با فرماندهانی جداگانه برای ازد کوفه و ازد بصره (نصر بن مزاحم، ۱۱۷، ۲۰۵؛ دینوری، ۱۷۲). در طول جنگ نیز تا حد ممکن، هر قبیله‌ای از عراق در برابر هم قبیله خود از شام قرار می‌گرفت (نصر بن مزاحم، ۲۲۷، ۲۲۹؛ بلاذری، همان، ۳۰۵/۲).

پس از پایان جریان صفین، مهم‌ترین مسأله‌ای که ازدیان بصره در آن دست داشتند، ماجرای ابن حضرمی (ه م) است. پس از قتل محمد بن ابی‌بکر در مصر، معاویه، ابن حضرمی را برای جلب نظر قبایل،

حرکت سیاسی بی‌یاری آنها امکان‌پذیر بود. با مرگ یزید و اغتشاش در شام، ابن زیاد که والی بصره و کوفه بود، موقعیت خویش را در بصره متزلزل یافت؛ بنابراین برای تقویت قبایل حامی خود کوشید تا ازدیان را با دشمن دیرینه‌شان ربیعہ سازش دهد. داستان هم‌پیمانی دو قبیلهٔ ازد و ربیعہ در بصره در ۶۴ق یعنی اندکی پس از مرگ یزید، یادآور رسوم جاهلی است، چنانکه در خود روایات نیز به این موضوع تصریح شده است (طبری، ۵/۵۱۵). ابن زیاد ناچار با توجه به تزلزل وضع موجود، بنا به سنت خانوادگی و هم به سبب توصیهٔ پیشین پدرش، بهتر آن دید که به ازدیان پناهنده شود (بلاذری، انساب، ۴(۲)/۹۷-۹۸). او منتظر بود تا تکلیف خلافت روشن شود، ولی بصریان سر‌ناسازگاری داشتند. به هر حال مسعود بن عمرو عتکی رئیس ازدیان او را با ناخشنودی پذیرفت (همان، ۴(۲)/۱۰۳). ابن زیاد در این میان برای ایجاد پیوند حلف میان دو قبیلهٔ ازد و ربیعہ از بذل مال هم دریغ نکرد (ابن اثیر، ۴/۱۳۶). و البته کوتاهی احنف بن قیس بزرگ تمیم به‌رغم اصرار بستگانش در قبیلهٔ تمیم برای پیشدستی در انعقاد حلف با مهاجران عمانی ازد، در تسریع حلف میان آن دو بی‌تأثیر نبود (بلاذری، همان، ۴(۲)/۱۰۶-۱۰۷؛ طبری، ۵/۵۱۶، ۵۱۸). پیوند میان ربیعہ و ازد با شگفتی و ریشخند تلقی شد (جاحظ، ۳/۲۶۱). سرانجام رأی بصریان و از آن جمله ازد به امارت عبدالله بن حارث هاشمی، معروف به «بته» قرار گرفت (بلاذری، همان، ۴(۲)/۱۲۰).

مسعود بن عمرو عتکی در مسجد بصره بود که در نزاع میان ازدیان و تمیمیان به قتل رسید و با قتل مسعود نزاع بالا گرفت، چندانکه ازد و تمیم با هم پیمانانشان در برابر هم ایستادند (همان، ۴(۲)/۱۱۲). اما احنف بن قیس، رئیس هوشمند تمیم، در سخنانی که نشانگر غلبهٔ تعصب بومی بر تعصب قبیله‌ای است و مهاجران تازه از راه رسیدهٔ ازدی کمتر بدان می‌اندیشیدند، گفت که ازد و ربیعہ بصره نزد تمیمیان بر تمیم کوفه برتری دارند. با گفتار او و پیشنهاد صلح، نزاع فروکش کرد و ازدیان به گرفتن دیهٔ مسعود راضی شدند (همان، ۴(۲)/۱۰۶-۱۲۲، ۱۲۳). در این میان، عبیدالله بن زیاد از بصره مخفیانه به سوی شام گریخت (۶۴ق) و بنا بر برخی روایتهای تاریخی، مسعود بن عمرو افرادی از ازد را با او گسیل کرده بود (طبری، ۵/۵۲۱-۵۲۲؛ ابن اثیر، ۴/۱۳۹-۱۴۰؛ دربارهٔ روایات مختلف، نک: ولهاوزن، ۳۲۶). اما نزاعهای قبیله‌ای همچنان ادامه داشت تا آنکه رأی قبایل بصره و از آن جمله ازد بر آن قرار گرفت تا مدعی خلافت یعنی عبدالله بن زبیر کسی را برای امارت شهر مأمور کند (بلاذری، همان، ۵/۱۸۸).

در این زمان، مختار بن ابی عبید ثقفی توانسته بود، به انگیزهٔ خونخواهی شهدای کربلا، رؤسای کوفه را با خویش همراه کند (همان، ۵/۲۱۸ به بعد). اما تکیهٔ بیش از حد مختار بر موالی، اعراب کوفه را بر ضد او برانگیخت و ایشان و از آن جمله عبدالرحمان بن مخنف ازدی، از بزرگان ازد کوفه، به مخالفت با او برخاستند (همان، ۵/۲۳۱-۲۳۲). ابن زبیر برادر خویش مُصعب را به امارت عراق گمارد و وی نخست به

به‌خصوص ازدیان به بصره فرستاد. در این زمان ابن عباس که والی بصره بود، در شهر حضور نداشت و زیاد به جای او حکومت می‌کرد. ابن حضرمی نخست با تمیمیان طرح دوستی ریخت (ابراهیم بن محمد، ۲۵۹). ولی کوشش او برای جلب نظر ازدیان به جایی نرسید (همو، ۲۶۶). زیاد که نگران اوضاع بود و به‌خصوص از اتحاد قبایل وحشت داشت، منتظر بود تا کفه به کدام سو سنگین‌تر می‌شود. سرانجام چون از بی‌میلی ازدیان به ابن حضرمی آگاهی یافت، از ایشان پناه خواست. ازدیان پذیرفتند و زیاد در خانهٔ بزرگ قبیله، صبره بن شیمان، پناه گرفت تا از شزکینه‌توزیهای قبیله‌ای محفوظ بماند (همو، ۲۶۷). در نامه‌ای که او برای ابن عباس نوشت تا وی را از اوضاع آگاه کند، گفت که بیشتر اهالی بصره از ابن حضرمی حمایت کرده‌اند و او ناچار به ازدیان پناه آورده است و تأکید کرد که ازدیان بصره در این جریان از موضع علویان حمایت می‌کنند و در برابر ابن حضرمی و خونخواهان عثمان از قبایل دیگر صف آرایی کرده‌اند. سرانجام نزاعی که بر سر تصرف قصر شهر - که خالی از حاکم بود - در گرفت، با وساطت احنف بن قیس بزرگ تمیم پایان یافت (همو، ۲۶۸). اخبار نزاعهای بصره به کوفه رسید و میان سران ازد و تمیم کوفه در حضور خود امیرالمؤمنین علی (ع) نیز اختلاف در گرفته بود. سرانجام جاریهٔ بن قدامهٔ سعدی به عنوان بیکی بی‌طرف از مُصَر، از سوی علی (ع) به بصره رفت و با حمایت ازدیان، زیاد دوباره به دارالاماره بازگشت (همو، ۲۸۰-۲۸۱). توفیق ازدیان و جاریه در به انجام رسانیدن این مهم، از سوی امام علی (ع) قدردانی شد (همو، ۲۸۳).

ماجرای پناهندگی زیاد به ازدیان، سرآغاز پیوند محکمی شد میان او و ابن قوم (ولهاوزن، ۳۱۹). چنانکه بعدها عبیدالله فرزند او نیز در ماجرای مشابه همچون پدرش به ازدیان متوسل شد (نک: دنبالهٔ مقاله). یکی از شعرای ازدی به ماجرای پناهندگی زیاد به ازد تفاخر کرده است (طبری، ۵/۱۱۲-۱۱۳). اگرچه موضع ضد اموی زیاد و خاندانش، پس از شهادت امام علی (ع) دگرگون شد، اما این تغییر جهت به روابط آنان با ازد خللی وارد نساخت. پس از دست یافتن معاویه به خلافت، زیاد به حکومت بصره و کوفه منصوب شد و در روش مستبدانهٔ حکومت او تغییر مهمی روی نداد. در حدود سال ۴۵ق، زیاد گویا بیشتر برای تقویت موضع عربان در فتوحات جدید، به‌خصوص در شرق ایران، قبایلی از جمله ازد را به خراسان کوچانید (بلاذری، فتوح، ۴۱۰؛ طبری، ۵/۲۲۶؛ نیز نک: شعبان، ۷۵).

با مرگ معاویه در ۶۰ق و خلافت پسرش یزید، اوضاع در سرزمینهای عراق و شام دستخوش ناآرامی شد. بزرگان کوفه امام حسین (ع) را به کوفه دعوت کردند و امام در نامه‌ای که به سران کوفه و بصره نوشت، از جمله از مسعود بن عمرو عتکی رئیس ازد هم نام برد (دینوری، ۲۳۱). اما به هر حال نقش ازد در واقعهٔ کربلا بیشتر و پررنگ‌تر از قبایل دیگر نبود. از سال ۶۰ق به بعد، ازد در عراق چندان قدرت یافته بود که کمتر

نزاع می‌افتادند. در ۹۶ق ازد و هم پیمانان آنان، بر قبیله بن مسلم شوریدند و او را کشتند (ابن اثیر، ۱۲/۵ به بعد). خلیفه جدید، سلیمان بن عبدالملک، یزید بن مهلب را به امارت عراق منصوب کرد و اندکی بعد نیز خراسان را به قلمرو حکومت او افزود. یزید در ۹۸ق به سوی جرجان و نواحی شمالی ایران تاخت و جرجان را تصرف کرد. از این پس گروهی از ازدیان در جرجان ساکن شدند و مسجدی را نیز به نام خود خواندند (سهمی، ۵۶؛ نیز نک: ۵۵، ابوعون).

از حدود سال ۱۰۰ق در خراسان دوره‌ای از تغییر سریع والیان دیده می‌شود. تغییر والیان به حکومت عراق بستگی داشت و طبیعی بود که گاه یمانیها نیرو می‌گرفتند و گاه مضرها، ازد و ربیعہ در خراسان روابط بهتری داشتند و گاه در برخی درگیریها بر ضد دشمن با هم متحد می‌شدند (ابن اثیر، ۱۲۷/۵-۱۲۸). در حدود سال ۱۱۴ق، حارث بن سربیح تمیمی در ادامه درگیریهای قبیلگی خراسان سر به شورش برداشت و نخست جمعی از ازدیان را نیز با خود همراه کرد (همو، ۱۸۳/۵-۱۸۴). در همین سالها ازدیان رهبری به نام جدیع بن علی یافته بودند که به سبب تولدش در کرمان شهرت کرمانی یافته بود (همو، ۳۰۳/۵). جدیع کرمانی خیلی زود در خراسان پایگاهی بلند یافت و اسد بن عبدالله قسری (م) والی خراسان، در سرکوب برخی شورشها به او تکیه داشت (مثلاً نک: همو، ۱۹۷/۵-۱۹۸).

پس از مرگ اسد، جدیع کرمانی چندان نیرو یافته بود که وی را برای امارت خراسان پیشنهاد کردند، ولی هشام، نصر بن سیتار کنانی را ترجیح داد (همو، ۳۰۴/۵). سرانجام در ۱۲۶ق اختلافات مضرى - یمانی چنان بالا گرفت که نصر بن سیتار، کرمانی را به زندان افکند و کوشش ازدیان برای آزادی او به جایی نرسید، اما وی سرانجام از زندان گریخت (همو، ۳۰۴/۵-۳۰۵). در ۱۲۸ق در نزاعی که میان حارث بن سربیح و نصر بن سیتار در مرو در گرفت، نزاع به سود جدیع کرمانی تمام شد و او بر مرو غلبه یافت و سرانجام توانست حارث بن سربیح و یارانش را به قتل آورد (همو، ۳۴۲/۵-۳۴۷). در همین ایام داعیان عباسی در خراسان، از نزاع قبیلگی به نفع خود استفاده کرده، مشغول فعالیت بودند و با ورود و قدرت یافتن ابومسلم خراسانی، هریک از قبایل مهم از او یاری می‌طلبدند. ابومسلم با آنکه آشکارا به دستور ابراهیم امام از یمانیها طرفداری می‌کرد، هوایی دیگر در سر داشت که بیرون از مسائل قبیلگی رایج بود. سرانجام جدیع کشته شد و ابومسلم از پسران او برای تسخیر مرو و نیز اتحاد قبایل عرب و گروه ایرانیان برای سقوط دولت بنی‌امیه در خراسان و سپس عراق و شام سود بسیار جست (برای تفصیل، نک: ۵۵، ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

با سقوط دولت بنی‌امیه، تعصبات قبیلگی تا حدود بسیاری فروکش کرد و روابط سیاسی دیگری جایگزین آن شد. با اینهمه، احساسات قبیلگی و حتی بومی همچنان دیده می‌شد، چنانکه می‌توان از ابوداود سجستانی، عالم بزرگ ازدی نام برد که در خراسان به دنیا آمد، اما وقتی به عراق رفت، بصره را از آن جهت که ازدیان در آن تجمع داشتند، برای

بصره درآمد و مهلب بن ابی صفره ازدی را که مشغول فرونشاندن فتنه ازارقه در فارس بود، به بصره خواند. البته مهلب بن ابی صفره را تا حدودی باید از کل جریان قبیله ازد جدا دانست، به خصوص اینکه نسب اونیز از حیث انتساب به این قبیله، چندان اصلاتی نداشت (نک: ۵، آل مهلب، ش ۱). ماجرای فرماندهی او در جنگ با ازارقه نیز بر اثر اصرار بسیار بصریان پیش آمد، چه مهلب از سوی ابن زبیر امارت خراسان یافته بود، ولی خطر هجوم ازارقه چنان بصره را تهدید می‌کرد که بصریان با شرایط مهلب برای جنگ با ازارقه موافقت کردند (نک: طبری، ۶۱۳/۵-۶۱۴). به هر حال، سپاهی گران فراهم آمده از غالب قبایل، قیام مختار را در هم کوبیدند (بلاذری، همان، ۲۷۳/۵)؛ اما چندی برنیامد که سران کوفه و بصره و به خصوص ازدیان، بجز مهلب، با عبدالملک بن مروان - که پس از پدرش در شام خلیفه شده بود - بنای مکاتبه گذاشتند و او را به تسخیر عراق ترغیب کردند و مالی که مصعب به اشاره احنف بن قیس به زیاد بن عمرو عتکی، بزرگ ازدیان، رساند تا دست از مکاتبه و فتنه‌جویی بردارد، سودی نبخشید (همان، ۳۳۲/۵-۳۳۳، ۳۳۳) و سرانجام مصعب از عبدالملک شکست خورد و به قتل رسید (همان، ۳۳۱/۵).

از این زمان قبیله ازد در خراسان نفوذ و قدرت بیشتری می‌یابد، چنانکه از اخبار فتوح برمی‌آید، قبیله مهمی که در فتح خراسان نقش عمده داشت، تمیم بود که فرماندهی آنان را احنف بن قیس بر عهده داشت؛ البته از ازد و بکر و مذحج و دیگر قبایل نیز در فتح خراسان شرکت داشتند، ولی حضور آنان نمایان نبود (نک: شعبان، ۶۶). چون عبدالله بن عامر که عامل بصره بود و از سوی عثمان در خراسان تاخت و تاز می‌کرد، آن ناحیه را ترک کرد، غالب عربهای برجای مانده از قیس بودند، با افرادی از قبایل تمیم و خزاعه و ازد. در دوران ولایت زیاد بر کوفه و بصره در حدود سال ۵۰ق، زیاد همزمان با سازماندهی مجدد قبایل در بصره، گروههای بسیاری از قبایل کوفه و بصره را برای پشتیبانی از فتوحات خراسان به آن دیار گسیل کرد (بلاذری، فتوح، ۴۱۰؛ نیز نک: شعبان، ۷۴). تعصبات قبیلگی در خراسان نیز همچون عراق ادامه داشت. در ماجرای ابن زبیر که از خراسان نیز بیعت می‌خواست، میان مضریان و ربیعہ نزاع در گرفت، ولی ازدیان به نزاع آنان وقعی ننهاد، از ناحیه مرو کناره گرفتند (همو، ۹۰).

در نزاعهای دوران ابن زبیر و عبدالملک حمایت تمیمیها که اکثریت عرب منطقه را تشکیل می‌دادند، به سود امویان تمام شد. با ولایت مهلب بن ابی صفره قهرمان جنگ با خواجه، از سوی حجاج بر خراسان، ازدیان خواه ناخواه در خراسان قدرت یافتند و چنانکه به درستی گفته‌اند، حجاج در این کار به کاهش قدرت تمیمیان نظر داشته است (همو، ۱۰۷). خراسان که از نظر حکومتی زیر نظر والی بصره بود، از نظر قبایل و درگیریهای قبیلگی به همان بصره شباهت داشت و در اینجا نیز ۳ قبیله ازد و تمیم و بنی‌نزار با یکدیگر کشاکش داشتند و هر بار با ورود والی جدید هریک از آنها که به قدرت می‌رسیدند، با دیگری به

ازدی، ابوزکریا یزید بن محمد بن اباس (د ۳۳۴ق/۹۴۶م)، مورخ و محدث موصلی. ابوزکریا از قبیله یمانی ازد بود. سال تولد او دانسته نیست. با توجه به نسبت وی، می‌توان گفت که ازدی احتمالاً در موصل زاده شده، و در همانجا پرورش یافته بود. در برخی منابع آمده که او به ابن زُکْرَه (یا زُکْرَه) نیز مشهور بوده است (ابن جمیع، ۳۷۹؛ ذهبی، تاریخ...، ۲۱۰؛ سیوطی، ۳۶۶؛ نیز نک: مسعودی، ۱۶/۱).

ازدی در موصل نزد استادانی چون محمد بن احمد بن ابی مثنی موصلی، عبدالله بن غنّام، اسحاق بن حسن حرّبی، و جز آنان استماع حدیث کرد (ذهبی، سیر...، ۳۸۷/۱۵، تاریخ، همانجا). از میان کسانی که از ابوزکریا روایت کرده‌اند، می‌توان مظفر بن محمد طوسی، ابوالحسین محمد بن احمد ابن جمیع، نصر بن ابی نصر طوسی عطار را برشمرد (ابن جمیع، همانجا؛ ذهبی، سیر، نیز تاریخ، همانجاها؛ سیوطی، ۳۶۷). وی مدتی در موصل بر منصب قضا بود (نک: ابن جمیع، ذهبی، همانجاها).

آثار: ۱. تاریخ الموصل. بیشتر شهرت ازدی به این کتاب است. از این اثر تاکنون جز یک نسخه موجود در کتابخانه چستریتی لندن، شناخته نشده، و همان نسخه اساس تصحیح علی حبیبه (قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م) قرار گرفته است. گویا ازدی اثر خود را در ۳ جلد نوشته بود. از آنجا که مجلد کنونی از ۱۰۱ق/۷۱۹م آغاز، و به ۲۲۴ق/۸۳۹م پایان می‌یابد، احتمال آنکه کتاب حاضر، جلد دوم تاریخ الموصل باشد، بسیار است. چه، احتمالاً مؤلف کتاب را تا حوادث روزگار خود نوشته بوده است و می‌توان حدس زد که جلد سوم نیز وجود داشته است. گرچه فقدان دو جلد دیگر این اثر تا حد بسیاری بررسی شیوه‌های تاریخ نگاری ازدی را دشوار می‌کند، با اینهمه، شاید مجلد موجود برای بررسی رویدادهای آن سالها و نیز طرز نگارش ازدی به عنوان نمونه مفید باشد.

ازدی همانند طبری، اساس نگارش تاریخ خود را بر سال شماری نهاده، و در ذیل هر سالی، به اختصار به اوضاع عمومی آن سال پرداخته، و سپس به طور خاص اخبار شهر موصل را مورد توجه قرار داده است. از آنجا که وی معاصر طبری است و در جاهایی از کتاب، صریحاً سند خود را به او متصل کرده (نک: ص ۶، ۱۰، ۲۸۱)، می‌توان گفت که وی از تأثیر طبری برکنار نبوده است.

ازدی خود یادآور شده است که تاریخ الموصل را از کتابی خاص در باب موصل اخذ نکرده، بلکه آن را از مآخذ گوناگونی گردآورده است و آنچه یافته، یاد کرده و بر آن بوده است که جز بیان حقیقت سخنی نگوید (ص ۲۵۰). ازدی، افزون بر روایات شفاهی، به برخی منابع مکتوب نیز اشاره کرده است (مثلاً نک: ص ۱۱۳، ۲۲۴-۲۱۵). وی در این اثر، به بیان اخبار و رویدادهای سیاسی مناطق جزیره و موصل و اسامی علما و محدثان موصل که بر اساس شیوه کتب رجالی تنها به ذکر اطلاعات محدودی از ایشان اکتفا شده است، می‌پردازد. همچنین بیان اخبار و لیان و کارگزاران و قاضیان موصل، بیان اصلاحات انجام شده توسط

اقامت اختیار کرد. نگاهی به فهرست شیوخ او نیز که اغلب از رجال بصری و ازدی بودند، مؤید این نکته است (عبد الحمید، ۵/۱؛ نیز نک: ه، ابوداود سجستانی). از دیگر دانشمندان مشهور ازدی می‌توان به ابوالعباس میزد، ابن درید (ه م) و خلیل بن احمد فراهیدی اشاره کرد. در بین رجال شیعی نیز ازدیان اندک نبودند و از آن جمله می‌توان اسماعیل بن ابی خالد ازدی، حسین بن محمد بن علی ازدی و احمد بن حسین ازدی را نام برد (نجاشی، ۲۵، ۶۵، ۸۰، جده). مشهورترین دانشمند شیعی ازدی، فضل بن شاذان نیشابوری است (نک: ه، ابن شاذان)، همچنین شایان یادآوری است که روایاتی نیز از پیامبر (ص) در فضایل قبیله ازد نقل شده است (نک: متقی، ۳۰۲/۵).

سرانجام درباره قبیله ازد در سرزمین عمان باید اشاره کرد که بخشی از ازد عمان با آنکه کم‌کم به سوی مناطق دیگر، به ویژه بصره، هجرت کردند، اما بخش مهمی از ایشان همچنان در عمان بر جای ماندند. از سالهای پایانی سده ۱ق، قبیله ازد عمان، با دعوت اباضی پیوندی مستحکم یافت، تا آنجا که در طول سده‌های اسلامی همواره، ازد از یک سو با سرزمین عمان، و از سوی دیگر با مذهب اباضی قرین بوده است. از رجال مشهور اباضی وابسته به ازد عمان و حتی دیگر ازدها، می‌توان از ابوالشعاع جابر بن زید، ابو حمزه مختار بن عوف (ه م) و جُکندی بن مسعود نام برد (برای تفصیل، نک: ه، اباضیه).

مآخذ: ابراهیم بن محمد نقفی، الفارات، به کوشش عبدالزهرای حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حجر، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ازدی، محمد، تاریخ فتوح الشام، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۲(۴)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ هم، فتوح البلدان، به کوشش یان دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ یلا، شارل، الجاحظ فی البصره و بغداد و سامراء، ترجمه ابراهیم کلانی، دمشق، ۱۹۸۶م؛ جاحظ، عمرو، لیان و التبین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ خلیف، یوسف، حیاة الشعر فی الکوفه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شعبان، محمد عبدالحی، الثورة العباسیه، ترجمه عبدالمجید حبیب قیسی، دارالدراسات الخلیجیه، طبری، تاریخ: عبدالحلیم، رجب محمد، الاباضیه فی مصر و المغرب، عمان، مکتبه ضامری؛ عبدالحمید، محمد محی‌الدین، مقدمه بر سنن ابوداود، قاهره، دار احیاء السنه النبویه؛ عیدلی، احمد، مقدمه بر کشف القمعه الجامع لخبار الامه، قبرس، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کلاعی، سلیمان، تاریخ الرده، اقباس خورشید احمد فاری از الاکتفاء وی، قاهره/دهلی، دارالکتاب الاسلامی؛ کلبی، هشام، نسب معتد و الیمین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ماسینیون، لویی، خطط الکوفه، ترجمه مصعبی، صیدا، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ متقی هندی، علی، «منتخب کنز العمال»، همراه مسند احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصر بن مزاحم، رقیه صفین، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ ولهاوون، یولیوس، الدوله العربیه و سقوطها، ترجمه یوسف عش، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، بلدان.

ازدواج، نک: نکاح.

(ص) در سال ۶۴۴/۲ (نک: طبری، ۶۴۴/۲) به هر حال، انتساب بنی ازرق به حارث موجب شد که در مکه از اشراف قلمداد شوند، تا آنجا که برخی از آنان با بنی امیه پیوند خانوادگی یافتند (ابن سعد، ۲۶۱/۱، ۲۴۷/۳؛ بلاذری، ۱۵۷/۱). از میان بنی ازرق دو تن از شهرت بیشتری برخوردارند:

۱. احمد بن محمد (د ۲۲۲/ق ۸۳۷م). وی را زرقی نیز نامیده‌اند (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۲)/۳). درباره کتبه وی اختلاف است: بخاری (همانجا) و به پیروی از او برخی از محدثان و رجال شناسان بعدی (نک: ابن حجر، *تهذیب*... ۷۹/۱) کتبه او را ابو محمد آورده‌اند، در حالی که مزی (۴۸۰/۱) کتبه‌اش را ابوالولید دانسته، و گفته که او را ابو محمد نیز می‌خوانده‌اند. ابن حجر در *تهذیب* (همانجا) افزون بر ابوالولید، ابو عبدالله را نیز آورده است. سبکی (۶۴/۲) هم جز ابوالولید، او را مکنی به ابو محمد و ابوالحسن نیز دانسته است. وی در مکه می‌زیست (ابن حبان، ۷/۸) و از بزرگانگی چون ابراهیم بن سعد زهری، ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اسلمی، حماد بن شعیب حسانی کوفی، داوود بن عبدالرحمان عطار مکی، سفیان بن عیینه، فضیل بن عیاض، مالک بن انس و محمد بن ادریس شافعی حدیث روایت کرده است (مزی، ۴۸۱-۴۸۰/۱). محدثانی چون بخاری، حنبل بن اسحاق شیبانی، سعد بن عبدالله بن عبدالحکم مصری، ابوحاتم رازی، محمد بن سعد کاتب واقدی، ابوبکر محمد بن اسحاق صاغانی، یعقوب بن سفیان بسوی و ابوالولید محمد بن عبدالله ازرقی نواده‌اش نیز از او روایت کرده‌اند (ازرقی، ۳۱/۱، جم: مزی، ۴۸۱/۱).

ابن سعد (۵۰۲/۵) او را ثقه و کثیر الحدیث دانسته است. ابن حبان (همانجا) نیز او را در زمره ثقات آورده است و همچنین ابوحاتم رازی و ابو عوانه اسفراینی نیز او را توثیق کرده‌اند (مزی، همانجا). ابوزرعه رازی گفته است که ازرقی را دیده، ولی از وی حدیث نوشته است (نک: ابن ابی حاتم، ۷۰/۱(۱)). ازرقی از اوصیای شافعی بوده است (ابن حجر، همانجا) و نویسندگان شافعی وی را «فقیه اهل مکه» دانسته، و یکی از اقران محمد بن ادریس شافعی برشمرده‌اند (نک: بیهقی، ۱۹۹/۱-۳۲۹/۲، ۲۰۰؛ ابن کثیر، ۱۱۵؛ سبکی، همانجا).

بخاری که از ازرقی در صحیح خود حدیث نقل کرده (نک: کلاباذی، ۴۱۱-۴۲)، گفته است که بعد از ۲۱۲ق او را ندیده (*التاریخ الصغیر*، ۲۹۷/۲)، و ابن حبان (همانجا) یادآور شده که ازرقی در همین سال درگذشته است (نیز نک: سمعانی، ۱۸۴/۱). در حالی که به گفته مزی (همانجا)، ازرقی در ۲۱۷ق زنده بوده است و شاید بر همین اساس ابن حجر در *تقریب التهذیب* (۲۵/۱) سال درگذشت او را در همان تاریخ ذکر کرده است. با اینهمه، ذهبی به نقل از حاکم نیشابوری، سال درگذشت ازرقی را ۲۲۲ق آورده (ابن حجر، *تهذیب*، همانجا)، و سبکی (همانجا) این تاریخ را دقیق‌تر دانسته است.

از ازرقی نوشته‌ای برجای نمانده است، اما می‌توان گفت که بیشتر بخشهای کتاب اخبار مکه اثر نواده‌اش ابوالولید، مدیون روایات وی

آنان، چگونگی انتصاب یا استیلای آنان و نیز انساب بعضی از قبایل یمنی ساکن موصل و پیرامون آن، شرح حال بزرگان و شعرای این قبایل، محل زندگی و موطن اصلی آنان، نیز نمونه‌هایی از اشعارشان، نقش آنان در جنبشهای سیاسی، رشادتها و تاریخ وفات آنان مورد توجه ازدی بوده است (نک: ص ۷۸-۱۰۲، ۱۴۵-۱۵۵، جم).

به رغم اهمیت تاریخ الموصل، نام ازدی و نیز دیگر آثارش به دست فراموشی سپرده شده است، با اینهمه، مؤلفان و مورخانی چون مسعودی (همانجا) و ذهبی (سیر، ۲۸۲/۹، ۲۵۲/۱۲، جم) به او استناد کرده‌اند.

۲. *طبقات المحدثین*. این کتاب که گاه به نام *طبقات العلماء بالموصل* نیز خوانده شده (نک: مزی، ۵۱۲/۲۵؛ ابن حجر، لسان، ۲۶۲/۳، جم) هنوز به دست نیامده، اما ازدی خود در *تاریخ الموصل* از آن یاد کرده است (ص ۳۰۱). با توجه به استناد فراوانی که در مآخذ گوناگون رجالی به این کتاب شده، می‌توان به اهمیت آن پی برد. خطیب بغدادی از طرق روایی خود به این کتاب بسیار استناد کرده است (مثلاً نک: ۴۷۷/۵، ۱۳۲/۶، ۲۲۸/۱۳، ۴۲۸/۸، جم). ابن اثیر نیز آن را از مآخذ خود شمرده است (۱۱/۱). ابن ماکولا (۱۷۶/۱)، یاقوت (۶۵۸/۴) و ابن حجر عسقلانی (*تهذیب*... ۴۱۴/۳، لسان، ۲۵۹/۳، ۲۶۱-۲۶۲) از آن نقل کرده‌اند.

اثر دیگری که ازدی (ص ۹۶) خود از آن نام برده است، اما در مآخذ شناخته شده نامی از آن به میان نیامده، کتابی است به نام *القبائل و الخطط* که گویا در آن به شرح قبایل ساکن در شهر موصل پرداخته بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *علی، اسد الغابة*، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ ابن جمیع، محمد، *معجم الشیخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، مؤسسه الرسالة؛ ابن حجر، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۳۳۱-۳۳۵ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یاقوت، بلدان.

عزت ملا ابراهیمی

آزرقی، شهرت افراد خاندانی از مردم مکه که دو تن از آنان به عنوان راوی و مؤلف در سده ۳ق/۹م نامبردارند. این خاندان اصلاً به ازرق، غلام رومی آهنگری از آن حارث بن کلدۀ تفتی، طبیب مشهور عرب، نسب می‌برد. ازرق در غزوه طائف از جمله بندگان بود که به خدمت پیامبر (ص) آمد و سپس آزاد شد. نوادگان وی از نسل فرزندش سلمه، بعدها خود را از نسل حارث بن ابی شمر غسانی خواندند. این حارث از امرای غسان بود و گفته‌اند که از جمله امیرانی بود که پیامبر

را تکمیل کرده است (نک: GAS, I/344).

بخشهای نخستین کتاب اخبار مکه با قصه‌ها و اسطوره‌های متداول در سده‌های نخستین هجری درباره آفرینش جهان و خاصه شهر مکه به عنوان نخستین جایگاه مقدس بر زمین، پیوند خورده است. به همین سبب، اسناد فراوانی در این مواضع، هم از سوی ازرقی بزرگ و هم از جانب ابوالولید ازرقی به برخی روایات معروف به «مبتدا» منتهی می‌شود. از جمله سرچشمه‌های بسیار مهم برای اینگونه روایات، می‌توان به کتاب *المبتدای* ابن اسحاق اشاره کرد که بخش دنباله آن، یعنی سیره و مغازی حضرت رسول (ص) شهرت بیشتری یافته است (نک: ابن ندیم، ۱۰۵).

از روایات مفصل در بخشهای آغازین این کتاب بر می‌آید که مجموعه روایات ابن اسحاق درباره مبتدا به طور وسیعی مورد استفاده و استناد نویسنده اخبار مکه قرار داشته است. نمونه‌های کم و بیش مشابهی از روایات مستند به ابن اسحاق را می‌توان در اخبار مکه ازرقی و همچنین در روایات طبری از ابن اسحاق یا قطعه‌های بازمانده از یونس بن بکر بازجست: مثلاً درباره بنای کعبه به دست ابراهیم (ع) (ازرقی، ۶۴/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۳/۱)؛ اقامت ابراهیم و خانواده‌اش در زمین بیت الحرام (ازرقی، ۵۴/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۴/۱)؛ ولایت قصی ابن کلاب بر بیت الحرام (ازرقی، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: طبری، ۲۵۸/۲)؛ حدیث الفیل (ازرقی، ۱۳۶/۱؛ نیز نک: ابن اسحاق، ۳۸، ۴۱) و نیز روایاتی درباره حفر چاه زمزم (ازرقی، ۴۴/۲؛ نیز نک: ابن اسحاق، ۳). همچنین باید به روایات اخباریان بزرگ سده ۳ اشاره کرد که وهب بن منبه یکی از حلقه‌های بسیار مهم در انتقال اینگونه اساطیر و قصص بوده است (نک: GAS, I/305-307) و روایات بازمانده از او را می‌توان با اسنادی که به ازرقی بزرگ منتهی می‌شود، در اخبار مکه باز یافت (مثلاً نک: ازرقی، ۴۰/۱، ۴۶، ۵۱، ۶۱). نیز محمد بن سائب کلبی که روایات وی در این باره (GAS, I/269)، گرچه کمتر از دیگر اخباریان به چشم می‌خورد، ولی مؤلف اخبار مکه اسناد خود را گاه در همین موضوعات به او رسانده است (مثلاً نک: ۴۹/۱، ۱۲۵-۱۲۶، ۲۸۳، جم). نیز هر دو ازرقی به روایتهای واقعی از طرق خود اسناد کرده‌اند؛ گرچه روشن نیست که آیا آنان، روایات مذکور را از کتاب المغازی واقعی و یا از اثر دیگر وی اخبار مکه دریافت‌اند، اما چند روایت منقول در اخبار مکه از قول واقعی را می‌توان در کتاب المغازی او بازجست (مثلاً نک: ازرقی، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ نیز نک: واقعی، ۸۴۱/۲-۸۴۲؛ ازرقی، ۱۲۷/۱؛ نیز نک: واقعی، ۸۶۹/۲-۸۷۰). ازرقی نواده نیز از طریق محمد بن یحیی بن ابی عمر عدنی به واقعی روی آورده است (مثلاً نک: ۴۴/۱، ۱۰۲، ۱۲۰، جم). بجز اینها، مؤلف گاه به منابع اطلاعاتی دیگری همچون گفته‌های برده‌داران کعبه نیز استناد کرده است (مثلاً نک: ۲۴۷/۱).

کتاب اخبار مکه بجز آنکه مجموعه‌ای گزیده از اخبار رایج درباره تاریخ آن شهر در سده ۱۶ است، مأخذ بسیار مهمی درباره حوادث خاص مربوط به مکه در عصر هر دو ازرقی به شمار می‌رود. زیرا هر دو،

است و از این رو می‌توان این کتاب را به یک اعتبار، از احمد بن محمد ازرقی دانست. با این حال، به روشنی دانسته نیست که آیا احمد بن محمد ازرقی خود این روایات را نوشته، یا تنها بر اساس شنیده‌های نواده‌اش از وی، در این کتاب جمع آمده است. به هر حال بعید است که مجموعه این روایات پر شمار از سوی احمد بن محمد ازرقی نوشته نشده باشد (نک: دنباله مقاله).

۲. ابوالولید محمد بن عبدالله بن احمد بن محمد (د ح ۲۵۰ق/ ۸۶۴م). از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست و بیشتر شهرت او، چنانکه گفته شد، به سبب گردآوری کتاب اخبار مکه است. وی افزون بر جدش، از کسانی چون علی بن هارون بن مسلم عجللی، مهدی بن ابی مهدی، محمد بن یحیی بن ابی عمر عدنی که از شیوخ موق مکه بودند، حدیث شنید. شمار فراوانی از روایات او، از آنان در کتاب اخبار مکه آمده است (ذهبی، ۹۷/۱۲؛ نیز نک: ابن ماکولا، ۱۵۲/۱؛ سمعانی، ۱۸۵/۱). تاریخ دقیق درگذشت او نیز چندان روشن نیست. در *الانساب سمعانی*، جای تاریخ وفات او، پس از رقم دوست خالی است (همانجا). فاسی (۴۹/۲) بنا بر اطلاعی که ازرقی از خلافت المنتصر عباسی (۲۴۷-۲۴۸ق) ذکر کرده، و او را امیر المؤمنین خوانده، به درستی حدس زده که او دست کم تا ۲۴۸ق/۸۶۲م زنده بوده است. اگرچه ازرقی در اخبار مکه، به حوادث پس از ۲۴۰ق نیز اشاره کرده (مثلاً نک: ۲۹۸، ۲۹۸، ۳۰۷)، ولی واپسین تاریخی که ذکر کرده، ۲۴۴ق است (۲۶۴/۱). به نظر می‌رسد که وی در همین حدود، یعنی اوایل خلافت المنتصر عباسی درگذشته باشد، زیرا یک مورد از اخبار افزوده ابو محمد خزاعی در کتاب (نک: دنباله مقاله)، مربوط به ۲۶۳ق است و می‌توان حدس زد که مؤلف اصلی، سالیانی پیش وفات کرده بوده است (نک: همو، ۲۶۴/۱-۲۶۵).

اخبار مکه: ابن ندیم (ص ۱۲۵) این کتاب را چنین نامیده: کتاب مکه و اخبارها و جبالها و اودیتها، و آن را کتابی بزرگ خوانده است. ابن ماکولا (همانجا) نیز در شرح احوال ازرقی از آن نام برده، و سمعانی (۱۸۴/۱)، وی را به سبب تصنیف کتابی چنین نیکو ستوده است، اما بر خلاف گفته حاجی خلیفه (۳۰۶/۱) که آن را نخستین اثر در تاریخ شهر مکه بر شمرده است، دست کم از یک تألیف دیگر به همین عنوان از واقعی آگاهی داریم (نک: ابن ندیم، ۱۱۱). این کتاب از دیرباز مورد استفاده کسانی بوده است که به تاریخ شهر مکه از ادوار کهن تا روزگار مؤلف و اندکی پس از آن توجه داشته‌اند (مثلاً نک: یاقوت، ۵۰۰/۳، ۶۲۹/۴-۸۰۲، ۸۰۳، ۸۱۳؛ ابن فضل الله، ۶۷/۱).

در کتاب اخبار مکه، جز آنجا که مؤلف به مسائل خاص عهد خود می‌پردازد، بقیه اخبار به سلسله اسناد منتهی می‌شود. بخش اعظم روایات اخبار مکه، از احمد بن محمد ازرقی نقل شده است (مثلاً نک: ۲۳۳/۱، ۳۱۱، ۳۹۲/۲، ۱۰۷، ۱۱۸، جم) و روایاتی که به خود ابوالولید ازرقی می‌رسد، اندک است و چنانکه برخی محققان به درستی حدس زده‌اند، احتمالاً ازرقی بزرگ کتابی در تاریخ مکه داشته که نواده‌اش آن

مبنای چاپهای تازه‌ای از کتاب قرار گرفت. کتاب اخبار مکه، به وسیله محمود مهدوی دامغانی به فارسی ترجمه، و در ۱۳۶۸ش در تهران منتشر شده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اسحاق، محمد، سيرة، به کوشش محمد حمیدالله، رباط، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تفریب التهذیب، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ هو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالک الاصبار، به کوشش فواد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، طبقات الفقهاء الشافعیین، به کوشش احمد عمره‌اشم و محمد غریب، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشیدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، التاريخ الصغير، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ هو، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، مکتبه دارالتران؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذہبی، احمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سیکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الكبرى، به کوشش عبدالفتاح محمد حلر و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سخاوی، محمد، الاعلان بالتريخ، به کوشش روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، تاریخ؛ فاسی، محمد، العقد الثمین، به کوشش فواد سید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلاباذی، احمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لیبی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مزی، بوسف، تهذیب الکمال فی اسیاء الرجال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ملحس، رشیدی صالح (نکه هم، ازرقی)؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛ GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَزْرَقِي هَرَوِي، ابوبکر زین‌الدین (یا افضل‌الدین) بن اسماعیل وزاق، از شعرای سده ۵ق/۱۱م. اصل او از هرات، و پدرش از وزاقان این شهر بود (نظامی، ۸۰؛ خواندمیر، ۳۹۷/۲؛ کازرونی، ۳۵؛ قس: دولتشاه، ۵۸، که اصل او را از مرو دانسته است) و به گفته نظامی عروضی، هم‌فردوسی را هنگام فرار از غزنین به هرات ۶ ماه در خانه خویش پناه داد (همانجا). اگرچه به سبب اختلاف نظر درباره سفر فردوسی، در درستی این روایت جای تردید است، اما نسبت دادن آن به پدر ازرقی حکایت از جایگاه ویژه خاندان او در میان اهل فضل و ادب دارد.

از جزئیات زندگی و تحصیلات ازرقی آگاهی چندانی در دست نیست، اما بی‌تردید پیشه پدر دسترسی به کتاب را برای وی آسان ساخته، و او را به کسب دانش ترغیب کرده است، چنانکه بعدها او را «حکیم ازرقی» خوانده‌اند (نکه: رازی، ۱۳۸؛ اوحدی، ۶۹؛ آذر، ۱۴۷؛ آفتاب رای، ۵۱/۱). با اینکه در اشعار او اندیشه‌های عرفانی دیده نمی‌شود، وی را از مردان خواجه عبدالله انصاری دانسته‌اند (آذر، آفتاب رای، همانجاها؛ زنونزی، ۷۹۰؛ هدایت، ۳۵۲/۱). ازرقی چنانکه خود نیز اشاره دارد، از جوانی به چکامه‌سرایی

و حتی کسانی که بر آن مجموعه اطلاعاتی افزوده‌اند (نکه: دنباله مقاله)، حین وصف خصوصیات و تزیینات مسجد الحرام و کعبه معظمه، به برخی حوادث خاص هم به اجمال اشاره کرده‌اند (مثلاً نکه: ۲۱۳/۱، ۲۶۴-۲۶۵). مؤلفان گاه به نقل برخی احکام و عهد نامه‌هایی که به ضرورت به دیوار کعبه آویخته می‌شد، اشاره کرده، و در مواردی به نقل کامل عهدنامه یا نامه‌ای پرداخته‌اند که برخی از آنها به صورت کامل در مآخذ دیگر دیده نشده، و از این رو حاوی اطلاعات بسیار مهم تاریخی است؛ مانند لوحی که اصیهد کابل شاه پس از پذیرش به اسلام، در روزگار مأمون عباسی همراه با تختی تقدیم کعبه کرد (نکه: ۲۲۷/۱ به بعد)؛ همچنین عهدنامه هارون الرشید درباره ولایت عهدی امین و سپس مأمون که به دیوار کعبه آویخته شد (نکه: ۲۳۵/۱ به بعد).

کتاب اخبار مکه همچنین حاوی اطلاعات بسیار دقیقی از وضع معماری و تعمیرات مسجدالحرام و کعبه است، و نیز دربردارنده اهمیاتی است که خلفا و حکمرانان برای باشکوه ساختن و تزیین آن با تقدیم هدایا به کار برده‌اند. کوشش مؤلفان برای ثبت دقیق تاریخ این کارها بسیار ارزشمند است (مثلاً نکه: ۲۳۵/۱، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۱-۳۰۷، ۷۸/۲ جم). از وصفهایی که در این کتاب، از تزیینات و اشیاء درون کعبه شده، به نظر می‌رسد که مؤلفان به ثبت دقیق آن اهمیت وافر می‌داده‌اند (مثلاً نکه: ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۸ جم).

اخبار مکه بعدها توسط دو راوی بزرگ این کتاب، یعنی ابومحمد اسحاق بن احمد خزاعی و یکی از نزدیکانش، ابوالحسن محمد بن نافع خزاعی تا حدودی تکمیل شد (نکه: ۳۱/۱). ابومحمد خزاعی (۳۰۸ق) گاه به تغییرات احتمالی در وصفهای ابوالولید محمد بن عبدالله ازرقی اشاره کرده، چنانکه گزارشهای مربوط به ۲۶۳ق به بعد از آن اوست (مثلاً نکه: ازرقی، ۲۶۵/۱، ۸۹/۲، ۱۰۹-۱۱۰، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۵۳). از ابوالحسن خزاعی نیز افزوده‌های اندکی در کتاب دیده می‌شود؛ گرچه تعیین دقیق تاریخ این افزوده‌ها دانسته نیست، تنها در یک جا به مناسبتی از کسی به نام محمد بن موسی نام می‌برد و می‌گوید: اینک «امر بلد» یا اوست، ولی شخص مذکور شناخته نیست و فاسی (۳۷۴/۲) نیز به تقریب، تاریخ این روزگار را در ۳۰۶ یا ۳۰۷ق دانسته است.

بجز کسانی که به طور مستقیم از اخبار مکه بهره برده‌اند، چند مؤلف نیز کتاب را تلخیص کرده‌اند؛ مثلاً یکی ززین بن معاویه سرقسطی و دیگری سعدالله بن عمر اسفراینی است که زبده الاعمال و خلاصه الافعال در فضائل مکه و مدینه چنانکه اسفراینی خود در مقدمه آن گفته، خلاصه کتاب ازرقی است (نیز نکه: سخاوی، ۲۸۰-۲۸۱؛ برای تفصیل در این باب، نکه: ملحس، ۱۷-۲۰).

اخبار مکه را نخستین بار ووستنفلد در لایبزیگ (۱۸۵۸م) همراه مجموعه چند جلدی در باب تاریخ مکه به چاپ رساند و مقدمه‌ای بر آن نوشت. پس از او، رشیدی صالح ملحس، آن را با نام اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار در مکه مکرمه (۱۳۵۲-۱۳۵۷ق) همراه مقدمه‌ای، بر اساس نسخه‌های تازه یاب کتاب، منتشر کرد؛ بعدها نیز تصحیح او

تازه و شگفت‌انگیز است. دیوان او مشحون از اضافات تشبیهی و استعارای نوساخته‌ای چون سپه‌سالار دریا، اسب باد، گلاب دیده ابر و جز آنهاست (نک: ص ۹۰۳؛ محجوب، ۵۷۴).

ازرقی در ساختن تشبیهات به راهی جز پیشینیان رفته، و تشبیهات محسوس به محسوس را کنار گذاشته، و به تشبیهات محسوس به معقول روی آورده است (شمیسا، همانجا). همین نوآوری در تصویرسازی سبب شده است که برخی چون رشید وطواط بر او خرده گیرند. رشید وطواط در این باره می‌گوید: «اهل روزگار از قلت معرفت ایشان به تشبیهات ازرقی مفتون و معجب شده‌اند» (ص ۴۲)؛ اما عوفی تشبیهات و ترکیبات خاص شعر وی را ستوده، دیوان او را سراسر «عجیب و غریب» می‌داند (۸۸/۱). انوری نیز یکی از اشعار او را تضمین کرده است (ص ۱۹۳).

ازرقی گاه به بدبیه‌سرایی نیز می‌پرداخت. رباعی فی‌البداهه او در مجلس طغانشاه (نک: ص ۹۹) شهرت فراوانی یافته است (نک: نظامی، ۷۰-۷۱؛ دولتشاه، ۵۹؛ جامی، ۹۵؛ رازی، ۱۳۸؛ آفتاب رای، ۵۲/۱؛ آذر، ۱۴۷). او در ساختن برخی از ترکیبات و تشبیهات خویش از نجوم و ریاضیات نیز بهره می‌برد (نک: ص ۲۲، ۴۸، ۹۲؛ فروزانفر، سخن...، ۲۰۳).

آثار: ازرقی شاعری اندک‌گوی بود. دیوان او یک‌بار به کوشش سعید نفیسی در تهران (۱۳۳۶ش)، و بار دیگر در همان سال به کوشش علی عبدالرسولی در تهران به چاپ رسیده است. شمار ابیات دیوان مصحح نفیسی ۲۶۷۴ بیت است. نفیسی در انتساب برخی از ابیات این مجموعه اندک نیز به ازرقی تردید کرده است (نک: ص سه). دیوان ازرقی چون دیوان بسیاری از شعرای آن دوره فاقد غزل و دارای ۱۰۸ رباعی است.

افزون بر دیوان شعر، سرایش دو منظومه دیگر به نامهای سندبادنامه و الفیه و سلفیه را نیز به او نسبت داده‌اند (عوفی، ۸۷/۱؛ حمدالله، ۸۱۴؛ علیشیر، ۳۲۵؛ دولتشاه، ۵۸ - ۵۹؛ جامی، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱۵۷/۱، ۱۰۳/۲). چنانکه او خود در دیوان اشاره کرده است، طغانشاه از وی خواست که سندبادنامه را به‌نظم درآورد (نک: ص ۹۳). سندبادنامه کتابی است به سبک کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه و موضوع آن آیین کشورداری همراه با نکات اخلاقی است (قاضی طباطبایی، ۷۹، ۷۷).

اصل این کتاب به زبان هندی بوده، سپس به پهلوی، سریانی، یونانی، عبری، لاتین، عربی و زبانهای دیگر ترجمه شده بوده است. با این حال، احتمال اینکه این مجموعه در ایران در سده‌های نخستین میلادی (چون هزار افسانه پهلوی) از گردآوری داستانهای هندی و غیره‌ندی نیز ترتیب یافته باشد، وجود دارد (نک: مجتبائی، ۴۷۶؛ حاشیه). به‌نظر می‌رسد که ازرقی در نظم این داستان از ترجمه پارسی آن که قنارزی (یا قناروی) به فرمان امیرنوح سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷-۹۹۷م) انجام داده، بهره‌جسته باشد (نک: دبیرسیاقی، ۲۱۹-۲۲۰؛ اته، ۱۰۳). الفیه‌نویسی از مدتها پیش از دوره ازرقی متداول بوده، چنانکه این

پرداخت و از همان زمان نیز به دربار سلجوقیان راه یافت (ص ۵۱). بیشتر قصاید او در ستایش طغانشاه بن‌الب ارسلان سلجوقی است که پیش از شاهان دیگر سلجوقی دوستدار شعر فارسی بود و چند تن از شعرای نام‌آور پارسی‌گوی نیز در دربارش گرد آمده بودند (نک: نظامی، ۶۹). ازرقی، چند قصیده نیز در ستایش از ابوالمظفر بن امیرانشاه، از سلجوقیان کرمان، سروده است. وی در دربار طغانشاه به منصب ملک‌الشعرایی نائل شد و نه‌تنها به عنوان شاعر دربار، که چون مشاور و ندیمی خاص در رفع مشکلات او می‌کوشید (نک: عوفی، ۸۷/۱؛ علیشیر، ۳۲۵؛ جامی، ۹۵-۹۶؛ زنوزی، همانجا). از این رو طغانشاه لطف و عنایت خاصی به او داشت. نامه‌هایی که طغانشاه در سفرهای خویش برای وی ارسال داشته (نک: ازرقی، ۹۳)، حاکی از این توجه است (صفا، ۴۳۳/۲).

ازرقی در هرات درگذشت (آفتاب رای، ۵۲/۱؛ آذر، زنوزی، همانجاها). درباره تاریخ درگذشت او اختلاف‌نظر بسیار است. تقی‌الدین کاشی آن را در ۵۲۷ق/۱۱۳۳م (نک: عبدالرسولی، «ز») و هدایت (۲۵۶/۱) در ۵۲۶ق ذکر کرده است، اما محققان معاصر زنده بودن ازرقی را تا ۵۲۷ق نپذیرفته‌اند. قزوینی براساس روایت فرار فردوسی به هرات و برخی ادله دیگر، ولادت ازرقی را پیش از ۴۲۱ق و درگذشت وی را پیش از ۴۶۵ق/۱۰۷۳م، زمان بر تخت نشستن ملکشاه ابن‌الب ارسلان، دانسته است (ص ۲۱۸؛ نیز نک: صفا، ۴۳۵-۴۳۶؛ قس: فروزانفر، «انتقادات...»، ۲۰۲). از سوی دیگر تقی‌زاده (ص ۱۱۶، حاشیه) هم‌زمانی نوروژ و یکی از دو عید بزرگ اسلامی را که در یکی از قصاید ازرقی (ص ۳۰) بدان اشاره شده، در مورد عید فطر تنها در ۴۷۳ق و در مورد عید قربان در ۴۷۹ یا ۴۸۰ق ممکن دانسته است. از این رو، اگرچه نمی‌توان تاریخ دقیقی برای درگذشت او در نظر گرفت، اما با توجه به این قصیده وی، می‌توان گفت که ازرقی دست کم تا ۴۷۳ق زنده بوده است.

سبک شعر: با اینکه سبک شعر او به اسلوب عنصری و همچنین فرخی نزدیک است و قصایدی نیز در استقبال از سروده‌های اینان دارد (نک: صفا، ۳۵۶-۳۶۰، حاشیه)، اما مضامین و تعبیرات وی به شیوه ابوالفرج رونی تازه و بدیع و گاه دور از ذهن است (نفیسی، سه) و شاید به همین سبب باشد که در سخن‌سرایی گاه خود را برتر از عنصری دانسته است (نک: ص ۹۳). به‌نظر می‌رسد که ازرقی نسخه کاملی از دیوان عنصری در اختیار داشته، و مضامینی از اشعار او برگرفته است که در نسخه‌های کنونی دیوان عنصری دیده نمی‌شود (نفیسی، ده). با این حال، زبان ازرقی و شیوه بیان او با زبان عنصری تفاوت بسیار دارد. ازرقی اگرچه تحولی در اسلوب شعر فارسی ایجاد نکرد، اما سروده‌هایش زمینه پدید آمدن سبک عراقی را فراهم آورد (نک: شمیسا، ۴۷). از این رو، شیوه بیان او را می‌توان حدفاصل دو سبک خراسانی و عراقی دانست. آنچه شعر ازرقی را در میان اشعار پیشینیان و هم‌عصران او برجسته می‌سازد، آفرینش مضامین، ترکیبات و تشبیهات

ندیم در الفهرست از کتابهایی به همین عنوان نام برده است (ص ۳۷۶). ازرقی این منظومه را نیز به طغانشاه تقدیم کرد (عوفی، علیشیر، جامی، همانجاها: دولتشاه، ۵۹).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، بهکوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آفتاب‌رای لکهنری، ریاض‌العارفین، بهکوشش حسام‌الدین راشدی، تهران، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛ انه، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ازرقی هروی، ابوبکر، دیوان، بهکوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ انوری ایبوردی، دیوان، بهکوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اوحدی بلیانی، محمدحسن، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، شم ۵۳۲۴؛ تنقی‌زاده، حسن، «شاهنامه و فردوسی»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان، بهکوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حاجی‌خلیفه، کشف، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، بهکوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خواندسیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، بهکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دبیرسیاقی، محمد، «وردگی و سندیادنامه»، یفا، تهران، ۱۳۳۴ش. س ۸، شم ۱؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین‌احمد، هفت اقلیم، بهکوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشید و طواط، محمد، حدائق‌الصحرفی دقایق‌الشعر، بهکوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ش؛ زنونزی، محمدحسن، ریاض‌الجنه، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ شمیسا، سیروس، سیر رباعی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ عبدالرسولی، علی، مقدمه بر دیوان حکیم ازرقی هروی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ علیشیرنوبی، مجالس‌التفایس، بهکوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، لب‌البالیاب، بهکوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، «انتقادات بر حواشی چهار مقاله»، آرمان، تهران، ۱۳۰۹ش، س ۱، شم ۷-۶؛ همو، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قاضی طباطبایی، حسن، «معرفی یک کتاب ادبی»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز، ۱۳۲۷ش، س ۱، شم ۸-۹؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر چهار مقاله (نکه‌ده، نظامی عروضی)، کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب سلم‌السموات، بهکوشش یحیی‌قرب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مجتائی، فتح‌الله، «داستانهای هندی در ادبیات فارسی»، یکی قطره باران، بهکوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محجوب، محمدجعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مصفا، مظاهر، حاشیه بر مجمع‌النصحا (نکه‌ده، هدایت): نظامی عروضی، چهار مقاله، بهکوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر دیوان ازرقی (هم)؛ هدایت، رضا قلی، مجمع‌النصحا، بهکوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش. پیرایه بنمایی - مینا حفیظی

ازرو، شهرکوهستانی کوچکی در استان مکناس در مرکز مراکش. ازرو واژه‌ای بربری به معنی سنگ، ریگ و کلاً تخته سنگ است که بر بسیاری از روستاهای شمال آفریقا که در دامنه یا بر فراز تخته سنگها و مناطق سنگی قرار گرفته‌اند، اطلاق می‌شود (S, EI²).

این شهر در گذشته بخشی از ناحیه کهن فازاز شمرده می‌شد و نام آن در منابع عربی به صورت ازور (ابوعبید، ۱۵۶، ۱۸۳؛ انصاری، ۲۳۹؛ ابن خلدون، ۴۰۲/۲(۲)۷، ۴۱۶) و آصرو (سلاوی، ۴۳/۳) (جم) نیز آمده است. ازرو در دامنه رشته‌کوههای اطلس میانه، در محل تلاقی دو شاهراه نوسازی شده فاس به مراکش و مکناس به تافیلالت، در ۷۰ کیلومتری جنوب‌شرقی مکناس به سوی میدلت، واقع شده، و جنگلهایی انبوه از درختان صنوبر و بلوط آن را در بر گرفته‌اند. ارتفاع شهر از سطح دریا ۱۲۰۰ متر است و جمعیت آن که در اوایل سده حاضر میلادی به ۱۵۰۰ تن نمی‌رسید، اکنون به حدود ۱۵ هزار تن رسیده

است. شهر در ناحیه‌ای قرار دارد که زیستگاه قبیله بنی مگیلد، از تیره‌های صنهاجه است. درآمد مردم شهر مبتنی بر تولید کالاها غیرصنعتی، به ویژه قالبهای پشمی است که در تعاونیهای کارگری آن بافته می‌شود. ازرو بازار پر رونقی نیز برای داد و ستد احشام شمرده می‌شود. چشم‌اندازهای دلکش و جنگلهای زیبا و معروف ازرو آن را به صورت یکی از مراکز مهم جهانگردی درآورده است (بن عربی، ۵۱؛ S, EI²؛ لوی پرووانسال، ۱۴۵، حاشیه ۱).

ازرو به سبب موقعیت جغرافیایی حساس خود بارها در کانون کشمکشهای سیاسی و نظامی در سده‌های گذشته قرار گرفته، و از این رو اهمیتی تاریخی یافته است: در ۱۱۴۱/۵۳۵ق، سپاهیان موحدون به فرماندهی خلیفه عبدالؤمن ضمن پیشروی در سرزمین مغرب و پس از جنگ با یحیی بن سیر از امیران محلی و برادرش علی بن سیر که در ازرو پناه گرفته بود، وارد آن شدند و آنجا را قرارگاه خود ساختند. سپس خلیفه بانوبی از مردم ازرو را به همسری برگزیده او مادر عبدالله بن عبدالؤمن فرمانروای بجایه است (بیذق، ۸۸-۸۹؛ عنان، ۲۳۵/۱). در ۶۷۴ق/ژانویه ۱۲۷۶، در زمان فرمانروایی بنی مرین بر مغرب، هنگامی که سلطان یعقوب مرینی از لشکرکشی به اندلس به فاس باز می‌گشت، مردی از خویشان وی به نام طلحه بن محلی بطوئی بر او شورید و با گسستن از قبیله صنهاجه و پیوستن به قبیله زناته، در ازرو پناه گرفت، ولی سلطان آن ناحیه را به محاصره خود درآورد و چون طلحه تسلیم شد، وی از خطای او چشم پوشید (ابن ابی زرع، الانیس، ۳۲۱-۳۲۲، الذخیره، ۱۶۰؛ ابن خلدون، ۲/۲(۲)۷، ۴۰۲؛ سلاوی، ۴۳/۳؛ نیز نک: S, EI²). ۴ سده بعد، در کشمکشی که در ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م میان محمد و رشید، فرزندان مولای شریف رهبر شرفای فلالی سجلماسه، در گرفت و به پیروزی رشید و قتل محمد انجامید، ازرو چندی پایگاه رشید بود (سلاوی، ۲۸۷/۳۱-۳۲؛ قس: ابوالنصر، S, EI²، ۲۲۶). پس از وفات رشید، جانشین او، مولای اسماعیل، برای حفظ قدرت و استواری دولت خویش، سپاه بزرگی از غلامان سیاه پوست با عنوان «عبید» تشکیل داد که هم در درون و اطراف پایتخت او مکناس و هم در پایگاههای نظامی نزدیک به پایتخت به پاسداری از قلمرو سلطان مشغول بودند. ازرو یکی از این پایگاههای مهم بود (ابوالنصر، ۲۲۷). در ۱۰۹۵ق/۱۶۸۴م نیز که مولای اسماعیل برای پایان دادن به سرکشی قبایل بربر آیت ادراسن در سانس، به کوهستانهای فازاز لشکر کشید، به فرمان او دو قلعه یا «قصبه» در آن نواحی برپا ساختند که یکی از آنها در ازرو بود. نیز هنگامی که وی عزم بازگشت کرد، نیرویی جنگی مرکب از هزار سوار در قلعه ازرو مستقر ساخت. بقایای این قلعه هنوز باقی است (سلاوی، ۶۶/۷؛ نیز نک: S, EI²؛ لوی پرووانسال، همانجا)؛ ولی همین بربرهای آیت ادراسن که از برابر لشکر مولای اسماعیل گریختند و سپس از او امان خواستند (سلاوی، ۶۶/۷-۶۷)، در سده ۱۳ق/۱۹م

ازری» مشهور است، می‌توان باز شناخت (نک: شکر، ۱۸، حاشیه ۱۰، که تاریخ وقف را ۱۱۵۹ ق یاد کرده است؛ نیز مدرس، ۱۱۱/۱، که آن را ۱۱۴۹ ق دانسته است). حاج محمد ازری در آن وقف املاک بسیاری را برای فرزندان خویش اختصاص داده بود (همانجا).

نسبت «ازری» ایشان، چنانکه در منابع آمده، به سبب اشتغال نیای بزرگ آنان به تجارت اُزُر، نوعی پارچه بافته شده از پشم و پنبه، بوده است (شُتیر، ۲۹/۶) و یا به تعبیری دیگر، نوعی پوشاک شبیه چادر که در آن روزگار تا پایان حکومت عثمانی، زنان استفاده می‌کرده‌اند (شکر، ۱۸، حاشیه ۹).

در میان اعضای این خاندان، دو تن از دیگران مشهورترند:

۱. شیخ کاظم (یا محمدکاظم)، فرزند حاج محمدبن مراد (۱۱۴۳-جمادی‌الاول ۱۲۱۱ ق/۱۷۳۰ - نوامبر ۱۷۹۶)، معروف به ملاکاظم، شاعر مدیحه‌سرای شیعی. وی در محله رأس القرية بغداد به دنیا آمد (همو، ۱۸؛ نیز نک: مظفر، همانجا؛ عززوی، ۲۹۳/۲؛ دیوان بیگی، ۱۲۲/۱). گویند در کودکی، به علتی که بر ما پوشیده است، قادر به راه رفتن نبود، اما پس از ۷ سالگی سلامت خود را بازیافت (شکر، ۱۹؛ امین، محسن، ۱۱/۹). به رسم زمان به تحصیل پرداخت. ابتدا در بغداد و سپس در نجف (مظفر، ۱۱) ادبیات عرب و فقه و اصول را نزد دانشمندان زمان خویش آموخت (شکر، ۲۱؛ امین، محسن، همانجا)، اما از آنجا که میل وافری به ادبیات، به ویژه شعر داشت، از مدرسه کناره گرفت و پیش از ۲۰ سالگی به سرودن شعر پرداخت (شکر، همانجا). با وجود این، منابع از عمق آگاهی وی از تاریخ، تفسیر، حدیث و فلسفه سخن گفته‌اند (همو، ۲۱-۲۵؛ امین، محسن، همانجا).

۱۷ ساله بود که حج گزارد. گویند در وصف «حج» خویش قصیده‌ای سرود. به گفته شکر (ص ۲۶، حاشیه ۳۶) این قصیده در دیوان وی موجود نیست.

ازری جوان، ظاهراً هیچ‌گاه پیشه خانوادگی خویش را اختیار نکرد و با آنکه پدرش، املاک بسیاری بر جای نهاده بود (مدرس، همانجا؛ شکر، ۱۸)، از ثروت و دارایی بهره‌ای نداشت (مظفر، ۱۲-۱۳). با این حال، این جوان اشرافی و شاعریش، همچون جوانان بغداد، ظاهر خویش را می‌آراست؛ ریش را می‌تراشید و سبلت خود را برمی‌تافت (همو، ۶) و کفش یمنی قرمز می‌پوشید (شکر، ۲۰-۲۱) و همواره سلاحی (نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱؛ خنجری) در میان داشت (قمی، الفوائد...، ۳۶۵). اما نه تنها اهل دین بر این تربیت یافته نجف خرده نمی‌گرفتند، بلکه او را برای اختیار چنین هیأتی معذور نیز می‌داشتند، چه وی در راه «عقیده» به دفاع و مبارزه می‌پرداخت و معتقد بود که در این لباس بهتر می‌تواند معاندان را گوشمال دهد (مظفر، همانجا؛ دیوان بیگی، ۱۲۲/۱-۱۲۳). ازری چنان در باب عقاید شیعی خویش تعصب می‌ورزید که گویند اگر کسی سخنی مخالف ابراز می‌داشت، وی فوراً

مولای سلیمان، یکی دیگر از شرفای بزرگ مراکش، را از مرگ رها نیندند و این بار نیز از رو عرصه نبرد بود: در ۱۲۲۶ ق/۱۸۱۱ م، مولای سلیمان با گروهی بزرگ از جنگجویان عرب و بربر و سپاهیان عبید برای سرکوبی فتنه قبایل گروان و آیت یوسی به سوی آنان شتافت، اما سپاه وی که از سازماندهی منظم بی‌بهره بود، در نبردهایی خونین که در ازرو درگرفت، به سختی شکست خورد و فقط یاری بربرهای آیت ادراسن و آیت یمور بود که مایه نجات او و باقی مانده سپاهش شد. این نبرد که نقطه عطفی مهم در حکومت مولای سلیمان شمرده می‌شود، در تاریخ مغرب به «وقعه ازرو» معروف شده است (همو، ۱۱۵/۸-۱۱۷؛ نیز نک: EI², S).

ازرو در اوایل سده حاضر (۲۰ م) نیز شاهد برخی رویدادهای سیاسی و فرهنگی مهم بوده که مایه شهرت و اهمیت آن شده است: پس از آنکه فرانسه در ۱۹۱۲ م مراکش را تحت الحمايه خود ساخت و در ۱۹۱۳-۱۹۱۴ م به اشغال شهرهای واقع در نواحی اطلس میانه از جمله ازرو پرداخت، به موجب فرمانی (ظهیر) در ۱۹۱۴ م، به جماعت‌های بربر این نواحی نوعی استقلال اداری و قضایی اعطا شد که هدف از آن جلب اعتماد ایشان به سیاست فرانسه در مراکش بود. به موجب این فرمان، جماعت‌های بربر از پای‌بندی به قوانین اداری و قضایی در جوامع عربی-اسلامی مراکش معاف شدند و بدین‌سان بربرهای بنی مگیلد در ازرو نیز از مرکزیت اداری تحت نظارت فرانسویان برخوردار گردیدند. با اینهمه، پس از جنگ جهانی اول، سیاست فرانسه بیشتر به یکپارچگی فرهنگی مراکش بر اساس ترویج زبان عربی در میان بربرها گرایش یافت. به همین سبب، در طی چند سال، چندین مدرسه فرانسوی - بربری در مراکش تأسیس شد که برنامه‌های آموزشی آنها را یکسره فرانسویان تنظیم می‌کردند. این روند با تأسیس دانشسرای فرانسوی - بربری در ازرو در ۱۹۲۷ م به اوج خود رسید و به این شهر اعتباری تازه بخشید (ابوالنصر، 357-358؛ نیز نک: EI², S).

مأخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ همو، الذخيرة السنية، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المغرب، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷ م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مهران، پترزبورگ، ۱۲۸۱ ق/۱۸۶۵ م؛ بن عربی، صديق، المغرب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ یزق، ابوبکر علی صنهاجی، اخبار المهدی ابن تومرت، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸ م؛ سلاوی، احمد، الاستقصا، دارالایضاء، ۱۹۵۴-۱۹۵۶ م؛ عنان، محمد، عبدالله، عصر المرابطين والموحدين، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI², S; Grand Larousse; Lévi-Provençal, E., *Documents inédits d'histoire Almohade*, Paris, 1928.

مهران ارزنده

اُزُرِي، از خاندانهای اهل علم و ادب و ثروتمند عراقی که اعضای آن در ۳ سده اخیر در بغداد نامی پرآوازه داشتند. این خاندان خود را از نسل عبدالصمد بن علی ازری بغدادی تمیمی می‌دانند (مظفر، ۵).

سابقه ۳۰۰ ساله این خاندان را از وقف‌نامه‌ای که به «وقف نامه بیت

خواهی از او برای دفع و یا از بغداد (همان، ۱۷۸-۱۸۲)، نیز رئای امام حسین (ع) (همان، ۲۹۶-۳۰۳، ۴۳۱-۴۳۷، ۴۶۵-۴۶۸) نیز جایگاهی ویژه دارد.

در اثنای اختلافات و کشاکشهای عصر پاشاها، زندگی ازری با زندگی بزرگان عراق پیوندی استوار یافته بود؛ به گونه‌ای که تا پایان عمر از خدمتشان سر بر نتافت (شکر، همانجا)، قصیده‌ای که وی در ۱۲۰۶ ق به مناسبت پیروزی سلیمان پاشا در برابر عشایر «ملیه» و «بیزیدیه» سروده (نک: همان، ۴۲۵-۴۲۷)، و نیز مدح سلیمان بیگ شاورى در عید قریان ۱۲۰۳ ق (همان، ۴۲۸-۴۳۰) خود اسناد معتبری درباره زندگی آن امیران است.

در منابع، تاریخ مرگ وی را سالهای ۱۲۱۲ و ۱۲۱۳ ق نیز یاد کرده‌اند (نک: شکر، ۲۷). حرزالدین (۱۳۸/۱) گوید که وی در کرخ بغداد درگذشت و در کاظمیه (کاظمین) در مقبره‌ای که خاص این خاندان بود، به خاک سپرده شد (نیز نک: شکر، همانجا)، از وی ظاهر آرزیک دختر، فرزندی بر جای نماند (همو، ۲۷-۲۸).

ازری شهرت خویش را بیشتر مدیون قصیده هائیه است. گرچه عززوی (۲۹۵/۲) در صحت انتساب این قصیده به او تردید کرده است، با اینهمه، منابع به اتفاق بر آنند که ازری این قصیده را که افزون بر هزار بیت بوده، خود به سبب بیم از دشمنان در طوماری نوشته بوده است (آفانزنگ، الذریعة، ۱۳/۴؛ مظفر، ۱۴-۱۵). پس از مرگ وی این اشعار به دست سید صدرالدین عاملی رسید (مدرس، ۱۱۰/۱) و در آن هنگام، تقریباً نیمی از اشعار از میان رفته بود. در حال حاضر شمار این ابیات ۵۸۷ است.

در حقیقت «الفیه» ازری نامه دین است. شاعر خود کوشیده است در ضمن ابیات، رأی و نظر امامیه را در باب نبوت و امامت تبیین نماید و با طرح مباحث کلامی در این قصیده «امامت» را با ادله و براهین قاطع به ثبوت رساند (مظفر، همانجا). گویا وی این قصیده را به توصیه سید مهدی بحر العلوم سروده بوده است (دیوان بیگی، ۱۲۳/۱). قصیده با مطلعی شکوهمند آغاز می‌گردد، سپس به مدح پیامبر اکرم (ص)، و آنگاه به موضوع اصلی که همانا مناقب حضرت امیر (ع) است، می‌رسد (نک: الازریه...، ۱۱۵-۱۴۴؛ امین، حسن، دائرة المعارف...، ۵۹/۱). شاعر در این قصیده، حجاب «تقیه» را دریده است؛ چنانکه برخی معاندان از آن با عنوان «کفریه» (به جای آزریه) یاد کرده‌اند (نک: حرزالدین، ۱۶۲/۲). این قصیده چندان اعتبار داشت که گویند صاحب جواهر آرزو داشت که آن را در نامه اعمال او بنویسد و جواهر الکلام او را در نامه اعمال ازری (قمی، الکنی...، ۲۳/۲)؛ قمی نیز منتخبی از ابیات آن را در مفاتیح الجنان (ص ۵۹۳-۵۹۵) در کنار ادعیه معصومین (ع) قرار داده است.

قصیده هائیه که به «الفیه»، «آزریه» (مظفر، ۱۴) و «شمسیه» (دیوان بیگی، همانجا) نیز شهرت یافته، در حقیقت یادآور دفن است؛ یکی ملحمه (حماسه سزایی) (نک: عاصی، ۱۶۹-۱۷۰) و دیگر فنی

دست به سلاح می‌برد و قصد جانش می‌کرد (همانجا). از این رو، برخی گویند وی از بیم دشمنان همواره مسلح بود (امین، محسن، همانجا). با اینهمه، با دانشمندان برجسته‌ای همچون سیدمهدی بحر العلوم (همانجا) و شیخ جعفر کاشف الغطا (شکر، ۲۵-۲۶) دوستی و پیوند داشت. گویند در مجلس سید بحر العلوم حاضر می‌شد و سید او را بسیار احترام می‌کرد (معلم، ۳۹۶/۱). قمی با از این فراتر نهاده، می‌گوید ازری نزد بحر العلوم، به منزله هشام بن حکم نزد امام صادق (ع) بود (همانجا)، چه وی در زمانی که تقیه در میان مردم رایج شده بود، با صراحت و قاطعیتی که خاص وی بود، با دشمنان به مناظره می‌پرداخت (همانجا؛ نیز نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱؛ در باب حضور وی در محل اجتماع ارادل و اوپاش بغداد و خواندن اشعار خود). شاید بتوان گفت، صلابت و قدرت ظاهری، انتساب به قبیله‌ای کهن و دوستی با امیران آل شاورى نیز از عواملی بود که وی را در محیط بغداد از دیگران متمایز می‌ساخت (مظفر، ۷-۶).

ازری با خاندانهای سرشناسی چون آل شاورى، آل حیدری، آل فخری، آل جلیلی، آل عبدالسلام و دیگران پیوند داشت (شکر، همانجا). البته در میان ایشان، دوستی و پیوند او با سلیمان پاشاکبیر (حک ۱۱۹۴-۱۲۱۷ ق) و نیز امیران آل شاورى به ویژه حاج سلیمان، بسیار عمیق و مستحکم بود (همو، ۲۵، ۲۶، ۴۶؛ مظفر، ۷). در سبب این دوستی گفته‌اند که شیخ کاظم، در پی نزاع با یکی از جوانان بغداد، به قتل متهم شد و به سلیمان شاورى و پدرش عبدالله پناه برد و از آن زمان به بعد، همواره ملازم آنان بود (آل طعمه، ۲-۱)؛ اما این سخن بدون سند را هیچ یک از مدارک تأیید نکرده‌اند.

ازری شعر خویش را وسیله کسب روزی قرار داده بود (مظفر، ۱۳). چنانکه خود می‌گوید: سوار بر مرکب خیال، آهنگ بزرگان نموده، بیابانها را در می‌نوردید تا از باران لطف مدوح برخوردار گردد (نک: دیوان، ۳۹۲) و آنگاه که مورد عنایت مدوح قرار نمی‌گرفت، زبان به هجو می‌گشود (همان، ۴۷۵؛ نیز نک: کرکوش، ۱۳۱/۲). نگاهی اجمالی به دیوان او، شاعر نیازمندی را به خاطر می‌آورد که درهای «روزی» را در برابر خویش بسته یافته، چشم به عطای مدوح می‌دوزد. شاید همین تنگدستی، وی را بر آن داشت که در پی بخت و اقبال رهسپار گردد (مظفر، ۱۳). با اینهمه، چنان متکی به خویش است که خود را در شعر «صاحب معجزات» می‌انگارد (نک: دیوان، ۱۰۹). مددو جان وی، همه از بزرگان و امیران عراق بودند (نک: شکر، ۴۶). قصایدی که وی در مدح سلیمان پاشا کبیر، در مدت ۲۳ سال ولایت وی بر عراق سروده، خود تاریخی منظوم است (نک: دیوان، ۶۸-۷۳، ۲۸۹-۲۹۲، ۴۲۲-۴۲۴، ۴۲۵-۴۲۷). خاندان شاورى نیز همه از مددو جان وی بودند، چنانکه ۱۸ قصیده در مدح سلیمان شاورى، ۵ قصیده در مدح پدرش عبدالله شاورى و قصایدی در مدح برادران و پسرش سروده است (همان، ۵۴۱-۵۴۸، فهرست؛ شکر، همانجا). البته در این میان، مدح اهل بیت نبوت (دیوان، ۳۳۱-۳۳۲)، به خصوص مدح حضرت امیر (ع) و شفاعت

تهران، (۱۳۰۱ ق) چاپ سنگی شده است (نک: GAL, S, II/784).
از آنجا که دیوان چاپ بمبئی از انبوه قصاید منسوب به ازری، آکنده بود، شاکر هادی شکر به پیرایش و چاپ مجدد آن اقدام کرد و کار خود را بر ۹ نسخه خطی استوار ساخت. وی در تصحیح دیوان سعی بسیار کرده است تا آنچه از اشعار دیگر شاعران به وی منسوب شده، از دیوان بزداید (ص ۲۷، ۴۲-۴۴). ابتدا این دیوان در شماره‌های گوناگون مجله المورد، در بغداد (۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م) به چاپ رسید. شاکر هادی شکر در ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م بار دیگر دیوان ازری را با توجه به نسخه دانشگاه پرینستون، با مقدمه و حواشی به چاپ رساند.

۲. شیخ محمدرضا، فرزند حاج محمد بن مراد (د ۱۲۴۰ ق/۱۸۲۵ م)، ادیب و شاعر توانا و مداح اهل بیت (ع)، تولد وی را سال ۱۱۶۲ ق دانسته‌اند (امین، محسن، ۲۸۳/۹؛ شبر، ۲۶۳/۶؛ نیز نک: آقابزرگ، طبقات، قرن ۱۳، ۲(۲) ۵۶۷/۵؛ قس: امینی، ۲۹۳). در هیچ یک از منابع به دوران کودکی و نوجوانی وی اشاره‌ای نشده است. تنها خلیلی (هکذا، ... ۱۰/۶) گوید: در نجف به تحصیل پرداخت و محسن امین (همانجا) اشاره می‌کند که وی علوم عربی را نزد برادر بزرگش شیخ یوسف و دیگر دانشمندان عصر آموخت.

علاقه وافر وی به ادبیات، به ویژه شعر، چنان بود که قصاید بلند شاعران عرب را با اشتیاقی تمام به خاطر می‌سپرد؛ چنانکه گویند معلقات سبع و نیز بسیاری از اشعار و خطبه‌های جاهلی را از برداشت (شبر، همانجا).

در وصف او گفته‌اند که جوانمردی زورمند و چالاک بود و چندان ادب و فروتنی داشت که هیچ‌گاه در حیات برادر خود شیخ کاظم، فضل و ادب خویش آشکار نکرد. گواه این مدعا، تاریخ اشعار اوست که بیشتر پس از مرگ برادر سروده شده‌اند (امین، محسن، همانجا). برخی او را از برادرش شیخ کاظم برتر می‌شمردند (نک: آقابزرگ، همانجا). شاید بتوان گفت که حضور وی در محافل ادبی از عوامل مهم این تفوق و برتری بود. یکی از این مجالس که هر هفته روز پنجشنبه تشکیل می‌شد و بعدها به «معركة الخمیس» شهرت یافت، محفل ادیبانه‌ای بود که بزرگانی همچون سیدمهدی بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطا و جز آنان در آن شرکت می‌جستند. این گروه را عقیده بر آن بود که «دین» تنها به کمک «ادب» مفهوم تواند بود (خاقانی، شعراء الغری، ۲۳۶/۱۰-۲۳۷).

عمده اشعار وی، قصایدی است در مدح و رثا. برخی از این قصاید چنان ترتیب یافته است که عدد ابجدی هر مصراع، ماده تاریخ آن باشد (آقابزرگ، همانجا). این ویژگی بارز، گرچه ظاهراً چندان فایده‌ای ندارد، اما نمایانگر توانایی شاعر در ترکیب حروف و کلمات است (امین، محسن، همانجا). دیوان وی (آقابزرگ، الذریعة، ۶۹/۱)۹: دیوان الازری الصغیر (ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است) (نک: امینی، همانجا) و محسن امین آن را حدود ۱۵۰۰ بیت بیش نمی‌داند (همانجا).

معروف به «بند» که بیشتر در خدمت امور دینی و مجالس ذکر بوده است (نک: دجیلی، «ت»). در این قصیده حماسه دلاوری و پایداری و پیروزی بزرگ مردان تاریخ به شیوه داستان منظوم بیان گردیده است. شاید بتوان اینگونه ادعا کرد که ازری با این قصیده، در دوره معاصر ادب عربی، مکتبی پدید آورد که مورد تقلید شاعران پس از او قرار گرفت (شکر، ۳۰؛ دجیلی، همانجا).

این قصیده ظاهراً نخستین بار به طور مستقل در نجف (۱۳۴۱ ق) در ۱۴۳ صفحه چاپ سنگی شده است (مشار، ۷۰۹). نیز با عنوان «شمسیه» همراه با القصائد السبع العلویات در بمبئی (۱۳۳۲ ق) به چاپ رسیده است. همچنین مشار (ص ۷۰۷، ۵۶۴) ضمن معرفی شرح معلقات سبع به قصیده‌ای از ازری که در مدح ائمه (ع) سروده شده، اشاره می‌کند که احتمالاً همین قصیده است. به گفته آقابزرگ (الذریعة، ۱۳۵/۱۷-۱۳۶) این قصیده با عنوان، قران الشعر الاکبر و فرقان الفصل الازهر در بمبئی (۱۳۰۰ ق) به چاپ رسیده است.

پس از انتشار «ازریه»، شیخ جابر کاظمی (د ۱۳۱۳ ق) به تخمیس آن پرداخت (مظفر، ۱۷) که الدرر اللئالی نامیده شد (آقابزرگ، همان، ۱۳/۴-۱۴). گویند شیخ جابر پس از آن به پریشانی حواس دچار شد و این به سبب نفرین ازری بود که گفت: هر کس قصد تضمین این قصیده کند، بدین بلا مبتلا شود (نک: دیوان بیگی، ۱۲۳/۱، ۱۵۶۷/۳). این قصیده همراه با تخمیس آن در ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م در بیروت با مقدمه محمدرضا مظفر به چاپ رسیده است. در فهرست مشار (ص ۲۵۴) صورت کامل این نام الدرر اللئالی الی تخمیس محمدکاظم الازری ضبط شده که در تهران (۱۳۰۲ ق، نیز ۱۳۵۱ ق) چاپ شده است.

از جمله کسانی که به شرح این قصیده پرداخته‌اند، می‌توان از شیخ علی مطیری معروف به ابن نبغه نام برد، اما ظاهراً این شرح از میان رفته است (خاقانی، شعراء الحلة، ۵۲/۴). ابوالمحاسن محمدبن عبدالوهاب همدانی نیز در ۱۲۷۵ ق شرح دیگری بر آن نوشت (نک: نجف، ۴۷/۱، حاشیه ۲). اما در رد و نقد این قصیده نیز رساله‌ای انتشار یافته است. چنانکه گذشت عزاوی (۲۹۵/۲) به صراحت، نسبت این قصیده را به ازری رد کرده، گوید که به دنبال انتشار این قصیده و تخمیس آن، محمود ملاح، رساله‌ای در نقد آن در بغداد (۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م) با عنوان الرزیه فی القصیده الازریه به چاپ رساند.

ظاهراً شاعر هیچ‌گاه به گردآوری دیوان خویش همت نگماشت. آقابزرگ مجموعه‌ای از قصاید ازری را که «هائیه» نیز ضمیمه آن بوده، در کتابخانه محمدعلی سبزواری (نک: همان، ۶۹/۹، نیز نک: ۴۰/۱۶) به خط شیخ رضا بن محمد مرندی دیده‌ایده است. این مجموعه ظاهراً غیر از مجموعه‌ای است که سید محمد رشید بن سید داوود سعدی در اختیار داشته، و در ۱۳۲۰ ق در بمبئی چاپ کرده است. سعدی در مقدمه دیوان گوید: «چون دیوان یگانه روزگار و خورشید زمان شیخ کاظم ازری مداح حضرت امیر (ع) ... را مشاهده کردم، سخت به چاپ آن مایل شدم» (نک: شکر، ۴۵). البته دیوان ازری پیش از این تاریخ نیز، در

عبدالحسین ازری در بغداد به دنیا آمد. پس از تحصیلات مقدماتی، به رسم زمان، پیشه پدر اختیار کرد و در حجره وی به کار پرداخت (آقابرگ، طبقات، قرن ۱۴، ۱۰۸۸/۳). گرایش وی به دانشمندی که با پدر دوستی داشتند، او را از پیشه تجارت دور ساخت (همانجا). از این رو در محضر استادان بغداد همچون شیخ شکر بغدادی، ادب و علوم دینی آموخت (بطی، همانجا). گویند کمتر از ۱۵ سال داشت که شعر می‌سرود (آقابرگ، داغر، همانجا). شاید بتوان شعر پر شوری را که وی در ۱۹۰۷ م به مناسبت افتتاح مدرسه جعفریه سرود، آغاز شهرت شاعری وی دانست (خلیلی، مقدمه، ۱۲؛ نیز نک: ازری، عبدالحسین، ۱۵۵-۱۵۶). بعدها این شهرت با برپایی جشن «سوق عکاظ» در بغداد (۱۹۲۲ م) که به ریاست ملک فیصل اول، شاه عراق، برپا شده بود، به اوج خود رسید؛ زیرا توانست یکی از جوایز برتر این جشن را با قرائت شعر «الوطن» به خود اختصاص دهد (خلیلی، همان، ۱۳؛ ازری، عبدالحسین، ۸۹-۹۱).

عصری که وی در آن می‌زیست، به آشوب و انقلاب آکنده بود: عراق، زیر سلطه امپراتوری عثمانی بود؛ فساد دستگاه اداری چنان بود که والیان حکم ولایات را خریداری می‌کردند، امنیت مفهومی در جامعه نداشت و قبایل عراقی درگیر جنگهای داخلی بودند (خلیلی، هکذا، ۱۷/۶) و سرانجام جنگ جهانی اول فقر و پریشانی را به اوج رسانید. در چنین احوالی بود که ازری با اعتقادی راسخ، روزنامه و روزنامه‌نگاری را بهترین حربه برای رویاری با سلطه بیگانگان انگاشت (خلیلی، داغر، همانجا). نخستین تلاش وی انتشار روزنامه ادبی - سیاسی الروضة بود که شماره اول آن در ۲۲ حزیران (ژوئن) ۱۹۰۹ م در بغداد منتشر شد، اما کمتر از یک سال نپایید و به دستور حکومت وقت تعطیل شد (حسنی، ۶۳/۱؛ آقابرگ، همانجا). وی در ۱۹۱۰ م روزنامه مصباح الشرق را در جهت خدمت به نهضت رهایی عراق، جایگزین الروضة ساخت، اما این روزنامه نیز به همان سرنوشت دچار شد (حسنی، ۶۶/۱؛ فیاض، ۹۸). ابراهیم در کشاف... از دو عنوان روزنامه دیگر به مسئولیت عبدالحسین ازری نام می‌برد که در دیگر منابع نیامده است (نک: ص ۱۹، ۱۳۸): یکی روزنامه آخوت است که نخستین شماره آن در ۳ نیشان (آوریل) ۱۹۱۰ م به دو زبان عربی و فارسی انتشار می‌یافت و مدیریت آن را محمدتقی یزدی بر عهده داشت. نسخه‌ای از شماره اول آن در کتابخانه فرهنگستان علمی عراق موجود است. دو دیگر روزنامه سیاسی الفرات که در ۱۳ نیشان (آوریل) ۱۹۱۰ م منتشر شده است، اما ظاهراً این دو روزنامه نیز مدت طولانی دوام نیاوردند.

عبدالحسین ازری در همان سال، پیش از آنکه به تأسیس روزنامه دیگری بپردازد، مدیریت مجله العلم را که صاحب امتیاز آن سید هبه‌الدین شهرستانی بود، بر عهده گرفت. نخستین شماره این ماهنامه در ربیع الاول ۱۳۲۸ در بغداد به چاپ رسید، اما شماره‌های بعدی آن در نجف چاپ شد. پس از انتشار ۹ شماره از سال دوم، به سبب مسافرت

وی شهرت خویش را بیشتر مرهون قصیده‌ای است که در باب فاجعه حمله وهابیان به کربلا (۱۲۱۶ ق) سروده است. امینی بخشی از این قصیده را از دیوان وی برگزیده، و در شهداء الفضیلة (ص ۲۹۳-۲۹۶) به چاپ رسانیده است. همچنین هنگامی که ابن سعود وهابی نامه‌ای در باب همین فاجعه خطاب به شیخ جعفر کاشف الغطا می‌نگارد و از وی می‌خواهد تا با تمام اهل عراق به دعوت وهابیه، پاسخ مثبت دهد، ازری رديه‌ای کوبنده می‌سراید (نک: امین، محسن، ۲۸۵/۹-۲۸۶؛ امینی، ۲۹۶-۳۰۲) و رثاگوی کشته شدگان آن فاجعه می‌گردد (همو، ۳۰۳-۳۰۲).

از دیگر مدایح و مرثی‌های وی می‌توان از رثای سید مرتضی، پدر سید مهدی بحر العلوم (امین، محسن، ۲۸۴/۹)، مدح سید مهدی بحر العلوم (همو، ۲۸۳/۹)، رثای سید جواد عاملی، صاحب مفتاح الکرامه (همو، ۲۸۶/۹-۲۸۷)، ستایش حضرت ابوالفضل العباس (ع) (شبر، ۲۶۳/۶-۲۶۵)، رثای امام حسین (ع) (همو، ۲۶۰/۶) و اهل بیت (ع) (همو، ۲۶۶/۶؛ نقشبندی، ۵۶۳) نام برد. محسن امین ۷ قصیده به شیوه معلقات سبع به وی نسبت داده است (۲۸۶/۹) که ظاهراً در رثای امام حسین (ع) سروده شده است (قس: آقابرگ، طبقات، همانجا). نیز وی دعای مشهور «حدیث کساء» را به نظم کشیده است (همانجا).

شیخ محمدرضا در ۸۰ سالگی در کاظمین (نک: کحاله، ۳۱۳/۹، که بغداد آورده است) درگذشت و همانجا در کنار دو برادرش شیخ یوسف و شیخ کاظم ازری، در سردابی که معروف به آرامگاه سید مرتضی علم الهدی است، مدفون شد (مدرس، ۴۳۴/۷).

از دیگر افراد این خاندان می‌توان از شیخ راضی ازری (آقابرگ، همان، ۲/۲۰-۵۳۲/۵۳۳)، شیخ مسعود ازری (همو، الذریعة، ۹/۱)، شیخ مهدی ازری (حرزالدین، ۱۰۹/۳) و شیخ یوسف ازری (همو، ۲۹۵/۳-۲۹۶) نام برد.

افزون بر افراد این خاندان، یکی دیگر از رجال سیاسی و اهل ادب بغداد با عنوان ازری معروف است که شرح احوال او نیز در اینجا می‌آید:

عبدالحسین ازری، فرزند یوسف بن محمد بن محمود حضیری تمیمی (۱۲۹۸- ربیع الآخر ۱۳۷۴ ق/ ۱۸۸۱- دسامبر ۱۹۵۴ م)، نویسنده، شاعر، سیاستمدار و روزنامه نگار عراقی، وی نسب خویش را به خاندانی از قبیله بنی تمیم برمی‌کشد (خلیلی، مقدمه، ۱۱). در باب نسبت «ازری» وی برخی به خطا وی را نیز از خاندان شیخ کاظم ازری پنداشته‌اند (نک: امین، محسن، ۴۴۰/۷؛ بطی، ۵۱/۲؛ داغر، ۵۷/۴) و سبب این خلط را ازدواج دختر شیخ محمدرضا ازری با یکی از حضریها دانسته‌اند. پس از این وصلت، نسبت ازری بز این خاندان نیز اطلاق شد (خلیلی، هکذا، ۱۴/۶، مقدمه، همانجا، موسوعه...، ۷۹/۳). شبر (۸۲/۱۰) این سبب را نیز انکار کرده، و از قول عبدالحسین ازری آورده است که لقب «ازری» تنها به سبب خرید و فروش ازری (نک: آغاز مقاله) بوده است (نیز نک: زرکلی، ۲۷۸/۳).

البته حسن امین (الموسوعة...، ۱۵۴/۴) اشاره می‌کند که وی پس از روی کار آمدن حکومت ملی عراق به نمایندگی مردم در مجلس انتخاب شد؛ اما دیگر منابع چنین مطلبی را تأیید نکرده‌اند.

به هر روی، عشق به روزنامه و روزنامه‌نگاری، وی را بر آن داشت تا بار دیگر به انتشار مجله‌ای با عنوان اصلاح دست زند، نخستین شماره آن در محرم ۱۳۴۳/آب (اوت) ۱۹۲۴ منتشر شد، اما به رغم استقبال مردم، بیشتر از ۴ شماره انتشار نیافت (ابراهیم، ۲۰۴: قس: حسنی، ۴۵/۱). از ۱۹۲۴م به بعد، وی در عرصه سیاست چندان فعالیتی نداشت و از این پس بیشتر نویسنده و شاعری فرهیخته بود، تا فردی انقلابی و پرشور.

شخصیت ازری از میان برگ‌برگ دیوان وی آشکار است: شعر او با اینکه آینه تمام‌نمای درد ورنجی است که عراق در آن برهه از تاریخ بر دوش می‌کشید، رنگ و بوی جهانی نیز دارد. شاعر از غم قتل عام «دیر یاسین» می‌سوزد و ناله می‌کند (ص ۱۲۱-۱۲۲) و در جشن افتتاح «مدرسه تفتیض» اشک شوق جاری می‌سازد (ص ۱۷۴-۱۷۵)؛ وطن را می‌ستاید (ص ۸۹-۹۱) و از سقوط هواپیمای هموطنش می‌گذارد (ص ۵۸-۵۹)؛ به انتقاد از کسانی می‌پردازد که بدون لیاقت و کفایت عهده‌دار امور گردیده‌اند (ص ۲۷-۲۹)؛ در غربت به یاد زادگاهش می‌گردد (ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ در مسأله کشف حجاب همچون مؤمنی معتقد و متعهد می‌خروشد و زنان را با حفظ حجاب، به دانش اندوزی سفارش می‌کند (ص ۳۰-۳۱؛ بطی، ۵۵/۲-۵۶؛ عزالدین، ۲۱۶)؛ بزرگان و اندیشمندان را مرثیه می‌گوید (مثلاً نک: ص ۲۸۵: رثای تاگور شاعر بزرگ هند، نیز ص ۲۹۴: رثای محسن امین)؛ اما کسی جز رسول اکرم (ص) و خاندان عصمت و طهارت (ع) را نمی‌ستاید (نک: ص ۳۱۷-۳۲۳، ۳۲۲-۳۲۶: باب مدایح).

این ادیب فرزانه در ۷۴ سالگی در بغداد چشم از جهان فرو بست. پیکرش از بغداد به نجف اشرف منتقل، و در وادی السلام مدفون شد (آقابزرگ، طبقات، قرن ۱۴، ۱/۳)؛ پس از اعلام مرگ وی، خبرگزاری‌های عراق از او با عنوان یکی از پیشگامان تحقق حاکمیت ملی یاد کردند. در آن هنگام دو پسر او، عبدالکریم و عبدالامیر ازری از وزرای وقت عراق به شمار می‌آمدند (زرکلی، ۲۷۹/۳).

آثار چاپی:

۱. البوران، مجموعه داستان که به گفته آقابزرگ (الدریعة، ۱۵۵/۳، طبقات، همانجا) به چاپ رسیده است.

۲. دیوان. عبدالحسین ازری تا زنده بود، موفق به چاپ دیوان خود نشد، اما پس از مرگ وی، فرزندان به چاپ آن اقدام کردند (خلیلی، هکذا، ۲۴/۶-۲۶). نیز این اثر به کوشش مکی سیدجاسم و شاکر هادی شکر، در بیروت به چاپ رسیده است. علی شرقی درباره ازری و دیوان او، و نیز جعفر خلیلی درباره شخصیت ازری و اشعارش مقدمه‌ای بر آن نگاشته‌اند.

دیوان به ۵ باب تقسیم شده است: باب اول، قصاید اجتماعی؛ باب

شهرستانی برای گزاردن حج و سپس شروع جنگ جهانی، نشر آن به تعویق افتاد و سپس تعطیل شد (حسنی، ۳۰/۱). نسخه‌هایی از برخی شماره‌های این مجله در کتابخانه‌های عراق موجود است (نک: ابراهیم، ۲۹۲).

در ۱۹۱۱م روزنامه‌های مصباح و سپس مصباح الاغر را منتشر ساخت (آقابزرگ، طبقات، قرن ۱۴، ۱/۳)؛ ۱۰۸۹/۳). روزنامه اخیر تا پیش از جنگ جهانی اول نیز منتشر می‌شد، اما با شروع جنگ، به دستور حکام عثمانی، تمامی روزنامه‌ها در بغداد و بصره توقیف، و چاپخانه آنها مصادره شد. ازری نیز از جمله کسانی بود که بازداشت و به خاک عثمانی تبعید شدند (داغر، همانجا؛ فیاض، ۹۹؛ حسنی، ۷۰/۱). دوران تبعید وی را دو سال یاد کرده‌اند (خلیلی، هکذا، ۱۸/۶). عبدالحسین ازری در قصیده‌ای که در تبعیدگاه (قیصریه) سروده، از رنج و اندوه دوری بغداد سخت نالیده است (ص ۲۰۰-۲۰۱). وی در این مدت، زبان فرانسه را نیک آموخت (خلیلی، همانجا) و پس از آن، چون به عراق بازگشت، میهن را در اشغال سپاه انگلیس یافت (داغر، ۵۸/۴؛ نیز نک: لوتسکی، ۵۷۸). در ۱۹۱۷م با روزنامه العرب به همکاری پرداخت. روزنامه سیاسی العرب، تنها روزنامه رسمی معتبری بود که از سوی قوای اشغالگر انگلیس در بغداد منتشر می‌شد. مقالاتی که در این روزنامه به چاپ می‌رسید، به قلم گروهی از نویسندگان عرب از جمله عبدالحسین ازری بود. سرپرستی این گروه را انستاس ماری کرملی بر عهده داشت. این نویسندگان از بیم تهمت همکاری یا بیگانگان اشغالگر، مقالات خود را با نام مستعار امضا می‌کردند (حسنی، ۷۵/۱). دانسته نیست که ازری، همکاری خود را از چه هنگام با احزاب سیاسی وقت آغاز کرده است، اما می‌دانیم که وی به حزب ائتلاف پیوسته بوده است (عزالدین، ۳۱) و این حزب، همان است که در آن زمان، به سبب معارضة با حزب اتحاد و ترقی (۵ م) شهرت یافته بود (داغر، ۵۷/۴). همچنین هنگامی که حزب «اللامرکزیة العربی» در بیروت به فعالیت پرداخت، وی به شاخه عراق آن پیوست و روزنامه مصباح الاغر را پایگاه تبلیغ و دعوت آن قرار داد (همو، ۵۷/۴-۵۸؛ نیز نک: خلیلی، هکذا، ۱۷/۶). این روزنامه، چنانکه گفته شد از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴م فعالیت داشت.

ازری به دنبال شکل‌گیری انقلاب ۱۹۲۰م در عراق به صف انقلابیون پیوست (نک: داغر، همانجا) و با سرودن اشعار ملی-میهنی انقلاب را یاری کرد. از جمله اشعار انقلابی و شورانگیز وی، ابیاتی است که در رثای شیخ محمدتقی شیرازی (د ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م) سروده، و در ضمن آن سیاست بریتانیا را مورد نکوهش قرار داده است (نک: ص ۲۹۱-۲۹۲؛ کمال‌الدین، ۳۳۰-۳۳۱). به گفته زرکلی (۲۷۸/۳)، وی پس از آن از عراق به جزیره هنگام تبعید شد. مدت اسارت وی در این محل روشن نیست و هیچ یک از منابع نیز به این نکته اشاره نکرده‌اند. سالهای پس از ۱۹۲۰م، ازری مدیریت شرکت راه آهن شهری بغداد - کاظمین را بر عهده گرفت (خلیلی، همان، ۱۹/۶، مقدمه، ۱۵).

ازَل، نک: ابد.

ازلام، تیرهایی که اعراب پیش از اسلام برای گونه‌ای از کهنات به کار می‌بردند و در قرآن کریم این شیوه آنان نکوهش شده است. به اتفاق مفسران و لغت‌شناسان، ازلام جمع زَلَم یا زَلَم به معنی تیری است نیز نشده و بی‌پر، و «قدح» به عنوان واژه مترادف آن شناخته می‌شده است (مثلاً نک: ابو عبیده، ۱۵۳/۸؛ ابن قتیبه، المیسر...، ۳۸؛ طبری، ۲۰۹/۲؛ ابن منظور، ماده زَلَم)؛ تنها در سخن شاذی که به سعید بن جبیر نسبت داده شده، ازلام ریگهائی تصور شده‌اند که اعراب برای کهنات به کار می‌برده‌اند (نک: ابن یزیدی، ۱۲۸؛ طبری، ۴۹/۶).

بر پایه منابع گوناگون می‌دانیم که اعراب پیش از اسلام تیرهایی تیز ناکرده و بی‌پر را برای کهنات و داوری الهی به کار می‌برده‌اند و این عمل آنان که داوری خواستن از خدایان دروغین بود، در قرآن کریم تحریم گردیده، و در کنار شراب‌خواری و قمار، عملی پلید و شیطانی دانسته شده است (نک: مائده/۳/۵، ۹۰). اصطلاحی که برای تکهن یا تیرها نزد اعراب به کار می‌رفته، «استقسام به ازلام» یا «ضرب به قدح» بوده است؛ در قرآن کریم تنها تعبیر نخست دیده می‌شود (مائده/۳/۵) و چنین می‌نماید که همین تعبیر استقسام به ازلام به کهنات و داوری الهی اختصاص داشته است، در حالی که تعبیر ضرب به قدح کاربرد اعم داشته، و بر بازی و قمار با تیرها نیز اطلاق می‌شده است (نک: فهد، ۱۸۱؛ نیز برای تعبیر «استقسام به قدح»، نک: کلبی، ۴۷؛ ابوالفرج، ۹۳/۹).

«کهنات با چوب» یا دقیقاً «کهنات با تیر» شیوه‌ای معمول نزد اقوام گوناگون بدوی بوده است، اما در میان اقوام سامی به خصوص اینگونه از کهنات نزد عبرانیان نمونه‌هایی روشن و ثبت شده دارد؛ از آن جمله باید به شکوای هوشع پیامبر اشاره کرد که می‌گوید: «قوم من از چوب خود مسألت می‌کنند و عصای آنان بدیشان خبر می‌دهد» (هوشع، ۱۲:۴). گاه در عهد عتیق تأییدی بر اینگونه کهنات دیده می‌شود، مثلاً آن هنگام که پادشاه و پیشوایی چون شاول [طالوت] این کهنات را وسیله‌ای برای دست‌یابی به فرمان خداوند قرار می‌دهد (نک: اول سموئیل، ۱۴:۴۱، ۴۲). گونه‌ای از کهنات و داوری الهی با استفاده از دو چوب، به شیوه‌ای بسیار نزدیک به ازلام عرب نزد عبرانیان بدوی متداول بوده که اوریم و تمیم خوانده می‌شده است (برای آداب آن، نک: «بوما»، 73b؛ فهد، 184؛ جودائیکا، 9-8/XVI؛ برای شیوه‌هایی مشابه نزد مسیحیان، نک: بارنز، 791؛ نزد حرانیان، نک: فهد، 182-183).

در میان اعراب پیش از اسلام، رسم بر آن بود که اگر اختلافی میان دو یا چند تن پدید می‌آمد، اگر تصمیمی بر ازدواج یا سفر گرفته می‌شد و در بسیاری امور دیگر، اتخاذ تصمیم نهایی به نتیجه استقسام به ازلام بستگی داشت. شیوه‌های این استقسام نزد عرب بسیار گوناگون بود: تیرهایی که برای رفع اختلاف و نمایاندن شخص ذی‌حق به کار

دوم، رباعیها و قطعات؛ باب سوم، مرثیه‌ها؛ باب چهارم، مدیحه و مرثیه خاندان عصمت (ع) و باب پنجم، نسب و غزل.

۳. قصر التاج، مجموعه پژوهشهای تاریخی اوست که به طور مرتب در مجله المنبر العام از شماره دوم سال اول در ۱۹۲۵م به چاپ رسیده است (احمد، ۱۷۱).

آثار خطی: دیگر آثار ازری که همچنان به صورت خطی بر جای مانده، اینهاست: ۱. بطل الحلة، روایت گونه‌ای است از فجایعی که در حله رخ داده است (آقابزرگ، الذریعة، ۱۲۸/۳-۱۲۹؛ زرکلی، همانجا). ۲. تاریخ العراق قدیماً و جدیداً، در دو مجلد (آقابزرگ، همان، ۲۶۴/۳-۲۶۵)؛ ۳. مجموعه لازری، شامل مقالات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی او (زرکلی، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشيعة، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ آل طمعه، عدنان، (اللازری شاعر بغداد المعلن)، الاعتصام، دمشق، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۲م، ص ۴، ۳۹-۴۰؛ ابراهیم، زاهد، کشف البحیرات و المجلات العراقية، بغداد، ۱۹۷۶م؛ احمد، عبدالله، فهرست القصص العراقية، بغداد، ۱۹۷۳م؛ ازری، عبدالحمین، دیوان، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بیروت، مؤسسة التعمان؛ ازری، کاظم، الازریة فی مدح النبی و الرصی و الآل (ص)، به کوشش محمدرضا مظفر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، دیوان، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت/کویت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، الموسوعة الاسلامیة، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحمین، شهاده الفضیلة، قم، ۱۳۵۵ق/۱۳۶۶م؛ بطی، رفائیل، الادب العصری فی العراق العربی، مصر، ۱۳۶۲ق/۱۹۲۳م؛ حرزالدین، محمد، معارف الرجال، قم، ۱۴۰۵ق؛ حسنی، عبدالرزاق، تاریخ الصحافة العراقية، صیدا، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خاقانی، علی، شعراء الحلة، نجف، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ همو، شعراء القری، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ خلیلی، جعفر، مقدمه بر دیوان عبدالحمین ازری (هم)؛ همو، موسوعة العتبات المقدسة، قسم الکاظمین، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، هكذا عرفهم، قم، ۱۳۰۰ق/۱۹۸۰م؛ داغر، یوسف، مصادر الدراسة الادبیة، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دجلی، عبدالکریم، البندی فی الادب العربی، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ دیوان بیگی، احمد، حدیقة الشعراء، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرکلی، اعلام، شتر، جواد، ادب الطلف، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شکر، شاکر هادی، مقدمه و حاشیه بر دیوان کاظم ازری (هم)؛ عاصی، میثال، الفن و الادب، بیروت، ۱۹۸۰م؛ عززوی، عباس، تاریخ الادب العربی فی العراق، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ عزالدین، یوسف، الشعر العراقي الحديث، قاهره، دارالمعارف؛ فیاض، عبدالله، الثورة العراقية الکبری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ قسی، عباس، الفوائد الرضویة، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، الکتب و اللقب، تهران، ۱۳۹۷ق؛ همو، مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشه‌ای، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۳۴۲ش؛ کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ کرکوش حلّی، یوسف، تاریخ الحلة، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ کمال‌الدین، محمدعلی، الثورة العراقية الکبری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ لوتسکی، ولادیمیر، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز بابایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مظفر، محمدرضا، مقدمه بر الازریة (نک: هم، ازری، کاظم)؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۷۰ش؛ نجف، محمد مهدی، فهرست مخطوطات مکتبه الامام الحکیم العامة، نجف، ۱۳۸۹ق؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیا، محمدعباس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵م؛ نیز: GAL، S. ایران‌ناز کاشیان

ازق، نک: آرف.

در روشن ساختن جنبه دینی استقسام به ازلام، نخست باید اشاره کرد که در خانه کعبه پیش از پاکسازی آن توسط پیامبر اکرم (ص)، تصویری از حضرت ابراهیم (ع) نصب شده بود که ازلامی برای استقسام در دست داشت (نک: ازرقی، ۱۶۵/۱-۱۶۶؛ بخاری، ۱۱۱/۴) و این امر اوج تقدس استقسام در افکار دینی عرب پیش از اسلام را می‌نمایاند. همچنین در خانه کعبه در برابر بت بزرگ هُبُل، ۷ تیر نوشته نهاده شده بود که برای مقاصد گوناگون پیش‌یاد شده، کاربرد داشت (نک: کلبی، ابن هشام، همانجاها؛ ازرقی، ۱۱۷/۱-۱۱۸).

دیگر از بتان عرب که در سخن از ازلام نام آن به میان آمده، بت ذوالخلصه است که معبد آن در تبّاله در جنوب منطقه عسیر (میان مکه و یمن) جای داشت. در روایات آمده است که امرؤالقیس از ملوک کینه، آنگاه که مصمم شد تا برای انتقام خون پدر به جنگ برخیزد، نزد ذوالخلصه آمده، داوری خواست و آنگاه که فرمان به ترک انتقام گرفت، از نهی ازلام سرپیچید و روی به جنگ آورد (نک: کلبی، ۳۵، ۴۱؛ ابن هشام، ۷۹/۱-۸۰؛ ابوالفرج، ۹۲/۹-۹۳). حتی هنگامی که فرستادگان پیامبر اسلام (ص) برای از میان بردن بت به معبد ذوالخلصه درآمدند، کسانی از اهل شرک را نزد آن بت در حال استقسام یافتند (نک: بخاری، ۱۱۲/۵).

اگرچه اصل در استقسام عرب به ازلام، آن بود که این عمل در طی مراسمی با حضور سادن در معبد یکی از بتان صورت پذیرد (نک: سیوطی، ۱۴/۳-۱۵؛ پاسخهای ابن عباس به نافع بن ازرق؛ نیز ابن قتیبه، همانجا؛ ازهری، ۲۱۸/۱۳)، اما مواردی نیز دیده می‌شود که فردی در شرایط ویژه آنگاه که ناچار به داوری خواستن از خدایان بود، با دو تیر «آیز و ناهی» که در تیردان به همراه داشت، خود به استقسام می‌پرداخت (نک: همانجا؛ نیز احمد بن حنبل، ۱۷۶/۴؛ برای انتساب شیوه‌ای مشابه به ایرانیان، نک: ابن قتیبه، عیون...، ۱۴۹/۱). بر پایه برخی روایات، «ضرب به کعب» (جمع کعب به معنی استخوان شتالنگ) نیز در سده ۶ق در میان اعراب، به ویژه عراقیان رواج داشته، و با مخالفت‌های صحابه روبه‌رو بوده است (نک: طبری، ۲۰۸/۲)؛ مجاهد این شیوه را دارای اصلی ایرانی دانسته، و کعب پارسیان را با قِداح عرب هسان شمرده است (نک: همو، ۲۰۹/۲). ضرب به کعب اگرچه بیشتر صورت بازی یا گاه قمار داشته است (نک: ابن اثیر، ۱۷۹/۴)، اما همچون قِداح عرب، ضرب به کعب نیز گاه به قصد داوری خواستن از خدایان انجام می‌گرفته است (نک: طبری، ۲۰۸/۲).

اکنون باید به دو آیه از قرآن کریم اشاره کرد که در خلال قصصی از انبیای بنی اسرائیل، از گونه‌ای قرعه‌کشی بدون نکوهش سخن رفته است: آیه نخست (آل عمران/۴۴) در گفتار از حضرت زکریا و حضرت مریم (ع) از تعیین کفیل برای مریم (ع) به حکم قرعه سخن آورده، و از این قرعه به «القاء اقلام» تعبیر نموده است؛ اقلامی که در کلام عالمان و مفسران، تعبیری دیگر از قِداح و سیهام (تیرها) دانسته شده است (نک: ابن قتیبه، المیسر، ۳۸-۳۹؛ طبری، ۱۸۴/۳؛ نیز سیوطی،

می‌رفت، فاقد نوشته‌ای مخصوص بود، بلکه تیری بود با نشانه‌ای از صاحب خود و آن کس که در پایان مراسم، تیر او از تیردان برمی‌آمد، حق از آن او بود (نک: ابن حبیب، ۳۳۲؛ ابن هشام، ۱۳۵/۱؛ نیز نک: فهد، ۱۸۵).

در مواردی که استقسام به ازلام صورت مشورت خواهی داشت و شخص در پی آن بود تا خواست خدایان را درباره امری چون نکاح یا سفر جویا گردد، اجرای مراسم آن بیشتر جنبه مذهبی می‌یافت. طالب مشورت، نزد بت موردنظر خود می‌رفت و با تقدیم هدیه‌ای به «سادن» بت، از او می‌خواست تا مراسم استقسام را اجرا کند. در این مراسم معمولاً سادن از دو تیر مخصوص با نوشته‌های «نعم و لا» یا «افعل و لا تفعل» یا «آخرنی ربی و نهانی ربی» بهره می‌جست و وردی را بر زبان می‌آورد (نمونه داده شده: اللهم [؟] ایتهما کان خیراً فاخرجه لفلان) و آنگاه به گونه‌ای که تشخیص تیرها ممکن نباشد، یکی از آنها را به عنوان حکم خدایان برمی‌آورد (نک: فراء، ۳۰۱/۸؛ ابن حبیب، همانجا؛ ابن هشام، ۱۴۰/۱؛ ازرقی، ۱۱۸/۱؛ ازهری، ۲۱۸/۱۳). باید اشاره شود در مواردی به جای دو تیر مثبت و نافی، با افزایش شمار تیرها حالت یا حالات دیگری نیز تصور شده که عمل استقسام را تعدیل می‌کرده است؛ به عنوان نمونه باید به استقسام با ۳ تیر با نوشته‌های «الآیز»، «الناهی» و «المرتبی» [حالت بینابین] در معبد ذوالخلصه اشاره کرد (نک: ابوالفرج، همانجا؛ فهد، ۱۸۵-۱۸۴).

از دیگر موارد کاربرد ازلام در پیش از اسلام، تعیین نسب افراد و الحاق فرزندان به پدران بود. تیرهای تعیین‌کننده در این داوری، دو تیر با نوشته‌های «صریح» یا «منکم»]] و «ملصق» بودند که بر آمدن تیر نخست حکم بر الحاق فرزند، و بر آمدن آن دیگر حکم بر نفی نسب بود (نک: کلبی، ۲۸؛ ابن حبیب، ابن هشام، ازرقی، همانجاها). علاوه بر آنچه یاد شد، گونه‌هایی دیگر از ازلام با نوشته‌های «العقل» و «المیاه» نیز برای تعیین «عاقله» در پرداخت خون‌بها، و برای حفر چاه به‌کار می‌رفته‌اند (نک: ابن هشام، همانجا؛ ازرقی، ۱۱۷/۱-۱۱۸؛ نویری، ۱۱۷/۳-۱۱۸؛ برای نمونه‌های استقسام به ازلام در روایات و اخبار، نک: فهد، ۱۸۶ به بعد).

«کهنات به تیر» نزد اعراب پیش از اسلام پیوند مستحکمی با باورهای دینی آنان داشت و از همین رو این مراسم غالباً با چهره‌ای دینی و در معابد خدایان صورت می‌گرفت. در حقیقت استقسام به ازلام در معبد هریک از بتان به منزله فرمان و یاری جستن از آنها در یافتن مصلحت بود و همین تلقی شرک‌آلود از عمل استقسام بود که موجب شد تا قرآن کریم به نهی از آن پردازد و این نکته‌ای است که عالمان و مفسران اسلامی از دیر زمان بدان توجه کرده‌اند، چنانکه ابن قتیبه ضمن اشاره به شباهت بسیار میان استقسام و قرعه، فارق عمده میان آنها را در این دانسته که استقسام عرب برخلاف قرعه، در برابر بتان صورت می‌گرفته، و تفکر شرک‌آلود دینی در پس آن نهفته بوده است (نک: المیسر، ۴۱؛ نیز آلوسی، ۵۸/۶؛ فهد، ۱۸۵).

۱۹۵/۲-۱۹۶)، آیه دیگر (صافات/۱۴۱/۳۷) در داستان یونس پیامبر (ع) از قرعه کشیدن کشتی نشینان برای به دریا انداختن طعمه‌ای برای نهنگان سخن گفته، و از آن به «مساومه» (از ریشه سهم یعنی تیر) تعبیر شده است (نیز نک: ابن قتیبه، همان، ۳۹؛ طبری، ۶۳/۲۳؛ عیاشی، ۱۳۶/۲).

در روایات در سخن از تعیین سرنوشت برخی بزرگان دینی با «مساومه» (اصطلاحی برگرفته از قرآن)، پس از مریم و یونس (ع)، عبدالله پدر پیامبر (ص) به عنوان فرد ثالث یاد شده است (نک: ابن بابویه، من لایحضر...، ۵۱/۳، الخصال، ۱۵۶/۱-۱۵۷). توضیح داستان آن است که عبدالمطلب را نذر بود تا یکی از ۱۰ پسر خود را به پیشگاه خداوند قربانی کند؛ او تعیین این قربانی از میان فرزندان را به حکم «تیرها» واگذار کرد و قرعه به نام عبدالله درآمد (نک: ابن سعد، ۵۳/۱(۱)؛ ابن هشام، ۱۴۱/۱؛ ابن بابویه، من لایحضر... همانجا؛ نیز برای کاربرد تیرها توسط عبدالمطلب در جریان حفر زمزم، نک: ابن هشام، ۱۳۵/۱؛ ازرقی، ۴۶/۲-۴۷). در تفسیر این روایات گفتنی است که ابن حبیب در المحبر (ص ۲۳۷) فصلی را با عنوان «آن کس که در جاهلیت خمر و مستی و ازلام را تحریم کرد» گشوده، و عبدالمطلب را در صدر نامها آورده است و نیز ابن قتیبه کوشش کرده تا تفاوت‌های میان استقسام به ازلام و قرعه زدن را تبیین نماید (المیسر، ۴۱؛ نیز برای روشهای قرعه، نک: ابن قیم، ۳۴۰-۳۴۱).

اگرچه ابن قتیبه گفته است (همانجا) که در قرعه از تیر [قداح] استفاده نمی‌شود، اما در روایات موجود درباره شیوه عمل به قرعه در عهد رسول اکرم (ص) و دوره صحابه، بیشتر استفاده از تیر «سهم» دیده می‌شود (مثلاً برای موردی منتسب به شخص پیامبر (ص)، نک: ابن سعد، ۱۲۲/۸؛ دازمی، ۱۴۲/۲؛ بخاری، ۵۵/۵). در پاره‌ای روایات مربوط به عمل صحابه در قرعه، درباره شیوه عمل توضیح بیشتری داده شده، و به صراحت از دوتیر [سهم] سخن رفته که روی هریک علاماتی نمایشگر هریک از اصحاب دعوی گذارده می‌شده است (نک: ابن بابویه، همان، ۵۲/۳؛ طوسی، ۲۳۴/۶، ۲۳۶؛ نیز ابن قیم، ۳۴۱، به نقل از ابن راهویه؛ برای تفصیل، نک: ۵۵؛ قرعه).

در پایان گفتنی است در خبری به روایت عبدالعظیم حسنی از امام جواد (ع) در تفسیر عبارت قرآنی استقسام به ازلام، به رسمی مربوط به اعراب پیش از اسلام اشاره شده است که ۱۰ نفر اجتماع می‌کردند و شتری را به شرکت می‌خریدند و پس از نحر، با قرعه زدن به تیر [قداح]، آن را با تفصیل و آدابی خاص تقسیم می‌کردند (برای روایت، نک: ابن بابویه، همان، ۲۱۷/۳-۲۱۸؛ طوسی، ۸۴/۹؛ نیز علی بن ابراهیم، ۱۶۱/۱-۱۶۲؛ برای اشاره به این رسم در تفسیر میسر، مثلاً نک: طبری، ۲۱۰/۲؛ نیز ابن حبیب، ۳۳۳).

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، قاهره، اداره الطباعة النصرية؛ ابن اثیر، مبارک، النهاية، به کوشش محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۳؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، من لایحضره النقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش

لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عین الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، المیسر و القداح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الطرق الحکمیة، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن یزیدی، عبدالله، غریب القرآن، به کوشش محمد سلیم حاج، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابو عبیده، معمر، مجاز القرآن، به کوشش محمدنواد سرگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب المصریة؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشیدی صالح ملحس، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش احمد عبدالحلیم بردونی و دیگران، قاهره، الدار المصریة؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۹۰ق؛ علی بن ابراهیم قمی، التفسیر، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، التفسیر، تهران، ۱۳۸۰ق؛ فراء، یحیی، معانی القرآن، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قرآن کریم؛ کلی، هشام، الاصنام، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ نیز:

Barns, T., «Divination-Christian», ERE, vol. IV; Fahd, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966; *Judaica*; «Yoma», *The Babylonian Talmud*, London etc., 1989.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ازمور، شهری بندری در استان دارالبیضاى مراکش بر کرانه اقیانوس اطلس. ازمور وازه‌ای است بربری به معنی درخت زیتون وحشی.

این شهر که در گذشته بخشی از ناحیه کهن دکاله محسوب می‌شده، بر کرانه رودخانه ام‌الرابع و در فاصله ۳ کیلومتری دهانه آن، میان دارالبیضا و جدیده، قرار گرفته است و یکی از مراکز مهم زندگی قبایل حوزی و هشتوکه شمرده می‌شود. جمعیت آنجا در ۱۹۵۳م حدود ۱۵ هزار تن بوده است که بیشتر آنان را مسلمانان تشکیل می‌داده‌اند. جمعیت کوچکی از یهودیان و شمار اندکی از اروپاییان نیز در این شهر سکنتی داشته‌اند، اما در سالهای بعد یهودیان شهر را ترک گفته‌اند.

ماهگیری همواره مهم‌ترین منبع درآمد مردم ازمور بوده است و شاه‌ماهیهای که هر سال در فصل زمستان در آنجا صید می‌شود، از دیرباز شهرت بسیار داشته است. لئون آفریقی که در سده ۶ق وصفی از ازمور به دست داده، علاوه بر ماهگیری، از کشت فراوان گندم نیز در کشتزارهای این شهر سخن گفته است (۱۵۷/۱). خانه‌های سفیدرنگ، باروها، پلها و دیگر آثار کهن ازمور که از زمان سلطه پرتغالیها و سرسبز آن بر کرانه ام‌الرابع، مایه شهرت این شهر شده است (بن عربی، ۵۱-۵۲؛ باستانی؛ لا روسن بزرگ؛ EI², I/809؛ درباره یهودیان ازمور، نک: جودانیکا).

ازمور شهری است کهن که قدمت آن به دوره پیش از اسلام می‌رسد. با اینهمه، از تاریخ باستانی آن اطلاعی در دست نیست. در منابع تاریخی اسلامی، نخستین بار در شرح چگونگی تقسیم مغرب پس از

(۳) ۵۳۹/۵۴۰ - ۵۴۷/۲ (سلاوی، ۲۴۷/۲). گویند خلیفه سوگند خورده بود که مردم ازمور را به کیفر همراهی با کانون از دم تیغ بگذارند، اما با وساطت بزرگان شهر، آنان را بخشود و در عوض ابن یزید را بگرفت و در زنجیر به مراکش فرستاد و در آنجا بکشت (ابن عذاری، ۳/۳۷۳؛ قس: ابن ابی زرع، الذخیره...، ۶۶).

اما ازمور، چنانکه اشاره شد، شاهد شکست و شوربختی یکی از خلفای موحدی نیز بوده است: در کشمکشی که در اواخر خلافت ابو حفص عمر المرتضی (۶۴۶-۶۶۵ ق) میان او و عموزاده اش ابودبوس در گرفت و سرانجام به شکست و گریز المرتضی از پایتخت انجامید، ازمور پناهگاه و آخرین امید وی بود. او پیش‌تر نیز در ۶۵۳ ق، پس از شکست در نبردی خونین با سپاهیان بنی مرین، به این شهر پناه برده بود (ابن عذاری، ۳/۴۱۱-۴۱۳؛ عنان، ۲/۵۴۴)؛ اما این بار بخت با او یار نبود، چه عبدالعزیز بن عطوش، والی شهر که داماد او بود و پیش‌تر نیز یک بار به کوشش او از اسارت بنی مرین رهایی یافته بود، به وی پشت کرد و او و خانواده اش را در بند کرد و به مراکش فرستاد. المرتضی اندکی بعد در راه مراکش به فرمان ابودبوس کشته شد و ابودبوس خود با لقب الواثق بالله به خلافت رسید (ابن خلکان، ۱۸۷/۱؛ ابن عذاری، ۳/۴۴۲-۴۴۹؛ ابن ابی زرع، الانیس، ۲۵۹-۲۶۰؛ الجلال، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن خلدون، ۳/۵۴۷-۵۴۹).

یک سده بعد، هنگامی که سرزمین مغرب در ۷۷۶ ق میان دو تن از فرمانروایان بنی مرین، یعنی ابوالعباس احمد در فاس و عبدالرحمان بن ابی یفلوسین در مراکش، تقسیم شد، ازمور مرز میان قلمروهای ایشان بود و در سالهای بعد دو بار میان آنان دست به دست شد (همو، ۷/۲۰۷-۲۰۷، ۷۱۴-۷۱۹؛ سلاوی، ۴/۶۵).

اما یکی از مهم‌ترین رویدادهایی که ازمور شاهد آن بوده، استیلا پرتغالیها بر این شهر در اوایل سده ۱۰ ق/۱۶ م است. تا سده ۹ ق/۱۵ م، حمله‌های مسیحیان اسپانیایی و پرتغالی به شهرهای ساحلی مغرب پراکنده و اندک بود، اما از اوایل این سده، پرتغالیها هجوم به کرانه‌های باختری مغرب را آغاز کردند و در طول یک سده بر بیشتر شهرهای مهم آن نواحی چیره شدند (نک: همو، ۴/۱۱۰). امضای پیمان آلکاسواس میان اسپانیا و پرتغال در ۱۴۸۰ م نیز که به موجب آن کرانه‌های باختری مغرب در حوزه نفوذ پرتغال قرار گرفت، حضور ایشان را در آن نواحی تثبیت کرد (EI², I/809).

ازمور یکی از آخرین شهرهایی بود که به اشغال پرتغالیها درآمد. این شهر در طول چند سده تبدیل به یکی از مراکز مهم تجاری و ماهیگیری شده بود. امکانات ماهیگیری و رونق اقتصادی شهر، بازرگانان پرتغالی و کشتیهای تجاری و ماهیگیری آنان را به سوی خود جلب می‌کرد. همین بازرگانان بودند که به گفته لئون آفریقی، زمینه استیلا پرتغال را بر ازمور فراهم آوردند. لئون که خود در آن زمان در سودان می‌زیست،

مرگ ادریس دوم (۲۱۳ ق)، فرمانروای آن سرزمین، میان فرزندان، از ازمور سخن به میان آمده است. در نتیجه تقسیم مغرب میان بنی ادریس که به دست محمد، فرزند بزرگ ادریس، صورت پذیرفت، ازمور در قلمرو عیسی بن ادریس قرار گرفت، اما چون او بر برادر خود شورید، محمد برادر دیگرش عمر را به مقابله او فرستاد و با شکست عیسی همه قلمرو او از جمله ازمور از سوی محمد به عمر سپرده شد (ابن ابی زرع، الانیس...، ۵۱-۵۲؛ ابن خلدون، ۴/۱۷۲-۲۷۱؛ سلاوی، ۱۷۲/۱-۱۷۳).

در سده ۶ ق، ازمور شاهد زد و خورد دیگری بود: هنگامی که عبدالمومن خلیفه موحدون در ۵۴۰ ق مکناسه را فتح کرد و به سوی مراکش، پایتخت مرايطون تاخت، نخست به یاری قبایل هسکوره و صنهاجه، در وادی ام الربیع فرود آمد و ازمور را پایگاه خود ساخت (بیذق، ۱۰۲؛ عنان، ۱/۲۵۹). در سده بعد نیز ازمور عرصه رویدادها و کشمکشهای دیگری بود که اغلب به مبارزه فرمانروایان موحدون و بنی مرین با مخالفانشان یا با یکدیگر مربوط می‌شد: در ۶۳۵ ق، رشید، خلیفه موحدون، بر یکی از دشمنان سرسخت خود به نام عمر بن وقاریط، شیخ قبیله هسکوره، چیره شد. ابن وقاریط که از یاران ابن هود فرمانروای اشبیلیه بود، پس از خلع ابن هود از قدرت، به چنگ یکی از هواداران موحدون افتاد و از اندلس به مغرب فرستاده شد تا او هم به سرنوشت تنی چند از بزرگان قبیله خلط دچار شود که پیش از او به فرمان رشید در آن سامان در بند شده بودند. ازمور بازداشتگاه همه آنان بود. رهبران خلط در همان شهر کشته شدند، اما ابن وقاریط در اواخر آن سال در مراکش کشته، و مصلوب گردید (ابن عذاری، ۳/۳۴۱-۳۴۲؛ ابن خلدون، ۱/۶۳۱-۶۳۲، ۳/۵۳۶-۵۳۷؛ عنان، ۲/۵۰۹-۵۱۰).

فقط مخالفان موحدون نبودند که در ازمور به بند کشیده شدند. این شهر زندان برخی از سرداران و خلفای خود این سلسله نیز بوده است: سعید، خلیفه موحدی، در اواسط دوره کوتاه خلافتش (۶۴۰-۶۴۶ ق)، به سببی نامعلوم، یکی از شیوخ بزرگ این سلسله به نام ابومحمد ابن وانودین را همراه ابوزکریا ابن مزاحم و ابوزکریا ابن عطوش در ازمور به زندان افکند، اما ابن وانودین به حيله‌ای از زندان گریخت و به یاری یکی از سرداران موحدی به نام کانون بن جرمون به کوهستانهای امن پناه برد (ابن عذاری، ۳/۳۶۸-۳۷۰؛ ابن خلدون، ۳/۵۳۹؛ عنان، ۲/۵۲۱-۵۲۲). همین کانون بن جرمون خود اندکی بعد بر سعید شورید و به ابونجیبی ابن عبدالحق، فرمانروای مرینی فاس، پیوست و پس از شرکت در نبردی بزرگ میان سپاهیان بنی مرین و موحدون راه ازمور را در پیش گرفت و به یاری یکی از بزرگان شهر به نام ابن یزید بر آن شهر چیره شد و چنانکه در روایتها آمده است، به تاراج و دست اندازی به اموال مردم آنجا، به خصوص یهودیان پرداخت؛ اما چون خلیفه به مقابله او شتافت، شهر را به قصد جبل الحدید ترک گفت، ولی سپاه خلیفه راه را بر او بست و سپاهش را درهم شکست و ازمور بار دیگر به زیر سلطه موحدون درآمد (ابن عذاری، ۳/۳۷۳-۳۷۴؛ ابن خلدون، ۱/۶۰۱-۶۰۲).

شرحی دربارهٔ چگونگی این رویداد آورده است که در پاره‌ای موارد با روایت منابع پرتغالی در این باره تفاوت دارد (نک: حجی، ۱۵۸/۱). وی می‌گوید بازرگانان پرتغالی که هر سال برای خرید ماهی به ازمور می‌آمدند و مجبور بودند برای صید آن مالیات بپردازند، پادشاه پرتغال را به تصرف ازمور ترغیب کردند. او نیز نخست ناوگانی مرکب از چندین کشتی جنگی به آن سو گسیل داشت، اما کاری از پیش نبرد و بیشتر کشتیهایش غرق شدند، ولی دو سال بعد، وی ناوگانی عظیم مرکب از ۲۰۰ کشتی به سوی ازمور روانه کرد که هیبت آن، مردم شهر را سخت به هراس افکند، تا آنجا که شیرازهٔ امور از هم گسیخت و هرج و مرج بر شهر حکمفرما شد و حتی حاکم ازمور با آویختن ریسمانی از فراز باروی شهر گریخت، اما پیش از آنکه نبردی درگیرد، یهودیان ازمور با فرماندهان پرتغالی توافق کردند که شهر را تسلیم ایشان کنند، به شرط آنکه به کسی از آنان آسیب نرسد. بدین سان به گفتهٔ لئون، ازمور در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م به دست پرتغالیها افتاد (۱۵۷/۱-۱۵۹؛ قس: سلاوی، همانجا، که تاریخ سقوط شهر را ۹۱۴ق نوشته است). اما به روایت منابع پرتغالی، ازمور از ۸۹۱ق/۱۴۸۶م تحت الحمايه پرتغال شده بود، ولی پس از نقض قراردادهاى میان دو طرف در ۹۰۷ق/۱۵۰۲م، مانوئل، پادشاه پرتغال، به تحریک چند تن از رهبران محلی، تصمیم به اشغال ازمور گرفت و در ۹۱۴ق/۱۵۰۸م ناوگانی مرکب از ۷۵ کشتی و هزار مرد جنگی به ازمور گسیل داشت که - چنانکه گفته شد - جز شکست حاصلی به بار نیاورد، تا آنکه در ۹۱۹ق/۱۵۱۳م، ناوگان دیگری مرکب از ۵۰۰ کشتی جنگی، حامل ۲ هزار سوار و ۱۳ هزار پیاده، به رهبری دوک براگانزا از پرتغال راهی ازمور شد. این نیروها به علت عدم دسترسی به بندر ازمور در نتیجه که بعدها به الجدیده معروف شد، پیاده شدند و سپس در برابر ازمور اردو زدند و شهر را به توپ بستند. اهالی وحشت زدهٔ ازمور شبانه شهر را ترک گفتند. مداخلهٔ یهودیان نیز در این جریان ظاهراً منحصر به این بوده که یکی از ایشان پرتغالیها را از تخلیهٔ شهر آگاه ساخته است و در نتیجه سپاهیان پرتغالی روز بعد ازمور را بدون درگیری به تصرف آوردند (حجی، ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ نیز نک: بستانی؛ EI², I/809, II/367؛ قس: سلاوی، ۱۴۲/۴-۱۴۳).

اشغال ازمور قریب ۳ دهه طول کشید و در این مدت، پرتغالیها بناها و استحکاماتی در شهر برپا ساختند که هنوز باقی است. خروج آنان از این شهر نیز همچون ورودشان بدون درگیری صورت پذیرفت، اگرچه این امر در واقع ناشی از شکستهای نظامی و تضعیف موقعیت سیاسی پرتغال در کرانه‌های جنوبی مغرب بود. پس از سقوط دژ پرتغالیها در اغادیر در ۹۴۸ق/۱۵۴۱م و تسلیم نیروهای آنان به ابو عبدالله محمد الشیخ، سلطان شرفای سعدی که مقاومت قبایل بربر را در برابر پرتغالیها رهبری می‌کرد، ژان سوم، پادشاه پرتغال، برای حفظ متصرفات خود در آن نواحی، تصمیم گرفت نیروهای خویش را از ازمور و آسفی (م) خارج کند و در الجدیده که موقعیت نظامی بهتری داشت، متمرکز سازد. این نیروها در همان سال ازمور و آسفی را تخلیه کردند و

این دو شهر به تصرف شرفای سعدی درآمد (همو، ۱۲/۵، ۱۶-۱۷، ۱۹-۲۰؛ ابوالنصر، 207؛ EI², I/245, 809, II/367). از این هنگام تا ۱۱۸۳ق/۱۷۶۹م که نیروهای پرتغالی، الجدیده را نیز ترک گفتند، ازمور به صورت یکی از مراکز مهم فعالیت‌های نظامی درآمد (همان، I/809, II/367). مواردی از این فعالیتها و کشمکشها را سلاوی در الاستقصا نقل کرده است.

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق، ازمور ابتدا محل اقامت و سپس مقر فرماندهی سیدی محمد عیاشی مجاهد نامدار مغربی بود. آوازهٔ او که حاصل مبارزهٔ سرسختانه‌اش با پرتغالیها بود، سبب شد که سلطان زیدان سعدی او را به فرماندهی نظامی آن ناحیه منصوب کند. اما همو چندی بعد، از قدرت روزافزون عیاشی بینناک شد و قصد جان او را کرد و او ناچار در ۱۰۲۳ق از ازمور گریخت و به سلا رفت تا در آنجا نیز به تدارک مبارزه‌ای دیگر - این بار با اسپانیاییها در المعوره - بپردازد (سلاوی، ۲۴/۶-۲۵، ۵۰-۵۱؛ ابوالنصر، 219-218).

در اواخر سدهٔ ۱۲ق، سیدی محمد بن عبدالله، سلطان شرفای فلالی که از سرکشی سپاه بردگان سیاه پوست، معروف به عبید به تنگ آمده بود، نخست به حيله‌ای آنان را خلع سلاح، و میان قبایل مغرب پخش کرد و سپس آنان را بخشود؛ اما برای جلوگیری از سرکشی مجدد آنان، هر گروه از ایشان را در جایی مستقر ساخت و در این میان ازمور پایگاه عبید در ناحیهٔ دکاله شد (سلاوی، ۴۷/۸-۴۹، نیز نک: ۶۱، آماری که از شمار لشکرها و ناوگان دریایی سلطان سیدی محمد در شهرهای ساحلی مغرب از جمله ازمور آورده است).

پرتغالیها تنها اروپاییانی نبودند که بر ازمور چیرگی یافتند. حدود ۴ سده پس از حملهٔ آنان، فرانسویان نیز در جریان لشکرکشی خود به مغرب در ۱۹۰۸م، بر ازمور چیره شدند و این شهر در ۱۹۱۲م تحت الحمايه فرانس شد (ابوالنصر، 301-302؛ EI², I/809).

ازمور بجز جنبه‌های تاریخی و سیاسی، از لحاظ رشد و گسترش تصوف در مغرب نیز اهمیت یافته است: پس از اضمحلال حکومت مرابطون در اندلس و مغرب، شهرهایی چون المریه در اندلس و اغمات در مغرب که از مراکز مهم تصوف بودند، اهمیت خود را از دست دادند و در عوض، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق، شهرهایی چون مراکش، فاس و ازمور شاهد رونق تصوف شدند (دندش، ۴۵۰). ازمور زادگاه و مسکن تینی چند از علما و مشایخ صوفیه بوده است. نامدارترین ایشان مولای ابوشعیب صنهاجی (د ۵۶۱ق)، شیخ صوفیهٔ مغرب است که مقبره‌اش همواره زیارتگاه عموم بوده است (نک: ابن خطیب، ۷۸؛ ابن قاضی، ۱۶۵/۱؛ سلاوی، ۲۰۷/۲؛ بن عربی، ۵۲).

نام ازمور با نام یکی از مشاهیر تاریخ نیز پیوند خورده، و او استانیگوی ازموری^۱، سپاه پوستی از مردم مغرب است که نامش در زمرهٔ فاتحان اسپانیایی قارهٔ آمریکا ثبت شده است. وی یکی از همراهان

1. Braganza 2. Estebanico de Azamor

بیتینیا ساخته شده، و وی نام خود را به این شهر داده است (استرابن، نیز YA، همانجاها). نام این شهر در مآخذ عثمانی به صورت ابنزیکمید (عاشق پاشازاده، ۳۸) و ارتکمید (سعدالدین، ۳۴/۱؛ پجوی، ۳۷۵/۱؛ کمال پاشازاده، ۳۲/۲) آمده است. عثمانیها، نیکومدیا را با لفظ «ایس» که در یونانی از ادات ظرف است، ترکیب کرده، و ایسنیکومدیا نامیده‌اند که محرف آن به صورت ازنکمید درآمد که آن هم به سبب کثرت استعمال به صورت ازمیت و ازمید تلفظ می‌شود (سامی، همانجا). تاورنیه آن را ایس نیش نوشته است (ص ۲۲).

پیشینه تاریخی: دوران ماقبل تاریخ در منطقه ازمیت به طور دقیق روشن نیست. از یافته‌های باستان شناسی چنین برمی‌آید که در دوره مس این نقطه مسکون بوده است (YA، همانجا). دوران تاریخ در ازمیت از حدود ۱۲۰۰ ق م آغاز می‌شود. نخستین دولت را اقوام اژه‌ای شامل مگاره‌ها و پشیکها تشکیل دادند که تا سده ۸ ق م در این ناحیه فرمان راندند (YA: IA, V(2)/1251، همانجا). از سده ۸ ق م به بعد نخست فریگیها و سپس لیدیایها حکومت کردند. آنان با حاکمیت در خلیج ازمیت با دولت ماد نیز طرح دوستی ریختند و با تأسیس امپراتوریهای کوچک، تجارت دریایی را به کنترل خود درآوردند و استاکوس را مرکز بزرگ بازرگانی کردند (همانجا). دولت لیدیا در ۵۴۶ ق م مغلوب پارسها (دولت هخامنشیان) شد و استاکوس یکی از پایگاههای مهم داریوش گردید، اما پس از هخامنشیان، به تصرف کالاس، از سرداران اسکندر، درآمد (همان، VII/4993). لوسیماخوس^۳، سردار اسکندر، آنجا را ویران ساخت (IA، همانجا). نیکومدس اول پادشاه بیتینیا در ۲۶۴ ق م شهر را مرمت کرد و آنجا را پایتخت خود قرار داد (اومار، II/157). نیکومدس دوم در توسعه شهر همت گمارد (همو، II/159). در ۱۳۰ ق م رومیها آنجا را ضمیمه قلمرو خود ساختند (YA، VII/4994) و به عمران و آبادی آنجا پرداختند. زمین لرزه‌های شدید در سده ۲ م موجب ویرانی آن گردید. در ۲۵۸ م گوتها آسیب فراوانی به شهر رساندند (IA، V(2)/1252). کاراکالا امپراتور روم در سالهای ۲۱۴-۲۱۵ م در لشکرکشی برضد پارتها در اینجا به آمادگی رزمی پرداخت (YA، همانجا؛ اومار، II/242). دیوکلتیانوس نیز نیکومدیا را اقامتگاه دائمی خود ساخت و آنجا را پایتخت بخش شرقی امپراتوری قرار داد (رمزی، 74؛ وریونیس، 26؛ رانسیمان، «تمدن...»، 13). در روزگار وی مبارزه شدیدی برضد مسیحیت آغاز شد و کلیسای ازمیت که محل اقامت سراسقف بود، همراه دیگر کلیساها ویران گردید و کتابهای مذهبی سوزانده، و اموال مسیحیان مصادره شد (اومار، II/297-298)، اما به هنگام تجزیه روم در ۳۹۵ م، کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه) مرکز امپراتوری بخش شرقی شد (YA، همانجا).

در ۵۴۴/۶۷۴ ق م در دوره معاویه، مسلمانان به قسطنطنیه لشکرکشی

کابند و اکا^۱ در سفر معروف او در نواحی جنوبی آمریکای شمالی در سالهای ۱۵۲۸-۱۵۳۶ م بود و شهرت از موری او سبب شده که برخی از مورران زادگاه او بشناسند (EI²، همانجا).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ همو، الذخیره السنیه، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، محمد، نفاضة الجراب، به کوشش احمد مختار عیادی، قاهره، دارالکتاب العربی؛ ابن خلدون، العیر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش هوسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جدوة الاقباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بستانی؛ بن عربی، صدیق، المغرب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ یذق، ابوبکر، اخبار المهدی ابن تومرت، به کوشش لوی پروانسال، پاریس، ۱۹۲۸ م؛ حجی، محمد و محمد اخضر، تعلیقات بر وصف افریقا (نکده، لئون افریقی)؛ اللحل الموشیه، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، داراللیضا، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ دندش، عصمت عبداللطیف، الاندلس فی نهایة المرابطین و مستهل الموحدین، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ سلاوی، احمد، الاستقصا، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، داراللیضا، ۱۹۵۴-۱۹۵۶ م؛ عنان، محمد عبدالله، عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۳-۱۳۸۴ ق؛ لئون افریقی، حسن، وصف افریقا، ترجمه محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI²; *Grand Larousse; Judaica*.

مهران ارزنده

ازمیت، شهری باستانی در انتهای ساحل خلیجی به همین نام، از متفرعات دریای مرمره و مرکز استان قوجه ایلی (کوجا ایلی) بر سر راه استانبول به آناتولی در کشور ترکیه.

موقع و چهره طبیعی: ازمیت در ساحل شمالی خلیج ازمیت در ۴۰° و ۴۲° عرض شمالی و ۲۹° و ۵۳° طول شرقی در ۸۸ کیلومتری استانبول قرار دارد (بستانی، ۹۲/۱۱). کوه چنه به ارتفاع ۶۴۵ متر در بخش شمال شرقی ازمیت واقع است و شهر را در برابر وزش بادهای سرد شمال محافظت می‌کند (IA, V(2)/1253-1254).

جمعیت ازمیت ۳۷۷'۳۷۷ نفر (سرشماری، ۱۹۹۰ م) است که ۲۴/۳٪ نسبت به سرشماری سال ۱۹۸۵ م افزایش نشان می‌دهد. از این عده، ۲۵۶'۸۸۲ نفر در شهر ازمیت و ۱۲۰'۴۹۵ نفر در روستاها و شهرکهای تابع آن زندگی می‌کنند («آمار...»، 31). ازمیت از نظر جمعیت شانزدهمین شهر جمهوری ترکیه است (همان، 7).

نام گذاری: نام کهن آن استاکوس بود (سامی، ۸۴۸/۲) و گفته‌اند که شهری بوده است در کنار خلیج آستاسنه (استرابن، V/455) که احتمالاً از سوی میگاره‌ها بنا شده است، برخی نیز معتقدند که آستها آن را ساختند و میگاره‌ها آن را استاکوس - روستای آستها - نامیدند. در روایات عامیانه نیز سبب نام گذاری آن را به فراوانی استاکوس - نوعی خرچنگ - در آبهای این منطقه، مربوط می‌دانند و نیز گفته‌اند که استاکوس نام یکی از سرداران اسکندر بوده است (YA، VII/4992)، اما بیشتر مآخذ کهن نام آن را نیکومدیا (پاولی، XXXIII/468)، تقمودیه (ابن خردادبه، ۱۰۶)، تقموزیه (ادریسی، ۸۰۲/۲) و نیقوموزیه (سهراب، ۳۹) آورده، و گفته‌اند که از سوی نیکومدس فرمانروای

1. Cabeza de Vaca

2. Census...

3. Lysimachos

4. Byzantine...

کشتی سازی آن مرمت شد.

در سده ۱۰ ق/۱۶ م بر اثر بروز بحران اقتصادی در عثمانی، روستاییان مزارع خود را رها ساخته، به راهزنی پرداختند، چنانکه این شهر محل استقرار راهزنان آلبانیایی شد (YA, VII/4996).

در سده ۱۳ ق/۱۹ م در جریان برچیده شدن سپاه بنی چری، ازمیت صحنه ناآرامیهایی بود که از سوی آنان ایجاد می شد. در همین زمان اقداماتی برای تکمیل صنایع کشتی سازی، ایجاد ارتباط مستقیم دریایی با استانبول و جز آن انجام گرفت. پس از جنگهای کریمه، عده بسیاری از تاتارها به این ناحیه کوچ کردند (همان، VII/4997).

در سده ۱۹ م ازمیت در تقسیمات کشوری به عنوان استانی مستقل اداره می شد و حدود آن از غرب به اسکودار و خلیج ازمیت و مرمره، از شرق به قسطنطنیه، از جنوب به ایالت خداوندگار (بورسه)، از شمال به دریای سیاه محدود بوده است (سامی، ۸۴۸/۲-۸۴۹). دریاچه صبانچه به طول ۱۵ کم و عرض ۱۰ کم در جنوب شرقی آن قرار دارد (همانجا). اولیاجلیبی سیاح معروف سده ۱۱ ق آنجا را شهری آباد با ۳ هزار خانوار، ۲۳ محله - شامل ۳ محله مسیحی نشین و یک محله یهودیها - و ۱۰ مغازه معرفی کرده است (۶۴/۲-۶۵).

جمعیت ازمیت در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ م از نظر ترکیب مذهبی شامل مسلمانان، مسیحیان ارتدکس یونانی و گرگوری و یهودی بود (YA, VII/4998-4999)، و امروز نیز مرکز اسقف نشین ارتدکس است (بستانی، ۹۲/۱۱). این شهر پس از جنگ جهانی اول از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۱ م در اشغال نیروهای انگلیس و یونان بود (شاور، ۶۰/۲؛ IA, V(2)/1253).

ازمیت زادگاه آریان^۱ مورخ و جغرافیا نگار یونانی بوده است (سامی، ۸۴۸/۲).

اقتصاد: موقعیت جغرافیایی ویژه، قرار گرفتن بر سر راه ارتباط اروپا و آسیا، از نظر مبادلات تجاری و حمل و نقل جایگاه خاصی به این شهر داده است. ازمیت در سده های میانه و جدید محل استقرار کاروانهایی بود که از آناتولی می آمدند. آنان از همین جا به نواحی مختلف از راه دریا و خشکی سفر می کردند و در صورت مساعد بودن هوا پس از ۷ یا ۸ ساعت به استانبول می رسیدند. از این رو کاروانسراهای متعدد برای استراحت کاروانیان در این شهر وجود داشت (IA, V(2)/1252). راه کاروان رو از ایران به استانبول و نیز راه زیارتی از عربستان و ایران، از طریق خلیج ازمیت، از همین شهر می گذشت (اینالجیک، ۱۴۶). نزدیکی این شهر به مناطق جنگلی باعث رونق تجارت الواز و نیز صنایع کشتی سازی، کاغذسازی، پارچه بافی، نخ ریزی و جز آنها بوده است (شاور، ۴۰۵/۲). هم اکنون نیز این شهر یکی از مراکز صنعتی ترکیه است. اجرای طرح خارج ساختن مراکز صنعتی از استانبول از ۱۹۶۰ م به بعد موجب توسعه شهر ازمیت شد.

کردند که در آن هنگام ازمیت پایگاه نظامی بود. در ۷۱۵ ق/۹۶ م سلیمان ابن عبدالملک، سپاهی به فرماندهی مسلمة بن عبدالملک به قسطنطنیه فرستاد؛ در این میان لئون وارث تاج و تخت بیزانس - در جریان اختلافات درونی دولت بیزانس - با مسلمة طرح دوستی ریخت و با توسل به این حیلہ مسلمانان را در نزدیکی ازمیت شکست داد (YA, VII/4995) و خود در ۷۱۷ ق/۹۹ م در ایاصوفیه تاج گذاری کرد (استروگورسکی، ۱۴۵). سرانجام در زمان خلافت مهدی، پسرش هارون الرشید ازمیت را تصرف کرد (YA، همانجا). پس از جنگ ملازگرد (۴۶۳ ق) و شکست دولت بیزانس و پیروزی الپ ارسلان، آناتولی به تصرف سلجوقیان درآمد (آق سرای، ۱۶-۱۸). آنان با عبور از رود ساکاریا در ۴۷۱ ق/۱۰۷۸ م به ازمیت درآمدند (YA, VII/4993، جدول). با درگذشت سلیمان شاه سلجوقی، فاتح انطاکیه (آق سرای، ۲۰-۲۱)، ازمیت که در قلمرو وی قرار داشت، بار دیگر به تصرف بیزانسیها درآمد (YA, VII/4993, 4996). در جنگهای صلیبی این شهر نیز محل عبور سپاهیان مسیحی بود (همان، VII/4994). طبق معاهده ۴۷۸ ق/۱۰۸۵ م که میان امپراتور آلکسیوس و ترکها منعقد شد، ازمیت و بخشی از مرمره به دولت بیزانس واگذار گردید (رانسیمان، «تاریخ...»، ۶۵). ازمیت از ۶۰۳ تا ۶۵۹ ق/۱۲۰۶ تا ۱۲۶۱ م میان لاتینها، بیزانسیها و ترکها دست به دست می شد (YA, VII/4996).

پس از انتقال پایتخت دولت بیزانس به قسطنطنیه، امیران مرزدار از جمله عثمان غازی، در صدد تصرف نواحی مرزی برآمدند. پس از وی اورخان برای فتح ازمیت به تجهیز سپاه پرداخت (نشری، ۱۵۰) و در ۷۲۸ ق/۱۳۲۸ م از بورسه به ازمیت حرکت کرد (کمال پاشا زاده، ۳۲/۲؛ سعدالدین، ۳۳/۱). نیروهای عثمانی شهر را محاصره کردند (هامر پورگشتال، ۱۲۴/۱؛ اوزون چارشیلی، I/122). امپراتور روم به شرط آسیب نرساندن نیروهای عثمانی به نواحی دیگر حاضر به صلح شد (نشری، ۱۵۲؛ هامر پورگشتال، همانجا) و با انعقاد نخستین عهدنامه عثمانی - بیزانس (همانجا)، ازمیت به قلمرو ممالک اسلامی پیوست (قره چلیبی زاده، ۳۴۲). بعد از انعقاد این عهدنامه طرفین با فرستادن هدایایی به یکدیگر این پیوند را مستحکم تر ساختند. پس از فتح ازمیت، اورخان اداره آن را به پسرش سلیمان سپرد (نشری، قره چلیبی زاده، همانجاها) و فرمان داد که کلیساها را به مسجد و مدرسه مبدل سازند. وی به منظور تهیه مسکن برای طالبان علم و تأمین مخارج آنان موقوفاتی تعیین کرد (کمال پاشا زاده، ۳۶/۲؛ نشری، همانجا؛ سعدالدین، ۳۶/۱). به این ترتیب، ازمیت به حاکمیت دولت عثمانی درآمد و دولت بیزانس بندرگاهی مهم و تجارتی را از دست داد (اوزون چارشیلی، I/133).

ازمیت به هنگام لشکرکشی تیمور در ۸۰۵ ق/۱۴۰۲ م مورد تعرض قرار گرفت (YA, VII/4993, 4996، جدول). پس از درگذشت بایزید اول، در رقابت میان فرزندان وی، این شهر به موسی چلیبی واگذار شد (اوزون چارشیلی، نیز YA، همانجاها). در دوره سلیم اول اسکله های

1. Haçlı... 2. Arrianos

مآخذ: آق سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ این خرداده، عیدالله، السالک و المالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بتانی، پچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ سهراب، عجائب الاقالیم السیمة، به کوشش، فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ شار، استفورده، جی، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، روضة الابرار، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ کاتبی، سیدی علی، مرآت الممالک، ترجمه محمود تفضلی و علی گنجلی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کمال پاشا زاده، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ نوری، محمد، جهان نما، به کوشش رشید اوزنات و ا. کوبین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگنتال، ژوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کینفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; IA; Inalcik, H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; Ostrogorsky, G., *Byzans devleti tarihi*, tr. F. İslitan, Ankara, 1981; Pauly; Ramsay, W. M., *The Historical Geography of Asia Minor*, Amsterdam, 1962; Runciman, S., *Byzantine Civilisation*, London, 1975; id, *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. İslitan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1961; Umar, B., *Türkiye halkının ilköğretim tarihi*, İzmir, 1982; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; Verryonis, S., *Byzantium and Europe*, London, 1969; YA; Yücel, E., «İzmit'te Sultan Abdülaziz sarayı», *Türkiyemiz*, 1980, no. 30; id, «İzmit'te türk eserleri», *Türkiyemiz*, 1981, no. 33.

علی اکبر دیانت

ازمیر، نک: ازمیت.

ازمیر، استان و شهر مرکز آن، از بنادر مهم غرب ترکیه، در کنار خلیجی به همین نام از دریای اژه.

موقعیت جغرافیایی و چهره طبیعی: استان ازمیر میان ۳۷° و ۴۵° تا ۳۹° و ۱۵° عرض شمالی و ۲۶° و ۱۵° تا ۲۸° و ۲۰° طول شرقی واقع شده، و از شمال به استان بالیکسیر، از جنوب به آیدین، از مشرق به مانیسا و از غرب به دریای اژه محدود است («آمار...»)، نقشه ترکیه: (YA, VI/4242). مساحت این استان ۱۱'۹۷۳ کیلومتر (۱/۵٪ کل مساحت ترکیه)، و از نظر وسعت بیست و سومین استان این کشور است.

استان ازمیر را کوهها و دره‌هایی که بستر رودخانه‌ها بوده، و در راستای شرقی - غربی گسترده شده‌اند، فرا گرفته است. ۶۰٪ از مساحت استان را کوهستانها، ۲۲٪ آن را جلگه‌ها و ۱۸٪ آن را دشت و فلات در بر گرفته است (همانجا، نمودار شم ۱). مهم‌ترین کوههای آن اینهاست: مادرا که ارتفاع بلندترین نقطه آن - تپه مایا - ۱۳۴۴ متر است؛ یونت با ارتفاع ۱۰۷۵ متر؛ یامانلار یا کوهستان قره‌داغ که طول این رشته ۴۰ و عرضش ۱۵ کیلومتر بلندترین نقطه آن ۱۵۱۳ متر است؛ بوزداغ‌لار در امتداد شرق به غرب که دامنه جنوبی آن به گدیز و دامنه شمالیش به حوضه میندرس مشرف بوده، و با ارتفاع ۲۱۵۹ متر

چنانکه امروزه لوازم مورد نیاز کارخانه‌های بزرگ ترکیه در این شهر ساخته می‌شود. داشتن امکانات انتقال سریع از طریق راه‌آهن، دریا و جاده، همچنین وجود منابع جهت تأمین آب لازم برای صنایع از موجبات توسعه اقتصادی این شهر است (YA, VII/5052). از بزرگ‌ترین کارخانه‌های آنجا کاغذسازی و صنایع وابسته را می‌توان نام برد که در زندگی مردم شهر تأثیر فراوانی دارد (IA, V(2)/1255).

ازمیت به دو بخش متمایز از یکدیگر تقسیم می‌شود: ۱. بخش قدیم یا قسمت بالا (یوخاری شهر) که بر فراز تپه‌های مشرف به خلیج، با خانه‌هایی از چوب، قرار گرفته است؛ ۲. بخش جدید یا قسمت پایین (اشاقی شهر) که مراکز تجاری و اداری در آن واقع، و در امتداد ساحل گسترده شده است. ازمیت امروزه دارای ۱۵ محله است (همان، V(2)/1254).

آثار تاریخی: شهر ازمیت به رغم قدمت، از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. چنانکه از دوران حاکمیت بیتی‌نیا و بیزانسیها، چیزی برجای نمانده است. فقط ویرانه قسمتهایی از باروی کهن و کانالهای آبیاری بر فراز تپه‌ای که امروز تپه اورخان خوانده می‌شود، مشاهده می‌گردد (همان، V(2)/1254-1255: YA, VII/5081). مهم‌ترین آثار دوران اسلامی ازمیت اینهاست:

۱. مسجد اورخان غازی، بر فراز تپه‌ای مشرف به خلیج ازمیت که در بخش قدیم شهر واقع شده، و به روایتی ظاهراً کلیسا بوده، و سلیمان پاشا به دستور اورخان در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م آنجا را به مسجد تبدیل کرده است (یوجل، «مسجد...»، 199-200، «آثار...»، 33، 30). کتیبه‌ای که به خط نستعلیق مورخ ۱۲۲۵ق بر سر در آن قرار دارد، نشان می‌دهد که این مسجد از سوی رضا پاشا در این تاریخ تجدید بنا شده است (همانجا).

۲. مجموعه پرتوپاشا، شامل مسجد، مدرسه، چشمه، حمام در محله «بنی جمعه» بر سر راه استانبول - آنکارا. این مجموعه به دستور پرتوپاشا و به وسیله معمار سنان، معروف‌ترین معمار ترک، ساخته شده است (همانجا).

۳. کاخ سلطان عبدالعزیز، که زیباترین اثر تاریخی ازمیت به شمار می‌رود. این بنا که به قصر شکار، کاخ کوچک و کوشک خونگار نیز معروف است، در ۱۲۹۲ق توسط معمار بالایان ساخته شده است. امروزه موزه ازمیت در این ساختمان قرار دارد (همو، «کاخ...»، YA, VII/5083: 1-6).

۴. برج ساعت، که به مناسبت بیست و پنجمین سال سلطنت عبدالحمید دوم ساخته شده است (همانجا).

از دیگر آثار تاریخی این شهر، چندین حمام و چشمه (یوجل، «آثار...»، 32) و آرامگاه نبی خواجه را می‌توان نام برد (پچوی، ۱/۳۷۵؛ کاتبی، ۱۹۲).

1. «İzmit'te Sultan Orhan...»

2. «İzmit'te Türk...»

3. «İzmit'te Sultan Abdülaziz...»

4. Census...

V/237؛ نیز نک: پاولی، LIV/727). همچنین به صورتهای، سمیرنه، سمیرنی، سمیرا، زمیرا، اسمیرا و... (IA, V(2)/1239,1243) «دائرة المعارف ترک^۲»، XX/467)، لومیرا، لامیرس و سارهینیا (YA, VI/4299) نیز آمده است. ابن بطوطه آن را یزمیر نوشته است (۳۳۷/۱). بنای اولیه شهر را به آموزنها نسبت می‌دهند (پاولی، همانجا) که در جنگ مغلوب ارکتیداها – ساکنان این منطقه – شدند و ملکه آنها که سمیرنا نام داشت با فرمانروای ارکتید ازدواج کرد و این شهر به نام او نامیده شد (YA, VI/4257). به گزارش تاسیتوس، ازمیر در روزگار تیریوس به دست تانتالوس، یاتسوس، یا آمازون تأسیس شده است. همچنین آن را نام یکی از محلات قدیمی افسوس (افسوس) می‌دانند (IA، پاولی، همانجاها). افسها با بیرون راندن لیلها – از ساکنان نخستین آنجا – این شهر را بنا نهادند (تکسیه، ۱۵۶/۲؛ آکورگال، 55-56). استرابن (V/237, 421) نیز آموزنها را بنیان اولیه این شهر و شهرهای دیگر منطقه دانسته، و گوید که همر در آنجا زاده شده است.

تاریخ: ازمیر و نواحی اطراف آن یکی از کهن‌ترین نواحی مسکونی شبه‌جزیره آناتولی است. کاوشهای باستان‌شناختی نشان می‌دهد که این ناحیه در دوران پیش از تاریخ نیز مسکون بوده است. اگرچه برخی یافته‌ها مانند تبر سنگی به دوره دیرینه سنگی مربوط می‌شود، ولی عموماً قدمت منطقه به هزاره ۳ ق م می‌رسد. آثار این دوره در روستای ایلدیری یا اریترای واقع در شبه‌جزیره قره بورون یافت شده است (بایورتلو اوغلو، 1؛ YA, V/4257-4258). در هزاره ۳ ق م یونانیها در ازمیر سکنی داشتند و مهاجرنشینهای کلوپون در توسعه شهر کوشیدند (پاولی، V/244). سپس حتیها بر منطقه حاکم شدند. آنان با حرکت به جانب غرب، نواحی کوچک را نیز تحت نفوذ خود درآوردند. در همین زمان است که ازمیر در درون قلمرو آسوا – که احتمالاً همان ناحیه یونیاست – قرار داشت. در ۱۳۳۴ ق م مورسیلیس دوم فرمانروای حتیان به ناحیه آرزوا که در جنوب ازمیر قرار داشته، و شهر افسوس پایتخت آن بوده است، لشکر کشید. ازمیر که از جنوب به قلمرو دولت آرزوا و از شمال به سرزمین آسوا مربوط می‌شد، با حتیان مناسبات نزدیک برقرار کرد. مسلم است که در هزاره ۲ ق م لویها و حتیان در این ناحیه می‌زیستند. منابع کهن از وجود دولت شهر، از جمله آسوا، آهیاوا و آرزوا نام می‌برند. این دولت شهرها بر اثر تجاوز اقوام دیگر به آناتولی، از میان رفتند. از آن پس به مدت ۵۰۰ سال، این منطقه از نظر رشد تمدن و فرهنگ، دوران تاریکی را گذراند. از دیگر ساکنان اولیه ازمیر ارکتیداها هستند که با توجه به روایات عامیانه، احتمالاً تانتالوس رهبر آنها بوده است که در شخصیت حقیقی، یا افسانه‌ای وی اختلاف است.

بر اثر زمین لرزه‌ای که در سده ۱۴ ق م اتفاق افتاد، ازمیر آسیب

بلندترین نقطه استان است. بلندیهای کم ارتفاعی نیز مانند: آق داغ، ولی داغ، قوجه داغ و غیره در شبه جزیره قره بوزون به چشم می‌خورد که ارتفاع آنها از ۲۱۸ تا ۶۴۳ متر متغیر است (همان، VI/4242-4243). همچنین از جلگه‌های آن زیتونلوک، بوزداغ و کوزاک را می‌توان نام برد (همانجا).

رودخانه‌های استان ازمیر اینهاست: کوچوک مندرس با حوضه آبرگیر ۶'۹۰۷ کم و طول ۱۲۴ کم که از بوزداغ سرچشمه می‌گیرد؛ گدیز ایرماق به طول ۴۰۰ کم با حوضه آبرگیر ۱۸ هزار کم که از کوه مراد در آناتولی غربی سرچشمه می‌گیرد و در جنوب شهرستان فوجه به دریا می‌ریزد؛ با کرچای به طول ۱۲۸ کم که در خلیج چانداری به دریا می‌ریزد (همانجا).

استان ازمیر در شرایط اقلیمی مدیترانه‌ای قرار دارد و به همین سبب تابستانهای آن گرم و خشک و زمستانهایش ملایم و پرباران است. متوسط دمای سالانه در شهر ازمیر ۱۷/۶ درجه سانتی‌گراد و میزان باران سالانه آن ۷۰۰/۲ میلی متر است («دائرة المعارف جدید...»^۲، IV/1575؛ YA, VI/4249). ۹۷/۶٪ از وسعت خاک ازمیر برای کشاورزی مناسب است. پوشش گیاهی استان ازمیر شامل درختان سوزنی برگ با ریشه بلند و مقاوم در برابر خشکی هواست و ۴۸٪ اراضی آن را جنگل پوشانده است. از کانیها نیز معادن جیوه، پرلیت، آنتی‌موان، لینییت و آهن در آنجا یافت می‌شود. ازمیر بر روی گسل قرار دارد. از این رود در طول تاریخ، زمین لرزه‌های بسیاری در آنجا رخ داده است (همان، VI/4245-6).

جمعیت: استان ازمیر یکی از مراکز مهم جمعیتی ترکیه است. جمعیت آن برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، ۲'۶۹۴'۷۷۰ نفر بوده است که ۲'۱۳۴'۸۱۶ نفر آنان در شهرها و ۵۵۹'۹۵۴ نفر در روستاها سکنی داشته‌اند. شهر ازمیر برابر همین سرشماری، ۱'۷۵۷'۴۱۴ نفر جمعیت داشت که از این نظر نیز سومین شهر ترکیه بود («آمار»، 6-7). در مقایسه با سرشماری عمومی ۱۹۸۵ م، جمعیت ازمیر حدود ۳۳٪ افزایش داشته است. جمعیت شهر در فراز و نشیبهای تاریخ دستخوش نوسانهای بوده است. در جریان جنگ جهانی اول و نیز پس از آن و در دوره جنگهای داخلی، در ترکیب جمعیت ازمیر تغییرات مهمی به وقوع پیوست. پس از تصرف ازمیر از سوی یونانیان، مسلمانان شهر را ترک گفتند و به نواحی داخلی آناتولی مهاجرت کردند (YA, VI/4253).

نام‌گذاری: کهن‌ترین نام این شهر زمورنا بوده که واژه‌ای است از زبان اقوام لووی. اینان مردمانی بودند که در هزاره دوم ق م و پیش از دوره هلنی در این ناحیه می‌زیستند. یونانیان نام شهر را سمیرنا می‌نوشتند و زمورنا می‌خواندند. رومیها آن را سمیرنه تلفظ می‌کردند. این واژه را بیزانسیها به زمیرنی و سپس یونانیان با آوردن حرف تأنیت (i) به ایزمیرنی تبدیل کردند که به تدریج در زبان ترکی ایزمیر (ازمیر) خوانده شد (اومار، I/23). مآخذ کهن اروپایی همه نام این شهر را سمیرنا آورده‌اند (هرودت، 6؛ پلوتارک، V/181، IV/227؛ استرابن،



مستقر در آناتولی گماشت. اگر چه کورش در جنگ با پیسیداییها در نزدیکی شهر کوناکسا در عراق کشته شد، ولی بیشتر شهرهای آناتولی غربی اطاعت او را پذیرفتند و در ۳۸۶ ق م بر طبق معاهده صلح، ازمیر و دیگر شهرهای آناتولی غربی بار دیگر به حاکمیت ایران درآمد. دوران تسلط ایران بر ازمیر در ۳۳۴ ق م با تسخیر سارد به دست اسکندر سرآمد. اسکندر از مردم ازمیر خواست مالیاتی را که به ایرانیان می پرداختند، صرف بازسازی معبد آرتیمیس کنند (همانجا). پس از اسکندر، ازمیر صحنه برخورد جانشینان وی شد؛ سرانجام در سده ۲ ق م به اداره دولت روم درآمد (همان، VI/4261). برخی مورخان دوران ۳۰۰ ساله ۵۷۵ ق م تا آغاز حاکمیت روم را دوران رکود و تاریک فرهنگ ازمیر می دانند؛ اما آثار یافته شده از تپه های باستانی در آداتپه و بقایای آکروپولیس ارزش آثار فرهنگی آن دوره را نشان می دهند. مثلاً سکه نقره ای متعلق به سده ۴ ق م حاکی از وجود ضرابخانه در ازمیر بوده است (آکورگال، 66-69).

در ۱۳۳ ق م پادشاهی برگاما (برگامون) نیز به دولت روم پیوست و به این ترتیب، سراسر منطقه آناتولی غربی از جمله ازمیر تابع روم شد. با قدرت گرفتن دولت پونتوس در آناتولی شمال شرقی و سیاست توسعه ارضی مهرداد ششم، برخورد میان روم و پونتوس اجتناب ناپذیر شد. دوران فرمانروایی روم بر ازمیر دوره صلح و آرامش بود. امپراتوران روم توجه خاصی به ازمیر داشتند، چنانکه آدریانوس به ازمیر آمد و از آنجا به افسوس رفت. مارکوس اورلیوس پس از زمین لرزه ۱۷۸ م، به تجدید بنای شهر همت گماشت. در سده ۳ م، گوتها از طریق شبه جزیره کریمه به آناتولی و از آنجا به دریای اژه آمدند، افسوس را ویران کردند و معبد آرتیمیس را آتش زدند (YA, VI/4260-4262).

در ۳۹۵ پس از تقسیم امپراتوری روم، ازمیر در قلمرو روم شرقی قرار گرفت. پس از آنکه رومیها دیانت مسیح را پذیرفتند، ازمیر یکی از مراکز مهم مسیحیت و یکی از ۷ مرکز معتبر کلیسایی شد (تاورنیه، ۸۹؛ تکسیه، ۱۵۸/۲؛ IA، نیز YA، همانجاها؛ نیز نک: مکاشفه یوحنا، ۱۱:۱). در همین شهر بود که پلیکارپ - از قدیسیان - در ۱۵۵ م (میلر، ۱۵۷-۱۵۸)، یا به قولی در ۱۶۶ م سوزانده شد. سپس در شهادتگاه او کلیسایی برپا کردند. قبر وی هنوز بر فراز تلی در ازمیر باقی مانده است (هاکس، ۶۳-۶۴).

در دوران فرمانروایی بیزانس، شهر ازمیر اهمیت یافت و با کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه - استانبول) هم طراز و به «خودگردان» معروف شد و لئون امپراتور روم آنجا را پایتخت شهرهایی غیر از کنستانتینوپولیس قرار داد. در سده ۶ م و در دوران امپراتوری یوستینیانوس اول بازیلیکا (نمازخانه)، به جای کلیسای کوچک بر فراز آرامگاه یوحنا ساخته شد که یکی از معروفترین اماکن مقدس و از زیارتگاههای مهم جهان مسیحیت است و همه ساله در ۲۶ سپتامبر مراسم درگذشت یوحنا در آنجا برگزار می شود. در ۶۰۸ م ایرانیان و پس از آن عربها به ازمیر حمله بردند. مسلمانان در ۱۵ ق/۶۳۷ در

بسیاری دید و گروهی از مردم آن مهاجرت کردند. در حدود ۱۲۰۰ ق م در ترکیب ساکنان ازمیر، دگرگونیهای بزرگی روی داد. بخشی از ۱۳۰۰ مردمی که از تراکیه به آناتولی آمده بودند، در کناره های دریای اژه ساکن شدند. در همین دوره گروههای بسیاری از آناتولی به یونان و بالعکس مهاجرت کردند. آمازونها نیز در همین زمان ازمیر را ترک کردند. در حدود ۱۱۳۰ ق م یونانیهای ساکن افسوس در امتداد ساحل حرکت کردند و محل کنونی ازمیر را برای اقامت مناسب یافتند. پس از آن در ۱۱۰۲ ق م ائولیا شهر را تصرف کردند و آنجا را ناولخن نامیدند. در ۷۲۷ ق م یونانیها بار دیگر ازمیر را تصرف کردند و آنجا را همچنان سمیرنا خواندند و در توسعه شهر کوشیدند (تکسیه، همانجا؛ IA, V(2)/1243; YA, VI/4258-4259). دوران فرمانروایی یونانیها با تسلط لیدیاییها بر ازمیر سرآمد. گوگس، فرمانروای لیدی به تسخیر سمیرنا اقدام کرد، ولی موفق نشد (تکسیه، همانجا). پس از آن در حدود ۶۰۰ ق م ازمیر که مسکن کلوفونها بود، به حاکمیت لیدیاییها درآمد (هرودت، ۲۳؛ همو، ۵۵؛ پاولی، همانجا؛ دوران، ۱۷۲/۲-۱۷۳؛ IA : YA, VI/4260). لیدیاییها شهر ازمیر را چنان ویران ساختند که ساکنان آنجا چندین صد سال پراکنده شدند و در روستاها زیستند و خرابیها جبران نشد (همانجاها؛ آکورگال، 66-67).

جایگاه ازمیر کهن به طور دقیق مشخص نیست. استرابین محل آن را در ۲۰ استادی شهر جدید ازمیر می داند که احتمال داده می شود در غرب و در دامنه کوههای میان این محل و بایرا کلی بنا شده باشد (نک: پاولی، I.IV/747. به نقل از استرابین؛ IA، همانجا). ساختن شهر جدید در دامنه کوه پاگوس را در افسانه ها به اسکندر مقدونی نسبت می دهند و گویند که بنای شهر در خواب به او الهام شد و وی پس از بیداری بدان همت گماشت (تکسیه، ۱۵۷/۲؛ YA, VI/4427)؛ اما مسلم است که شهر جدید ازمیر نخست از سوی آنتیگونوس و سپس لوسیماخوس بنا شد. پس از فروپاشی حکومت لیدیاییها، سرزمین یونیا، و در این میان شهر ازمیر به اداره ایرانیها درآمد. ساکنان این مناطق نمایندگانی نزد کوروش فرستادند و اظهار اطاعت کردند (آکورگال، 67)، اما درخواست آنان پذیرفته نشد و هاریاکوس (اریک) سردار ایرانی شهرهای یونیا از جمله ازمیر را تصرف کرد (YA, VI/4260).

در زمان داریوش اول ازمیر و اطراف آن جزو ساتراپ نشین یونیا - ائولی بود. ساکنان آنجا با ایرانیها روابط نزدیک داشتند، چنانکه واحدهای یونیا و ائولیا در لشکرکشی داریوش بر ضد سکاها در ۵۱۳ ق م شرکت جستند و او را یاری کردند و داریوش نیز یکی از سرداران آنان را به نام هستی آیوس به عنوان مشاور برگزید و همراه خود به شوش آورد (همانجا). در مدتی که ازمیر و اطراف آن در حاکمیت ایران بود، آریستگوراس - برادرزاده هستی آیوس - با استفاده از نابسامانی اقتصادی، بر ضد ایرانیها قیام کرد، اما در ۴۹۴ ق م توسط ناوگان ایران که از ۶۰۰ کشتی تشکیل شده بود، مغلوب شد. در ۴۰۷ ق م داریوش دوم فرزندش کوروش را به فرماندهی نیروهای ایرانی

تاریخ شهر ازمیر به دو بخش بندری که در دست جنوایها و بخش کوهستانی یعنی قلعه ازمیر که در اختیار بیزانسیها بود، تقسیم می‌شد (YA, همانجا).

در ۷۰۵/ق ۱۳۰۵م یعقوب بیگ فرمانروای خاندان گرمیان، آیدین اوغلو محمد بیگ، یکی از امیران خود را به تصرف ازمیر و بیرگی مأمور ساخت (اوزون چارشیلی، 41-42). وی که به مبارزالدین ملقب شده بود، بیرگی و سپس بخش مسلمان نشین ازمیر و در ۷۲۶/ق ۱۳۲۶م بخش دیگر آن را تصرف کرد و بر سواحل اژه تسلط یافت. محمد بیگ متصرفانش را میان فرزندان خود قسمت کرد و ازمیر را به عمر بیگ - دومین پسرش - وا گذاشت. محمد بیگ و سپس عمر بیگ ناوگان بزرگی در ازمیر تشکیل دادند و از آنجا جزایر ساقر، بوزجا آوا، عربگیر، مورا و سواحل روم ایلی را مورد حمله قرار دادند. پس از درگذشت محمد بیگ، عمر بیگ با لقب بهاءالدین در رأس امارت آیدین قرار گرفت (همو، 104-105) و مرکز امیرنشین را از بیرگی به ازمیر منتقل ساخت.

قدرتمند شدن امیران آیدین، لاتینها را که در دریای مدیترانه سیادت داشتند، به اندیشه واداشت. به همین سبب امیراتریس آتا از پاپ کلمنس ششم برای سرکوب امیر آیدین یاری خواست و وعده داد که در صورت پیروزی، کلیساهای ارتدکس و لاتین (کاتولیک) را متحد خواهد ساخت. سرانجام، نیروهای پاپ با کمک و نیزیان، جنوایها، شوالیه‌های رودس و ناوگان پادشاهی قبرس - که از ۲۰ کشتی مرکب بود - به سوی ازمیر حرکت کردند. عمر بیگ، به رغم مقاومت اولیه، تاب نیاورد. به این ترتیب، شهر ازمیر در شعبان ۷۴۵/دسامبر ۱۳۴۴ به دست نیروهای مسیحی افتاد و ناوگان آیدین به آتش کشیده شد. چون بخش مسلمان نشین ازمیر هنوز در تصرف امیر آیدین بود، پاپ برای ادامه و تکمیل فتوحات خود و تسخیر کامل شهر از پادشاهان مسیحی کمک خواست که مورد توجه قرار نگرفت. سرانجام، میان امیر آیدین و نیزیان و دیگر نیروها در ۷۴۸/ق ۱۳۴۷م صلح برقرار شد و شوالیه‌های رودس با به دست آوردن امتیازهایی، ازمیر را به امیر آیدین واگذار کردند، اما پاپ این قرار داد را نپذیرفت و بار دیگر جنگ در گرفت (۷۴۹/ق) که عمر بیگ در این جنگ کشته شد (همو، 107-109؛ تکیه، ۱۶۰/۲؛ هاید، 602). این بطوطه نیز درباره ناوگان امیر آیدین و چگونگی تسخیر قلعه ازمیر مطالبی آورده است (۳۳۷/۱-۳۳۸). به این ترتیب، ازمیر به دست مسیحیان افتاد و بر قدرت و نفوذ مسیحیان افزوده شد و آنان آزادی بازرگانی به دست آوردند و پایتخت را از ازمیر به ایاسلوق منتقل کردند (YA, VI/4264). برخی از آخرین افراد خاندان آیدین همچون قره حسن و جنید که در تواریخ عثمانی به ازمیر اوغوللری معروف هستند، نیز مدتی در ازمیر فرمان راندند (اوزون چارشیلی، 111؛ برای امیران آیدین، نک: ۲۶۵/۲-۲۶۸).

از اواخر سده ۸/ق ۱۴م عثمانیها در پهنه تاریخ آناتولی ظاهر می‌شوند و به این ترتیب دوره جدیدی در تاریخ این منطقه آغاز می‌گردد.

دوران خلافت عمر سوریه، در ۲۷/ق ۶۴۸م جزیره قبرس را گشودند و هنگامی که در دوره امویان مقدمات فتح قسطنطنیه فراهم می‌شد، سعی کردند ازمیر و نواحی اطراف آن را تصرف کنند. نخستین گام از فتح مسلمانان با تصرف ازمیر در ۴۵/ق ۶۶۵م به فرماندهی عبدالرحمان برداشته شد. در ۵۱/ق ۶۷۱م مسلمانان به فرماندهی محمد بن عبداللہ بر سر راه خود به قسطنطنیه، زمستان را در این شهر گذراندند (YA, VI/4262). در ۵۲/ق ۶۷۲م ناوگانی از جانب سپاه اسلام، ازمیر را بار دیگر تصرف کرد (استروگورسکی، 115). در ۹۸/ق ۷۱۶م حبیب بن مسلمة فہری شهر را محاصره کرد، ولی این حملات و محاصره‌ها به فتح نهایی ازمیر منتهی نشد و از همان سال تا فتح ملازگرد در ۴۶۳/ق ۱۰۷۱م ازمیر همچنان در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA, همانجا). امپراتوران بیزانس برای مقابله با مسلمانان، استحکامات شهر را مرمت کردند (تکیه، ۱۶۰/۲).

با فتح ملازگرد به دست الب ارسلان، شکست رومانوس، امپراتور بیزانس (آق سراپی، ۱۶-۱۸) و تضعیف فرمانروایی بیزانس، دوره جدیدی در تاریخ آناتولی آغاز می‌شود و آن مهاجرت اقوام ترک به این منطقه است. سلیمان بن قلمش از امیران سلجوقی در ۴۶۹/ق ۱۰۷۶م از قونیه تا ازیق و سپس ازمیر را تصرف کرد (مشکور، ۳۴۳؛ 1243/2/IA, V(2); YA, همانجا). وی انطاکیه را نیز به تصرف در آورد (آق سراپی، ۱۹-۲۱). با درگذشت سلیمان در ۴۷۹/ق ۱۰۸۶م (IA, همانجا)، چاکابیک یکی از امیران ترک که در جنگهای صلیبی شرکت داشت (رانسیمان، 148-149/1)، ازمیر را تصرف و ناوگان دریایی معتبری تأسیس کرد؛ زیرا معتقد بود که تنها با تشکیل نیروی دریایی می‌توان روم را به زانو درآورد. وی در مدتی اندک جزایر اورلا، فوجه، میدلی، ساقر و رودس را تسخیر کرد و ازمیر را پایتخت خود قرار داد، قلعه آنجا را محکم کرد، خود را امپراتور خواند و از لباس و نشانهای امپراتوران استفاده کرد (قس اوغلو، 110-108). چاکابیک سرانجام به دست قلیچ ارسلان کشته شد. پس از درگذشت چاکابیک، ازمیر در دست ترکه‌ها ماند و پایگاه آنان بود، اما در طول جنگهای صلیبی و شکست سلجوقیان دوباره به تصرف بیزانس درآمد و بیزانسیها ۱۰ هزار نفر از ترکه‌ها را قتل عام کردند و ازمیر از ۴۹۱ تا ۷۱۷/ق ۱۰۹۸ تا ۱۳۱۷م در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA, VI/4263).

تصرف ازمیر در ۶۰۱/ق ۱۲۰۴م به دست صلیبیان از سوی و تضعیف قدرت امپراتوری از سوی دیگر، موجب آشفستگی و هرج و مرج در سواحل دریای اژه شد. ماجراجویان خارجی از جمله ونیزیها و جنوایها این نواحی را تصرف کردند و به میل خود فرمان راندند، حتی امپراتور بیزانس نیز قادر به مبارزه با آنان نشد (1243-1244/2/IA, V(2)). و آنان امتیازهای بسیاری در ازمیر به دست آوردند، چنانکه دارای محله، کلیسا، گرمابه و حتی نانوائی مخصوصی بودند (هاید، 517). حاکمیت آنان بر شهر ازمیر دیری نپایید، زیرا از آغاز سده ۸/ق ۱۴م نفوذ ترکه‌ها بر آناتولی، به ویژه غرب آن، به سرعت رو به گسترش بود. در این

دوران حاکمیت امپراتوری عثمانی تا آغاز سده ۱۳ ق/۱۹م، از نظر اداری ناحیه مهمی شمرده نمی‌شد، چنانکه بر خلاف روش معمول در نظام اداری عثمانی، اداره آنجا به قاضیان محلی سپرده می‌شد. در زمان سلیمان قانونی (حک ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) به صورت «خاص» درآمد شهر اشراف و ثروتمندان). سپس جزو ایالت کاپیتان پاشا قرار گرفت که مرکز آن گلیولی بود و ازمیر در این ایالت مرکز «سنجاق» سغالا بود (YA, VI/4264-4265). به رغم این وضع، شهر ازمیر در تمام دوران عثمانی از اهمیت بازرگانی ویژه‌ای برخوردار بوده است.

از آغاز سده ۱۹م ازمیر به تدریج رو به توسعه نهاد. در همین تاریخ غیر از ایالت قرامان و آناتولی، ولایات دیگر عثمانی را خانها و به عبارت دیگر خاندانهای محلی اداره می‌کردند که آنها را «محصل» و «متسلم» می‌نامیدند. ازمیر نیز از این نواحی بود که از سوی خاندان کاتب زاده اداره می‌شد. در دوران سلطنت محمود دوم، با توجه به سیاست وی مبنی بر قطع نفوذ خانهای محلی، خانواده کاتب زاده، پس از مصادره اموال، از میان برداشته شد. برخی از افراد این خاندان نیز به اقامت در استانبول مجبور شدند. همچنین قیام بنی چریها که در ظاهر برای خونخواهی آن خاندان انجام گرفته بود، سرکوب شد. هنگام لشکرکشی ابراهیم پاشای مصری به قونیه، شخصی به نام محمد آقا ازمیر را به نام محمد علی پاشا والی مصر اشغال کرد (همان، VI/4270).

در هنگام تنظیمات خیریه، ازمیر از نخستین ایالت‌هایی بود که اصول تنظیمات در آنجا به اجرا درآمد. اصول نظام جدید نیز در ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷م در ۱۳ ایالت عثمانی از جمله ازمیر اجرا شد (شاهو، ۱۵۹/۲، ۱۶۴). در سده ۱۹م ناآرامیهای بسیاری نیز در ازمیر رخ داد که با اقدامات مدحت پاشا به این نوع تحرکات خاتمه داده شد.

در اوایل سده ۲۰م، در جریان جنگ جهانی اول و پس از آن، شهر ازمیر روزهای سختی را گذراند و در پی معاهده‌های گوناگون دولتهای پیروز جنگ، توسط آنان دست به دست می‌شد. با امضای معاهده صلح مودرس^۱ در ۲۳ محرم ۱۳۳۷ ق/ ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸م و تسلیم دولت عثمانی، دولتهای فاتح در صدد تجزیه این کشور برآمدند (اوزآلب، I/4). یونان که در روزهای آخر جنگ جهانی اول وارد جنگ شده بود، پس از متارکه، با طرح کردن وجود ارتباط تاریخی میان سواحل شرق و غرب دریای اژه و با استفاده از ضعف دولت عثمانی، خواستار الحاق ازمیر و برخی نواحی آناتولی غربی به یونان شد (شاهو، ۵۵۷/۲). برابر ماده ۷ عهدنامه مودرس، دولتهای پیروز حق داشتند برای تأمین امنیت خود هر جا را که لازم باشد، اشغال کنند. استفاده از این امر و بنا به تصمیم مورخ ۱۷ شعبان ۱۳۳۷ ق/ ۱۲ مه ۱۹۱۹م کنفرانس پاریس، نیروهای یونانی صبح روز ۱۵ مه ۱۹۱۹ به ازمیر حمله کردند و آنجا را به اشغال خود در آوردند (همو، ۵۷۳/۲؛ اوزآلب، همانجا). نیروهای یونانی با کمک رزمناوهای متفقین و در میان استقبال یونانیان مقیم ازمیر وارد

اورخان که در مانيسا اقامت داشت، ازمیر را تصرف کرد (تکسیه، ۱۶۱/۲) و پس از آن شهرهای آناتولی غربی یکی پس از دیگری به اختیار عثمانیها درآمد (ایناالجیک، 121). ایلدرم بایزید پادشاه عثمانی بعد از آنکه در ۱۳۸۹ ق/ ۱۷۹۱م به فرمانروایی رسید (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، ۲۵۷/۲ به بعد)، در نظر داشت امیرنشینهای آناتولی را از میان بردارد و قلمرو آنان را ضمیمه متصرفات خود سازد. با این هدف در ۱۷۹۳ قی بخش بالایی ازمیر را نیز به تصرف آورد و اداره آنجا را به سویاشی حسن از فرماندهان خود واگذار کرد (اوزون چارشیلی، 111-112).

امیر تیمور پس از پیروزی بر بایزید در جنگ آنکارا، عزم تسخیر ازمیر کرد. بدین منظور، امیرزاده پیر محمد بهادر و امیر شیخ نورالدین بهادر را فرمان داد تا به ازمیر حمله کنند. در همین روزگار شوالیه‌های رودس در ازمیر نفوذ بسیاری داشتند. امیرزاده‌ها آنان را به پذیرش اسلام و در غیر این صورت به پرداخت جزیه فراخواندند، اما شوالیه‌ها هر دو درخواست را رد کردند (نظام‌الدین، ۲۶۷؛ هامر پورگشتال، ۸۱/۲-۸۲؛ اوزون چارشیلی، ۳۶۱/۱). پس از آن، به فرمان تیمور، قلعه ازمیر که مشرف به دریا و به ازمیر گبران معروف بود (شرف‌الدین، ۸۶۲)، تسخیر شد. وی مردان و زنان بسیاری را کشت (ابن عربشاه، ۱۹۵؛ هامر پورگشتال، ۸۳/۲) و پس از آن اداره ازمیر را به جنید، یکی از منسوبان خاندان آیدین واگذار کرد. مردم شهرهای اطراف ازمیر از جمله فوجچه با شنیدن خبر رفتار خشونت آمیز تیمور، شهرها را یکی پس از دیگری تسلیم کردند (شرف‌الدین، ۸۶۸؛ هامر پورگشتال، ۸۴/۲). پس از درگذشت بایزید و تیمور، فرزندان بایزید برای به دست آوردن قدرت به رقابت پرداختند. در این میان محمد چلبی بر دیگر برادرانش پیروز شد. وی ازمیر را از جنید بازپس گرفت. در ۸۷۷ ق/ ۱۴۷۲م نیروهای مشترک و نیز- ناپل، ازمیر را تصرف و برای سر هر سرباز ترک ۳ دوکا جایزه تعیین کردند (تکسیه، ۱۶۲/۲؛ اوزون چارشیلی، ۱۱۹/۲-۱۲۰). سلطان محمد دوم (فاتح) به منظور جنگ با آق قویونلوها، در نظر داشت که با ونیزیها صلح کند، اما به سبب درخواستهای سنگین ونیزیان نه تنها صلحی انجام نگرفت، بلکه ناوگان ونیز شهر ازمیر را تهدید به تسخیر کرد. سلطان محمد نیز با تعمیر قلعه ازمیر قدرت دفاعی شهر را افزایش داد (YA, VI/4264).

در سده ۱۱ ق/ ۱۷م سراسر قلمرو عثمانی با ناآرامی و شورشهایی مواجه بود که در تاریخ ترکیه عثمانی به شورش جلالیه معروف است. چند تن از رهبران این قیامها، مانند قلندر اوغلو، جانپولاد اوغلو و قره سعید، ازمیر و نواحی اطراف آن را مورد تعرض قرار دادند و به مردم آزار رساندند (برای تفصیل بیشتر، نک: هامر پورگشتال، ۸۶/۸-۸۸).

در ۱۱۸۴ ق/ ۱۷۷۰م روسها ناوگان عثمانی را در بندر چشمه- نزدیک ازمیر - آتش زدند و به تهدید ازمیر پرداختند، اما به رغم همکاری یونانیهای مقیم ازمیر با آنان، نتوانستند وارد خلیج ازمیر بشوند. در طول سده ۱۲ ق/ ۱۸م نیز شورشیان و راهزنان به ازمیر حمله بردند، چنانکه سرکوب آنان مدتها دولت مرکزی را به خود مشغول می‌داشت. ازمیر در

ناامن بودن راهها از یک طرف و فشارهای مالیاتی، دریافت عوارض و راهداری توسط فرمانروایان ایالات بین راه - تا حلب - از سوی دیگر، توجه بازرگانان جنوایی و فرانسوی و جز آنان را به راه دیگری که از طریق ولگا - دن به اروپا منتهی می‌شد، جلب کرد، ولی شورش قزاقها و تسلط بر حاجی طرخان (آستاراخان) مانع از ادامه این امر شد (آق تپه، «بازارها...»، 106-107). در نتیجه راهی که به ازمیر ختم می‌شد، بار دیگر اهمیت یافت. در این تاریخ ازمیر از نظر بازرگانی چنان شد که بازرگانان هلندی، ونیزی، انگلیسی و سوداگران فرانسوی (نک: شاردن، ۲۵/۱) در آنجا فعالیت داشتند و برخی از این دولتها از جمله انگلستان در این شهر کنسولگری دایر کرده بودند (اینالچیک، 138). شمار بازرگانان خارجی چندان بود که زبانهای انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی و فلامان رایج‌ترین زبانها بود. از شرکتهای مهم بازرگانی خارجی در ازمیر شرکت لوانت انگلیسی بود که با توسعه روزافزون بازرگانی دولتهای دیگر رابه رقابت وامی داشت (همانجا).

اگرچه سقوط دولت صفوی و اشغال غرب ایران از سوی عثمانیها و روسها در سده ۱۶ ق/۱۸ م موجب کاهش مبادلات بازرگانی شد، اما ازمیر همچنان یک مرکز مهم بازرگانی باقی ماند و این موقعیت را تاکنون نیز حفظ کرده است، چنانکه ۱۵٪ درآمد ناخالص ملی در ازمیر از بخش بازرگانی تأمین می‌شود و از نظر بازرگانی، به ویژه صادرات، پس از استانبول و آنکارا به شمار می‌آید. نمایشگاه بین‌المللی ازمیر که از ۱۹۲۳ م آغاز به کار کرده، و همه ساله از ۹ سپتامبر برپا داشته می‌شود، بر اهمیت اقتصادی شهر افزوده است (YA, VI/4359).

بخش کشاورزی مهم‌ترین فعالیت اقتصادی در ازمیر است. از برکت آب و هوای مساعد، ازمیر دارای محصولات کشاورزی متنوع و بسیار غنی است؛ چنانکه بخش مهم گیاهان صنعتی ترکیه همچون توتون، پنبه و زیتون در این منطقه به عمل می‌آید. باغداری و سبزی‌کاری نیز در آنجا رونق دارد. همچنین ازمیر پس از استانبول و ناحیه قوجاایلی مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مرکز صنعتی ترکیه است، چنانکه یک دهم از محصولات صنعتی در اینجا تولید می‌شود. مهم‌ترین فرآورده‌های صنعتی ازمیر محصولات غذایی، شیمیایی و نساجی است (همان، VI/4408).

فرهنگ: ازمیر از مراکز مهم فرهنگی ترکیه نیز به شمار می‌آید و آثار باستانی، قدمت فرهنگی و سهم این شهر را در تمدن منطقه به خوبی نشان می‌دهد. نیز به سبب قرار داشتن بر سر راههای ارتباطی و نزدیکی به تمدنهای مدیترانه شرقی محل برخورد فرهنگهای گوناگون بوده است. در دوران فرمانروایی روم، ازمیر همچنان موقعیت ممتاز فرهنگی خود را حفظ کرد، پس از رواج مسیحیت، ازمیر از مراکز مهم این مذهب شد، ولی در دوره بیزانس اهمیت فرهنگی خود را تا حدودی از دست داد و بیزانسیها برخی از آثار کهن آنجا را ویران کردند و مصالح

شهر شدند. بر اثر فشار یونانیها، ترکهای باقی مانده نیز ازمیر را ترک گفتند و به نواحی داخلی مهاجرت کردند و به جای آنان مهاجران یونانی به ازمیر آورده شدند، چندانکه جمعیت شهر از مرز ۴۰۰ هزار نفر گذشت و ترکها در اقلیت قرار گرفتند (YA, VI/4292). پس از آن در ۲۴ ذیحجه ۱۳۳۸ ق/۱۰ اوت ۱۹۲۰ م دولت عثمانی عهدنامه سیور را امضا کرد و طبق مفاد این معاهده مقرر شد که منطقه ازمیر مدت ۲۵ سال در تصرف دولت یونان بماند و پرچم ترکیه فقط بر فراز قلعه ازمیر نصب شود. طبق همین قرارداد، پس از انقضای مدت، اداره ازمیر یا به یونان واگذار می‌شد، یا در اختیار جامعه ملل قرار می‌گرفت. به این ترتیب، ازمیر و اطراف آن یا خط میلنه، به تصرف دولت یونان درآمد (شاور، ۵۹۶/۲)؛ اما در پی اشغال ازمیر، در تمام شهرهای ترکیه تظاهراتی بر ضد یونان انجام گرفت. صدراعظم داماد فرید پاشا نیز به سفیران دولتهای متفق اعتراض کرد. همچنین سازمانهایی از جمله «قوای ملیه» برای مبارزه با یونانیان تشکیل شد. از سوی دیگر یونانیها اگر چه پس از تصرف شهر، استاندار دولت عثمانی را که عزت بیک نام داشت، در مقام خود ابقا کردند، ولی بخش مسیحی نشین یعنی ناحیه گردُن را وسعت بخشیدند. کنستانتین پادشاه یونان نیز در ۱۲ ژوئن ۱۹۲۱ از ازمیر بازدید کرد. سرانجام، با حمله گسترده نیروهای ترک که در تاریخ این کشور به تعرض بزرگ معروف است، در ۳ محرم ۱۳۴۱ ق/۲۶ اوت ۱۹۲۲ م و ورود نیروها به این شهر در ۱۵ محرم همان سال، ازمیر پس از ۳ سال و ۴ ماه از تصرف ارتش یونان خارج شد و بار دیگر به قلمرو دولت ترکیه پیوست (همو، ۶۰۵/۲ - ۶۰۶؛ YA, VI/4292-4293; IA, V(2)/1249).

بازرگانی و اقتصاد: ازمیر با داشتن موقعیت جغرافیایی ویژه، در طول تاریخ یکی از مراکز مهم بازرگانی بوده، و از نظر راههای خشکی و دریایی از معروف‌ترین شهرهای شرق میانه و گذرگاه مهم کالا میان اروپا و آسیا شمرده می‌شده است (تاورنیه، ۸۹). این امکانات با فراز و نشیبهایی توأم بوده است. در سده‌های ۱-۲ ق/۷-۸ م، با حمله مسلمانان فعالیت بازرگانی شهر از رونق افتاد، اما با اوج‌گیری قدرت دولت بیزانس در نیمه دوم سده ۱۳ م و با امتیازهایی که به بازرگانان ونیزی و جنوایی داده شد، بار دیگر تجارت در ازمیر رونق گرفت (هاید، 602). پس از حمله تیمور و تصرف شهر، بازرگانی دوباره از رونق افتاد و بندر کوچک چشمه در نزدیکی ازمیر جای این شهر را گرفت (YA, VI/4266).

به دنبال قدرت یافتن دولت عثمانی، از نیمه سده ۱۶ م ازمیر اهمیت سابق را بازیافت و به رغم اکتشافات دریایی و کشف دماغه امیدنیک همچنان به عنوان راه مهم ارتباطی میان مدیترانه و شرق محسوب می‌شد (همانجا؛ نیز نک: IA, V(2)/1243-1246). تجارت ابریشم ایران در رونق بازرگانی این شهر نقش مهمی داشت. اگرچه تا اواخر سده ۱۶ م حلب مرکز تجارت ابریشم بود (YA، همانجا)، اما جنگهای طولانی ایران - عثمانی میان سالهای ۹۹۶-۱۰۳۷ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۸ م و

اکثر این آثار بر اثر زمین لرزه و یا آتش سوزی ویران شده، یا در گذر زمان به دست اشخاص از میان رفته، و از مواد برجای مانده آنها در ساختن جاهای دیگر استفاده شده است. مثلاً از سنگهای استادیوم، تئاتر و سیرک، در ساختمان مراکز تجاری و تیمچه‌ها استفاده شده است (IA, V(2)/1250). قدیم‌ترین آثار در ناحیه بایراکلی که همان محل ازمیر کهن است، در کشفیات هیأت باستان شناختی به سرپرستی اکرم آکورگال به دست آمده است. این یافته‌ها آکروپولیس - قلعه ازمیر - را قدیم‌ترین اثر تاریخی ازمیر نشان می‌دهند که بخشی از آن به دوران عتیق و بخشی دیگر به سده ۵ ق م مربوط است (آکورگال، 62-63، 57). در آکروپولیس یا همان قدیفه قلعه که در تجدید بنای شهر ازمیر در زمان لوسیماخوس ساخته شده است، آثار دوران هلنی و رومی دیده می‌شود. محیط قلعه ۷۳۰ متر بوده، و حدود ۴۰ برج گرداگرد آن قرار داشته که ۵ برج از آنها با ارتفاع تقریبی ۲۰-۲۵ متر برجای مانده است (پاولی، LIV/752)، در وجه تسمیه آن به قدیفه قلعه چنین آمده است که نیم‌تنه سمیرنا ملکه آمازونها که نشانه شهر ازمیر نیز بوده، بر بالای در ورودی آن قرار داشته است و مردم آن را کیدافه ملکه سبا می‌دانستند. به همین جهت قلعه را کیدافه و سپس قدیفه نامیدند (IA، همانجا). اثر تاریخی دیگر که از دوران رومیها برجای مانده، آگورا (محل تجمع) است که در دامنه قلعه در محلی که امروز نمازیاخ (نمازگاه) نامیده می‌شود، قرار دارد. این محل جایگاه اجتماعات عمومی و محل تشکیل دادگاهها و برگزاری انتخابات بوده است (پاولی، IA: LIV/757، همانجا). حمام دیانا یا آرتمیس، الهه شکار و برکت که در آنجا استحمام می‌کرده است و نیز معبد آفرودیت و معبد زئوس در محل دبیرمان دره (دره آسیاب) از جمله آثار دیگر ازمیر هستند (برای تفصیلات درباره اماکن مقدس، نک: پاولی، LIV/751-756).

از آثار تاریخی اسلامی ازمیر نیز مسجدها، بازارها و مدرسه‌های متعدد پابرجاست. این مساجد برخلاف مساجد استانبول و بورسه از سوی پادشاهان و دولتمردان ساخته نشده، بلکه اشخاص نیکوکار آنها را بنا نهاده‌اند؛ بنابراین عظمت مساجد دو شهر اخیر و حتی ادرنه را ندارند. در ازمیر ۶۸ مسجد بزرگ و کوچک وجود دارد (آق تپه، «مساجد...»، 91) که از مهم‌ترین آنهاست: مسجد حصار یا مسجد یعقوب بیگ که معروف‌ترین مسجد ازمیر است و احتمال می‌رود که در محل یک کلیسا بنا شده باشد. اگرچه آن را به یعقوب بیگ نسبت می‌دهند، اما تاکنون هویت تاریخی این شخص به طور دقیق معلوم نشده است. تاریخ بنای مسجد نیز روشن نیست، زیرا بنای آن را به اوایل سده ۸ ق/۱۴ م، نیز ۱۰۰۰ ق/۱۵۹۱ م و ۱۰۰۶ ق/۱۵۹۷ م نسبت داده‌اند. در زمین لرزه سال ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م و نیز در حوادث دیگر، مسجد به شدت آسیب دیده، ولی بارها تعمیر شده است (برای تفصیل، نک: آق تپه، «مسجد حصار...»، 95 - 85). دیگر مساجد ازمیر اینهاست:

ساختمانی آنها را در ساختمانهای دیگر به کار بردند. در دوران اسلامی نیز اگرچه به مسائل فرهنگی توجه می‌شد، اما ازمیر نتوانست مانند شهرهای استانبول و بورسه اهمیت کافی به دست آورد. از نیمه دوم سده ۱۹ م پا به پای رونق بازرگانی از نظر فرهنگی نیز توسعه یافت. در این دوره یونانیهای مقیم ازمیر در توسعه فرهنگ یونانی کوشیدند و فرهنگ محلی را تحت تأثیر قرار دادند، چنانکه نفوذ فرهنگ اروپایی با اجرای نمایشنامه‌ها، انتشار مطبوعات به زبانهای اروپایی کاملاً محسوس بود. روزنامه سمیرنین نخستین روزنامه در امپراتوری عثمانی بود که به طور مرتب در این شهر انتشار می‌یافت. به عبارت دیگر بیشتر کارهای فرهنگی به دست اقلیتهای قومی مستقر در ازمیر اداره می‌شد. پس از تشکیل جمهوری ترکیه، مراکز فرهنگی جدید یکی بعد از دیگری تشکیل شد. ازمیر در حال حاضر یکی از مراکز بزرگ دانشگاهی است و دانشگاه اژه که در ۱۹۵۶ م دایر شده است، از دانشگاههای معتبر ترکیه محسوب می‌شود (همان، 4458، VI/4409).

ازمیر از دیدگاه جهانگردان: ازمیر در طول تاریخ، گذرگاه جهانگردان بسیاری بوده است. ابن بطوطه آنجا را «شهری بزرگ، ولی مخروبه» وصف کرده (۳۳۷/۱-۳۳۸) که محل خانقاه شیخ یعقوب از پیران طریقت احمدیه بوده است. اولیا چلبی (IX/88) در سده ۱۱ ق/۱۷ م از این شهر با عنوان «شهر عظیم» و «تخت قدیم» نام برده، و بنای آن را به ملکه «قدیفه» نسبت داده است. اومی گوید که علی بیگ از امیران خاندان سغلا اوغلو این شهر را ضمیمه قلمرو اسلام ساخت و تیمور آن را ویران کرد. وی همچنین ضمن وصف قلعه‌ها، عمارتها و زیارتگاهها و دیگر اماکن شهر، از شیخ الاسلامها، مفتیها، نقیب الاشرافها، چاوشها، دزدارها و جز آنها که در این شهر مقیم بودند، نام برده است و می‌افزاید که ۷ پادشاه در آنجا نماینده و کنسول داشتند (IV/89-90)، تاورنیه نیز که در همان سده از ازمیر دیدن کرده است، از مرکزیت بازرگانی و مذهبی و آثار تاریخی مانند بقایای آفنی تئاتر و نیز از حوادثی چون زمین لرزه‌ها و بروز طاعون در آنجا نام برده، و ترکیب جمعیت شهر را در آن دوره شامل ۶۰ هزار ترک، ۱۵ هزار یونانی، ۸ هزار ارمنی و ۷ تا ۷ هزار نفر یهودی دانسته، و از وجود آزادی مذهب در این شهر نیز سخن گفته است (ص ۸۹-۹۳). کاتب چلبی، جهانگرد ترک در سده ۱۱ ق از مساجد، بازار، قلعه و وجود ۴ نمایندگی سیاسی در آنجا یاد کرده است (نک: YA, VI/4298). شوالیه دارویو که در ۱۶۵۴ م در ازمیر بوده است، از زیباییهای محله فرانسویها، زمین لرزه‌ها و نیز آبهای راگد که موجب بروز بیماریهای عفونی می‌شوند، سخن گفته است. تینو سیاح دیگر اروپایی از رونق تجارت شهر که در دست ارمنه بوده است، نام می‌برد. کارری نیز از سیاحانی است که در ۱۶۹۳ م از این شهر بازدید کرده است (همان، VI/4299). سیاح دیگر تکسیه است که در سده ۱۹ م از ازمیر دیدن کرده، و نوشته‌های او از اهمیت برخوردار است (همانجا).

آثار تاریخی: ازمیر از نظر آثار تاریخی چندان غنی نیست، زیرا

حاج حسین، علی آقا، خاتونیه، شادروان، عبدالله افندی و جوراق قایی (نک: همو، «مساجد»، 99-117).

ازمیر به عنوان یک مرکز بازرگانی مهم دارای بازارها و تیمچه‌های بسیاری است که هر یک از آنها محل داد و ستد کالای خاصی بوده است. کتاب چلبی در کتاب جهان‌نما از ۶۰ کاروانسرا (نک: آق تپه، «بازارها»، 108؛ نیز نک: اولیاچلبی، IX/96) یاد کرده است. آق تپه (همان، 105-154) از ۷۵ باب تیمچه و سرای نام برده است، همچون: قزلار آغاسی، میرکلام اوغلو، قراعثمان اوغلو و... در دوران حاکمیت دولت عثمانی مدارس بسیاری نیز در این شهر ساخته شد که از ۳۳ باب آنها یاد شده است، از آن جمله‌اند: مدرسه عبدالفتاح، مدرسه سیداحمد آقا، بلوک باشی، سلطان سلیم و... (برای تفصیل، نک: همو، «مدرسه‌ها...»، 97-118). از دیگر جاهای دیدنی ازمیر برج ساعت این شهر است که در ۱۹۰۱م به مناسبت بیست و پنجمین سال سلطنت عبدالحمید ثانی ساخته شده، و ساعت آن اهدایی ویلهلم دوم قیصر آلمان است (YA, VI/4435).

مآخذ: آق سرای، محمود، مسامرة الاخیار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ این بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن عربشاه، احمد، زندگی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ تاورنیه، ژان بابست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ تکیه، شارل، کوچوک آسیا، ترجمه علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شاردن، سیاحت‌نامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شار، استفانورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمد رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش اورنیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عهد جدید؛ مشکور، محمدجواد، اخبار سلاجقه روم، تهران، ۱۳۵۰ش؛ میلر، وم، تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین و عباس آیین پور، لایپزیگ، ۱۹۳۱م؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸م؛ هامر بورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۲۹ق؛ هرودت، تاریخ، ترجمه هادی هدایتی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Aktepe, M., «İzmir-hanları ve çarşıları hakkında ön bilgi», *Tarih dergisi*, İstanbul, 1971, no. 25; id., «İzmir şehri», *ibid*, 1972, no. 27; id., «İzmir'in hisar veya Yakub-bey câmi'i», *ibid*, 1973, no. 27; id., «Osmanlı devri İzmir câmi ve mesicdları hakkında ön bilgi», *Tarih enstitüsü dergisi*, İstanbul, 1974, nos. 4-5; Akurgal, E., «Arkaik ve klâsik çağlarda İzmir», *Belleten*, Ankara, 1946, vol. X, no. 37; Bayburtluoğlu, C., *Erythrai*, Ankara, 1975; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Evliya Çelebi, *Seyahetname*, İstanbul, 1935; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Heyd, W., *Yakın - doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; İnalcık, H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz & C. Imber, London, 1973; Kafesoğlu, İ., *Sultan Melikşah devrinde büyük Selçuklu imparatorluğu*, İstanbul, 1953; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. İşıltan, Ankara, 1981; Özalp, K., *Millî mücadele*, Ankara, 1972; Pauly; Plutarch, *Grosse Griechen und Römer*, tr. K. Ziegler, Zürich / Stuttgart, 1957; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. İşıltan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1969; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, İzmir, 1982; Uzunçarşılı, İ.H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

علی اکبر دیانت

ازنا، شهرستان و شهری در استان لرستان.

شهرستان ازنا: ازنا از شهرستانهای نه گانه استان لرستان، و شامل دو بخش مرکزی و جاپلق است (سازمان...، ۴۳، ۴۴). مساحت این شهرستان ۱۲۱۲ کیلومتر، و شامل ۲۱۲ آبادی است (آمارنامه...، ۲۲). سفیدکوه و اشتران کوه از ارتفاعات این منطقه است. آب و هوای ازنا معتدل و نیمه خشک است. میزان حرارت و بردوت میان $40^{\circ}C$ و $7^{\circ}C$ متغیر است. میانگین بارندگی سالانه حدود ۴۵۵ میلی متر است (فرهنگ...، ۲۲). جمعیت شهرستان ۷۰۲۷۱ نفر (۱۱۶۱۸ خانوار) است (آمارنامه...، ۳۵). محصولات زراعی ازنا گندم، جو و برخی دیگر از انواع غله و میوه است. آب زراعی مورد نیاز آن از رودخانه و چشمه تأمین می شود. مردم شهرستان مسلمان و شیعه اثنا عشری هستند. زبان اهالی فارسی با گویش لری است (فرهنگ، همانجا).

شهر ازنا: این شهر در بخش مرکزی شهرستان ازنا (سازمان، ۴۳)، در 49° و 24° طول شرقی و 33° و 56° عرض شمالی، و در ارتفاع ۱۹۰۵ متری از سطح دریا واقع است (مفخم پایان، ۲۳؛ پایلی، ۵۵). این شهر در دشت نسبتاً وسیعی (رزم آرا، ۱۷۲)، در مسیر راه آهن تهران - خرمشهر قرار گرفته است و جاده الیگودرز به دورود از کنار آن می گذرد. (نک: نقشه...، ش ۱۶۵).

شهر ازنا به سبب واقع شدن در کنار راه آهن سراسری، و نیز جاده اصفهان - خرم آباد - اهواز توسعه یافته، و زمینه های جذب جمعیت در آن فراهم آمده است. توسعه شهر سبب ایجاد بخش نوین راه همراه با رعایت نسبی اصول جدید شهرسازی در کنار بافت قدیم شهر شده است (جغرافیا...، ۱۰۷۸/۲؛ فرهنگ، ۲۳).

جمعیت ازنا از ۹۵۴۸ نفر (۱۷۳۲ خانوار) در ۱۳۵۵ش به ۲۵۸۲۴ نفر (۴۴۵۵ خانوار) در ۱۳۶۵ش افزایش یافته است (سرشماری...، ۱۳۵۵ش، «ل»؛ سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۸). در این شهر در برابر هر ۱۰۰ زن، ۱۰۶ مرد وجود داشته است (همانجا). در ۱۳۷۰ش شمار مردم این شهر ۳۱۰۲۰ نفر (۵۳۶۳ خانوار) برآورد شده است که نسبت به سال ۱۳۶۵ش حدود ۲۰٪ افزایش نشان می دهد (آمارنامه، ۲۸). نسبت باسوادها در افراد بالای ۶ سال ۸۳/۲٪ بوده است. از کل جمعیت فعال ازنا ۸۸/۱٪ شاغل بوده اند (همان، ۲۹، ۵۷). بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش در طبقه بندی شاغلان بر حسب رشته ها، ۱۹/۲٪ در گروه عمده صنعت، و بقیه در دیگر گروه ها فعالیت داشتند (سرشماری، نتایج تفصیلی، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان (۱۳۷۰ش)، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ پایلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (لرستان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری

ازمیر، پنی، نک: قراسویاشی.

لوسیماخوس سردار اسکندر را شکست داده، ازنیک و نواحی اطراف آن را به دست آورد و خود را شاه خواند (اومار، II/112). این روند تا ۶۴م ادامه داشت و از این تاریخ تحت حاکمیت روم درآمد (YA، همانجا). آدریانوس در سده ۲م آن را بازسازی کرد (همانجا)، اما گونها آنجا را به آتش کشیدند (اومار، II/253). ازنیک در دوران امپراتوری روم و سپس بیزانس یکی از مراکز دینی مهم مسیحیت بود، چنانکه نخستین مجمع راهبان مسیحی در ۳۲۵م در این شهر تشکیل شد (استروگرسکی، 44). این مجمع که به دعوت امپراتور کنستانتین - اگرچه به کلیسا منسوب نبود - تشکیل شد (همانجا)، روم را به فرمان یک امپراتور در آورد و خطوط اصلی مذهب مسیح را روشن ساخت (باینس، 2). در این مجمع میان بطریق اسکندریه و آریوس کشیش اختلاف پیش آمد (ابن اثیر، ۱/۳۳۰). در زمان فرمانروایی کنستانتین بر اهمیت و اعتبار ازنیک افزوده شد. در ۳۶۴م والتی نیانوس امپراتور روم و جانشینش والیس عنوان مادر شهر به آنجا دادند. یوستی نیانوس بر آبادی آن همت گماشت و با احداث کانالهای آبیاری، ساختن کلیسا و صومعه بر اهمیت آن افزود (IA، V(2)/1257). در تقسیم امپراتوری بزرگ روم در ۳۹۵م به شرقی و غربی، ازنیک جزو روم شرقی شد (YA، همانجا). در سده های ۷ و ۸م، آنگاه که مسلمانان استانبول را مورد حمله قرار دادند، ازنیک نیز دچار نابسامانیهایی شد (همانجاها). در ۱۰۸۱ق/۷۲۶م ازنیک از جانب مسلمانها محاصره شد (استروگرسکی، 140). دومین مجمع بزرگ مسیحیت نیز در ۷۸۷م در این شهر برگزار شد (باینس، 16). این مجمع در عین حال هفتمین گردهمایی بین کلیساها محسوب می شد (IA، نیز YA، همانجاها). پس از جنگ ملازگرد در ۱۰۷۱ق/۴۴۳م و شکست امپراتوری بیزانس، سلجوقیان در پهنه آسیای صغیر ظاهر شدند. آنان ازنیک را تصرف کردند (نکا: تاریخ... ۳۴) و سلیمان شاه آنجا را مرکز حکومت قرار داد (۴۷۴ق/۱۰۸۱م) و به این ترتیب ازنیک نخستین پایتخت سلجوقیان آناتولی شد (باینس، 28؛ رانسیمان، 54؛ کائن، 76).

در طول جنگهای صلیبی، این شهر به عنوان مرکز حکومت سلجوقیان از نخستین هدفهای مسیحیان شمرده می شد (همو، 135). مسیحیان آنجا را به محاصره در آوردند و اگرچه قلیچ ارسلان اول - سلطان سلجوقی - برای رفع محاصره کوشش بسیار کرد، اما موفق نشد و شهر به دست آنان افتاد (رانسیمان، 138-137).

در ۱۲۰۴ق/۶۰۰م پس از تشکیل امپراتوری لاتینها در استانبول، لاسکاریس امپراتور بیزانس به ازنیک آمد و اعلان استقلال کرد (هاید، 335؛ IA، V(2)/1258). و با پشتیبانی غیاث الدین کیکسرو سلجوقی، امپراتوری ازنیک را تأسیس کرد (اوزون چارشلی، ۴۰/۱-۴۱). و به این ترتیب ازنیک مرکزیت سیاسی، فرهنگی و مذهبی پیدا کرد و مأمین فراریان از امپراتوری لاتین شد (استروگرسکی، 396؛ IA، همانجا).

عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان الیگودرز، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (خرم آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۵۸؛ منجم بایان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نقشه راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، تهران، گیتاشناسی.

ازنیک^۱، بخش و شهری باستانی در کنار دریاچه ای به همین نام، واقع در شمال شرقی استان بورسه (بورسا) در ترکیه.

موقع و چهره طبیعی: ازنیک از مغرب به گملیک^۲، از مشرق به آق حصار، از شمال به قره مرسل و از جنوب به بینی شهر محدود است (YA، III/1718؛ سامی، ۸۵۲/۲). مساحت بخش ازنیک ۷۵۳ کیلومتر مربع است (YA، III/1623، جدول ششم 5)، ارتفاعش از سطح دریا ۹۰ متر، و فاصله اش از بورسه (مرکز استان) ۷۵ کیلومتر است («دائرة المعارف...»، IV/1580).

آب و هوای ازنیک مانند دیگر نقاط استان بورسه مدیترانه ای و تحت تأثیر شرایط اقلیمی دریاها و سیاه و مدیترانه قرار دارد (YA، III/1618)، زمستانهایش ملایم و تابستانهای آن نسبتاً گرم است (IA، V(2)/1256؛ «دائرة المعارف...»، همانجا). ازنیک در روزگاران پیشین به سبب وجود باتلاقها مالا ریاحیز بود که امروزه با خشکاندن آنها این مسأله نیز برطرف شده است (IA، همانجا). پوشش گیاهی آن را انواع درختان جنگلی، زیتون و میوه تشکیل می دهند. به سبب فراوانی جنگل، در گذشته الوار و هیزم از این شهر به استانبول حمل می شد، چنانکه هیزم مصرفی دربار عثمانی از اینجا تأمین می شد (همان، 1256-1257/2؛ «دائرة المعارف...»، همانجا). برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت ازنیک ۴۱'۹۴۲ نفر بود که ۱۷'۲۳۲ نفر آن در مرکز بخش و ۲۴'۷۱۰ نفر در روستاهای تابع آن سکنی داشتند («آمار...»، 26).

نام گذاری: کهن ترین مأخذی که نام این شهر در آن آمده، جغرافیای استرابین است. استرابین آنجا را نیسه (نیکه^۵) و مادر شهر ناحیه بیتینی (بیتینیا^۶) نامیده که در کنار دریاچه آسکانیا و در جلگه ای حاصل خیز واقع شده است (V/463) و گوید نخستین کسی که آن را بنا نهاد، آنتیگونوس فرزند فیلیپ بود و آن را آنتیگونیا نامید (همانجا؛ پاولی، II/2404-2405). لوسیماخوس^۷ آنجا را به تصرف آورد و به نام همسرش نیسه (نیکه) نامید (استرابین، همانجا). سپس در مأخذ عربی و ترکی نیز به صورتهای نیکیه (ابن خردادبه، ۱۰۲؛ ادریسی، ۸۰۵/۲)، ازنیک (یاقوت، ۲۳۴/۱)، یزنیک (ابن بطوطه، ۳۷۵/۱) و ایزنیک (عاشق پاشا زاده، ۴۱) آمده است.

تاریخ: یافته های باستان شناسی نشان می دهد که ازنیک یکی از کهن ترین مراکز زندگی بشر و از دوره مس مسکون بوده است (YA، III/1670). در سده های ۵ و ۴م یکی از شهرهای مهم ناحیه بیتینی محسوب می شده است. زیویتس^۸ فرزند باس - پادشاه بیتینی -

1. Iznik 2. Gemlik 3. Yeni Türk... 4. Census... 5. Nicaea 6. Bithynia 7. Lysimachos
8. Zipoites

استاد ذکر کرده که خیابانهای آن به صورت مستقیم یکدیگر را قطع می‌کرده‌اند. شهر ۴ دروازه داشت که از فراز سنگی که در وسط ورزشگاه آن قرار داشت، به وضوح دیده می‌شد (V/463-465). اولیا چلبی جهانگرد سده ۱۷م نیز از ۴ دروازه شهر نام می‌برد (۶/۳). ابن بطوطه نیز از درختان میوه، تاکستانها و باروهای آن یاد کرده است (۲۷۶/۱). این شهر را زادگاه دیون کاسیوس^۱ مورخ و ابرخس^۲ منجم می‌دانند (سامی، ۸۵۲/۲). ازنق همچنین یکی از مراکز مهم علمی، فرهنگی و هنری به شمار می‌آمده است (اوزون چارشیلی، 211). صنایع کاشی کاری و چینی سازی آن از اشتهار فراوانی برخوردار بوده است. کاشیهای تهیه شده در آنجا زینت بخش مساجد بزرگ بزرگ (یشیل جامع) و نیز شهر ازنق بوده است (عزت، 27). در توسعه و تکامل این هنر نقش استادکاران و هنرمندان ایرانی به وضوح دیده می‌شود (نک: همو، 27-32: IA, V(2)/1260-1261). همچنین پارچه بافی نیز در آن رونق داشته است (روبنیس، 98).

از نظر علمی و فرهنگی، نخستین مدرسه امپراتوری عثمانی در این شهر تأسیس شد و داوود قیصری از علمای مشهور آن زمان اداره آن را بر عهده گرفت (اینالچیک، 166). مدارس آنجا در دوره‌های بعد نیز از رونق برخوردار بوده است (IA, V(2)/1261) و دانشمندانی مانند قطب‌الدین ازنیقی (طاش کوپری زاده، ۳۴) و شاعرانی مانند قطبی، قریبی، صدرچلبی و خیالی از این شهر بوده‌اند. ازنق مرکز فرقه اشرفیه از طریقت قادری نیز بوده، و شیخ این فرقه در این شهر مدفون است (IA, V(2)/1260-1261).

آثار تاریخی: از دیدگاه هنری و آثار تاریخی ازنق را در ردیف استانبول، بورسه و ادرنه می‌دانند (اولگن، 55). برخی آثار تاریخی آن اینهاست:

۱. مسجد ایاصوفیه، که در ابتدا کلیسا بوده، پس از تصرف شهر از سوی عثمانیها به مسجد تبدیل شد. امروزه خرابه‌هایی بیش از آن برجای نمانده است (همانجا: IA, V(2)/1262). ۲. یشیل جامع (مسجد سبز)، که در فاصله سالهای ۷۸۰-۷۹۴ق/۱۳۷۸-۱۳۹۲م در بافت کهن شهر و توسط خیرالدین چاندارلی زاده ساخته شده است و طول آن ۱۵/۳۵ و عرضش ۱۱ متر است (همانجا: اولگن، 58-56). ۳. مسجد محمود چلبی، که در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م در نزدیکی مسجد ایاصوفیه ساخته شده است (همو، 59: IA, V(2)/1263). ۴. مسجد چارشی، که در ۷۳۴ق/۱۳۳۴م ساخته شده است (اولگن، 55-56). ۵. مجموعه حاج حمزه، شامل مسجد و آرامگاه که اثری از آن برجای نمانده است (همو، 56: نیز نک: تشنر، 109-116). ۶. عمارت نیلوفر خاتون، که از جانب سلطان مراد اول به یادبود مادرش نیلوفر ساخته شده است و در جانب شمال شرقی شهر ازنق در نزدیک یشیل جامع قرار دارد (ایجه، ۱). «یادداشت‌های...»، 108-107: اولگن، 63). ۷. مسجد شیخ اشرف

این وضع تا ۱۲۶۱ق/۱۶۵۹م که بار دیگر پایتخت به استانبول منتقل شد، ادامه داشت (YA، همانجا). امپراتوران ازنق در عمران و آبادی آن کوشیدند (استروگرسکی، 408-409) و برای جبران آنچه در چهارمین جنگ صلیبی از دست داده بودند، به توسعه قلمرو خود پرداختند (هاید، 336).

در سده ۸ق عثمانیها به صورت قدرتی جدید در منطقه آناتولی ظاهر شدند. اورخان فرزند عثمان به فتح ازنق اقدام کرد. وی شهر را محاصره کرد. فرمانروای ازنق به شرط عدم آزار مردم و داشتن اجازه خروج از شهر، حاضر به تسلیم شد. اورخان نیز با این امر موافقت کرد و به این ترتیب ازنق به تصرف عثمانیها درآمد (عاشق پاشازاده، ۴۱-۴۲: نشری، ۱۵۶/۱-۱۵۸). تاریخ فتح ازنق را مآخذ با اختلاف در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م (عاشق پاشازاده، ۴۲)، ۷۳۱ق (شمعدانی زاده، ۳۸۵)، ۷۳۲ق (سعدالدین، ۴۴/۱؛ شاو، ۴۴/۱) و ۷۳۴ق (کمال پاشازاده، ۲/۴۵: نشری، ۱۵۸/۱) آورده‌اند. پس از تصرف ازنق، اورخان مرکز حکومت عثمانی را از بورسه به این شهر منتقل ساخت (سعدالدین، همانجا؛ کمال پاشازاده، ۴۷/۲-۴۸) و در عمران و آبادی آنجا کوشید و کلیسایی را به مسجد و صومعه‌ای را به مدرسه تبدیل کرد (همو ۴۶/۲) و از همانجا فتح نامه برای امرا فرستاد (فریدون‌یک، ۶۷/۱) و بدین سان ازنق به قلمرو اسلام پیوست (کمال پاشازاده، ۴۵/۲).

در دوره فرمانروایی ایلدرم بایزید و در جریان جنگ با تیمور در آنکارا در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م امیرزاده ابوبکر با ۱۰ هزار مرد جنگی به سوی ازنق که از «معظمت مدن و امصار دیار روم است»، آمده، آنجا را غارت کرد و خبر فتح را به استانبول فرستاد (شرف‌الدین، ۸۵۳-۸۵۴). پس از بایزید و در دوره فترت، ازنق صحنه رقابت میان مصطفی و مراد فرزندان بایزید بود (IA, V(2)/1260). پس از فتح استانبول توسط محمد دوم (فاتح) در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، ازنق به تدریج اهمیت خود را از دست داد (همانجا). در جنگ محمد دوم با اوزون حسن آق‌قویونلو در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م نیروهای عثمانی در این شهر آمادگی رزمی خود را تکمیل کردند (ابوبکر طهرانی، ۵۷۱/۲).

از آنجا که ازنق بر سر راه استانبول به آناتولی است، یکی از مراکز توقف جهانگردان و بازرگانان بود، اما پس از کشیدن راه آناتولی در سده ۱۹م اهمیت خود را از دست داد و روز به روز کوچک‌تر شد (YA، همانجاها).

در تقسیم بندی کشوری دولت عثمانی، ازنق جزو ایالت خداوندگار و مرکز بخش بود (سامی، ۸۵۱/۲؛ شاو، ۴۵/۱). این شهر پس از جنگ جهانی اول تا ۱۹۲۲م در اشغال دولت یونان بود («دائرة المعارف»، IV/1580).

جغرافی نگاران و جهانگردان در وصف ویژگیهای ازنق مطالب بسیاری نوشته‌اند: استرابون دور تا دور شهر را که به شکل مربع بوده، ۱۶

سیاسی، اجتماعی و فرهنگی همچنان به عنوان یکی از پرآوازه‌ترین دانشگاه‌های اسلامی موجود جهان به حیات علمی - آموزشی خود ادامه می‌دهد.

بخش یکم - تاریخ:

بنیان‌گذار جامع الازهر، جوهر کاتب صیقلی (سیسیلی، د ۳۸۱ق/ ۹۹۲م)، سردار نیرومند المعزالدین الله (حکما ۳۴۱-۳۶۵ق/ ۹۵۲-۹۷۶م)، چهارمین خلیفه فاطمی است که در پی فتح مصر چون شهر قاهره (القاهرة المعزیه) را به فرمان او ساخت، مسجد الازهر را نیز در جنوب شرقی و سوی قبله قصر خلیفه در میانه محله ترک و دیلم بنا نهاد (ابن خلکان، ۳۷۵/۱-۳۸۰؛ ذهبی، ۳۲؛ مقریزی، الخطط، ۲۷۳/۲؛ ماهر محمد، ۱۶۵/۱). بنای الازهر در ۲۴ جمادى الاول ۳۵۹ق/ ۴ آوریل ۹۷۰م آغاز شد و در ۷ رمضان ۳۶۱ق/ ۲۲ ژوئن ۹۷۲م پایان یافت و در همان رمضان، نخستین نماز جمعه در آن اقامه شد (ابن خلکان، ۳۸۰/۱؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ زکی، ۱۷، ۵۱). گفته شده که سبب اشتها این جامع بزرگ به الازهر، انتساب آن به دخت رسول خدا، «فاطمه الزهراء»، یا محاط بودن به کاخهای با شکوه خلافت (القصور الزاهره)، یا درخشندگی آن در میان دیگر جامعهای مصر بوده است (مقریزی، همان، ۳۶۲/۱؛ ابن ایاس، ۱۸۹/۱؛ داج، ۵-۶).

روزگار حکومت العزیز بالله، پسر و جانشین المعز، آغاز برنامه‌های آموزشی و پرورشی نسلی آشنا به نظام فقهی فاطمیان بود که به تدریج جایگزین نظام فقهی مذاهب رایج اهل سنت در قلمرو اسماعیلیان می‌شد. قاضی ابوحنیفه، نعمان بن محمد (د ۳۶۳ق/ ۹۷۴م)، فقیه مالکی مذهبی که به شیعه گراییده بود، کتابهای افتتاح الدعوة، شرح الاخبار، الاقتصاد و آثار دیگر را در فقه اسماعیلی و رد فقه ابوحنیفه، مالک و شافعی نوشت و با تألیف کتاب اختلاف الفقهاء، مذهب اهل بیت را بر اساس مبانی اعتقادی اسماعیلیه استوار ساخت (ابن خلکان، ۴۱۵/۵-۴۱۶). پس از وی پسرش، ابوالحسن علی بن نعمان (د ۳۷۴ق/ ۹۸۴م)، نخستین قاضی القضاة مصر در عصر فاطمیان، در صفر ۳۶۵ (یا ۳۶۶ق) به فرمان العزیز، همراه گروهی به الازهر رفت و به املاي کتاب الاقتصاد، از نوشته‌های پدرش پرداخت. این کار تا مدت‌ها بعد از سوی رجال علمی این خاندان، همچنان ادامه یافت (همو، ۴۱۷/۵، ۴۱۹؛ امین، احمد، ۱۹۸/۱). افزون بر این، وزیر ابوالفرج یعقوب بن یوسف، معروف به ابن کلس در ۳۷۸ق، با موافقت خلیفه برای گروهی از فقیهان، حقوقی برقرار کرد و برای زندگی آنان در کنار جامع، خانه‌ای بساخت. کمکهای مالی این وزیر و خلیفه العزیز بر رونق الازهر و رواج آموزشهای آن افزود (مقریزی، همان، ۲۷۳/۲، ۳۴۱؛ قلقشندی، ۳۶۳/۳؛ حسن، ۴۲۷؛ ماهر محمد، ۱۶۷/۱).

به روزگار الحاکم بامرالله (حکما ۳۸۶-۴۱۱ق/ ۹۹۶-۱۰۲۰م)، بنای مسجدی جدید که به نام او، جامع الحاکمی شهرت یافت، سنت ایراد

زاده، که خود شیخ در آنجا مدفون است (اولیاچلیبی، ۷/۳). از دیگر آثار تاریخی ازبیک آرامگاه خیرالدین پاشا و مدرسه سلیمان پاشا (اولگن، 65-63) و حمام بزرگ ازبیک را می‌توان نام برد (ایچه، «حمام...»، 99-120). همچنین از قلعه قدیم شهر که «قلعه عتیق چین روم» نامیده شده است و برابر افسانه‌های ساختمان آن را به سام بن نوح نسبت می‌دهند، نیز می‌توان نام برد. ارتفاع دیوارهای قلعه ۴۰ ذراع و عرض آن ۷ «آرشین» بوده، و درون آن ۱۸ محله، ۷ مدرسه و چندین چشمه قرار داشته است (اولیاچلیبی، ۸-۵/۳).

دریاچه ازبیک: این دریاچه در شمال استان بوزسه، در ۱۶ کیلومتری شرق خلیج گملیک قرار دارد و پنجمین دریاچه ترکیه است. مساحت آن ۳۰۸ کی.م. و عمیق‌ترین نقطه آن ۶۵ متر است (YA, III/1614). آب آن شیرین و آبی‌زبان گوناگون از جمله ماهی در آن فراوان است (همانجا: «دائرة المعارف»، IV/1581). ادرسی نیز این دریاچه را وصف کرده، و از آبی‌زبان آن نام برده است (۸۰۷/۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن خردادبه، عیبالله، المسالك والممالک، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجفی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۴م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۹۸۹م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اولیاچلیبی، محمد، سیاحتنامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ تاریخ آل سلجوق، به کوشش فریدون نافذ اوزلوق، آنکارا، ۱۹۵۲م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق/ ۱۸۸۹م؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شار، استفانورد، ج. تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش اورونیایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شمدانی زاده، سلیمان، مری التواریخ، استانبول، ۱۳۳۸ق؛ طاش کوبری زاده، احمد، الشقائق العمانية، به کوشش صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ فریدون‌بک، احمد، منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۲ق؛ کمال پاشا زاده، تواریخ آل عثمان، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۸۳؛ نشری، محمد، جهان نما، به کوشش رشید اونات و محمد ا. کورین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Baynes, N. H. and H. Moss, *Byzantium an Introduction to East Roman Civilization*, Oxford, 1962; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones-Williams, London, 1968; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Eyice, S., «İzmit'te büyük hamam», *Tarih dergisi*, Istanbul, 1960, vol. XI; id., «İki türk âbidesinin mahiyetleri hakkında notlar...», *Yıllık Araştırmalar dergisi*, Ankara, 1958, vol. II; Heyd, W., *Yakın-doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; İnalcik, H., *The Ottoman Empire*, tr. N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; İzet, H., «İzmit çinçiligi», *Türkiyemiz*, Istanbul, 1975, no. 17; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F., İstiltan, Ankara, 1981; Pauly; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F., İstiltan, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; Taeschner, F., «Die Baugruppe Hamza beg in Isnik...», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1932, vol. XX; Ülgen, A. S., «İzmit'te türk eserleri», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1969, no. 1; Umar, B., *Türkiye halkının ilk çağ tarihi*, Izmir, 1982; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; Vryonis, S., *Byzantium and Europe*, London, 1967; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی اکبر دیانت

الازهر، یا جامع الازهر، کهن‌ترین نهاد آموزشی - دینی بازمانده از روزگار فاطمیان در مصر که هم‌زمان با تأسیس شهر قاهره بنیاد نهاده شد و با گذشت بیش از هزار سال و رویارویی با بسیاری از دگرگونیهای

الآمر فاطمی (حک ۴۹۵-۵۲۴ق/۱۱۰۷-۱۱۳۰م) که پس از انشعاب اسماعیلیان به دو فرقه مستعلیه و نزاریه به خلافت رسید، تعطیلی موقت دارالعلم بر رونق فعالیت‌های الازهر افزود. اهدافی در چوبی مثبت کاری شده به این جامع که اکنون در موزه هنری قاهره نگهداری می‌شود، از سوی وی و نیز بنای مقصوره‌ای با شکوه به نام فاطمة الزهراء به فرمان جانشین وی الحافظ (حک ۵۲۴-۵۴۴ق/۱۱۳۰-۱۱۴۹م)، آخرین اخباری است که از این زمان تا پایان روزگار فاطمیان در رسیدگی به کار الازهر گزارش شده است (مقریزی، همان، ۲۷۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ داج، ۲۸-۲۹).

مهم‌ترین پشتوانه مالی الازهر در عصر فاطمیان، موقوفات دولتی و خصوصی و صدقات نقدی و جنسی بود که دیوانی خاص داشت و قاضی القضاات بر آن نظارت می‌کرد. گذران روزی استادان، دانشجویان و دیگر دست اندرکاران و نیز هزینه نگهداری و نوسازی الازهر از محل این درآمدها، تأمین می‌شد. این شیوه تا اوایل سده ۱۴ق/۲۰م که اداره اوقاف مصر بر موقوفات الازهر دست یافت، همچنان ادامه داشت (مقریزی، همان، ۲۷۴/۲-۲۷۵؛ ماهر محمد، ۱۷۲/۱-۱۷۳، ۱۷۹؛ خفاجی، ۹۶/۳). مسئولیت علمی - آموزشی الازهر را مشایخ و پیشوایان مذهبی، برپای جشنها و سوگواریها و امور تبلیغی را داعی الدعوات، و نوسازی و بخششهای مالی را خلفا، امیران و وزیران بر عهده داشتند. مهم‌ترین فعالیت‌های جامع الازهر در دوره فاطمیان از این قرار بود: ایراد خطبه به نام خلیفگان فاطمی، افزودن عبارت «حتی علی خیر العمل» در اذان، برپا داشتن سوگواری عاشورای حسینی، برپایی مجالس الحکمه در حضور خلیفه و وزیران و دانشمندان برای تشکیل مجالس درس، چراغانی و قرآن خوانی ۴ شب اول و نیمه رجب، اول و نیمه شعبان که گاه خلیفه و خاندانش در آن شرکت داشتند و به ویژه آموزشهای اسماعیلی در کنار علوم و فنون رایج آن عصر (مقریزی، همان، ۳۹۱/۱، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۶۵-۴۶۶، ۲۷۳/۲؛ ذهبی، ۳۲؛ عنان، مورخو...، ۱۲۲، ۱۲۷؛ ماهر محمد، ۱۶۷/۱، ۱۸۱، ۱۸۳؛ خفاجی، ۴۶/۱-۴۷، ۴۹).

حسن ابن زولاق (د ۳۸۶ق/۹۹۶م)، احمد بن ابی العوام، قاضی مصر در زمان الحاکم، امیر مختار محمد بن عبیدالله متبجی (د ۴۲۰ق/۱۰۲۹م) از مورخان بزرگ مصر، ابن هیشم حسن بن حسن بصری (زنده در ۴۳۰ق/۱۰۳۹م)، مهندس و فیزیک‌دان نامی اسلام، ابوعبدالله محمد قضاعی (د ۴۵۴ق/۱۰۶۲م)، از دانشمندان بزرگ عصر فاطمی از جمله مدرسان و قاضیان یا دانش آموختگان برجسته الازهر در این دوره بوده‌اند (ابن ابی اصیبه، ج قاهره، ۹/۱؛ ابن حجر، ۶۱۱؛ ماهر محمد، ۱۷۷/۱-۱۷۹؛ خفاجی، ۴۱/۱-۴۲).

الازهر در عصر ابویبیان (۵۶۷-۶۵۰ق/۱۱۷۲-۱۲۵۲م): صلاح‌الدین ابویی پس از مرگ خلیفه العاضد فاطمی (حک ۵۵۷-۵۶۷ق/۱۱۶۲-۱۱۷۲م)، مذاهب اهل سنت را از نو در بین جامعه مصری، رسمیت داد (ابن اثیر، ۳۶۸/۱۱؛ ابن خلکان، ۱۵۷/۷؛ ابن تغری بردی،

خطبه و اقامه نماز را که به جامع الازهر اختصاص داشت، بر هم زد و پس از آن، وی جمعه‌ای را در جامع خویش و دیگر جمعه‌های ماه را در الازهر و جامع ابن طولون و جامع مصر (فسطاط)، نماز می‌گزارد. با اینهمه، نوسازیها و ارسال هدایای ارزنده از جمله کتابهای نفیس به کتابخانه نوبنیاد الازهر و انتقال بسیاری از کتابهای کاخ خلافت به این کتابخانه و تعیین موقوفات، از توجه خاص حاکم، به این جامع نشان داشت (سیوطی، ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ مقریزی، الخطط، ۲۷۳/۲-۲۷۷؛ عنان، الحاکم...، ۱۵۴-۱۵۵؛ ماهر محمد، ۸۴/۱؛ سیف‌آزاد، ۲۸).

دارالعلم یا دارالحکمه، دومین نهاد آموزشی فاطمی که به فرمان الحاکم در قاهره بنیاد یافت، تا اندازه‌ای از اهمیت الازهر کاست. به ویژه تسامحی که این خلیفه در آغاز فعالیت دارالعلم نسبت به مذاهب اهل سنت از خود نشان داد و دعوت او از مدرسان سنی و نیز گروهی از دانشمندان علم نجوم، پزشکی و ادب سبب شد تا به تدریج روند آموزشها از انحصار دانشهای مذهبی فاطمی بیرون شود، اما چندان نباید که الحاکم به دستگیری مدرسان سنی مذهب و قتل و حبس آنان فرمان داد و از آن پس آموزشها به همان شیوه مذهبی اسماعیلیان ادامه یافت (مقریزی، همان، ۴۵۸/۱؛ غنیمه، ۹۴-۱۰۰؛ داج، ۲۵-۲۶). چنین می‌نماید که تعلیم و تعلم مباحث فقهی و دانشهای دینی، مذهبی و ادبی به الازهر اختصاص داشت و تکیه بر آراء فلسفی بر اساس عقاید باطنی و معتزلی و مبانی فلسفی فاطمی که در روزگار الحاکم رونق چشمگیری یافته بود، ویژه دارالعلم بود (خفاجی، ۱۸۱/۱-۱۹؛ نیز نک: ماهر محمد، ۱۶۷/۱).

انقراض سلسله شیعی مذهب آل بویه در ایران و عراق، و چیرگی سلجوقیان پشتیبان خلافت عباسی، در سستی بنیان دولت فاطمیان و روند علمی - آموزشی الازهر تأثیراتی شگرف داشت. با اینهمه، داعیان اسماعیلی پرورش یافته الازهر، در سرزمینهای خلافت شرقی، خاصه در ایران و عراق، خلیفگان بغداد و حکمرانان هوادار آنان را سخت به هراس می‌افکند.

اوضاع ناسامان سیاسی در قلمرو خلفای عباسی، خاصه شورش ارسلان بساسیری و برگرداندن خطبه به نام المستنصر فاطمی در بغداد، می‌رفت تا به سلطه فاطمیان بر سرزمینهای شرقی قلمرو اسلام بینجامد (ابن اثیر، ۶۴۱/۹، ۶۴۸-۶۴۹؛ ابن تغری بردی، ۲۰/۵) و اگر طغرل بغداد را نمی‌گشود و عباسیان را باز بر خلافت مستقر نمی‌کرد، چه بسا خلافت آنان منقرض می‌شد. شاید به همین سبب و نیز تبلیغات دامنه‌دار اسماعیلیان و نفوذ روزافزون خلفای فاطمی (نک: همایی، ۳۰-۳۱) بود که خواجه نظام‌الملک طوسی (م ۱۰۹۲ق/۱۰۹۲م)، وزیر مقتدر الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی به تأسیس نهادهای آموزشی جهت پرورش فقیهانی جدلی برای نقی تبلیغات داعیان ازهری پرداخت. او پر آوازه‌ترین مدارسی را که در انتساب به وی «نظامیه» نام گرفت، در مراکز مهم قلمرو گسترده سلجوقیان بنیاد نهاد که مجهزترین آنها، نظامیه بغداد و نیشابور بود (نک: کسائی، مدارس...، ۶۹، ۷۳-۷۴). به روزگار

فاطمی بوده است (داج، ۵۷-۵۸). در زمان ملک ناصر (۶۹۳-۷۴۱ق) افزون بر بازسازی همه خرابیهایی که در زلزله سال ۷۰۲ق، بر الازهر وارد شده بود، یکی از امیران وی به نام علاءالدین طبرس (د ۷۱۹ق)، مدرسه طبرسیه را برای تدریس فقیهان شافعی در جانب غربی الازهر ساخت. این مدرسه که با گذشت زمان در درون الازهر واقع شد، بعدها به کتابخانه این جامع اختصاص یافت. تأسیس مدرسه آق بُغاویه در جانب چپ الازهر و رو به روی طبرسیه که آن هم بعدها بخشی از کتابخانه الازهر شد و بنای حجره‌ها برای درس قرآن کودکان تیم، از دیگر اقدامات انجام گرفته این دوره بوده است (مقریزی، همان، ۲۷۵/۲-۲۷۶، ۲۸۳؛ خفاجی، ۶۵/۱-۶۶؛ مبارک، ۲۵۷/۲؛ داج، ۶۰-۶۱).

از گزارش ابن بطوطه (۴۰/۱)، چنین برمی‌آید که کسانی چون شرف‌الدین عیسی بن مسعود زواوی مالکی (د ۷۴۳ق/۱۳۴۲م)، مدرس فقه و حدیث و قوام‌الدین کرمانی، صاحب فتوا در تمامی مذاهب اهل سنت، در الازهر مجالس درس داشته‌اند. اشاره ابن بطوطه به عبای پشمین و خشن و عمامه پشمی سیاه‌رنگ کرمانی، پوشش یک استاد ازهری در آن دوره را نشان می‌دهد (همانجا؛ زرکلی، ۱۰۹/۵؛ ولی، ۵۱۲-۵۱۳).

در عصر ممالیک بُرجی (۷۸۴-۹۲۳ق) نیز بر اعتبار علمی و شکوفایی آموزشی الازهر افزوده شد. دل‌بستگی مؤید شیخ (حک ۸۱۵-۸۲۴ق)، یکی از حکمرانان این سلسله به الازهر چندان بود که نزدیک‌ترین امیران خود را به مدیریت این نهاد می‌گماشت. در ۸۱۸ق که یکی از این امیران به نام سودوب نظارت الازهر را بر عهده داشت، شمار طلاب مقیم الازهر در رواقهای عجمی، مغربی، زبجعی، بیش از ۷۵۰ نفر بوده است که از خیرات و صدقات افراد نیکوکار نیز برخوردار بودند. این معنی موجب ازدحام مردم، خاصه در شبهای ماه رمضان، برای استفاده از این مزایا در الازهر می‌شد، به طوری که امیر سودوب را بر آن داشت تا با جمعی از غلامان خود، به خوابگاههای این جامع بتازد و عده‌ای را مضروب و زندانی کند. در پی این رویداد، مجالس درس جامع مدتی از فعالیت باز ایستاد (مقریزی، همان، ۲۷۷/۲، السلوک، (۱)۴-۳۲۲-۳۲۳؛ خفاجی، ۶۷/۱، ۷۲).

در دوره حکمرانی قایتبای (۹۰۲-۹۰۴ق/۱۴۹۷-۱۴۹۹م) و جانشینان او، تا سلطه عثمانیان بر مصر، با همه پریشانیها که در دولت ممالیک راه یافته بود، اداره الازهر و نیکو نگاه داشتن بنا و توجه به فعالیتهای آموزشی و رسیدگی به امر معیشت استادان و دانشجویان با علاقه بسیار دنبال می‌شد. حضور دانشمندان دیندار و پارسا چنان روحانیتی برای این جامع فراهم کرده بود که محرومیت از حضور در آن، به نوعی نفرین تعبیر می‌شد (نک: داج، ۷۲). از این رو، روزگار ممالیک برجی، دوران شکوفایی فرهنگ و تمدن مصر و برخورداری الازهر از انبوه عالمان بنا و قبله گاه طالبان دانش از اقصای بلاد اسلام بوده است (ابن ظهیره، ۱۹۰؛ خفاجی، ۷۶/۱).

۶۳/۶). صلاح‌الدین که خود مذهب شافعی داشت، صدرالدین عبدالملک ابن درباس شافعی (د ۶۰۵ق/۱۲۰۹م) را منصب قاضی القضاتی مصر داد و به فتوای او اقامه نماز جمعه را که طبق موازین شافعی مذهبان در دو جامع شهر جایز نبود، به جامع الحاکم که فضایی فراخ‌تر داشت، انتقال داد. این امر که تا ۱۰۰ سال استمرار یافت، از اعتبار جامع الازهر فروکاست (سیوطی، ۲۵۲/۲؛ نیز نک: ماهر محمد، ۱۶۸/۱؛ ولی، ۵۰۰، ۵۰۸). تأسیس مدارس شافعی - حنفی به فرمان صلاح‌الدین و جانشینان او که به گفته ابن خلکان (۲۰۶/۷-۲۰۷) تا آن زمان در مصر بی‌سابقه بود و حمایت‌های مادی و معنوی از دانشمندان سنی مذهب، رکود روز افزون الازهر را در پی داشت (خفاجی، ۵۹/۱-۶۰). از این پس، الازهر با تغییر شیوه برنامه‌های آموزشی - تبلیغی گذشته، در شمار یکی از نهادهای آموزشی مذاهب اهل سنت درآمد. مجادلات فرقه‌ای و انحصار برنامه‌های آموزشی این دوره به مسائل مذهبی ستیها که از سوی ایوبیان هوادار سیادت مذهبی عصر نظام الملکی در مصر رواج یافته بود، سبب شد تا مواد درسی الازهر به علوم ادبی و مباحث فقهی و حدیثی، محدود شود (ابن ابی اصیبعه، ج بیروت، ۳(۱)/۳۳۹؛ خفاجی، ۶۲/۱). حضور ابوحنیفه ابن فارض مصری (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) بزرگ‌ترین سراینده اشعار عرفانی به زبان عربی، در الازهر و شرکت بسیاری از هواداران تصوف در محضر او، نشانه رونق آموزشهای صوفیانه در الازهر عصر ایوبیان بوده است (ابن عماد، ۲۶۲/۷؛ فاخوری، ۵۱۶؛ زرکلی، ۵۵/۵). قاسم بن فیره شاطبی ضریر (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م)، پیشوای قاریان مصر و عالم در نحو و لغت، حسن بن خطیر فارسی، فقیه بزرگ حنفی که در ریاضی، طب، تفسیر و لغت نیز عالمی توانمند بود و ابو محمد قاسم بن علی ابن عساکر، در شمار مدرسان الازهر در این دوره بوده‌اند (ابن ژشید، ۲۹۶/۳-۲۹۷؛ ماهر محمد، ۱۷۹/۱).

جامع الازهر در روزگار ممالیک ترک زبان بحری (۶۴۸-۷۸۴ق/۱۲۵۰-۱۳۸۲م) که پس از ایوبیان بر مصر فرمان راندند، با وجود بیگانگی آنان با ادب عرب و علوم اسلامی، مقارن حمله مغولان به سرزمینهای شرقی اسلام، به عنوان پایگاه و نگاهبان علوم اسلامی درآمد (داج، ۵۱-۵۲). ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۵۸-۶۷۶ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م) الازهر را به سان دیگر ویرانه‌های به جا مانده از جنگهای صلیبی در مصر، نوسازی، موقوفاتش را احیا، و مقصوره‌ای در آن بنا کرد. سپس با اخذ فتوایی از فقیهان حنفی، پس از ۱۰۰ سال وقفه، در جمعه ۱۸ ربیع الاول ۶۶۵ خطبه و نماز جمعه در این جامع از نو اقامه شد (مقریزی، الخطط، ۲/۲۷۵-۲۷۶؛ قس: قلقشندی، ۳/۳۶۰). تعیین استادان فقه و حدیث و الهیات، تأمین زندگی مدرسان و طلاب، انتخاب امام جماعت، اعلان احکام دولتی برای امر به معروف و نهی از منکر در الازهر و نوسازیهای پی‌درپی آن، نشانه توجه حکمرانان این سلسله، به ویژه بیبرس و المنصور سیف‌الدین قلاوون و ملک الاشرف صلاح‌الدین، به الازهر و بازیافت اعتبار از دست رفته این نهاد بزرگ عصر

پناهنده به الازهر و شرکت سلطان سلیم و سرداران عثمانی در مراسم نماز جمعه این جامع، نخستین نرشمها از سوی عثمانیان نسبت به این نهاد کهن خودنمایی کرد. شرکت شماری از پیشوایان مذاهب چهارگانه که بیشتر از عالمان برجسته ازهری بودند، در مجالس مشورتی دیوان عالی، اعتبار علمی الازهر را تا اندازه‌ای زنده نگاه داشت. از این گذشته، نیاز ترکان به عالمان دینی و نظام قضایی مبتنی بر فتواهای شرعی و دعاوی مربوط به مذاهب فقهی، رسیدگی به موقوفات و امور کشورداری، نقش سیاسی - اجتماعی الازهر را در برقراری عدالت اجتماعی و حفظ میراث فرهنگی اسلام و زبان عربی، بیش از پیش چشمگیر کرد (خفاجی، ۱/۷۷، ۷۹، ۸۵؛ داج، ۸۱، ۷۸، ۸۲).

ابن ملیح ابو عبدالله قیسی، جهانگرد مغربی که میان سالهای ۱۰۴۰-۱۰۴۲ق به روزگار حکمرانی خلیل پاشا بر مصر، از آنجا دیدار کرده، از جامع الازهر، به عنوان بزرگ‌ترین نهاد عبادی - آموزشی آن دیار و فعال در اقامه نماز و تلاوت قرآن و تدریس علوم اسلامی با انبوهی از طالبان دانش از شرق و غرب جهان اسلام که با استفاده از مزایای خوراک و پوشاک در ۵ رواق این جامع مسکن داشتند، یاد کرده، و شیخ ابوالحسن علی آجهوری مالکی و ابوالعباس احمد بن عیسی مالکی، مشهور به کلبی را از مدرسان برجسته الازهر در این دوره نام برده است (ولی، ۵۱۴-۵۱۵).

از نیمه سده ۱۱ق/۱۷م، حکمرانان عثمانی، یکی از دانشمندان مشهور علوم دینی را با عنوان شیخ به ریاست الازهر بر می‌گماشتند. این سنت مشیخه الازهر که ریشه در روزگار فاطمیان داشت، تا اواخر سده ۱۳ق/۱۹م، همچنان ادامه یافت (ماهر محمد، ۱/۱۸۵). شیخ محمد بن عبدالله خرسی (د ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، ابراهیم بن محمد برماری (د ۱۱۰۶ق/۱۶۹۵م) و محمد نسرتهی (د ۱۱۲۰ق/۱۷۰۸م)، از فقیهان بنام و نخستین مشایخ الازهر در عصر عثمانی بوده‌اند (خفاجی، ۱/۸۸، ۱۴۲؛ ولی، ۵۱۶). در این دوره، رئیس الازهر بر تمامی امور این جامع اشراف داشته، و هر یک از واحدهای مسکونی الازهر را شیخی سرپرستی می‌کرده است. شیخ الازهر از این هنگام چندان اعتبار داشت که افزون بر سرپرستی همه نهادهای آموزشی مصر، از مشاوران مورد اعتماد دولت در مسائل مهم این بخش از قلمرو عثمانی بود (ماهر محمد، ۱/۱۸۵؛ داج، ۸۲-۸۳). با اینهمه، گسترش فقر و ناامنی و بیماریهای فراگیر، جامعه مصر را چنان به صوفی‌گرایی سوق داد که حتی مشایخ الازهر نیایشهای صوفیانه و سماع و رقص را جایز می‌شمردند و با اولیای تصوف روابطی نزدیک داشتند (همو، ۸۴). از همین رو، آموزشهای الازهر سخت به سستی گرایید، چنانکه احمدپاشا والی مصر در ۱۱۶۱ق/۱۸۴۸م، شیخ عبدالله شبرای رئیس الازهر را به چاره‌جویی فراخواند (ماهر محمد، ۱/۱۶۹؛ خفاجی، ۱/۷۱، ۷۳). در این زمان برای ورود به الازهر و حضور و غیاب مدرسان و دانشجویان، ضابطه‌ای وجود نداشت. انتخاب درس و استاد، آزاد و بی برنامه بود. انتصاب مدرسان جنبه رسمی نداشت و چنان بود که

ابن خلدون که در ۷۸۴ق/۱۳۸۲م، به روزگار سلطان ظاهر برقوق، به مصر رفته، و بر منصب قضا و تدریس در جامع الازهر دست یافته، از قاهره به سواد اعظم دنیا و شهری پر از خانقاهها و مدارس و دانشمندان یاد کرده است (نک: العبر، ۶/۴۸۳-۴۸۴). با اینهمه، از مواد و کتابهای درسی و نیز گرایش بیشتر استادان و دانشجویان الازهر به علوم مذهبی و ادبی، بر می‌آید که افکار سنتی حاکم بر نهادهای آموزشی عصر ابویان به این دوره راه یافته، و پژوهش و تحصیل در علوم عقلی و دانشهای ریاضی، پزشکی، فیزیک و شیمی در الازهر، به گونه‌ای کارآمد، درخشش نداشته است. نقد و نظر ابن خلدون از شیوه‌های رایج در قاهره، خاصه در الازهر که خود در آن تدریس می‌کرده، نشانه مردود و مهجور بودن مدعیان باب اجتهاد و الزام تقلید ملت اسلام از پیشوایان مذاهب اهل سنت بوده است (همو، مقدمه، ۴۴۸). وی استادان معاصر خویش را به شیوه‌های سودمند و کارآمد آموزشی ناآشنا یافته است (همان، ۵۳۵).

به هر روی دانشمندی که در این دوره در زمینه‌های ادب، تاریخ، جغرافیای تاریخی، علوم دینی و مذهبی، حدیث و دیگر شاخه‌های علوم انسانی و احیاناً دانشهای عقلی درخشیده‌اند، بیشتر از سرزمین مصر و در شمار استادان و دانش‌آموختگان الازهر بوده‌اند که از آن میان: ابوالحسن علی بن یوسف لخصی شطنوفی شافعی (د ۷۱۳ق/۱۳۱۳م) از استادان برجسته علم قرائت قرآن، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب نویری (د ۷۳۲ یا ۷۳۳ق) مؤلف نهایی الارب فی فنون الادب، احمد ابن فضل الله عمری (د ۷۴۹ق/۱۳۴۸م) نویسنده کتاب مسالک الاصباف فی مسالک الامصار و قلقشندی (احمد بن علی) صاحب صبح الاعشی فی صناعة الانشاء شهرت بسزایی داشتند (سیوطی، ۵۰۶/۱؛ ابن جزری، ۵۸۵/۱؛ خفاجی، ۱/۷۴). افزون بر اینان، می‌توان به ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق)، از دانشمندان مشهور در تاریخ، فقه و حدیث، و نیز کمال الدین ابوالبقاء دمیری (د ۸۰۸ق)، مؤلف کتاب معروف حیاة الحيوان الکبری، اشاره کرد (سخاوی، ۲/۳۹؛ خفاجی، ۱/۷۵). برخی از پژوهشگران معاصر، تقی الدین ابوالعباس مقریزی (د ۸۴۵ق/۱۴۴۱م) و جلال الدین سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م)، دو دانشمند بلند آوازه مصری را که بارها در آثارشان از مسائل گوناگون الازهر یاد کرده‌اند، در شمار مدرسان و دانش‌آموختگان این جامع نام برده‌اند (عنان، مورخو، ۸۷؛ خفاجی، ۲/۵۷).

الازهر در عصر عثمانی: سلطان سلیم اول (س ۹۱۸-۹۲۶ق)، در ۹۲۳ق، سلسله مالیک مصر را برانداخت و خطبه نماز جمعه در جامع الازهر به نام این سلطان فاتح عثمانی که خود را خلیفه مسلمانان می‌پنداشت، خوانده شد (ولی، ۵۱۳). درگیرهای بی‌گیر مالیک محلی با پاشایان عثمانی (نک: حتی، ۲/۹۰۳-۹۰۴)، جیاول اموال و تجاوز به حریم مساجد جامع، دستگیری بسیاری از دانشمندان و قاضیان و انتقال نخبگان آنان به قسطنطنیه، هر چند جامع الازهر را درگیر نابسامانیهای اداری و آموزشی کرد، اما با بخشودن فراریان

و مهندس آشنا به علوم یونانی، و شریف سید قاسم تونسلی (د ۱۱۹۳ق)، ریاست و یا استادی الازهر را بر عهده داشتند (عیسی بک، ۱۶۶؛ خفاجی، ۱۱۳/۲، ۷۵/۱؛ داج، ۹۳-۹۴).

الازهر در عصر محمدعلی پاشا و جانشینان او: به دنبال نابسامانیهای سیاسی - اقتصادی ناشی از چیرگی دوباره عثمانیان بر مصر، مشایخ الازهر به نشانه اعتراض، کلاسهای درس را تعطیل کردند و در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م از محمد علی، افسر فرمانده سپاه بنی چری عثمانیان خواستند که پاشای ترک را از کار برکنار کند و خود سررشته امور را در دست گیرد. از آغاز درگیری هواداران محمدعلی با مالیک محلی تا سلطه کامل وی بر مصر (۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م)، هر چند بر دامنه هرج و مرجهای سیاسی و آشفتگی الازهر و مصادره موقوفات و ناخشثودی رجال علمی آن افزوده شد، اما اقدامات اصلاح گرانه او در فرستادن شماری از دانشجویان مصری و دانش آموختگان ازهری به اروپا، آینده امید بخشی را در دگرگونی نظام آموزشی این جامع، نوید می داد (فاخوری، ۶۵۰)؛ چنانکه رفاعه طهطاوی، نخستین محصل از این گروه، پس از بازگشت از اروپا در ۱۲۴۱ق با تدریس علوم انسانی و دیگر دانشهای پیشرفته غربی که حدود ۴۰ سال استمرار یافت، از معدود مشایخ بزرگ الازهر بود که در انتقال دانشهای نوین اروپایی به این کشور و تشویق محمد علی به انتصاب مدیران دانشمند و رواج آموزشهای جدید در کنار تعالیم سنتی، نقش بسزایی داشت (ولی، ۵۲۱). پس از محمدعلی، سیاست تجددطلبی او در الازهر همچنان دنبال می شد، اما سیاست عباس حلمی (حک ۱۲۶۴-۱۲۷۰ق/۱۸۴۸-۱۸۵۴م)، با گسترش فرهنگ اروپایی در مصر ناسازگار می نمود. با اینهمه، آشنایی اروپاییان با نقشه ساختمانی الازهر، شورایی شدن مدیریت و بهبود بخشیدن به وضع مالی آن با تصویب قانون اراضی ۱۲۷۴ق و نیز قانون مصوب ۱۲۸۸ق، درباره انتخاب استاد و دانشجو و امتحان مواد دزسی و تأسیس دارالعلوم وابسته به الازهر در ۱۳۲۵ق، توجه استادان الازهر به تدریس تاریخ و هندسه و موسیقی، این نهاد سنتی را به دانشگاهی جدید، مبدل ساخت. در این زمان، الازهر ۳۱۴ مدرس و نزدیک به ۱۰ هزار دانشجو از مذاهب اهل سنت داشته است (مبارک، ۲۲۱/۱-۲۲۲؛ خفاجی، ۱۱۴/۲، ۱۱۵، ۱۱۸؛ داج، ۱۱۸-۱۲۰).

سید جمال الدین اسدآبادی و جامع الازهر: او که در فاصله سالهای ۱۲۸۸-۱۲۹۷ق/۱۸۷۱-۱۸۸۰م، به قصد بیداری افکار مردم و اتحاد مسلمانان در مصر تلاش می کرد، با وجود واکنشهای شدید مشایخ محافظه کار الازهر، به موفقیتهای چشمگیری دست یافت و روح تازه ای از آزاداندیشی و وطن پرستی و گرایش به دانشهای نورادر کالبد این نهاد بزرگ علمی - آموزشی دمید (فاخوری، ۷۵۰؛ خفاجی، ۴/۲، ۳/۳). از نتایج درخشان این نهضت فکری، اقدامات شیخ محمد عبده (د ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م)، یکی از شاگردان و هواداران سید جمال الدین در الازهر بود که با ابراز شایستگی علمی و فکری، بعدها مفتی اعظم مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد. او با آموزشهای کارساز، افکار

دانشمندی برجسته با عنوان شیخ بریایه ستونی که به وی اختصاص می یافت، بر کرسی درس می نشست و شاگردان بر گرد وی حلقه می زدند. ساعات تشکیل درس از پیش تعیین نمی شد و در سرما و گرمای شدید، حضور شاگردان کاستی می گرفت. با اینکه الازهر از معتبرترین کانونهای آموزشی سرزمینهای عرب زبان قلمرو عثمانیان بود و حدود ۶۰ تا ۷۰ استاد و شمار بسیاری دانشجوی بومی و غیربومی به تعلیم و تعلم در آن اشتغال داشتند، از درخشش آموزشی عصر مالیک، بی بهره بود و مواد درسی را بیشتر مباحث صرفی و نحوی، معانی و بیان، ادب عربی و مسائل فقهی تشکیل می داد و به دانشهای پزشکی، ریاضی، شیمی و نجوم کمتر توجه می شد؛ چنانکه کیمیاگری و طالع بینی بازاری به مراتب گرم تر از دانشهای شیمی و نجوم داشت (داج، ۹۲-۹۳، ۱۰۴-۱۰۷).

مبارزات مشایخ الازهر در دوران اشغال مصر به دست سپاه ناپلئون: در پی تجاوز سپاه فرانسه به مصر (۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م)، مشایخ الازهر از ناپلئون خواستند که نظامیانش با مردم به نرمی رفتار کنند. ناپلئون برای جلب رضای آنان، ۱۰ تن از استادان الازهر را به تشکیل شورایی فرمان داد که ریاست آن را عبدالله شرفاوی (د ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م)، شیخ الازهر بر عهده داشت. اما مصریان در غیاب ناپلئون بر فرمانده نظامی وی شوریدند و او را کشتند و چون درخواست ناپلئون در بازگشت به قاهره از مشایخ الازهر برای جلوگیری از آشوب، بی پاسخ ماند و شرفاوی با فشار افکار عامه به اعلان مقاومت در برابر اشغالگران فرانسه تن در داد، ناپلئون ناچار الازهر را به توپ بست و شرفاوی و همکارانش را بازداشت و گروهی از آنان را تیرباران کرد (زکی، ۲۵۶؛ خفاجی، ۹۲/۱؛ داج، ۱۱۰-۱۱۱). این درگیری و کشتار و غارت، گرچه الازهر را به نابسامانی و تعطیلی موقت کشاند، اما آبادانیهای پر دامنه ناپلئون در تأسیس کارخانه ها، بیمارستانها، چاپخانه ها و نشان دادن پیشرفتهای علمی غرب به مصریان، افقهای تازه ای از دانشهای پیشرفته اروپاییان را در دیدگاه ازهریون گشود و چندان نباید که بسیاری از رجال علمی و مشایخ الازهر از جمله عبدالرحمان جبرتی (د ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م) و شیخ حسن عطار (د ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م) با زبان فرانسه و فرهنگ غرب، آشنایی بسیار یافتند (همو، ۱۱۲-۱۱۳؛ نیز نک: زرکلی، ۲۲۰/۲).

اشغال زودگذر مصر به دست سپاهیان فرانسه با حمله مشترک قوای انگلیس و عثمانی در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م، پایان یافت. وزیر اعظم عثمانی به قاهره درآمد و در نماز جمعه الازهر شرکت جست، اما توجه جامعه مصری و دانش آموختگان ازهری به دانشهای نوین مغرب زمین، آثاری شگرف بر جای نهاد و جامعه مصری را به مرحله ای از تجدید که سر آغاز عصر نهضت علمی و ادبی در جهان عرب بود، سوق داد (ضیف، ۱۲-۱۳). چهره های سرشناس علمی مانند احمد دمتهوری (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م)، ادیب و مورخ و آشنا به دانشهای یونانی، حساب و هندسه، گیاه شناسی و پزشکی، و شیخ محمد نضرتی، پزشک، فیلسوف

تقلیدی و سنتی را از اذهان استادان و دانشجویان الزهر زدود (ضیف، ۲۱۸-۲۲۳؛ خفاجی، ۲/۱۵۰، داج، ۱۳۳-۱۳۴).

در فاصله سالهای ۱۲۸۹-۱۳۱۷ ق/۱۸۷۲-۱۸۹۹ م، قوانینی بر محتوا از جمله اصلاح برنامه‌های درسی، افزودن دروس و مباحث جدید علمی، تأسیس کتابخانه مرکزی، تنظیم بودجه سالانه، تعیین لباس رسمی برای استادان، صدور پایان نامه‌های تحصیلی و علمی (الشهادة الاهلیة و الشهادة العالمية) به تصویب رسید و شورایی شدن مدیریت، آینده امید بخشی را در روند برنامه‌های اداری-آموزشی الزهر ترسیم کرد (خفاجی، ۱/۱۲۵، ۲/۱۱۴-۱۲۲؛ داج، ۱۳۵-۱۳۸). در ۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م به پیشنهاد رئیس دانشگاه، مدارس آق بغاویه و طبرسیه در جنب الزهر به این جامع پیوست و هسته کتابخانه مرکزی الزهر در این مدارس پی‌ریزی شد (خفاجی، ۱/۱۵۱-۱۵۴؛ طنطاوی، ۸۶). در همین سالها، شیخ محمد عبده در مقام ریاست الزهر، به رغم کارشکنیهای مخالفان، با ایراد سخنرانیها، تطبیق آیات قرآنی با بسیاری از کشفیات جدید علمی، تشویق دانش‌آموختگان از هری به تألیف مقالات تحقیقی، الزهر را در مسیر بهره‌گیری از دانشهای نوین و آموزشهای سودمند قرار دارد (داج، ۱۳۵-۱۳۶). از دستاوردهای مهم عبده در الزهر، جلب دانشجویانی نخبه و روشنفکر در حلقه درس بود که از مشهورترین آنان مصطفی لطفی مَنقَلوطی، محمد رشید رضا، سعد زغلول (د ۱۳۴۶ ق) و طه حسین (د ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م) را می‌توان نام برد که در جنبش علمی و بیداری فکری نسل جدید مصر، نقشی بسزا داشتند (فاخوری، ۶۵۰، ۷۵۴؛ ضیف، ۲۲۲، ۲۲۴، جم؛ خفاجی، ۲/۴۷-۱۲-۱۳؛ زرکلی، ۱/۲۰۰، ۶/۱۲۶، ۷/۲۵۲، ۲۳۹/۷).

پس از عبده برنامه‌های اصلاحی او توسط حسونه نواری و برخی دیگر از مدیران الزهر همچنان دنبال شد و از اواخر سده ۱۹ و آغاز سده ۲۰ م با قانونی شدن حدود ۱۰ پیشنهاد اصلاحی، اقدامات ارزنده‌ای در اداره و آموزش الزهر به عمل آمد (داج، ۱۳۶-۱۴۲). با اینهمه، از گزارشها بر می‌آید که الزهر تا نیمه اول سده ۲۰ م هنوز گرفتار پاره‌ای نابسامانیهای مالی و آموزشی و جمود فکری بوده، و بازده علمی دانشجویان پس از گذراندن ۱۲ سال در مقاطع مختلف تحصیلی، بسیار ناچیز بوده است. مدارک تحصیلی در این زمان هنوز به همان شیوه سنتی صدور اجازه‌نامه‌ها بود و تصدی رؤسای واپس‌گرا و محافظه‌کار چون سلیم بشری و عبدالرحمان شربینی و مداخلات خدیو در دهه نخست سده ۲۰ م مانع اقدامات اصلاحی می‌شد (داج، ۱۴۳-۱۴۴). تا اینکه طبق قانون مصوب ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م، الزهر به عنوان برترین نهاد آموزشی مصر اعلام شد و مدارس واقع در شهرهای طنطا، دسوق، دمياط، اسکندریه و نیز مدرسه تربیت قضات (القضاء الشرعی) به تابعیت الزهر درآمد. هیأتی مرکب از رئیس الزهر و نماینده او، مفتی مصر، استادان برجسته دانشکده‌ها، نمایندگان وزارت دارایی و دادگستری و معارف و اوقاف و ۴ تن از دانشمندان بنام و استادان مشهور با عنوان «مجلس الزهر الاعلی» اداره و نظارت بر

کار الزهر را بر عهده گرفتند (خفاجی، ۱/۱۲۵، ۲/۸۴؛ داج، ۱۴۵). در ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م جامع الزهر ۱۰ هزار دانشجو در ۳ مقطع ابتدایی، متوسطه و عالی با ۱۷۷ کلاس درس و ۳۱۶ مدرس داشته که با روزگار محمدعلی پاشا تقریباً یکسان بوده است (همو، ۱۴۹-۱۵۰). با بروز جنگ جهانی اول، دانشجویان از هری با تقویت روحیه ملی‌جامعه مصر، رهبری تظاهرات ضد استعماری را بر عهده گرفتند (همو، ۱۵۰-۱۵۱).

فؤاد اول، نخستین پادشاه مصر نسبت به این نهاد کهنسال توجهی خاص داشت. در ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۳ م، دوره تحصیلات فوق لیسانس در رشته‌های سنتی الزهر دایر شد و مدرسه قضات (القضاء الشرعی) و پس از آن سرپرستی مدرسه تربیت معلم (دارالعلوم) به الزهر واگذار شد. با وزارت سعد زغلول، موقوفات جامع در اختیار دولت قرار گرفت و هرگونه انتصاب در الزهر بز عهده پادشاه و نخست‌وزیر بود (ضیف، ۱۸۲؛ داج، ۱۵۱-۱۵۲).

در خلال جنگ جهانی اول که قاهره مرکز عملیات جنگی بریتانیا در خاورمیانه بود، با وجود بهره‌گیری مصر از علوم و فنون غربی، همچنان تفکر قرون وسطایی بر الزهر حاکم بود. با اینهمه، در این زمان دانشمندانی اصلاح‌گرا چون شیخ مصطفی مراغی و محمد احمدی ظواهری و شیخ محمود شلتوت، به ریاست الزهر رسیدند (خفاجی، ۱/۱۶۵، ۱۶۹). در نتیجه تلاشهای آنان در ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م، با تصویب فؤاد، الزهر به دانشگاهی جامع و واقعی مبدل شد. مدارس آمادگی و مقدماتی (المعاهد المدنیة) وابسته به الزهر در شهرهای مهم مصر دایر شد. تعلیمات عالی در ۳ دانشکده اصول دین، شریعت اسلامی و زبان عربی برقرار شد. شماری از دانش‌آموختگان این دوره به خارج فرستاده شدند و با تأسیس چاپخانه، نخستین نشریه الزهر با عنوان نور الاسلام و سپس به نام مجله الزهر، منتشر شد (همو، ۸۱/۲؛ داج، ۱۵۱-۱۵۷، ۱۸۴).

به روزگار پادشاهی فاروق (۱۹۳۶-۱۹۵۲ م)، دانشگاه الزهر گرفتار نابسامانیهای سیاسی بود. با این حال، بنای دانشگاهی جدید و دو دانشکده شریعت اسلامی و زبان عربی در شرق بنای قدیم در ۱۳۶۹-۱۳۷۰ ق، الزهر را از مسجدی کهن به صورت دانشگاهی برخوردار از مظاهر نو مبدل ساخت. در این دوره با گرایش بسیاری از استادان و دانشجویان از هری به نهضت اخوان المسلمین، این دانشگاه صحنه تظاهرات سیاسی و اعتقادی شد، تا اینکه سرانجام با کودتای افسران جوان و اعلام نظام جمهوری در مصر از ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م، الزهر به مرحله‌ای دیگر از دگرگونیهای سیاسی و علمی وارد شد (همو، ۱۶۱-۱۶۲).

در عصر انقلاب، در پرتو همکاری متقابل رؤسای جمهوری با استادان الزهر، این دانشگاه در مسیر پیشرفت قرار گرفت و بسیاری از طالبان دانش، از کشورهای آسیایی و آفریقایی را به خود جذب کرد. شرکت رؤسای جمهوری مصر و سوریه به هنگام طرح تشکیل

چند که به دیده برخی از صاحب نظران، پژوهشهای علمی و روند آموزشها در دانشکده پزشکی بدون بیمارستان، و دانشکده علوم بدون کارخانه، و مهندسی بدون امکانات لازم، سطح علمی دانشگاه الازهر را دست کم در سالهای آغازین تأسیس این رشته‌ها، پایین‌تر از دیگر دانشکده‌ها قرار داده بود (شلیبی، ۶۸).

در ۱۹۵۴م هیأت دولت مصر بنیاد شهرک دانشگاهی برای استفاده استادان و دانشجویان را تدارک دید (امین، حسن، ۸۵/۱). طبق آمار سالهای ۱۳۷۰-۱۳۷۱ق/۱۹۵۰-۱۹۵۱م، نزدیک به ۳ هزار دانشجوی خارجی از ۶۵ کشور در این دانشگاه، به تحصیل اشتغال داشته‌اند (طنطاوی، ۱۰۲). گفتنی است که توجه به قرآنت و علوم قرآنی، سرلوحه برنامه‌های آموزشی این نهاد کهن از آغاز تأسیس تاکنون بوده است. این دانشگاه هنوز هم چون تاجی زرین در بین دانشگاههای جهان اسلام می‌درخشد. دانشگاهی که فرهنگ عربی-اسلامی را در روزهای تیره سلطه ترکان عثمانی، نیک نگاه داشت و اکنون نیز بر آن است که آموزشهای دینی و سنتی رایج در یک هزار سال پیش را با دانش و تکنولوژی دنیای امروز بیوند دهد (خفاجی، ۱۳۷/۱؛ ولی، ۵۲۵؛ نیز نک: غنیمه، ۸۲؛ وست، ۴۹؛ طنطاوی، ۷۴-۷۵؛ زنگلونی، ۲۸۵).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ همان، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن لیاث، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق، ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، بیروت، ۱۳۵۱ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، «رفع الاصر»، همراه الولاة و القضاء کندی، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن خلدون، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رشید، محمد، ملء العیة، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن ظهیر، احمد، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، شذرات الذهب، به کوشش عبدالقادر و محمود ازنازوط، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ امین، احمد، ظهر الاسلام، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسن، ابراهیم حسن، تاریخ الدولة الفاطمیة، مصر، ۱۹۶۴م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، الازهر فی الف عام، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ داچ، بابار، دانشگاه الازهر، ترجمه آذرمیدخت میناخ فریدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ زرکلی، اعلام، زکی، عبدالرحمان، القاهرة، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ زنگلونی، علی سرور، الدعوة و الدعاة، قاهره، ۱۹۷۹م؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، بیروت، دارمکتبة الحیة؛ سیف آزاد، عبدالرحمان، تاریخ خلفای فاطمی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ شلیبی، احمد، رحلة حیاة، مصر، ۱۹۷۸م؛ ضیف، شوقی، الادب العربی المعاصر فی مصر، مصر، ۱۹۶۱م؛ طنطاوی، محمد، «الازهر»، العربی، کویت، ۱۳۹۲ق، ش ۱۷۰؛ عنان، محمد عبدالله، الحاکم باسرا لله، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ همو، مورخو مصر الاسلامیة، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ عیسیٰ بک، احمد، تاریخ بیمارستانات فی الاسلام، بیروت، ۱۹۸۱م؛ غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فاخوری، حتا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قلقشنندی، احمد، صبح الاعشی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ کسایی، نورالله، کارنامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، مدارس نظامی و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماهر محمد، شفاء، مساجد مصر، مصر، ۱۹۷۶م؛ مبارک، علی پاشا، الخطط التوفیقیة، مصر، ۱۹۸۰م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دار صادر؛

جمهوری متحد عربی در ۱۳۷۹ق/۱۹۵۸م، در نماز جمعه الازهر، یادآور همان شکوه و جلال شرکت خلیفگان فاطمی در این نهاد کهن بود (همو، ۱۶۵-۱۶۶).

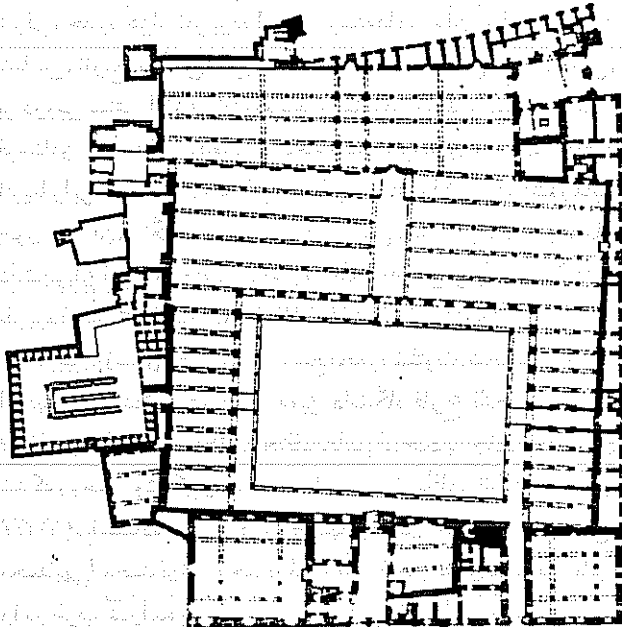
از جمله گامهای ارزنده الازهر در دوره اخیر، تأسیس کرسی فقه شیعه جعفری بود که پس از تأسیس دو کرسی فقه حنفی و شافعی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در ۱۳۳۵ش به عنوان عملی متقابل صورت گرفت (کسایی، کارنامه...، ۵۸).

در این دوره، شورای عالی مرکزی به نام «مجلس الازهر الاعلی» بالاترین مرجع رسیدگی به تمامی امور این دانشگاه بود. اعضای هیأت علمی الازهر در ۳ مرتبه استاد صاحب کرسی (الاستاذ ذوالکرسی)، استادیار (الاستاذ الساعد) و مرتبی (المدرّس)، به تدریس می‌پرداختند (داچ، ۱۶۸). در فاصله سالهای تحصیلی ۱۳۶۴-۱۳۶۶ق، شمار دانشجویان خارجی الازهر از کشورهای افریقایی، آسیایی و اروپای شرقی، حدود هزار نفر بوده است و رشته‌های روان شناسی، جامعه شناسی، تاریخ سیاسی، فیزیک، شیمی، زیست شناسی و تربیت بدنی، بر دروس سنتی الازهر افزوده شد و سازمان و عظم و تبلیغ، تربیت و فرستادن گروههای تبلیغاتی (البعثة) به کشورهای مختلف، خاصه افریقا را بر عهده گرفت و مراکز فرهنگی وابسته به الازهر در کشورهایی چون سودان، انگلستان و آمریکا تأسیس شد. در ۱۹۵۸م شمار دانشجویان این دانشگاه در تمامی مقاطع تحصیلی نزدیک به ۴۰ هزار نفر بود (همو، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۳-۱۸۴، ۱۹۱، حاشیه).

در بین رؤسای اخیر الازهر، شیخ محمود شلتوت، شخصیتی بارزتر از دیگران داشت. وی که از همین دانشگاه فارغ التحصیل شد و تألیفات بسیار در رشته‌های مختلف علمی از خود بر جای نهاد، بر آن شد که روحیه روشنگری و اجتهاد را در این دانشگاه برانگیزد (زرکلی، ۱۷۳/۷). استفاده از وجود شخصیت‌های علمی چون محمد ماضی، محمد بهی، محمد فهام و محمود حُب الله - که دوره‌های تخصص علمی را در غرب گذرانده بودند - برای اداره این دانشگاه از جمله اقداماتی است که در راستای احیای تفکر علمی و تطبیق آن با آموزشهای سنتی الازهر انجام گرفته است (داچ، ۱۹۴) و چنین بود که پس از استقرار نظام جمهوری در مصر، با لغو قانون ۱۹۳۶م و صدور فرمانی جدید در ۱۹۶۱م، الازهر به عنوان نهادی بزرگ، برای حفظ میراثهای دینی، علمی، فکری عربی - اسلامی برای همگامی ملت عرب با پیشرفتهای علمی و فنی جهان معاصر معرفی شد. به موجب این قانون، سازمان مرکزی الازهر از ۴ ارگان المجلس الاعلی للازهر، مجمع بحوث الاسلامیه، اداره الثقافة و البحوث الاسلامیه، جامعه الازهر و المعاهد الازهریه و ۶ دانشکده شریعت، اصول دین، مطالعات علوم عربی، کشاورزی، مهندسی و پزشکی تشکیل می‌شد. جامع الازهر نیز از این زمان به «جامعه الازهر» تغییر نام یافت. در ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م، دانشکده دختران نیز فعالیت علمی - آموزشی خود را در این مجموعه دانشگاهی آغاز کرد (امین، حسن، ۹۰/۱؛ ولی، ۵۲۴-۵۲۵؛ طنطاوی، ۹۸). هر

برنده در سر ستونها سخن گفته است که آنها را برای ممانعت از آشیانه ساختن پرندگان قرار داده بودند (همان، ۲۷۳/۲؛ عینی، ۶/۲). بعد از دوره معز چند تن دیگر از خلفای فاطمی در آن دست به تعمیرات زدند. ظاهراً بعضی قسمتهای مسجد را پسر او عزیز رونق داد (ابن ظهیر، ۱۸۲). در دوره خلافت حاکم (۳۸۶-۴۱۱ق)، الازهر تعمیر و بازسازی شد. موقوفاتی نیز برای آن اختصاص یافت که عوایدش برای تعمیر ساختمان مسجد در نظر گرفته شد. مقریزی این موارد را بر اساس وقفنامه نقل کرده است؛ چلچراغها و قندیلهای مسجد هم به امر حاکم تهیه شد (همان، ۲۷۵/۲؛ عینی، ۶/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲).

پس از این مستنصر، نزار و حافظ لدین الله تعمیرات و اصلاحاتی در آن صورت دادند. حافظ مقصورة فاطمه (ع) را ساخت، زیرا که حضور فاطمه زهرا (ع) در آنجا به خواب دیده شده بود. رواقهای اطراف صحن هم ظاهراً در این زمان ایجاد گردید (مقریزی، همانجا؛



نقشه مسجد الازهر

هوگ، ۱۴۸؛ زکی، ۲۶). در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م امر دستور به ساختن محرابی چوبی داد که اکنون در موزه هنر اسلامی قاهره است. در طرفین فرورفتگی این محراب تاریخی، دو ستون باریک و در کنار هر یک از آنها قابهایی از تزیینات گیاهی تراشیده شده است. قسمتی از متن کتیبه چنین است: «مما امر بعمل هذا المحراب المبارك برسم الجامع الازهر الشريف بالمعزبة القاهرة مولانا و سيدنا المنصور ابو علي الامام الامر باحكام الله امير المؤمنين صلوات الله عليه... في شهر سنة تسع عشرة و خمسمائة الحمد لله وحده». مقریزی با توجه به وجود اختلاف بین جهات محرابهای سرزمین مصر، محراب الازهر را در شمار مواردی آورده است که جهت آنها به درستی تعیین شده بود. همچنین به محرابی نقره‌کاری اشاره گردیده است که در دوره ایوبی برکنده شد (الخطط، ۲۷۵، ۲۵۶/۲؛ نیز نک: حسن، فنون، ۴۵۸، اطلس، تصویر ۳۵۸).

هو، السلوک، به کوشش عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ولی، محدطه، المساجد فی الاسلام، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ ویت، گاستون، قاهره شهر هنر و تجارت، ترجمه محمود محمودی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ش. نورالله کسائی

بخش دوم - معماری

جامع الازهر همچون مساجد عمروعاص، ابن طولون، سلطان حسن و غیره جزو آثار مهم معماری اسلامی مصر است و از لحاظ قدمت، نحوه توسعه، ترکیب تاریخی و تزیینات در خور بحث و بررسی است. این مسجد و مرکز آموزشی که به سبب اهمیت فرهنگی در دورانهای مختلف توسعه یافته است، از نمونه‌های بارز ارتباط میان کیفیت معماری با فرهنگ جامعه به شمار می‌آید. الازهر در زمان فاطمیان ساخته شد و سپس ابنیه تازه به خصوص در زمان معالیک بر آن افزودند و گسترش آن در دوره عثمانی و پس از آن ادامه یافت (نک: ویت، ۲۷-۲۸؛ پاپادوپولو، ۴۸۸-۴۹۰؛ نیز دنباله مقاله).

مقریزی (۸۴۵ق/۱۴۴۱م) نخستین مورخی است که از ساختمان الازهر تا حدودی به تفصیل سخن گفته است. از آنجا که گذشتگان آثار ساختمانی را بیشتر از لحاظ فایده عملی آنها می‌شناختند و نه از لحاظ هنر و باستان‌شناختی، در کتابهای خود معمولاً به وصف دقیق آنها نمی‌پرداختند و تنها به ذکر نام اثر اکتفا می‌کردند. برای نمونه ابن خلکان (۳۸۰/۱)، ابن رُشید (۲۹۷/۳)، ابن بطوطه (۶۴/۱)، ابن ملقن (ص ۵۶۴) و دیگران معمولاً از الازهر به مناسبتهایی فقط نام می‌برند؛ بنابراین، یافتن اوصاف و خصوصیات بنا از طریق منابع قبل از مقریزی دشوار است.

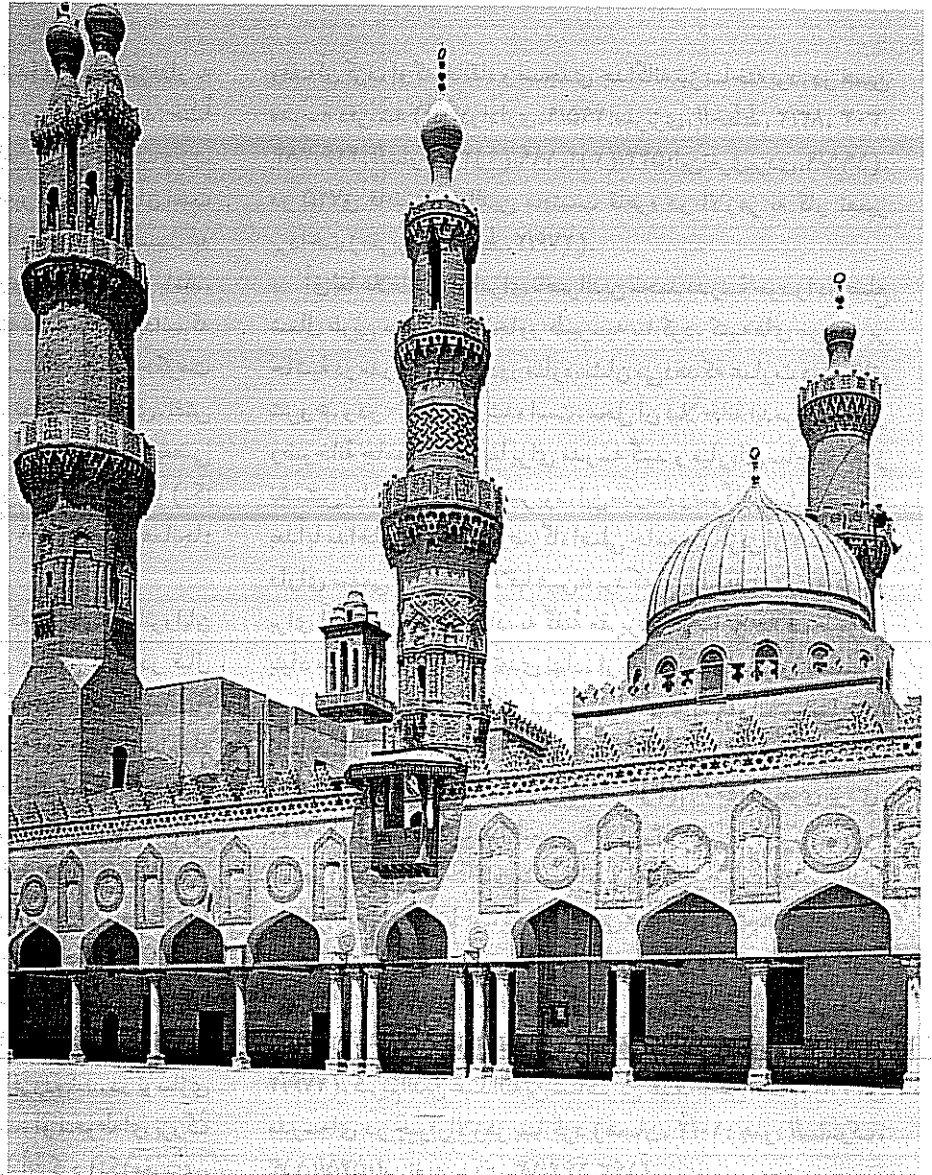
به نوشته مقریزی، هنگام بنای الازهر، بر دایره [محاطی] قبه‌ای که در گوشه جنوبی شبستان قرار داشت، کتیبه‌ای درباره احداث آن نگاشته بودند که دارای چنین متنی بود: «بسم الله الرحمن الرحيم، ما امر ببنائه عبدالله و ولیه ابوتمیم معد الامام المعز لدین الله امير المؤمنين صلوات الله عليه و علی آبانه و ابناؤه الاکرمین علی يد عبده جوهر الکاتب الصقلی و ذلک فی سنة ستین و ثلثمائة». با توجه به ذکر سال ۳۶۰ق در کتیبه بایستی آن را یک سال پیش از اتمام کامل بنا نصب کرده باشند (الخطط، ۲۷۳/۲؛ نیز ۲۴۴؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۲/۴). به گفته هو، خلفا و اطرافیان در عمارتی ایوان‌دار که جایگاه رسمی بازدید و مشرف بر الازهر بوده به تماشای مراسمی خاص موسوم به «لیالی وقود» (شبهای آتش) می‌نشستند. در این مراسم دور تا دور مسجد آتش می‌افروختند و حول صحن را چراغانی می‌کردند و طعام و حلویات و بخورد در کار می‌آوردند (همان، ۳۶۲/۱، ۴۶۵-۴۶۶).

موقعیت قدیم جامع را هم که در سمت شرقی قاهره عتیق بوده است، می‌توان از توضیحات مقریزی دریافت، چنانکه به محله‌های دیلم، اتراک، باطلیه و جز اینها در مجاورت الازهر اشاره، و آنها را محل پیشین خزاین کتب، اشریه، زینها، خیمه‌ها، فرشها و پوشاک قصر فاطمی یاد کرده است (نک: همان، ۳۶۳/۱، ۳۷۴، ۱۰/۲، ۳۵، ۳۸). همچنین در توضیح راجع به ساختمان از وجود طلسمهایی با نقوش

دهانه میانی شبستان که معروف به المقصورة الکبیره است، ظاهراً متعلق به بنای اصلی و قدیم است. این محوطه در امتداد جهت قبله، یعنی از فضای مقابل محراب تا صحن، و از طرفین محاط در ۵ ردیف ۹ ستونی است. با آنکه سیمای کلی مسجد همانند آثار اموی - افریقیایی نیست، محل مذکور قدیم‌ترین نمونه متأثر از جامع دمشق محسوب شده است (مبارک، ۳۹/۴؛ ریوئیرا، 157، 154؛ کرسول، 81-80: EWA، همانجا). بر دیواره‌های داخلی این محوطه کتیبه‌های کوفی قابل توجهی وجود دارد که آنها را دارای سابقه‌ای به اندازه قدمت بنیاد مسجد دانسته‌اند. طرح و اجرای بدیع گچ بری برگ نخلی هم در اصل متعلق به دوره فاطمی است، اگر چه منحصر به آن زمان نیست. این گچ بریها مانند کارهای چوبی آن دوران ریشه در هنر مرسوم سامره داشته است که طی دوره طولونی وارد قاهره، و سپس سرمشق دیگر هنرمندان فاطمی گردیده بود. با اینهمه، کارهای چوبی فاطمیان را از سویی مرتبط با هنر اغلیبان شمرده‌اند (ریوئیرا، همانجا؛ دیماندا، 112-111، 100؛ شراتو، همانجا). در فضای مجاور محراب واقع در انتهای این قسمت، گنبدی ساخته بودند که اکنون گنبدی دیگر جایگزین آن است. ساختار سه کنجهای گنبد نشان می‌دهد که آن را بعد از گنبد جامع

الحاکم ساخته‌اند و ملهم از نمونه‌هایی در سیسیل و قرطبه است. گنبد این مسجد که دومین بنای کهن فاطمی است، در حدود سال ۳۹۰ ق ساخته شده است. در گوشه‌های چپ و راست شبستان الازهر دو گنبد به صورت موجود در جامع الحاکم قرار داشته است که می‌تواند نشانه اقتباس ساختار الازهر از آن مسجد باشد (نک: مقریزی، همان، ۲۷۷/۲ به بعد؛ ریوئیرا، 157، 154: EWA، همانجا).

طاقگانه‌های شبستان که با دیوار قبله موازی هستند و محوطه میانی آنها را قطع می‌کند، از قدیم بر ستونهای مرمری قرار داشته‌اند. پیشانی رواق اطراف صحن پنجره‌های مدور و طاق نماهای کورتیزه‌دار گچ بری شده، ملاحظه می‌شود (ریوئیرا، 154: EWA، همانجا). رواقها که شامل ستونهای رومی و قوسهای تیزه‌دار هستند، گویا در



نمای مسجد الازهر از داخل صحن

طرح کلی ساختمان الازهر به شیوه عربی بود و افزوده‌های پیرامون آن سبب شد که مسجد به صورت مجموعه‌ای مرکب از آثار دوره‌های مختلف درآید. برخی از محققان برآنند که این خصیصه با آنکه موجب تنوع معماری الازهر شده، یکپارچگی و تجانس آن را از میان برده است. با این حال، مقایسه وضع کنونی مجموعه با طرحی که کرسول از بنای اولیه عرضه می‌کند، نشان می‌دهد که عمارت فعلی از وحدت و همگنی نسبی برخوردار است (نک: دونشیر، 561؛ ویت، 27؛ شراتو، 53؛ پاپادوپولو، 489: EWA، ذیل هنر فاطمی). بنابر نقشه‌های موجود، مساحت مجموعه لواحق اندکی بیشتر از مساحت بنای دوره فاطمی و محیط بر آن است، و بنای دوره فاطمی همچنان قسمت اصلی و چشمگیر مجموعه است. آنچه در این دوره ساخته شد، اکنون با صحن مسجد و شبستان و تالارهای شرقی و غربی آن، مطابقت دارد و به خوبی مشخص است (همانجا؛ نیز نک: نقشه).

وقف آن کرد. او که خانقاه و مسجدی جداگانه نیز ساخته بود، در همین مدرسه دفن شد (ابن دواداری، ۲۹۵/۹؛ مقریزی، الخطط، ۸۳/۲، ۳۰۴، ۳۸۳، ۴۲۶، السلوک، ۲(۱)/۱۹۹، ۲(۲)/۵۴۴؛ ابن تغری بردی، ۱۹۹/۹). در ۷۲۵ ق قاضی نجم‌الدین محتسب قاهره در الازهر به کار تعمیر پرداخت (مقریزی، الخطط، ۲۷۶/۲).

آق بغا علاءالدین از امرای ناصرالدین محمد مدرسه خود را در ضلع شمال غربی مجموعه و مجاور طبرسیه بنا کرد. کتیبه‌های موجود بر حاشیه در مدرسه و قبه و دور مناره، نشان می‌دهد که عمارت در ۷۳۴ ق شروع، و در ۷۴۰ ق تمام شده است. محل آن قبلاً خانه ایدمرحلی و نیز وضوخانه جامع بود. آق بغا برای مدرسه گنبد و مناره‌ای ساخت که از نخستین مناره‌های سنگی مصر بود. این مدرسه وضوگاهی نیز داشت که بعداً با مداخله یکی از امرای وضوگاه اصلی جامع جایگزین آن شد. آق بغا دارای سهمی از «سوق الاقباعین» بود که آن را وقف مدرسه کرد و برای آن خانقاهی قرار داد. به گفته مقریزی آق بغا بر خلاف طبرس بنیاد مدرسه را بر ظلم و تعدی نهاد، از جمله خانه ایدمر را غصب و ویران کرد و مردم را به کار بی‌مزد گماشت و به ضرب و شتم آنان پرداخت و در اموال سوءاستفاده کرد (الخطط، ۱۰۵/۲-۱۰۶، ۲۷۶، ۳۸۴-۳۸۳، ۴۲۶، السلوک، ۲(۲)/۴۵۵، ۲(۳)/۶۶۰؛ ابن تغری بردی، ۱۰۷/۱۰، نیز ۱۴۳/۹؛ حاشیه النجوم، ۱۴۳/۹-۱۴۴).

در ۷۶۱ ق امیر سعدالدین بشیر جامدار به اذن و امر ملک ناصرالدین حسن جایگاههایی ساخت که مدتی محل صندوقها و گنج‌ها بود. آنگاه به تعمیر دیوارها و سقفها و تجدید سنگفرشها پرداخت، چنانکه گویی آنها را از نو ساخته‌اند. همچنین به کوشش او یک سقاخانه، و در بالای آن مکتبی برای ایتم و نیز مطبخی برای فقرا ساختند (مقریزی، الخطط، ۲۷۶/۲). کریم‌الدین عبدالله بن شاکر بن عبدالله بن غنام در ۷۷۴ ق مدرسه‌ای در جوار الازهر بنا کرد (همان، ۱۰/۲؛ همو، السلوک، ۱(۱)/۵۴۵؛ ابن تغری بردی، ۱۶۲/۱۴-۱۶۳).

در این زمان مناره جامع وضعی نامطلوب داشت، از این رو چند بار آن را خراب کردند و از نو ساختند. از آن جمله مناره‌ای کم ارتفاع برپا گردید که در ۸۰۰ ق/۱۳۹۸ م منهدم شد و سپس به جای آن مناره‌ای بلند ساختند و در آن قندیلهایی آویختند، چنانکه شبها از سرتاسر آن نور می‌تابید. این مناره که در ۸۱۸ ق به وسیله امیر تاج‌الدین شویکی والی و محتسب قاهره بنا شد، تا ۸۲۷ ق - دوره حکومت بر سبای برجی - باقی ماند و چون در شرف فرو ریختن بود، خرابش کردند. بعدها در پی تخریب مدخل غربی جامع و بازسازی آن از سنگ، بر بالای مدخل مناره‌ای سنگی ساختند (مقریزی، الخطط، همانجا، السلوک، ۴(۱)/۳۱۹، ۴(۲)/۶۵۸). مقارن تخریب مناره در زمان تاج‌الدین، بر سبای امر کرد در وسط صحن یک صهریج (حوض) و مصطبه (سکو) و بر فراز آنها قبه‌ای بسازند، و بدین سان در ۸۲۸ ق وضوگاهی پدید آمد. تاج‌الدین بر بنای وضوگاه افزود، اما به دستور ملک ظاهر جقق (حک ۸۴۲-۸۵۷ ق) آن را منهدم کردند. مقریزی درباره وضوخانه زمان خود

زمان حافظ ساخته شده‌اند. خطوط تشکیل دهنده قوسهای تیزه‌دار به واسطه دو انحنا در طرفین تغییر جهت می‌دهند. ریوئیرا می‌گوید: منشأ این قوسها، «قوس موجی جمع» است که به قوس ایرانی شهرت دارد. او آن را «قوس تیزه‌دار مختلط الخطوط» هم تعبیر می‌کند و بر آن است که شاید قوسهای الازهر، با توجه به تقدم تاریخی خود نسبت به نمونه‌های تاریخ دار ایرانی، برخاسته از معماری مسیحی مصر باشد. معماری که این نوع قوس را به کار گرفته، شناخته نیست، اما می‌دانیم که ساخت آن در دوره فاطمی مرسوم شده است و بسا که جلوس حکومت جدید فاطمی در ابداع اینگونه نوآوریها و ایجاد تمایزات صوری، نقش داشته است. با اینهمه، فرضیاتی را که راجع به توسعه و انتقال بعضی سازه‌های معماری ایران وجود دارد، نباید از نظر دور داشت (نک: ریوئیرا، 157، 154؛ هوگ، 148؛ زمانی، ۱۰۶-۱۰۸؛ شرانو، همانجا؛ قس: کونل، 59-58).

بنای الازهر پس از فاطمیان: هنگامی که ابویان فرمانروایان مصر شدند، جامع الازهر به علت واکنشهای مذهبی آنان در قبال سلسله پیشین از رونق افتاد و کم کم متروک ماند. صلاح‌الدین تخریبهایی نظیر برکنندن محراب الازهر را در سایر مساجد هم انجام داد (مقریزی، الخطط، ۲۷۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۱/۲؛ EI²). پس از دوران ابویی، ممالیک به الازهر عنایت، و آن را احیا کردند و در جریان تاریخی گسترش مسجد نقشی عمده داشتند. نخستین اقدام قابل ملاحظه‌ای که برای تعمیر الازهر از این زمان گزارش شده، مربوط به ۶۵۸ ق/۱۲۶۰ م است. آیدمر حلی از امرای سلطان بیبرس بحری، اوقاف الازهر را سامان داد و از محل عواید آن بخشهای فرسوده و آسیب دیده بنا را تعمیر و اصلاح کرد و زمین آن را مفروش ساخت. همچنین سقف را تجدید بنا کرد، چنانکه بر ارتفاع آن یک ذراع افزوده شد. در نوسازی مسجد، امیر بیلیک خازندار هم مشارکت داشت. او محوطه‌ای بزرگ ساخت و املاک برای اجرای آداب دینی وقف آن کرد (نک: مقریزی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۲/۷؛ ابن ظهیره، ۱۸۴). مسجد در ایام قاضی صدرالدین جزری (د ۶۶۵ ق) مناره‌ای بلند داشت که از آتش سوزی آسیب دید. در ۶۸۷ ق قاضی عبدالرحمان بن عبدالوهاب از وضع بدجامع و موقوفات، به سیف‌الدین قلاوون شکایت کرد. سلطان امیر حسام‌الدین طرنطای را مأمور رسیدگی به عمارت الازهر کرد. امیر سلار صدماتی را که در زلزله شدید ۷۰۲ ق/۱۳۰۳ م بر الازهر وارد شده بود، مرمت کرد (نک: مقریزی، همان، ۲۷۶، ۲۵۲/۲، السلوک، ۱(۳)/۹۴۴؛ ابن ظهیره، ۱۸۳).

در ۷۰۹ ق امیر طبرس نقیب البیوش مدرسه و مسجدی نیکو را که به نام خود اوست، در جوار الازهر بنا کرد. به امر او در بنای مدرسه رخام کاری ممتازی انجام دادند و سقفی مزین ساختند. فرشهای نقش محرابی گسترده و هم کتابخانه‌ای مهیا کردند. برای آن وضوگاه و حوض آب و پنجره‌هایی مرتبط به جامع قرار دادند. در عمارت مدرسه هزینه بسیار شد و طبرس سهمی را که از «حمام قاضی» قاهره داشت،

می‌گوید که آن را امیر بدرالدین جنک‌بن‌البابا بنا کرد (الخطط، همانجا، السلوک، ۴(۲) ۶۶۸، ۶۸۲؛ ابن‌تقری بردی، ۲۶۸/۱۴، ۲۷۰).
 جوهر قنقباي حیشی (د ۸۴۴ ق) مدرسه کوچکی کنار باب‌الجوهریه (مقابل زاویه العُمیان) ساخت که پس از مرگش در همانجا دفن شد. مدرسه جوهریه، فاقد ستون و دارای دو ایوان مقابل هم است که گذرگاه میان آن دو با مرمر رنگی فرش شده است. همچنین قبله‌گاهی کوچک دارد که در آن کتیبه‌ای سنگی است که آیه ۲۶ سوره نور بر آن نقش شده است. در آنجا اطفال را تعلیم می‌داده‌اند. هنگام بودن جوهر قنقباي با جوهر صقلی موجب آن شده است که عامه پندارند فرد مدفون در زیر قبّه مدرسه، سردار فاطمی است (مقریزی، همان، ۴(۳) ۱۲۳۴؛ مبارک، ۴۷/۴-۴۸؛ دونشیر، 561).

بنابر اشارات کتیبه‌های بنا، در زمان سلطنت قایتباي در جامع تجدید بنایی مفصل انجام شد. باب‌المزینین و مناره آن، سقاخانه، آب‌نما، وضوخانه، باب‌التغاریه و رواق‌المغاریه را تجدید بنا کردند. باب‌المغاریه مقابل محله اتراک قرار دارد و از طریق سایر رواقها به صحن متصل می‌شود. رواق‌المغاریه در بردارنده طاقهایی بر ستونهایی از رخام بوده است. باب‌المزینین که در شمال غربی مجموعه است، در واقع جانشین مدخلی گردید که پیش‌تر توسط قایتباي ویران شده بود. سپس در دوره عثمانی سردری بزرگ و نیم دایره بدان منضم شد. درباره وجه تسمیه و اشتها باب‌المزینین گفته شده است که سلمانیهای قدیم در دهلیز آن می‌نشستند و طلاب‌الزهر را می‌پزاستند (مبارک، ۳۷/۴، ۳۸، ۵۳؛ زکی، ۲۹-۳۰، ۳۴؛ پاپادوپولو، 489-490). از میان مناره‌های

الزهر ۳ مناره در باب‌المزینین است. بدنه چند وجهی و مزین به مقرنس، چهره عمومی و جالب مناره‌های الزهر است که برخی خصوصیات منحصر به خود دارند. بلندترین مناره باب‌المزینین، یعنی مناره دو سر، به وسیله قانسوه غوری (حک ۹۰۶-۹۲۲ ق) بنا شد. ساخت این نوع مناره در پایان سده ۹ و اوایل سده ۱۰ ق در مصر متداول گردید. امتیاز دیگر این مناره کاشی‌کاری و کتیبه قرآنی در دور بدنه بود. گویا طوق قبه‌ها و سر مناره‌ها و بعضی اجزاء بدنه آنها را در این دوره کاشی می‌کردند (زکی، ۳۰، ۳۴؛ حسن، فنون، ۱۴۶، ۱۴۸؛ EI²).
 به گزارش جبرتی، در دوره حکومت عثمانی نیز (۹۲۳-۱۲۴۰ ق/ ۱۵۱۷-۱۸۰۵ م) در الزهر نوسازیهای انجام شد (برای نمونه، نک: ۳۰/۴، ۳۰/۱۰۹؛ نیز زکی، ۳۰-۳۲). زاویه العُمیان را امیر عثمان کتخدا قاصد اوغلی (د ۱۱۴۹ ق) ساخت. احمد پاشا که در ۱۱۶۹ ق عهده‌دار ولایت شد، برای جامع چندین ساعت آفتابیی فراهم کرد. ۴ ساعت آفتابیی برای تشخیص موقع اذان ظهر در صحن، و ۳ ساعت دیگر برای دانستن وقت عصر در کرانه شیبستان قدیم واقع بوده‌اند (جبرتی، ۸۴/۲-۸۵؛ مبارک، ۴۳/۴-۴۴؛ زکی، ۳۰-۳۱؛ EI²).

امیر عبدالرحمان کتخدا (د ۱۱۹۰ ق) معروف‌ترین واقف جامع در دوره عثمانی است. هر چند وی آنچه ساخت، به خوبی آثار قدیم نبود، اما همت او در آبادسازی الزهر در خور توجه است. او بخش قدیم

شیبستان را با برداشتن دیوار قبله، بجز محراب، گسترش داد. بخش جدیدی که احداث شد، حدود نیم ذراع بیشتر از شیبستان قدیم ارتفاع داشت. سقف شیبستان متأخر هم از چوب ساخته شد و برستونهای سفید استوار گردید. در این شیبستان منبر و محراب و محوطه میانی آن با ستونها و قوسهای سنگی ساخته شد. این محوطه که معروف به المقصورة الجدیده است، از مرز شیبستان قدیم تا محراب شیبستان متأخر ادامه دارد و طول آن کمتر از فضای مشابه در شیبستان قدیم است (جبرتی، ۱۳۱/۳، ۱۳۵؛ مبارک، ۴۰/۴؛ EI²). در سمت جنوبی مجموعه مدخلی بزرگ معروف به الدواداری و الصعائده، و بالای آن مدرسه‌ای برای ایتام ساخته شد. باب‌الصعائده در گوشه جنوبی مجموعه پس از باب‌الشوام و مقابل محله‌های باطلیه و کتانه قرار دارد و مانند باب‌المزینین مدخلی دوگانه است و محوطه‌ای آن را به شیبستان عبدالرحمان متصل می‌کند. بعدها در دوره خدیوها بازسازی، و بر فراز آن اییاتی به خط ثلث کتابت شده است. همچنین درون محوطه مدخل، حیاطی وسیع و حوضی بزرگ و سقاخانه‌ای بنا گردید و مقبره عبدالرحمان کتخدا در همین جا قرار یافت. در ساختمان مقبره رخامی خوش ساخت نهادند و بر آن نعت نبی(ص) و اسماء عشره مبشره و اشعاری نگاشته شد. همچنین تالار (رواق‌الصعائده)، مدرسه، تأسیسات رفاهی، مطبخ، کتابخانه و غیره بنا گردید (جبرتی، ۱۳۱/۳-۱۳۲؛ مبارک، ۴۹، ۳۸/۴، ۵۱؛ زکی، ۳۱).

عبدالرحمان کتخدا مناره‌ای بر فراز باب‌المزینین و مناره‌ای دیگر در سمت مطبخ بنا کرد که اولی در ۱۳۱۵ ق از میان رفت. در باب‌المزینین لوحی از رخام وجود دارد که در آن اییاتی مشتمل بر تاریخ بازسازی طیرسیه (۱۱۶۷ ق/۱۷۵۴ م) توسط امیر عبدالرحمان منقوش است. باب‌المزینین که در ضلع شمال غربی صحن قرار داشت، در این زمان منضماتی عمده و محوطه‌ای گسترده یافت. این محوطه که معروف ترین مدخلهای الزهر است دارای دو ورودی در کنار یکدیگر و به صورت گذرگاهی است که طیرسیه و آق بغاویه را به یکدیگر مرتبط می‌سازد و در سمت بالای آن مدرسه‌ای است (جبرتی، ۱۳۱/۳؛ مبارک، ۳۷/۴؛ حاشیه النجوم، همانجا؛ زکی، ۳۱-۳۲). همچنین بنای باب‌الحرمین، باب‌الشوره، مناره‌های باب‌الصعائده و باب‌الشوره، مرمت رواق‌المکاوین و التکرورین و اضافات و موقوفات رواق‌الشوام، متعلق به عبدالرحمان بوده است (جبرتی، ۱۳۲/۳؛ مبارک، ۳۹/۴-۵۲، ۴۲، ۳۲، ۳۴).

در زمان ریاست شیخ عبدالله شرقاوی در ۱۲۲۰ ق بر الزهر، به سبب نیاز عده‌ای طلاب و طی ماجرای رواق شرقاویه ساخته شد. در هنگام اشغال قاهره به وسیله ناپلئون بناپارت، جنبش طلاب برضد فرانسویها سرکوب، و بنای جامع بیماران گردید (نک: مبارک، ۵۷/۴-۵۸؛ EI²).

دوره متأخر: در ۱۲۲۷ ق محمدعلی پاشا نخستین حاکم سلسله خدیویان، رواق‌السناریه را ساخت. در زمان عباس حلمی (حک

Muhammadan Art, New York, 1958; EI²; EWA; Hoag, J., *Islamic Architecture*, New York, 1977; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Papadopoulo, A., *L' Islam et l'art musulman*, ed. L. Mazonod, Paris, 1976; Rivoira, G.T., *Moslem Architecture*, tr. G. Rushforth, London, 1918; Scerrato, U., *Monuments of Civilization, Islam*, London, 1976; Wiet, G., *Cairo, City of Art and Commerce*, tr. S. Feiler, Norman, 1964.

بدالله غلامی

ازهر بن یحیی، ابن زهیر بن فرقد بن سلیم (یا سلیمان) بن ماهان، معروف به «ازهرخر» (دیس از ۲۷۶ ق/۸۸۹ م) پسر عم و سپهسالار با تدبیر یعقوب و عمرو بن لیث صفاری.

آگاهی ما از زندگی ازهر، اندک و منحصر به حدود نیمه دوم سده ۳ ق و آن هم بیشتر برگرفته از تاریخ سیستان است. گفته اند که او به خسرو پرویز، پادشاه ساسانی، نسب می‌برد. کاردان و شجاع بود و در پیروزیهای یعقوب و عمرو نقش بسزایی ایفا کرد (تاریخ سیستان، ۲۰۴، ۲۶۹). به تدبیر هم در ۲۴۸ ق، هزار تن از خوارج که تهدید جدی برای حکومت یعقوب به شمار می‌آمدند، بدو پیوستند و در زمره سپاهیان در آمدند (همان، ۲۰۵).

در ۲۵۴ ق/۸۶۸ م چون یعقوب لیث به کرمان حمله کرد، ازهر با رشادت سردار سپاه دشمن را که طوق بن مقلس (یا مغلن) نامیده می‌شد، اسیر کرد و با اسارت او، جنگ به پیروزی یعقوب انجامید (همان، ۲۱۳؛ قس: طبری، ۳۸۲-۳۸۳، که این رخداد را بی ذکر نام ازهر در حوادث سال ۲۵۵ ق آورده است).

یعقوب در ۲۶۱ ق/۸۷۵ م به هنگام حمله به فارس، ازهر را به عنوان جانشین خود در سیستان باقی گذاشت (تاریخ سیستان، ۲۲۵). پس از درگذشت یعقوب در ۲۶۵ ق و جانشینی برادرش، عمرو لیث، ازهر به امیر جدید پیوست و به عنوان سرداری شجاع، او را نیز در نبردها یاری رساند. در ۲۷۶ ق/۸۸۹ م در غیاب عمرو، چون برادرش علی بن لیث که در قلعه بم زندانی بود، فرار کرد و همراه با گروهی به سیستان تاخت، احمد بن شهفور و ازهر به مقابله شتافتند و او را به خراسان گریزاندند (تاریخ سیستان، ۲۴۷؛ افشار، ۱۶۹).

درباره لقب او (ازهرخر) حکایات مختلفی در منابع نقل شده است که بر اساس آنها، بعضی از ویژگیهای اخلاقی، مانند شوخ طبعی، ساده لوحی و فروتنی فراوان او را می‌توان منشأ این لقب دانست. حتی بعدها به پاره‌ای از همین حکایات مثل می‌زدند (نک: تاریخ سیستان، ۲۶۹-۲۷۱؛ رشید و طواط، ۱۰۵؛ باستانی، ۲۳-۲۴، ۵۹-۶۰). درباره جوانمردی او نیز داستانهایی نقل شده است.

ازهر نزد یعقوب از مقام شایسته‌ای برخوردار بود و یکبار از نفوذ خود بهره برد و فردی را از مرگ حتمی رهانید. یعقوب او را چنان بزرگ می‌داشت که به هنگام ورود رسول خلیفه به سیستان، فرمان داد که نخست به سرای ازهر فرود آید (تاریخ سیستان، ۲۷۰-۲۷۲). درباره ارادمندی و وفاداری ازهر به عمرو نیز، حکایتی در قابوس نامه (عنصر المعالی، ۹۶) نقل شده است. به روایت تاریخ سیستان ازهر

۱۲۶۴-۱۲۷۰ ق) بر تزیینات گچ بری دوره فاطمی افزوده شد و در ۱۲۷۹ ق ابوبکر راتب پاشا رواق الحنفیه و غرفه‌ها و کتابخانه‌های آن را بنا نهاد. در ۱۲۹۰ ق باب الصعائده مرمت شد (مبارک، ۵۳/۴، ۵۶؛ زکی، ۳۲). در ۱۲۹۶ ق خدیو توفیق مقصوره قدیم باب الشوام و بنای آق بغاویه را مرمت و اصلاح کرد. همچنین از ۱۳۰۷ ق/۱۸۹۰ م به بعد عباس حلمی دوم نوسازیهایی در صحن و رواقهای آن انجام داد. در ۱۳۱۰ ق دیوان اوقاف به مرمت صحن و طاقهای آن و مبانی داخلی باب المزمین و مدارس طبرسیه و آق بغاویه اقدام کرد و در ۱۳۱۴ ق کتابخانه‌ای ساخت. در همین سال رواق العباسی، منتسب به عباس حلمی، به قسمت غربی طبرسیه ملحق شد. در سال بعد این بنا همراه باب العباسی افتتاح شد و به مرمت رواقهای متصل به دیوار جنوبی اقدام گردید (حاشیه النجوم، ۱۴۳/۹، ۱۹۹؛ زکی، ۳۳-۳۴؛ EI²). سایر رواقها و تالارهایی که علی پاشا مبارک در اواخر سده ۱۳ ق نام می‌برد، اینهاست: دکارنه غوریه، جاوه، سلیمانیه، برنیه، جبرتی، یعنی، اکراد، هنود، بغدادیه، بحیره، فیومیه، شنوانیه، فشنیه، ابن معمر، برابره، دکارنه صلیح و حنابله (ن: ۵۲/۴-۵۸).

در دوره حکومت جمهوری هم در بنای ازهر اصلاحاتی صورت گرفت، از آن جمله بود اصلاح محراب عبدالرحمان کتخدا و مرمت سقفها و سفیدکاری مسجد. علاوه بر این، برای امور اداری و آموزشی و تشکیل جلسات درس از ساختمانهایی جداگانه استفاده، و ساختمانهایی جدید احداث شده است. ازهر فعلی حدود ۱۲ هزار م^۲، یعنی بیش از دوبرابر دوره فاطمی مساحت دارد و بر فراز آن ۵ مناره جلب نظر می‌کند که نوسازی شده‌اند (زکی، ۲۶، ۲۳؛ EI²).

در اطراف جامع آثاری دیگر، از جمله مسجد بیک ابودهب، وجود دارد (جبرتی، ۱۴۷/۴؛ پایادو پولو، 488، نقشه قاهره).

ماخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دروادی، ابوبکر کتخلدر و جامع القزوه، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن رشید، محمد، ملء العیبه، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن ظهیر، احمد، الفضائل الباهره، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ ابن ملتن، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، ۱۹۵۸-۱۹۶۷ م؛ حاشیه النجوم الزاهره ابن تغری بردی، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۱ م؛ حسن، زکی محمد، اطلس الفنون الزخرفیه و التصاویر الاسلامیه، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ همو، فنون الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ زکی، عبدالرحمان، ازهر و ماحوله من الآثار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ زمانی، عباس، «معماری ایران در عهد ساسانی»، معماری ایران، به کوشش آ. جواد، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سیوطی، حسن المحاضره، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ عینی، محمود، عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۳۰۸ ق؛ مبارک، علی پاشا، الخطط الترقییه، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولان، ۱۲۷۰ ق؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Beirut, 1968; Devonshire, R.L., *Mosques and Shrines in Cairo*, *Islamic Culture*, Lahore, 1930, vol. IV; Dimand, M.S., *A Handbook of*

کرده‌اند که وی ابن درید را در حال مستی دیده است (یاقوت، ذهبی، همانجاها؛ قس: ابن خلکان، صفدی، همانجاها؛ یاقعی، ۳۹۶/۲؛ سبکی، ۶۴/۳). ازهری خود گوید: «روزی به خانه او در آمدم و او را چنان مست دیدم که سخن به درستی نمی‌توانست گفت. در جمهره او نگرستم، ولی چیزی که حاکی از دانش عمیق باشد، در آن نیافتم. [برعکس] کلمات بسیاری در آن یافتیم که او از صورت اصلی خارج کرده بود و کلمات بسیاری نیز در لابه لای آن دیدیم که منشأ آنها را نمی‌شناختم. پس من در کتاب خویش آنها را در مواضع خود نهادم تا هر کس که در این کتاب می‌نگرد [به آسانی] در جست و جوی آنها برآید و اگر آنها را در آثار یکی از پیشوایان یافت، به آنها اعتماد کند و اگر نیافت، در آنها تردید کند» (۳۶/۱). چنین پیداست که ازهری خواسته است با اشاره به شرابخواری ابن درید، کار علمی او را بی‌ارزش جلوه دهد، چنانکه از قول استاد خود نفظویه نیز روایات ابن درید را کم‌مایه و ناموثق خوانده است (همانجا). ولی باید در نظر داشت که اصولاً روش ازهری در بررسی آثار برخی از لغت‌شناسان بزرگ پیش از خود، چنانکه خواهیم گفت، با طعن و انتقاد شدید همراه بوده است و از این دیدگاه شاید لحن تحقیرآمیز او نسبت به ابن درید چندان عجیب نباشد.

اقامت ازهری در بغداد ظاهراً به درازا نکشیده، و او چندی بعد به هرات بازگشته، و به تدوین لغت نامه خود پرداخته است (هارون، ۹). نام برخی از مشایخ بزرگ او را در هرات در مقدمه تهذیب می‌توان یافت. از آن میان به ویژه از ابوالفضل منذری، ابومحمد مزنی و ابوبکر ایادی می‌توان یاد کرد که وی بارها در مقدمه از ایشان روایت کرده (۸/۱-۹، ۹، جم: ابن انباری، ۲۲۱؛ یاقوت، همان، ۱۶۵/۱۷؛ هارون، ۹-۱۰). و حتی در روایتی آمده است که وی تهذیب را از قول منذری املا کرده است (یاقوت، همان، ۹۹/۱۸؛ نیز نک: GAL, I/135; GAL, S, I/197; EI²). در میان شاگردان او نیز نام بزرگانی چون ابوعبید هروی، شار ابونصر فرمانروای غرستان و ابواسامه جناده بن محمد ازدی دیده می‌شود (ابوعبید، ۱۴/۱، ۱۵، جم: ابن انباری، ۲۲۲؛ یاقوت، همان، ۲۶۰/۴، ۲۰۹/۷؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۴۸/۹؛ نیز نک: سبکی، همانجا؛ قس: سیوطی، بغیه...، ۱۹/۱، که به اشتباه ابوعبید را استاد ازهری دانسته؛ کرنکو، 270، که میان ابوعبید هروی و ابوعبید قاسم بن سلام خلط کرده است؛ نیز نضار، ۵/۱-۶).

ازهری ظاهراً تا پایان عمر در هرات زیسته، و در همان شهر درگذشته است (یاقوت، ادبا، ۱۶۴/۱۷؛ ابن اثیر، اللباب، ۴۸/۱؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۴؛ ابوالفدا، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ ذهبی، ۳۱۷/۱۶).

با آنکه همه منابع کهن ازهری را شافعی مذهب خوانده‌اند، برخی از محققان معاصر پاره‌ای از عبارات او در تهذیب از جمله دشنامی را که وی به عبیدالله بن زیاد داده است (۶۸/۱)، دال بر تشیع یا گرایش او به شیعیان دانسته‌اند (درویش، ۲۶، ۲۷).

ازهری در فقه و تفسیر تبحر داشت، ولی آنچه مایه اصلی شهرت اوست، گردآوری و تدوین یکی از مهم‌ترین قاموسهای زبان عربی، یعنی

افزون بر شجاعت و دلآوری، ((مردی ادیب و دبیر بود)) (ص ۲۶۹).

مآخذ: انصار سیستانی، ایرج، بزرگان سیستان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، یعقوب لیث، تهران، ۱۳۴۴ش؛ تاریخ سیستان، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ رشید و طواط، محمد، حدائق السحر فی دقائق الشعر، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۸ش؛ طبری، تاریخ، عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس‌نامه، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش. علی ربیعی

ازهری، ابومنصور محمد بن احمد بن طلحه (۲۸۲-۳۷۰ق/۸۹۵-۹۸۰م)، لغت‌شناس، ادیب، فقیه و مفسر شافعی مذهب، مؤلف تهذیب اللغة. وی در هرات زاده شد و نزد مشاهیر علم و ادب آن شهر دانش آموخت (یاقوت، ادبا، ۱۶۴/۱۷؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴؛ ذهبی، ۳۱۶/۱۶؛ صفدی، ۴۵/۲).

آگاهی مهمی که از زندگانی وی داریم، اسیر شدن او به دست قزمتیان در سفر حج است. در ۳۱۲ق گروهی از قزمتیان در ریگزار هیر واقع در عربستان بزرگوارانی از حجاج که از مکه باز می‌گشت، تاختند. بسیاری از کاروانیان را کشتند، یا اسیر کردند و جمعی از آنان نیز بر اثر تشنگی و گرسنگی از میان رفتند (یاقوت، بلدان، ۹۵۱/۴؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۴۷/۸). ازهری نیز که در میان کاروانیان بود، اسیر شد و چندی در میان گروههایی از مهاجمان که از طوایف هوازن و تمیم و اسد بودند، به سر برد. خود وی در مقدمه تهذیب به این ماجرا اشاره کرده، و گفته است که پس از حمله و تقسیم غنائم، به دست گروهی از عربهای بادیه‌نشین افتاده که ذوق و قریحه بدوی داشته‌اند و به‌ندرت در کلامشان لحن یا خطای فاحشی راه می‌یافته است (۷/۱). وی دیر زمانی در میان ایشان زیسته، و با ایشان سفر کرده، و از گفت و گوها و محاوره‌های آنان بهره برده، و بعدها بیشتر شنیده‌ها و یافته‌های خود را در کتاب خویش ثبت کرده است (همانجا؛ یاقوت، ادبا، ۱۶۶/۱۷-۱۶۷؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴-۳۳۶؛ نیز نک: دخویه، 84-86).

به‌درستی نمی‌دانیم که او کی و چگونه از اسارت رهایی یافته است. آنچه منابع در این باره آورده‌اند، تنها شامل اشاره‌هایی مبهم است به اینکه چگونه وی در جست و جوی لغت به سرزمینهای عرب سفر کرده، یا چگونه به بغداد درآمده است، ولی در نقل این روایات، هیچ‌گاه ترتیب تاریخی مراعات نشده است، چنانکه نمی‌دانیم شرح اسارت او را که پیش از این یاد شد، کجا باید قرار داد (نک: یاقوت، همان، ۱۶۵-۱۶۶/۱۷؛ ابن خلکان، ۳۳۴/۴؛ ذهبی، ۳۱۶/۱۶؛ صفدی، ۴۵-۴۶/۲). در حال، وی ظاهراً اندکی پیش یا پس از اسارت به بغداد سفر کرده است، زیرا در روایات آمده است که وی در بغداد نزد مشاهیری چون ابن سراج (د ۳۱۶ق) و نفظویه (د ۳۲۳ق) دانش آموخته (یاقوت، همان، ۱۶۵/۱۷؛ ابن خلکان، ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۴۵/۲؛ نیز نک: هارون، ۷-۸)، و تاریخ وفات ایشان به تاریخ آن ماجرا نزدیک است. او در بغداد با ابن درید نیز دیدار کرد، ولی رفتار ابن درید و شاید هم عامل دیگری که پس از این خواهیم گفت، مایه ناخشنودی و سپس انتقاد شدید ازهری از او شد. غالب منابع اشاره

مشهوری که مؤلف در مقدمه از آنها یاد کرده است، فراتر نمی‌رود. به همین سبب برخی از معاصران بر وی خرده گرفته‌اند که برخلاف ادعای خود (نک: ازهری، ۶/۱)، در تألیف تهذیب، از گنجینه لغوی بدویانی که وی دیرزمانی با آنان مصاحبت داشته، جز اندکی بهره نگرفته است، چه در این کتاب مواردی که در آنها مستقیماً به قول بدویان استناد شده باشد، فراوان نیست (درویش، ۲۹؛ قس: نصار، ۳۲۶/۱-۳۲۸).

ازهری مانند دیگر قاموس نویسان بزرگ، مقدمه‌ای بر کتاب خویش نوشته که حاوی بحثی تاریخی دربارهٔ زبان عرب و تکوین علم لغت و منابع مهم لغوی است و از این رو بررسی اجمالی آن، هم برای شناخت منابع و شیوه نقد و بررسی ازهری و هم برای آشنایی با آراء لغوی و زبان شناختی او، ضروری است. وی پس از بیان اهمیت علم لغت در شناخت قرآن و سنت نبوی و اشاره به احساس نیاز عربها به شناخت زبان و لغت خویش پس از رحلت پیامبر (ص)، از وسعت این زبان و کثرت واژه‌های آن، به نقل از شافعی، سخن می‌گوید و انگیزه‌های خود را در تألیف کتاب که مهم‌ترین آنها پالایش زبان عرب از تحریفها و آلودگیهاست - نام کتاب نیز از همین جا مایه گرفته است - شرح می‌دهد. آنگاه به دبستگی همیشگی خود به لغت و مطالعات لغوی اشاره می‌کند و از گرفتاری خویش به دست قرمطیان سخن می‌گوید (۷-۳/۱). پس از این مقدمات، به ذکر منابع خود می‌پردازد و فهرستی شامل چند طبقه از مؤلفانی که به زعم او درخور اعتمادند، به دست می‌دهد و از احوال و آثار لغوی آنان یک به یک یاد می‌کند (۸/۱-۲۸). نام بسیاری از مشاهیر ادب و لغت عرب تا اوایل سده ۴ق در این فهرست دیده می‌شود. آنگاه نوبت به مؤلفانی می‌رسد که، به گفته او، کتابهای خود را از مطالب درست و نادرست انباشته‌اند و از این رو درخور اعتماد نیستند. وی نام چند تن از آنان را ذکر می‌کند و به سختی بر ایشان و آثارشان می‌تازد (۲۸/۱-۴۰). در میان این مؤلفان، لیث بن مظفر، جاحظ، ابن قتیبه و ابن درید از همه مشهورترند.

دربارهٔ ابن درید پیش‌تر سخن گفته شد، ولی نظر ازهری دربارهٔ لیث ابن مظفر، شاگرد خلیل، نیز از آنجا که جنبه‌ای از شیوه نقد و بررسی ازهری را نشان می‌دهد، درخور توجه است. او لیث را متهم می‌سازد که کل کتاب العین را به دروغ به خلیل نسبت داده است تا با بهره‌برداری از نام خلیل بتواند برای آن خریداری بیابد (۲۸/۱؛ درویش، ۴۸-۵۰؛ البته سخنان ازهری در این باره از ابهام تهی نیست، نک: دنباله مقاله)، سپس از مطالعه و تحقیق مداوم خود در این کتاب و از کوششهایش برای تشخیص صحت و سقم مطالب آن سخن می‌گوید (۲۹/۱). اینکه لیث چه سهمی در تألیف کتاب العین داشته، خود موضوعی است مستقل و البته مهم (در این باره، نک: نصار، ۲۵۴/۱-۲۷۱؛ درویش، ۴۷-۷۲؛ بروینلیش، 85-95)، ولی آنچه در سخنان ازهری و لحن او توجه برخی از محققان را جلب کرده، گرایش وی به تخطئه آثار لغوی بزرگ پیش از خود از خلال بحثهای انتقادی دربارهٔ آنهاست.

در واقع همه لغت‌شناسانی که پیش از ازهری دست به تألیف

تهذیب اللغة است، وی در این کار، برجسته‌ترین پیرو شیوهٔ خلیل بن احمد به‌شمار می‌آید. حدود یک سده پس از او، ابن سیده در غرب جهان اسلام این مقام را کسب کرد. در سده ۲ق، خلیل برای نخستین بار لغت‌نامهٔ بزرگی به نام العین تألیف کرد که پیچیدگی و ظهور ناگهانی آن همواره مایهٔ شگفتی بوده است. ساختار غریب و بغرنج این کتاب بر چند اصل مهم استوار است: نخست ترتیب حروف در آن است که نه بر حسب ترتیب ابجد و الفبایی، بلکه احتمالاً تحت تأثیر آواشناسی زبان سنسکریت، بر مبنای مخارج حروف، سامان یافته است، یعنی از درونی‌ترین واجها در دستگاه گویایی انسان (واجهای حلقی) آغاز می‌شود و به بیرونی‌ترین آنها (واجهای لبی) ختم می‌گردد؛ در ترتیب کلمات فقط حروف اصلی یعنی ریشهٔ آنها ملحوظ شده است؛ در هر باب از کتاب که به یک حرف اختصاص یافته است، کلمات به ترتیب به گروههای ۲ حرفی، ۳ حرفی، ۴ حرفی و ۵ حرفی تقسیم شده‌اند و ترتیب آنها بر اساس اشتقاق کبیر است (دربارهٔ روش خلیل، افزون بر مقدمهٔ مهم خود او بر العین، ۴۷/۱-۶۰؛ نک: نصار، ۱۹۴/۱-۱۹۷؛ درویش، ۱۷-۱۸؛ کرنکو، 257-260؛ بروینلیش، 71-74؛ هیوود، 40-28؛ به خصوص، نک: ه.د، خلیل بن احمد)، همین غرابیت و پیچیدگی روش خلیل که یافتن لغات را در کتاب او سخت دشوار ساخته است، سبب شد که این شیوه، به رغم تأثیر عمیق آن بر لغت‌شناسان عرب، دو سه قرن بیشتر دوام نیاورد. ولی در همین مدت، چند لغت‌نامهٔ مهم به روش او تدوین شد که تهذیب ازهری یکی از مشهورترین آنهاست. پیش از او، ابن درید در جمهره کوشیده بود، با تبدیل نظام اوایی العین به الفبای رایج عربی، از دشواری روش خلیل بکاهد (نک: ابن درید، ۴۰/۱). ولی جمهرهٔ او که به این ترتیب فراهم آمده است، چون بر همان اصول خلیل، یعنی طبقه‌بندی کلمات بر حسب شمار حروف اصلی آنها و اشتقاق کبیر، استوار بود، نتوانست تغییری اساسی در روش خلیل پدید آورد (نک: ه.د، ابن درید؛ نیز نصار، ۴۰۵/۲-۴۰۷؛ درویش، ۲۰-۲۵؛ کرنکو، 266-261؛ هیوود، 53-44). ازهری همین تغییر مختصر در حروف را هم نپذیرفت و روش خلیل را تمام و کمال در تهذیب به‌کار بست (نصار، ۳۰۸/۱؛ درویش، ۲۸؛ یعقوب، ۵۸؛ هیوود، 54).

تهذیب که در اواخر عمر ازهری تألیف شده (نک: ازهری، ۷/۱؛ هارون، ۲۳)، با آنکه از لحاظ ساختار و شیوهٔ تدوین همانند العین است، از لحاظ کثرت مواد و تعدد روایات و شواهد لغوی و شعری و نیز استشهاد به آیات قرآن و احادیث نبوی بر آن برتری دارد (نصار، ۳۰۸/۱، ۳۰۸/۱-۳۲۴، ۳۲۶؛ درویش، همانجا؛ یعقوب، ۵۸-۵۹). افزون بر این، توجه خاصی به شهرها و نامهای جغرافیایی در آن دیده می‌شود که در زمان خود تازگی داشته است (هارون، ۲۴؛ یعقوب، ۵۹). از این رو، تهذیب را در واقع روایت گسترده‌تر و مفصل‌تری از العین شمرده‌اند (هیوود، 54، 56). ولی این تفصیل که بر انبوهی قول و روایت استوار است و ذکر همهٔ آنها اغلب به تکرار مطالب در شرح ماده‌ای واحد می‌انجامد (نصار، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ یعقوب، همانجا)، ظاهر آزار دایرهٔ منابع

این قاموس را زیباترین کتاب لغت و یکی از مهم‌ترین منابع لغت‌شناسی در زبان عرب شمرده است (مقدمه لسان؛ نیز درویش، ۲۸).

آثار: آثار ازهری تنها به لغت‌شناسی محدود نیست و از تفسیر و قرائات تا شرح مجموعه‌های شعر را نیز در برمی‌گیرد. با اینهمه، جز تهذیب و دو کتاب دیگر، بقیه تألیفات او ظاهراً از میان رفته است. آثار شناخته شده او اینهاست:

۱. تهذیب اللغة، متن کامل آن در ۱۵ جلد به کوشش گروهی از محققان در قاهره (۱۹۶۴-۱۹۶۷م) به چاپ رسیده، و فهرس آن هم به کوشش محمد عبدالسلام هارون در قاهره (۱۹۷۶م) منتشر شده است (دریاباره این چاپ و نسخه‌ها و گزیده‌های تهذیب، نک: GAS, VIII/202-204); مقدمه تاریخی آن را پیش‌تر سترشتن در مجله «جهان شرق» (۱۹۲۰م) به چاپ رسانیده بود. ۲. الزاهر فی غریب الفاظ الشافعی، که به نامهای تفسیر الفاظ المزنی و شرح مختصر المزنی هم معروف است. اثری نیز که با عنوان غریب الفقه یا غریب الالفاظ التي استعمالها الفقهاء به وی نسبت داده‌اند، ظاهراً همین کتاب است (نک: هارون، ۱۳-۱۴؛ GAS, VIII/204-205, 275; GAL, I/135). این کتاب که به ترتیب ابواب فقه تنظیم شده، در شرح اصطلاحات دشوار فقهی است که شافعی به کار برده، و مزنی در مختصر خود نقل کرده است. این اثر را محمد جبر الفی در کویت (۱۹۷۹م) به چاپ رسانیده است. ۳. معانی القراءات، این کتاب که نسخه‌ای از آن در کتابخانه رشید افندی استانبول موجود است، اخیراً در دمشق در دست چاپ بوده است (همان، VIII/204).

آثار یافت نشده: ۱. الادوات (یاقوت، ادبا، ۱۶۵/۱۷؛ صفدی، ۴۶/۲). ۲. تفسیر اسماء الله یا تفسیر الاسماء الحسنی (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۳۱۷/۱۶-۳۱۷؛ صفدی، همانجا). ۳. تفسیر اصلاح المنطق (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۳۱۷/۱۶). این کتاب ظاهراً نخستین شرح بر اصلاح المنطق ابن سکیت بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۰/۸۱؛ هارون، ۱۴). ۴. تفسیر السبع الطوال (یاقوت، صفدی، همانجاها)، در شرح معلقات سبع (هارون، همانجا). ۵. تفسیر شعرا بی تمام (یاقوت، ذهبی، نیز هارون، همانجاها). ۶. تفسیر شواهد غریب الحدیث (یاقوت، همانجا). این کتاب احتمالاً شرحی بوده است بر شواهد غریب الحدیث ابوعبید قاسم بن سلام (هارون، ۱۵). ۷. التقریب فی التفسیر (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۴؛ صفدی، همانجا؛ نیز نک: هارون، ۱۴). ۸. الحیض (حاجی خلیفه، ۱۴۱۴/۲؛ بغدادی، ۴۹/۲). ۹. الرد علی اللیب (یاقوت، صفدی، همانجاها). این کتاب ظاهراً ردیه‌ای بوده است بر آراء فقیه لیث بن سعد بن عبدالرحمان فهمی (GAS, VIII/205). ۱۰. علل القراءات (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۳۱۶/۱۶). ۱۱. کتابی دریاباره روح و آنچه در قرآن و سنت دریاباره آن آمده است (یاقوت، ذهبی، صفدی، همانجاها) ۱۲. معانی شواهد غریب الحدیث (یاقوت،

قاموسهایی از نوع العین زده‌اند، گرفتار طعن و تحقیر او شده‌اند، هر چند این امر مانع از آن نشده است که وی بارها به گفته‌های آنان استناد کند و به نقل روایات ایشان بپردازد. ابن درید، بُشتی خازن زنجی مؤلف التکملة و ابوازهر بخاری مؤلف الحصائل، بهترین نمونه این گروه از لغت‌شناسانند (نک: ازهری، ۳۱۸-۴۱؛ درویش، ۲۶، ۲۹، ۵۶؛ قس: سیوطی، المزهر، ۹۳/۱-۹۴، که در دفاع از ابن درید به خوبی نشان می‌دهد که حملات ازهری و استادش نفظویه صرفاً انگیزه علمی نداشته است). البته شمار این لغت‌شناسان در مقایسه با شمار لغت‌شناسانی که نامشان در فهرست منابع موثق ازهری جای گرفته، بسیار اندک است، ولی نکته مهم این است که این لغت‌شناسان «ناموثق» همگی یا شاگرد مستقیم خلیل هستند، یا پیرو و مقلد او. گویی ازهری که خود از خلیل پیروی می‌کند، در میان اصحاب مکتب او کسی را برتر از خویش نمی‌شناخته است و به این سبب بر قاموس نویسان پیرو او که چه بسا خود به دیده رقیبان بالقوه در آنان می‌نگریسته است، بسی سخت‌تر می‌تازد تا بر لغت‌شناسان دیگر. حتی خود خلیل را هم در این میان نمی‌توان کاملاً از بقیه مستثنی دانست. با آنکه ازهری نام خلیل را در فهرست منابع موردا اعتماد خود آورده، و کتاب او العین را نیز، چنانکه گفتیم، مبنای تهذیب خود قرار داده است، نه حق او را چنانکه باید ادا کرده است و نه حق کتابش را (نک: ۱۰/۱، ۱۷، ۱۹، ۲۹؛ درویش، ۴۹؛ مخزومی، ۲۰). با اینهمه، شهرت و اهمیت خلیل و کتاب او به گونه‌ای بوده است که ظاهراً ازهری این بار ناگزیر حمله خود را متوجه لیث کرده، و چنانکه پیداست، برای نشان دادن برتری کتاب خود بر میراث سلف نامدار خویش، وسیله‌ای بهتر از خدشه‌دار کردن چهره لیث نیافته است (در این باره، نک: درویش، ۵۶-۶۰؛ مخزومی، ۱۹-۲۴؛ نیز نصار، ۳۱۰/۸). بی‌سبب نیست که برخی از محققان، برتری جویی علمی ازهری را انگیزه اصلی انتقادهای او در مقدمه تهذیب دانسته‌اند (درویش، ۵۶؛ هیوود، 56).

در بخش آخر مقدمه ازهری که به شرح ساختار کتاب و شیوه تنظیم کلمات در آن اختصاص یافته است (۴۷۱-۵۴)، تمام گفته‌های خلیل در مقدمه العین کلمه به کلمه نقل گردیده است (قس: خلیل، ۴۷۱-۶۰). و این البته در نظر ازهری با آنچه وی پیش‌تر دریاباره جعلیات لیث در کتاب العین گفته است، منافاتی ندارد، چون وی معتقد است که بنیاد و مقدمه کتاب بی‌گمان از آن خلیل است و خودسریهای لیث دیگر دامن مقدمه را نگرفته است (ازهری، ۴۷۱).

تهذیب اللغة، گذشته از اهمیتی که در تاریخ قاموس‌نویسی دارد، یکی از مهم‌ترین منابع لغوی قاموس‌نویسان سده‌های بعد نیز شمرده می‌شود. مثلاً ابن منظور (ه م)، مؤلف لغت‌نامه عظیم لسان العرب، با آنکه در تنظیم قاموس خود از شیوه دیگری که به نظام قافیه معروف است، پیروی کرده، تهذیب را در رأس منابع پنجگانه خود قرار داده است و با آنکه شیوه تنظیم تهذیب را دشوار و برای خواننده عذاب‌آور دانسته،

همانجا)، که به نظر هارون همان اثر شماره ۶ است (همانجا؛ قس: GAS, VIII/204). ۱۳. معرفة الصبح (یاقوت، همانجا). ۱۴. ناسخ القرآن و منسوخه (بغدادی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ همو، اللباب، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، بهکوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، بهکوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن منظور، لسان؛ ابوعبید هروی، احمد، کتاب الغریبین، بهکوشش محمود محمد طنحی، قاهره، ۱۳۹۰ق؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، بهکوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۷م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خلیل بن احمد، العین، بهکوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ درویش، عبدالله، المعاجم العربية، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، بهکوشش اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، بهکوشش محمود محمد طنحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، مطبعة عیسی بابی حللی؛ سیوطی، بنیة الوعاة، بهکوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، المزهر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، بهکوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ مخزومی، مهدی و ابراهیم سامرای، مقدمه بر العین (نک: هد. خلیل بن احمد)؛ نصار، حسین، المعجم العربي، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه بر تهذیب اللغة (نک: هد. ازهری)؛ یاقمی، عبدالله، مرآة الجنان، خیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ یعقوب، امیل، المعاجم اللغوية العربية، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نیز:

Brünlich, E., «Al-Halil und das kita b al-^s Ains», *Islamica*, New York, 1926, vol. II; De Goeje, M.J., *Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Osnabrück, 1978; EI²; GAL; GAL, S; GAS; Haywood, J. A., *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965; Krenkow, F., «The Beginnings of Arabic Lexicography ...», *Centenary Supplement of the JRAS*, 1924.

مهران ارزنده

ازهری، ابوالولید زین الدین خالد بن عبدالله بن ابی بکر (۸۳۸ - محرم ۹۰۵ق/۱۴۳۴ - اوت ۱۴۹۹م)، نحودان، لغت‌شناس و فقیه شافعی که به وقاد نیز معروف است. نسب وی به ابومنصور ازهری صاحب تهذیب اللغة می‌رسد (خوانساری، ۲۷۸/۳؛ مدرس، ۱۱۲/۱). در جرجه (جرجا) واقع در صعيد مصر، به دنیا آمد و نسبت جرجی (جرجاوی) او از همین جاست (سخاوی، ۱۷۱/۳).

ازهری در کودکی همراه خانواده اش به قاهره رفت و همانجا پرورش یافت. در آغاز، قرائت قرآن آموخت و کتابهای العمده و مختصر ابوشجاع را فراگرفت و سپس وارد الازهر شد و در آنجا به تکمیل دانش خویش و فراگیری علمی چون معانی و بیان، صرف و نحو، منطق و اصول فقه پرداخت و از استادانی چون عییش مغربی، داوود مالکی، سنهوزی، حصنی، شمنی و سخاوی دانش آموخت (همو، ۱۷۱/۳ - ۱۷۲)، اما بنا بر روایتی که ابن عماد نقل کرده است (۲۶/۸)، وی در آغاز خادم الازهر بود و در ۳۶ سالگی (۸۷۴ق)، در پی تحولی روحانی به تحصیل علم روی آورد. وی علت اصلی این حال را، ناسزای یکی از طلاب الازهر می‌داند که سخت بر وی گران آمده بود. ازهری پس از فراگیری علم به تدریس پرداخت و دانش دوستان بسیاری به مجالس درس وی راه یافتند و نام او بر سر زبانها افتاد (سخاوی، ۱۷۲/۳؛ فروخ، معالم...، ۱۴۷/۱؛ سرکیس، ۸۱). برخی او را هم‌پایه جلال الدین سیوطی و عبدالرحمان جامی شمرده‌اند و حتی از برخی جهات برتر از

آن دو دانسته‌اند (خوانساری، مدرس، سرکیس، همانجاها). ازهری در پایان عمر به سفر حج رفت و در بازگشت در محلی به نام برکه الحاج، نزدیک قاهره، از دنیا رفت (غزی، ۱۸۸/۱؛ ابن عماد، همانجا؛ ابن ایاس، ۴۲۵/۳).

ازهری در روزگار خود از نحویان بزرگ به شمار می‌رفت و در منابع از وی ستایش بسیار شده است. با اینهمه، او نیز همچون دیگر نحویان آن عصر که سخن تازه‌ای نداشتند، به شرح یا تلخیص آثار دیگران می‌پرداخت؛ از این رو کتابهای وی همه در شرح آثار نحویان دیگر چون ابن مالک و ابن هشام است. شیوه وی در شرح آثار نحویان و استناد به منابع نحوی مبتنی بر اختصار و ایجاز است، به گونه‌ای که این ایجاز خود گاه مغلّ معنی و مایه ابهام شده است. از این رو برخی از منتقدان، وی را شارحی ناموفق دانسته، و شروح او را سست و پر خلل شمرده‌اند (فروخ، همانجا). به علاوه، در شناخت او از لغت و ادب عرب نیز تردید کرده‌اند و مثلاً به شرح او بر قصیده «برده» خرده‌هایی گرفته‌اند (همانجا).

آثار چاپی:

۱. الاغزای النحویة، که در قاهره (۱۲۸۱ق) چاپ سنگی شده است (بغدادی، ۳۴۴/۱؛ سرکیس، همانجا).

۲. التصریح بمضمون التوضیح، یا التصریح فی شرح التوضیح، شرح مسبوطی است شامل ۳ هزار بیت بر کتاب اوضح المسالک الی الفیه ابن مالک از ابن هشام. مؤلف خود در مقدمه کتاب می‌گوید که ابن هشام را در خواب دید و ابهامات کتابش را با وی در میان گذاشت و او اجازه شرح کتاب خود را به وی داد (ص ۱). ازهری تألیف این کتاب را در ۸۹۰ق یا به گفته‌ای، در ۸۹۶ق به پایان رسانده است (حاجی خلیفه، ۱۵۴/۱؛ خوانساری، ۲۷۸/۳-۲۷۹). این اثر نخستین بار در بولاق (۱۲۸۶ق) به چاپ رسیده، و از آن پس بارها در بیروت، تهران و قاهره تجدید چاپ شده است. یاسین بن زین الدین علیمی حاشیه‌ای بر این شرح نوشته است (الیس، I/846؛ واندیک، ۳۰۳).

۳. تمرین الطلاب فی صناعة الاعراب، مؤلف در این کتاب که در ۸۸۶ق تألیف شده (مدرس، همانجا؛ سرکیس، ۸۱۲)، به غرایب و نوادر الفیه پرداخته، و همه ابیات آن را از جهت نحوی ترکیب کرده است. چاپهای بسیاری از این اثر در دست است؛ نخستین بار در مصر (۱۲۵۲ق) منتشر شده، و از آن پس بارها در تونس (۱۲۹۰ و ۱۲۹۲ق) و قاهره (۱۲۷۴، ۱۳۰۱، ۱۳۷۴ق و ۱۹۶۰م) به چاپ رسیده است.

۴. الحواشی الازهریة فی حل الفاظ المقدمة الجزریة، که شرحی بر مقدمه ابن جزری در تجوید است و در مصر (۱۳۰۴ق) به چاپ رسیده است (حاجی خلیفه، ۱۸۰/۲).

۵. الزیدة فی شرح قصیة البردة، ازهری ابتدا در این کتاب به شرح مفصل قصیده برده پرداخته، و سپس آن را مختصر کرده، و در ۹۰۳ق تألیف کتاب را به پایان رسانده است (همو، ۱۳۳۳/۲). این اثر بارها در اسکندریه، بولاق و قاهره به چاپ رسیده است.

است. بخش اعظم استان از لیل را فلاتی مرتفع و ناهموار و مناطق کوهستانی اطلس علیا تشکیل داده است که توده سنگهای گرانیت با شکافها و دره‌های عمیق در آن بسیار است. جمعیت این ناحیه که در ۱۹۸۵م بالغ بر ۳۹۹ هزار تن برآورد شده است، از اقوام بربرند. قبایل نیمه بدوی این ناحیه غالباً در مجتمعهایی بر فراز صخره‌های مرتفع زندگی می‌کنند و برای تأمین معیشت خود به کشت غلات و پرورش بز و گوسفند می‌پردازند. درختان میوه و زیتون نیز در مناطق کم ارتفاع این ناحیه کشت می‌شود. مرکز از لیل شهر نونیادی است به همین نام که در شمال غربی کوهستان اطلس علیا، میان قله مرتفع آن و دشت تادلا، در ۱۶۶ کیلومتری شرق مراکش و ۹۰ کیلومتری جنوب بنی ملال، قرار گرفته، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۳۶۰ متر است. این شهر که جمعیت آن در ۱۹۸۰م نزدیک به ۲۰ هزار تن برآورد شده، زیستگاه و محل دادوستد قبیله آیت و تفرک است و راههای شوسه از آن می‌گذرند (بن عربی، ۵۲؛ افریقا، ... I/223؛ بریتانیکا).

از لیل ناحیه‌ای پر آب و حاصل خیز است و وجود دو سد بزرگ در آن به نامهای بین الویدان و آیت عادل که اولی را فرانسویها در ۱۹۴۸-۱۹۵۵م و دومی را دولت مغرب در ۱۹۶۶-۱۹۷۱م احداث کرده، موجب شده است که از امکانات طبیعی این ناحیه هم برای تولید برق و هم برای آبیاری اراضی کشاورزی استفاده شود. در نتیجه این بهره‌برداری، بخشهای غربی و شمالی دشت نیمه بایر تادلا به کشتزاری حاصل خیز تبدیل شده است. اکنون در زمینهایی که به طور منظم از آب وادیاها مشروب می‌شوند، سالانه دویار محصول به دست می‌آید: در زمستان غلات و در تابستان سبزیجات. اهالی از لیل علاوه بر کشاورزی و دامپروری به صنایع دستی نیز می‌پردازند (بن عربی، همانجا؛ بریتانیکا).

مآخذ: بن عربی، صدیق، کتاب المغرب، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ نیز:

Afrika, ensiklopedicheskii spravochnik, Moscow, 1986; *Britannica*, 1986.

بخش جغرافیا

ازین، نک: اجین.

اژه، شاخه‌ای از دریای مدیترانه واقع در بخش شمال شرقی آن، میان کشورهای یونان و ترکیه و به عبارت دیگر میان قاره اروپا و آسیا. نام گذاری: یونانیان باستان این دریا را آیگنون پلاگوس (پاولی، I/947-948؛ سامی، ۲۲۲/۱) می‌نامیدند. در سده ۱۳م ونیزیان آن را آرچیپلاگو^۱ (دریای اصلی) می‌خواندند (BSE³, II/294). دریای اژه در منابع عربی به صورت بحر ایجوس، ایجه یا ارشیل، خرطیل و ارخیل آمده است (نک: بستانی، ۸۰/۹؛ کراچکوفسکی، ۵۸۲/۲). بحر هیجای مندرج در تورات، احتمالاً همین دریا بوده است (زکی، ۱۹). مورخان و جغرافیانگاران یونان باستان، نام این دریا را اگن^۲

۶. شرح الآجرومیة، چنانکه از نامش برمی‌آید، شرحی است بر المقدمة الآجرومیة صنهاجی در نحو. بر این اثر حواشی فراوانی نوشته شده است (نک: همو، ۱۷۹۶/۲؛ فروخ، تاریخ، ... ۳۹۸/۶؛ واندیک، ۳۰۴؛ GAL, II/308-309). این کتاب بارها در بولاق، قاهره و فاس چاپ شده است.

۷. شرح المقدمة الازهریة، در شرح المقدمة الازهریة فی علم العربیة که اثر خود مؤلف است (نک: شمه ۸). این اثر در مصر (۱۲۵۳، ۱۲۸۷ و ۱۳۰۷ق) به چاپ رسیده است.

۸. المقدمة الازهریة فی علم العربیة، شامل مباحث نحوی است و شروع متعددی بر آن نوشته شده است (نک: فروخ، همان، ۲۶۹/۶؛ حاجی خلیفه، ۱۷۹۸/۲؛ واندیک، ۳۰۸؛ GAL, S, II/22-23). این کتاب بارها (از جمله در سالهای ۱۲۸۴، ۱۳۰۷، ۱۳۵۱ و ۱۳۵۸ق) در مصر به چاپ رسیده است.

۹. موصل الطلاب الی قواعد الاعراب، شرحی است بر کتاب الاعراب عن قواعد الاعراب اثر ابن هشام که بارها در استانبول (۱۲۸۵ق)، قاهره (۱۲۹۲، ۱۲۹۹ و ۱۳۲۵ق) و عمان (۱۹۸۵م، به کوشش عبدالکریم مجاهد و سعید عبدالهادی با حاشیه‌ای از ابوبکر شوانی) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. اعراب الکافیة. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۴-۴۶). ۲. بلوغ الامل فی فن الزجل، ۳. تفسیر آیه فلا أقسم بمواقع النجوم، ۴. تقسید فی الحمد و الشکر، ۵. الثمار الیوانع فی الاصول، ۶. شرح العوامل المائة (درباره نسخه‌هایی از این آثار، نک: GAL, S, I/504, II/23).

کتابی نیز به نام القول السامی علی کلام ملا عبدالرحمان الجانی، در نحو به وی نسبت داده شده است (بغدادی، ۳۴۴/۱).

مآخذ: ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ازهری، خالد، التصریح فی شرح التوضیح، تهران، ۱۳۷۹ق؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، تهران، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ سخاری، محمد، الضوء اللامع، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ سرکیس، یوسف، معجم المطبوعات العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ غزی، محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۵م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴م؛ همو، معالم الادب العربی فی العصر الحدیث، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ واندیک، ادوارد، اکتفاء القنوع، قاهره، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ نیز:

Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; GAL; GAL, S.

عزت ملا ابراهیمی

از لیل، استان و شهری در مرکز مغرب (مراکش) که از شمال به استان بنی ملال، از شرق به استان رشیدیة، از جنوب به استان ورزازات و از غرب به استانهای قلعة السراغنه و مراکش محدود است. مساحت آن ۱۰۵۰۰ کی-م^۲ است. این ناحیه از ۱۹۷۵م به صورت استان درآمد

«اوبه^۱» حدود ۱۵۰۰ متر است (بستانی، ۸۱/۹). به عقیده زمین-شناسان، در دوران چهارم زمین‌شناسی در این منطقه قاره‌ای وجود داشت که اکنون نامیده می‌شود. پیشرفت دریای بزرگ یعنی مدیترانه به سمت شمال به تدریج این قاره را پوشاند و زیر آب برد و جزایر و شبه جزایر دریای اژه بقایای همان قاره هستند (میدان لاروس، همانجا). وجود جزایر و خلیج‌های متعدد، از ویژگی‌های مهم این دریاست. در دریای اژه حدود ۱۹۰۰ جزیره بزرگ و کوچک وجود دارد که از آن میان ۱۶۶ جزیره مسکون، و بقیه متروک، و گاه حتی صخره‌ای هستند. افسانه‌ای یونانی می‌گوید که بعد از پایان آفرینش جهان، سنگها و صخره‌های اضافی به این دریا فرو ریخته شد و بدینسان جزایر این دریا پدید آمد (سیمپسن، 70). مهم‌ترین این جزایر که میان ترکیه و یونان واقع شده‌اند، از شمال به جنوب اینهاست: سمدرک^۲، امروز^۳، لمنی^۴، بوزجه آدا^۵، مدلی^۶، ساقز^۷، لپسو^۸، رودس^۹، کریه^{۱۰}، ساموس^{۱۱}، استانکوی و اوبه که بزرگ‌ترین آنهاست و در خاک اصلی یونان قرار دارد (استرابن، همانجا؛ سامی، ۱۷۹۴/۳؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ «دائرة المعارف جهانی»، ۱/62). این جزایر که بیشتر منشأ آتش فشانی دارند، از نظر تاریخ و فرهنگ یونان نیز دارای اهمیت ویژه‌ای هستند، زیرا که زادگاه برخی شاعران و فلاسفه بزرگ یونان بوده‌اند (همانجا).

خلیج‌های مهم و بزرگ دریای اژه اینهاست: سالونیک و سارونیک در غرب و بخش یونان، از میر، ادرمیت و استانکوی در ساحل شرقی در ترکیه (سامی، ۲۲۲/۱؛ بستانی، ۸۱/۹). بنادر مهم آن شامل آتن و سالونیک در یونان، و از میر در ترکیه است («دائرة المعارف جدید»، ۱/757).

آب و هوا: منطقه اژه آب و هوای مدیترانه‌ای دارد، تابستانهای آن گرم و کم باران و زمستانها ملایم و بارانی است (همان، ۱/759). دمای سطح آب دریا در گرم‌ترین ماهها (اوت) به ۲۴ تا ۲۵ سانتی‌گراد و در فوریه که سردترین ماههاست به ۱۰ تا ۱۱ سانتی‌گراد می‌رسد. دمای آب آن در عمق متوسط ۱۴ تا ۱۸ سانتی‌گراد است (بریتانیکا، ماکرو، ۱/123).

دریای اژه یکی از طوفان خیزترین دریاهاست. این طوفانها در طول تاریخ منطقه موجب غرق شدن کشتیهای بسیاری شده است، چنانکه غرق سفاین ایرانی در زمان داریوش و خشایارشا، و نیز کشتیهای روسی در جنگهای ۱۷۷۰/۱۷۷۱م از آن جمله‌اند (بستانی، ۸۲/۹). وزش بادهای شمالی از سپتامبر تا مه (شهریور تا اردیبهشت) دریا را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این میان بادهای گرم نیز از جنوب به شمال می‌وزند. جزر و مد آب در این دریا همانند مدیترانه است، اما جزر

آورده‌اند (هرودت، II/287؛ استرابن، I/477). به سبب کثرت جزایر در این دریا، واژه ارشیبیل یا ارخیبیل مجازاً در معنی مجمع الجزایر به کار برده می‌شود (نک: سامی، همانجا) که ارخیبیل الرومی همان ناحیه دریای اژه است (بستانی، همانجا).

اصل نام اژه از اساطیر یونان و مربوط به آگئا^۱ ملکه آمازونها («دائرة المعارف جهانی...»، I/62)، یا به قولی دیگر آگئوس^۲ پادشاه یونان است (همانجا). آگئوس پدر تسئوس^۳ قهرمان بزرگ یونان است. زمانی که تسئوس برای رهایی آنتیهای کرت از پرداخت خراج، لشکر کشید، به پدرش قول داد که پیروزی خود را با برافراشتن بادبان سفید اعلان کند، اما در مراجعت قول خود را از یاد برد و با بادبان سیاه دریانوردی کرد. آگئوس که در کنار دریا منتظر خبر پیروزی بود، با دیدن بادبان سیاه، خود را در دریا غرق کرد. از این رو دریا به نام از آگه (اژه) خوانده شده است (گریمال، ۲۷۷/۱؛ «دائرة المعارف جهانی»، I/63).

موقعیت جغرافیایی و چهره طبیعی: اژه دریایی است نیم بسته در حوضه دریای مدیترانه میان شبه جزیره بالکان، آسیای صغیر و جزیره کرت در فاصله ۳۵ و ۳۰ تا ۴۱ عرض شمالی و ۲۱ و ۲۳ تا ۲۵ طول شرقی (XXIX/562, BSE³؛ سامی، ۲۲۲/۱؛ میدان لاروس، IV/93). طول آن از شمال به جنوب ۶۲۰ کم، عرضش ۳۵۰ کم و مساحت آن ۱۹۶ هزار کم^۲ است (همانجا). عمق آن در بخشهای مختلف از ۱۰۰ تا ۳۵۴۳ متر در تغییر است (بریتانیکا، ماکرو، I/123؛ میدان لاروس، همانجا). مساحت آن را ۲۱۴ هزار کم^۲ (بریتانیکا، همانجا) و ۱۷۹ هزار کم^۲ («دائرة المعارف جدید...»، II/757؛ BSE³، همانجا) نیز آورده‌اند. استرابن طول آن را ۴ هزار استاد (هر استاد ۱۸۵ متر) و پهنایش را حدود ۲ هزار استاد نوشته است (I/477). چنین به نظر می‌رسد که این اختلافات ناشی از اختلاف در تعیین محدوده دریای اژه باشد.

این دریا به وسیله تنگه هلسپونت^۴ (هرودت، II/287) یا داردانل به دریای مرمره و از طریق تنگه بسفر به دریای سیاه مربوط می‌شود. این دو آبراه قاره‌های اروپا و آسیا را از یکدیگر جدا می‌سازند و به همین سبب در طول تاریخ از اهمیت ویژه نظامی و تجارتی برخوردار بوده‌اند («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

صخره‌هایی که کف دریای اژه را تشکیل می‌دهند، عموماً آهکی هستند. در دورانهای زمین‌شناسی متأخر، فعالیت آتش‌فشان‌های در این جزایر وجود داشته است. تجزیه و تحلیل و مطالعه رسوبات اطراف جزیره‌های سانتورینی (تیرا^۷) و میلوس^۸ در اژه جنوبی، افسانه کهن جزیره گمشده آتلانتیس^۹ را به یاد می‌آورد (بریتانیکا، همانجا). بیشتر ارتفاعات جزایر دریای اژه حدود ۶۰۰ متر و بلندترین آنها در جزیره

- | | | | | | | |
|------------------|---------------------|----------------------|------------|----------------------------|--------------|--------------|
| 1. Aegea (Thira) | 2. The Universal... | 3. Aegeus | 4. Theseus | 5. Yeni Türk... | 6. Helespont | 7. Santorini |
| 8. Milos | 9. Atlantis | 10. Euboe | 11. Egeid | 12. Samothrace, Samothraki | 13. İmroz | |
| 14. Lemnos | 15. Bozcaada | 16. Mytilene, Lesbos | 17. Chios | 18. lipsos | 19. Rhodes | |
| 20. Karpathos | 21. Samos | | | | | |

معروف شده‌اند، مندرج است. این مجموعه در موزه آکسفر د نگاهداری می‌شود (بستانی، ۸۲/۹). در تجزیه امپراتوری روم باستان در پایان سده ۴ م، ناحیه اژه جزو قلمرو روم شرقی شد (همانجا). دولت بیزانس در سده ۹ ق/۹ م حاکمیت خویش بر دریای اژه و سواحل آن را استوار ساخت، چنانکه شهر سالونیک را بزرگ‌ترین پایگاه خود در کنار دریای اژه قرار داد (استروگرسکی، 181, 291).

در آغاز سده ۳ ق/۹ م نفوذ مسلمانان در دریای اژه رو به گسترش نهاد، چنانکه ابوحفص عمر بلوطی (ه م) در ۲۱۰ ق/۸۲۵ م دولت حفصیان را در جزیره کرت بنیاد نهاد. در ۲۹۱ ق/۹۰۴ م مسلمانان، شهر سالونیک را که پس از قسطنطنیه، مهم‌ترین مرکز فرهنگی و بازرگانی امپراتوری بیزانس بود، تصرف کردند، اما یک سال بعد، بیزانسیها آنجا را بازپس گرفتند (همو، 240). در اواخر سده ۳ و اوایل سده ۴ ق کشتیهای مسلمانان به فرماندهی امیر البحر لئون طرابلسی که اسلام را پذیرفته بود، در مدیترانه شرقی در رفت و آمد بودند (عنان، ۹۳). دولت بیزانس در ۳۱۲ ق/۹۲۴ م لئون را شکست داد و اژه را بار دیگر به حاکمیت مطلق خود درآورد (استروگرسکی، 257).

انحصار حاکمیت بیزانس در کرانه‌های اژه بعد از نبرد ملازگرد ۴۶۴ ق/۱۰۷۲ م، با ظهور چاکاییک از امیران ترک در ۴۶۶ ق/۱۰۷۴ م که از میر را پایگاه خود قرار داده بود، در هم شکست. وی چند جزیره از جزایر دریای اژه را فتح کرد («دائرة المعارف جدید»، II/758؛ نیز نک: ه د، از میر). در ۴۹۳ ق/۱۱۰۰ م در جریان جنگهای صلیبی اتحاد بیزانس با صلیبیون، ترکان را از اژه بیرون راند («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

در سده ۶ ق/۱۲ و نیزها در صدد تسلط بر این منطقه برآمدند. در ۶۰۳ ق/۱۲۰۷ م، هنری امپراتور بیزانس، به مارکو سانودو اجازه داد که برخی از جزایر اژه را به تملک خود درآورد. وی اعلان استقلال کرد و خود را دوک ارخبیل نامید و جانشینان او با عنوان دوکهای ناکسوس تا ۷۸۵ ق/۱۳۸۳ م بر بخشی از این منطقه فرمان راندند (بستانی، ۸۲/۹). همزمان با این رویدادها، امیران ترکان از خاندانهای قره‌سی، ساروخان، آیدین و منتشا بر کرانه اژه در غرب آناتولی مسلط شدند (نک: اوزون چارشیلی، 104). معزالدین محمد بیک، امیر آیدین، از میر را به تصرف خود درآورد (نک: ه د، از میر). او و پسرش امور (عمر) بیک جزایر دریای اژه مانند ساقز، بوزجه‌آدا و امروز را مورد حمله قرار دادند (همو، 105؛ شاو، ۸۶/۱-۸۷). در سراسر سده‌های ۷-۸ ق/۱۳-۱۴ م، ونیزیها، جنواییها، کاتالانها و شوالیه‌های رودس هر یک به طریقی در این دریا و جزایر آن فرمان می‌راندند و دریای اژه، صحنه برخورد و رقابت این دولتشهرها بود («دائرة المعارف جدید»، همانجا). چنانکه در ۶۹۳ ق/۱۲۹۴ م میان جنواییها و ونیزیها جنگ در گرفت. بیزانس نیز به پشتیبانی از جنواییها وارد جنگ شد. پس از مدتی این جنگ به نبرد

و مد موسوم به اورپوس^۱ - تنگه‌ای واقع میان یونان و اوبه - به عنوان پدیده‌ای خاص از زمان ارسطو که نخستین بار آن را نام گذاری کرد، شهرت جهانی دارد. محصولات: آبهای این دریا از نظر فسفات و نترات که موادی مغذی هستند، چندان غنی نیست. آبهای شیرین و کم نمک که از دریای سیاه به سوی اژه جریان دارند، در بهسازی آب این دریا بسیار مؤثرند. زندگی آبزیان در این دریا همانند مدیترانه است. آبهای گرم آن برای تخم‌ریزی ماهیها که عموماً از دریای سیاه می‌آیند، بسیار مناسب است (بریتانیکا، همانجا). محصولات ناحیه اژه نیز مشابه حوضه مدیترانه شامل پنجه، انجیر، زیتون و مرکبات است. در جزایر سپورداس مرجان و اسفنج صید می‌شود. همچنین معدن مرمر سفید در مجمع‌الجزایر کیکلادس که به سبب استخراج اولیه در جزیره پاروس به مرمر پاروسی شهرت دارد، به حد وفور وجود دارد (بستانی، همانجا).

تاریخ: جزایر و کرانه‌های دریای اژه یکی از کهن‌ترین گهواره‌های تمدن بشر بوده است. از نخستین ساکنان آنجا دوریها در پلپونز، سپورداس جنوبی و کرانه‌های نزدیک به آسیای صغیر؛ ایونیا در شبه جزیره آتیک و جزایر اوبه و سپورداس شمالی؛ و انولیا در سواحل آسیایی این دریا در ترکیه از امیر تا تنگه دارداتل را می‌توان نام برد (همانجا). این تمدن که به تمدن اژه‌ای معروف است، از هزاره ۳ ق آغاز می‌شود و به تمدنهای کرتی (مینوس)، یونانی (هلاس) و آناتولی غربی (کیکلادس) شهرت دارد (میدان لاروس، ۷/93-94). تمدن کرت کهن‌ترین این تمدنهاست. کرتیها در شهر کنوسوس^۲، قرن‌ها پیش از یونانیها، تمدن درخشانی داشتند. آثار یافته شده، قدمت این تمدن و رابطه آن با تمدن دره نیل را نشان می‌دهد. کرتیها پیش از سامیها و آریاییها با دریانوردی آشنا بودند (ولز، ۲۳۵-۲۳۶). آنان در حدود ۲۵۰۰ ق م زندگی پیشرفته‌ای داشتند و با جوامع تمدن جهان آن روزگار داد و ستد می‌کردند (همانجا). آنان همچنین با سفالگری، پارچه‌بافی، مجسمه‌سازی و عاج کاری آشنا بودند (همو، ۲۳۷). از ویژگیهای برجسته تمدن اژه‌ای که عصر طلایی و شکوفایی آن در سده‌های ۱۶-۱۵ ق م بود (دورانت، داستان تمدن، ۱۹/۲)، با تاخت و تاز یونانیها در ۱۴۰۰ ق م روبه ضعف نهاد و در حدود ۱۰۰۰ ق م فرو پاشید (ولز، ۲۳۸) و با شکست تروا به سرآمد (دورانت، تاریخ تمدن، ۲(۱)/۶۹)، پیشرفت در معماری، سفال سازی و داشتن خط بوده است («دائرة المعارف جهانی»، I/62). به طور کلی جزایر دریای اژه در انتقال فرهنگ و تمدن شرق میانه به یونان نقش بزرگی داشته است (بستانی، همانجا).

در سده ۶ ق م در روزگار اقتدار هخامنشیان سواحل دریای اژه مدتی به تصرف ایرانیان درآمد (مشکور، ۱۱). در سده ۴ ق م اسکندر مقدونی و سپس جانشینانش بر منطقه اژه فرمان راندند و این امر تا زمان حاکمیت رم ادامه یافت. رویدادهای این منطقه تا ۲۶۴ ق م در الواح مرمر که در ۱۶۲۷ م در جزیره پاروس کشف، و به «اخبار پاروس»

اشغال کرد (همانجا؛ اسعدی، ۳۱۸). به این ترتیب، دریای اژه میان یونان، ترکیه و بلغارستان تقسیم شد. پس از جنگ جهانی اول، در ۱۳۳۷/۱۹۱۹م تراکیه غربی به یونان واگذار شد و بلغارستان از آبهای اژه محروم گردید. برخورد میان ترکیه و یونان بر سر تصرف جزایر و بنادر اژه ادامه داشت؛ سرانجام، طبق مفاد عهدنامه لوزان (۲ مرداد ۱۳۰۲/۲۴ ژوئیه ۱۹۲۳م) تراکیه شرقی و چندین جزیره دیگر در دریای اژه به ترکیه واگذار شد (همو، ۳۱۹-۳۲۰، ۳۲۲). در ۱۹۴۵م جزیره رودس و نیز جزایر دوازده گانه که در تصرف ایتالیا بود، به یونان واگذار گردید و دریای اژه به دریایی میان ترکیه و یونان تبدیل شد. از سوی دیگر واگذاری جزایر مذکور به یونان موجب اختلاف میان ترکیه و یونان شده، و این منطقه را به یک نقطه بحران تبدیل کرده است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). کشف نفت در آبهای یونان در ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م اختلاف در حدود فلات قاره میان دو دولت را به وجود آورده است که هم اکنون نیز ادامه دارد (اسعدی، همانجا).

مأخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بستانی، دوران، ویل، تاریخ تمدن، یونان باستان، ترجمه ا.ح. آریان پور و ع. احمدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، داستان تمدن، زندگی یونان، تلخیص عزت صقری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی بک، احمد، قاموس الجغرافیه القدیمة، بولا، ۱۸۹۹م؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاور، استانفورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عنان، محمد عبدالله، موافق حاسمة فی تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ کراچکوفسکی، ای.، تاریخ الادب الجغرافی العری، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۱م؛ کریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ولز، هربرت جرج، کلیات تاریخ، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Britannica, 1978; BSE³; Herodotus, *The History*, tr. A.D. Godley, London, 1957; Meydan-Larousse, Istanbul, 1987; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. İşiltan, Ankara, 1981; Pauly; Simpson, C., *Greece*, London, 1969; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1969; *The Universal Standard Encyclopedia*, New York, Unicorn Publishers; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri ve Akköyünlü Karaköyünlü devletleri*, Ankara, 1969; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی اکبر ذبیات

اساریر، علم، نک: کفیبینی.

اساس الإقتیاس، نک: نصیرالدین طوسی.

إساف و نائله، دو بت مشهور اعراب جاهلی. بر اساس داستانهای کهن عرب، اساف پسر یعلی از قبیله جُرهم در یمن به یکی از دختران قبیله اش به نام نائله دختر زید عشق می ورزید. آن دو در موسم حج آهنگ مکه کردند و چون درون کعبه خلوتی یافتند، دامن به گناه آوردند. پس خداوند هر دو را مسخ، و به سنگ تبدیل کرد. صبحگاهان مردم آن دو را از کعبه بیرون آوردند و در پیشگاه کعبه نهادند تا مایه عبرت دیگر مردمان باشند. چون مدتی بگذشت و پرستش بتان رواج

بین ونیز و بیزانس تبدیل شد. سرانجام با انعقاد صلح در ۱۲۹۹/۶۹۸ق میان طرفین، این جنگ خاتمه یافت (استروگرسکی، 452). در سده ۱۴/۸ق ضعف دولت بیزانس (همو، 465) از یک سو، اختلافات داخلی میان فرمانروایان شبه جزیره بالکان و عدم اتحاد میان حکام جزایر اژه از سوی دیگر، زمینه را برای گسترش نفوذ دولت نوپای عثمانی در این منطقه آماده ساخت (شاور، ۴۷۱/۴۸). در ۱۳۶۳/۱۳۶۲م مراد فرمانروای عثمانی با تسخیر شهر فیلیپ در بالکان (کشور بلغارستان)، آنجا را پایگاه خویش قرار داد و اتحاد بلغارها و یونانیها را در سواحل دریای اژه بر هم زد (همو، ۵۰/۱). در ۱۳۷۳/۱۳۷۱م اورنوس بیک، سردار عثمانی، جزیره گومولچین^۱ را در دریای اژه تصرف کرد (همو، ۵۲/۱). پیشرفت عثمانی به سوی اژه موجب نگرانی ونیزیان شد. از سوی دیگر تسلط ونیز بر آبهای اژه نیز می توانست اتحاد و ارتباط میان ایالات اروپایی و آسیایی عثمانی را برهم زند. سرانجام جنگ میان عثمانی و ونیز آغاز شد که با وقفه هایی تا ۱۴۳۳/۱۴۳۰م ادامه داشت (همو، ۹۵/۱). سرانجام، سلطان مراد دوم شهر سالونیک را در همان سال به تصرف خویش در آورد و به این ترتیب سلطه عثمانیها بر دریای اژه تکمیل شد (همو، ۹۷/۱).

در زمان فرمانروایی سلطان محمد فاتح نیز جنگ میان عثمانی و ونیز ادامه داشت. در نهایت با قراردادی که در ۱۴۷۹/۸۸۴ق در استانبول منعقد شد، جنگ پایان یافت و ونیزها متصرفات امپراتوری عثمانی در دریای اژه را به رسمیت شناختند (همو، ۱۳۱/۱). پس از آن سلطان محمد برای تصرف جزیره رودس که پایگاه دزدان دریایی بود، اقدام کرد، اما با درگذشت وی کار متوقف ماند و این جزیره در روزگار سلطنت سلیم اول (صفر ۹۲۹/دسامبر ۱۵۲۲) ضمیمه قلمرو دولت عثمانی شد (همو، ۱۶۳/۱). در ۱۵۳۷/۹۴۴ق در دوران سلطنت سلیمان قانونی، خیرالدین باریادوس دریانورد معروف عثمانی، بسیاری از جزایر دریای اژه را تصرف کرد و به قلمرو امپراتوری عثمانی ضمیمه ساخت (همو، ۱۸۰/۱). به این ترتیب، دریای اژه به صورت دریای داخلی دولت عثمانی درآمد و این دولت ایالتهای آناتولی، روم ایلی، کرت و جزایر بحر سفید را در سواحل آن تأسیس کرد («دائرة المعارف جدید»، II/758).

تا ۱۲۴۸/۱۸۳۲م، زمان تشکیل دولت پادشاهی یونان، حاکمیت دریای اژه و جزایر آن در دست دولت عثمانی بود. با تشکیل دولت یونان که جزایر مورا، آتیکا، ایری بوز و کیکلادس را شامل می شد، یک چهارم از دریای اژه به تصرف دولت نوپا درآمد. در ۱۲۹۸/۱۸۸۱م تسلیا نیز به یونان واگذار شد. جزیره کرت نیز خودمختاری گرفت؛ اما بزرگ ترین ضربه به حاکمیت دولت عثمانی در این منطقه را جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م) وارد ساخت و ترکیه به محدوده ای ساحلی که امروز نیز جزو آن کشور است، بسنده کرد. تراکیه غربی نیز در ۱۳۲۷/۱۹۰۹م به بلغارستان واگذار شده بود که به این ترتیب بلغارستان نیز به دریای اژه راه یافت (همانجا). ایتالیا نیز رودس و جزایر دوازده گانه^۲ را

1. Gümülcin

2. Dodecanes

در آغوش کشیدند و زئوس که از این بی احترامی رنجیده بود، آنان را به دو شیر سنگی که به اراهه ای بسته شده بودند، مبدل ساخت (نک: گریمال، ۱۱۷۸-۱۱۹۹: EI²). و نیز از جهاتی یادآور اسطوره عشق آدونیس و آستارته (عشتر) است که مظهر دو الهه بابلی بعل (مردوک) و بعله اند (همانجا).

مفسران اساف و نائله را از اسباب نزول آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره، ۱۵۸/۲) می‌دانند و می‌گویند چون در جاهلیت اساف در صفا و نائله در مروه قراز داشت و مشرکان به احترام این دو سعی بین صفا و مروه را انجام می‌دادند، پس از فتح مکه مسلمانان به گمان اینکه سعی صفا و مروه سنتی جاهلی است، از آن کراهت داشتند و آن را نوعی شرک می‌پنداشتند، تا اینکه خداوند این آیه را بر پیامبر (ص) نازل فرمود و سعی میان صفا و مروه را از «شعائر الله» خواند (طبری، ۲۷/۲-۲۸؛ بغوی، ۱۳۲/۱؛ ابوالفتوح، ۳۹۱/۱؛ ابن کثیر، تفسیر...، ۳۵۰/۱؛ سیوطی، ۳۸۵/۱).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، سیره، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ همو، المنق، به کوشش خورشید احمد فاروق، دلی، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن کثیر، البداية؛ همو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و ذبکران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، روح الجنان و روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشیدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغوی، حسین، تفسیر (معالم التنزیل)، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، دارالعرفه؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش عبدالعزیز وکیل، قاهره، مؤسسة الحلبي؛ طبری، تفسیر؛ عبدالحکیم، شوقی، موسوعة الفلکولوجی و الاساطیر العربیة، بیروت، ۱۹۸۲م؛ علی، جواد، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قرآن کریم؛ کلی، هشام، الاضام، به کوشش احمد زکی پاشا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش ماریسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: EI².

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اسالم، ناحیه‌ای در منطقه تالش واقع در حاشیه جنوب غربی دریای خزر. این ناحیه ساحلی با طول ۳۵ و عرض ۱۱ که، از سوی مشرق با دریای خزر، و از سوی مغرب با ارتفاعات خلخال همجوار است (کیهان، ۲۸۰/۲). ارتفاع اسالم از سطح دریا در حدود ۳۰ متر است (بابلی، ۵۵).

اسالم به دهستانی در بخش مرکزی شهرستان تالش از استان گیلان اطلاق می‌شود (آمارنامه...، ۱۳۶۳ش، ۱۹). این تقسیم بندی از ۱۳۲۸ش به بعد تغییر نکرده است (فرهنگ جغرافیایی...، ۱۰/۲). این دهستان از شمال به دهستان بزرگانرود جنوبی، از مغرب به شهرستان خلخال، از جنوب به بخش تالش دولا ب و از مشرق به دریای خزر محدود می‌شود (فرهنگ آبادینها...، شهرستان، ۹). اسالم بر سیر راه

یافت، این دو نیز مورد پرستش قرار گرفتند و در شمار بتان خزاعه و قریش درآمدند. در آغاز اساف در کنار کعبه و نائله در کنار زمزم بود و قریش هر دو را به نزدیک زمزم منتقل ساختند و از آن پس آن دو را با جامه‌های زیبا می‌آراستند، گوسفندان و شتران بسیار برایشان قربانی می‌کردند و نزد آن دو سوگند می‌خوردند و طواف را با اساف آغاز کرده، با نائله به پایان می‌رساندند (ابن اسحاق، ۱۱؛ ابن هشام، ۸۴/۱؛ کلی، ۹، ۲۹؛ واقدی، ۸۳۲/۲؛ ابن حبیب، المنق، ۱۱۸؛ ازرقی، ۱۱۹/۱-۱۲۰؛ ابن کثیر، البداية، ۲۷۹/۳). به روایت کلی که جعلی به نظر می‌رسد، هنگامی که قریش بر ضد بنی هاشم همدستان شدند، ابوطالب در ابیاتی به این دو بت سوگند خورد (همانجا). در اشعار جاهلی نیز نام اساف آمده است و بشر بن ابی خازم اسدی در ابیاتی به نام وی اشاره دارد (همانجا).

در نسب اساف و نائله در میان منابع کهن اختلاف است. برخی اساف را فرزند بغی و برخی دیگر فرزند سهیل یا عمرو، و نائله را دختر مزید یا سهیل یا ذئب یا عمرو بن ذئب و گاه به تصحیف دیک دانسته‌اند (ابن حبیب، همان، ۲۸۲؛ ابن هشام، همانجا؛ ازرقی، ۸۸/۱؛ یاقوت، ۲۳۵/۱). به گفته ابن حبیب (المحبر، ۳۱۱) پس از آنکه اساف و نائله را از کعبه بیرون آوردند، اساف را در صفا و نائله را در مروه نهادند، تا اینکه قُصی بن کلاب آن دو را به مقابل کعبه نزدیک زمزم منتقل کرد (نیز نک: ازرقی، ۸۸/۱، ۱۲۰). به گفته یعقوبی (۲۵۴/۱) خزاعه و قریش دو بت دیگر به نامهای مجاورالریح و مُطِیم الطیر نیز داشته‌اند که نخستین در صفا و دومی در مروه بوده است و برخی این دو بت را همان اساف و نائله دانسته‌اند (EI²).

به روایتی، عمرو بن لُحی پس از آنکه بت هبل را از شام به مکه آورد و بت پرستی را در حجاز رواج داد، مردم را به پرستش اساف و نائله فراخواند و پس از هبل این دو بت از نخستین بت‌هایی بودند که مورد پرستش قرار گرفتند (یعقوبی، همانجا؛ ازرقی، ۸۸/۱). چنانکه از روایت شهرستانی (۸۲/۳) بر می‌آید، ظاهراً این دو بت را نیز عمرو بن لُحی از شام به مکه آورده، و داستان مسخ آن دو را به تقلید از اساطیر کهن ساخته است (علی، ۲۶۷/۶؛ نیز نک: دنباله مقاله). برخی هبل را همان بعل الهه معروف بابل دانسته‌اند (عبدالحکیم، ۱۰۸-۱۰۹). اگر این گفته درست باشد، شاید بتوان گفت که یعلی نام پدر اساف، همان تصحیف بعل است که در این صورت خویشاوندی اساف با هبل و ارتباط آن با خدایان بابل قابل تأمل است.

اساف و نائله تا سال ۸ق پرستش می‌شدند، تا آنکه در فتح مکه، پیامبر (ص) آن دو را با دیگر بتان بشکست (ازرقی، ۱۲۰/۱؛ سهیلی، ۳۶۴/۱-۳۶۵). واقدی در روایتی افسانه‌ای می‌گوید که چون پیامبر نائله را بشکست، از آن زنی سیه چرده با گیسوانی خاکستری درآمد که ناله می‌کرد و صورتش را چنگ می‌زد (نک: سهیلی، ۳۶۵/۱).

داستان اساف و نائله بی شباهت به برخی اساطیر یونانی نیست؛ به ویژه اسطوره هیپومینس و آتلانتا که در معبد زئوس (یا دیوین) همدیگر را

بندر انزلی به آستارا قرار گرفته است و به وسیله جاده‌ای که در گذشته نیز مسیر عمومی کاروانها بوده، به خلخال مربوط می‌شود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). حوضه رودخانه‌های ناورود، دیناچال و خاله‌سرا در این ناحیه قرار دارد و هر ۳ رود به دریای خزر می‌ریزند (آمارنامه...، ۱۳۷۰ش، ۲۲؛ رابینو، ۱۰۳).

تاریخ: نام اسالم نخستین بار در اوایل استقرار دولت قاجار مطرح شد. در آن هنگام فتحعلی شاه برای تضعیف خاندان میرمصطفی خان - که قلمرو وی میان دشت مغان و کرگانرود گسترده بود - تمامی منطقه تالش ایران را میان خانواده‌های سرشناس آنجا تقسیم کرد (فریزر، ۱۴۵). بدین سان، منطقه تالش به ۵ بلوک به نامهای کرگانرود، اسالم، تالش دولاب، شاندرمن و ماسال تقسیم شد و خمسۀ تالش نام گرفت (عبدلی، ۲۲). در همان زمان به دستور فتحعلی شاه، بالاخان حاکم کرگانرود که به عنوان فرمانده کل تالش معروف شده بود، به میر حسن خان، یکی از پسران مصطفی خان در نمین حمله برد. در این حمله محمدخان اسالمی، وی را همراهی می‌کرد. در نتیجه این تهاجم اموال میر حسن خان به یغما رفت و وی تسلیم شد و سپس با یکی از دختران شاه ازدواج کرد. خانهای اسالم و کرگانرود از بیم آنکه میر حسن خان توسط عباس میرزا ولیعهد که در آن زمان حاکم آذربایجان بود، موجبات سقوط آنان را فراهم کند، نزد شاه رفتند و از وی خواستند که مناطق تحت نفوذشان را از آذربایجان جدا، و به گیلان منضم کند. شاه با این پیشنهاد موافقت کرد. از آن به بعد چون فرمانبرداری خانهای کرگانرود از حاکم گیلان ظاهری بود، آنان می‌کوشیدند تا بر خانهای دیگر آن ناحیه برتری داشته باشند و احياناً آنجا را به خاک کرگانرود منضم کنند، از این رو با مردم آن نواحی خصوصاً اسالم بدرفتاری می‌کردند (رابینو، ۹۱، حاشیه؛ حسام السلطنه، ۲۸). پس از محمدخان، مصطفی خان و عاقبت ولی خان اشجع الدوله و سپس پسر عموی او اللهیار خان قدرت را در اسالم به دست گرفتند (رابینو، ۶۰). در آن هنگام دیگه‌سرا مرکز حکومت بود (کیهان، همانجا؛ رابینو، ۱۰۲؛ خودزکو، ۹).

زبان: با وجود اینکه این ناحیه در دوران معینی، از توابع آذربایجان به شمار می‌رفته (رابینو، ۹۱، حاشیه)، همچنان قومیت و فرهنگ خود را حفظ کرده است (نک: بازن، ۲۰۸-۲۰۷/II). ساکنان آنجا به گویش تالشی و گاه به زبان ترکی سخن می‌گویند. دره ناورود به عنوان مسیر ارتباط اسالم و خلخال و عاملی برای نفوذ زبان ترکی در میان ساکنان دشت و نیز وسیله‌ای برای برقراری روابط تجاری و اجتماعی میان این دو مرکز بوده است (عبدلی، ۲۶).

مذهب: به گزارش رابینو (ص ۱۰۲-۱۰۱) مردم اسالم در گذشته بیشتر سنی (شافعی) بوده‌اند، ولی خوانین آنجا خود را شیعه و از بازماندگان استاجلوهایی می‌دانستند که در زمان شاه طهماسب و شاه عباس اول گیلان را به اطاعت خود در آوردند.

وضعیت اقتصادی و اجتماعی: دهستان اسالم با ۶۵ آبادی دارای ۵٬۴۵۰ خانوار (۳۲٬۸۳۸ نفر) است که از میان آنها گیلانده، ناورود و

خاله‌سرا هر یک دارای بیش از ۴۰۰ خانوار است (فرهنگ آبادیها، شهرستان، ۲۴، ۲۶). منابع درآمد مردم اسالم شامل کشاورزی، کارگری ساده و خرید و فروش است. کشاورزی اسالم بیشتر بر پایه کشت برنج (۳٬۸۱۱ هکتار)، گندم و جو دیم (۲۱۱ هکتار) قرار دارد (فرهنگ اقتصادی...، «۱۰/۲»). پیش از این، تولید ابریشم و تهیه عسل و در کنار آنها شال بافی و جاجیم بافی از مشاغل مردم این منطقه به شمار می‌رفته است (کیهان، ۲۸/۲؛ حسام السلطنه، ۳۰؛ رابینو، ۱۰۳). وجود جنگلهای انبوه در این ناحیه و احداث کارخانه چوب بری وابسته به مجتمع صنایع چوب و کاغذ ایران (چوکا)، انگیزه جذب نیروی کار شده است. فرآورده‌های آن به شکل تراورس، الوار و تخته وارد بازار می‌شود. از سرشاخه‌های افتاده درختان جنگلی نیز هیزم و زغال تهیه می‌کنند (جغرافیا...، ۱۰۳۸/۲). در گذشته بازرگانان ارمنی و دیگران برای فروش کالاهای خود و نیز خرید کالاهای محلی، پس از نخستین ماه بهار به آلالان که مرکز تجاری این ناحیه و در کنار رودی به همین نام قرار داشت، رفت و آمد می‌کردند و تا اواسط پاییز در آنجا می‌ماندند (رابینو، همانجا؛ حسام السلطنه، ۳۰، ۳۱). هم‌اکنون شماری از مردم اسالم به صید ماهی نیز می‌پردازند، چنانکه ۲۱۶ نفر از ۱۰ آبادی ناحیه به این کار اشتغال دارند (فرهنگ آبادیها...، ماهیگیری، ۸). در گذشته، صیدگاه نسبتاً بزرگی در ناحیه سیاه چال واقع در شمال ناورود وجود داشته، و امتیاز صید نیز با لیا نوزوف روسی بوده است (رابینو، ۱۰۲).

یکی از بناهای کهن اسالم، اسپه مزگت (مسجد سفید) واقع در کیش خاله دینا چال است که به سبب فرسایش و ویرانی، از سازنده و زمان برپایی آن اطلاعی در دست نیست. کتیبه‌ای به خط کوفی ساده بر دیوار شمالی یکی از دهلیزهای مسجد که آیه‌ای از قرآن مجید روی آن حک شده، گواه بر قدمت مسجد است. گنج بره‌های درون مسجد نیز تا حد زیادی از میان رفته است (ستوده، ۱/۷۰-۷۱). تربت پیرهرات در گیلانده از دیگر بناهای برج‌مانده از گذشته است (همو، ۱/۷۳).

مآخذ: آمارنامه استان گیلان (۱۳۴۳ش)، سازمان برنامه و بودجه استان گیلان، تهران، ۱۳۴۴ش؛ آمارنامه استان گیلان (۱۳۷۰ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بابلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، تهران، ۱۳۶۷ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حسام السلطنه، ابوالنصر، سفرنامه طرابلس، تهران، ۱۳۴۶ش؛ خودزکو، الکساندر، سززمین گیلان، ترجمه میروس سهامی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ رابینو، هلن، فرمانروایان گیلان، ترجمه م. ب. چکناجی و رضا مدنی، رشت، ۱۳۶۴ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استارباد، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدلی، علی، نظری به جامعه عشایری تالش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان تالش، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (ماهگیری)، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان گیلان (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان یکم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کیهان، سعید، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نیز:

Bazin, Marcel, *Le Tâlech*, Paris, 1980; Fraser, J. B., *Travels and Adventures in the Persian Provinces...*, London, 1826; Rabino, H.L., *Les provinces caspiennes de la Perse, le Gilân*, Paris, 1917.

مرکان نظامی

روایت واقدی (۱۱۱۸/۳) به بعد)، اسامه ۱۰ شب از ربیع الاول گذشته، با چندتن از اصحاب مانند عمر بن خطاب به مدینه آمد و به دیدار پیامبر (ص) که در بستر بیماری بود، رفت و آنگاه به اردوگاه خود بازگشت و همگان را به جهاد برانگیخت. در این میان، فرستاده مادرش ام ایمن او را از نزدیک بودن رحلت پیامبر (ص) آگاهی داد و او بدین سبب دوباره به مدینه بازگشت. بی گمان تأخیر در گسیل داشتن این لشکر به رغم خواست پیامبر (ص) در ماجراهای بعدی بی تأثیر نبوده است؛ چه با همه تأکیدی که در روایات کهن بر حضور صحابه بزرگ پیامبر (ص) در این لشکر شده است (مثلاً نک: بلاذری، انساب، ۳۸۴/۱)، می دانیم که در همین زمان، ابوبکر از مدینه به سنج نزد همسرش رفت (نک: واقدی، ۱۱۲۰/۳؛ بلاذری، همان، ۵۵۴/۱). بنابراین روایت دیگر، همسر اسامه کس نزد او فرستاد تا او را از شدت بیماری پیامبر (ص) آگاهی دهد و او تا رحلت پیامبر (ص) درنگ کرد (نک: ابن سعد، ۶۷/۴-۶۸).

سرانجام، اسامه به مدینه بازگشت و در غسل و کفن پیامبر (ص) شرکت جست (نک: ابن هشام، ۳۲۲/۴؛ بلاذری، همان، ۵۶۹/۱، ۵۷۱؛ طبری، ۲۱۲/۳). چون ابوبکر خلافت یافت، بی درنگ اسامه را به همان مأموریتی که پیامبر (ص) او را فرموده بود، روانه کرد و به اعتراضهای صحابه بزرگ وقعی نهاد و تنها از اسامه خواست تا عمر را برای دستیاری خلیفه وانهد و بنابر همین روایات، خود در حالی که پیاده راه می سپرد، اسامه را مشایعت کرد (نک: واقدی، ۱۱۲۱/۳-۱۱۲۲؛ یعقوبی، ۱۲۷/۲؛ طبری، ۲۲۳/۳، به نقل از سیف بن عمر). از پارهای ماخذ چنین برمی آید که اسامه در آغاز موافقتی با خلافت ابوبکر نداشته است و این موضوع در نامه ای که گفته اند ابوبکر پس از دست یافتن به خلافت برای او از مدینه به جرف نوشت و نیز در پاسخ درشت اسامه به وی کاملاً نمایان است (نک: شدآبادی، ۱۴۲-۱۴۳؛ نیز نک: ابن طاووس، ۹۵). اما توجه به برخی مضامین آن نامه که صیغه مناظرات بعدی کلامی حول قضیه سقیفه در آن دیده می شود و نیز رفتارهای دیگر اسامه در همسویی با خلافت، جعلی بودن آن نامه را محتمل می نماید. حتی به روایتی اسامه پس از وفات پیامبر (ص)، در انتظار دریافت دستور از ابوبکر بود (زهری، ۱۷۴). به هر حال اسامه به ناحیه بلقاء - در شام - لشکر کشید و بر قریه ابنی هجوم برد و توانست پیروزیهای به دست آورد و بنابر برخی روایات قاتل پدر خود را بکشد. آنگاه پس از ۴۰ یا ۶۰ روز به مدینه بازگشت و خبر پیروزی او از سوی مردم مدینه که از ارتداد قبایل عرب بیمناک بودند، با خوشحالی و سرور بسیار تلقی شد (همانجا؛ ابن سعد، ۱۹۱/۲؛ یعقوبی، ۱۲۷/۲؛ طبری، ۲۲۷/۳). پس از آن نیز یک بار، ابوبکر چون خود به پیکار ذی القصة برای جنگ با مرتدان از مدینه بیرون شد، اسامه را به جای خود برگماشت (نک: همو، ۲۴۱/۳، ۲۴۷). به روایت نه چندان مشهوری، اسامه همچنین در لشکر خالد بن ولید در سرکوب مسیلمه کذاب، فرمانده جناح چپ سپاه بود (نک: ابن اعثم، ۳۱۸-۳۲۰). درباره اسامه به روزگار خلافت عمر آگاهی چندانی در دست نداریم؛ تنها به روایاتی می دانیم که عمر در تقسیم عطایا در ۲۰ به او سهمی

اسامه بن زید، ابو محمد یا ابوزید (د ح ۵۴/ق ۶۷۴م)، صحابی پیامبر (ص)، کنیه او را ابوزید و ابو خاریجه نیز آورده اند که ابوزید احتمالاً تصحیف ابوزید است (نک: بخاری، التاريخ، ...، ۱(۲)/۲۰؛ بلاذری، انساب، ...، ۷۷/۵؛ قس: ابن حبان، ۱۱؛ ابونعیم، معرفة، ...، ۱۸۱/۲).

چون به هنگام وفات پیامبر (ص)، اسامه ۱۹ سال داشت، می بایست در حدود سال چهارم بعثت (ح ۶۱۷م) به دنیا آمده باشد (واقدی، ۱۱۲۵/۳). وی از تیره بنی کلب قضاغه بود (ابن قتیبه، ۱۴۴؛ ابن عبدالبر، ۷۵/۱؛ ابن حزم، ۴۵۹) و پدرش زید بن حارثه آزاد کرده رسول خدا، و از نخستین مسلمانان بود و به همین سبب، زید و فرزندش اسامه را از «موالی» پیامبر (ص) خوانده اند (نک: ابن حبیب، ۱۲۸؛ طبری، ۱۶۹/۳). ام ایمن (هم) مادر اسامه نیز کنیز و سپس آزاد کرده پیامبر (ص) بود (نک: ابن سعد، ۶۱/۴). اسامه و پدر و مادرش در واقعه هجرت، به مدینه رفتند (همو، ۲۳۸/۱). گویا در جنگ بدر (بلاذری، همان، ۸۸/۱) و نیز چنانکه بیشتر روایات نشان می دهد، در جنگ احد (نک: واقدی، ۲۱۶/۱؛ ابن هشام، ۶۶/۲؛ بلاذری، همان، ۳۱۶/۱)، به سبب خردسالی، از جمله کسانی بود که پیامبر (ص) اجازه شرکت در پیکار به آنان نداد. اما در سریه بشیر بن سعد به فدک در شعبان ۷ق (واقدی، ۷۲۳/۲ به بعد) و نیز در سریه غالب بن عبدالله لیبی در صفر ۸ق شرکت داشت (ابن سعد، ۱۲۶/۲) و از جمله کسانی بود که در تنگنای غزوه حنین از پیامبر (ص) جدا نشدند (همو، ۱۵۱/۲؛ طبری، ۷۴/۳). در روایات مشهوره («افک») - که به عایشه اتهام زده شد و بیشتر اسناد آن به خود عایشه می رسد - آمده است که پیامبر (ص) درباره این اتهام با علی (ع) و اسامه رأی زد و اسامه برخلاف علی (ع)، از عایشه به نیکی یاد کرد (نک: زهری، ۱۱۹؛ واقدی، ۴۳۰/۲؛ ابن هشام، ۳۰۷/۲؛ بخاری، صحیح، ۱۴۶/۳-۱۴۷؛ طبری، ۶۱۵/۲)؛ اما چنانکه همان روایات نشان می دهند، ابن ماجرا پس از غزوه مریسج در رمضان ۵ق روی داده (واقدی، ۴۰۴/۱)، و اسامه در آن هنگام خردسال تر از آن بوده است که پیامبر (ص) در چنین امر مهمی با او مشورت کند.

مهم ترین رویداد زندگی اسامه، انتصاب او از سوی پیامبر به فرماندهی لشکری بود که به پیکار رومیان می رفت و این واقعه که بعدها به «جیش اسامه» شهرت یافت، یکی از موضوعات گسترده مطروح در مناظرات کلامی میان گروههای گوناگون از سده های نخستین هجری بوده است. بنابر روایات تاریخی، در اواخر صفر ۱۱ق، پیامبر (ص) مسلمانان را به جنگ با روم امر فرمود و اسامه را به فرماندهی لشکری برگماشت تا همچون پدرش زید که در ۸ق در غزوه مؤته فرماندهی سپاه را بر عهده داشت و به شهادت رسید، به جهاد رود. اسامه در جُزف - نزدیکی مدینه - اردو زد و مسلمانان به سوی او می شتافتند، اما در این میان برخی از اصحاب، از اینکه جوانی نوحاسته به فرماندهی چنین لشکری گمارده شده بود، آشکارا ناخشنودی نمودند و در فرستادن آن لشکر چندان درنگ شد که رسول خدا با حال بیماری به منبر رفت و بر این امر تأکید فرمود (نک: همو، ۱۱۱۷/۳؛ ابن هشام، ۲۹۹/۴-۳۰۰). به

پیشین)، می‌بایست در حدود سال ۵۲ق در گذشته باشد. ابن عبدالبر (همانجا) سال ۵۴ق را درست‌تر دانسته است (نیز نک: ابن اثیر، همانجا). در روایت بسیار نادری هم، مرگ او پس از قتل عثمان آورده شده که با اخبار تاریخی دیگر تناقض دارد (نک: ابن حبان، ۱۱؛ ابونعیم، همانجا).

روایات فراوانی نشان از علاقه و محبت بسیار پیامبر (ص) نسبت به اسامه دارد؛ چنانکه گفته‌اند حتی در فتح مکه چون پیامبر به درون کعبه شد، اسامه نیز با آن حضرت بود (واقعی، ۸۳۴/۲؛ ابن سعد، ۶۴/۴؛ احمد بن حنبل، ۲۱۰/۵). در برخی مجامیع حدیثی نیز بانی به عنوان مناقب اسامه گشوده شده است (مثلاً نک: ترمذی، ۶۷۷/۵-۶۷۸؛ ابن ابی شیبه، ۱۳۸/۱۲ به بعد). اما به نظر می‌رسد که اینگونه روایات در برابر روایات حاکی از علاقه شدید پیامبر به اهل بیت (ع)، یعنی علی (ع) و امامان حسن و حسین (ع) قرار داده شده است (مثلاً نک: طبرانی، ۱۲۷/۱؛ ابن عبدالبر، ۷۶/۱؛ ذهبی، ۴۹۸/۲). همچنانکه ابونعیم اصفهانی برای کاستن از قدر روایات مستند شیعه مبنی بر علاقه پیامبر (ص) به اهل بیت (ع)، به روایات حاکی از محبت آن حضرت به اسامه و دیگر اصحاب استناد کرده است (نک: تثبیت...، ۶۲-۶۳).

اسامه از راویان حدیث پیامبر (ص) بود و از پدرش زید نیز احادیثی نقل کرده است (نک: واقعی، ۱۳۵/۱، ۲۱۴؛ ابن ابی عاصم، ۱۹۹/۱-۲۰۱). همچنین در مآخذ حدیثی به «مسند» اسامه برمی‌خوریم (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۹۹/۵ به بعد؛ طبرانی، ۱۲۲/۱ و نسخه دست‌نویس مختصری از مسند او در ظاهریه موجود است (نک: GAS، I/176). از اسامه کسانی چون ابو عثمان نهدی، عروة بن زبیر و برخی دیگر از تابعین حدیث روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، ۴۹۷/۲، ۵۰۷؛ مزی، ۳۳۸-۳۴۰).

با آنکه زندگی اسامه به نسبت دورانی که در آن می‌زیست، چندان پر حادثه نیست، اما کمتر نکته‌ای هست که بعدها مایه بحثهای کلامی و مناقشه‌های بی‌شمار نشده باشد. به همین سبب در مآخذ کلامی سده‌های نخستین هجری و پس از آن، نام اسامه و مواضع او مورد استناد و بحث و مجادله بوده است. مهم‌ترین مسأله، موضوع «جیش اسامه» است، محور بحث در این موضوع خاص شامل بررسی حضور ابوبکر، عمر و دیگر اصحاب بزرگ در سپاهی است که حضرت رسول بر فرماندهی اسامه و عزیمت هر چه سریع‌تر آن تأکید بسیار فرموده بود و همین موجب شده تا گروه‌های گوناگون، ضمن بحث در این باب، به شخصیت اسامه نیز اشاره کنند. مثلاً جاحظ - که از معتزله بود - فرماندهی او را دلیلی بر برتری و فضل او دانسته (ص ۱۴۶-۱۴۷) و به‌ویژه بر هم‌سویی او با خلفای پس از پیامبر (ص) تأکید کرده است (ص ۱۶۷-۱۶۸). همچنین در بحث از صحت امامت مفضول با وجود فاضل، به فرماندهی اسامه و موضوع «جیش» او اشاره شده است (نک: ناشی اکبر، ۵۱). اما امامیه که ماجرای «تنفیذ جیش اسامه» را از دیدگاه تاریخی به‌گونه دیگری می‌نگریست (مثلاً نک: مفید، الارشاد، ۱۸۰/۱ به بعد)، در بحثهای

بیشتر از دیگران و حتی فرزند خود عبدالله اختصاص داد و سبب این کار را علاقه و دوستی بسیار پیامبر (ص) به اسامه ذکر کرد (ابن سعد، ۲۹۷/۳، ۷۰/۴؛ بلاذری، فتوح...، ۵۵۱/۳؛ ابن عبدالبر، ۷۶/۱؛ ابونعیم، معرفة، ۱۸۲/۲). این موضوع بعدها مورد طعن شیعه قرار گرفت (نک: ابن شاذان، ۲۵۳-۲۵۶ قس: جاحظ، ۲۱۶).

در خلافت عثمان، اسامه در زمره اصحابی بود که خلیفه به هریک از آنان قطعه زمینی بخشید (نک: بلاذری، همان، ۳۳۵/۲) و آنگاه که مسلمانان بر عثمان و الیان او شوریدند، اسامه از سوی وی مأموریت یافت تا به بصره رود و از مسائل و مشکلات آن شهر آگاهی یابد (طبری، ۳۴۱/۴، به نقل از سیف بن عمر). گفته‌اند، چون شورشیان کار را بر عثمان سخت گرفتند، اسامه پیش‌بینی قتل عثمان کرد و از علی (ع) خواست تا برای دور ماندن از تهمت قتل عثمان، از مدینه برود (نک: بلاذری، انساب، ۷۷/۵؛ ابن اعثم، ۲۲۷/۲). اما چون امام علی (ع) به خلافت نشست، اسامه جزو چند تن از صحابه همچون سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، محمد بن مسلمه و دیگران بود که از بیعت با امام (ع) سر باز زدند (نک: طبری، ۴۳۱/۴؛ مسعودی، ۲۰۴/۳؛ ابن سعد، ۳۱۳/۳) و امام (ع) در خطبه‌ای از این تخلف ایشان به تلخی یاد کرد (مفید، الارشاد، ۲۴۳/۱-۲۴۴). اگرچه عمار بن یاسر اصرار بر ستاندن بیعت از آنان داشت، ولی امام ایشان را به حال خود وانهاد (ابن اعثم، ۲۵۶/۲).

چون امیر المؤمنین (ع) عزم پیکار حمل کرد، اسامه که سوگند یاد کرده بود با هیچ‌گونه «لا اله الا الله» در نبرد نشود، از جنگ کناره گرفت و در این باب داستانی را گواه می‌آورد که وی در زمان پیامبر (ص) در یکی از سرایا، مردی را که کلمه شهادت بر زبان آورد، به قتل رساند و مورد عتاب پیامبر (ص) قرار گرفت (نک: بلاذری، همان، ۲۰۸/۲؛ دینوری، ۱۴۳؛ مفید، الجمل، ۹۵-۹۶) و حتی گفته‌اند که امام (ع) را از شتاب در آغاز کردن جنگ بر حذر می‌داشت (همان، ۲۴۰). بعدها هم در مسجد مدینه در برابر نماینده بصریان گواهی داد که طلحه و زبیر به اکراه با علی (ع) بیعت کرده‌اند و این گفته او که خشم اصحاب امیر المؤمنین (ع) را برانگیخت، نزدیک بود به قیمت جان او تمام شود (نک: طبری، ۴۶۷/۴، به نقل از سیف؛ نیز نک: ابن ابی شیبه، ۲۶۰/۱۵-۲۶۱؛ جاحظ، ۱۶۸). با اینهمه، بنابر چند روایت، اسامه خود را مطیع و دوستدار امیر المؤمنین (ع) نشان می‌داد و تنها از شرکت در جنگ امتناع می‌جست (نک: بلاذری، همانجا؛ مفید، همان، ۹۵).

از نقش اسامه در دیگر حوادث این دوره تا زمان مرگش آگاهی در دست نیست، تنها از یکی دوبار مجادله او با معاویه یاد شده است (نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۲۶، ۷۵). درباره تاریخ دقیق مرگ اسامه اختلاف است. برخی آن را در آخرین سالهای خلافت معاویه (۵۸ یا ۵۹ق) دانسته‌اند (ابن سعد، ۷۲/۴؛ ابونعیم، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۷۷، ۷۵/۱؛ ابن اثیر، ۶۶/۱)، اما از آنجا که گفته‌اند به هنگام مرگ ۶۰ ساله بوده (حاکم، ۵۹۶/۳)، و حدود سال چهارم بعثت زاده شده (نک: سطور

۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۲ق؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دینوری، احمد، الإخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط و دیگران بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زهری، محمد، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ شدآبادی، عبدالله، المقنع فی الامامة، به کوشش شاکر شیخ، قم، ۱۴۱۴ق؛ سیدمرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خلیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمیدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طبری، تاریخ؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مزنی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۳۱۳ق؛ همو، الجمل، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ ناشی اکبر، عبدالله، مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نویختی، حسن، فرق الشیعة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ واددی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، التاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز: GAS، علی بهرامیان

أَسَامَةُ بْنُ مُنْقِذٍ، ابوالمظفر مجدالدین اسامه بن مرشد بن علی... ابن منقذ شیرازی کنانی (جمادی الآخر ۴۸۸ - رمضان ۵۸۴/زون ۱۰۹۵ - نوامبر ۱۱۸۸م)، امیر، ادیب و شاعر عصر فاطمی و ابوی. اسامه از یک سو جنگاور و شهنشاهی است که بیشتر عمر خود را در جنگ برضد صلیبیان گذرانده، و نامش به عنوان یکی از قهرمانان جنگهای صلیبی در کتابهای تاریخ ثبت شده، و از دیگر سو شاعر و ادیبی برجسته است که در شعر و ادب آوازه‌ای بلند یافته، و از او به عنوان یکی از شاعران و نویسندگان بزرگ سده‌های ۵ و ۶ق یاد شده است. بجز آن، مورخی است که کتاب الاعتبار وی یکی از عمده‌ترین و مستندترین مآخذ تاریخی مصر و شام در روزگار فاطمیان و ابویان به شمار می‌آید. از این رو، شرح حال وی را هم در کتابهای تاریخی و هم در آثار شعر و ادب می‌توان یافت. از نخستین کسانی که به شرح حال وی پرداخته، و گوشه‌هایی از زندگی او را روشن ساخته‌اند، ابن عساکر، عمادالدین کاتب اصفهانی، یاقوت حموی، ابوشامه، و ابن خلکان و صفدی را می‌توان نام برد. اما عمده‌ترین آثاری که از لابه لای آنها می‌توان تصویر دقیقی از زندگی وی به دست داد، آثار خود اوست. از آن میان الاعتبار که در واقع شرح خاطرات اوست، ارزش و اهمیت بیشتری دارد.

اسامه در خاندانی جنگاور و نیز اهل علم و ادب در شیرز (یا سیزار در شمال حماه) به دنیا آمد و نسبت شیرزی وی از همین جاست (ابن عدیم، ۳۹۹؛ یاقوت، ۱۹۱/۵). ابو اسامه و ابوالحارث کنیه‌های دیگر اوست و بجز مجدالدین، به مؤیدالدوله نیز ملقب بوده است (همانجا؛ نعیمی، ۳۸۴/۱). منقذ نام نیای بزرگ اوست که برخی منابع نسبش را به یعرب بن قحطان رسانده‌اند (عمادالدین، ۴۹۸/۱؛ ابن عدیم، همانجا). خاندان منقذ از زمان صالح بن مرداس (حک ۴۱۵-۴۲۰ق) حاکم حلب، برنواحی اطراف شیرز تسلط یافتند، تا اینکه سدیدالملک علی بن مقلد،

کلامی، درباره ابوبکر و تخلف او از حضور در جیش اسامه به درشتی سخن گفته‌اند (مثلاً نک: ابوالقاسم کوفی، ۲۵/۱-۲۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۴/۴ به بعد). این موضوع، گذشته از اختصاص بابی خاص به آن، حتی موضوع رساله مستقلی از یکی از علمای امامیه در سده ۱۱ق به نام محمد بن حسن شیروانی (د ۱۰۹۸ق)، با عنوان جیش اسامه قرار گرفته است (نک: آقازیرگ، ۳۰۴/۵).

مسئله دیگر، موضوع سرباز زدن اسامه از بیعت با امیرالمؤمنین علی (ع) و سپس کناره‌گیری او از حوادث این دوران است؛ تا آنجا که برخی اسامه را با آن چند تن دیگر از صحابه، جزو فرقه‌ای خاص محسوب داشته‌اند (نک: ناشی اکبر، ۱۶؛ نویختی، ۵). اهل حدیث، اسامه و دیگر صحابه‌ای را که از «فتنه» دوری جستند، ستایش می‌کنند (نک: خیاط، ۱۴۳، که نظر اهل حدیث را آورده؛ ابن عبدالبر، ۷۷/۱، نقل قولی از وکیع؛ نیز نک: ابن تیمیه، ۱۷۸/۲). اما علمای امامیه و برخی از معتزله، این رفتار اسامه و دیگر اصحاب را به شدت موردانتقاد قرار داده‌اند (مثلاً نک: اسکافی، ۲۱، ۲۲، ۳۴-۳۵؛ مفید، الجمل، ۵۱، ۹۴، ۹۷). با اینهمه، در پاره‌ای مآخذ حدیثی، از امامان (ع) چنین نقل شده که اسامه بعدها از نظر خود بازگشت و از این رو درباره او جز به نیکویی نباید سخن گفت و حتی بنا بر همین مآخذ، امیرالمؤمنین (ع) بهانه او را برای همراهی نکردن با خود پذیرفت و به عامل خود در مدینه نوشت که برای اسامه عطایایی در نظر گیرد (نک: کشی، ۳۹؛ برقی، ۵۰-۵۱).

مآخذ: آقازیرگ، الذریعة؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش مختار احمد ندوی، بیسنی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ابی عاصم، احمد، الاحاد و الثانی، به کوشش باسم فیصل احمد جواریه، ریاض، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن اثیر، علی، اسدالغایة، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتح، حیدرآباد دکن، ج ۱، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م، ج ۱۲، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش م. فلاش‌هامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شاذان، فضل، الايضاح، به کوشش جلال‌الدین محدث ازمو، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ابن طاووس، علی، البقیع فی امرة امیرالمؤمنین (ع)، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوالقاسم کوفی، علی، الاستغاثة، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، تنبیه الامامة و ترتیب الخلافة، به کوشش ابراهیم علی تهامی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، معرفة الصحابة، به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسکافی، محمد، المعیار و الموازنة، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بخاری، اسماعیل، التاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۲م؛ همو، صحیح، بولاق، ۱۳۱۴ق؛ برقی، احمد، رجال، به کوشش جلال‌الدین محدث ازمو، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م، ج ۱(۱)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، بغداد، مکتبة النبی؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، الغماتیة، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره،

(نک: همان، ۷۶-۷۳، ۹۰-۹۱، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۵۱). به خصوص میان سالهای ۵۱۴-۵۲۳ق به عنوان سرداری مقتدر در نبردهای مختلفی شرکت جست و از خود شجاعت و لیاقت بسیار نشان داد. همین امر باعث شد که عمویش عزالدین وی را بیش از پیش قدر بدانند و گاه فرماندهی سپاه را بر عهده او گذارد (همان، ۳۶، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۵۶-۵۸، جم). عزالدین علاوه بر دلآوری او، از نظریات هوشمندانه و حضور ذهن وی یاری می‌جست (همان، ۱۰۰-۱۰۱) و چون فرزندی نداشت، ظاهراً بر آن بود تا وی را جانشین خود سازد، اما طولی نکشید که صاحب فرزند شد و به تدریج روی از اسامه بگرداند، چندانکه در ۵۲۳ق اسامه به ناچار شیزر را به قصد موصل ترک کرد و به سپاه عمادالدین زنگی، اتابک موصل پیوست و نزدیک به ۸ سال در خدمت وی و وزیرش صلاح‌الدین محمد بن ایوب غسیانی به سربرد (نک: همان، ۸۸-۸۹، ۹۷-۹۸، ۹۹، ۱۵۰، ۱۵۵-۱۵۷؛ نیز نک: حتی، «د»).

اسامه پس از وفات پدر در ۵۳۱ق به شیزر بازگشت و تا سال بعد که یوحنا کمینوس^۱ (حک ۵۱۲-۵۳۸ق/۱۱۱۸-۱۱۴۳م)، امپراتور روم شرقی، شیزر را به منجنیق بست، در آنجا بود (نک: اسامه، همان، ۵۲-۵۳، ۱۱۳-۱۱۴)؛ تا اینکه به گفته منابع، شجاعت بیش از حد وی، عمویش عزالدین را بیمناک ساخت و از ترس اینکه مبادا امارت را از چنگ او به درآورد، وی را به همراه خانواده‌اش از شیزر اخراج کرد (ابن عدیم، ۳۹۹-۴۰۰؛ ابن اثیر، ۱۱/۲۲۰). اسامه خود در داستانی به این امر اشاره کرده است (همان، ۱۲۵-۱۲۶).

اسامه در ۵۳۲ق به دمشق رفت و مورد احترام و استقبال معین‌الدین انر وزیر شهاب‌الدین محمود بوری (حک ۵۲۸-۵۳۳ق) حاکم دمشق قرار گرفت و از ملازمان و هم‌زمان او شد. وی به همراه معین‌الدین در جنگهای بسیاری شرکت کرد و چون شجاعت و جنگاوری بسیار از خود نشان داد، شهاب‌الدین هدایای فراوانی به او بخشید و او را از نزدیکان خود گردانید (نک: اسامه، الاعتبار، ۴؛ ابن عساکر، ۴۰۱/۲؛ انسان العیون، ۸۲). اسامه در مدت اقامت در دمشق چندین بار به ریاست هیأتی از سوی معین‌الدین به اورشلیم رفت تا برای صلح با صلیبیان میانجی‌گری کند و یک بار نیز به اتفاق خود وی از اورشلیم و عکا دیدن کرد و مورد استقبال بسیار صلیبیان قرار گرفت (نک: اسامه، همان، ۸۱-۸۲؛ مونس، ۱۶۶-۱۶۷؛ بستانی، ۱۳۴/۱۱؛ رانسیمان، ۲۶۲/۲-۲۶۴). اما سرانجام روابط وی با معین‌الدین به سردی گرایید و میان آن دو نامه‌ها و اشعاری سرزنش‌آمیز مبادله شد. به گزارش خود اسامه چون معین‌الدین به وی مأموریت داد تا افضل رضوان وزیر شورشوی مصر را از رفتن به دمشق بازدارد، اسامه با وی هم‌دست شد و ظاهراً همین امر باعث تیرگی روابط وی با معین‌الدین و حاکم دمشق گردید و اسامه به ناچار در ۵۳۸ق به همراه دو برادرش ابوغیث و شرف‌الدین مرشد و نیز وزیر نظام‌الدین محسن بن حسین بن ابی مضاء

جد اسامه در ۴۷۴ق شیزر را که از حدود یک قرن پیش (۳۸۹ق) در دست رومیان بود، باز پس گرفت. از آن پس حکومت این خاندان بر شیزر تثبیت شد، تا سرانجام در ۴۹۱ق امارت آنجا به مرشد بن علی پدر اسامه رسید؛ اما وی به زودی کناره‌گرفت و برادرش ابوعساکر سلطان ابن علی را به جای خود گماشت (ابن اثیر، ۲۱۹/۱۱؛ ابوشامه، ۱۱۱/۲-۱۱۲؛ اسماعیل، ۳۲۵، ۳۲۷؛ حجازی، ۳۵-۳۶).

اسامه دوران کودکی را در زادگاه خود گذراند و فنون جنگاوری را فرا گرفت و در کنار آن به کسب دانش پرداخت. نخست در شیزر نزد پدر خود که شاعر و ادیبی برجسته بود، دانش آموخت و در همانجا از محضر کسانی چون ابوعبدالله محمد بن یوسف، ابوالحسن علی بن سالم سنبلسی (در ۴۹۹ق) و فرزندش کامل و ابوعبدالله محمد بن شامخ بهره برد. سپس در مصر، میافارقین، حماه و دمشق دانش آموخت (نک: منذری، ۹۶/۱؛ ابن عدیم، ۴۰۰، ۴۰۱؛ ذهبی، سیر...، ۱۶۵/۲۱). همچنین به گفته خود ۱۰ سال نزد ابوعبدالله طلیطلی به فراگیری نحو پرداخت (الاعتبار، ۲۰۸). وی از حافظه‌ای نیرومند برخوردار بود. قرآن را از حفظ داشت و به گفته‌ای ۲۰ هزار بیت شعر جاهلی ازبر می‌دانست (ابن تغری بردی، ۱۰۷/۶؛ نیز نک: حجازی، ۴۸-۴۹) و چون در شعر و ادب و حدیث به مقام والایی رسید، جمعی از بزرگان آن روزگار در مجالس او حضور می‌یافتند که از مشهورترین آنان ابن عساکر، سمعانی، عمادالدین کاتب و حتی صلاح‌الدین ایوبی را می‌توان نام برد (عمادالدین، ۵۰۳/۱؛ ذهبی، همان، ۱۶۶/۲۱؛ صفدی، ۳۷۸/۸؛ زبیدی، ۸۸).

آنچه بیشتر باعث شهرت اسامه شده، جنگاوری و سلحشوری اوست. در روزگار وی سرزمین شام دوران پر آشوبی را می‌گذراند. از یک سو صلیبیان و رومیان و از سوی دیگر اسماعیلیان و برخی قبایل شورشوی پیوسته به شهرهای مختلف از جمله زادگاه وی شیزر حمله می‌کردند و اسامه از نوجوانی شاهد جنگهای بسیار بود. هنوز ۱۳ سال بیش نداشت که تانکرد^۱ حاکم انطاکیه در ۵۰۱ق قصد تصرف شیزر را کرد و این نخستین جنگی بود که اسامه در آن حضور داشت، اما ظاهراً هنوز توانایی لازم برای رویارویی با دشمن را نداشت (نک: اسامه، همان، ۶۵-۶۶؛ حجازی، ۴۰-۴۱). از آن پس شیزر بارها مورد تهاجم صلیبیان و اسماعیلیان قرار گرفت و اسامه، چنانکه خود گوید، شاهد همه این جنگها بود و رشادتهای پدر و عمویش در دفاع از سرزمین خود، در تقویت روحیه دلآوری و جنگاوری او تأثیر بسزایی داشت (نک: همان، ۵۰-۵۱، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۶۲-۱۶۳). اسامه نخستین بار در ۵۱۳ق در جنگ با صلیبیان شرکت کرد و چنانکه خود می‌گوید، به همراه ۲۰ جنگجو توانست صلیبیان را در قلعه اقامیه در شمال شیزر شکست دهد و آنان را وادار به فرار کند (همان، ۴۰-۴۱).

اسامه که اینک با فنون جنگاوری به خوبی آشنا شده بود، در تمام جنگهایی که در دفاع از قلعه شیزر و یا به منظور بیرون راندن صلیبیان از دمشق و کفرطاب و دیگر شهرها انجام گرفت، در کنار پدر و عمویش بود

دارند که عباس به تحریک اسامه درصدد قتل ابن سلار برآمد (ابن ظافر، ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن طویر، ۶۰-۶۱؛ ابن خلکان، ۳/۴۱۸؛ ابن اثیر، ۱۸۴/۱۱؛ مقریزی، المقفی، ۴۱۷/۲)، اما اسامه خود بر آن است که نصرین عباس به اشاره خلیفه الظافر ابن سلار را به قتل رساند (الاعتبار، ۱۸). البته تردیدی نیست که خلیفه از ابن سلار که با زور به وزارت رسیده بود، دل خوشی نداشته است، چنانکه یک بار دیگر نیز در ۵۴۵ق قصد کشتن او را کرده بود (نک: همان، ۹۰).

هنوز یک سال از ماجرای قتل ابن سلار نگذشته بود که عباس درصدد قتل خلیفه الظافر برآمد و در محرم ۵۴۹ق وی را در خانه فرزند خود نصرین عباس به ضرب خنجر از پای درآورد. سپس برادرانش را متهم به قتل وی کرد و همه را کشت و الفایز فرزند ۵ ساله خلیفه را بر تخت نشاند. مورخان سده ۷ق در این ماجرا نیز دست اسامه را در کار می‌بینند و معتقدند که وی عباس را وادار به قتل خلیفه کرده است (نک: ابن ظافر، ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۸؛ ابن طویر، ۷۱-۷۲؛ ابن اثیر، ۱۹۱/۱۱-۱۹۲؛ قس: ابن میسر، ۹۲/۲-۹۳، که نصرین عباس را قاتل خلیفه می‌داند). به گفته مقریزی پس از کشته شدن ابن سلار به دست عباس، امیران و بزرگان مصر که به دسیسه اسامه پی برده بودند، بر او خشم گرفتند و قصد جانش کردند و می‌پنداشتند که چون وی اهل شام است، دل در هوای بنی عباس دارد و اگر به حال خود رها شود، بسی فتنه برپا خواهد کرد. پس اسامه از بیم جان در پی قتل الظافر برآمد (المقفی، ۴۲۲/۲، ۴۳؛ انعاظ، ۳۲۵/۱-۳۲۶). در گزارش خود اسامه علت قتل الظافر به گونه‌ای دیگر آمده است. به گفته وی خلیفه، نصر فرزند عباس را تحریک به قتل پدر کرد و او را وعده وزارت داد و هدایای بسیار بدو بخشید و چون اسامه از این امر آگاه شد، نصر را بر حذر داشت، تا اینکه پدر و پسر به یاری هم کمز به قتل خلیفه بستند (همان، ۱۹-۲۰).

پس از قتل الظافر، الفایز و زنان دربار پنهانی به طلایع بن رزیک حاکم اسیوط نامه نوشتند و از وی کمک خواستند. ابن رزیک با سپاهانش به قاهره آمد و چون سپاه مصر به او پیوست، عباس و فرزندش نصر و اسامه از قاهره گریختند، اما در راه گرفتار صلیبیان شدند و عباس کشته شد و اسامه که زخمی شده بود، از جنگ آنان گریخت و به دمشق رفت (ابن ظافر، ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن طویر، ۷۲-۷۳؛ ابن میسر، ۹۴/۲؛ مقریزی، المقفی، ۴۲۲/۲). فرار اسامه از مصر که خود نیز مفصلاً آن را گزارش کرده است (همان، ۲۳)، می‌تواند تا حدی بیانگر دست داشتن وی در ماجرای قتل الظافر باشد.

اسامه به گفته خود، از زمان ورودش به مصر با طلایع بن رزیک پیوند دوستی داشت (همانجا) و اشعار و مکاتبات آن دو که حتی پس از خروج اسامه از مصر نیز ادامه داشت، بیانگر دوستی استوار آن دو است (نک: طلایع، ۵۹-۶۵، ۸۴-۸۷، جم). طلایع بن رزیک پیش از فرار اسامه از مصر از وی خواسته بود که در آنجا بماند و چون به شام رسید، طلایع در نامه‌ای به او پیشنهاد کرد که بازگردد و حکومت اسوان را بپذیرد؛ اما اسامه از بیم انتقام درباریان، از پذیرفتن آن پیشنهاد سرباز زد

دمشق را برای رفتن به مصر ترک کرد (اسامه، همان، ۳۰-۳۱؛ مقریزی، المقفی، ۴۱۷/۲؛ ابن شاکر، ۳۸۵/۱۲-۳۸۶). اسامه در اشعاری علت تیرگی روابط خود با معین الدین را دسیسه دشمنان و حسودان دانسته است (دیوان، ۱۹۶-۱۹۸).

اسامه در جمادی الآخر ۵۳۹ به مصر رسید و مورد توجه و احترام الحافظ لدین الله (د ۵۴۴ق) خلیفه فاطمی قرار گرفت (همو، الاعتبار، ۶). صفندی (۳۷۸/۸) و ابن خلکان (۱۹۶/۱) ورود وی را به مصر در زمان خلیفه الظافر (۵۴۴-۵۴۹ق) دانسته‌اند. اسامه پیش از رسیدن به مصر مدتی در حیفا بوده است (نک: اسامه، همان، ۱۱۱).

با رفتن اسامه از دمشق خصومت میان وی و معین الدین پایان نیافت و به گفته ابن شاکر (همانجا) چون اسامه کسانی را به دمشق فرستاد تا خانواده‌اش را به مصر آورند، صلیبیان به اشاره معین الدین راه را بر آنان بستند و همه را به اسارت گرفتند و سرانجام، الحافظ لدین الله با تهدید صلیبیان توانست آنان را آزاد سازد (همانجا). اسامه در این باره قصیده‌ای عتاب آمیز برای معین الدین فرستاد و مکاتبات شعری آن دو تا مدتها ادامه یافت (نک: ابوشامه، ۱۱۳/۲؛ ابن شاکر، ۳۸۶/۱۲-۳۸۹).

در این روزگار حکومت مصر دچار بحرانهای شدیدی بود. از یک سو حملات صلیبیان و از دیگر سو اختلافات داخلی میان خلفا و وزراء، خلافت فاطمیان را به ورطه سقوط کشانده بود. چون خلیفه الحافظ لدین الله در ۵۴۴ق درگذشت و فرزندش الظافر به جای وی به خلافت رسید، ابوالحسن علی بن سلار حاکم اسکندریه سر به شورش نهاد و با سپاهانش به قاهره آمد و «دارالوزاره» را گرفت و چون گروهی از امیران و بزرگان قاهره از جمله اسامه به وی پیوستند، الظافر به ناچار وی را به وزارت خویش برگماشت و به او لقب الملک العادل داد. ابن سلار، اسامه را احترام بسیار کرد و او را از خواص خود گردانید و در جنگ با صلیبیان از او بهره فراوان برد (نک: اسامه، همان، ۷-۸؛ ابن ظافر، ۱۰۲)، چنانکه در حدود سال ۵۴۶ق وی را با سپاهی نزد ملک عادل نورالدین زنگی فرستاد تا مانع پیش‌روی صلیبیان شود. اسامه در بصری با نورالدین ملاقات کرد و از آنجا روانه عسقلان شد و راه را بر صلیبیان که قصد تصرف شهر را داشتند، بست و آنان را شکست داده، وادار به عقب نشینی کرد (اسامه، همان، ۱۰، ۱۴، ۱۵-۱۶؛ حجازی، ۴۵-۴۶؛ مونس، ۲۵۰-۲۵۲)؛ آنگاه روانه بیت جبریل شد و صلیبیان را از آنجا راند، اما در راه بازگشت در دام آنان افتاد و بسیاری از سپاهانش را از دست داد. سپس به عسقلان رفت و ۴ ماه در آنجا ماند، تا اینکه به دستور ابن سلار به مصر بازگشت (اسامه، همان، ۱۶-۱۸).

اسامه از آن پس در کنار ابن سلار و نورالدین زنگی به مبارزه با صلیبیان ادامه داد. در ۵۴۷ق نورالدین با یاری وی دمشق را محاصره کرد و سپس برای مقابله با صلیبیان به داریا رفت (همو، لباب، ۷۳؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۲۰۹). در ۵۴۸ق ابن سلار ناپسری خود عباس بن تمیم و اسامه را برای دفاع از عسقلان روانه ساخت. عباس پس از بازگشت، ابن سلار را به قتل رساند. تقریباً همه مورخان اتفاق نظر

(اسامه، همان، ۲۳، ۳۴).

اسامه در دمشق به نورالدین محمود زنگی پیوست و نورالدین کسانکی را به مصر فرستاد، تا خانواده وی را به شام آورند؛ اما در راه صلیبیان آنان را اسیر، و اموالشان را غارت کردند و کتابخانه ارزشمند اسامه را که به گفته وی شامل ۴ هزار جلد کتاب نفیس بود، به غنیمت گرفتند (همان، ۳۴-۳۵). مورخان مسیحی بعدها در نوشتن تاریخ دولتهای اسلامی از این کتابخانه بهره فراوان بردند (زکار، ۹۳/۸). اسامه نزدیک به ۱۰ سال در دربار نورالدین به سر برد و او را در جنگهای متعدد به خصوص در فلسطین و محاصره قلعه حارم در ۵۵۷ق یاری بسیار کرد (ابن اثیر، ۲۸۵/۱۱؛ ابن شاکر، ۳۸۹/۱۲-۳۹۰؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۲۴۱). اسامه در ۵۵۵ق حج گزارد. وی سرانجام در ۵۵۹ق دمشق را ترک کرد و به حصن کیفا در شمال عراق رفت و مورد استقبال حاکم آنجا فخرالدین قره ارسلان قرار گرفت (اسامه، الا اعتبار، ۱۷۴، ۱۹۶-۱۹۷؛ عمادالدین، ۴۹۹/۸). (EI^۱).

برخی از معاصران درباره علت خروج وی از دمشق برآند که چون اسامه برای بازپس گرفتن بیت المقدس بر اتحاد با فاطمیان اصرار می ورزید و نورالدین از آن سرباز می زد، دربار وی را ترک گفت (موسی پاشا، ۲۷۷-۲۷۸). اسامه ۱۰ سال در حصن کیفا به تدریس و تألیف و شکار پرداخت و بیشتر آثار خود را در این زمان نوشت (اسامه، همان، ۱۹۶-۱۹۷؛ مقریزی، همان، ۴۴/۲). وی در این مدت به موصل و دیار بکر (در ۵۶۵ق) سفر کرد و با برخی شاعران و بزرگان آن دیار ملاقات کرد و نیز با آنکه حدود ۸۰ سال از عمرش می گذشت، دست از مبارزه برنداشت و به همراه فخرالدین حاکم کیفا در چندین جنگ با صلیبیان، از جمله حمله به آمد شرکت داشت (اسامه، همان، ۷۱، ۸۳، لباب، ۳۶۲؛ ابن خلکان، ۱۹۶/۸؛ صفدی، ۳۷۸/۸). (EI^۱).

صلاح الدین ایوبی در ۵۷۰ق پس از آنکه دمشق را از اتابکان زنگی گرفت، اسامه را نزد خود فرا خواند و او را بسیار گرامی داشت. در این زمان عضدالدین مرهف فرزند اسامه که از امیران و نزدیکان صلاح الدین بود، رفاه و آسایش پدر را و جهت همت خود قرار داد و هدایای بسیار از جمله منزلی در دمشق و اقطاعی در معره به او داد (عمادالدین، مقریزی، همانجاها؛ ابن شاکر، ۳۸۹/۱۲-۳۹۰؛ ابوشامه، ۲۶۴/۲؛ بنداری، ۲۲۸/۱؛ نعیمی، ۳۸۴/۸).

اسامه که در این زمان دوران کهن سالی (۹۰ سالگی) خود را می گذراند، جنگ و سیاست را رها کرد و بیشتر وقت خود را به تألیف گذراند و دو اثر ارزشمند خود *الاعتبار* و *لباب الآداب* را در این زمان نوشت (نک: *الاعتبار*، ۱۶۳، *لباب*، ۴۶۸). همچنین در این دوره بزرگانی چون عمادالدین کاتب، ابن عساکر و سمعانی بارها با وی ملاقات کرده، و اشعار وی را شنیده اند (عمادالدین، ۷۶/۱، ۵۰۹، ۵۱۵؛ ابن عساکر، ۴۰۱/۲؛ ابن عدیم، ۴۰۲).

چندی از اقامت اسامه در دمشق نگذشته بود که روابط میان وی و صلاح الدین تیره شد. برخی علت تیرگی روابط میان آن دو را تمایلات

شیعی اسامه دانسته اند (حتی، «ال»؛ قس: ذهبی، *العبر*، ۸۸/۳، سیر، ۱۶۶/۲۱).

چون صلاح الدین مقرر حکومت خود را به مصر انتقال داد، اسامه در دمشق ماند و اندکی بعد در همانجا درگذشت و در شرق کوه قاسیون به خاک سپرده شد (یاقوت، ۱۹۲/۵؛ منذری، ۹۵/۸). ابن خلکان (۱۹۹/۱) به زیارت قبر او اشاره کرده است. برخی وفات وی را در حماه دانسته اند (ابن تغری بردی، ۱۰۷/۶؛ *انسان العیون*، ۸۳-۸۴).

شعر: بسیاری از منابع، طبع شعر اسامه را ستوده، و او را از شاعران بلند پایه دانسته اند (نک: یاقوت، ۱۹۱/۵؛ ابن عساکر، همانجا). اما در حقیقت اشعار وی را باید از نوع شعر امیران دانست که آثار تکلف و تصنع و تقلید در آنها به خوبی آشکار است؛ مخصوصاً در غزلیات وی، بیشتر تشبیهات و ترکیبها، تکراری و تقلیدی است و معانی و مفاهیم عاشقانه کهن در آنها به گونه ای تقلید شده که گاه اشعار جاهلی را تداعی می کند و طبیعی است که از جنگاوری خشن مانند وی نمی توان احساسات لطیف شاعرانه و سوز و گدازهای عاشقانه را که در سروده های شاعران عاشق پیشه به چشم می خورد، انتظار داشت. با اینکه تغزل بخش قابل توجهی از دیوان وی را تشکیل می دهد، موضوع مستقلی در اشعار او به شمار نمی آید، بلکه بیشتر مطلع مدایح و دیگر قصاید اوست که به تقلید از شاعران کهن به «نسیب» اختصاص یافته است. اسامه جز هجو تقریباً در همه موضوعات معمول، چون مدح، وصف، زهد، رثا و اندکی حماسه و فخر شعر سروده است. وی شعر را در خدمت اهداف سیاسی خود قرار داده، و از آن به عنوان وسیله ای برای استحکام روابط خود با حکام و کارگزاران بهره جسته است؛ از همین رو بیشتر اشعار وی که طبیعتاً به مقتضای روحیه سلحشوری او باید سراسر فخر و حماسه و وصف دلوریها و رخدادهای جنگی می بود، مدایحی است که به بزرگان و دولتمردان روزگار خود چون *طابع بن رزیک*، *معین الدین انر و عباس بن ابی الفتوح* تقدیم داشته است (نک: دیوان، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶-۱۳۷، ۲۱۲، ۲۲۰-۲۲۱). بر خلاف انتظار در دیوان او که می بایست آینه تمام نمای زندگی سیاسی آن دوره باشد، حوادث و وقایع تاریخی به ندرت آمده است. حتی در اشعار حماسی او کمتر صحنه های جنگ تصویر شده است و هرگز از وصف اسبان تیزرو و شمشیرهای برنده و غرش جنگاوران آنگونه که در اشعار امیران شاعر از قبیل ابودلف عجلی آمده است، نشانی نیست. همچنین با اینکه وی به گفته خود ۷۰ سال به شکار مشغول بوده است (نک: *الاعتبار*، ۲۲۰، ۲۲۶)، حتی یک قصیده در وصف شکار در دیوان او به چشم نمی خورد. پس از مدح، مکاتبات شعری با دوستان و افراد خانواده بیشترین بخش دیوان وی را تشکیل می دهد و این مکاتبات بیشتر با *طابع بن رزیک* بوده است (نک: دیوان، ۱۵۹-۲۰۲؛ نیز نک: *نسانی*، ۳۱۲-۳۱۳). اسامه چون سفرهای بسیاری به شهرهای مختلف داشته، اشعار بسیاری نیز در گله از غربت و دوری از وطن سروده است که در دیوان وی جایگاه ویژه ای دارد (نک: ص ۱۰۴-۱۵۸). بخشی از اشعار

معانی و بیان و نقد شعر. این اثر مشتمل بر ۹۵ باب است که ۶ باب آن تنسیب، احتراس، تذیل، اسهاب، اطناب و مساوات در علم معانی، و ۳ باب آن یعنی استعاره، کنایه و اشاره در علم بیان است و بقیه بابها به علم بدیع اختصاص یافته است. مؤلف در توضیح هر باب به اشعار بسیاری از شاعران کهن استناد کرده، و به شیوه نقادان کهن معایب و محاسن هر یک را برشمرده است. اسامه به گفته خود در این کتاب از آثار ناقدان کهن چون ابن معتر، محمد بن حسن حاتمی، ابوهلال عسکری، قدامة بن جعفر و ابن رشیق قیروانی بهره بسیار برده است (نک: ص ۲۱-۲۲). این کتاب یک بار به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید در قاهره (۱۹۵۴م) و بار دیگر به کوشش عبدالله علی مهنا در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

۳. دیوان، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید یک بار در قاهره (۱۹۵۳م) و بار دیگر در بیروت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) منتشر شده است.

۴. العصا، به کوشش عبدالسلام هارون در نوادر المخطوطات (قاهره، ۱۹۵۱م) و نیز به کوشش حسن عباس در اسکندریه (۱۹۷۷م) چاپ شده است.

۵. لباب الآداب، این کتاب نمونه روشنی از نوع کتابهای «ادب» است که بدون نظم و ترتیب خاصی به فصلها و بابهای متعدد در موضوعات مختلف تقسیم شده است. بابهای نخست کتاب به موضوعاتی همچون سیاست، کرم، شجاعت و آداب اختصاص دارد که خود به ۱۵ فصل تقسیم شده است. مؤلف در آغاز هر باب یا فصل، نخست به آیاتی از قرآن کریم و احادیث نبوی استناد می‌کند و سپس به نقل حکایات و اشعاری درباره هر موضوع می‌پردازد. بخش دیگر کتاب درباره بلاغت است که در آن به موضوعاتی همچون محاسن شعر، تشبیه و انواع شعر (عتاب، مرثیه، تغزل و حکمت) اشاره دارد. بخش پایانی کتاب به سخنان و کلمات قصار حکیمان و بزرگانی چون ارسطو، افلاطون و فیثاغورس اختصاص یافته است. این کتاب مانند دیگر کتابهای مشابه ادب که «ایام العرب» و «ایام الفرس» را نیز در بر دارند، حکایاتی درباره پادشاهان ایران چون انوشروان، اردشیر، بهرام گور و خسرو پرویز و نیز امپراتوران روم و حکام یمن نقل کرده است (نک: ص ۵۲-۵۳، ۵۵، ۵۶، جم). همچنین روایاتی که در تاریخ اسلام و حوادث و وقایع صدر اسلام از قول مورخانی چون ابوالحسن مدائنی در آن نقل شده است، خالی از فایده نیست. این اثر به کوشش احمد محمد شاکر در قاهره (۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م) منتشر شده است.

۶. المنازل والديار. این کتاب مجموعه‌ای است از اشعار شاعران کهن عرب در وصف اطلال و منازل متروک و شهرها و آبادیهایی که بر اثر جنگ یا حوادث طبیعی از قبیل زلزله و سیل ویران شده‌اند و نخستین بار به کوشش خالدوف در مسکو (۱۹۶۱م) و بار دیگر به کوشش مصطفی حجازی در قاهره (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م) منتشر شده است.

ب - خطی: ۱. مختصر مناقب امیر المؤمنین عمر بن الخطاب ۲.

وی نیز به زهدیات اختصاص یافته که بیشتر آنها را در دوران کهن سالی سروده است (نک: همان، ۳۲۶-۳۴۳).

آثار: اسامه بیش از ۲۰ کتاب تألیف کرده که تنها اندکی از آنها در دست است. این کتابها در سده‌های بعد مورد استفاده و استناد نویسندگان و مورخان بسیاری قرار گرفته است. از جمله ابن شداد مورخ سده ۷ق در تألیف الاغلق الخطیره از آثار وی بهره فراوان برده، اما در کتاب خود اشاره‌ای به نام وی نکرده است (نک: عبار، ۳(۱)/۳۵). برخی از آثار وی اینهاست:

الف - چاپی:

۱. الاعتبار. این کتاب مهم‌ترین اثر اسامه به شمار می‌رود و در میان کتابهای عربی جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا مؤلف در آن خاطرات خود را نگاشته، و این کار بدیعی بوده که تا آن زمان در میان نویسندگان عرب معمول نبوده است (عطاءالله، ۳۴۲/۲؛ زیدان، ۳/۶۶؛ قس: ضیف، ۹۴-۹۹). این کتاب با اینکه فاقد ترتیب تاریخی است از وقایع تاریخی و جنگهایی که نویسنده به گفته خود از ۱۵ تا ۹۰ سالگی شاهد آنها بوده است (نک: لباب، ۲۲۶)، تصویر روشنی به دست می‌دهد و همچنین زندگی اجتماعی مصر و شام را در سده‌های ۵ و ۶ق و شیوه زندگانی و برخی آداب و رسوم اعراب و رزمندگان صلیبی را آشکار می‌سازد. این کتاب به ۳ بخش تقسیم شده است: بخش نخست شرح جنگها و سفرهای مؤلف است که بیشترین مطالب کتاب را تشکیل می‌دهد. بخش دوم شامل نوادر و سخنان حکمت آمیزی است که از بزرگان و استادان روزگار خود شنیده است. بخش سوم به شکار اختصاص دارد که مؤلف در آن تجارب ۷۰ ساله خود را درباره شکار و ویژگیهای آن بیان داشته است. اطلاعاتی که اسامه در این بخش از نخجیرگاههای مصر و شام و جزیره به دست می‌دهد، از قبیل انواع حیواناتی که در آن زندگی می‌کنند و ابزار و آلاتی که در شکار مورد استفاده قرار می‌گیرد، بسیار حائز اهمیت است (مثلاً نک: ص ۱۰۹-۱۱۲). در این کتاب واژه‌هایی فارسی که بیشتر اصطلاحات نظامی است، به کار رفته که محقق کتاب برخی از آنها را استخراج کرده است (نک: حتی، «ذذ، ر»). آنچه در این کتاب جلب توجه می‌کند، آن است که گویی مؤلف هیچ گاه سر سخن‌پردازی و فصاحت‌گرایی نداشته است. هر چند که عبارات زیبا و گاه حکمت آمیز در آن بسیار است، اما زبان وی در اینجا، زبانی روان، بسیار روشن و خالی از پیچیدگیهای معمول است، چندانکه هیچ صفحه‌ای از صفحات آن، از عامی‌گرایی و در نتیجه غلط نحوی تهی نیست. مثلاً، حذف «آن» از افعال التزامی بسیار رایج است. حتی گاه فعل به صیغه جمع پیش از فاعل جمع آن آمده است (مثلاً ص ۱۴۶-۱۴۷). این اثر به کوشش فیلیپ حتی در ۱۹۳۰م در پریشتون به چاپ رسیده است و بار دیگر توسط حسن الزین در بیروت (۱۹۸۸م) تجدید چاپ شده است. این کتاب به زبانهای فرانسه (۱۸۹۵م)، آلمانی (۱۹۰۵م) و انگلیسی (۱۹۲۲) و ۱۹۲۹م نیز ترجمه و منتشر شده است.

۲. البديع فی البديع، یا البديع فی نقد الشعر، کتابی است در علم بدیع،

مختصر مناقب امیرالمؤمنین عمر بن عبدالعزیز. این دو کتاب در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (نک: حجازی، ۵۱).

ج - آثار یافت نشده: ۱. اخبار البلدان (همو، ۵۲)؛ ۲. اخبار النساء (اسامه، المنازل... ۱۶۶)؛ ۳. ازهار الانهار (حاجی خلیفه، ۷۲۱)؛ ۴. التاریخ البدری (ذهبی، سیر، ۱۶۶/۲۱)؛ ۵. تاریخ القلاع و الحصون (حجازی، ۵۱)؛ ۶. التأسی و التسلی، که شامل آیات قرآن، احادیث نبوی و سخنان حکیمان و اشعار و اخبار بوده است (اسامه، لباب، ۲۹۴)؛ ۷. التجائر المریحة و المساعی المنجحة (حجازی، ۵۲)؛ ۸. ذیل یتیمه الدهر تعالی (یاقوت، ۲۰۸/۵)؛ ۹. ردع الظالم ورد المظالم (اسامه، همان، ۳۱۱)؛ ۱۰. الشیب و الشباب (یاقوت، همانجا)؛ ۱۱. فضائل الخلفاء الراشدين (اسامه، همان، ۱۷۳)؛ ۱۲. نصیحة الرعاة (حجازی، ۵۱)؛ ۱۳. النوم و الاحلام (اسامه، الاعتبار، ۱۸۶).

مأخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ابن طویر، عبدالسلام، نزہة المقلتین، به کوشش امین فؤاد سید، بیروت، ۱۳۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانزی ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، عیون الروضین فی اخبار الدولتین، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ اسامة بن منقذ، الاعتبار، به کوشش فیلیپ حتی، بریستون، ۱۹۳۰ م؛ همو، البدیع فی البدیع، به کوشش عبدالله علی مهنا، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ همو، دیوان، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، لباب الآداب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۵ م؛ همو، المنازل و الدیار، به کوشش مصطفی حجازی، قاهره، ۱۳۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ اسناعیل، احمد علی، تاریخ السلاجقة فی بلاد الشام، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ انسان العیون، منسوب به ابن ابی عذیبه، نسخه خطی موجود در کتابخانه دانشگاه بغداد، شه ۲۴۸؛ بستانی؛ بنداری اصفهانی، فتح، سنا البرق الشامی، مخصر البرق الشامی عمادالدین کاتب، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف، حتی، فیلیپ، مقدمه بر الاعتبار (نک: هم، اسامه)؛ حجازی، مصطفی، مقدمه بر المنازل و الدیار (نک: هم، اسامه)؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، العیون، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ زبیدی، مرتضی، ترویج القلوب فی ذکر ملوک بنی ایوب، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ زکار، سهیل، الحروب الصلیبیه، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صفدی، خلیل، الروایة بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، و سباده، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ضیف، شوقی، الترجمة الشخصية، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ طابع بن رزیک، دیوان، به کوشش محمدهادی امینی، نجف، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ عباره، یحیی، مقدمه بر العلاقات الخطیرة ابن شداد، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ عطاءالله، رشید یوسف، تاریخ الآداب العربیة، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریدة القصر، به کوشش شکر فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ منذری، عبدالعظیم، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ موسی، یاشا، عمر الادب فی بلاد الشام، بیروت/دمشق، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ موسی، حسین، نورالدین

محمود، جده، ۱۲۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ نمنانی، طاهر، «اسامة بن منقذ»، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۹۳۰ م، شه ۱۰؛ نیمی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: EI.

عنایت الله فاتحی نژاد

آسب، حیوانی که از دیرباز در امور گوناگون زندگی انسان، چون سواری، کشیدن بار، راندن ارابه و سواری مورد استفاده قرار گرفته است. از نظر تاریخ طبیعی، اسب جانوری برخاسته از قاره آمریکا است که با شکلی متفاوت با اندام امروزی خود، به قاره آسیا راه یافته، و مرحله از تکامل خود را در این قاره پیموده است. دشتهای آسیای مرکزی و خاور ایران، شاید نخستین عرصه جولان اسبهای اهلی شده بود و به ویژه مردمان آریایی ساکن در این نواحی، در تربیت اسب، از خود نامی جاودان بر جای نهادند. اسب اهلی، در جریانی تاریخی از خاور زمین مسیری روی به غرب را طی کرد و پس از راه یافتن به مراکز تمدن آسیای مقدم، مصر و نواحی آفریقا را نیز در نور دید.

رام کردم اسب را اگر نتوان در تاریخ تمدن در حد رخدادهایی چون یافتن آتش و آهن، ارزیابی کرد، اما به تحقیق می‌توان گفت که در جریان شکل‌گیری تمدن بشری، رخدادی بسیار مهم بوده است. راه یافتن اسب به عنوان جانوری اهلی به مراکز تمدن، ورود آن را به فرهنگ ملل باستانی ممکن ساخت و این حیوان نجیب با چهره‌ای دوست‌داشتنی و باشکوه، در جوانب گوناگون فرهنگ ملل - از اسطوره‌ها تا آفرینشهای هنری - جلوه‌گر شد.

I. اسب در فرهنگ اسلامی

فهرست این بخش: ۱. کتاب‌شناسی، ۲. نژادشناسی اسب عربی، ۳. نژاد اسب و چگونگی انتشار آن بنا بر روایات کهن، ۴. اسبان مشهور، ۵. اسبان حضرت پیامبر (ص)، ۶. اسب در قرآن و حدیث، ۷. اسب در شعر عرب، ۸. اسب‌شناسی در منابع کهن، ۹. اوصاف و ویژگیهای اسب، ۱۰. نگهداری اسب، ۱۱. تربیت اسب (درباره دیگر موضوعات مربوط به اسب، نک: ه، چوگان، سواری، فرس‌نامه...).

۱. کتاب‌شناسی

شمار کتابهای مربوط به اسب به عربی و فارسی، نخست شگفت به‌نظر می‌آید؛ اما بسیاری از آنها تکراری است. از حدود سده ۶ ق/۱۲ م به بعد ملاحظه می‌کنیم که فرس‌نامه‌ها غالباً به اشارت بزرگی از دولتمردان تدوین یافته است و چون همیشه مطلعان از امور فنی اسب، میرآخوران و مهتران زبردست بوده‌اند - نه اهل ادب - ناچار ضعف تألیف و گرایش به سبک عامیانه در آثارشان فراوان است. از سوی دیگر، اسب به سبب کاربردهای بسیار و نیز به سبب زیبایی به وادی شعر و ادب نیز راه یافته است.

اسب عربی، از آغاز سده ۱۳ ق/۱۹ م مورد توجه اروپاییان و خاصه فرانسویان قرار گرفت. در کتاب‌نامه مرسیه (ص 429 - 423) انبوهی

موارد، تنها به شرح کلمه روی آورده‌اند.

ادیب نظنزی (د ۹۷ق) ۴ فصل کوتاه از مرقاة خود را (ص ۹۱-۹۶) به واژگان اسب اختصاص داده است. حدود ۳ قرن پس از او، بدر محمد دهار که دستور الاخوان را در هندوستان می‌نگاشته - و گویی از مرقاة هم‌بی‌بهره نبوده - کاری سودمندتر از پیشینیان عرضه نکرده است.

ب- کتابهای ادب: اسب چون از آغاز به شعر جاهلی راه یافته، و در قرآن کریم و احادیث نبوی نیز مورد ستایش قرار گرفته بود، لاجرم در کتابهای «ادب» جایگاه ارجمندی یافت؛ سپس در آثار ادیبان بزرگی چون جاحظ و ابن قتیبه (خاصه در ادب الکاتب، ۱۱۴-۱۴۶) در قرنهاي ۳ و ۴ تا کتابهای دائره المعارف گونه ادب چون نهایه الارب نویری در سده ۸ق مورد توجه خاصی قرار گرفت.

در زبان فارسی نیز اینگونه کتابهای ادب همچون نوروزنامه و آداب الحرب و نیز قابوس‌نامه (عنصر المعالی، ۹۶-۹۷)، از مهم‌ترین منابع تحقیق در این باب به‌شمار می‌آیند.

ج- کتابهای بیطار: برخلاف نظر مرسیه (ص 384)، نمی‌توان در کار اسب‌شناسی از کتابهای بیطاری چشم‌پوشید، زیرا هیچ کتاب بیطراهی نیست که علاوه بر موضوع اسب پزشکی، به موضوعهای معمول در فرس‌نامه‌ها نپردازد. مثلاً ابوبکر بن بدر بیطار (نیمه اول سده ۸ق) بخش بزرگی از فی معرفه امراض الخیل را به شکل ظاهری و خاصه رنگهای اسب، و یا به تربیت کوه اسب اختصاص داده است؛ و نیز حدود دو سوم از جلد اول کتاب البیطره صاحب تاج‌الدین به مسائل غیر پزشکی اسب اختصاص دارد.

د- فرس‌نامه‌ها: در نخستین سده‌های هجری، فرس‌نامه‌ها، به‌همان اندازه که در باب حدیث و روایت و حکایت و به‌خصوص واژه‌شناسی غنی است، درباره تربیت اسب و سوارکاری و عموماً امور فنی اسب، فقیر و کم‌بهاست. این فقر در سده‌های ۵ و ۶ق همچنان ادامه یافته، و مثلاً غندجانی (د ۴۳۰ق) کاری جز پیروی از سنت واژه‌پردازی گذشتگان نکرده است. این موضوعات فنی و تجربی به ویژه از سده ۸ق که باید آن‌را عصر طلایی فرس‌نامه‌نویسی پنداشت، میان عربها پدیدار گشت؛ اما چنانکه مرسیه (ص 384-395؛ قس: EI²، ذیل فرس و فروسیه) اشاره می‌کند، بیشتر فرس‌نامه‌نویسان متأخر عرب، اصلاً غیر عرب بوده‌اند. از سوی دیگر، فرس‌نامه‌های موجود فارسی که تألیف آنها از اوایل سده ۶ق آغاز شده است، بخشی شامل ترجمه روایات کهن عربی بوده‌اند و بخشی شامل امور فنی و درمان اسب و احتمالاً سنتهای کهن ایرانی.

در سده ۵ق گویی دیگر سنتهای کهن ایرانی اندک اندک فراموش شده بود و صاحب نوروزنامه با اندوه به این موضوع اشاره می‌کند (ص ۶۶). اما باز خود نوروزنامه و شاید فرس‌نامه‌ای که برای سلطان سنجر تدوین شده است - و جز چند برگ از آن باقی نیست - و سپس آداب

کتاب که به نحوی با اسبهای شرقی رابطه دارد، ذکر شده، و از حدود ۱۵ کتاب به زبان فرانسه و چند کتاب به زبانهای انگلیسی، آلمانی و اسپانیایی - متعلق به سده ۱۹م - سخن رفته که منحصرأ درباره اسب عربی و نژاد آن و نفوذ احتمالی آن به اروپا تدوین شده است. کهن‌ترین کتاب، در این موضوع، کتاب الفلاحه ابن عوام است که بانگری آن را به اسپانیایی ترجمه کرد و در ۱۸۰۲م منتشر ساخت. همین کتاب را حدود ۶۰ سال بعد (۱۸۶۴-۱۸۶۷م) کلان موله^۲ به فرانسه برگرداند. این کار در سده ۲۰م نیز ادامه یافت و تاکنون حدود ۱۰ کتاب در همان زمینه تدوین شده است. یکی از این کتابها، کامل الصناعتین ابوبکر بن بدرالدین بیطار است که پرون^۳ به فرانسه برگرداند. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است.

درباره کتاب‌شناسی اسب نیز چند اثر ارزنده فراهم آمده است. در ۱۸۵۵م هامر پورگشتال کتاب‌شناسی نسبتاً مفصلی تدارک دید. این اثر و نیز اثر لرد مانستر^۴ را مرسیه کامل‌ترین فهرست‌ها دانسته، و آنگاه خود در ۱۹۲۴م، براساس آن دو و نیز با استفاده از بروکلمان و حاجی خلیفه و ابن ندیم و فهرستهای کتابهای خطی در کتابخانه‌های اروپا (نک: مرسیه، 431-432)، به تدوین فهرست تازه‌ای پرداخته است که ۱۵۷ عنوان را دربر دارد (همو، 432 به بعد).

متأسفانه از زمان مرسیه تاکنون، با آنکه چندین فرس‌نامه عربی به چاپ رسیده است، جز آنچه در فهرستهای کتب ذکر شده، کار مستقلی انجام نیافته است و شاید بهترین این فهرست‌ها، از آن یحیی و هبیب جبوری در مقدمه الاقوال الکافیة ملک مجاهد باشد (ص ۱۷-۲۵) که خود از مقدمه راغب طبایخ بر فضل الخیل دمیاطی سود برده است (همانجا، حاشیه). در این فهرست به ۹۰ کتاب یا بیشتر اشاره شده که از آنها، تنها ۳۲ اثر - و بیشتر خطی - بر جای مانده است.

کتابهای اسب‌شناسی را می‌توان به ۴ دسته تقسیم کرد (نک: مرسیه، EI²:384؛ ذیل فروسیه):

الف - لغت‌نامه‌ها: لغت‌نامه‌ها کهن‌ترین کتابهای اسب‌شناسی به شمار می‌روند. در خلال قرن ۳ق هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق)، ابو عبیده (د ۲۰۹ق)، اصمعی (د ۲۱۶ق) و ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) - که از هر یک لااقل یک کتاب در اسب‌شناسی به‌جای مانده است - فهرستهای مفصلی از نام اسبها و اندامها، رنگها و نشانهها، و نیز صاحبان آنها عرضه کرده‌اند که بیشتر جنبه لغت‌نویسی داشته است و به همین سبب، بیشتر لغت‌نویسان از آنها بهره‌مند شده‌اند. از میان ایشان، ابن سیده در المخصص عنایت خاصی نسبت به واژگان مربوط به اسب نشان داده است، ولی در مقابل، مؤلفان فرهنگهای فارسی - و به خصوص عربی به فارسی - که منبع جامع و شاملی در دست نداشته‌اند، ناچار در درجه اول به اطلاعات شخصی خود استناد کرده‌اند و با آنکه گاه در مقابل کلمات عربی کلمه‌ای فارسی یافته، و نهاده‌اند، در بیشتر

1. J.A. Banqueri

2. J.J. Clément - Mullet

3. Perron

4. Munster

اما روایات متأخرتر عرب، خود ادبی وسیع فراهم آورده‌اند که اینک — نه از جنبه علمی، که از نظر ادب عربی — نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. در خلاصه‌ای که اینک نقل می‌گردد، با چشم‌پوشی از ذکر منابع بسیار متعدد و یکنواخت، به ذکر کهن‌ترین آنها و سپس یکی دو منبع متأخرتر بسنده می‌شود:

در نخستین روایت که رنگ عواطف دینی بر آن آشکار است، اسماعیل (ع) نخستین کسی است که بر اسب سوار شد. خداوند ۱۰۰ اسب از دریا برای او بیرون آورد. این اسبان در چراگاههای اطراف مکه می‌چریدند تا اندک اندک به نزدیک خانهٔ او رسیدند. وی نیز آنها را افسار زد و سوار شد و بار بر نهاد (کلبی، ۲۸؛ ملک مجاهد، ۱۰۲-۱۰۳).

در خلقت اسب حدیثی بسیار مفصل در دست است که در کتابهای متأخر سخت شهرت یافته است، اما گویا در اسب‌نامه‌های کهن (کلبی، ابن اعرابی، ابوعبیده) موجود نیست. این حدیث را فخر مدبر به روایت امیرالمؤمنین علی (ع) از پیامبر (ص) آورده، و به فارسی ترجمه کرده است. براساس آن «چون ایزد سبحانه... خواست اسب را بیافریند، باد جنوب را گفت که من از تو خلقی خواهم آفرید که اندر وی عز باشد دوستان مرا...» (ص ۱۷۶-۱۷۹). این حدیث به اختصار، بدون ذکر نام امام علی (ع)، در مروج الذهب مسعودی (۲۳/۴)، و سپس در بیشتر کتب ادب و اسب‌شناسی تکرار شده است (نک: ابن هذیل، ۷؛ نیز نک: «فرس‌نامهٔ منثور»، ۱۳؛ ابن جزی، ۳۲).

در روایتی دیگر که کلبی آورده است، خداوند ۱۰۰ اسب بالدار برای سلیمان (ع) از دریا بیرون آورد که نامشان «خیر» بود (همانجا). همو اشاره می‌کند که داوود نبی به اسب عشق می‌ورزید و چون از اسبی نیک خبر می‌یافت، آن را به دست می‌آورد، تا هزار اسب نزد او گردد آمد. پس از او سلیمان (ع) آن اسبان را نیکوترین میراث پدر دانست و به تربیت آنها پرداخت (همانجا). در این باب، یک روایت مهجور، اما بسیار جالب توجه نیز موجود است که با همهٔ روایات دیگر دربارهٔ خاستگاه اسبان سلیمان مغایر است. در این روایت آمده است که سلیمان (ع) به شهر نصیبین حمله برد و از آنجا هزار اسب به غنیمت گرفت و با خود آورد (نیشابوری، ۹۹/۲۳). داستانی که به دنبال این روایت می‌آید، تقریباً در همهٔ کتابهای اسب‌شناسی، ادب و حتی تفاسیر — دربارهٔ آیات ۳۰-۳۳ از سورهٔ ص (۳۸) — تکرار شده است. حضرت سلیمان که شیفتهٔ اسبان بود، روزی به سان دیدن آنها پرداخت و کارچندان به درازا کشید «تا آفتاب فرو شد و نماز دیگر از وقت بیرون شد» (ترجمهٔ تفسیر...، ۲۱/۲؛ قس: طبری، تفسیر، ۹۹/۲۳-۱۰۰). وی استغفار کرد و از شدت خشم به کشتن اسبان پرداخت. ۹۰۰ اسبی را که سان دیده بود، کشت و تنها ۱۰۰ اسب باقی ماند. آنگاه جبرئیل آمد که «یا سلیمان دست از کشتن این جانداران بدار تا ایزد تعالی آفتاب را از جهت تو باز آورد تا تو نماز دیگر به وقت بگزاری» و چنین شد که جبرئیل گفته بود (فخر مدبر، ۱۸۲؛ نیز نک: کلبی، ۲۹؛ ملک مجاهد، ۱۰۴-۱۰۵؛ طوسی، ۵۵۷).

الحرب و الشجاعة در سدهٔ ۷ق به خوبی نشان می‌دهند که هنوز توشه‌ای نسبتاً شایسته از میراث فرهنگی ایرانی در میان ایرانیان، به ویژه در سرزمینهای خاوری، باقی مانده بوده که به سبب نیاز، با تجربیات اسب‌داران در می‌آمیخته، و دانشی بس گرانبها پدید می‌آورده است.

اما فخر مدبر با آنکه در روایات و احادیث آشکارا از فرس‌نامه‌های عربی تأثیر پذیرفته است، باز اطلاعاتی عرضه می‌کند که خواه از نظر واژگان فارسی و خواه از نظر مورفنی اسب، در سراسر ادب فارسی بی‌مانند است.

حدود ۱۵۰ سال بعد، و صدها فرسنگ دورتر از زادگاه مؤلف آداب الحرب، کتاب دیگری پدید آمد که از بسیاری جهات، خاصه واژگان، بسیار به کتاب نخست شبیه است. این فرس‌نامه را مردی به نام محمد بن محمد در ۷۶۷ق برای سیف‌الدین والدینا پسر باکالیجار (محمد بن محمد، گ ۲) که بر لار در جنوب ایران حکم می‌راند، نگاشته است. این کتاب را گرد فرامرزی، بدون ذکر نام مؤلف به چاپ رسانده است.

تا آنجا که اطلاع داریم، این ۳ کتاب، کهن‌ترین و اصیل‌ترین فرس‌نامه‌های فارسی است که در دست است. از سده‌های ۸ و ۹ق، کار فرس‌نامه‌نویسی شکوفا شد و تا اواخر دوران صفوی پیوسته بر حجم آنها افزوده شد (فهرست ظاهرأ کاملی از فرس‌نامه‌های فارسی در مجلهٔ آئینه پژوهش، ۱۳۷۵، ش ۴۰، منتشر شده است).

امروزه در ایران تقریباً هیچ اثر جدی دربارهٔ اسب تألیف نشده است. در میان دو سه نویسندهٔ اسب‌شناس، محمدتقی ابراهیم‌پور کتاب سوارکاری گانر هولند را با همکاری فرامرزی‌پزشک‌نیا ترجمه کرده است (تهران، ۱۳۶۴ش). وی همچنین کتاب آموزش سواری و تربیت اسب را به کمک اسماعیل نشاطی نگاشته، و چند جزوه در شناسایی سن اسب، تغذیهٔ اسب، مشخصات و رنگ اسب، زایمان اسب، شناخت زیبایی و تناسب اسب، منتشر ساخته، و کتاب دائرة المعارف اسب از همو در دست چاپ است.

۲. نژادشناسی اسب عربی

هیچ‌یک از روایات عربی دربارهٔ اصل و خاستگاه و یا حتی تیره‌های اسبان قبایل تازی، با موازین علمی منطبق نیست، اما همین روایات چندان تکرار شده، و مورد تأیید نویسندگان اسب‌شناس عرب قرار گرفته‌اند که گویی دیگر در راستی آنها تردید نباید کرد. برای باز یافتن نژاد واقعی اسب عربی، به گفتهٔ مرسیه (ص ۳۰۸) و به تقلید از او ویره (نک: EI²، ذیل فرس) ممکن است که در شعر جاهلی اشاراتی به سنتهای اصیل عرب، یا احیاناً واقعیات تاریخی یافت شود؛ اما چنین می‌نماید که این اشعار بیش از آنکه مفید افتند، فریبنده‌اند، زیرا اولاً در آنها چیزی جز نام شماری اسب و گاه پدر و مادر آنها یافت نمی‌شود؛ ثانیاً جعل در شعر جاهلی سخت شایع است و بعید نیست که برخی از عربها، برای آنکه بر اعتبار و بهای اسبهای خود بیفزایند، ابیاتی شامل نام و تبار آنها ساخته، و به یکی از سواران شعرپرداز جاهلی نسبت داده باشند.

کوچک قائل شده‌اند (نک: کلی، ۳۰-۳۱). اصمعی نسلهایی را که از او پدید آمده‌اند، چنین آورده (ص ۳۸۴-۳۸۵):

اعوج ← ذی الصوفه ← خَزَز ← اثائی ← حرون ← بطن
← بطین ← ذاند.

مرسیه براساس روایات و به‌خصوص آنچه در *حلیة الفرسان* ابن هذیل آمده، کوشیده است تا خانوارهای اسب عربی را به نحوی جمع‌آوری و مشخص کند و سپس با واقعیات تاریخی منطبق سازد (ص 310-308).

زمان حضرت سلیمان و اسبهای او باید حدود ۱۰ قرن پیش از میلاد مسیح باشد. ازدیان که زادالراکب را به‌چنگ آوردند، در شمال یمن و سرات مسکن داشتند. دو قبیله تغلب و بکر نیز که از زادالراکب صاحب کره اسب شده بودند، در تهامه یمن و یمامه (عربستان مرکزی) و بحرین و بین‌النهرین می‌زیستند. بدین‌سان محدوده انتشار اسب در شبه جزیره عربستان تا حدی روشن می‌شود.

به‌طور کلی می‌توان از اسبان عرب ۸ خانواده را ذکر کرد: ۱. اعوجیه

(اعوج و نسل او)، اعوج خود به حُجر شاه کنده و پدر شاعر بزرگ امرؤالقیس متعلق بود (نک: ملک مجاهد، همانجا). ۲. از خانواده اعوجیه، دو سبیلی بسیار معروف پدید آمد: یکی ذوالعقال که نسلش در بنی رباح (یمامه و عربستان مرکزی) منتشر شد، دیگر داحس که گویند: فرزند ذوالعقال بود. چون نایغه ذبیانی از آن دو اسم برده، باید پنداشت که در قرن ۶م می‌زیسته‌اند. ذوالعقال فرزندان بسیار پدید آورد، حال آنکه نسل داحس، به سبب جنگهایی که برانگیخته بود و ناخجسته تلقی شده بود، از میان رفت. ۳. رمه غطفان در حجاز نزدیک مکه در قرن ۶م. ۴. حرون و دو نسل بطانیه و ذاتیه، متعلق به مسلم بن عمرو باهلی (اصمعی، ۲۸۵)، در جنوب یمامه و معاصر با ظهور اسلام. ۵. غطیف. ۶. الوجیه که متعلق به غنی بن اعصر و خانوار وجیهه در حدود مکه طی قرن ۶م بوده است. ۷. عالیه متعلق به عباد بن زیاد. ۸. آخرین نسل که از اصل فارسی است و رؤاسی نام دارد و در بین‌النهرین پراکنده بوده است (نک: مرسیه، 337، حاشیه، به نقل از محمدپاشا).

بنابر نظر مرسیه، اسب از شمال آفریقا به فلسطین و سوریه منتقل شد (به شهادت تورات در زمان حضرت سلیمان، نک: جودائیکا، ذیل سلیمان^۱) و اسبهای حبشی و مصری (بیشتر از نژاد اسبهای دنقله) از جنوب به یمن راه یافتند. حبشیها از قرن‌ها پیش از میلاد با اسب و ارابه‌های اسب‌کش آشنا بودند، چندانکه برخی اقوام، شماری اسب به جای خراج به پادشاهان حبشی می‌دادند. در ۶۰۵-۶۰۶ قمری که یمن در دست حبشیان بود، تردید نیست که آنان برای امور لشکری و غیر لشکری، اسبهای خود را به یمن می‌آوردند و در همانجا به تکثیر آنها می‌پرداختند. پس از آن، به سبب جنگهای گوناگون یا بلایای طبیعی، مهاجرت اقوام یمنی آغاز شد و آنان اسبهای خود را به سوی مرزهای

این روایت را برخی از دانشمندان در حق پیامبری چون حضرت سلیمان روا نمی‌داشتند، به همین سبب برخی به توجیه و تعلیل آن پرداخته‌اند (نک: ابن جزی، ۹۵-۹۶).

در برخی روایات چنین آمده است که چون حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل (ع) خانه کعبه را بنا نهادند، خداوند اسماعیل را «گنجی بنهان» پاداش داد. چون وی به کوه جیاد رسید، آن دعایی که باید برای یافتن گنج می‌خواند، به او الهام شد و آنگاه همه اسبان جوان — که همان گنج پنهان بودند — نزد وی آمدند. خداوند همه را فرمانبردار اسماعیل کرد (همو، ۳۴-۳۵). در حکایتی دیگر آمده است که حضرت سلیمان دیوان را به گرفتن اسبان وحشی فرمان داد. آنان چون در این کار عاجز ماندند، ناچار آشخور اسبان را بخشکاندند و به باده بپاکنند و آنگاه توانستند اسبان را اسیر کرده، نزد سلیمان بیاورند (فخر مدبر، همانجا؛ هاشمی، ۸-۹). بنا بر اغلب روایات، این اسبان نخست همه دو بال داشتند که به خواهش سلیمان، خداوند بال را از آنها گرفت.

۳. نژاد اسب و چگونگی انتشار آن بنا بر روایات کهن

تا آغاز قرن حاضر، نویسندگان ایرانی و عرب برای اسبهای جهان منبعی جز اسبان سلیمان (ع) نمی‌شناخته‌اند و البته اسبان عربی را هم‌زاده اسبان او می‌پنداشتند (نیشابوری، همانجا). از همانجا تبارنامه‌هایی بسیار مفصل، گاه گنگ و بی‌سر و سامان به همراه صدها نام اسب فراهم آمده که تقریباً از ۱۱۰۰ سال پیش تاکنون پیوسته تکرار شده، و موضوع اشعار و داستانهای متعدد گردیده است.

خلاصه روایتی که از کلی آغاز شده، چنین است: قومی از ازد عمان به خدمت حضرت سلیمان رسیدند. هنگام بازگشت از وی توشه‌ای برای راه خود طلبیدند. حضرت سلیمان، ایشان را اسبی داد تا بر آن نشینند و گور و آهوشکار کنند. به همین سبب، آن اسب زادالراکب (توشه سوار) نام نهادند و هم او پدر همه اسبان عرب بود (ص ۲۹-۳۰). کلی روایت دیگری هم دارد، از این قرار که ۳ اسب بالدار از اسبان سلیمان گریختند و به ۳ قبیله ازد، ربیع و بهراء افتادند و پس از آنکه کره‌هایی به وجود آوردند، به دریا بازگشتند (ص ۳۱). روایتی دیگر بدین‌گونه است که قبایل بزرگ عرب — پیش از همه تغلب و بکرین وائل — چون از وجود زادالراکب اطلاع یافتند، نزد ازدیان شتافته، از آن سبیلی، کره اسبانی گرفتند (همو، ۳۰؛ نکته جالب توجه آنکه درباره مادر این کره اسبان سکوت شده است).

از اسبهایی که نام آنها در نسابنامه‌ها آمده است، دو اسب سخت مشهورند: یکی داحس است که همراه با غبراء موجب جنگهای چندین ده ساله میان قبایل عرب (خاصه غطفان) گردید، و به همین سبب در شعر جاهلی و اسلامی و ایام‌العرب شهرت فراوان یافته است. اسب دیگر اعوج است که سرآغاز نسل بسیار مشهوری از اسبان عرب بوده است. چون پدر او شناخته نیست و در تعلقش به قبیله عرب تردید کرده‌اند (ملک مجاهد، ۱۰۶)، ناچار به دو اعوج، یعنی اعوج بزرگ و

1. Solomon

ایران یا بین‌النهرین پرداخته باشند. در روایات فتوح، گاه به حضور و نقش مهم اسب اشاره رفته است؛ مثلاً می‌دانیم که در فتح مداین اگر اسب نبود، سعد بن ابی وقاص به آسانی از دجله نمی‌گذشت (بلاذری، ۲۶؛ طبری، تاریخ، ۱۰/۴-۱۱) و یا به یاری اسب بود که سپاه قتیبه از نهرهای شرق خراسان عبور کرد (همان، ۴۴۴/۶).

در فتح مداین به سپاه سواره مسلمانان اشاره شده است. میمنه و میسره از پیادگان تشکیل شده بود و قلب سپاه از سواران (بلاذری، ۲۷). به عبارت دیگر، یک سوم سپاهیان اسب داشتند، اما چون روایات درباره شمار سپاه اسلام بسیار متناقض است، نمی‌توان حدس زد که شمار اسبان چه بوده است. نکته شگفت‌آور در این روایات آن است که هیچ‌گاه اسب در فهرست باجها و مالیاتهایی که بر شهرهای فتح شده می‌بستند، نیامده است. آیا عربان به اسبهای تازه نیاز نداشتند، یا جمع‌آوری آنها در هر منطقه، امر طبیعی و کاملاً رایج بوده است؟

در باختر عربستان نیز سپاه اسلام به پیش‌روی پرداخته بود. در نوردیدن صحراهای سوزان بی‌پایان تا تنگه جبل طارق بدون مرکب تیز تک البته ممکن نمی‌بود؛ اما آیا می‌توان باور داشت که اسبی ماهها در راهی خشک و ناهنجار بتازد و در کشاکش جنگها شرکت جوید و سالم به آن سوی افریقا رسد؟ بنابراین، باید پنداشت که عربها هم از اسبهای مصری استفاده کرده‌اند و هم از اسبهای معروف به بربری^۱ شمال افریقا (نک: مرسیه، ۳۳۹-۳۴۰). روایت ابن خلکان در این باره - حتی اگر از افراتق تهبی نباشد - بسیار پر معنی است. وی می‌گوید: هنگامی که طارق به اسپانیا حمله می‌کرد، ۱۲ هزار سپاهی سوار داشت و از آن میان تنها ۱۲ تن عرب، و بقیه همه بربر بودند (۳۲۰/۵). اینگونه روایات و نیز قدرتمندی مردم کارتاژ در قرن ۴م که به یاری سواران بربر بر ضد رومیان می‌جنگیدند، به گمان مرسیه (ص ۳۳۹) نظر کسانی را که اسب عربی را اصل اسبهای اسپانیایی و جنوب اروپا پنداشته‌اند، مردود می‌سازد. هر چند که عامل انتقال اسبهای بربری به اروپا، طی قرنهای ۲ تا ۸ق/ تا ۱۴م، عربها بوده باشند.

از اسبان کهن عرب، اینک انبوهی نام بر جای مانده است. این نامها در کتابهای نخستین نسبتاً اندک است. اسبهای مذکور در الخلیل ابو عبیده (د ۲۰۹ق) به ۱۵ رأس می‌رسد (ص ۶۶-۶۸)؛ اصمعی (د ۲۱۶ق) اندکی بیشتر آورده است (ص ۳۷۹ به بعد)؛ ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) که اسبها را بر حسب قبیله بخش‌بندی کرده، از ۱۹۸ اسب (نک: ص ۱۰۱-۱۰۵) و کلیبی (د ۳۰۴ق) از ۱۸۸ اسب نام می‌برد (نک: ص ۸۱-۸۵)؛ اما از این دو کتاب، با نادیده گرفتن چند اسب که به یک نام خوانده شده‌اند، ۲۹۰ نام به دست می‌آید. در قرن ۷ق محمدتاجی صاحبی در الحلبه خویش که فهرست اسبهای مشهور است، تنها ۱۷۹ اسب را نام برده (ص ۳۶ بعد)؛ محقق کتاب نیز در فهرستی که از منابع کهن استخراج کرده، و بر کتاب تاجی افزوده، به رقم ۲۹۳ دست یافته

عراق و سوریه بردند. مهاجرت اقوام یعنی و اقوام حاشیه جنوبی شبه جزیره (خاصه کنديان) در قرن ۴م در آثار نویسندگان اسلامی نیز منعکس است. از آمیزش اسبهای جنوبی (نژاد حبشی) با اسبهای شمال شبه جزیره (نژاد شمال افریقا) اندک اندک اسب عربی با خصایص کم‌نظیری که هنوز هم مشهور است، شکل گرفت (ص ۳۱۳-۳۱۷).

مرسیه به حضور شکل اسب در نقشهای سنگی صفایی اشاره کرده (ص ۳۳۶)، اما گویا از نقشهای لحيانی و ثمودی اطلاع نداشته است. آنچه در آثار ثمودی دیده می‌شود، تا حدی نظر او درباره مهاجرت و انتقال اسب را تأیید می‌کند. اقوام معروف به ثمود که نامشان در قرن ۸ق م در کتیبه‌های بین‌النهرین مذکور است، از زادگاه خود، یمن به حوالی مکه کوچیدند و سپس به دنبال حمله سارگون، به کوههای شمالی حجاز رفتند و آنگاه در سراسر عربستان شمالی پراکنده شدند (وان دن براندن، ۷). کتیبه‌های فراوان آنان به زبان ثمودی (لهجه آرامی شمال عربستان)، اما به خط عربی جنوبی (مسنی یعنی) است. در این کتیبه‌ها چند تصویر اسب دیده می‌شود. نوشته‌های مربوط به تصاویر اسب از این حد در نمی‌گذرد که «این اسب متعلق است به...». لفظ اسب به صورت FRS (فرس) و مادبان به صورت FRST (فرسه) آمده است (همو، ۳۶۱، ۳۵۷، ۲۵۱، ۱۶۳-۱۶۲، ۱۳۹). در تصویرهای آخر کتاب «کتیبه‌های ثمودی» وان دن براندن (ش ۱۴، ۱۳) دو تصویر اسب می‌توان یافت که تا حدی ویژگیهای اسب عربی را نشان می‌دهد.

تردید نیست که در عصر جاهلی تا آغاز فتوحات اسلام، اسب آنچنانکه گاه گمان رفته، فراوان نبوده است. در تاریخ غزوات، غالباً ملاحظه می‌شود که شمار اسبان در هر غزوه، بسیار اندک است. با اینهمه، نیاز شدیدی که پس از استواری اسلام و آغاز فتوحات احساس شد، و به خصوص عنایت خاصی که حضرت پیامبر (ص) نسبت به اسب ابراز می‌فرمود، این حیوان چهار پا را از درجه ابزار شکار و مایه فخر بزرگان قبایل بودن، بسی فراتر برد و به مرکبی تیز برای انتقال اسلام به مناطق دور تبدیل کرد. منابع موجود از شمار اسبان و سوارانی که به شرق و غرب عربستان می‌تاخند، اطلاع روشنی نمی‌دهند؛ اما پیدا است که شمار آنها از دوران نبوت بیشتر بوده است. احتمال دارد که به سبب تمرکزی که اسلام اندک اندک در میان قبایل ایجاد می‌کرد، خون اسبان جنوبی و شمالی و اسبان شمال ناحیه مرکزی جزیره العرب بیش از پیش با هم در آمیخته باشد. در همه منابع مربوط به این دوران سخن از قبیله بزرگ بنی عنزه است که به اسب توجه بسیار داشتند و در پرورش و تکثیر آن می‌کوشیدند و در نقل و انتقالهای گسترده خود، از اسبان نژاده مناطق گوناگون کره‌هایی اصیل فراهم می‌آوردند.

نمی‌دانیم سواران سپاه اسلام اسبان خود را از کجا به دست می‌آوردند. پیش از آغاز فتوحات بزرگ، چندین سال قبایل عرب در مرزهای ایران و حتی بین‌النهرین به تاخت و تاز مشغول بودند و بعید نیست که طی این دوران، بنا به نیاز شدید، به گردآوری اسبان مرزهای

بارها در شعر خود او و دیگر شاعران عرب تکرار شده است (همو، ۱۱۴-۱۱۶؛ ملک مجاهد، ۳۰۷).

ذوالعقال: اسبی که نامش در شعر جاهلی و اسلامی آمده است (ابن جزی، ۱۰۲-۱۰۳؛ ملک مجاهد، ۲۲۴).

ضیب: صاحب آن حستان بن حنظله طائی در کنار خسرو پرویز پادشاه ساسانی به جنگ مشغول بود. خسرو از بهرام چوبین شکست خورد و رو به گریز نهاد؛ اما اسبش دیگر توان نداشت. حسان ضیب را به او داد و شاه در عوض جاهایی از سواد را به وی بخشید (ابن جزی، ۱۰۱-۱۰۲؛ ملک مجاهد، ۳۰۳-۳۰۴).

غضبان: اسب هارون الرشید بود که به دست خود خوراکش می‌داد. اسب چون دید که خلیفه اسب دیگری را نیز به دست خود خوراک می‌دهد، خشمناک شد و از آن رو غضبان نام گرفت (ابن جزی، ۱۴۱).
مندوب: اسب ابوظحله انصاری که چون حضرت پیامبر (ص) بر آن نشست، تیز تک شد و آن حضرت وی را به دریا تشبیه فرمود (همو، ۱۳۶).

در فرس‌نامه‌های فارسی، غالباً از ذکر نامهای فراوان اسبان عرب چشم می‌پوشند و تنها به اسبان حضرت پیامبر (ص) بسنده می‌کنند و در عوض، فهرستی از اسبان ایرانی عرضه می‌دارند. به نظر می‌آید که منبع ایشان هم منابع عربی، هم داستانهای مکتوب ایرانی چون شاهنامه، و هم افسانه‌های شفاهی کهن بوده است. در فهرستی که فخر مدبر از این اسبها داده، ۱۷ نام آمده (ص ۱۸۵) که برخی را عیناً هاشمی (ص ۱۰-۱۱) تکرار کرده است. شگفت‌آور است که برخی از این نامها، کلمات عربی است و بقیه به شیوه معمول رنگ است که در مقام اسم بر اسب اطلاق گردیده: خنگ خسرو، سیاه جمشید، زرد بهرام، بور بیژن، شب‌دیز پرویز، رخس رستم، گلگون اسفندیار، سمند کیخسرو، کمیت افریدون، خرمنج اردشیر، ابلق نوشیروان، سنجاب نوز، چمن‌بور فرهاد، زرد تهماسب، خلنج افراسیاب، ورد شاهپور. آنچه در نوروزنامه ذیل «نامهای اسبان به زبان فارسی» آمده (ص ۶۴)، البته رنگهای آنهاست که پس از این ذکر خواهد شد.

۵. اسبان حضرت پیامبر (ص)

موضوع اسبان حضرت پیامبر (ص) در همه فرس‌نامه‌ها، بجز نخستین آثار (مثلاً آثار ابو عبیده و اصمعی) و نیز دائرة المعارفهای ادب (مثلاً نویری، ۳۳۱/۳۸) آمده است و کتابهای عمومی تاریخ نیز غالباً هنگام ذکر رحلت پیامبر (ص) و متعلقات او، و احیاناً غزوات، اسبان آن حضرت را نیز برمی‌شمارند (مثلاً طبری، تاریخ، ۱۷۳/۳-۱۷۴؛ ابن اثیر، ۳۱۴/۲). از مجموعه این منابع نام ۵ تا ۲۰ اسب به دست می‌آید. این اختلاف با زمان تألیف کتابها رابطه مستقیم دارد. هرچه در زمان پیش می‌رویم، بر شمار اسبان افزوده می‌شود، تا اینکه سرانجام، در قرن ۸ق که اوج گسترش فرس‌نامه‌نویسی است، شمار آنها به ۲۰ بالغ می‌گردد. افزایش شمار اسبان زاینده امر است؛ یکی یافتن روایات تازه و پذیرفتن روایات مشکوک است و دیگر قرائت گوناگون برخی از نامها؛

است (نک: جیوری، عبدالله، ۱۲۳ به بعد). در قرن ۸ق، شمار نامها در برخی کتابها بسیار فزونی می‌یابد و در کتاب ملک مجاهد، به ۵۳۹ می‌رسد (نک: ص ۴۳۴-۴۴۴). البته سبب این امر آن است که وی نام اسبان منطقه خود (مملکت یمینه، رسولیه) را نیز بر فهرست افزوده است (نک: ص ۳۳۸).

۴. اسبان مشهور

علاوه بر اسبان مشهوری که پدید آورنده نسلهای گوناگون بوده‌اند، برخی به سبب ویژگی چشمگیر، و یا به سبب نام صاحبانشان در میان عربها معروف شده‌اند و شاعران نام و گاه حکایات مربوط به آنها را در اشعار خود ذکر کرده‌اند. برخی از نویسندگان کهن مانند ابن اعرابی، کتاب کاملی را به موضوع اختصاص داده، و برخی دیگر، اسبان معروف را ذیل «اسماء الخیل» آورده‌اند. مشهورترین اسبان - بر اساس گزارشهای ابن جزی و ملک مجاهد - جز اسبهای افسانه‌ای چون زادالراکب و اعوج که قبلاً به آنها اشاره شد - عبارتند از:

احوی: اسب شرافه بن مالک. چون سرافه به هنگام مهاجرت پیامبر (ص) به مدینه به تعقیب ایشان پرداخت، پاهای اسبش در خاک فرو رفت (ابن جزی، ۱۳۴).

أخذر: جاحظ در الحیوان گوید: این اسب از آن اردشیر بابکان بود، سپس بگریخت و وحشی شد و با گورخران در آمیخت، نسل گوران اخذری به همو منسوب است (۱۳۹/۱؛ نیز نک: ابن جزی، ۱۰۱).
اشقر: اسب لقیط بن زراره، از آن رو شهرت دارد که پوششی زره‌وار (تجفاف) از دیا داشت (همو، ۱۲۶). لقیط رئیس قبیله تمیم بود و با دربار ساسانی روابط نیکو داشت و اسب زره‌پوش را کسری به او هدیه داده بود (آذرنوش، ۱۶۲).

بلقاء: اسب سعد بن ابی وقاص که ابومجن شاعر و سوار زبردست در روز قادسیه سوار بر آن جنگید (ابن جزی، ۱۳۷-۱۳۸؛ ملک مجاهد، ۲۹۱-۲۹۲).

جَلوی: مادبانی که بر حسب تصادف از ذوالعقال آبتن شد و داحس شوم را زاید (ابن جزی، ۱۰۳؛ ملک مجاهد، ۳۱۴).

جَناح: از آن حوفزان بن شریک بوده، که در نبرد ذی‌قار شرکت داشته است (ابن جزی، ۱۱۲؛ ملک مجاهد، ۳۱۵).

حمامه: اسب ایاس بن قبیصه امیر حیره از نزدیکان کسری. ایاس با آن اسب از ذی‌قار به مداین رفت تا خبر جنگ را به کسری بدهد (ابن جزی، ۱۳۲؛ ملک مجاهد، ۳۰۶).

حزوه: اسبی که چون فرشتگان به هنگام قرائت قرآن بر صاحبش اسید بن حضیر فرود آمدند، از جای رمید (ابن جزی، ۱۳۶).

داحس و غیره: اسبانی که نامشان بر جنگهای ۴۰ ساله غطفان اطلاق شده است (همو، ۱۰۳-۱۰۷).

ذوالعقال: اسب زبیر بن عوام که سوار بر همین اسب در جنگ کشته شد (همو، ۱۳۷).

ذوالخمار: اسب بسیار معروف مالک بن نویره شاعر که نامش

(عادیات/۱۰-۱/۳): «...وَ أَعِدُوا لَهُمْ... مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (انفال/۶۰/۸).

نخستین آیه از آن جهت مورد توجه فرس‌نامه‌هاست که به داستان سلیمان و خلق اسب و رام کردن آن می‌پیوندد. در آیه‌های دسته دوم خداوند متعال به اسب سوگند خورده، و بدین‌سان بر حرمت آن بسی افزوده است. در آخرین آیه خداوند پیامبر خویش را به آماده داشتن اسب و لاجرم به نگهداری و پرورش و تکثیر آن فرمان داده است. بدیهی است که علاوه بر این ۳ مورد اصلی، در قرآن کریم هر کلمه که به اسب اشارت دارد، نیز بارها مورد استناد قرار گرفته است، به خصوص «الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ» (آل عمران/۱۴/۳)، «حُبِّ الْخَيْرِ» (ص/۳۲/۳۸).

بسی از آیات الهی، احادیث نبوی عرضه می‌گردد که سخت‌گسترده و گوناگون است و مانند دیگر موضوعات مربوط به اسب، طی ۱۰-۱۲ قرن، پیوسته تکرار شده است. این احادیث که حتی در آغاز کار نیز بسیار متعدد بودند (ابوعبیده، ۴-۱۰)، با گذشت زمان فراوان‌تر شده‌اند و در آثار کسانی چون دمیری (۳۶۸-۳۴۷/۹)، ما اینک ترجمه فارسی تقریباً همه آن احادیث را در دست داریم: کهن‌ترین ترجمه موجود ظاهراً همان است که در *آداب الحرب* (آغاز قرن ۷ق) می‌توان یافت (فخر مدبر، ۱۷۶ به بعد) و تا آنجا که ما می‌دانیم، آخرین ترجمه از آن رودباری در قرن ۱۳ق است (ص ۹ به بعد) که البته چیزی جز روایات ملک مجاهد در *الاتوال الکافیة* نیست. بی‌گمان مختصری از همین احادیث را - با تغییرات فراوان در اجزاء حدیث - در دیگر فرس‌نامه‌های فارسی هم می‌توان یافت. حتی در فرس‌نامه اسدالله خوانساری که در ۱۲۷۹ق به چاپ سنگی رسیده، نیز همانها تکرار شده است (در آغاز کتاب که فاقد صفحه‌شمار است)، اما گفتار اینان دیگر ترجمه آگاهانه احادیث نبوی نیست، بلکه تکراری است سنتی و تقلیدی.

۷. اسب در شعر عرب

از آغاز قرن ۳ق که فرس‌نامه‌نویسی رواج یافت، عادت نویسندگان بر این جاری گردید که بخشی را به وصف اسب در شعر جاهلی و اسلامی اختصاص دهند (مثلاً ابوعبیده، ۱۰-۱۵، ۱۲۶-۱۷۳). این سنت با گذشت زمان نه تنها پا بر جا ماند، که گسترش فراوان نیز یافت و هر مؤلف انبوهی شعر که خود در آثار کهن یافته بود، با اشعاری که در زمان خود اوسروده شده بود، بر کتاب خویش افزود.

این شیوه، در برخی کتابهای بیطره نیز راه یافت و مثلاً ابن هذیل در قرن ۸ق بخشی - هر چند کوتاه - به وصف اسب اختصاص داده است. سپس کتابهای ادب (خاصه از نوع دائرة المعارفی) نیز از این اشعار بهره بسیار گرفتند. بدین‌سان ابن عبدربه در قرن ۴ق، حدود ۲۵ صفحه در این باب به نثر و نظم فراهم آورده (۱/۱۵۲ به بعد)، و نویری، علاوه بر

مثلاً طَرف و طَرب و ظَرب ممکن است کلمه واحدی بوده باشند.

کلی تصریح می‌کند که حضرت پیامبر (ص) را ۵ اسب بوده است. نام آنها چنین است: سَکب، لِحاف، لَزاز، مَرْتَجَز و یَعُوب (ص ۳۲). ابن اعرابی چیزی بر موضوع نمی‌افزاید، جز اینکه سَکب را وصف کرده، و گفته است که کمیته پیشانی سفید (أَعْرَج) با ۳ دست و پای سفید بوده است. اما گویا وی درباره لِحیف (لِحاف) و نیز ذواللِقتَه که نخست از آن جعفر بن ابی طالب بوده است، تردید دارد (نک: ۳۶-۳۷).

در قرنها ۷ و ۸ق که عصر رواج فرس‌نامه‌نویسی است، روایات سخت متعدد، و شمار اسبهای پیامبر (ص) بسیار متغیر است. ابن اثیر (قرن ۷ق) نام ۸ اسب را یاد کرده، و توضیح مختصری درباره آنها و معنی هریک از کلمات آورده است (همانجا): فخر مدبر (قرن ۷ق) نیز ۸ نام ذکر کرده است که در دو مورد با فهرست ابن اثیر تفاوت دارد (ص ۱۸۰). نویری (قرن ۸ق) به تفصیل تمام موضوع را بررسی کرده، روایات گوناگون و شروح تاریخی و لغوی بسیار آورده، و شمار اسبها را به ۱۹ رأس رسانده است (نک: ۳۸/۱۰)، اما ابن جزئی نام ۱۲ اسب را ذکر کرده (ص ۸۸-۹۰)، و ملک مجاهد در چند روایت اعداد گوناگونی نقل کرده است (ص ۲۷۹-۲۸۴) و خلاصه ابن هذیل ۱۰ اسب را به اختصار معرفی کرده (ص ۱۷۶-۱۷۵)، و دمیری (د ۸۰۸ق) دوبار (گویا از دو منبع) به ذکر اسبان پیامبر (ص) پرداخته است: در نوبت اول از ۷ اسب (۴۴۳/۱)، و در نوبت دوم از ۱۵ اسب نام برده است (۱۶۶/۲).

در اینجا فهرستی از مجموع این روایات، بر حسب حروف الفبا نقل می‌شود: ۱. اَبَلَق؛ ۲. اَدَهْم؛ ۳. بَحْر، اسبی سرخ یا سیاه که حضرت پیامبر (ص) از بازرگانان یعنی خریده بود (نکته‌ای که در تاریخ اسب و آمیزش خون اسب یعنی با اسبهای مرکز عربستان قابل توجه است)؛ ۴. ذَوَالعَقَال؛ ۵. ذَوَاللَمه؛ ۶. زَرْد (بعید نیست که تحریفی از ورد باشد)؛ ۷. سَبِحه؛ ۸. سَبِجَل؛ ۹. سَحَاء (احتمالاً تحریف شحَاء است)؛ ۱۰. سَرْحَان؛ ۱۱. سَکب، این اسب از آن رو شهرت بسیار یافته است که نخستین اسب پیامبر (ص) در غزوه‌ها بود و آن حضرت با آن در غزوه احد شرکت جستند؛ ۱۲. شحَاء؛ ۱۳. ضَرَس؛ ۱۴. ضَریر؛ ۱۵. طَرب (تردید نیست که این کلمه تحریف طَرب است)؛ ۱۶. طَرف؛ ۱۷. ظَرب؛ ۱۸. عَقَاب؛ ۱۹. لَزاز؛ ۲۰. لِحیف (نامهای لِحیف، نَحِیف، نَحِیف و لِحف احتمالاً تحریف شده آن است)؛ ۲۱. مَرْتَجَز؛ ۲۲. مَرْتَجَل؛ ۲۳. مَرَوَاح، یا مَرَوَاح (به نظر می‌آید که این نام، همان ملاوح باشد که به این شکل تغییر یافته است)؛ ۲۴. مَقْدَام؛ ۲۵. مَلَوَاح؛ ۲۶. مَلَوَاح (شاید تحریف ملاوح باشد)؛ ۲۷. مَندُوب؛ ۲۸. وَرْد؛ ۲۹. یَعُوب (شاید تحریف شده یَعُوب باشد)؛ ۳۰. یَعُوب.

۶. اسب در قرآن و حدیث

در فرس‌نامه‌ها چند آیه به منظور اعتبار بخشیدن به اسب و اسب‌داری پیوسته مورد استناد بوده است: ۱. «...الضَّاقِنَاتُ الْجِبَادُ» (ص / ۳۸ / ۳۱)؛ ۲. «وَالْعَادِيَاتِ... فَالْمُورِيَاتِ... فَالْمُغِيرَاتِ...»

«مداک عروس» (= سنگ عطرسای عروسان) (همو، بیت ۶۲) را بارها در شعر جاهلی (مثلاً نک: نصر، ۱۰۸: شعر سلامة بن جندل و عبید بن ابرص)، یا نزد شاعران اسلامی (نصر، ۱۲۳: شعر ابن معتر؛ ابن هانی، ۲۴۴) می‌توان باز یافت. اسب شاعران جاهلی، گاه نیز به سب سختی اندامها به عصا و چوب دستی تشبیه می‌شود (امرؤالقیس، ۱۴۴: لیبید، ۱۸: نیز نک: نصر، ۱۰۴) و سپس برای آنکه انعطاف‌پذیری اندامها بر استواری افزوده شود، آن را با نیزه می‌سجند (نک: همو، ۱۰۹: شعر منخل یشکری).

راست است که اسب را می‌توان یکباره به قصر، گاو وحشی و گرگ (نک: همو، ۱۰۶-۱۰۷: شعر ابودؤاد) و صخره و سنگ (امرؤالقیس، بیت ۵۴) یا حتی ملخ (همو، ۱۱۲: نیز نک: نویری، ۴۹/۱۰) تشبیه کرد، اما این شاعران بیشتر دوست می‌داشتند که ویژگیهای عمده و اعجاب برانگیز وحوش گوناگون را باز یافته، یکباره در وجود اسب خود نهند. در این کار نیز، به شهادت ادیبان بزرگ (مثلاً ابن عبدربه، ۱۶۳/۱) امرؤالقیس بیشتر شاعران و مورد تقلید ایشان بوده است. اسب او، کفل آهو، ساق شتر مرغ، إرخاء (یورتمه) گرگ و تقریب (چهار نعل کوتاه) بچه روباه دارد (بیت ۶۰). شیبه او، جوشیدن دیگ را به یاد می‌آورد (بیت ۵۶)، کاکلش، شاخه خرما را ماند، سمش پیاله را، کفلش سنگ لغزنده را، دمش زلف عروسان را، پیشانی‌ش پشت سپر را... (ص ۱۱۲-۱۱۳: نیز نک: نویری، ۴۹/۱۰-۵۰).

اما مسأله مهم در اینجا آن است که بر شعر جاهلی - که تنها منبع ماست - هیچ اطمینان نمی‌توان کرد، حتی از اشعار بزرگ‌ترین شاعر جاهلی امرؤالقیس، قصیده باینه (ص ۶۴-۷۱) و ۱۶ بیتی را که در وصف اسب است، چون تقلید ناشیانه‌ای از معلقه او به نظر می‌آید، می‌توان سراسر جعلی شمرد.

از نثر صدر اسلام، به رغم گسترش اسب‌داری، اطلاعات قابل توجهی حاصل نمی‌آید و توصیفات ظاهری اسب، همه گرفتار سجع و قافیه‌اند؛ اما شعر دوره اسلامی از جهاتی گاه بهتر به نظر می‌آید. هر چند که تأثیر مضامین امرؤالقیس و دیگر شاعران جاهلی تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام نیز آشکار است.

شاعران این زمان نیز مانند امرؤالقیس، اسب را دو حرکت آینده و رونده می‌بخشند (ادبیر اقبل) تا وصف آن از دو جانب میسر گردد و پهنی سرین و عظمت گردن هر دو ستوده شود (مثلاً متنبی، ۳۳۰/۳: نک: نویری، ۵۸/۱: نیز ابن عبدالقادر، ۱۵۲: شعر علی بن جبلة). اشتر نخعی نیز چون جاهلیان، اسب وحشی خوی خود را به غولان بیابان تشبیه می‌کند (نک: همو، ۱۵۹)، علاوه بر این، در دسته‌ای از اشعار که به خصوص در سده‌های ۲ و ۳ نضح گرفته است، نیز، بوی بیابانهای عصر جاهلی برمی‌خیزد. مراد ما نخجیر گانیهای است در بحر رجز که به دست ابونواس به اوج زیبایی و قدرت رسید و به یاری ابن معتر و حتی متنبی ادامه یافت. متنبی برای کره اسب خود که طخرو نام داشت و به سبب سرما و یخبندان از خوراک باز مانده بود، قصیده‌ای در بحر رجز،

۲۰ صفحه شعر که در ستایش و حتی ذم اسب آورده (۴۸/۱۰-۶۷)، حدود ۱۱ صفحه نیز از نثر کاتبان بزرگ نقل کرده است (۶۸/۱۰-۷۹). این شیوه تا زمان حاضر ادامه یافته است: محمد پسر امیر عبدالقادر جزایری در آغاز سده ۲۰م، انبوهی شعر، خاصه از شاعران معاصر خود آورده است.

بیشتر اشعار برگزیده فرس‌نامه‌ها تا جایی که به شعر کهن مربوط است، تقریباً دارای شیوه‌ای یکسان است، یعنی همه به ذکر سخنان ابودؤاد ایادی، طفیل و نابغه جعدی (مخضرم) که بهتر اسب را وصف کرده‌اند، می‌پردازند.

اما ابن هذیل را شیوه‌ای دیگر است. وی هیچ یک از اشعار معمول در وصف اسب را نمی‌آورد، بلکه تنها به اشعاری می‌پردازد که در آنها اعتبار و عزت اسب بیان گردیده است. یکی از مشهورترین مضامین درباره اعتبار اسب، برتر داشتن او بر همسر و خانواده است. شاعر اسب را از همسر خود نیز بیشتر دوست دارد (ابن هذیل، 217-220) و خوراکی را که از خانواده دریغ داشته، به اسب می‌دهد (همو، 217-220). ابودؤاد تنها به اسب دل می‌بازد (نک: همو، 220). ابن هذیل شعری منسوب به اخطل یا ابن عباس را نقل می‌کند که در آن به پاسداری و دوست داشتن اسب توصیه شده است (ص 221-220). سرانجام، مضامین رنگ اسلامی به خود می‌گیرد و مکحول یادآور می‌شود که پیامبر اسلام نگهداری از اسب را توصیه کرده است (همو، 216).

در بیشتر فرس‌نامه‌ها، نخست سخن اصمعی درباره «زبردست‌ترین وصف کنندگان اسب» پیش می‌آید (نک: ابن قتیبه، الشعر...، ۳۸: ابوالفرج، ۳۷۵/۱۶) که عبارتند از: ابودؤاد، مهتر اسبان نعمان بن منذر در حیره؛ طفیل غنوی که در سواری مهارت داشته؛ و سرانجام، نابغه جعدی (مخضرم) که به اخبار و اشعار مربوط به اسب علاقه بسیار داشته است.

کتابهای فرس‌نامه پیوسته ابیات معروفی از معلقه امرؤالقیس (ابیات ۵۳-۶۳ و گاه نیز ۶۹-۷۰) را تکرار می‌کنند که از بیشتر تشبیهات و صور و حتی الفاظ و ترکیبهای آنها بارها و بارها تقلید شده است. این ابیات چنین آغاز می‌شود که «سپیده دمان پیش از آنکه پرندگان بیدار شوند، بیرون می‌آیم...». این سخن دهها بار در نخجیر گانیهای ابونواس و ابن معتر تکرار شده است. اسبی که شاعر بر آن نشسته، خرد موی، «قید الاوابد» (ددگیر یا وحشی شکن)، و همچون «هیکل» (معبد یا ساختمان عظیم) است (قس: تشبیه اسب به فدن (= آپادانا) در شعر اعشی، مثنی عبیدی، زهیر و دیگران، نک: آذرنوش، ۱۳۷-۱۳۸).

تصویر «مکتر و میفز» (تک زن و گریزنده) که در ادبیات فارسی نیز شهرت بسیار یافته، به شاعر امکان می‌دهد اسب خویش را از جهات گوناگون وصف کند (نک: نصر، ۱۱۰: قس: شعر جعدی).

نرمی و کوتاهی موی اندام اسب نیز از موضوعات مورد توجه شاعران است (امرؤالقیس، بیت‌های ۵۵، ۵۸، ۶۲). تشبیه پشت اسب به

می‌پندارد که اسب تو مندش را چهار باد و نه چهار پا - حمل می‌کنند و اگر لگام نباشد، هر آینه در میدان به پرواز در می‌آید (نویری، ۵۹/۱۰، ۶۰، نیز نک: ۶۲)، اما اسب ابن درید از این نیز تندتر است، زیرا باد در پی او به زمین در می‌غلتد (نک: ابن عبدالقادر، ۱۶۰)؛ سپس سرعت فزونی می‌یابد و اسب دیگر موجودی مادی نیست، بلکه خیال است که می‌گذرد (نک: نویری، ۵۵/۱۰، شعر علی بن جهم)، از نگاه و اندیشه نیز تندتر است (ابن معتر، ۴۲، ۷۷)، چندانکه طیف خیال هم به گردش نمی‌رسد (نویری، ۶۱/۱۰، شعر ابن خفاجه). بی‌داست که چون سرعت اسب و سرعت نگاه را با هم سنجیده‌اند، لاجرم بارها با دو کلمه طُرف (نام اسب) و ظُرف (نگاه) جناس ساخته‌اند (مثلاً نک: همو، ۵۵/۱۰، ۶۰، ۶۱، اشعار علی بن جهم، ابوالفضل میکالی و ابن خفاجه). دامنه معانی انتزاعی باز هم گسترش می‌یابد و بتغا اسبش را در لطف، به فهم نیکو تشبیه می‌کند و در زیبایی به بخت نیک (نک: همو، ۵۸/۱۰) وی می‌پندارد که اسبش از غبار پرده‌ای می‌یافت و سپس خود در حمله، آن پرده را می‌درد (همانجا).

صبح گویی اسبی است که ثریا را بر او لگام کرده‌اند؛ آذرخش نیز اسبی است که هلال ماه را زین او ساخته‌اند (همو، ۶۲/۱۰، شعر ابن خفاجه؛ معکوس آن تصویر، همانجا).

اصالت و نجابت را البته هیچ شاعری فراموش نکرده، وقار و استواری و خردمویی، تیزی گوش و فراخی بینی و بلندی دم و خاصه رنگ شایسته و بسیاری نشانه‌های دیگر بر اصالت اسب شاعر دلالت دارد. اما اسب بحرّی چندان نجیب است که از نگاه مردم نیز شرمگین می‌شود (نک: نویری، ۵۱/۱۰).

اندامه‌های گوناگون اسب از گوشه‌های تیز چون نیزه یا برگ خرما (ابن معتر، ۴۲، ۷۷، نیز نک: ابن عبدالقادر، ۱۶۱/۱، شعر عدی بن رفاع)، تا سم پیاله وار (ابن معتر، ۷۷) آتش افروز (صفی‌الدین، ۲۶۸، نیز نک: ابن عبدالقادر، ۱۶۵) همه وصف شده‌اند؛ چشم سیاه و تیز و دوربین (نک: نویری، ۵۶/۱۰، شعر متنبی؛ ابن معتر، ۴۲، ۷۷)، بینی فراخ و پُر دم چون دم آهنگران (همو، ۴۲)، کاکل چون روبنده ریشه‌دار (بحرّی، ۱۷۴۶/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰)، ساق پای باریک (ابن معتر، ۴۱)، شبهه چون رعد (بحرّی، ۱۹۹۱/۳؛ نویری، ۶۰/۱۰، شعر صنوبری) یا چون ترانه معبد نوازنده (همانجا) و ...

این وصف‌های گوناگون به نیکی نشان می‌دهد که شاعر، پیش از آنکه اسب و هنرهای او را بشناسد، از گفتارها یا اشعار دیگران الهام می‌گرفته است. شاهد صادق بر این سخن، ابوالعلاء است که به‌رغم نابینایی، بارها به وصف اسب پرداخته (برای نمونه، نک: ابن عبدالقادر، ۱۵۶، جم). از میان شاعران کهن که شعرشان در بخش «وصف اسب» فرس‌نامه‌ها آمده، تنها کشاجم (د ۳۶۰ق) اشارتی قابل عنایت و بسیار تازه به تربیت اسب دارد و از تأثیر بارز ایرانیان در این هنر پرده برمی‌دارد. در ۵ بیتی که نویری از شعر او آورده (۵۹/۱۰)، ۴ بیت هر چند که روان و زیباست تقریباً تکراری است، اما بیت دوم چنین است:

شامل ۲۸ بیت سرود که قافیه در مصارع نخست هم مراعات شده است (۹۸-۹۲/۳؛ نیز نک: ابن عبدالقادر، ۱۸۰-۱۸۱). با اینهمه، کلمات نادر و صنعت‌گرایی از مزایای هنری این قصیده به شدت کاسته است.

دوست داشتنی‌ترین اسب از نظر شاعران دوره اسلامی اسبی است که پیشانی و دست و پای سفید دارد (اغتر محجل)، خاصه اگر اسب سرپا سیاه (= ادهم) باشد. تقابل سیاهی اسب و سفیدی پیشانی او که البته با شب و روز قیاس می‌شود، دست شاعر را در خیال پردازی سخت باز می‌گذاشته است (بحرّی، ۱۷۴۴/۳-۱۷۴۸، ۲۰۳۲؛ نک: نویری، ۵۱/۱۰، ۵۴، نیز ۶۴؛ شعر ابن نباته)؛ شب، سیاهی خود را بر اندام اسب پوشانده، و صبح، سفیدی خود را بر پیشانی او (صفی‌الدین، ۲۶۸)؛ یا شب، سیاهی خود را از رنگ پوست او وام گرفته، و اسب ثریا را برگرفته، و بر پیشانی خود نهاده است (نویری، همانجا؛ شعر ابن نباته)؛ سفیدی پیشانی او، ستاره‌ای است که از شب، روی پیشانی اسب باقی مانده (متنبی، ۳۰۳/۱؛ نیز نویری، ۵۲۷/۱۰) و گاه ماه است که بر پیشانی اسب نشسته است. بدیهی است که سفیدی دست و پای اسب تازه در سیاهی شب، چیزی جز برق نمی‌تواند بود (بحرّی، ۱۷۴۷/۳، ۲۰۳۲؛ نیز نویری، ۵۱/۱۰، ۵۴)؛ گاه نیز فزونی سفیدی صبح است که از پیشانی بر پاهای اسب ریخته است (همو، ۶۴/۱۰، شعر ابن نباته)؛ و یا جوز است که در ساقهایش نشسته (بحرّی، ۱۷۴۷/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰). اما اسب سفید نیز خود «غره‌ای» بر پیشانی شب است (همو، ۶۲/۱۰، شعر ابن خفاجه).

تصاویر و استعاراتی که درباره اسب آورده‌اند، غالباً در شعر جاهلی هم یافت می‌شود، هر چند که زبان این تعبیر آشنا تر و لطیف‌تر است. اسب در کوه بزکوهی، و در دشت شتر مرغ (همو، ۶۰/۱۰، شعر ابوالفضل میکالی)، و یا عقاب است (صفی‌الدین، همانجا)؛ هنگام تاخت‌گویی زمین را با دستهای خویش می‌بلعد (ابن معتر، ۱۲۶، ۱۶۸)، چون به سوی تو آید، از تو مندی گویی بر ماهوری بالا می‌رود (همو، ۴۱)؛ هنگام راه رفتن، چون مستان می‌خرامد (بحرّی، ۱۷۴۶/۳؛ نیز نک: نویری، ۵۱/۱۰) و فخر می‌فروشد (ابن معتر، ۴۲)؛ در عین سختی، انعطاف پذیر است، چندانکه چوب سیاه نیزه را ماند (همو، ۳۲)؛ آتشی است که شعله می‌کشد (همو، ۴۱، ۷۷، ۱۷۲) و غباری که از پس او برمی‌خیزد، دود آن آتش است (همو، ۱۶۷) و اسب آتشین در آن غبار می‌درخشد (بحرّی، ۱۷۴۸/۳؛ نیز نک: نویری، همانجا)؛ چون به تک آید، چنان تند می‌تازد که گویی برق است (نک: همو، ۵۶/۱۰، ۶۰، شعر ابن مرداس و صنوبری) و شاعر پیش از آنکه به اسب خود بنگرد، نمی‌دانسته که بر برق هم می‌توان زین نهاد و جوزا را تنگ او، و ثریا را سربوش او ساخت (نک: همو، ۶۵/۱۰، شعر ابوالحسن فارسی، نیز ۶۳؛ شعر ابن خفاجه).

شاعر دوره اسلامی در سرعت اسب یک گام از شاعر جاهلی پیش نهاده است. راست است که اسب هر دو چون باد، یا از باد تندتر است (ابن معتر، ۴۲)، اما شاعر دوره اسلامی ظرافت بیشتر به خرج داده،

او درازتر از لب زیرین است؛ بینیش بلند و کشیده، بنا گوش پاک، پیشانی و سینه و پهلو و میان دو گوش و چشم، فراخ است؛ فراسرین (شاید درشت کیل)، باریک گردن، درازفش (= یال)، ساق باریک، باریک خردگاه (بخولق)، سر سم سیاه، چشم و مژه سیاه است، سر به اندازه، گوشها تیز و بلند، آخرک به هر دو سوی گردن دارد، بن گردن و بن گوشهایش ستبر است. چون می‌رود، از سوی راست و چپ می‌نگرد و گنگ و شب کور نیست (فخر مدبر، ۱۸۶).

پیشینیان نیک می‌دانستند که هر کار را، اسب شایسته آن کار می‌باید، اما شگفت آنجاست که ایشان ویژگیها و تواناییهای جسمانی او را در درجه دوم نهاده، و رنگ را ملاک ارزشیابی قرار داده‌اند. به همین سبب در آثار ایشان می‌خوانیم که «اسب مرحرب را یکرنگ می‌باید» (همو، ۱۸۳) و بهترین رنگها کمیت است. چون موضوع رنگ مسلم شد، آنگاه به برخی خصایص جسمانی می‌پردازند: اسب باید روی و پیشانی و پشت و بر و گوش و بینی و شکم و دهان فراخ داشته باشد، قوی و دلیر و کوتاه پشت و کوتاه خردگاه باشد، سریش ستبر و استخوان دمش کوتاه و دودستش دراز و خلاصه خصیه و پوز و سنب سیاه و دمش دراز باشد (همانجا). ملاحظه می‌شود که از این خصایص جسمانی برخی هیچ ارزش علمی ندارند و برخی دیگر باز به رنگ باز می‌گردند.

اوصافی که محمد مرزبان درباره اسب نیکو برای حجاج نقل کرده، و تقریباً در همه فرس‌نامه‌ها تکرار شده است، از دایره رنگ فراتر نمی‌رود. وی برای هر کار اسبی باریک خاص توصیه می‌کند (نک: همو، ۱۸۴).

در مقابل «محاسن» اسب، البته «معایب» او قرار دارد که پیوسته در فصلی خاص مورد بررسی قرار گرفته است. مثلاً به گمان فخر مدبر اسب از انبساط (استراحت طولانی) عیبهای متعددی چون لگدزنی، معریدی، بدلگامی، خودکامگی... می‌یابد. وی سپس فهرستی از ۱۰ عیب مادرزادی یا اکتسابی برای اسبها ذکر می‌کند که نام غالب آنها از فرهنگها فوت شده است و فهم معانی برخی از آنها امروز دیگر ممکن نیست. در فرس‌نامه‌های متأخر برخی عیبهای دست را به درستی زائیده نعل بندی نادرست دانسته‌اند (مثلاً نک: خوانساری، ۲۳).

در زمینه عیبهای اسب هم، رنگ همراه با انواع خرافه پدیدار می‌شود. فخر مدبر توصیه می‌کند که اسب «ارجل و اشکل و ابلق» نخرید که هر سپیدی، خود عیب است. وی همچنین مردمان را از خریدن اسب بور بر حذر می‌دارد که اسب بدین رنگ، بد شوم و کم تحمل است و چشم زخم زود در او کارگر می‌افتد (ص ۱۹۱-۱۹۲).

ب - رنگ اسب: کلماتی که در زبان عربی به رنگهای اصلی و درجات گوناگون و بسیار متعدد آنها دلالت دارند، به راستی گسترده بوده‌اند و با گذشت قرون بر آن گستردگی افزوده شده است. اما آشکار است که بسیاری از آنها را فرس‌نامه‌نویسان تکرار کرده‌اند و گاه نمی‌دانسته‌اند که آن رنگ دقیقاً چیست. به همین سبب اتفاق می‌افتد که گاه توضیحات دو یا چند رنگ، به رنگ واحدی منتهی می‌شود. این

«اگر او را در (ناورد) بگردانی، چون پرگار گرد خود می‌گردد». گفتنی است که کلمه فارسی ناورد که از همان زمانها در زبان عربی رواج یافت، خطوط دایره‌گون ویژه‌ای است که اسب نوزین را به روی آنها به حرکت درمی‌آورند تا رام گردد.

۸. اسب شناسی در منابع کهن

فرس‌نامه‌نویسان را رسم بر آن است که پس از ذکر افسانه‌های کهن و تبار اسبان عرب و احادیث و روایات، به خود اسب و ویژگیهای او می‌پردازند. معمولاً از «عیوب» اسب (مثلاً نک: ابو عبیده، ۴۷) و یا «محاسن» او (مثلاً نک: ابن قتیبه، ادب...، ۱۱۴) آغاز می‌کنند. پس از آن، در فصلی بسیار طولانی و آکنده به واژه‌های غریب و همراه با انبوهی ضد و نقیض، به ظاهر اسب می‌پردازند. آنچه در ظاهر اسب بیش از همه مورد توجه قرار می‌گیرد، البته رنگ اوست که خود در دو مبحث جای می‌گیرد: یکی رنگ عمومی اسب است و دیگری لکه‌های کوچک یا بزرگی که در اندامهای اسب آشکار می‌گردد. پس از رنگ، علامت خاص اسب پیوسته در کتابها مذکور است و آن پیچهای گوناگونی است که در جای جای اندام اسب، بر موی او پدید می‌آید. پس از آن نیز مؤلفان به «صفات» اسب می‌پردازند که هم ریخت اندامها را شامل می‌گردد و هم گاه خلق و خوی او را.

واژگانی که در این مباحث به کار می‌رود، سخت گسترده و گاه تکراری و ملال‌آور است. توضیحاتی هم که درباره رنگ و صفت اسب، و رابطه میان رنگ و اصالت یا بیماریهای اسب آورده‌اند، کمتر با موازین علمی امروز مطابق است. اما واژگان فارسی کهن (تا سده ۶ق) زود به فراموشی سپرده شد؛ در قرنهای بعد، اسب‌شناسان به شدت تحت تأثیر واژگان عربی قرار گرفتند؛ پس از آن هم، دوران ترکی و مغولی فرا رسید و بیشتر اصطلاحات مربوط به اسب، از رنگ و شکل آن گرفته تا ابزارهای سواری، ترکی و مغولی شد. در عصر حاضر نیز با هجوم اسبها و شیوه‌های سواری اروپایی به ایران، انبوهی کلمه فرنگی در فارسی رواج یافته است.

۹. اوصاف و ویژگیهای اسب

در فرس‌نامه‌های فارسی ۳ موضوع بیشتر جلب نظر می‌کند: الف - گزینش اسب، ب - رنگ، ج - گردنا (دوایر).

الف - گزینش اسب: در فرس‌نامه‌ها پیوسته بخشی به «محاسن اسب»، یا «آنچه در اسب پسندیده است» اختصاص دارد که در برخی کتابها، ذیل عنوان «شناختن اسب نیک از بد» تا حدی تکرار می‌شود. این سنت از ابو عبیده (ص ۵۲) و طبقه او آغاز شده، و در دیگر فرس‌نامه‌ها و یا کتابهای ادب (مثلاً ابن قتیبه، همانجا) ادامه یافته است. در قرنهای ۷ و ۸ ق به ابن هذیل (ص ۱۳۵ به بعد)، ابن جزی (ص ۷۵، ۱۷۲، ۱۸۳) و ملک مجاهد (ص ۱۶۰) رسیده، و سرانجام در قرن اخیر، در کتاب ابن عبدالقادر تکرار شده است. از آن پس، همین نکات به فرس‌نامه‌های ایرانی نیز راه یافته، اگر چه گاه نکته‌ای نو بر آنها افزوده شده است در این آثار، اسب نیکو این ویژگیها را دارد: لب زیرین

(= سیمگون)، خنک قرطاسی و نقره‌ای و مگسی، سبز خنک و اشهب خنک (= صنابی در عربی)، مگس خنک (شاید دارای نقطه‌های کوچک به رنگ خاکستری یا سیاه)، نارخنک (شاید دارای لکه‌های سرخ درشت)، پیسه خنک (= ابلق)، سحر خنک (دارای یال و دم و پای و سم... سیاه)، سرخنک (سفید آمیخته به سیاهی یا «که سبزش میان سرخی و سیاهی بود») (محمد بن محمد، گ ۱۵ الف)، گل خنک، باد خنک، گوزن خنک، زاله خنک، خنک عقاب، سیاه خنک که نمی‌دانیم دقیقاً بر چه رنگی و چه خصوصیتی دلالت داشته، و خلاصه خنک زبور (= ابلق) و خنک شب آهنگ (ابلق سیاه و سفید) که در قاموسها (مثلاً برهان قاطع) می‌توان یافت.

ابرش را هم که هنوز در فارسی به کار می‌رود، شاید بتوان در حوزه رنگهای سفید نهاد، هر چند که شروع این کلمه گاه با هم اندکی تناقض دارند، عموماً آن را اسبی دانسته‌اند که در اصل سفید است، اما گل‌هایی یا نقطه‌هایی به رنگ دیگر بر او افتاده است. آنگاه بر حسب رنگ این نقطه‌ها صفتی بر کلمه ابرش می‌افزایند: بور ابرش، سیاه ابرش، کمیت ابرش... برخی دیگر کلمه را «سرخ و سفید درهم» معنا کرده‌اند و فرهنگ‌نویسان فارسی، گویی رخس و چپار را به این معنی آورده‌اند (برهان قاطع؛ لغت‌نامه، ذیل ابرش).

سیاه: رنگ سیاه درجاتی شاید وسیع‌تر از سفید دارد: ادهم (= سیاه، قره کهر) اسب سیاه یکدست است که در نهایت سیاهی باز به ۳ درجه بخش شده است (جون، غریب، غیهب) و آن را گاه سیارخس، مشکین و یا هروی و شاید هم شبلیز (نوروزنامه، همانجا؛ فخر مدبر، ۱۹۱)، و گاه به رنگ فیل و گاومیش و ابر سیاه یا زنبور... وصف کرده‌اند. گویا همین رنگ است که محمد بن محمد «خروشی» نامیده است، زیرا گوید: «همرنگ مشک» (همانجا) است. درجات پایین‌تر نیز نام‌هایی دارد (اکهب، دجوجی و...؛ نک: ابو عبیده، ۱۰۳) و اصطلاح فارسی خاک رنگ در نوروزنامه (همانجا) یکی از آنهاست.

کلمه «احوی» که در فرس‌نامه‌های فارسی نیز تکرار شده، گویا طبقه دوم سیاهی است و خود نیز به درجات دیگری تقسیم می‌شود. اما در اسب سیاه احوی، سرینی سرخ است و رنگ شکم و تهیگاه به زردی می‌زند. کلمه فارسی که به ازای این واژه عربی می‌شناسیم، «خرمنج» است (نک: «فرس‌نامه منثور»، ۲۲).

سومین طبقه سیاهی، آن است که سبز (= اخضر) خوانده‌اند. از میان درجات دهگانه سبز، یکی را از دیرباز نام فارسی «دیزج» داده‌اند و گفته‌اند در عربی معادل «اخضر ادغم» یا «اخضر اطحل» است. (ابو عبیده، همانجا؛ ابن قتیبه، ادب، ۱۴۳). برخی دیگر نیز هر اخضری را دیزج می‌پندارند. ملک مجاهد، اخضر (= دیزج) را «زیتونی» می‌خواند (ص ۱۱۳). شکل فارسی این کلمه، یعنی «دیزه» را همه فرس‌نامه‌های فارسی آورده‌اند؛ اما افزوده‌اند که در چنین اسبی باید گوشها و بینی خاکستری باشد و خطی سیاه از میان دو گوش تا بن دم او کشیده شده باشد. در اینجا مانند بسیاری از جایهای دیگر، ملاحظه

احوال، تا جایی که در توان زبان فارسی بوده، به فرس‌نامه‌های ایرانی نیز منتقل شده است. اما در نخستین فرس‌نامه‌ها که هنوز از آینه‌های محلی اسب داری بیگانه نشده بودند، تأثیر عربی اندک است و به عکس واژگان فارسی بسیار غنی است؛ اما این واژگان اندک اندک فراموش شده، و در فرس‌نامه‌های متأخرتر چیزی جز اندکی از آن کلمات فارسی، در کنار واژه‌های عربی فراوان نمانده است. تأثیر *الاقوال الکافیة* ملک مجاهد و بعدها ترجمه آن به فارسی، تقریباً همه آن کلمات فارسی را به وادی فراموشی افکند و واژگان عربی را حاکم گردانید. در قرنهای اخیر، کلمات ترکی نیز هجوم آوردند و جایگزین برخی کلمات فارسی و عربی شدند. امروزه واژگان رنگ، بسیار محدود و شامل چند کلمه فارسی، عربی و ترکی است.

برخی از نویسندگان کوشیده‌اند، «رنگهای اصلی» را بیابند و بدین سان شروع خود را نوعی تقسیم‌بندی منطقی ببخشند: این رنگها ۸ (ملک مجاهد، ۱۱۱)، گاه ۵ (نظام الدین، ۱۸)، گاه ۴ (ابن هذیل، ۷۹) و گاه فقط ۲ (سفید و سیاه، نک: خوانساری، ۳) تصور شده‌اند. پس از آن ذیل این رنگهای اصلی به ذکر درجات گوناگون آنها پرداخته‌اند. تا زمانی که درباره رنگهای اصلی سخن می‌گویند، به آسانی می‌توان معادل فارسی آنها را نیز یافت، اما در جزئیات، کار بسیار دشوار می‌گردد، زیرا در فرس‌نامه‌های کهن فارسی که از نظر واژگان نسبتاً غنی است، یا در ازای رنگهای عربی نامی نداشته‌اند و همان کلمات عربی را به کار برده‌اند، یا اینکه آشکار نکرده‌اند که آن واژه‌های فارسی، معادل کدام یک از کلمات عربی است.

سفید: عربها کلمه «ایض» را برای اسب کمتر به کار برده‌اند و مثلاً ملک مجاهد چنین واژه‌ای به کار نبرده است و کسانی هم که آن را به کار برده‌اند، بی‌درنگ به «اشهب» منتقل شده‌اند و آنگاه اسب سفید یکدست را «اشهب قرطاسی» خوانده‌اند. سپس بر حسب آنکه چه مقدار رنگ دیگر - به خصوص رنگ سیاه - به سفیدی در آمیزد، صفتی به کلمه اشهب می‌افزایند: اشهب اضحی (سیاهی اندک)، اشهب زروری (به رنگ سار که در آن سیاهی و سفیدی یکسان است)، اشهب بوضی (آمیخته به رنگ سرخ)، اشهب سوسنی (سفیدی که به زردی می‌گراید). اگر رنگ مخالفی که در بدن اسب ظاهر شده، شکل خاصی داشته باشد، بر حسب آن شکل اسب را نامی می‌دهند، مثلاً اشهب مفلس (دارای لکه‌های سیاهی شبیه به سکه).

واژه‌های فارسی برای اسبهای سفید و درجات مختلف سفیدی بسیار غنی است، هر چند که امروز دیگر تقریباً هیچ یک از آنها را کسی نمی‌شناسد. این واژه‌ها بیشتر در نوروزنامه و آداب الحرب گرد آمده‌اند. علاوه بر سپید و سپید زرده، چشینه و هدنچ یا هدنک نیز اسب سپید موی است. چرمه نیز ظاهراً سفید موی است که در نوروزنامه (ص ۶۴) و قابوس‌نامه (عنصر المعالی، ۱۲۴؛ نیز نک: یوسفی، ۲۵۴) ذکر شده‌اند. اما مشهورترین کلمه‌ای که بر اسب سفید و سفید مایه اطلاق می‌شده، کلمه خنک و ترکیبات بسیار گوناگون آن است: نقره خنک، شیر خنک

به همان معنی آمده، و برای درجات آن، ترکیبات چمن بور (؟) و بور خلوقی (اسب مایل به زرد، سر به رنگ زعفران و خط قاطری بر پشت) و نیز گل ارمنی، گور سرخ، بورساز و شاید هم رخس که بیش از این بدان اشاره شد.

از جمله رنگهای مشهور اسب سرخ، یکی «کرنده» است که اسب شناسان ایران هنوز به کار می‌برند. این کلمه به شکل‌های کرن، کرنده، کرنگ (نک: معین)، در فرس‌نامه‌ها آمده است که آن را رنگ میان زرد و بور دانسته‌اند و در برهان قاطع معادل آل و سرخ نیم‌رنگ آمده است (ماده کرنگ). معادل دیگر کرنند، یکران، یا به گفته فخرمدبر قزل یکران است (همانجا). برخی تأکید می‌کنند که اگر یال و دم اسب یکران سفید نباشد، او را نه یکران، که بور می‌نامند. بعید نیست که رنگ دودی که محمد بن محمد ذکر کرده است (گ ۱۵ الف)، در همین طبقه قرار گیرد.

زرد: برای اسب اصفر یا زرده، ۳ درجه بیشتر ذکر نکرده‌اند. اصمعی تأکید می‌کند که اصفر را تنها زمانی بدین نام خوانند که یال و دم اسب زرد باشد، اگر این دو سیاه باشند، آن اسب کمیت خوانده می‌شود (ص ۳۷۵-۳۷۶). شاید «زردرخش» (نوروزنامه، ۶۴) هم چنین اسبی باشد. هاشمی در وصف این رنگ می‌نویسد که زردی اسب، باید به رنگ شعله آتش، یا زردی گل نیلوفر، یا زرنیخ، و یا زرده تخم مرغ باشد (ص ۱۷).

در نوروزنامه (همانجا) و آداب الحرب فخرمدبر (همانجا) چندین واژه دیگر در وصف اسب آمده است که برخی از آنها معلوم نیست بر چه رنگی اطلاق می‌شده‌اند؛ از آن جمله مفهوم واقعی کلماتی چون آپگون، آسمان گون، ابرکاس، ابرگون، بادروی، باویار (ناویار؟)، بهارگون، بهگون، خورشید و سپندان دوغ روشن نگردید و شاید برخی اصلاً رنگ نباشد، اما بنفشه‌گون و ارغوان (یا ارغون؟) را به قرینه معنایی می‌توان در حوزه اسب سرخ نهاد و ابرگون را در حوزه سیاه و خلنج که امروز دیگر فراموش شده، همان اسب ابلق (دورنگ) است.

نشانه‌ها: هرگاه رنگی مخالف رنگ عمومی اسب در اندام او پدید آید، آن را در عربی شیه (جمع آن: شیات)، و به فارسی نشان می‌گویند و چون چنین اسبانی را با نامهای خاصی می‌خوانند، ناچار فصلی به آن اختصاص می‌یابد.

بی‌گمان، مشهورترین نشانه‌ها، یکی لکه سپیدی است که بر پیشانی اسب پدید می‌آید و بر حسب اندازه و محل آن، نامهای گوناگون به اسب داده‌اند. دیگر تحجیل، یا سفیدی دست و پای اسب است که هم در باورهای خرافه‌آمیز مردم اثر وسیعی گذاشته، و هم نامهای بسیاری از آن زاینده شده است. در فارسی تقریباً هیچ کلمه‌ای در مقابل نامهای عربی نیامده است.

ج - گردنا (دوایر): گردنا که در فرس‌نامه‌ها به شکل‌های گوناگون آمده است و در فرهنگها هم مذکور نیست، بی‌گمان معادل فارسی «دایره» عربی است.

می‌شود که دیزج با احوی که از آن سخن رفت، یکسان توصیف گردیده است. رنگ دیگری که در حوزه درجات سیاه، کنار سبز خنگ و یا سبزه پوست قرار می‌گیرد، کبود خاکستری است که اگر خط قاطری بر پشت داشته باشد، سور یا سول خوانده می‌شود (نک: حصوری، ۹۰؛ نیز معین: برهان قاطع).

حال اگر دست و پای اسب سیاه، از لکه‌های سفید پوشیده باشد، بر حسب مقدار و محل آن لکه، نامی می‌گیرد. مثلاً اسب سیاه ۴ قلم سفید را سیاه چال می‌نامند («فرس‌نامه منشور»، ۱۸-۱۹).

رنگهای دیگری که در حوزه سیاه باید نهاد و در فرس‌نامه‌ها آمده، اینهاست: نیلگون، نیله (اسب کبود)، بوز که غالباً با بور خلط شده، و اسب نیله‌ای است که به سفیدی گراید، و خلاصه گلگون که بر خلاف ظاهر کلمه، بر اسبی اطلاق شده که (به سیاهی زند و او را هیچ سپیدی نباشد، و یا بدن او را مویهای سفید و سیاه پوشانده باشد و سیاهی بر سفیدی غالب باشد) (همان، ۱۹، ۲۳).

سرخ: بی‌گمان مشهورترین و محبوب‌ترین رنگها، خاصه نزد عربها رنگ کمیت (= کهر) است که درجات و نشانهایی سخت متعدد دارد. فرس‌نامه‌های فارسی همان کلمه را به کار برده، در توضیحش گفته‌اند: «اسب سرخ یال و دم سیاه» و سپس غالباً در مقابل آن چند واژه فارسی هم به کار برده‌اند: هیگر، خرماگون، کهر، کمیژه (نک: نفیسی)، ترنج، گاه نیز سیه کمیت (هاشمی، ۲۲). اما گویا در زبان فارسی برای حدود سیزده کلمه‌ای که عربها بر درجات گوناگون آن اطلاق کرده‌اند، معادلی نبوده است. از این رو همان کمیت را با دیگر کلمات فارسی ترکیب کرده‌اند: هکر کمیت (نک: فخرمدبر، ۱۹۰)، پیسه کمیت.

دومین طبقه سرخی، رنگ «ورد» (= گل سرخ) است که نسبت به کمیت، از سیاهیش کاسته شده و به گفته ابن هذیل، یال و دم سیاه دارد (ص ۸۲). شاید «میگون» (نوروزنامه، ۶۴) هم یکی از درجات ورد باشد. برای یکی از درجات همین رنگ (ورد اغبس) کلمه فارسی «سمند» را می‌آورند و بر فارسی بودن آن اصرار می‌ورزند، اما باز در وصف آن اختلاف است. ابوعمید سمند را «وردی» می‌داند که سرخی آن خالص نیست و در اندامش مویهای سیاه مایل به سرخی دیده می‌شود (ص ۱۰۷)؛ اما عنصرالمعالی گوید: اسب زرده نیک آن است که «به غایت زرده بود و بروی درم درم، ویش (یال) و ناصیه و دم... و میان ران و چشم و لب او، این همه سیاه بود. اسب سمند باید که چنین بود» (ص ۱۲۴). درجاتی که برای سمند به فارسی می‌شناسیم عبارت است از سیاه سمند، سمور سمند و زرده سمند (فخرمدبر، همانجا). گرایش زرده سمند به زردی موجب می‌شود که برخی آن را در حوزه زرد بنهند.

سومین طبقه سرخی، رنگ اشقر است که برای آن تا ۹ درجه بر شمرده‌اند. در فرس‌نامه‌ها و بسیاری از فرهنگها، از ترجمه اشقر به «بور» خودداری کرده‌اند، اما توضیحات هر دو، عاقبت به یک رنگ ختم می‌شود. در فارسی، علاوه بر کلمه بور، سرخ و چرده (برهان قاطع) نیز

هر گاه در جای جای پیکر اسب، دسته‌ای موی در خلاف جهت برآید، ناچار شکلهایی ریز و درشت و بس گوناگون پدید می‌آید که گردنا یا دایره نامیده می‌شود. از میان نویسندگان ایرانی، فخر مدبر اصطلاحاتی زیبا برای دایره‌های مختلف آورده که در جای دیگر نیامده است: گوهر سره، آخر نشان، خجسته، نیزه پای، درواش خاره (ص ۲۲۳-۲۲۵). از متأخران، اسدالله خوانساری هم به چند دایره که به قول او، التامه نامند، اشاره کرده است که عبارتند از: سیته چاک، یخه دریده، پیچ بغل و پیچ تکتلو (ص ۱۴)، اما پیداست که این اصطلاحات همه متأخرند. هاشمی نیز فصلی به «پیچهای موی اسب» اختصاص داده است (ص ۲۷).

۱۰. نگهداری اسب

درباره نگهداری یا خدمت اسب و نیز تربیت کره اسب یا اسب ناآرام نیم وحشی در همه فرس‌نامه‌های عربی و فارسی به استناد برخی از احادیث و سخنان بزرگان به تفصیل بحث شده است (ابن جزی، ۴۰؛ تاج الدین، ۱۴۶، ۱۶۹، ۱۸۱، جم؛ ملک مجاهد، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۰۲؛ ابن هذیل، ۳۵).

سخن پیوسته از قرآن کریم و احادیث نبوی آغاز می‌شود. درباره «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً...» (بقره/۲۷۴) غالباً به قول ابن عباس استناد می‌کنند که گفته است آیه در باب خوراک چارباغان نازل شده است. پس از قرآن، احادیثی درباره خوش رفتاری با اسب، و آنگاه، سخنان بزرگان نقل می‌شود. ابن هذیل اندرزهای لقمان را در این باره چنین نقل کرده است: نباید دور از اسب خفت، هر جای خوشی اسب را چرا باید داد، آب و خوراک در موقع معین باید داد، شخصاً باید به اسب رسیدگی کرد، مراقب سلامت دندانهای او باید بود، در هنگام خستگی به او آب ندهند، به اسبی که دیرزمانی استراحت کرده است، بیش از اندازه خوراک ندهند، علف خشک و تریکجا به او ندهند (ص ۴۳). البته، این اندرزها در دیگر کتابها تکرار و تکمیل شده است.

ابن عبدالقادر متأخرترین نویسنده فرس‌نامه عربی می‌نویسد: اسطبل باید نظیف و پوشیده از پهن خشک، چنان محفوظ باشد که حیوانات دیگر به خصوص مرغ و خروس به آن داخل نشوند؛ آخور باید بلند، و ته آن غربال گونه باشد تا خاک از علف و جو جدا گشته به زیر رود. سر و صورت و شکم اسب را باید با آویزه‌های رشته‌دار پوشانید تا از گزند پشه و مگس در امان باشد؛ سرپای او را نیز باید هر روز از هر گونه عرق یا گرد و خاک زدود و چهره‌اش را هنگام استراحت به چادری پوشانید (ص ۲۰۴).

فرس‌نامه‌های فارسی - از کتاب محمد بن محمد گرفته تا فرس‌نامه های عصر صفوی و قاجار - در زمینه نگهداری اسب، اگر چه آشکارا از آثار عربی تأثیر پذیرفته‌اند، باز گسترش بی‌مانندی یافته، و شیوه خدمت به اسب را جزء به جزء شرح داده‌اند و در هر باب توصیه‌هایی که گاه با شیوه‌های فنی امروز هیچ تفاوت ندارد، عرضه کرده‌اند. تأثیر این کتابها در فرس‌نامه زیر دست‌خان که در هند تألیف یافته (قرن ۱۱ ق) و

حتی فرس‌نامه هاشمی که خود از سنسکریت ترجمه شده، کاملاً آشکار است.

می‌توان موضوع خدمت اسب را از مادیان و زایمان او آغاز کرد. کره اسب و مادر باید چندی تحت مراقبت شدید باشند. پس از یک‌ماه بهتر است که هر دو را در کوه به ایلیخی فرستند تا دست و پای کره قوت یابد. پس از ۳ ماه کره را از مادر جدا کنند و تا دو سالگی بهتر است که شیر گوسفند و گاو و احياناً شیر شتر دهند. در کودکی کلافه به گردش اندازند، در یک سالگی افساز زنند و پای بند نهند و تیمار کنند که رام گردد و سرانجام در دو سالگی سوار شوند (نک: نظام‌الدین، ۴۲-۴۴).

اسطبل اسب باید کاملاً نظیف و به خصوص سرایشب (جای دستها کوتاه‌تر) باشد، برای حفظ سلامت دست و پای اسب و نیز اندام او، پهن خشک در کف اسطبل بگسترند. گاه برای دفع بلایا، در آن دودی به پا کنند (رودباری، ۱۵۵، ۱۸۶-۱۹۶).

اسب را هیچ‌گاه نباید بی‌کار رها کرد. در قرن ۷ ق فخر مدبر عیبهایی را که از «انباردگی» برمی‌خیزد، بر شمرده است (ص ۱۹۱). حدود ۷۰۰ سال پس از او خوانساری، در این باره می‌نویسد: اسب را باید سالی دوبار چاق و لاغر کرد و نباید بیهوده فرو نهاد (ص ۲۴).

آب و علف و یونجه و جو، علف خشک یا تر، گیاهان و دانه‌های دارویی و حتی شیر که با خوراک حیوان مخلوط می‌شود، پیوسته برنامه‌ای بسیار دقیق دارد. زیرا اسب شناسان به تجربه دریافته‌اند که اگر بدون توجه به وضع اسب، یا بی‌موقع یکی از این خوراکیها را به او بدهند، ناچار به بیماری دچار می‌شود. بدیهی است که پرستاری و برنامه غذایی حیوان در هر کار آیین دیگری دارد. معمول‌ترین کارهای اسب البته مسافرت است: خوراک و آب بموقع، زین گرفتن، عنایت خاص به سلامت دست و پای اسب، شست و شو، تیمار و خلاصه جل به روی او انداختن از وظایف هر مسافر است. حتی توصیه می‌شود که انواع روغن و دارو برای معالجه اسب همراه مسافر باشد (نک: هسو، ۲۷). اسب چون از کار فارغ شد و در اسطبل آرام گرفت، باید روزی دوبار نظافت شود.

۱۱. تربیت اسب

نخستین گام در تربیت اسب، آموزش رفتار صحیح است. اسب باید به اشارت و میل سوار خود، قدم، یورتمه و چهار نعل برود و مطیعانه بایستد. در کتابهای فارسی، واژگانی که برای رفتارهای گوناگون اسب به‌کار رفته، بسیار گنگ است و امروز نمی‌دانیم نویسندگان ما تا قرن ۸ ق در مقابل چهار نعل کوتاه، چهار نعل بلند، یورتمه، بورقه و قدم، چه کلماتی به‌کار می‌برده‌اند، یا اگر کلمه‌ای - خواه در شعر و خواه در نثر - ذکر شده است، دقیقاً نمی‌دانیم بر کدام یک از رفتارها اطلاق می‌شده است.

از بررسی فرس‌نامه‌های فارسی به این نتیجه رسیده‌ایم که برخی از کلمات فارسی کهن را می‌توان معادل اصطلاحات دو سه قرن اخیر پنداشت: مثلاً قدم (= گام، رفتار)؛ یورتمه (= پویه، یا خبب عربی)،

پیاده شود و افسار به دست گیرد و نزدیک آن رود. در مورد اسب «تازی» که بهتر تربیت می‌پذیرد، باید دقت بیشتری کرد که اگر «خوی بد گیرد، از سرش بیرون نشود». اما مبادا که اسب را در کوی و بازار پیش این و آن باز داری که عادت او شود و هر جا به هر بهانه بایستد (محمد بن محمد، گ ۴۸ به بعد).

اسب سرکش یا عیناک را در درجه اول باید به کمک لگام و بازی عنان اصلاح کرد. محمد بن محمد پیشنهاد می‌کند که نخست لگام محرابی (۹) بر اسب سرکش بزنند، اگر میسر نشد، عنان را به سوی بالا بکشند تا دهان اسب زخم بیند و بایستد و آنگاه انواع لگامهای سبک و سنگین به اسب زنند تا آنچه مناسب اوست، معلوم شود و خلاصه اگر باز کارساز نبود، اسب را چند بار به صحرا برند و بدوانند تا خود عاجز شود (گ ۷۰ الف). فخر مدبر نیز به لگام عنایت خاص داشته، و فصلی به این امر اختصاص داده است. وی پس از ذکر انواع لگامهای متداول زمان خود می‌گوید: «اندر اصل بدان که همه لگامها پیرایه است و ترسیدن اسب راست. لگام کار نکند، عمل مرد را باید کرد» (ص ۲۰۲-۲۰۳). این سخن اندکی گزاف می‌نماید، زیرا او برای اصلاح اسبهای عیناک - جز در ۲-۳ مورد که تازیانه را توصیه می‌کند - پیوسته بر اثرات لگام بر دهان اسب تأکید می‌ورزد: اگر اسب از آماج (خط مستقیم) پهلوزد، یا از «آورد» سر بیرون کرد، از سوی مخالف تازیانه زید؛ اگر هنگام سوار شدن بیرون جست، عنان و فش (یال) را به دست چپ تنگ بگیرد. اگر کارساز نبود، عنان را «لام الف وار» (عنان راست به دست چپ و عنان چپ به دست راست، شیوه‌ای که سخت مورد علاقه اوست) بگیرد و بر پیش‌کوهه (قاج جلو) استوار کنی و تیز بر نشینی و سپس با اسب مدارا کنی (ص ۱۹۴-۱۹۹).

عیبهای اسب البته بسیار است و برای رفع هر یک راهی پیشنهاد می‌شود، اما در اینجا تنها به چند توصیه دیگر از فخر مدبر و محمد بن محمد بسنده می‌شود: اسبی را که سر افشاند، باید با عنان اصلاح کرد؛ اگر در آورد جفته اندازد، دم او را باید به فتراک بست و تازیانه زد؛ اگر دست خطا بر زمین نهاد، باید تازیانه زد (آنگاه انواع تازیانه زدن در نقاط مختلف بدن اسب شرح داده شده است)؛ اگر از جوی نجهد، نیز باید تازیانه زد (فخر مدبر، ۱۹۶ به بعد). اسب بد رکاب را باید گردانید تا خسته شود و سپس عنان اسب را به کسی داد و زود بر نشست (محمد بن محمد، گ ۷۲ ب)، یا می‌توان چند بار رکاب را ایستاده بر شکم اسب زد و عنان گرفت و آرام سوار شد (فخر مدبر، ۱۹۵). اسبی که هنگام پیاده شدن سوار، آرام نیست، بی‌گمان زخمی بر پشت دارد؛ آن را باید اصلاح کرد. اسب «نازک لگام» آن است که در دهانش در کرگی از دست سواری نادان زخم دیده؛ او را باید افسار زد و دستکش برد تا سلامت یابد. اسب بد نعل را نخست باید به مدارا نعل کرد؛ اگر میسر نشد، لوبشه بر لب زنند و تهیگاه به دست گیرند و احیاناً شکل به پای و پوشش به چشم بدهند و سپس نعل کنند (محمد بن محمد، گ ۷۵ الف-۷۹ ب).

البته انبوهی از این توصیه‌ها را در فرس‌نامه‌های عربی هم عیناً

یورتمه بردن (= پویاندن، گرگ دو)؛ یورقه (در فرس‌نامه‌ها کلمه عربی هم‌لجه به جای آن به کار رفته است و هیچ واژه فارسی در مقابل آن یافت نشد)؛ چهار نعل و درجات آن (= تاخت، تاخت ختلی و بلخی، تاخت به چهار دانگ و پنج دانگ، نوا، تک).

برای تربیت اسب، نخست ریاضی (مربی اسب) خردمند و حکیم و رحیم باید که با اسب همان رفتار کند که با کودکان کنند. اسب شناس باشد، تربیت را از معالجه تشخیص دهد، با اسب لجاج و ستیزه نکند و بداند هر اسب به چه کار آید، به هر گناه او را نزند. باید چنان نیک برزین نشیند که گویی بر زمین نشسته است، نیمه بالای اندامش بی‌جان، و نیمه زیرین به اسب سخت بسته باشد (فخر مدبر، ۲۰۱؛ محمد بن محمد، گ ۲۵ الف، ۵۳ الف).

کره اسب را - که هر چه بدخوتر باشد، بهتر است - معمولاً از ۱۸ ماهگی زین می‌نهند. نخست چند روزی «دستکش» راه می‌برند و سپس چندی سواری به غایت سبک بر او می‌نشانند تا «افزونی نیکو تواند کرد» و خردگاه (بخلق) قوی کند، دست و پایش استوار شود و پشتش فرو افتد. کره اگر بسیار سرکش باشد، دست و پایش را با «جدار» می‌بندند، یا در آبهای عمیق می‌رانند. کره و سوار سبک ورزش را هر روز اندکی بیشتر راه می‌برند تا خسته و رام شود. در همه احوال، سوار باید بر رانها تکیه کند، نه رکاب، به عقب میل نکند، عنان را نرم گیرد، نه سخت، نه سست. چون اسب به گام رفتن استوار شد، «بنیاد پویه باید کرد» و از جوی جهانند و به فراز و نشیب برد. چون پویه اسب را زبانی نمی‌رساند، دیرزمانی باید به آن ادامه داد و سپس به «یورتمه کشیده» راند تا بندگاهها (مفاصل) و خردگاهها و عضلاتش قوی‌تر شود و از آن پس دیگر جموشی و بدلگامی نکنند. چون معلوم شد که در تاخن دیگر از چیزی نمی‌ترسد و پهلو تهی نمی‌کند، او را به تاخت آورند (همو، گ ۵۱ الف-۵۲ ب، نیز گ ۶۰ به بعد؛ نظام‌الدین، ۴۴-۴۶؛ نیز نک: خوانساری، ۲۰).

پیدا است که هر اسب را برای کاری پرورش می‌دهند، برنامه کار اسبان مسابقه از همه شدیدتر است و گاه آنها را تا ۱۰ فرسنگ یورتمه می‌برند.

چون اسب را برای شاهان تربیت کنند، آداب دیگری را هم علاوه بر آنچه گذشت، به اسب بیاموزند که اساس آنها آرامش و وقار است. در زین و لگام نهادن بسیار مدارا کنند تا اسب خوی بد نگیرد. هنگام سوار شدن، کسی رکاب بگیرد، و سوار چون بر نشست، رخت و جامه خود را راست کند، به نرمی حرکت کند و به چپ و راست برد تا اسب بدان خو کند. چون کار راندن و دوآیندن به کمال رسید، اسب را در کوی و بازار برد تا با هر صدایی آشنا شود، به نزدیک حیوانات وحشی برد، هنگام سواری، پرندگان شکاری به دست گیرد، از رودخانه بگذراند، چندی در آب ماند، از جویها بجهاند و به ابزارهای جنگی عادتش دهد... در طی این آموزشها باید تا سر حد امکان از خشونت پرهیز کرد. اگر اسب از چیزی رمید، باید نرم به نزدیک آن چیز بازگشت؛ اگر میسر نشد، سوار،

می‌توان یافت. شاید از همه مفصل‌تر گفتار تاج‌الدین در قرن ۸ق (ص ۱۷۶ به بعد) باشد که سخت به سخنان فخر مدبر و محمد بن محمد شبیه است. در هر حال نتیجه مهمی که از این توصیه‌ها حاصل می‌شود، این است که تفاوت گاه فاحشی میان شیوه تربیت گذشتگان و اسب‌داران امروز وجود دارد؛ مثلاً ملاحظه می‌کنیم که در آن زمان تربیت اسب بیشتر گرد محور لگمهای غالباً سخت (شبیه به هویزه‌های کردی امروز)، تازیانه و حتی عاجز ساختن اسب می‌گردیده است و شاید هیچ نقشی برای اثر یا قائل نبوده‌اند؛ حال آنکه امروزه نقش پاشنه، ساق پا، مهمیز و حتی زانو و ران هیچ از نقش هویزه و دست‌جلو کمتر نیست. احتمالاً چون ایشان مکانیسم حرکت اسب را نمی‌شناختند، هیچ‌گاه نتوانسته‌اند روشهای گوناگون اسب و اهمیت تکیه بر دست و پای چپ یا راست را به شیوه‌ای علمی تجزیه و تحلیل کنند و مورد استفاده قرار دهند. در میان همه این آثار رساله گمنام ۲ (کتابخانه ملی پاریس) (مرسیه، 306-290) از جهتی بی‌مانند است. مؤلف این رساله به یورتمه و نقش آن اهمیت خاصی می‌دهد و مهمیز و دهانه، هر دو را به کار می‌گیرد و برای نرم کردن اسب مصرانه توصیه می‌کند که او را ایست و عقب رو دهند و بی‌درنگ به یورتمه برانند. مرسیه به قیاس فن سواری امروز، این بخش را از عالی‌ترین فصلها در تربیت اسب دانسته و گمان کرده که مؤلف آن از اروپاییان تأثیر پذیرفته است (ص 294).

به نوشته فخر مدبر پایان کار تربیت اسب، زمانی است که می‌توان حیوان را به «آورد» کشاند و به حرکتی بس دشوار و گاه کشنده واداشت. «آورد» را که در عربی به شکل «ناورد» به کار رفته است، می‌توان در زبان فارسی جایگزین کلمه «مانژ» کرد (نک: مرسیه، 394). امروزه برای رام کردن اسب تیزرو و نرم ساختن مفاصل و عضلات او و آموزش تعویض دست و پا و بسیاری نکات دیگر، او را روی خطی که به 8 شبیه است، چهار نعل می‌برند. همین شکل، نخستین و شاید ساده‌ترین «آورد»های فخر مدبر است (ص ۲۰۶) که به قصد «تک» پیشتهاد کرده است. در این آورد، اسب ناچار است در نقطه اتصال دو دایره، دست عوض کند. آورد دوم که خطی با چند انحناست، خاص سواران تیرانداز است. آورد سوم به چوگان بازان اختصاص دارد و از چندین مثلث با زاویه‌های نسبتاً تند تشکیل شده است که کنار هم قرار گرفته‌اند. اسب روی اضلاع آنها می‌تازد و چون به اوج زاویه‌ها می‌رسد، ناچار است تگ بزند و دوباره به راه ادامه دهد (برای آوردهای دیگر و تصاویر آنها، نک: همو، ۲۰۶-۲۱۵).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعرابی، محمد، «اسماء خیل العرب و فرسانها»، همراه نسب الخیل (نک: همو، کلی؛ ابن جزئی، عبدالله، الخیل، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عدیریه، احمد، العقد القریدی، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عبدالقادر، محمد، نخبة عقد الاجیاد، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، ادب الکاتب، به کوشش ماکس گرونت، لیدن، ۱۹۰۰م؛ همو، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن معز، دیوان، به کوشش میشل نعمان، بیروت، الشركة اللبنانية للکتاب؛ ابن

هانی، محمد، دیوان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابو عبیده، معمر، الخیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، دارالکتاب، ۱۹۶۳م؛ ادیب نظری، حسین، مرقاة، به کوشش جعفر سجادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ اصمعی، عبدالملک، الخیل، به کوشش نوری حمودی قیسی، بغداد، ۱۹۷۰م؛ امرؤالقیس، دیوان، بیروت، ۱۹۵۸م؛ بحتری، ولید، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۴م؛ بیهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، فئوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ تاج‌الدین، صاحب، کتاب البیطرة، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ تاجی صاحبی، محمد، الحلیة فی اسماء الخیل المشهوره، به کوشش عبدالله جیوری، ریاض، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جاحظ، عمرو، الحیران، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جیوری، عبدالله، «معجم الخیل العربیة المنسوبة»، همراه الحلیة (نک: همو، تاجی صاحبی)؛ جیوری، یحیی وهیب، مقدمه بر الاقوال الکافیة... (نک: همو، ملک مجاهد)؛ حصوری، علی، تعلیقات بر نوروزنامه (همو)؛ خوانساری، اسدالله، فرس‌نامه، تهران، ج سنگی، ۱۲۷۹ق؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبری، قم، ۱۳۶۴ش؛ رودباری، فخرالدین، فرس‌نامه، نسخه خطی کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شه ۲۳۱۶؛ صفی‌الدین حلی، دیوان، بیروت، دارصادر؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر؛ طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۵ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قاپوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فخرمدبر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ «فرس‌نامه منثور»، در فرس‌نامه منثور و منظوم، به کوشش علی گدرفرامزی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قرآن کریم؛ کلی، هشام، نسب الخیل، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم ضامن صالح، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ لیدین ربیع، دیوان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مستی، دیوان، به کوشش عبدالله بروفقی، بیروت، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ محمد بن محمد، فرس‌نامه، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۵۷۵۴؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۹۱۴م؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۶ش؛ ملک مجاهد، علی، الاقوال الکافیة و الفصول الشافیة، به کوشش یحیی وهیب جیوری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نصر، محمدابراهیم، الخیل و الفروسیة فی الاسلام، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نظام‌الدین احمد، مضمار دانش، نسخه خطی کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شه ۲۳۱۱؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نوروزنامه، منسوب به عمرخام، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ نیشابوری، حسن، «تفسیر غراب القرآن»، در حاشیة تفسیر طبری (همو)؛ هاشمی، ابن سید، فرس‌نامه، کلکه، ۱۹۱۰م؛ یوسفی، غلامحسین، تعلیقات بر قاپوس‌نامه (نک: همو، عنصرالمعالی)؛ نیز:

EI²; Ibn-e Hozeyl, Ali, *La parure des cavaliers*, tr. L. Mercier, Paris, 1994; *Judaica*; Mercier, L., notes on *La parure...* (vide: Ibn-e Hozeyl); Van den Branden, A., *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950.

آذرتاش آذرنوش

II. اسب در ایران عصر اسلامی

سنت اسب‌داری در میان عربها نخست با انبوه احادیث و روایات و داستانها و لغت‌شناسی و غیر آن آغاز شد؛ سپس در قرنهای نخست اسلامی، جنبه‌های عملی و هنری سوارکاری ایرانیان از یک سو، و سنتهای پزشکی یونانیان (بیطره) از سوی دیگر، دانش عربها را بارور ساخت. از حدود قرن ۸ق/۱۴م، به بعد، برخی از آن آثار عربی به فارسی ترجمه شد و برخی دیگر نیز به همان شیوه تألیف یافت.

بررسی منابع: منابع فارسی کهن، کمتر به وضعیت اسب در ایران

دست و پای باریک و خردگاههای دراز دارند و ناچار از این جهت اندکی ناتوانند (گ ۴۳ الف-ب)، اما اگر آنها را در حاشیه کوهها برند و پرورش دهند، لاجرم دست و پای قوی کنند و شایستگی سواری در جنگ و چوگان یابند (گ ۴۴ الف).

۲. اسبان کردی: کردان اسبهای مختلفی دارند، اما همه آنها هم نژاد اسبان تازی، و از بسیاری جهات به آنها شبیهند. مهم ترین ویژگی آنها، استواری، درشتی و کوتاهی دست و پای و قدرت خردگاه و سختی بندگاههاست؛ این احوال را طبیعت کوهستانی و سنگلاخی کردستان پدید آورده است (گ ۴۳ ب). این اسبان چندان استوارند که سوار می تواند بر آنها اعتماد تمام کند (گ ۴۴ الف).

۳. اسبان داغی ترکستان (احتمالاً شمال خراسان و حوضه سیحون): که بیشتر وحشید و به صورت گله در کوه و دشت و بیشه زار زندگی می کنند و هر نریمان، چند مادبان را تحت حمایت می گیرد. این اسبان چون اسیر و رام شوند بسیار نیرومند و بردبار و پرتافتند (گ ۴۶ الف).

محمد بن محمد علاوه بر این نژادها، از اسبان ترکی، خراسانی و ترکمانی نام برده است (گ ۱۷ الف). این اشارات نشان می دهد که نباید ترکمانی را با خراسانی و یا ترکی یکی دانست.

حدود ۶ قرن پس از محمد بن محمد، تقریباً همان نژادها را در آثار دوره قاجار باز می یابیم. خوانساری اطلاعات بسیار مفیدی در این باب داده است، هر چند که اسب تازی، و سپس ترکی نظر او را بیشتر جلب می کرده است. وی اسب عربی ایران را به دو گونه بخش کرده است: ۱. اسبهای ایلات بختیاری که برای قشلاق به نواحی جنوب ایران، و برای بیلاق به سردسیر برده می شوند و چون بیشتر در کوهستان و سنگلاخ پرورش می یابند، با اسبهای عربی تفاوت یافته اند. ۲. اسبهای عربی دشت که ظریف و نازک قلم و تیز گوش و گرد سرین و گردن کمابند (ص ۹-۱۰). بهترین اسبهای عربی، از آن قبیله عنیزه است، به خصوص آنها که در ناحیه «چغ و زومز و گرمسیرات» زندگی می کنند (ص ۳۴-۳۵).

خوانساری اسب ترکی را نیز دو گونه دانسته است: ۱. اسبان ترکی ایالات قشقای در ناحیه فارس که هیچ شباهتی به اسب عربی ندارند و شایسته تاخت و تاز نیستند. ۲. اسبان ترکی قراباغ (جمهوری آذربایجان) که از ترکی فارس نیکوترند (ص ۱۰).

در روزگار خوانساری نژاد اسبان بسیار در هم آمیخته، و اسبهای دو خون فراوان پدید آمده است. وی می نویسد: ترکمان و نیز مردم «ولایت ترکستان و ایران که سمت آذربایجان و ایلات شاهسون و قشقای باشند»، اسبهای عربی را به سرزمین خود برده، اسب ترکی-عربی به دست آورده اند که «بسیار با هنر» است، به خصوص اسبهایی که در کوهستان و سرحدات پرورش می یابند (ص ۲۸). گاه نیز اتفاق می افتد که اسب ترکی (بیشتر از طریق هدیه به شیوخ عرب) به سرزمینهای جنوب راه می یابد، یا گاه به دنبال جنگ و غارت یا دزدی، اسبان عربی

اشاره کرده اند. از این رو، ناچار باید برای کسب اطلاعات بیشتر به آثار جهانگردانی چون مارکوپولو و شاردن رجوع کرد. اما در اواخر عصر صفوی و در عهد قاجار، آثار متعددی پدید آمد. از ۱۳۱۳ ش، با ایجاد «اداره اصلاح نژاد و پرورش اسب» و «باشگاه سوارکاری»، و در ۱۳۱۴ ش، با تأسیس میدان اسب دوانی در جلایه تهران (برافروخته، ۱۰۶، ۹۹)، کار پژوهش و نگارش نیز در این زمینه آغاز شد.

اینک از تاریخ اسب ایرانی طی ۶ قرن نخستین دوره اسلامی تقریباً هیچ نمی دانیم، دیگر از اسبهای معروف نسای خبری نیست، حتی از اسبان مشهور خراسانی که حجاج از مسلم بن قتیبه طلبیده بود (نک: مرسیه، ۳۳۷، حاشیه) و یکی از آنها نژاد رؤاسی را پدید آورد، سخن به میان نمی آید، اما تردید نیست که در سراسر ایران بزرگ، اسب را برای جنگ، سفر، تشریفات، بارکشی، برید و بازیهای گوناگون (سوارکاری، مسابقه، چوگان، قبیق اندازی، نیزه زنی و...) به کار می گرفته اند.

اسبهای وحشی در ایران: پس از آنکه اسب، رام انسان شد، دیرزمانی گذشت تا بار دیگر، اسبانی به زندگی وحشی خود بازگشتند. تاریخچه اسبان وحشی شده آمریکا (از جمله موستنگ) بارها مورد بررسی قرار گرفته است (در این باره، نک: دیگار، ۱۴). در ایران باستان از دوره اوستا، سخن از اسب وحشی رفته است که نمی دانیم مراد اسبان واقعاً وحشی بوده است، یا اسبان دوباره وحشی شده. در قرن ۷ ق/۱۳ محمد بن محمد تصریح می کند که در زمان او در ترکستان اسبانی به کوهستان گریخته، و وحشی شده بودند و چون در کوهستان می زیستند، «داغی» نام داشتند (گ ۴۶ الف)، در قرن ۱۰ ق/۱۶ نیز احمد بن شرف الدین قمی، به حضور رمه های اسب وحشی در شکی (جمهوری آذربایجان) اشاره کرده (خلاصه التواریخ، ۱۵۲/۱-۱۵۳)، و افزوده که شاه اسماعیل صفوی گاه به شکار آنها می پرداخته است. خلاصه وزیری در قرن ۱۳ ق/۱۹م از اسبان وحشی رودبار جیرفت و رنگهای مختلف آنها سخن می گوید (ص ۱۹۶)؛ همین امر خود دلیل بر آن است که آن اسبان، از نژادهای گوناگون اهلی بوده اند.

نژادهای اسب در ایران: از نژادهای اسبان در قرنهای نخستین، تنها چند نام باقی مانده است، مثلاً هنگامی که علی بن عیسی بن ماهان برای هارون الرشید هدیه می فرستاد، ۲۰ اسب «گیلی» همراه کاروان کرد که هم زین و برگ و لگامشان مرصع بود و هم نعلشان زرین. پس این اسبهای گیلی - که هیچ معلوم نیست چگونه بوده اند - می بایست اسبانی کاملاً استثنایی بوده باشند تا امیر خراسان تنها ۲۰ رأس از آنها را بفرستد و آنهم مال هزینه آرایششان کند، در حالی که با همین کاروان، ۲۰۰ اسب خراسانی نیز همراه بود که به جلهای دینا پوشانده شده بودند (بیهقی، ۶۴۳/۲).

محمد بن محمد به نژادهایی اشاره می کند که اکنون نیز در ایران وجود دارند:

۱. اسبان تازی: این اسبان چون پیوسته در شزار به سر می برده اند،

به شمال می‌آیند و اسبهای دو خون حاصل می‌شود (همو، ۳۴-۳۵). علاوه بر این، گاه از سمت خراسان و ترکمنستان نیز مادیان می‌آورند و با اسب عربی در می‌آمیزند و کره‌های دو رگ پسندیده به وجود می‌آیند (همو، ۸۳).

در هر حال، از نظر خوانساری بهترین نژادها همانا اسب عربی است؛ اما این نوع اسب بر حسب پاکی نژاد اینچنین تقسیم‌بندی شده است: اسب کربلا و بغداد، اسب کرمانشاه و ایلهای اطراف، اسب لرستان و بروجرد و ایلات آن، اسب شوستر و دزفول و چعب و رومز (که عربی خالصند)، اسب ایلات بختیاری و سرانجام اسب نواحی فارس. ملاحظه می‌شود که خوانساری به اسبان کردی و ترکمنی که حتماً نیک می‌شناخته، عنایت نورزیده است، حال آنکه اسب کردی در زمان محمد بن محمد مشهور بوده است و در قرن ۱۱ ق/۱۷ م اسب ترکمنی چندان فراوان بوده که شاردن آن را - که از نژاد تاتاری می‌خواند - همراه اسب عربی، تنها اسبان ایران تلقی کرده است (۱۰۵/۴).

پراکندگی اسب در ایران: معلوم نیست که اگر کتابهای ادب و تاریخ فارسی را دقیقاً بررسی کنیم، آیا اطلاعات تازه بیشتری در این باره پیدا خواهد شد؟ کتابهای فارسی به راستی سخنی نقل نکرده‌اند و حتی خبر فخر مدبر که می‌گوید: ۴ هزار اسب به دربار امیر بخارا بوده است (ص ۲۱۹)، تا حدی مبهم و نامطمئن می‌نماید.

برای عصر دیلمی گزارش می‌شود که در سپاه عضدالدوله چندان اسب بود که برای نگاهداری آنها به ۱۸۰۰ مہتر نیاز داشتند (کبیر، ۲۲۳). دیدیم که محمد بن محمد به انواع اسب، حتی اسبان وحشی اشاره می‌کند، اما از گستردگی و حجم رزمه‌ها و ایلخیا و سازمان مسئول اسب سخنی به میان نمی‌آورد.

شاردن - که در سالهای ۱۰۷۵ و ۱۰۷۸ ق/۱۶۶۴ و ۱۶۶۷ م به ایران آمده است - اطلاعات پر بهایی عرضه کرده است: وی یک بار به ستایش اسبهای ایرانی می‌پردازد و به اسبهای تاتاری (ترکمنی) اشاره می‌کند، سپس اسبهای عربی (خواه عربی ایرانی و خواه عربی شبه جزیره) را بهتر از اسبهای بومی می‌داند (۱۰۴/۴-۱۰۵) و می‌نویسد: ایلخیهای بزرگ به شاه اختصاص دارد و ایلخیا و اسطبلهای شاه در سراسر ایران، خواه سزمین ماد (آذربایجان و کردستان) و خواه ایالت پارس، پراکنده است (۱۰۹/۴). آنگاه می‌افزاید: هدف دولت از ایجاد این تشکیلات آن است که بتواند در هر زمان که لازم باشد، اسب در اختیار سپاهیان و کارگزاران بنهد (۱۰۹/۴-۱۱۰). اما اسب عمدتاً در ایران گران است، زیرا اسب ایرانی را به ترکیه، و خاصه به هندوستان صادر می‌کنند (۱۰۶/۴). وی در جای دیگر فرمانی را که طی آن شاه اجازه داده کمپانی هند شرقی هر ساله شماری اسب به فرانسه ببرد، نقل کرده است (۳۱۱/۳-۳۱۲).

بی‌گمان از دیر زمان هندوستان بازار اسبهای ایرانی بوده است. در سفرنامه مارکوپولو (قرن ۱۳ م) آمده است که اسب در ایران به سبب صدور به هندوستان، بسیار گران است (ص ۳۵-۳۶). بسیاری از

روایات دلالت بر این دارند که در دوران صفویان اسب از ایران به هندوستان صادر می‌شده است (نک: لسان، ۱۱-۱۲؛ برافر وخته، ۴۶-۴۷، ۵۳، ۵۶-۵۹). ابوالفضل علامی که نژاد اسبهای هندی را شرح داده، نشان داده است که در زمان او تقریباً همه اسبهای هندی از ایران حاصل شده بوده‌اند (۱/۱۴۰-۱۵۰). گزارش دلوش نیز درباره اسبهای هندی مؤید این مطلب است: عربی [از جنوب ایران]، ایرانی، مُنَجَّته (نزدیک به اسبهای ایرانی)، ترکی [از شمال خراسان]، یابو (زایده اسبهای محلی و ایرانی)، و اسبهای محلی تازی، جنگلی و تتو (I/233).

گزارش کوتاه، اما بسیار پر ارزشی که نظام‌الدین احمد در پایان مضماری دانش آورده است، گفتار شاردن درباره سازمان ایلخیا را تأیید می‌کند و بر اطلاعات ما از شمار اسبان در عصر صفوی می‌افزاید. وی ضمن بحث درباره «ایلخیهای سرکار خاصه شریف» می‌نویسد: «مادیان کامل و غیره» در نقاط مناسب کشور «به ضبط ایلخی چیان و سرکردگی امیر آخورباشی» بر حسب گزارش سال بونت ایل (۱۰۵۲ ق) و «با تصدیق مستوفی دفتر ارباب تحویل» منهای آنچه به انعام داده شده، ۲۹۷۰۷ رأس است و از ابتدای همان سال تا آخر سیچقان نیل [۱۰۵۸ ق] به «قورچیان و غلامان و تفنگچیان و توپچیان و ایشک آقاسیان و... ارباب قلم و عساکر و... اطبا و منجمان و شعراء و ارباب طرب» ۲۱۸۹۸ اسب سپرده شده؛ در «ایام اقامت که احتمال سفر نیست»، بنا به گزارش «مشرف اصطبل»، ۲۵۵۸ رأس اسب حاضر است (رجب ۱۰۶۷). مؤلف از شمار اسبهای چپار که هزینه‌شان از «تحویل و زراعت و عمال محال» تأمین می‌شود، اطلاع روشنی ندارد، زیرا گزارشی به دفترخانه نمی‌رسد (ص ۹۲-۹۳).

تألیف چندین فرس‌نامه در دوره صفوی نیز بر اهمیتی که فرمانروایان این عصر برای اسب قائل بوده‌اند، دلالت دارد. در عصر دولتهای بعد از صفوی که دیگر آن اقتدار و آن استقرار را نداشتند، نظام اسب‌داری تا حدی بی‌سر و سامان بود و فرمانروایان بیشتر برای نیازهای جنگی به تهیه اسب می‌پرداختند؛ مثلاً نادرشاه در ۱۱۴۵ ق/۱۷۳۲ م قبایل عرب را وادار کرده بود که ۱۲ هزار اسب برایش ارسال دارند (بیگولوسکایا، ۳۲۱؛ قس: ایرانیکا). بعید نیست که اسبهای زیبای چناران از آمیزش همین اسبان با اسبهای ترکمنی پدید آمده باشند (نک: خویلو، ۳۱).

در دوره قاجار، با آنکه در کثرت و پراکندگی اسب در سراسر ایران تردید نیست، اسب‌داری دیگر نظام استوار و روشنی نداشت؛ البته در سپاه و دربار از نگهداری اسب گزیر نبود و گویند که ایلخی اصولاً به دربار وابسته بود و اسبان را پیوسته به بیلاق و قشلاق انتقال می‌دادند و هر چند سال یک بار آنها را به مزایده می‌گذاشتند. در زمان ناصرالدین شاه، شمار اسبان ایلخی را ۱۰ هزار ذکر کرده‌اند (همو، ۲۰)؛ و نیز می‌دانیم که ناصرالدین شاه پیوسته هزار اسب کشیک آماده داشت (معیر الممالک، ۴۶؛ نیز نک: ایرانیکا، II/733). دهوتسه می‌گوید: در زمان فتحعلی‌شاه، شمار مادیانهای چمن سلطانی، ۵ هزار، و شمار

است و نقشهای گلگون سراسر پوست زرد او را پوشانیده است؛ سخت تیزبین است؛ قدرت پیل و اندام شتر و زهره شیر دارد؛ و در جنگ چون آهوی تازنده است... (۲۵۵/۱-۲۵۶).

اسبان دیگر شاعران کهن ایرانی چون عنصری و مسعود سعد و نظامی (خاصه در صحنه چوگان بازی شیرین و خسرو) نیز بیش از اینها وصف نشده‌اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم، همه این مضامین را با تفصیل بیشتر در دیوان منوچهری می‌توان یافت.

بی‌گمان منوچهری بیش از هر شاعر ایرانی دیگر، اسب را موضوع هنر شاعرانه خود ساخته است. وصفها و تشبیه‌های او بیشتر همانهایی است که در دیگر اشعار فارسی، فرس‌نامه‌ها و حتی اشعار عربی یافت می‌شوند. خود او نیز یک تصویر شاعرانه را گاه چند بار تکرار کرده، و از آنها صورتهای کلیشه‌ای ساخته است. از این رو، سراسر دیوان او را بررسی کرده، و موضوع اسب را از لابه‌لای اشعار بیرون کشیده‌ایم و اینک فهرست وار نقل، و عمدتاً با عنصری، مقایسه می‌کنیم:

موضوع اسب غالباً در اواسط قصیده‌های منوچهری پدیدار می‌شود و آن بیشتر هنگامی است که شاعر بر اسب می‌نشیند تا به خدمت ممدوح بشتابد. به این مناسبت، گاه تا ۱۰-۱۲ بیت به وصف اسب خود اختصاص می‌دهد. او تنها یک قصیده ۱۲ بیتی دارد که سراسر در وصف اسب سروده شده است و شاید در ادب فارسی منحصر به فرد باشد.

منوچهری تقریباً همیشه وصف اسب را با عبارت «آفرین بر این مرکب» آغاز کرده (ص ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۰، نیز ۶۷؛ حتّماً اسبی). توصیفات او برخی عمومی و کلی است، گاه - مانند فرس‌نامه‌ها - به اندامها و ویژگیهای اسب می‌پردازد و از این میان، انبوهی تصویر در وصف تبدیابی او عرضه می‌کند. با توجه به ارجاعاتی که به صفحات دیوان داده‌ایم، ملاحظه می‌شود که یک تصویر گاه چندین بار تکرار شده است:

اسب فرخ بی (ص ۳۹) نیک خوی پاک نژاد او (۱۱۱) از نسل «اعوجی» (ص ۴۱، ۱۱۰)، دلدل قامت، براق اندام (ص ۴۱)، رخس فرمان یا رخس رو (ص ۴۱، ۱۱۰)، شب‌بیز نعل یا شب‌بیز رنگ (ص ۴۱، ۴۸، ۱۱۰) یا حتی بهتر از اوست (ص ۶۷). شاد دل و تازه رخ است (ص ۴۰). توانایی و بردباری او را این مضامین هویدا می‌کند: شیخ نورد و شیخ شکن (ص ۳۹، ۴۰، ۶۷، ۹۳)، کوه کن (ص ۴۰، ۶۷، ۹۳)، کارکن و بارکش (ص ۴۰، ۶۷)، راه نورد (ص ۴۰، ۶۷).

تشبیه یا قیاس اسب با دیگر حیوانات در اشعار منوچهری بسیار است: شیرگام، پیل زور (ص ۴۲)، گرگ پوی (ص ۴۲، ۴۷، ۱۰۲، ۱۱۱)، یوزتاز (ص ۱۱۰)، جولان‌کننده چون عقاب (ص ۴۲، ۴۸)، در هوا چون کلنگ (ص ۴۱، ۴۸، ۱۱۰) و در کوه چون پلنگ (ص ۴۱، ۱۱۰)، در آب چون ماهی (ص ۴۰) و کشتی یا نهنگ (ص ۶۸، ۱۱۰). جهش اسب بارها وصف شده است: چون باز (ص ۴۲)، چون گوی (ص ۱۱۰) و یا چون رنگ (بز کوهی) و یوز (ص ۶۷، ۱۱۱) و گور (ص ۱۰۲) می‌جهد و از آنجا، این صفات برای اسب آورده شده است:

سواران، ۱۴ هزار بوده است (نک: لسان، ۲۳). خوانساری (عصر قاجار) به نژادهای مختلف اسب در گوشه و کنار ایران اشاره کرده، اما از هیچ ایلخی مهم یا مرکز پرورش اسبی سخن به میان نیاورده است. با اینهمه، می‌نویسد که اسب عربی در ایران کم بود، اما کم کم در عصر قاجار، اسبهای عربی نیکو در ولایات ایران پرورش یافت (ص ۲۸) و اینک اسب عربی بسیار است، به ویژه اسبهای قراباغی که در اصل عربی بوده‌اند و اینک با ترکی در آمیخته، و دورگ شده‌اند، فراوان یافت می‌شوند (ص ۸۲). اما بهترین اسبها را در دار الخلافه تهران باید یافت. زیرا اعیان شهر، خواه از طریق خرید و خواه پیشکش، شمار بسیاری از آنها را فراهم آورده‌اند. جز اینکه اینان از سرب‌ی اطلاعاتی، اسبهای زیبا را ضایع می‌کنند و جز سواری از خانه تا دربار یا حداکثر تا شمیران استفاده دیگری از آنها نمی‌برند (ص ۸۴-۸۵).

اسب در ادب فارسی: در نثر فارسی، آنچه درباره اسب گفته شده، بیشتر توصیفاتی است که نویسندگان کتابهای اختصاصی، یعنی فرس‌نامه‌ها و کتابهای آداب حرب آورده‌اند که برخی گفتار گذشتگان ایرانی است و برخی دیگر ترجمه روایات اسلامی و عربی. بنابر این، وصف هنری اسب را خصوصاً باید در شعر فارسی جست و جو کرد، نه در نثر.

در کتابهای اسب‌شناسی و ادب عربی - و حتی در فرهنگهای آن زبان - ملاحظه می‌شود که نویسندگان پیوسته فصلی در باب «اسب در شعر عرب» می‌گشایند. بدین سان درباره این موضوع مجموعه‌های گسترده‌ای پدید آمده که به زیباییها و ویژگیها و هنرها و تک تک اندامهای اسب پرداخته است؛ اما در ادب فارسی موضوع چندان مورد عنایت نبوده است. در اینکه اسب در سراسر ادب فارسی حضور مداوم دارد، تردید نیست، ولی این حضور، چیزی از احوال حیوان را باز نمی‌نماید.

کتابی که امید یافتن وصف اسب در آن بیشتر از کتابهای دیگر است، البته شاهنامه فردوسی است. اما اسبان شاهنامه تقریباً همیشه در قالب بازیگرانی دارای خرد و عاطفه انسانی در صحنه‌های نمایش ظاهر می‌گردند. در میان اسبان معروف چون شب‌بیز، شبرنگ، ورد و... از همه دل‌ورتر و پر عاطفه‌تر، بی‌گمان رخس است که چون دوستی دلسوز جان خداوند خویش را از مرگ می‌رهاند، اما سرانجام تقدیر چنین می‌خواهد که بی‌احتیاطی رستم بر هوشمندی او غالب آید و هر دورا به کام مرگ کشد، آنگاه اسب دلاور را چون آدمیان در کنار صاحبش به خاک می‌سپارند.

انتظار می‌رود که فردوسی، آن زمان که رخس را در دسترس رستم جوان می‌نهد، از همه توان شاعرانه خود برای وصف او بهره‌گیرد؛ اما چنین نیست و بیش از ۶+۱ بیت در وصف رخس و ۲-۳ بیت در وصف مادرش چیزی نیامده است. مادر رخس، اسبی خنگ، سینه فراخ، کوتاه لنگ، خنجر جی گوش، میان نزار (= کمرباریک) است. کره او «بورابری» (= گلرنگ)، سیاه چشم، گاو دم، سیه خایه و پولاد سم

دستگاههای دولتی بیرون راند؛ حتی در آغاز سده بعد نیز، ارتش ایران برای امور توپخانه، اسبهای سنگین نژاد مجاری وارد می‌کرد. در ۱۳۰۹ ش، ایلخی بزرگی که از زمان قاجاریه مانده بود، با ۷۰۹ اسب، جزو «ارکان حرب» گردید. در ۱۳۱۲ ش، ایلخیهای دولتی مازندران هم در ورامین به ایلخی نخست پیوست. سال بعد چندین اسب از اروپا وارد شد و آنگاه ایلخی ورامین، «حوزه اصلاح نژاد و پرورش اسب» نامیده شد و ۲ ایلخی دیگر در مراغه و بجنورد را نیز تحت نظر گرفت. در همین سال باشگاه سوارکاران در جلالیه تشکیل شد و اندک اندک مسابقات اسب دوانی و بازی چوگان و دیگر امور اسب به آن پیوست (خوبلو، ۲۰-۲۱).

اما در این سالها، ماشین به سرعت جایگزین اسب می‌گردید و اسب که دیگر از «نیاز مندیهای» جامعه و دولت رخت بیرون کشیده بود، ابزار تعیین و تشخیص، یا وسیله سوارکاری و بازیهای مختلف شد و ناچار در معرض خطر قرار گرفت. در ۱۳۴۹ ش انجمن سلطنتی اسب تشکیل شد و از آن پس، نژادهای اصیل ایران مورد حمایت قرار گرفتند و مراکز پرورش اسب و باشگاههای سوارکاری متعددی در تهران و شهرهای بزرگ تأسیس شد.

در ۱۳۵۲ ش، خوبلو فهرستی از شمار اسبهای هر استان عرضه کرده که مجموعاً، شامل ۵۳۷ هزار اسب است. در این فهرست، استان گیلان، با ۱۰۱ هزار و مازندران، با ۹۵ هزار در درجه اول و دوم قرار دارند. خوزستان که عمدتاً اسب اصیل عربی پرورش می‌دهد، ۲۳ هزار اسب داشته است (ص ۲۳).

نژادهای کنونی اسب در ایران: مشهورترین نژادهای اسب موجود در ایران، بجز اسبهای بیگانه وارداتی، اینهاست: نژاد عربی: اسب عربی خواه از شمال ایران، ارمنستان و قفقاز، و خواه از شمال آفریقا به سرزمینهای گرم عربستان و خوزستان آمده باشد، در هر حال، تحت تأثیر اوضاع و احوال اقلیمی به شکلی درآمده که پیوسته در سراسر جهان، پستندترین اسب بوده است (درباره مشخصات جهانی اسب عربی، نک: ابراهیم پور، «اسب عرب...»، ۳۵).

برخی از نویسندگان ایرانی برآنند که اسبهای خوزستان، اصولاً زاده اسبهای هند و اروپایی و اسبهای بومی هستند، به همین سبب به آنها نام عربی- ایرانی می‌دهند (خوبلو، ۴۲-۴۴).

این نکته که ایران، اسب معروف به عربی را به صورت اسب بومی از آغاز در خاک خود پرورش داده، از نظر دست اندرکاران حائز اهمیت بسیار است. به همین سبب در ۱۳۵۱ ش انجمن سلطنتی اسب بر آن شد که به نژاد اسبهای خوزستان سر و سامان دهد. کوششهایی در این باره صورت گرفت و سرانجام، با اقدامات مجدانه انجمن ملی اسب، در ۱۳۷۴ ش، دسته‌ای از اسبهای خوزستانی با داغ 03 مورد قبول انجمن جهانی اسب عرب (واهو) قرار گرفت و بدین سان ایران به آن سازمان

برق جه (ص ۱۱۱، ۴۰)، آهوج، بیرجه (ص ۶۷)، وادی جه (ص ۹۳)، منوچهری در وصف اندامهای اسب این تشبیهات یا توصیفات را آورده است: پشت چون کمان، پا چون نیزه، گردن چون سپر (ص ۶۷)؛ یا گردن چون نیزه، گوش چون تیغ، دم چون کمند، سم چون ناچخ (تبرزین)، ساق چون کمان (ص ۱۱۱)؛ یا دست و پای و سم و چشم اسب او آن شیر و پیل و گور و رنگ است (ص ۴۸). از نمونه وصفهای او در همین صنعت، بیتی است که این مضامین را دربر دارد: گوش، تیز؛ پهلو، فریه؛ میان، نزار؛ کف، قوی؛ پیشانی، پهن؛ ساق، دراز (ص ۴۰). توصیفات دیگر او نیز به طور کلی از این معانی خارج نیست: سم گرد اسب او (ص ۹۳، ۱۱۰) سخت (ص ۴۰) و از پولاد (ص ۵۷) یا از الماس (ص ۴۸) یا روی (ص ۱۱۱) است که سنگ را می‌شکند (ص ۶۷، ۳۹، نک: عنصری، ۷۵، ۱۱۶). ساق فولادینش (ص ۴۸) چون ساق گرگ (ص ۱۰۲) یا گور (ص ۱۱۰)، رانش ضخم (ص ۱۱۱)، دندانهای سیمین، بینش چون چاه (ص ۱۱۱) و گوشهایش تیز (ص ۴۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۰) است. در این میان، البته شبهه اسب که رعد بانگ است (ص ۱۱۰) و به غرش شیر (۳۹) و بانگ کرگدن (ص ۶۷) می‌ماند و کوه را می‌لرزاند (ص ۳۹)، فراموش نشده است.

این اوصاف عموماً با الگوی اسبی که در فرس‌نامه‌ها می‌توان یافت، منطبق است، حتی چند اصطلاح که خاص آنهاست، نیز به کار آمده، مانند: شیر دست (ص ۱۰۲)، خردمو (ص ۹۳)، گرگ پوی (ص ۶۷)... اما در اسب، از همه اوصاف مهم‌تر، همانا سرعت اوست. اسب در عین اینکه چون طاووس زیباست (ص ۱۱۰) و هنگام رهواری، چون کبک می‌خرامد (ص ۳۹، ۴۲، ۴۸، ۱۱۰)، باید بتواند از «بلاساغون تا طراز» را یک شبه (ص ۳۹)، و راه یک ماهه را به یک هفته (ص ۹۳) طی کند و یک ساعته از پل صراط بگذرد (ص ۴۰). پس باید در سرعت چون باد باشد (ص ۳۹؛ نیز نک: عنصری، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۸) و هنگام تاخت، پایها را ۳۰۰ گام پیش‌تر از دست نهد (ص ۳۹) و یا از کوهی به کوهی دیگر جهد (ص ۴۰) و در نشیب چون صخره سنگی باشد که سیل از فراز کوه به زیر افکنده است (ص ۴۱؛ نیز عنصری، ۱۱۴). از همین وصفها تأثیر شعر عرب در دیوان منوچهری آشکار می‌گردد (قس: بیت ۵۳ از معلقة امرؤالقیس).

این توصیفات مادی و عینی را تقریباً به همین صورت در دیگر اشعار فارسی نیز می‌توان یافت. اسب عنصری نیز چون برق می‌جهد و چون باد و ایر می‌تازد؛ به کوه می‌ماند و چون پرگار می‌گردد (همانجا).

اما نظامی که البته از همین معانی استفاده کرده است (مثلاً: رهنورد، دریانورد، آهنین سم و...)، گاه توصیفات شاعرانه‌تر و ذهنی‌تری آورده که در شعر متأخر عرب نیز فراوان است. شب‌دیز او، نه چون پرگار که چون زمانه می‌گردد (ص ۱۲۳؛ نیز نک: عنصری، ۶۲) و در سرعت از اندیشه نیز پیشی می‌گیرد.

اسب در ایران معاصر: تا اواخر قرن ۱۳ هجری هنوز صنعت ماشین آنقدر گسترش نیافته بود که اسب را از زندگی مردم ایران و

به اسبچه خزر معروفند. خانم فیروز در ۱۳۴۴ ش شماری از این اسبچه‌ها را به تهران منتقل ساخت (خویلو، ۵۱ به بعد).

مآخذ: ابراهیم پور، «اسب عرب در جهان»، اسب، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۴؛ همو، «اسب کرد»، همان، ۱۳۵۳ ش، ص ۳؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۷۷-۱۸۸۶ م؛ امرؤالقیس، دیوان، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ برافروخته، تاریخ سواری و سوارکاری در ایران، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ پیگولوسکایا، ن. و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ تبارنامه ملی اسب اصیل ایران، انجمن ملی اسب ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ خوانساری، عبدالله، فرس‌نامه، تهران، چ سنگی، ۱۲۷۹ ق؛ خویلو، مجید، بررسی پرورش اسب در ایران (رساله دکتری)، تهران، ۱۳۵۲-۱۳۵۳ ش؛ سفرنامه مارکو پولو، ترجمه حبیب‌الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ۱۹۷۱ م؛ شاردن، سیاحت‌نامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ عنصری، ابوالقاسم، دیوان، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ فخرمدیر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ فیروز، لوتیز، «اسب کرد»، اسب، تهران، ۱۳۵۳ ش، ص ۲؛ قره‌گوزلو، مری لیلی، «بذیرفته شدن اسب اصیل ایرانی به ست بین‌المللی»، اسب، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۲۴؛ قمی، احمد، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان نراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ کبیر، مفیزالله، ماهیکران تاجدار، ترجمه مهدی افشار، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ لسان، محمود، اسب ایرانی (رساله دکتری)، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۱۹ ش؛ محمد بن محمد، فرس‌نامه، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ص ۵۷۵۴؛ معیرالمالک، دوستعلی، یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ نظام‌الدین احمد، مضمار دانش، نسخه خطی کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، ص ۲۳۱۱؛ نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ وزیری، احمدعلی، جغرافیای کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

Deloche, J., *La circulation en Inde...*, Paris, 1980; Digard, J. P., *Le cheval force de l'homme*, Paris, 1994; Iranica; Mercier, L., notes on *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris, 1924.

آذرتاش آذرنوش

اسباب خانه، مجموعه‌ای از وسایل و ظروف و ابزار و اشیائی که برای بر آوردن نیازهای روزانه اعضای خانواده در خانه فراهم آمده است. اینگونه وسایل بنا بر موقعیت جغرافیایی و اقلیمی و نوع جامعه و نظام معیشتی و پایگاه و منزلت طبقاتی صاحبانشان از نظر نوع و جنس و شکل و چند و چون تفاوت‌های بسیاری دارند.

اسباب خانه را می‌توان به دو دسته متمایز تقسیم کرد: یک دسته اشیاء و وسایلی که جنبه کاربردی عام و مشترک دارند و در زندگی روزمره مردم در همه سطوح اجتماعی به کار می‌روند؛ دسته دیگر اشیائی که بیشتر جنبه آذینی و تجمیلی دارند و میزان نفاست و زیبایی آنها نشانگر پایگاه و منزلت گروهها و طبقاتی است که آنها را به کار می‌برند. در آغاز ظهور اسلام، اسباب خانه مردم ساده بود. پیامبر اسلام (ص) پیوسته مسلمانان را از به کار گیری اشیاء نفیس و ظرفهای طلا و نقره و پوشیدن جامه‌های حریر و دیبا پرهیز می‌دادند (نک: ابوالحجاج، ۱۸۷/۲؛ بخاری، ۴۵/۷). اسباب زندگی پیامبر (ص) نیز شامل چند تکه

جهانی پیوست (قره‌گوزلو، ۱۶-۱۷؛ تبارنامه... مقدمه).

نژاد کردی: این نژاد از کهن‌ترین نژادهای آریایی است. استخوانهای اسبچه‌های خزر در کردستان نشان می‌دهد که این دو تیره با هم رابطه‌ای کهن داشته‌اند. فیروز اسب کرد را با نقشهای هخامنشی و ساسانی قیاس کرده، اسبهای نسایی را نیای آن می‌پندارد (ص ۱۴-۱۵). ابراهیم پور اسب کردی را زاده اسبهای آریایی شمال شرقی خزر می‌داند و در رابطه آن با اسبچه خزر تردید ندارد. کهنسالی این نژاد و تشابه شدید آن با اسب عربی او را به این سؤال می‌کشاند که آیا اسبهای عربی همان اسبهای کردی نیستند که تحت تأثیر محیط، شکل کنونی را یافته‌اند؟ («اسب کرد»، ۸؛ نیز نک: لسان، ۲۷-۲۸؛ خویلو، ۴۱ به بعد). انجمن سلطنتی اسب، در ۱۳۵۰-۱۳۵۲ ش، یک جلد کتاب درباره نژاد اسب کرد انتشار داده است.

نژاد ترکمنی: قبایل ترکمن، هنگامی که همراه سلجوقیان به شمال شرقی ایران آمدند، اسبهای ظریف، اما بلند اندام و تیزپای خود را نیز آوردند. این اقوام که تا چندی پیش در دشت مسطح و گسترده ترکمن صحرا عمدتاً چادر نشین و گله‌دار بودند، ناچار به اسب عنایت خاص داشتند. کهن‌ترین نژاد شناخته شده ترکمنی، تکه نام دارد که خود به چندین تیره تقسیم شده است. امروز معروف‌ترین این تیره‌ها عبارتند از آخال تکه و میوت. همین نژاد آخال تکه با اسبهای فارس و خوزستان (شاید به همت نادرشاه) در آمیخته، و نژاد کوچک‌تر اما بسیار شایسته چناران را پدید آورده است.

کثرت و سرعت اسب ترکمنی و وجود مسابقات و سنتهای گسترده محلی، موجب شد که نظر اهل فن به ترکمنستان معطوف گردد و مرکز پرورش اسب گنبد پی‌ریزی شود. این مرکز برای حفظ نژاد ترکمن و نظام بخشیدن به مسابقات کوشش بسیار کرد و کتابی در دو جلد به نام تبارنامه اسب ترکمن، و نیز کتابی به نام اسب و ترکمن منتشر کرد که شامل اطلاعات وسیعی درباره نژادها و سوارکاران و اسب‌داران و حتی افسانه‌ها و خرافات و سنتها و ادبیات ترکمنی است. مسابقات بهاره و پاییزه ترکمن صحرا اینک شکل گرفته، و مورد توجه اسب دوستان ایرانی است (نک: لسان ۲۴ به بعد؛ خویلو، ۱۲۹ به بعد).

علاوه بر این نژادهای معروف، بی‌گمان تیره‌های دیگری نیز در گوشه و کنار ایران می‌توان یافت. در حوالی رود ارس، اسبهای کورنگ طلایی - زرد لیمویی احتمالاً از آمیزش اسبهای ایرانی با اسبهای قراباغی و کرکی و یا مغول پدید آمده‌اند. عباس میرزا در اثنای جنگهای ایران و روس، شمار بسیاری از اسبان همین نژاد را به آذربایجان آورد (لسان، ۲۷). در شرق ایران، یعنی در مرزهای ایران و افغانستان، اسبهای کوچک و پر تحملی موجود بوده که به کته کن شهرت داشته است (همو، ۲۸)؛ در مازندران و گیلان، انبوهی اسب - غالباً کم بها - موجود است که بیشتر به کار بارکشی می‌آیند؛ باز در همانجا اسبهای کوچک قامتی یافت می‌شود که سابقه‌ای چند هزار ساله دارند و اکنون

چیز ساده مانند دو قدح، به نامهای «ریان» و «عیر»، و یک بستر چرمی و یک چوبدستی به نام «ممشوق» بود (یعقوبی، ۷۱۲-۷۲).

اسباب خانه خلفای راشدین نیز ساده بود. ابوبکر به هنگام مرگ، مهاجران را به ساده زیستن سفارش می‌کرد و می‌گفت: شما را به خدا هیچ‌گاه بالشهای دینا و پرده‌های حریر در خانه‌هایتان به کار نگیرید (زیدان، ۶۹۲/۱۲). هرگاه غنایم نفیس گوهرنشانی به دست مسلمانان می‌افتاد، عمر می‌گریست و خوف داشت که امت مسلمان به اینگونه اسباب و اشیاء زیبا و گرانبها دل ببندند و از شکوه زندگی ساده پیشین فرو افتند و به خواری زندگی دچار گردند (همانجا).

در وصف اسباب خانه حضرت علی (ع) به هنگام ازدواج با حضرت فاطمه (ع) نوشته‌اند که بر کف اتاق شن ریخته، و روی آن پوست قوچی گسترده بود و آن حضرت به هنگام خواب پوست را از روی پشمین آن می‌گسترده؛ مخدّه یا بالش‌ی چرمی آکنده با لیف خرما هم داشت (حمیری، ۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۳۵۲/۳؛ ابن سعد، ۲۳/۸). آن حضرت به هنگام آوردن دختر بیغمبر (ص) به خانه‌اش برای آویختن لباس، چوبی میان دو دیوار اتاق نصب کرد (ابن شهر آشوب، همانجا) و حوله‌ای از آن آویخت و مشک آب و پرویزی هم برای بیختن آورد فراهم کرد (ابوعلم، ۱۵۶).

ساده زیستی در جامعه‌های اسلامی دیری نپایید و تجمل‌گرایی در میان خانواده‌های خلفا و گروهی از سران و بزرگان قبیله‌های عرب، در دوره امویان و به خصوص عباسیان، رواج یافت و تحت تأثیر زندگی پر تجمل طبقات مرفه ایرانی، آنان نیز خانه‌های خود را با اسباب و اشیاء زینتی و نفیس آراستند. بنابر نوشته‌های تاریخی، نخستین کسی که در اسلام به جای نشستن بر زمین، بر کرسی یا تخت نشست، معاویه بود. پس از او، خلفای دیگر نیز از او پیروی کردند و کرسی‌نشین شدند (ابن خلدون، ۴۶۶/۱). نوشته‌اند که هارون الرشید در چادر سیاه بزرگی دوخته شده از پوست خز بارعام می‌داد و خود در چادری دیگر از خز سیاه که در وسط چادر بزرگ برافراشته، و ۱۱ طاقه فرش خز مشکی در آن گسترده بودند، می‌نشست و به پشتیهای با روکش خز سیاه تکیه می‌داد (جهشیاری، ۳۴۸).

خلفای اموی با اینکه به زندگی بدوی خوی گرفته بودند، اما در خانه‌های خود پرده‌های حریر مصری می‌آویختند و پشتیهای دینای گوهر نشان در اتاقها می‌گذاشتند. روی پرده‌های زربفت مصری شعارهای دینی مسیحی بافته شده بود، اما هنگامی که عبدالملک مروان به حکومت رسید، دستور داد که از آن پس بر روی پرده‌ها به جای شعارهای مسیحی نگارهای عربی و نقشهای قرآنی و کلمات عربی بیافند (زیدان، ۶۹۳/۱۲).

خلفای عباسی بیش از پیش به تجمل روی آوردند. می‌گویند: سفاح و منصور، به پیروی از گذشتگان، خانه‌های خود را با دینا و نفیس‌ترین اشیاء ساخته شده از طلا و نقره آراستند و از هر سرزمین و شهری زیباترین و گرانبهاترین کالا را برای زینت خانه‌هایشان وارد کردند. آنان

پرده‌های نفیس و پر نقش و نگار را از فسا، سجاده‌ها و قالیچه‌ها را از شوستر و بخارا، حصیر را از آبادان، تشک و مخدّه را از دشت و دشتستان، قالیهای زربفت را از ارمنستان، سینیهای چوبی را از مازندران، و ظرفهای شیشه‌ای و سفالین را از بصره می‌آوردند (همو، ۶۹۳/۱۲-۶۹۴؛ نیز نک: تعالی، ۱۷۰-۱۷۱).

بدین‌گونه زندگی ساده‌مسلمانان دیگرگون شد و فضای خانه‌هایشان با اشیاء نفیس آراسته گردید. از این پس، در هر خانه بجز اسباب ساده‌ای که برای رفع حاجت زندگی فراهم می‌شد، اسباب و اشیاء تزینتی و نفیس هم افزوده شد. این اشیاء تجملی در کارگاههای صنعتی شهرهای مشهور آن زمان ساخته می‌شدند و گاه آثاری اصیل از کار هنرمندان بودند و نقشی مهم در جلوه‌گر ساختن شأن و پایگاه طبقه اجتماعی خانواده‌ها در جامعه داشتند («دائرة المعارف...»، VII/611).

اسباب خانه بر حسب نقشی که در برآوردن نیازهای فردی و جمعی و آسایش اعضای خانواده در زندگی روزانه دارند، بر چند مجموعه بزرگ و متنوع مانند اسباب آشپزخانه، سفره و اسباب سفره و پای سفره، اسباب اتاق نشیمن، اسباب خواب، اسباب روشنائی، اسباب گرمای و سرمازا، اسباب شست و شو و رفت و روب، اسباب قهوه و چای و اسباب دود و دم یا تدخین تقسیم می‌شوند. هر دسته از این اسباب و اشیاء با جنس و موادی خاص، متناسب با کاربریشان، ساخته شده‌اند: اسباب و وسایل سنگی، چوبی، گلی یا سفالی، فلزی (ساخته شده از مس، برنج، فولاد، روی، نقره و طلا)، شیشه‌ای، چینی، پوستی و چرمی، و چیزهای بافته شده از الیاف پنبه و کتان و ابریشم و الیاف خرما و نی خیزران و....

اسباب آشپزخانه: اسباب آشپزخانه مجموعه‌ای از وسایل و اشیائی است که در پخت و پز و آماده کردن و نگهداری و پختن غذا در خانه‌ها به کار می‌روند. به روایتی اسطوره‌ای در رساله فتوت نامه آشپزان، نخستین بار جبرئیل فرمان یافت که اسباب آشپزخانه‌ای از درگاه پروردگار برای ابراهیم خلیل (ع) ببرد تا آنها را در پختن خوراک برای کارگران کعبه به کار گیرد. این اسباب به گفته استادان آشپز اینهاست: یک سفره پوستی از پوست گوسفند سفیدی که جبرئیل برای آدم و حوا قربانی کرده بود، یک تخته نان بندی از چوب درخت طوبی، نان تراشی از چوب تبرخون (عناب)، و یک دیگ با سرپوش (افشاری، ۱۰۳۰).

اسباب پخت و پز که از کهن‌ترین دوره‌ها در خانواده‌های مسلمانان به کار می‌رفته، اینهاست: ۱. ابزار و وسایل خرد و نرم کردن دانه‌ها مانند هاونهای کوچک و بزرگ و دستاسها؛ ۲. ابزار بیختن آرد و دانه‌های حبوب و غله مانند الک و غربال؛ ۳. ابزار و وسایل پختن نان مانند ساج یا طبق نان بندی، تخته چوبی و ریز خمیر، چوبه یا شویق برای باز کردن

ذخیره کره آب کرده و آب خوراکی، «هور» یا خورجین برای ذخیره گندم و آرد، «هورژین» برای گذاشتن اسباب و ظرفها و ملزومات دیگر و «همبون» (انبان) برای نگهداری مواد دیگر خوراکی، از جمله اسباب آشپزخانه عشایر بختیاری ایران را تشکیل می دادند (نک: دیگرار، ۲۱۵، ۲۲۳).

در ابتدا، اجاق آشپزخانهها را از خشت خام و گل، و یا گل و آجر می ساختند و دودکشی هم در بالای آن - که به پشت بام راه داشت - می گذاشتند. پس از رواج منقلهای فلزی و چراغهای نفتی خوراک پزی و به دنبال آن انواع اجاق فرنگی و اجاقهای میلی نفت سوز و گازی و برقی و چراغهای گوناگون خوراک پزی، اجاقهای خشتی و آجری به تدریج بر افتاد. آنگاه رفته رفته دولاپچه و قسه و کابینت در و شیشه دار چوبی و فلزی ساده و تزئینی نیز جای طاقچه و رف سنتی را در آشپزخانهها گرفت.

سفره و اسباب سفره:

سفره: سفره یا خوان چیزی است که روی آن ظروف غذا و خوردهایا و نوشیدنیها را می گذارند. سفرهها معمولاً از چرم یا پارچه یا مشمع بوده است. سفره عامه مردم عموماً یک تخته پارچه کتانی یا یک قطعه چرم بود. شهرنشینان، به خصوص قشر مرفه و اعیان، سفره های پارچه ای دستبافت نقش دار و گلدوزی شده، یا پارچه های حریر و قلمکار به کار می بردند. بسیاری از مردم هم از مجمعه برای خوردن غذا استفاده می کردند. مجمعه دو گونه بود، یکی گرد و بزرگ به نام «خوان» و دیگری گرد و کوچک به نام «خوانچه». خوان و خوانچه را از چوب و مس و گاهی از نقره می ساختند. نوعی خوان پایه دار هم بود که آن را «قوانمی» می خواندند و بیشتر در خانه بزرگان به کار می رفت (فقهی، ۶۸۶).

در آغاز ظهور اسلام و در دوره حیات پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین، مردم به هنگام خوردن غذا تخته فرشی روی زمین می گسترده و ظروف غذا و خوراکیها را روی آن می چیدند و در اطراف آن می نشستند (حسن، ۴۹۷/۱). مردم مدینه سفره پارچه ای به کار می بردند. سفره را روی قطعه ای چرم که دورادور آن را قالیچه انداخته بودند، می گسترده (علی، ۷۳-۷۴). در ایران از سفره های چرمی، کتانی و کرباسی، به خصوص سفره های کتانی و کرباسی قلمکار بافت یزد و اصفهان استفاده می کردند. در میهمانیهای عمومی، سفره های بزرگ کرباسی گازرشو (گازرشست) می گسترده (محمد بن منور، ۶۹/۱). در دوره قاجار نخست سفره ای چرمین روی قالی می گسترده، سپس روی آن یک سفره از پارچه کتان گلدار می کشیدند، آنگاه اسباب سفره و ظرفهای خوراکیها را روی آن می چیدند (بولاک، ۹۵). خانواده های شهری، غنی یا فقیر، معمولاً یک قطعه مشمع رنگی یا پارچه کتانی دستبافت روی فرش پهن می کردند و دور آن می نشستند و غذا می خوردند (رایس، ۱۳۱). گیلانیان و دیلمیان نوعی سفره محلی که از «گالی» (نوعی گیاه مردابی) بافته شده بود و «گالی سفره» نامیده

چانه خمیر، لاوک یا تشت خمیر زنی، سیخ و انبرک نان پزی، کاردک خمیر، و سبد و سفره خمیر؛ ۰۴ ابزار و وسایل خوراک پزی مانند دیگچه و دیگ و پاتیل یا قدر، تابه یا میقلا، کماجدان، کفگیر، کفچه یا قاشق، کاسه و شگره، و سیخ کباب پزی یا سفود؛ ۰۵ ابزار بریدن و تکه کردن گوشت و سبزی، و ابزار شکستن و خرد کردن استخوان و چوب و هیزم، و ابزار پوست کندن میوهها مانند کارد و کاردچه و گزلیک و چاقو و رنده و ساطور و تبر؛ ۰۶ ابزار تیز کردن مانند سنگ فسان یا سنگ ساب و چاقو تیز کن و آئینه؛ ۰۷ ظرفهای ذخیره و نگهداری مواد خوراکی، از جامدات و نباتات گرفته تا مایعات، مانند خم و خمره و خمچه، مشک و خیک، کندو و تاپو، جوال و کیسه، سبو و کوزه، و جعبهها و قوطیهای مخصوص نگهداری ادویهها و سبزیهای خشک.

این اسباب و ابزارها را از جنسهای گوناگون مثل سنگ و سفال و چوب و فلز، به خصوص مس و برنج و آهن و فولاد می ساختند. شهرهایی از سرزمینهای اسلامی و ایران به ساختن و صادر کردن برخی از این اسباب و ابزارها معروف بوده اند؛ مثلاً شهر امل به ساختن اسباب چوبین آشپزخانه مانند کفچه و کاسه و طبق و امثال آن، از چوب شمشاد، در جهان اسلام بنام بود (حدود العالم، ۱۴۵-۱۴۶). همچنین شهرهای طوس، مرو، سغد و سمرقند در ساختن دیگهای بزرگ سنگی (همان، ۹۰؛ لسترنج، ۴۷۱؛ مقدسی، ۳۲۴/۲؛ مناظر احسن، ۱۳۶)، و شهر گرگان و شهرهای کناره دریای خزر به ساختن ظرفهای چوبی آشپزخانه از خلنگ (= شمشاد) معروف بوده اند (متز، ۳۸۶). برای تیز کردن کارد و چاقو و ابزارهای برنده دیگر، سنگ فسان از طوس (حدود العالم، همانجا) و از کوه رضوی نزدیک مدینه به همه جا می بردند. سنگ ساب کوه رضوی در جهان اسلام و ایران به «سنگ فسان مکی» معروف بوده است (نک: همان، ۳۳).

متز اسباب آشپزخانه فاطمیان را به استناد گزارشی از ناصر خسرو بیشتر از جنس مس دانسته است (همانجا). ناصر خسرو می گوید: در مصر سبوه های بزرگی از برنج می ساختند که هر یک ۳۰ من آب می گرفت (ص ۹۴). همو در سفرنامه اش از ساختن ظرفهای سفالین مثل کاسه و قندح و طبق در مصر خبر می دهد و می نویسد: این ظرفها «چنان لطیف و شفاف» اند «که دست چون بر بیرون نهند، از اندرون بتوان دید»، سپس می گوید: این ظرفهای سفالی را چنان رنگ آمیزی می کنند که به هر سو آنها را بگردانی، چون بوقلمون رنگ دیگر نمایند (ص ۹۳). سمرقند نیز در ساختن دیگهای بزرگ مسین و قمقه های خوب شهرت داشت (مقدسی، ۲۲۵/۲).

اسباب پخت و پز و ذخیره کردن و نگهداری مواد غذایی عشایر و قبایل کوچنده به سبب نقل و انتقال مستمر از مکانی به مکانی دیگر بیشتر مسی، چوبی، پوستی و گلیم باف بوده است. ظرفهای مسی «جُم» یا پیاله، دیگ یا دیس، «کیل» یا لگن، «کماج» و قاشقهای چوبی مانند «کمچه چوبی»، چند دیگ بزرگ برای جوشاندن شیر و تهیه ماست، چند مشک و «مشکول» (مشک کوچک) برای دوغ زنی و کره گیری و

می‌شد، استفاده می‌کردند (باینده، ۱۰۷، حاشیه).
در دوره امویان، در خانه برخی از بزرگان و اعیان عرب استفاده از نیمکت چوبی یا میز چوبی برای چیدن اسباب سفره، و کرسی یا صندلی برای نشستن به دور میز و خوردن غذا معمول شد (حسن، همانجا؛ علی، ۲۱۱)؛ سپس در مصر و سوریه، مردم از میز و کرسی نیز که قبلاً در خانه‌های ممالیک مصر (ح ۶۵۰-۹۲۲ق) معمول بود، برای پذیرایی از مهمانان استفاده می‌کردند (کونل، ۱۲۲).
در قرون وسطی در تالار غذاخوری خانه‌های بزرگان عرب نیمکتها و صفاهایی قرار داشت که روی آنها را با تشک و بالشهای نرم پوشانده بودند. در جلو آنها میزهای کوتاهی می‌گذاشتند و روی آنها اسباب سفره و بشقابهای مسی و نقره‌ای را می‌چیدند. در مواقع عادی، اعضای خانواده به هنگام خوردن غذا روی بالش یا پوست بز یا گوسفند می‌نشستند و روی میز کوتاهی که در جلو آنان بود، غذا می‌خوردند (مظاهری، ۷۷-۷۸).

رفته رفته در فضای خانه شهرنشینان، به ویژه خانه‌های حکومتگران و رجال و بزرگان و خانه‌های ملاکین و خانهای عشایر و روستایی ایران، اتاقی مخصوص برای «سفره خانه» یا «ناهارخوری» اختصاص یافت. پس از گسترده شدن ارتباطات اقتصادی و فرهنگی میان سرزمینهای اسلامی و ایران با سرزمینهای اروپایی، انواع میزها و صندلیهای ناهارخوری نیز به اتاقهای ناهارخوری و سفره‌خانه‌ها راه یافت.

اسباب سفره: اسباب سفره مجموعه ظرفها و وسایلی است که به هنگام خوردن غذا روی سفره می‌چینند و در پای سفره فراهم می‌آورند. جنس اسباب سفره، و ساده یا نقش دار بودن، و اندک و بیش بودن آن به نوع جامعه، دورانی که مردم در آن زندگی می‌کرده‌اند و موقعیت اجتماعی و اقتصادی خانواده بستگی داشته است.
انواع کاسه و بشقاب به اندازه‌های کوچک و بزرگ، قاب و قدح و لنگری، انواع دوری لب تخت پهن و توگود، کوزه و تنگ و جام و پیاله و افشره خوری، قاشق، چنگال و کنگیر و ملاقه، نمکدان، فلفلدان و سماقدان از جمله اسباب سفره بوده است. خانواده‌های طبقه متوسط و مرفه جامعه معمولاً از ظروف چینی یا ظروف مسین کنده‌کاری شده و کعب‌دار، و خانواده‌های کم‌درآمد از ظروف گلین و سفالی لعابدار و مسی ساده استفاده می‌کرده‌اند.

پلورا در قاب و لنگری چینی یا مسی، خورش را در بشقابهای توگود و به اصطلاح خورش خوری، آش و آبگوشت و هلیم را در کاسه و قدحهای بزرگ چینی یا سفالی یا مسی، دوغ و شربت را در تنگ بلور و قدح چینی، ماست و ترشی و مربا را در پیاله‌های ماست خوری و ترشی خوری و مربا خوری، پنیر و سبزی را در دوربهای لب تخت چینی یا لعابی، و نمک و فلفل و سماق را در نمکدان و فلفلدان و سماقدان می‌ریختند.
مسلمانان، در دوره عباسیان، غذا را در سینیهای مسین گرد

می‌گذاشتند و آنها را روی میز کوتاهی در اتاق می‌نهادند. سینی خانه توانگران از نقره، و میزشان از چوب خیزران - که بر آن صدف و لاک سنگ پشت نشانده بودند - ساخته شده بود (حتی، ۳۳۵).
استفاده از قاشق و چنگال رسم نبود و مردم غذایشان را بیشتر با دست می‌خوردند. دلاواله در وصف چگونگی سفره غذا در ضیافتهای شاهانه، به گذاشتن چند قاشق در سفره برای میهمانان خارجی اشاره می‌کند و می‌نویسد: سفره قلمکار بزرگی در اتاق پهن کردند. ۸ قاب پر از پلو که هر یک چاشنی مخصوصی داشت، روی سفره چیدند. نان نازک بسیاری روی سفره گذاشتند. ظروف غذا را هم دورادور سفره چیدند. دو غلام بچه به روی سفره رفتند و برای میهمانان نشسته در پیرامون سفره، غذا کشیدند. چند قاشق چوبی هم سر سفره بود که تنها ما فرنگیها از آن استفاده کردیم (ص ۲۶).

روستاییان خوراک را در سینی یا مجمعه می‌ریختند. هر یک از افراد نشسته در پای سفره یک قورص نان ضخیم و بزرگ پیش خود می‌گذاشت و روی آن از سینی خوراک می‌ریخت و با دست می‌خورد (رایس، ۱۳۱). گیلانیان پلو را در سینی یا «پلوط» (= قاب) می‌ریختند. هر کس که در پای سفره نشسته بود، مقداری پلو با دست در کاسه خود می‌کشید و با قاشق چوبی یا ملاقه خورش روی آن می‌ریخت و با دست می‌خورد (باینده، ۱۱۰).

در دوره امویان برخی از خانواده‌های بزرگان به هنگام خوردن غذا از قاشقهای چوبی یا قاشقهای چینی استفاده می‌کردند (حسن، ۴۹۷/۱). از قاشقهای بزرگ ملاقه مانند نیز در برداشتن مایعات و ریختن آن در جامها و پیاله‌های خود استفاده می‌کردند. شربت را هم با قاشقهای دسته‌دار بلند چوبی یا چینی می‌نوشیدند (علی، ۲۱۱).
امیر علی در وصف میز غذای اشراف دوره اموی و عباسی می‌نویسد: روی میز غذا پهلوی هر بشقاب قاشقهای چینی یا آبنوس و چنگالهای دو شاخه به نام «جنجال» می‌گذاشتند (ص ۴۲۲).

برخی از خانواده‌های رجال و اعیان ایرانی نیز از قاشق برای خوردن غذا استفاده می‌کردند. برخی با قاشقهای متعدد غذایشان را می‌خوردند. در وصف آداب غذا خوردن مهلبی، وزیر معزالدوله دیلمی نوشته‌اند که پیوسته دو غلام در دو سوی او بر سر سفره می‌ایستادند. غلام جانب راست او حدود ۳۰ قاشق شیشه‌ای دست نخورده در دست می‌گرفت و آنها را یک به یک به وزیر می‌داد. وزیر پس از هر قاشق غذایی که می‌خورد، آن قاشق را به غلام دست چپ خود می‌داد و دوباره قاشقی دیگر می‌گرفت و استفاده می‌کرد (نک: فقیهی، ۶۹۲). ابن بطوطه در وصف خانه مجلل امیر خوارزم به سفره‌ای که در تالار خانه برای او گسترده، اشاره می‌کند و می‌نویسد: در این سفره کفچه‌هایی زرین کنار ظرفهای طلایی و نقره‌ای پر از نارदानه، و کفچه‌هایی چوبین در کنار ظرفهای شیشه‌ای عراقی پر از انگور و خربزه نهاده بودند (۳۶۸/۱).

بستن پیش‌بند به هنگام آشپزی و در سر خوان به هنگام خوردن غذا پیشینه دراز دارد و در جامعه‌های اسلامی و ایران از قدیم رسم بوده

می‌کند. وی می‌نویسد: خوان غذا را سرپوش می‌گذاشتند و روی سرپوش دستار دبیقی می‌کشیدند و زیر آن سفره‌ای پوستی می‌انداختند. دورادور خوان، دستمالهایی برای پاک کردن دست و دهان میهمانان می‌گذاشتند. پس از خوردن غذا، خادمانی آفتابه و لگن می‌آوردند و آب بر روی دست میهمانان می‌ریختند و خادمانی دیگر حوله به آنان می‌دادند تا دستشان را خشک کنند. سپس گلاب به دست و صورتشان می‌افشاندند (ص ۲۶۱-۲۶۲).

در دوره صفوی، گذاشتن دستمال سر سفره ظاهر آرم بوده است. دلاواله در شرح ضیافت‌های شاهان صفوی می‌نویسد: هر یک از میهمانان در پیرشال کمر خود دستمال بزرگ و پر نقش و نگاری داشت که در بافت آن ابریشم یا تارهای طلا به کار رفته بود. میهمانان پس از خوردن غذا، دستمالهایشان را از پیرشال خود بیرون می‌آوردند و دستها و دهانشان را پاک می‌کردند (ص ۲۶).

ابو مطهر از دی در کتابش حکایه ابی القاسم البغدادی آورده است که ظاهراً خلال کردن دندانها پس از خوردن غذا در میان اعیان و اشراف معمول بوده است. او می‌نویسد: در میهمانیها پس از خوردن غذا و برچیدن سفره، خدمتگزاران خوشرو و خوش‌پوش به داخل اتاق می‌آمدند و چوبهای تراشیده و معطری به دست میهمانان می‌دادند. میهمانان با این چوبها دندانهایشان را خلال می‌کردند (نک: فقیهی، ۶۹۲).

اسباب اتاق نشیمن: اسباب اتاق نشیمن مجموعه اسباب و وسایلی را دربر می‌گیرد که در فضا یا فضاهایی از چادر یا خانه برای نشستن و لمیدن و آسودن اعضای خانواده و میهمانان، می‌گسترند و می‌چینند. چادر نشینان دام‌دار، به شیوه زندگی صحراگردی، پیش از اینکه از پشم گوسفند و موی بز و کرک شتر برای بافتن اسباب و وسایل و ابزار زندگی خود استفاده کنند، از پوست حیوانات و نی و شاخه و چوب اسباب و وسایل خود را می‌ساختند. مردم جامعه‌های عشایری، نخستین گروه از اجتماعات انسانی بودند که از پشم ریسیده گوسفند زیر اندازی شبیه گلیم و قالی بافتند و در زیستگاههای خود به کار بردند. رفته رفته فن و هنر گلیم بافی و قالی بافی از میان عشایر به میان مردم روستانشین و شهرنشین راه یافت و کم کم صنعت گلیم بافی و قالی بافی، و کاربرد گلیم و قالی به صورت کفپوش در خانه‌ها رواج و توسعه یافت و در همه سرزمینهای اسلامی جا باز کرد.

عام‌ترین کفپوش در خانه‌های مسلمانان جهان و ایران حصیر بود که آن را به تنهایی یا همراه قالی یا نمند در اتاق می‌گسترند و روی آن می‌نشستند. حصیر را از انواع گیاهان آبی مانند بیزر (جگن) و نی و بردی (پاپیروس، گیاهی جگن مانند) و برگ خرما می‌بافتند. معروف‌ترین حصیر جهان اسلام، در سده‌های ۳ و ۴ق حصیری بود که در آبادان می‌بافتند. مقدسی (۱۲۸/۱) از دو نوع حصیر زیبا و عالی به نام «عبادانی» (آبادانی) و «سامان» (از آبادیهای سمرقند) یاد می‌کند که در آن دوره مشهور بودند و حصیر بافان مصری از آنها تقلید می‌کردند.

است. پیش‌بندهای سر سفره معمولاً از کتان و کرباس دوخته می‌شد. در عهد اموی عربها به هنگام خوردن غذا پیش‌بند روی سینه خود می‌آویختند (حسن، همانجا). علی نیز از حوله‌هایی که عربها در سر سفره به دور گردن خود می‌آویختند یا بر خفتان خود می‌بستند، یاد می‌کند (ص ۲۱۱).

در قدیم میان برخی از خانواده‌ها رسم بود که در پای سفره غذا ظرفی هم برای انداختن استخوان و هسته و اشغال و آب دهان بگذارند. التاریوس از این ظرف با نام «توفتان» (=تفدان) نام می‌برد و می‌نویسد: ایرانیان بیشتر در میهمانیهایشان از تفدان استفاده می‌کنند و در میان هر دو نفر نشسته در پای سفره یک تفدان می‌گذارند (ص ۲۷۰).

شست و شوی دست و دهان با آب، پیش و پس از خوردن غذا، در سر سفره از دیرباز میان ایرانیان و عربها رسم بوده است. پور داود در آداب سر خوان ایرانیان به نقل از روایات داراب هر مزیدیاد می‌نویسد: رسم ایرانیان این بود که پیش و پس از غذا، هر یک با آبی جداگانه دستهای خود را بشویند («خاموش بودن...»، ۲۷۶). اسباب شست و شو آفتابه و لگن بود که معمولاً آنها را از سفال یا مس و یا برنج می‌ساختند. برخی خانواده‌ها آفتابه و لگنهای ورشو یا نقره‌ای کنده‌کاری شده و پر نقش و نگار به کار می‌بردند (کونل، ۱۲۳؛ نیز نک: رایس، ۱۳۱-۱۳۲).

ایرانیان، در میهمانیهای پرشکوه، گرد گیاه خوشبوی «اُشنان» در کف دست میهمانان می‌ریختند و آفتابه و لگن می‌آوردند تا دستهایشان را با آب و اشنان بشویند و با دستمال دبیقی دستهایشان را خشک کنند (فقیهی، همانجا). از رسمهای دیگر در میهمانیهای بزرگان، افشاندن عطر و گلاب بر دست و روی میهمانان پس از خوردن غذا و شستن دستها بوده است. عنصرالمعالی فرزند را به پاسداری از این رسم سفارش می‌کند و می‌گوید: «چون میهمانان نان خورده باشند، بعد از دست شستن، گلاب و عطر فرمای» (ص ۷۲). در خانه‌های اغنیای کاشان، پیش از شام خادمی با آفتابه و لگن به سر سفره می‌آمد. میهمانان دست راست خود را که با آن می‌خواستند غذا بخورند، با آب سرد آفتابه در لگن می‌شستند. پس از برچیدن سفره و اسباب سفره، خادماتی با آفتابه و لگن به اتاق می‌آمدند و این بار آب گرم روی دست میهمانان می‌ریختند، تا چربی دستشان را بشویند. بعد هم گلاب به ایشان می‌دادند، تا با آن دست و صورت خود را معطر کنند (کلاتر، ۲۴۵-۲۴۶).

از آداب دیگر سر سفره غذا پاک کردن چربی دست و دهان پس از خوردن غذا، با دستمال یا حوله بود. در جامعه‌های اسلامی، به خصوص در دوران امویان و عباسیان، رسم بود که در پیش دست هر کس دستمالی سر سفره غذا می‌گذاشتند (علی، ۴۴۲). تا چربی دست و دهان را با آن پاک کنند. هلال صابی در وصف خوان غذای یکی از وزیران آل بویه به دستمالهای مخصوص پاک کردن چربی دست و دهان، پیش از غذا و حوله‌های مخصوص خشک کردن دست و دهان، پس از غذا اشاره

اتاق می‌گسترند (رایس، ۱۳۱؛ بروگش، ۲۶۲/۱). تا یک سده پیش، اتاق مردم طبقه متوسط کاشان با گلیم و نمدرناقی و کاشی فرش شده بود (کلاتر، ۲۵۱).

دیگر اسباب مورد استفاده برای نشستن در جامعه‌های سنتی سرزمینهای اسلامی، انواع پستی، مانند مخده، بالش، بالشتک و متکا بود. این اسباب و وسایل را در اتاق نشیمن یا میهمانخانه دورادور اتاق، و متکی به دیوارها، می‌چیدند و به هنگام نشستن به آنها تکیه می‌دادند. پستیها را معمولاً با الیاف درخت خرما و پرنندگان، به خصوص پر قو، می‌آکندند و روی آنها رویه‌ای قالی بافت یا روکشی از پارچه شال، ترمه، مخمل و یا اطلس می‌کشیدند.

کاربرد انواع پستی از آغاز ظهور اسلام در سرزمینهای اسلامی معمول بوده است. اعراب مخده‌ها و بالشها را که روکشی از حریر و ابریشم زریفت داشت، روی مصطبه‌ها و سکوهای دور اتاق می‌گذاشتند (لوی، ۴۵۹).

از اسباب دیگر اتاق نشیمن باید از کرسی (تخت) و صندلی و میز که از چوب ساخته می‌شد، نام برد. از نقشهای برخی از مهرها و سکه‌های بازمانده از دوره‌های کهن ایران، می‌توان دریافت که نوعی صندلی در برخی از جامعه‌های ایرانی به کار می‌رفته است. طبق سند به دست آمده از عیلام، عیلامها در میانه هزاره دوم ق م نوعی صندلی پشت نردبانی به کار می‌برده‌اند. شاید کاربرد این نوع صندلی در جامعه عیلامی آن زمان جنبه آیینی داشته، و فقط در مراسم و مناسک مذهبی به کار می‌رفته است (نک: پوپ، VI/2629). اگرچه این سند پیشینه کاربرد صندلی را به عنوان وسیله‌ای برای نشستن، به بیش از ۴ هزار سال می‌رساند، اما مسلماً صندلی در آن زمان از اسباب استفاده شده برای نشستن، نزد عامه مردم نبوده است.

از سده ۱۴ ق، استفاده از انواع صندلی تاشو و راحتی و دسته‌دار با نشیمنگاه چوبی، چرمی، حصیری، پارچه‌ای و میز و «مبل» (نوعی نیمکت‌های یک و چند نفره) در خانه‌های مردم کشورهای اسلامی و ایران معمول شد.

جهانگردان فرنگی از تداول میز و صندلی و مبل در اتاقهای پذیرایی و نشیمن و ناهار خوری مسلمانان در دو سده اخیر خبر می‌دهند (کرزن، ۱۴۸/۱). اعتمادالسلطنه می‌نویسد: «ارباب ثروت» در دوره ناصری «در داشتن مبل همه با هم تفاضل می‌کنند و تفاخر می‌نمایند» (المآثر...، ۱۵۴/۱).

آرایه‌بندی اتاقها: آرایه‌بندی اتاقها، به شکل معیشت و پایگاه طبقاتی و وضع اقتصادی مردم و رسم و آداب فرهنگی رایج در جامعه بستگی داشته است.

آرایه‌های طاقچه و رف: کف طاقچه‌ها را طاقچه‌پوش می‌گسترند. نوع جنس طاقچه پوشها بستگی به دارایی و شأن و مقام اجتماعی صاحب‌خانه داشت. پارچه‌های گلدوزی شده (لوتی، ۱۵۱)، پارچه‌های ابریشمی ریشه‌دار یا زنجیره‌دار (دالماتی، ۱۴۹)، چلوار یا مخمل یا

پس از آن حصیرهای نی بافت مرغوب شهرهای دیگر ایران و مصر و بغداد جای خود را در خانه‌های مردم باز کرد. توانگران دوره عباسی از نوعی حصیر آبادانی استفاده می‌کردند که در تنگی و ریز بافتی و نرمی مانند پارچه تا می‌خورد و جمع می‌شد (نک: مناظر احسن، ۲۲۹). برخی از مردم حصیرهای آبادانی و سامان را نرم‌تر از خز ابریشم شوش و ظریف بافت و دوست داشتنی‌تر از فرشهای زریه شمرده‌اند (همو، ۲۳۰). حصیرهای دارابگرد فارس نیز مانند حصیرهای آبادانی شهرت یافته، و همه جا گیر شده بود (مقدسی، ۴۴۲/۲).

کاربرد کفیوش گلیم و قالی در خانه‌های مردم ایران، از زمانهای بسیار دور، احتمالاً از زمان ساسانیان، مرسوم بوده است. گزارش مؤلف حدود العالم از «زیلوه‌های قالی» که در برخی از شهرهای آذربایجان مانند خوی و نخجوان می‌بافتند (ص ۱۶۰)، بافت «جامه‌های فرش» در سیستان (ص ۱۰۲)، «فرشها و زیلوه‌ها و گلیمهای با قیمت» در فارس (ص ۱۳۰)، و «فرش طبری» در آمل (ص ۱۴۵) نشان دهنده کاربرد عام کفیوش قالی بافت در سده ۴ ق در ایران است. در همین دوره، بنابر اطلاعاتی که حدود العالم می‌دهد، نمد و زیلو و گلیم، به خصوص انواع گلیم مانند «گلیم سید گوش»، «گلیم کبود» و «گلیم دیلمی زریافت» (ص ۱۴۵، ۱۴۶) از کفیوشهای رایج در خانه‌های مردم ایران بوده است.

نمد، زیلو، گلیم، پلاس، حصیر و نوعی قالی درشت بافت معمولی، کفیوش اتاق بیشتر خانواده‌های کم درآمد و متوسط، و قالی و قالیچه و گلیمهای خوش بافت و گرانبها، کفیوش خانه‌های مردم مرفه بوده است. اعیان و اشراف کف اتاقهای خانه‌های خود را در تابستان با حصیر - که گرما را به خود نمی‌گیرد - می‌پوشاندند. علی می‌نویسد: خانواده‌های ثروتمند و مرفه شهر مدینه کف خانه‌هایشان را در زمستانها با قالیهای نفیس می‌پوشاندند و تابستانها آنها را جمع می‌کردند و حصیر به جای قالیها می‌گسترند. برخی خانواده‌ها نیز دورادور اتاقهای پوشیده با قالی را قالیچه‌هایی می‌انداختند، تا خانه‌خدايان و میهمانان نشان روی آنها بنشینند (ص ۷۳، ۲۰۲). در برخی خانه‌ها، در کنار دیوارهای اتاقها تخت و نیمکت می‌گذاشتند و روی آنها قالی و قالیچه می‌گسترند و می‌نشستند. در میان مردم شهر قاهره رسم بود که کف اتاقها را با حصیر بپوشانند و روی تخت و نیمکت‌های اتاقها، قالیچه‌های نفیس و گرانبهای ایرانی بگسترند (ویت، ۱۳۷).

کفیوش خانه ایرانیان، به خصوص شهرنشینان، قالی و «کناره» و «سرانداز» و «پادری» بود. قالی را در میان اتاق می‌انداختند و اطراف آن را با چند تکه کناره می‌پوشاندند. در بالای اتاق، روی قالی و کناره یک سرانداز یا «کلگی» می‌گسترند. در پایین اتاق و دم در هم یک پادری، قالیچه بسیار کوچک، می‌انداختند، تا از ورود خاک و گل به اتاق جلوگیری کند. در قدیم، به خصوص در دوره قاجار، در بسیاری از خانه‌ها حصیری بر کف اتاق می‌انداختند و روی آن را با قالی فرش می‌کردند. سراندازهایی نم‌دین یا قالی بافت هم روی قالی در اطراف

و ملایم نگهداشتن هوای خانه بود. آویختن پرده در خانه، از زمانهای بسیار قدیم در ایران و جهان اسلام معمول بوده است. مسلمانان از سده‌های نخستین اسلامی برای استتار و تزئین زیستگاه خود از پرده استفاده می‌کرده‌اند. بزرگان قوم و قبیله و مردم مرفه پرده‌های حریر و دیبا که گاهی مطرز و کتیبه‌دار بود، در خانه‌های خود می‌آویختند. مردم بیشتر سرزمینهای اسلامی پارچه‌های پرده‌ای مورد نیازشان را از شهرهایی در ایران و عراق و مصر - که در صنعت پرده بافی شهرت داشتند - وارد می‌کردند (حدود العالم، ۱۳۹). پرده‌های بافت واسط عراق (مقدسی، ۱۲۹/۱) و بُصنای خوزستان (نک: اصطخری، ۹۲) و بیلقان آذربایجان (حدود العالم، ۱۶۱) بسیار نیکو، و در جهان اسلام معروف بود و در خانه‌های مردم به کار می‌رفت. نقش و نگارهای روی پرده‌ها نمونه نقش و نگارهای روی پوشاک ملی مردم هر منطقه بود. از این رو مسافری که در شهری می‌گشت، با دیدن نقش پرده‌های آویخته از پنجره‌های خانه‌های مردم می‌توانست دریابد که در چه شهری است (متز، ۱۹۴/۲). فاطمیان مصر در خانه‌هایشان پرده‌های حریر زربفتی می‌آویختند که بر روی آنها نقشه جغرافیایی سرزمینها و صورت پادشاهان و رجال و مدت سلطنت پادشاهان و شرح حال رجال و طول عمر آنان ترسیم، و نوشته شده بود (زیدان، ۷۰۲/۱۲).

آویختن قالیچه‌های خوش نقش و نگار و صورت‌دار و پارچه‌های حریر و دیبای نقش‌دار و مطرز به آیه‌های قرآنی و حدیثهای مذهبی و شعرهای شاعران و پرده‌های نقاشی و انواع آینه و چراغ از دیوارهای فضای درون خانه‌ها از آرایه‌های مرسوم در جامعه‌های اسلامی بود. آل علی می‌نویسد که مردم اندلس دیوارهای اتاق پذیرایی را با «الحائطی»، پارچه پشمینه‌ای که نقشهای زیبایی از مناظر طبیعی روی آن بافته بودند، می‌آراستند (ص ۳۱۳).

اعتمادالسلطنه در چگونگی خانه‌آرایی مردم دوره قاجار می‌نویسد: «امروز خانه‌های اغنیا و متوسطین همه با اسباب زینتی مانند قندیلهای بلورین و مسرجه‌های زجاجی و آبگینه‌های سنگی و اوانی مستطرف و پرده‌های مطرز و میز و صندلیهای ممتاز و مخدات مستحذات آراسته شده است» (المآثر، ۱۵۴/۱). یکی از جهانگردان در وصف تالار پذیرایی شاهزاده صارم الدوله و تزئین آن به شیوه معمول اعیان آن دوره می‌نویسد: یک آینه سنگی قدنما در وسط دیوار قرار داشت. روی دیوارها پرده‌های نقاشی رنگی بزرگ از مناظر زیبا و دختران رقاصه با لباس کولپها آویخته بودند (ویلز، ۱۵۲).

عامه مردم شهری و روستایی نیز اتاقهای خانه خود را مطابق با سنتهای فرهنگی رایج در جامعه خویش با اسباب زینتی مختلف می‌آراستند. زینت بخش دیوارهای خانه ایشان معمولاً قالیچه و گلیم خوش نقش و نگار و پارچه‌های مخملی و کتان و ابریشمی گلابتون دوزی و نقره دوزی شده و دست بافتها و دست ساختههای محلی و پرده‌نقاشیهای عامیانه و انواع شمایل مقدسان و پهلوانان اسطوره‌ای و

پارچه‌های اطلسی و تافته زربفت و ترمه کشمیری (نجمی، دارالخلافه، ۳۴۵) از جمله طاقچه پوشهایی بود که در بیشتر خانه‌ها به کار می‌رفت. برخی از خانواده‌های مرفه ایرانی روی طاقچه‌پوشها را مروارید دوزی می‌کردند، یا با ماه و ستاره‌هایی از طلا و نقره و یا هسته‌های آلبالوی نقره‌ای می‌آراستند (مستوفی، ۱۷۸/۱). توانگران طاقچه پوش خانه تازه عروسان را معمولاً از زر خالص می‌کردند (لغت نامه، ذیل طاقچه پوش).

درون طاقچه‌ها را با مجموعه‌ای از اسباب چینی و بلور خوش نقش و نگار و اشیاء زینتی چشم‌گیر می‌آراستند. معمولاً اسباب و ظروف مورد حاجت روزانه و میهمانیا را روی طاقچه‌ها، و اسباب و اشیاء قدیمی و نفیس را دور از دسترس و روی رفها می‌چیدند.

عزبهای شهرنشین اشیاء نفیس و گرانهایی مانند ظروف چینی کهنه و ظروف نقره مللیه‌کاری و میانه قلیانهای چوبی منبت شده و صندوقچه‌های عطر و چیزهای قیمتی دیگر را با سلیقه خاص درون طاقچه‌ها و در برابر چشم می‌چیدند (لوبن، ۴۵۹؛ علی، ۲۰۳).

اعیان و رجال تهران، طاقچه‌های خانه‌های خود را با اسباب و اشیائی مانند «لاله‌های پایه بلور و شمعدانهای با مز‌دنگی و لاله‌های فنی با کاسه لاله و حقه‌های سرپوش دار و آجیل خوری و تنگها و گیلساهای مرصع و ساده شربت خوری و تنگهای آبلیمو خوری و ظرفهای بلور پایه‌دار میوه خوری و فنجان و نعلبکیهای چایخوری و آیینه قاب برنجی و نقره و طلا» تزئین می‌کردند (مستوفی، همانجا). رفها را نیز با برخی از همین گونه اسباب و اشیاء و چیزهای نفیس دیگری مانند گلدانهای چینی و بلور و «دست دلبر»ها و کوزه قلیانها و سرقلیانهای عکس‌دار و قاب و قدحهای چینی مرغی و قندانها و جایاندانهای نگیل نشان و ظروف طلا و نقره تزئین می‌کردند. دست دلبر، گلدانی بوقی شکل بود که پنجه زیبایی آن را احاطه کرده، و سر دست گرفته بود (شهری، تهران قدیم، ۳۰۴/۴).

در خانه‌هایی که بخاریهای گلی و گچی دیواری داشتند، معمولاً روی گنجه یا گزنه بخاری (سربخاری) چند تکه از اسباب خانه گذاشته می‌شد. این اسباب معمولاً یک دست آینه شمعدان یا آینه و چراغ و گلدان و یک جلد قرآن کریم و دیوان حافظ بود. برخی خانواده‌ها روی سربخاری اتاقهای خود جار، یعنی چراغ قتیله‌ای نفت سوز پایه بلند بلوری یا مرمری یا برنزی، گلدانهای چینی، لاله‌های یک شاخه (یا تک پایه) آویزدار، آینه قدی و نیم قد، ساعت، شمایل و عکس می‌چیدند (همان، ۳۰۵/۴).

آرایه‌های آویختنی: در و دیوار و پنجره‌های خانه را بر حسب کاربری هر یک از آرایه‌های آویختنی، با اسباب و اشیائی که جنبه دوگانه کاربردی و تزئینی داشتند، می‌آراستند. در و پنجره اتاقهایی را که یا فضای بیرون خانه مربوط بودند، با پرده و رودری می‌پوشاندند. این کار بیشتر برای دور نگهداشتن اعضای خانواده از چشم بیگانه، و نیز جلوگیری از تابش آفتاب تابستانی و نفوذ سرمای زمستانی به درون اتاق

حماسی بود. آنان معمولاً روی دیوارهای داخل طاقچه‌های اتاق، شمایل و عکس و پارچه‌های گلدوزی می‌کوبیدند و از جرزهای میان طاقچه‌ها قالیچه‌های عکسی و «آنتیک» می‌آویختند و لاله‌های ۳ شاخه دیوارکوب بر آنها نصب می‌کردند (نک: شهری، همان، ۳۰۵/۴). آویزهای اسفندرنگی و چشم پناهمای تزئین شده را هم که خاصیت و کارکرد آنها را دور کردن آفت و بلا و ارواح شریر و خبیث از محیط زیست می‌دانستند، همچون آرایه در اتاقهای نشیمن خانه به کار می‌بردند.

اسباب خواب: اسباب خواب مردم معمولاً از چند تکه زیرانداز و روانداز و چند زیرسری تشکیل می‌شد. در ایران باستان، به بستر و رختخواب اهمیت بسیار می‌دادند. به گفته گزنفون پارسیها روی بسترهای خیلی نرم می‌خوابیدند. رختخوابهایشان را روی قالیهایی که کف اتاق را پوشانده بود، می‌گسترده تا زیری کف زمین را کمتر احساس کنند (نک: نیرنوری، ۱۲۴). در سفرنامه مارکوپولو به هنر سوزن‌کاری زنان و دختران کرمانی اشاره شده، و آمده است: زنان رومتکایی، ملافه (ملخفه) و نازیالشهایی از حریر را به زیبایی و ظرافت تمام سوزن‌کاری و گلدوزی می‌کنند (ص ۴۵). شاردن اسباب رختخواب هر یک از اعضای خانواده شهرنشین مرفه ایرانی را، در دوره صفوی، شامل یک تشک، یک شمد، دو بالش و یک لحاف پنبه‌ای بر می‌شمارد و می‌نویسد: تشکها از پارچه مخمل و لحافها از پارچه ابریشمی زریفت و به رنگهای گوناگون دوخته می‌شد (IV/20-21؛ نیز نک: همو، ۲۲۶/۴).

کاربرد رختخواب به شکل کنونی آن ظاهراً در میان عموم مسلمانان تا اواخر قرون وسطی مرسوم نبوده است. هر خانواده رختخواب پیچی داشت که رختخوابها را در آن می‌گذاشت. رختخواب پیچ جامه‌ای پشمی یا ابریشمی و یا کتانی بود که آن را اصطلاحاً «چادرشب» یا «چادر رختخواب» می‌گفتند. بافتن پارچه چادرشب در بسیاری از شهرها و روستاهای ایران، به خصوص در مازندران و گیلان و خراسان که از مراکز نساجی به شمار می‌رفتند، معمول بود. چادرشبهایی که از ابریشم طبیعی یا نخ پنبه در قاسم آباد گیلان بافته می‌شد، برای دوختن پرده و رختخواب پیچ به کار می‌رفت.

طبق رسم معمول، شبها چادرشب را می‌گشودند و رختخوابها را از آن در می‌آوردند و می‌گسترده و روی آن می‌خوابیدند و روزها رختخوابها را در آن می‌پیچیدند و در پستویا صندوقخانه جای می‌دادند. برخی نیز از رختخواب پیچ به جای پستی یا مخده استفاده می‌کردند و آن را در اتاق کنار دیوار می‌گذاشتند و به آن تکیه می‌دادند. سلاطین در خانه‌هایشان «فراش‌خانات» یا رختخواب‌خانه داشتند و در آن رختخوابها، چادرها و سرپرده‌ها و جامه‌دانها و همه اسباب مربوط به «سلاطنت‌النوم» یا خواب جامه‌ها را می‌گذاشتند (نیرنوری، ۲۲۶/۸).

در اواخر سده ۳ و آغاز سده ۴ق، نوعی رختخواب با دوره و قاب در جامعه‌های اسلامی، به خصوص در میان خانواده‌های طبقات بالا و توانگران عرب، به کار می‌رفته است (EI²، ذیل اثاث). در کتاب تاریخ

صنعت و اختراع به رختخوابهای پایه کوتاهی اشاره می‌شود (۳۹۲/۱) که احتمالاً در این زمان یا سده‌های بعد میان مسلمانان سرزمینهای شرقی مورد استفاده بوده است. تصویر این رختخوابها به شکل قابی ۴ پایه با طنابهایی از لیف خرما در نقاشیهای مینیاتور آمده است. روی این رختخوابها را تشک می‌انداختند و بالش می‌گذاشتند و آنها را به جای دیوان در کنار دیوار اتاق قرار می‌دادند. بیهقی نیز به کاربرد رختخواب در اوایل سده ۵ق اشاره می‌کند و می‌نویسد: پس از اینکه خوارزمشاه از اسب فرو افتاد و دستش شکست، «او را در سرای پرده بردند به خرگاه و بر تخت بخوابانیدند» (ص ۳۴۸). مناظر احسن به تصویری از رختخواب در مقامات حریری اشاره می‌کند که احتمالاً بهره‌گیری مردم را از رختخواب در این دوره نشان می‌دهد؛ اما روشن نیست که راه یافتن چنین رختخوابی به جامعه دوره عباسی چگونه بوده است (ص ۲۲۷).

رختخواب بیشتر خانواده‌های عرب شهرنشین در گذشته همان صفه یا دیوان بود که در اتاقهایشان می‌ساختند. روزها روی صفه‌ها می‌نشستند و شبها رختخواب را روی آنها می‌گسترده و می‌خوابیدند (حتی، ۴۲۴؛ لوین، ۴۶۱؛ دوران، ۴(۲)/۲۰۳). عربها نیمکتی شبیه رختخواب به کار می‌بردند که به آن «مَرْتَبَه» می‌گفتند. مرتبه کار تخت و بستر را با هم می‌کرد. آنان نوعی رختخواب دوردار نیز به نام «فِرْجَی» به کار می‌بردند. این رختخواب از خارج از سرزمینهای اسلامی، یعنی فرنگ، به جامعه‌های عرب راه یافته بود (نک: EI²، همانجا).

امروزه کاربرد رختخوابهای چوبی و فلزی، به شکلهای گوناگون ساده و تزئینی میان مردم جهان اسلام بسیار رواج یافته، و در زمره اسباب ضروری خانه خانواده‌های مرفه در آمده است. «ننو» یا «ننی» و گهواره نیز از اسباب خواب کهن و دیرین کودکان شیرخوار ایرانی و عرب بوده است. ننو را معمولاً از چرم یا پارچه ضخیم و محکم به صورت ساده یا آرایه‌بندی شده می‌ساختند و با ریسمانهایی که به گوشه آن بسته می‌شد، به دیوار می‌آویختند، تا آزادانه در هوا حرکت کند. اما گهواره را از چوب یا فلز می‌ساختند و ۴ پایه داشت.

اسباب اصلی ننو و گهواره یک تشکچه و یک لحافچه و یک نازبالش کوچک بود. روی ننو و گهواره را معمولاً با پارچه‌ای نازک و ظریف می‌پوشاندند تا هم از تابش نور تند به کودک بکاهد و هم کودک را از گزند حشرات محفوظ دارد. این پوشش پارچه‌ای را «ننو پوش» یا «گهواره پوش» می‌نامیدند. امروز از تخت بچه که فرنگی‌سازها از چوب یا فلز می‌سازند، به جای گهواره برای شیرخواران و کودکان استفاده می‌کنند.

اسباب روشنایی: ایرانیان دست کم از هزار سال پیش از میلاد از نوعی چراغ که با روغن می‌سوخت، استفاده می‌کردند. چراغ برنزی به دست آمده از مقبره ارجان در هزاره اول ق م (نک: توحیدی، ۳۰۵) مؤید کاربرد آن در ایران بوده است. چراغهایی که در سده‌های نخستین اسلامی به کار می‌رفته، عموماً سفالی، لعابی و مفرغی بوده است. این چراغها با روغن می‌سوختند. چند تکه سرامیک و شماری مینیاتور

ساختن سقف، اندازه‌های در و پنجره، ساخت بادگیر و نصب سایبان و ساخت ایوانها و آفتاب شکنهای عمودی و افقی، ساخت سرداب، ساختن اتاقهایی با سقف دو پوشه و گل اندود کردن روزانه بام خانه و هماهنگ کردن آنها با آب و هوا و دمای اقلیمها و حوزه‌های مختلف جغرافیایی بوده است (لوی، ۴۶۱؛ پیرنیا، «مردم واری...»، ۳۴؛ سلطان‌زاده، ۳۸۴؛ متر، ۱۱۹/۲-۱۲۰؛ مناظر احسن، ۲۲۲-۲۲۳؛ ثعالی، ۶۵-۶۶).

اسباب گرمای: نخستین منبع گرما نزد مردم چادر نشین و ده نشین، «چاله آتش» یا «آتشدان» یا «اجاق» بود که از آن، هم برای پخت و پز و هم گرم کردن فضای چادر و خانه در هوای سرد بهره می‌بردند. آتشدان یا اجاق را روی زمین و در داخل چادر یا اتاق خانه می‌کنند. گاهی هم دور لبه آن را با چیدن خشت یا سنگ‌چین کردن و گل رُس گرفتن بالا می‌آوردند. در برخی خانه‌ها بالای چاله آتش یا تور، «خیشور» یا بادگیری با کلاه فرنگی کوچکی در طاق ساخته بودند (پیرنیا، «بادگیر...»، ۴۹) که دود آتش را از فضای خانه بیرون می‌کشید.

یکی دیگر از وسایل گرم کننده عمومی و رایج در میان خانواده‌های ایرانی و برخی از سرزمینهای اسلامی مانند افغانستان، کرسی بوده است. کرسی، تخت یا چهارپایه چوبی مربع شکلی است که در زمستان آن را بر فراز چاله آتش، یا تور یا کلک و یا منقل آتش می‌گذاشتند و دور آن می‌نشستند. اسباب کرسی اینهاست: منقل گلین (کلک) یا منقل فلزی گرد و چند ضلعی و ۸ ترک، کفگیرک و خاک انداز و ابرقیچه‌های آب که در زیر کرسی روی سینی زیر منقل و در کنار آن می‌گذاشتند، لحاف بسیار بزرگی که روی کرسی می‌انداختند، تشکچه‌هایی که پای کرسی در ۴ طرف آن می‌گسترده و بقیچه‌های رختخواب و متکا و مخده‌هایی که دورادور آن می‌چیدند، تا به هنگام نشستن در پای کرسی به آنها تکیه دهند. دلاواله از کاربرد کرسی در زمان صفویان در سراسر ایران خبر می‌دهد (ص ۱۴-۱۵).

شهرنشینان مرفه که خانه‌هایی چند اتاقه داشتند، زمستانها یک «کرسی دم دستی» برای اعضای خانواده در اتاق روبه آفتاب می‌گذاشتند. این اتاق را اصطلاحاً «کرسی خانه» می‌نامیدند. کرسی خانه خانواده‌های اعیان و بزرگان معمولاً در شاه‌نشین و اتاق مربع شکلی بود که در بخش بالای تالار خانه آنان قرار داشت (نک: لغت نامه، ذیل کرسی خانه). این گروه از مردم که میهمانان و بُروبیای فراوان داشتند، یک کرسی جداگانه نیز به نام «کرسی میهمان» در اتاق یا تالار پذیرایی می‌گذاشتند.

از وسایل گرمای دیگری که به تدریج در خانه‌ها معمول شد، بخاریهای دیواری و بخاریهای دستی بزرگ و کوچک بود که با چوب و هیزم یا زغال سنگ و نفت می‌سوخت. ویل دورانت می‌نویسد: مردم فارس در عهد عضدالدوله از منقل دستی که در آن زغال چوب می‌سوزانند، استفاده می‌کردند. به گفته او ظاهراً در آن زمان هنوز

برجای مانده، چراغهایی را نشان می‌دهند که از شیشه ساخته شده بودند و در مصر زمان ممالیک به کار می‌رفتند. این چراغها در زمره اسباب روشنایی تجملی محسوب می‌شدند. در همین دوره شمعدانهای مسینی هم برای روشنایی در موصل می‌ساختند که برخی از آنها زرکوبی و نقره کوبی شده بودند (نک: تاریخ صنعت، ۳۹۴/۱).

در دوره عباسیان، مردم از شمع گچی و بیهی و انواع چراغ روغنی یا پیه‌سوز استفاده می‌کردند. خلفای عباسی مانند سفاح و منصور، و اعیان و بزرگان عرب خانه‌های خود را با شمعهایی از عنبر که آنها را در شمعدانهای زرین و نقره‌ای می‌گذاشتند، روشن نگه می‌داشتند (زیدان، ۶۹۳/۱۲). دلاواله از کاربرد شمعهایی ستبر و بلندی که هر یک دست کم ۲ تا ۳ شب می‌سوخت، و پیه‌سوزهای فلزی و نقره‌ای دهانه گشاد و کوتاه در ایران سخن می‌گوید و می‌نویسد: در خانه‌های شاهزادگان نیز از همین پیه‌سوزها استفاده می‌شده است. وقتی پیه‌سوزها را روشن می‌کردند، زیرشان ظرفهایی می‌گذاشتند که چربی آنها روی قالیهای کف تالارها و اتاقها نریزد (ص ۲۱۰-۲۱۱). دوید در گزارش خود از لرستان و خوزستان به کاربرد شمع و فانوس شمعی برای روشنایی اشاره می‌کند و می‌نویسد: شمعه را در شمعدانهای پایه بلند یا لاله‌های شیشه‌ای دهانه باز، یا در فانوسهای چوبی که پیرامون آن را با پارچه پوشانده بودند، می‌گذاشتند (ص ۳۴۰).

از دوره صفوی تا آخر دوره قاجار، چراغهای پیه‌سوز و روغنی و نفتی و فانوسهای پارچه‌ای شمع‌سوز و فانوسهای بغدادی (فانوسهای بادی) نفت سوز در ایران به کار می‌رفته است. در همین دوره نیز به تدریج کاربرد چار یا چراغ لامپدار فتیله‌ای یک یا دو شعله با سریج و انبار و پایه فلزی یا بلور یا مرمر یا چینی، چراغهای گردسوز، چلچراغ که معمولاً از سقف می‌آویختند، و سرانجام چراغ زنبوری یا توری در میان خانواده‌های ایرانی معمول شد. در دوره قاجار، اعیان تهرانی در خانه‌های خود نفیس‌ترین چراغها را به کار می‌بردند. در اتاقهای اندرونی از لاله‌های پایه بلند بلور، شمعدانهای با مردنگی، لاله‌های فتری با کاسه لاله، و حقه‌های سروبشدار، و در اتاقهای بیرونی خود از چراغهای بلوری دیوارکوب و چلچراغ و لاله فتری استفاده می‌کردند (نجمی، دارالخلافة، ۳۴۵-۳۴۶). تالار پذیرایی شاهزاده صارم الدوله را چراغهای لاله چینی پایه‌دار و شمعدانهای نقره‌ای نگین نشان روشن می‌کرد. چند چراغ لاله هم روی ستون و دیوارها جای داشت و چلچراغی مجلل و زیبا از میان سقف تالار آویخته شده بود (ویلز، ۱۵۲).

در صد سال اخیر مردم ایران و دیگر جامعه‌های اسلامی از انواع اسباب روشنایی نوین استفاده می‌کنند. چراغهای امروزی بیشتر با نیروی برق، گاز و باتری روشن می‌شوند. اسباب گرمای: گرمای و سرمازا: نخستین روش ایجاد گرما و سرما بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون معماری در ساختمان خانه‌ها از جمله روبه آفتاب یا روبه نسا ساختن، ضخیم گرفتن دیوارها، بلند یا کوتاه

بخاری دیواری در خانه‌ها به کار نیفتاده بود (۲۰۳/۲۴). پیرنیا پیشینه پدیده‌ای به نام بخاری دیواری را در خانه‌ها، بنا بر آثاری که از خانه‌های دوره صفوی به دست آمده، خیلی قدیم دانسته است (همانجا). همو می‌نویسد: برای جلوگیری از پخش دود بخاری دیواری در فضای اتاق، «نقاب» یا «کرنه» ای در بالای بخاری می‌ساختند (همان، ۵۰).

کلاتر ضرابی درباره شیوه گرم کردن فضای خانه اغنای کاشان می‌نویسد: در و آرسپهای اتاق را از داخل با پرده‌های سرمه‌ای قمیص یا بنارس، و از خارج با تیرهای دولایی کرباسی می‌پوشانند. روی قالیها روفرشی پتوی گرگ و اِخرامی پشم می‌کشند و کرسی بزرگی در آن می‌گذارند. علاوه بر آن، در اتاقهای اندرونی بخاری هم روشن می‌کنند، در صورتی که در اتاقهای بیرونی کرسی نمی‌گذارند و فقط بخاری روشن می‌کنند (ص ۲۵۱).

به روایت برخی از تاریخ نگاران اسلامی مانند مسعودی و جاحظ، در دوره عباسی، شیوه همگانی گرم نگه داشتن خانه‌ها در زمستان، سوزاندن زغال چوب در منقل بود. عامه مردم منقلهای سنگی یا آهنی به کار می‌بردند و خلفا و توانگران از منقلهای زرین و سیمین در خانه‌های خود استفاده می‌کردند (نک: مناظر احسن، ۲۲۳-۲۲۴).

اسباب‌سرمازا: در سده‌های نخستین اسلامی از وسیله خنک‌کننده‌ای به نام خیش استفاده می‌شده است. فرهنگهای قدیم فارسی یکی از معانی مصطلح خیش را پارچه کتانی (نک: اوحدی، ۹۳؛ برهان قاطع) و از «بدترین کتان» (میدانی، ۳۵؛ سجزی، ۱۰۸/۱) دانسته‌اند. طبیب هروی در بحر الجواهر، خیش را «پرده‌ای از کتان که به میان خانه درآویزند و برای ترویج آن را به حرکت درآورند» معنی کرده است. خیش پرده کتانی یا کرباسی ستبر و خشنی بود که ریسمانی به آن می‌بستند و آن را مانند بادبان از سقف خانه می‌آویختند. با کشیدن و رها کردن ریسمان، خیش به حرکت در می‌آمد و هوایی خنک و مطبوع در فضای خانه می‌پراکند. برای خنک‌تر کردن هوای خانه، خیش را با آب و گلاب خیس می‌کردند (نک: متر، ۱۲۰/۲؛ نیز نک: مناظر احسن، ۲۲۰).

اتاق یا خانه‌ای را که خیش در آن کار می‌گذاشتند، به عربی «بیت الخیش» (مقدسی، ۴۴۹/۲)، و به فارسی «خیش‌خانه» و «خشن‌خانه»، و در هند «خس‌خانه» می‌نامیدند (بیهقی، ۱۲۱؛ برهان قاطع، ذیل همین کلمات). بیهقی از خیشهایی که در خیش‌خانه مسعود در کوشک باغ عدنانی هرات آویخته شده بود، سخن می‌گوید و می‌نویسد: در آن خانه آب از حوض بر بام خانه می‌رفت و از مزملها (لوله‌ها و شیرهای آب) بر خیشها می‌ریخت و آنها را تر می‌کرد (همانجا). ابن بطلان از «خیشهای دوتایی» که برای دفع گرما در تابستانها به کار می‌گرفتند، نام می‌برد و می‌نویسد: «اصلاح هوای گرم به خیش‌خانه‌ها و زیرزمینها و آب سرد و یخ باید کردن» (ص ۱۶۸).

خیشها و خیش‌خانه‌ها را به شکلهای گوناگون می‌ساختند. گونه‌ای از خیش‌خانه‌ها به شکل یک چارطاقی کپر مانند بود که آن را با خار شتر یانی و یا پیش (شاخه درخت خرما) و معمولاً در کنار آب می‌ساختند.

تابستانها درون آن می‌نشستند و از بیرون بر آن آب می‌پاشیدند. با وزش باد و نسیم به خار و نی، هوای تازه و خنکی از لابه لای آنها به فضای داخل خیش‌خانه می‌آمد (نک: برهان قاطع؛ آندراج). اینگونه خیش‌خانه از هزارها سال پیش در ایران، به خصوص بلوچستان و سیستان، به کار می‌رفته است و آن را «خارخانه» یا «آدورند» (باستانی، ۳۴۷) می‌نامیدند.

مقدسی از کاربرد «بیت الخیش» در فارس گزارش می‌دهد و می‌نویسد: عضدالدوله دیلمی در خانه‌اش «بیت الخیش» ساخته بود. آب کاریزی که از روی بامها گذر می‌کرد، بر روی آنها می‌پاشید و هوای درون آنها را خنک می‌کرد (همانجا؛ نیز نک: متر، همانجا). از گونه‌های دیگر خیش‌خانه یکی هم خیمه‌ای بود از کتان که درآورد درون آن را شاخ و برگ بید می‌چیدند و روی آن آب می‌پاشیدند (آندراج؛ برهان قاطع)، یا تکه‌های بزرگ برف یا یخ می‌گذاشتند، تا هوای داخل خیمه را خنک سازد (متر، همانجا). «قبة الخیش» یا گنبد خیش نیز نوعی دیگر از خیش‌خانه بود. در این خیش‌خانه، خیشی روی گنبد خانه تابستانه کار می‌گذاشتند و آن را پیوسته با آب تر می‌کردند (ثعالبی، ۶۶). توانگران دوره عباسیان، تکه‌های بزرگ یخ را در گنبد اتاق مرکزی خانه می‌گذاشتند و کسانی را می‌گماردند تا پیوسته یخها را باد بزنند تا نسیم سرد برخاسته از یخ، هوای خانه را خنک کند (مناظر احسن، ۲۲۱-۲۲۲). مظاهری قبة الخیش را اتاقی توصیف می‌کند که بر دیوارهای آن پاره‌های نمد می‌آویختند و یک لوله سوراخ سوراخ به صورت افقی از بالای نمدها می‌گذراندند؛ آنگاه آب را در لوله می‌انداختند تا از سوراخهای آن به روی نمدها بریزد و آنها را مرطوب کند تا وزش نسیم یا باد، هوایی خنک در فضای اتاق پخش کند (ص ۸۱).

یکی دیگر از رایج‌ترین اسباب خنک‌کننده در خانه‌ها بادبزن بوده است. بادبزنها را معمولاً از نی و برگ خرما می‌یافتند. در ساخت بادبزن پارچه و چوب و گاهی استخوان عاج فیل هم به کار می‌رفت. بادبزنها عموماً سقفی یا دستی بودند. در ایران بادبزنهای سقفی را که با کشاکش ریسمانی حرکت می‌کرد، «بادفر» و نوع بسیار بزرگ آن را «بادکش» می‌نامیدند (نک: اوحدی، ۲۹؛ برهان قاطع، ذیل همین کلمات). در قدیم، شهرهایی در صنعت بادبزن سازی و صدور آن به شهرها و سرزمینهای دیگر شهرت داشتند؛ از آن جمله ترمذ در کنار رود جیحون بود. در این شهر صنعت حصیربافی و ساخت بادبزن رواج فراوان داشت (حدود العالم، ۱۰۹).

زبدان از بادبزنی به نام «مذاب» نام می‌برد و می‌نویسد که این بادبزن از اختراعات و ساخته‌های هنرمندان دوره عباسیان بوده، و پیش از آن چنین بادبزنی در سرزمینهای اسلامی به کار نمی‌رفته است. روی این نوع بادبزن را شعر می‌نگاشتند (۶۹۵/۱۲). مظاهری از کاربرد بادبزنهای مخصوص سقفی در تالارهای بزرگ، در قرون وسطی که با نیروی دست حرکت می‌کرد و بادبزنهایی که آنها را در برابر پنجره‌های

طاسجه، مشربه، لگنچه یا پیاله رنگ و حنا، سنگ حنابندان، سینی یا مجمعه توگود چرخ‌ی زیرپا برای نشستن (کتیرایی، ۱۶۷)، میخگه یا اشرته برای تراشیدن مو (نک: مناظر احسن، ۲۳۴)، قیچی، آینه دستی، شانه، کیسه و لیف؛ نیز گل سرشو، سفیداب رو، اشنان، سدر و کافور و صابون. دوم اسباب و وسایلی که در سرینه یا رختکن حمام برای خشک کردن سر و تن و نشستن به کار می‌رفتند، مانند مژریا لنگ سفید یا صورتی - لنگ زنان معمولاً پارچه صورتی ساده یا گلدار توری دوزی شده و ناخنک زده بود (نک: شهری، تهران قدیم، ۵۲۷/۱) - منشف یا منشفه یا حوله و قلیفه (دوزی، ۳۹۳)، دستمال سرخشان و پاخشکان، قالیچه زیرپا، یا «حمامی»، بقچه سوزنی قالبی ترمه براق دوزی شده با آستر اطلس، سازغ یا سفره حمام که آن را از کتان یا چلوار سفید می‌دوختند و روی سوزنی ترمه یا قالیچه زیرپا می‌انداختند (شهری، همان، ۵۲۶/۱-۵۲۹).

از سده‌های نخستین اسلامی بستن مژریا لنگ برای زنان و مردانی که به حمام می‌رفتند، اجباری بود. دوزی به نقل از نویری در تاریخ مصر می‌نویسد که خلیفه عباسی، الحاکم بامرالله، دستور داده بود که هیچ کس بی مژریا داخل حمام نشود (ص ۳۷). یک تخته فرش حمامی یا یک طاقه سوزنی ترمه از اسباب ضرور حمام بانوان ایرانی به شمار می‌رفت. فرش حمامی را ظریف و پر نقش و نگار می‌بافتند و کرمانشاه از شهرهایی بود که این نوع فرش در آن بافته می‌شد (ویلز، ۱۹۵).

اسباب رُفت و روب: وسایل رفت و روب و گردگیری و غبارروبی از در و دیوار و پنجره‌ها و دیوار کوبها و پرده و اشیاء داخل طاقچه‌ها و رفها، جاروها و گردگیرهای گوناگون گیاهی، پارچه‌ای و مویی از دیگر اسباب خانه محسوب می‌شوند. در قدیم، بهترین جارو را از لیف خرما یا از گیاهان صحرایی می‌ساختند. از دیر باز تاکنون، گیلان، مازندران و قزوین در صنعت جاروسازی معروفند. شهرت جاروی گیلان همپای حصیر آن بود. مؤلف حدود العالم به صدور جاروی گیلان به همه جهان در سده ۴ق اشاره می‌کند (ص ۱۵۰).

تهرانها معمولاً با «جاروی قزوینی» کفپوشهای اتاق، با «جارو چزه» قالیهای خرسک و گُرک روی قالی و کف زمین اتاق و خانه، و با «جارو نرمه» گرد و غبار درگاهها و طاقچه‌ها را می‌رُفتند. بزرگان و اعیان که پیشخدمت داشتند، حیاط و باغشان را با «جارو فراشی» می‌رُفتند. جارو فراشی همان جارو چزه است که آن را به یک دسته چوبی بلند می‌بندند. چون اینگونه جارو مخصوص جارو کشان و فراشان مساجد و زیارتگاهها و تکایاست، به آن اصطلاحاً «جارو فراشی» گفته‌اند (شهری، همان، ۳۰۳/۴).

«چوب پز» وسیله گردگیری بوده است. چوب پر را از بستن مشتی پر یا لته یا تکه پارچه بر سر یک دسته چوبی کوتاه درست می‌کردند. گردو غبار چراغها و بلورجات و چینیها و دیوار کوبها را با چوب پر می‌زدودند.

برای پاک کردن دوده تنور و دودکش بخاریها ابزاری به نام «لوله

اتاق می‌گذاشتند، تا نیروی باد آنها را به حرکت درآورد، یاد می‌کند (همانجا).

امروزه نیز، مردم ایران و دیگر سرزمینهای اسلامی بجز انواع بادبزنهای سنتی حصیربافت یا نی‌بافت، از بادبزنهای نوین برقی و دستگاه کولر آبی و گازی و سیستمهای تهویه مطبوع برای خنک کردن فضای زیستگاههای خود استفاده می‌کنند.

برف و یخ از عمده‌ترین سرد نگهدارنده‌های مواد فاسد شدنی در فصول گرم سال بود. یخ یا برف را در مژتبانهای سفالی لعابدار دهن گشاد و شکمدار و یخدانهای حصیربافت می‌ریختند و مواد فاسد شدنی را، به صورت خام یا پخته، در ظرفهایی می‌گذاشتند و در کنار برف و یخ می‌نهادند. در دوره عباسی از چنین وسایلی استفاده می‌کردند (مناظر احسن، ۱۳۳).

برای خنک نگهداشتن آب آشامیدنی، بیشتر از کوزه‌های سفالی استفاده می‌شد. کوزه‌های آب را شب در مسیر جریان هوا می‌گذاشتند تا نسیم و ایاز شبانگاهی آب درون آنها را خنک کند. سطح بیرون کوزه‌ها را نیز، گاهی با پارچه ستر کتانی و کفی می‌پوشاندند، تا از اثر گرما بر کوزه و آب آن بکاهد.

در دوره عباسی، برای سرد نگهداشتن آب و مایعاتی مانند روغن و کره از کوزه‌ای سفالی با پوشش حصیری و کرباسی و یا از کوزه گلین که در روستای مذار میسان، در جنوب ایران ساخته می‌شد، استفاده می‌کردند (همو، ۱۴۰). امروزه از انواع یخ دان یا صندوق، فلاسک، یخچال و فریزر نفتی و برقی و گازی برای سرد نگهداشتن مواد فاسد شدنی در هوای گرم، استفاده می‌کنند.

اسباب شست و شو: در آغاز، اینگونه اسباب در سرزمینهای اسلامی بسیار ساده و ابتدایی بود، اما با توسعه شهرنشینی و در پی آن پدید آمدن دگرگونیهایی در فرهنگ زندگی اقتصادی و اجتماعی، اسباب نظافت و تطهیر نیز، مانند سایر اسباب خانه، تغییر کرد و شکل و کارکرد تازه و پیچیده‌ای یافت. از وسایل شست و شو و تطهیر می‌توان اینها را نام برد: ابریق، آفتابه، لوله‌نگ (آفتابه سفالین)، تشت، جام، کاسه، لگن و لگنچه.

مسواک کشیدن به دندانها و لثه‌ها، از سنتهای کهن بود و از قدیم میان مسلمانان کاری مستحب و ثواب شمرده می‌شد. مسواک را معمولاً از چوب درخت پُر شاخ و برگ اراک (بیرونی، ۴۷۱) که آن را شجره السواک نیز می‌نامیدند، می‌ساختند.

اسباب حمام: اینگونه وسایل را در حمامهای خصوصی و عمومی به کار می‌بردند. استفاده از اسباب حمام شخصی در میان ایرانیان و برخی مردم سرزمینهای اسلامی کمابیش همگانی و همانند بوده است. هر یک از اعضای خانواده، به خصوص زنان، اسباب حمام مخصوص به خود داشت. اسباب حمام را از لحاظ نقش و محل کاربری می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست اسباب و اشیائی که در گرمخانه حمام برای تن شویی و رنگ و حنا بستن به کار می‌رفتند، مانند مژریا لنگ، طاس،

ساخت سماور در ایران از زمان صدارت امیرکبیر متداول شد. امیر سماوری را که ملک التجار روسیه در ۱۲۶۶ق به او ارمغان کرده بود، به یکی از صنعتگران زیردست اصفهان سپرد تا از روی آن سماور بسازد و به بازار بدهد (همو، ۳۹۴-۳۹۵). در آغاز، سماورها بیشتر زغال سوز بودند. بعدها ساخت سماورهای نفت سوز و برقی نیز معمول شد. برخی از سماورهای بزرگ دارای چند شیر بودند. سماورهای یک شیر در خانه‌ها و سماورهای ۲ یا ۳ شیر در مجالس عزاداری، میهمانی و برخی قهوه‌خانه‌ها به کار می‌رفتند.

اسباب سماور و پای سماور، توره یا دودکش، تشتک یا جام برنجی یا ورشو، سینی زیر سماور و پارچ آب بود. اسباب جای خوری عامه مردم بسیار ساده، و فقط برای برآوردن نیاز بود، اما اسباب جای خوری رجال مملکتی و توانگران مفصل و نفیس و گرانها بود. مجموعه اسباب جای خوری تشکیل می‌شد از قوری سفالی یا چینی ساده و عکس‌دار یا فلزی، رو قوری مخمل یا ترمه سوزن دوزی شده، پیاله یا فنجان چای، استکان و نعلبکی سفالی یا بلور یا چینی، استکانهای کمر باریک لب طلایی بلور، قاشق چای خوری مسی یا ورشو یا رویی یا نقره‌ای و یا طلایی، انگاره‌های ورشو و نقره‌ای و طلایی، چایدان، چای صاف کن، قندان برنجی یا چینی یا بلور، جام یا لگن استکان شویی، سینی زیر استکانی، سفره یا کیسه قند، و قندشکن و سنگ قندشکن.

اسباب دود و دم: پیش از رواج تدخین و اسباب دودکشی، بسیاری از مردم از «نشوق» یا «انفیه» استفاده می‌کردند. نشوق و انفیه گیاهان خوشبو و نشأه‌آوری بودند که مردم آنها را برای کیف و سرخوشی به بینی می‌کشیدند یا در دهان می‌گذاشتند و می‌جویدند. این گیاهان را در قوطیهایی که به آن «انفیه‌دان» می‌گفتند، می‌ریختند و پیوسته با خود همراه داشتند. پس از آشنایی مسلمانان با گیاه توتون و تنباکو و دود کردن آن در اوایل سده ۱۱ق، رفته رفته اسباب دود کردن توتون و تنباکو نیز میان آنان متداول شد. رایج‌ترین اسباب تدخین توتون و تنباکو در سرزمینهای اسلامی چیق و قلیان بود.

چیق: چیق چوبی گرد و دراز و میان تهی به اندازه یک چارک تا دو متر با سرکی چوبی یا سفالی است. توتون را در سر چیق می‌ریزند و آتش می‌زنند و می‌کشند. این ابزار دودکشی نخستین بار در آغاز سده ۱۱ق، در کشور عثمانی معمول شد و در همین سالها نیز از آنجا به ایران آمد (نک: کسروی، ۸-۹، ۱۴-۱۶). به نوشته تاورنیه، سیاح فرانسوی، شاه صفی (سلا ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) چیق می‌کشید و پسر حکمران قم چقدار او بود و در حضر و سفر چپش را با توتون چاق می‌کرد و به دستش می‌داد (ص 71). التاریوس که در ۱۰۵۶ق، زمان سلطنت شاه عباس دوم به ایران آمده، از رسم دود کردن توتون با چیق در میان ایرانیان یاد می‌کند و می‌نویسد که این گیاه در بابل (بغداد) و کردستان کشت می‌شود (ص ۲۷۳).

در گذشته، کشیدن چیق عادت عمومی مردم در ترکیه عثمانی و ایران شده بود و مردم از هر قشر و گروه، توانگر و فقیر چیق می‌کشیدند.

پاک کن)) به کار می‌بردند. لوله پاک کن مقداری کهنه پارچه یا تار موبود که بر سر یک دسته چوبی می‌بستند. از لوله پاک کن دسته بلند و پُر مو برای پاک کردن دودکشهای بخاری، از لوله پاک کن دسته کوتاه کم مو برای تمیز کردن حباب و لوله شیشه‌ای چراغهای روشنایی بهره می‌جستند.

اسباب قهوه و چای: به دست آمدن قوریهای سفالی و فلزی در کاوشهای باستان شناسی نقاطی مانند لرستان و گیلان، نشان دهنده کاربرد این اسباب در ایران باستان بوده است (ورتایم، ۱۱۵). در اواخر سده ۸ق، قهوه از سرزمین افریقا به شبه جزیره عربستان وارد شد (EI²، ذیل قهوه) و کشت آن در میان برخی از قبیله‌های عرب در مناطق جنوب باختری عربستان و یمن رواج یافت و رفته رفته قهوه نوشی و به دنبال آن اسباب قهوه‌خوری در میان مسلمانان شبه جزیره عربستان و بعد مصر و سوریه و ترکیه و ایران معمول شد.

از تاریخ ورود قهوه به ایران اطلاع دقیقی در دست نیست، اما احتمالاً در زمان سلطنت شاه طهماسب (سلا ۹۳۰-۹۸۴ق) نوشیدن قهوه متداول بوده است (صفا، ۵/۱/۸۴). سیاحانی که در دوره صفوی به ایران سفر کرده‌اند، به رسم نوشیدن قهوه سیاه که از مصر و ترکیه وارد می‌شد (التاریوس، ۲۷۴) و نوشیدن قهوه همراه با کشیدن قلیان (تاورنیه، 644) اشاره می‌کنند.

چای نوشی در ایران نیز، پیش از کشت گیاه چای در این سرزمین، و از دوره صفوی در میان گروههایی از مردم مرسوم بوده است. التاریوس که در ۱۰۵۶ق به ایران آمده، از چای خانه‌های چتایی در اصفهان نام می‌برد و می‌نویسد که مردم در آنها چای چتایی که تاتارهای ازبک از چین می‌آوردند، می‌نوشیدند (ص ۲۷۵، ۲۴۰-۲۷۶).

با تداول رسم نوشیدن قهوه و چای در ایران و سرزمینهای اسلامی، اسباب مخصوص نوشیدن قهوه و چای نیز به اسباب خانه مردم افزوده شد. در دربار پادشاهان و خانه بزرگان عرب و ایرانی، فضای ویژه‌ای را برای تهیه قهوه و چای اختصاص داده بودند. نویسنده تذکره الملوک از اسباب قهوه‌نوشی مانند قهوه‌دانهای طلا و نقره و مس و قرا آفتابه‌ها (آفتابه‌های سیاه رنگ مخصوص قهوه) و قهوه‌بریان کن و پیاله و سینی در دربار صفوی یاد می‌کند (۳۲/۱).

قهوه را در قوری و ظرفهای چینی و فلزی می‌جوشاندند و دم می‌کردند و دم کرده آن را در فنجانهای چینی مخصوص قهوه‌خوری می‌ریختند و در سینی می‌گذاشتند. مستوفی در شرح قهوه‌خانه بخش بیرونی خانه خود به اسباب قهوه‌خوری اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در یکی از طاقچه‌ها قهوه‌جوش و قهوه‌ریز و سینی و فنجان قهوه‌خوری» چیده شده بود (۲۲۸/۱).

ورود سماور به ایران را در دوره صفوی دانسته، و نوشته‌اند که عامه مردم آن زمان سماور را «حمام برنجی» می‌نامیدند (آمدیت، ۳۹۴). کاربرد سماور برای جوشاندن آب و دم کردن چای روی آن در دوره قاجار فراگیر شد و به هر خانه‌ای راه یافت.

گلدوزی و سوزن کاری شده درست می‌کردند. برخی کیسه چپقها هم قالی بافت بود. چپق کشها به هنگام بیرون رفتن از خانه، یا رفتن به سفر، چپق و کیسه توتونشان را در پر شال کمرشان می‌زدند یا در «چنته» می‌گذاشتند و از کمر خود می‌آویختند.

قلیان: پدید آورنده قلیان شناخته نشده است. برخی (مثلاً کسروی، ۱۸، ۱۷) ایرانیان را سازنده قلیان دانسته، و گفته‌اند که قلیان از ایران به سرزمینهای مسلمان ترک و عرب راه یافت.

پورداود ورود تنباکو را به ایران در سالهای بعد از ۹۲۰ ق و به دست پرتغالیها و از راه جنوب دانسته است. همو به استناد شعری از اهلی شیرازی (د ۹۴۲ ق) که در آن به دود کردن تنباکو با قلیان اشاره شده، رواج دودکشی با قلیان را در نیمه نخست سده ۱۰ ق در ایران قطعی می‌داند («تنباکو»، ۱۹۸، ۲۱۹؛ نیز نک: فلسفی، ۶۵۷-۶۵۸). سیاحانی که از دوره صفوی به این سو به ایران سفر کرده‌اند، به عادت ایرانیان به دود کردن قلیان اشاره دارند. تاورنیه در وصف عادت سخت ایرانیان به دود کردن تنباکو و نوشیدن قهوه می‌نویسد: نخستین چیزی که خانواده‌های ایرانی در سفر غذا می‌آورند، قلیان است و قهوه (ص ۶۴۵-۶۴۴).

قلیان کشی نخست میان مردم قشراهای بالای اجتماع و سپس میان توده مردم رواج یافت و از آن پس اسباب قلیان در زمره اسباب خانه مردم درآمد. بزرگان و توانگران، قلیاندار مرد و زن داشتند تا برای مردان و زنان خانه و میهمان قلیان جاق کنند.

ترکها و عربها نیز عموماً آداب خاصی در قلیان کشی داشتند. قلیان و اسباب آن از اثاثیه ضرور خانه‌های آنان شده بود (نک: لوین، ۴۶۹). فخرفرشی ایرانیان در قلیان کشی، به کوزه و سر قلیان یا بادگیرهای نفیس و تزیینی آن بود. عربها و ترکها نیز بیشتر به نی پیچ بلند و آراسته قلیانهای خود فخر می‌فروختند (نک: دالمانی، ۳۳۹؛ نجمی، ایران قدیم...، ۲۰۲).

یک قلیان از چند تکه به نامهای کوزه، میانه، سر یا سرک، میلاب، نی یا نی پیچ و بادگیر ساخته شده، و به هم آمده است. تکه‌های قلیان را از جنسهای مختلف می‌ساختند: کوزه قلیان را از نارگیل یا نارگیله (کدوی قلیانی)، سفال، شیشه یا بلور، چینی نقش‌دار یا صورت‌دار و فلز، به‌خصوص نقره و برنج؛ میانه را معمولاً از چوب با تراشهای گوناگون؛ میلاب و نی را عموماً از چوب یا نی؛ نی پیچ را از مفتول سیمی بلند بافته با پوست یا پارچه و یا لوله لاستیکی پیچش پذیر؛ سرک را یا تماماً از سفال یا چینی، یا آتشگیر آن را از فلز و پایه‌اش را از چوب یا سفال لعابدار و یا چینی؛ و بادگیر یا کلاهک قلیان را هم از مس یا نقره تمام مشبک.

در اسباب دود و دم خانه بزرگان افزون بر قلیانهای ساده و معمولی قلیانهای نفیس و گرانها نیز بود که در مجالس رسمی و میهمانیها از آنها استفاده می‌کردند. اینگونه قلیانها، کوزه‌ای نقره‌ای ملیله‌کاری و نگین نشان، یا برنجی مطلای بز نقش و نگار و یا چینی عکسی و صورت‌دار؛ میانه و سرکی از طلا یا نقره فیروزه و یاقوت نشان؛ و بادگیری از طلا یا

چپق کشی در سده ۱۱ ق در میان عثمانیان چنان عمومیت یافته بود که به روایت تاریخ یغما، سلطان مراد چهارم (جلوس: ۱۰۳۳ ق) آن را منع کرد و در پی آن، در ۱۰۴۳ ق چند هزار تن از مردم چپق کش را کشت (نک: کسروی، ۹؛ پورداود، «تنباکو...»، ۱۹۸). در ایران نیز، شاه عباس اول و شاه صفی هرگاه که مقتضی می‌دیدند، مردم را از دود کردن چپق باز می‌داشتند (نک: فلسفی، ۲۸۰/۲؛ تاورنیه، ۵۳۸).

چپقهای نفیس را از چوب آبنوس و عناب یا توت و انجیر می‌ساختند و آنها را تراش می‌دادند و روی آنها نگینهای یاقوت و فیروزه می‌نشانند. چپقهای معمولی را از چوب گیلان و آلبالو می‌ساختند. چوب چپقهای نقره‌ای قلمزده یا کنده‌کاری شده و چوب چپقهای فولادی طلا یا نقره کوب و چوب چپقهای خاتم کاری و منبت کاری شده نیز میان برخی از مردم مرفه شهری به کار می‌رفت (نک: سمسار، ۲۴-۲۵). سرچپق چپقهای نفیس را بیشتر از چوب نازک کاری شده یا از چینی عکس‌دار انتخاب می‌کردند. کاربرد چپق در دوره صفوی چنان فراگیر شده بود که به گفته شاردن در اصفهان بازاری به «بازار چپق سازان» اختصاص داشت (۱۳۹۷).

چوب چپق مجالس اشرف بسیار بلند بود و به دو متر می‌رسید. سرک اینگونه چپقها هم چند برابر سرچپقهای معمولی بود. در مجالس میهمانی، چپق جاق کن، چپق مجلسی را می‌آورد و سرچپق را در یک سینی می‌گذاشت و سر دیگر، یعنی دهانی چوب چپق را به دست ارباب یا میهمان می‌داد. سپس توتون در سر چپق می‌ریخت و رویش زغال افروخته می‌گذاشت تا بکشد. چپق مجلسی دهان به دهان در میان میهمانان مجلس، به ترتیب شان و مقام یا سن و سال می‌گشت. نخستین پک و آخرین پک را ارباب یا بزرگ مجلس به چپق می‌زد. پس از آن میهمانان می‌توانستند چپقهای خود را روشن کنند و بکشند (شهری، تاریخ اجتماعی...، ۴۴۵-۴۴۶).

چپقهای مردم عادی بیشتر ساده و معمولی، و دسته چپقهای آنان معمولاً چوبی و سرچپقها سفالی بود. بهترین سرچپقهای سفالین نقش و نگاردار را سفالگران همدان می‌ساختند. چپق چاروادارها، خرکچها، ساریانها و عمله‌ها سرچوبی درشت و زمخت داشت و در برابر ضربه مقاوم بود و زود نمی‌شکست. لوطیها و یکه بزنها و داش مشدیها، سرچپق چینی به کار می‌بردند. دو سر چوب چپق را یک ورقه نوار طلا یا نقره می‌گرفتند و روی آن را نگین می‌نشانند. زنجیری طلا یا نقره هم بر گلولی سرچپق می‌بستند و سیخکی نقره‌ای برای باز کردن سوراخ سرچپق از آن می‌آویختند. جام هر کاره‌ای هم داشتند که خاکستر چپق را در آن می‌ریختند (همان، ۱۸۳/۲، ۴۴۲-۴۴۳، ۴۴۶).

کیسه چپق یا کیسه توتون چپق کشها از چرم یا پارچه دوخته شده بود. کیسه توتونهای چرمی را از پوست بز دباغی شده (تیماج) یا پوست میش دباغی شده (میشن) می‌دوختند و روی آنها را معمولاً خامه دوزی یا ملیله‌دوزی می‌کردند و گل میخهای طلایی یا نقره‌ای به آنها می‌دوختند (همان، ۱۸۳/۲). کیسه چپقهای پارچه‌ای را معمولاً از مخمل یا شال

می‌تراشیدند. برخی چوب سیگارها ساده و برخی دیگر کنده‌کاری و تزیین شده بود. گاهی حلقه‌ای ورشو یا نقره یا برنج نیز بر سر و ته چوب سیگارهای چوبی می‌انداختند. توانگران از چوب سیگارهای نقره‌ای ملیله‌کاری و خاتم کاری شده - که آنها را استادان هنرمند اصفهانی ساخته بودند- برای دود کردن سیگار استفاده می‌کردند.

قوطی سیگار یا جعبه سیگار دو گونه بود: جیبی و مجلسی. قوطی سیگارهای جیبی را از برنج، ورشو و نقره، و مجلسی را از چوب ساده یا چوب خاتم‌کاری و مثبت‌کاری شده و نیز از سنگ و نقره و طلا می‌ساختند. چوب سیگارهای سنگی را تراشهایی زیبا و هنرمندانه می‌دادند و چوب سیگارهای نقره‌ای را ملیله‌کاری می‌کردند و سری کهریا بر آنها می‌گذاشتند. نمونه‌هایی از چوب سیگارهای تراشدار سنگی و چوب سیگارهای نقره‌ای تزیین شده در موزه هنرهای تزیینی نگهداری می‌شود (نک: سمسار، ۲۴-۲۵). قوطی سیگارها معمولاً مستطیل شکل، و عرض آنها به اندازه قد سیگار بود. کسانی که سیگار را خود می‌پیچیدند، همواره یک قوطی توتون و کاغذ مخصوص سیگار پیچی همراه داشتند.

زیر سیگاری یا جاسیگاری را معمولاً از جنس نسوز چون سفال، فلز یا شیشه، و جاکبریتی را از چوب و خاتم می‌ساختند.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اسر کبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ آل‌علی، نورالدین، *اسلام در غرب*، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ آندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵-۱۳۳۶ ش؛ ابن بطران، مختار، *تقویم الصحة*، ترجمه فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابن بطوطه، محمد، *رحله*، به کوشش محمد عبدالمنعم، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن خلدون، النیر؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *مناقب*، قم، انتشارات علامه، ابوالحجاج بلوی، یوسف، *الف باء*، به کوشش مصطفی وهبی، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ ابوعلم، توفیق، *فاطمه زهرا (س)*، ترجمه علی اکبر صادقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *صدر التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، *چهل سال تاریخ ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ افشاری، مهرا، «جوانمردی پیشه‌وران»، *چینا*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ شه ۸؛ *التاریوس*، آدام، *سفرنامه*، ترجمه احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *سرمه سلیمانی*، به کوشش محمود مدبری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ باستانی یارویی، ابراهیم، *از یاروز تا یارین*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۲ م؛ بروگش، هایتریش، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *صدیقه*، ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض و قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ پاینده، محمود، *آیینها و باورداشتهای کیل و دیلم*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ پورداد، ابراهیم، «تتیاکو- توتون»، *هرمزد نامه*، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، «خاموش بودن ایرانیان در سرخوان»، *آناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ بولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاروس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ پیرنیا، محمد کریم، «بادگیر و خشخان»، *باستان شناسی و هنر ایران*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ شه ۴؛ همو، «مردم واری در معماری ایران»، *معماری ایران*، به کوشش آسیه جوادی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ج ۱؛ *تاریخ صنعت و اختراع*، مبنای تمدن صنعتی، به کوشش موریس دوما، ترجمه عبدالله اردکانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ *تذکره الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ توحیدی، فائق و علی محمد خلیلیان، «پهنان گنجینه ازجان»، *شهرهای ایران*، به کوشش یوسف کبانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نمایی، عبدالملک، *لطائف*

نقره و یا ورشو داشتند. نمونه‌هایی از این قلیانهای نفیس در موزه هنرهای تزیینی و موزه مردم شناسی ایران نگهداری می‌شود (نک: سمسار، ۲۰-۲۴).

کوزه قلیانهای چینی و بلور در دوره قاجار میان بزرگان و توانگران جامعه طرفدار بسیار داشت. این کوزه قلیانها را از خارج، به خصوص از انگلیس، به ایران می‌آوردند و به بهای گزاف می‌فروختند. شکوه و جلال مجالس اعیان به عرضه قلیان با چنین کوزه قلیانهایی بود. در توقف کوتاه امیرکبیر در قم، سفالگران قمی قلیانهایی با کوزه و سرک سفالی به حضور او آوردند. امیر دستور داد این قلیانها را جاق کردند و به مجلس آوردند. از آن پس «دیگر در هیچ مجلسی قلیان بلور تراش انگلیس دیده نشد» (اعتماد السلطنه، *صدر التواریخ*، ۲۲۵-۲۲۶). مستوفی به منسوخ شدن قلیانهای بلوری در خانواده‌های اعیان و به کار افتادن «قلیانهای کوزه گلی که ته آنها را ته قلیانی حلیی» می‌انداختند، اشاره دارد. وی می‌نویسد: این قلیانها «میانه شیخ رضایی و سر قلیان مشکی اصفهان و بادگیر مس سفید کرده» داشتند (۲۳۴/۱).

قلیان در میان خانواده‌های ایرانی چنان جا باز کرده بود که خراطان و قلیان فروشان بازار شهرها در جشنهایی مانند نوروز، دکانهایشان را با اسباب قلیان آذین می‌بستند. گفته‌اند که خراطها جبهه دکان خود را با میانه قلیان تزیین می‌کردند و «از طاق بازار هم زنجیری» می‌آویختند و به آن دایره‌ای می‌بستند و دور دایره را «اقسام میانه قلیان با تراشهای مختلف، از سروی و شیخ رضایی و کردی و مازندرانی نصب می‌کردند». دکاندارهایی هم که کوزه و سر قلیان و بادگیر می‌فروختند، آنها را زورق می‌چسباندند و در برابر دید مردم می‌گذاشتند (همو، ۳۵۴/۱).

از اسباب دیگر قلیان باید چهار پایه زیر قلیان، سینی زیر قلیان، منقل، انبر، آتشگردان، جام زغال، و کیسه یا کیف تنباکو را نام برد. سنگ چخماق و فولاد آتش زنه، پیش از ساختن کبریت و فندک، از اسباب آتش‌خانه و قلیان و چپق بود. سنگ چخماق را بر یک قطعه فولاد می‌کشیدند، تا اخگری از سنگ بر جهد و پنبه یا فیتله و کهنه‌ای را بگیرند و از آتش آن زغال قلیان را بیفزوندند.

سیگار: با ورود سیگار به ایران، احتمالاً در نیمه دوم سده ۱۳ ق، و رواج سیگار پیچی و سیگار کشی میان مردم ایران، کم کم ابزار ساده و اندک این نوع دودکشی نیز پدید آمد و در زمره اسباب دود و دم و اسباب خانه جای گرفت. در آغاز، به طوری که کسروی می‌گوید، اعیان و بازرگانان رسم سیگار کشی را خوار می‌شمردند و سیگار کشی میان توده مردم، به خصوص جوانان و روستاییان رواج داشت. به تدریج سیگار بر چپق و قلیان پیشی گرفت و در میان همه گروهها و طبقات از جمله بزرگان و اعیان جا باز کرد (ص ۲۴-۲۵).

چوب سیگار، قوطی سیگار یا جعبه سیگار، زیر سیگاری یا جاسیگاری، و جای کبریت از اسباب سیگار است. چوب سیگارها را کوتاه و بلند و از چوب و سنگ مرمر و یشم و صدف دریایی

آسباب نزول، اصطلاحی در تفسیر قرآن، و عنوان رشته‌ای از علوم قرآنی. «اسباب» جمع «سبب» به معانی رشته، وسیله، طریقه و رابطه (نک: ابن منظور، ماده سبب)، و «نزول» مصدر است به معانی فرود آمدن و اقامت کردن (نک: همو، ماده نزل؛ نیز نک: ربین، 14-12). در اصطلاح «اسباب نزول» نیز همان معانی لغوی و عرفی لحاظ شده، و معانی فلسفی «سبب» و معانی عرفانی «نزول» و جز آن مورد نظر نبوده است (نک: حسینی، ۳۰-۳۱).

آغاز کاربرد اصطلاح اسباب نزول به دقت دانسته نیست. این اصطلاح که در نخستین آثار امامیه به صورت «اسباب التنزیل» عنوان شده (نک: «تفسیر»، ۴)، در جریانی تدریجی در عرف صاحب‌نظران علوم قرآنی به صورت «اسباب نزول القرآن» یا «اسباب النزول» مصطلح گردیده (نک: ربین، 15-14)، و عنوان رشته‌ای از علوم قرآنی قرار گرفته است (نک: فخرالدین رازی، اسرار...، ۳۹؛ زرکشی، ۲۲/۱؛ سیوطی، الاتقان...، ۱۰۷/۱).

علم اسباب نزول دانشی است که از اوضاع و شرایط و زمان و مکان نزول آیات و سوره قرآنی و زمینه‌ها و داستانهای مربوط به آن بحث می‌کند (نک: حاجی خلیفه، ۷۶/۱؛ نیز نک: تهانوی، ۲۴/۱، ۲۶). مسائل این علم را مجموعه روایات اسباب نزول یا «شان نزول» آیات (برای این اصطلاح، نک: «مقدمه...»، ۱۷۴) تشکیل می‌دهند. فایده این دانش، فهم درست‌تر و آسان‌تر مضامین آیات قرآنی است و علمای قرآن و محدثان در مقام تفصیل، فواید متنوع و گوناگونی را برای معرفت اسباب نزول قرآن برشمرده‌اند (نک: زرکشی، ۲۲/۱-۲۹؛ سیوطی، همان، ۱۰۷/۱-۱۱۰؛ زرقانی، ۱۰۷/۱-۱۰۷؛ صابونی، ۱۹-۲۴). به عکس، علمای اصولی، ظاهراً از آنجا که روایات اسباب نزول را نوعاً بی‌اعتبار، و بهره‌استندای آنها را ناچیز یافته‌اند، از دیرباز، معرفت اسباب نزول را بی‌فایده انگاشته، و روایات اسباب نزول را از نظر ارزش استنادی هم‌ارز اخبار تاریخی پنداشته‌اند (فخرالدین رازی، همانجا؛ زرکشی، ۲۲/۱؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: فخرالدین رازی، التفسیر...، ۱۱۹/۲۸)؛ در حالی که علمای حدیث به اتفاق، روایات تفسیری منقول از صحابه و تابعان را، دست‌کم در باب اسباب نزول، در حکم احادیث نبوی دانسته‌اند (نک: سیوطی، تدریب...، ۱۹۱-۱۹۳). علاوه بر این، گزارش صحابه و تابعان از اوضاع و شرایط نزول آیات و سوره قرآنی، در واقع از مقوله شهادت و نه روایت است (نک: واحدی، ۱۶) و از این رو، برخی برآنند که نباید همانند دیگر روایات، درجه‌بندی و عنوان‌گذاری شوند (حسینی، ۳۶-۳۷)؛ چنانکه مفسران قرآن، از صدر اول تاکنون، روایات اسباب نزول را به نشانه پذیرش و اعتبار در تفاسیر خود درج کرده‌اند (زرکشی، ۱۵۸/۱). از آن گذشته، به فرض یکسان گرفتن آنها با دیگر روایات نیز، روایات اسباب نزول با توجه به کارایی و اهمیتی که دارند، تنها به علت ضعیف بودن اسنادی غالب آنها، نباید الزاماً کنار گذاشته شوند و طبق موازین علم الحدیث، راههایی برای جبران ضعف اینگونه روایات می‌توان یافت (نک: سیوطی،

المعارف، ترجمه علی‌اکبر شهابی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الكتاب، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حتی، فیلیب خلیل، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حسن، حسن ابراهیم، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶-۱۳۵۷ش؛ حمیری قنی، عبدالله، قرب الاستاذ، تهران، مکتبه نینوی الحدیث؛ دالمانی، هانری رنه، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه فره‌وشی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ دل‌واله، بی‌ترو، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ درید، بارون، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن، عصر ایمان، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۳ش؛ دوزی، ر. ب. آ.، فرهنگ البسه مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ دیگار، ژان پیر، فنون کوچ نشینان بختیاری، ترجمه اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رایس، کلارا کوپلور، زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان، ترجمه اسدالله آزاد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زیدان، جرجی، المؤلفات الکامله، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سجزی، محمود، مذهب الاسماء، به کوشش محمدحسین مصطفوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سفرنامه مارکو پولو، ترجمه منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سلطان زاده، حسین، «واحدها و محله‌های مسکونی در شهرهای ایران»، شهرهای ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سسار، محمدحسن، «نظری به پیدایش قلیان و چق در ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۲۲ش؛ شد ۱۷؛ شاردن، ژان، سیاحتنامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، تهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صابی، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفای ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طبیب هروی، محمد، بحر الجواهر، تهران، ۱۲۸۸ق؛ علی، امیر، تاریخ عرب و اسلام، ترجمه فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قهیبی، علی‌اصغر، آل نبویه و اوضاع زمان ایشان، رشت، ۱۳۵۷ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس، تهران، علمی، کتیرایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرزن، جرج ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه غ. رحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کسروی، احمد، تاریخچه چق و غلیان، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کلانتز ضرابی، عبدالرحیم، تاریخ کاشان، به کوشش ایرج انشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لغت نامه دهخدا؛ لوبن، گوشتار، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ لوبی، پیر، به سوی اصفهان، ترجمه بدرالدین کنایی، اصفهان، نقش جهان، متن، آدم، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محمد بن منور، اسرارالوحید، به کوشش محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مناظر احسن، محمد، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ میدانی، احمد، السامی فی الاسلامی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نجمی، ناصر، ایران قدیم، تهران قدیم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، دارالخلافت تهران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نوبوری، احمد، نه‌ایه الارب، قاهره، وزارة الثقافة؛ نیرنوری، حمید، سهم ایران در تمدن جهان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ورتایم، جان، «فلزکاری»، سیری در صنایع دستی ایران، به کوشش گ. گلاک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ریت، گاستون، قاهره: شهر هنر و تجارت، ترجمه محمود محمودی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ویلز، ایران در یک قرن پیش، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Chardin, J., Voyages, Paris, 1811; EI²; Encyclopedia of World Art, New York, 1961; Hitti, Ph. K., History of the Arabs, London, 1970; Kühnel, E., Islamic Art and Architecture, tr. K. Watson, New York, 1966; Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966; Mazahéri, A., La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, Paris, 1951; Mez, A., The Renaissance of Islam, tr. S. Khuda Baksh & D. S. Margoliouth, Lahore, 1978; Pope, A. U., A Survey of Persian Art, Tehran etc., 1967; Tavernier, J., Les six voyages, Paris, 1676.

علی بلوکباشی

(الباب...، ۶-۵؛ حسینی، ۴۱-۴۵).

روایات اسباب نزول محدود بوده، و کسی را که بر مجموعه‌ای از این روایات وقوف داشته است، عالم اسباب نزول تلقی می‌کرده‌اند. اما در دیدگاه متأخران، بر صرف گردآوری و تدوین روایات اسباب نزول، ارزش چندانی نهاده نمی‌شود و ارزیابی حدیث شناسانه روایات اسباب نزول و تعیین درجه اعتبار و ارجاع دقیق آنها به مآخذ، و کنار زدن روایاتی که مشتمل بر اسباب نزول نیستند، ضروری تلقی می‌گردد (نک: سیوطی، همان، ۷-۸) و شاید از همین روست که سیوطی اثر خود را در اسباب نزول بی‌سابقه خوانده است.

در سده‌های اخیر، نگرش تحقیقی و اجتهادی درباره علم اسباب نزول گسترش یافته، و به ویژه در قرن اخیر، دیدگاه علمای اسلامی نسبت به دانش اسباب نزول بیش از پیش متحول گردیده است. چنانکه معرفت اسباب نزول را تنها در مواردی بر مفسر فرض دانسته‌اند که فهم برخی اشارات قرآنی جز از طریق دانستن سرگذشت مربوط به آنها میسر نباشد، یا آنکه سبب نزول عبارت از حادثه یا واقعه‌ای باشد که عموم آیات را تخصیص دهد، یا دلالت کلام خداوند را بر غیر ظاهر آن روشن سازد، چنانکه فهم مراد و مقصود آیه قرآنی بدون توجه به آن سبب ممکن نباشد (دهلوی، ۶۲؛ نیز نک: فیض، ۳-۴). آنان تأکید بر لزوم حفظ وضبط انبوهی از روایات را که غالباً صحت آنها مورد تردید جدی است، به عنوان شرط لازم برای مفسر قرآن، اشتباهی بزرگ تلقی می‌کنند (نک: دهلوی، ۶۷) و معتقدند که «اساساً مقاصد عالیة قرآن مجید که معارف جهانی و همیشگی، در استفاده خود از آیات کریمه قرآن نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات اسباب نزول ندارند» (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۷۶؛ نیز نک: صالح، ۱۴۱). به این معنی که هرگاه دانستن نکته‌ای از اسباب نزول در فهم آیه‌ای از قرآن دخیل بوده باشد، متن و سیاق آن آیه در بردارنده آن نکته خواهد بود (برای نمونه، نک: لسانی، ۲۰۳-۲۰۴؛ نیز صالح، ۲۱۶) و اعتبار روایات اسباب نزول را به سازگاری آنها با متن و سیاق آیات قرآنی و دیگر قراین اعتقادی تاریخی، ادبی و غیر آن مشروط می‌سازند (طباطبایی، همانجا؛ هاشمی، ۱۵۷-۱۷۰؛ نیز نک: رشید رضا، ۳۲۱/۵، جم؛ طباطبایی، المیزان، ۱۱۸/۳، جم).

در یکی از آثار متقدم امامیه - «تفسیر» منسوب به نعمانی - چنانکه گذشت، به جای اصطلاح «اسباب نزول» که در عصر تدوین علوم اسلامی مصطلح گردیده، تعبیر «اسباب التنزیل» به کار رفته است (ص ۴؛ نیز نک: صدر، ۳۳۰). این تعبیر، پیش از آنکه به معنای اسباب نزول بوده باشد، با توجه به سیاقی که در توضیح آن در متن یاد شده آمده است، به معنی اقسام تنزیل و شناخت آن، چون مکی و مدنی، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ بودن آیات است که دانستن آنها شرط اهلیت برای تفسیر قرآن است. دور نیست به همین لحاظ بوده باشد که با وجود تألیفات متنوع و متعدد از علمای شیعی در زمینه «مبهمات القرآن» (نک: سیوطی، الاتقان، ۹۳/۴-۱۱۸) و «اسماء من نزل فیهم القرآن» (نک: همان، ۱۱۹/۴) - که تحت عموم شأن نزول آیات داخل است (نک:

تعریف اصطلاح اسباب نزول نزد متقدمان با تعریف مصطلح آن نزد متأخران متفاوت است (نک: دهلوی، ۶۱). صحابه و تابعان هیچ‌گاه مقید نبوده‌اند که تعبیر «نزلت فی کذا» را منحصرأ درباره حادثه یا واقعه‌ای که در زمان نزول یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات قرآنی روی داده، و آن حادثه و واقعه سبب نزول آن آیه یا آیات بوده باشد، به کار ببرند (نک: زرکشی، ۳۱۸-۳۲۰). گاه استنباط حکمی از آیه‌ای توسط پیامبر اکرم (ص) را حکایت می‌کنند و گاه استشهاد و تمثیل آن حضرت و صحابه ایشان را به آیاتی از قرآن مطرح می‌نمایند؛ در مواردی موافقت حدیث را با مراد و معنای آیه‌ای منظور دارند. در برخی موارد بیان مکان نزول آیه یا آیاتی را مقصود دارند و در مواردی دیگر مراد آیات را از بعضی «مبهمات قرآن» که رشته‌ای جداگانه در علوم قرآنی است (نک: سیوطی، الاتقان، ۹۳/۴-۱۱۸)، توضیح می‌دهند. گاه از فضیلت سوری یا آیاتی سخن می‌گویند و گاه چگونگی امثال پیامبر اکرم (ص) را از اوامر الهی مندرج در آیات قرآن کریم وصف می‌کنند و مضامین قرآن را با سیره نبوی مطابقت می‌دهند. گاه نمونه‌هایی را از عرف و عادت مشرکان و یهودیان تحت عنوان اسباب نزول می‌آورند و گاه بعضی از مضامین مشکل قرآنی را تحت این عنوان توجیه می‌کنند (دهلوی، ۶۱-۶۳). به همین جهت است که مشاهده می‌شود، در بسیاری از موارد، مفسران اسباب نزول قرآنی را با موضوع و مضمون آنها خلط می‌کنند (صالح، ۱۴۱) و غالباً چندین سبب برای یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات ذکر می‌کنند (زرکشی، ۳۱۸-۳۲۰؛ دهلوی، ۶۳). این طرز تلقی از «اسباب نزول»، تا روزگار واحدی (د ۴۶۸ق) همچنان رواج داشته، و بیان واحدی که اسباب النزول خود را «جامع اسباب» معرفی می‌کند، ناظر به همین دریافت و برداشت متقدمان از اصطلاح است و بر مبنای آن، مثلاً ماجرای لشکرکشی ابرهه به مکه معظمه که ۴۰ سال پیش از آغاز نزول قرآن رخ داده است، می‌توانسته سبب نزول سوره فیل بوده باشد (نک: واحدی، ۳۹۶؛ قس: سیوطی، «الباب»، ۵).

در دیدگاه متأخران، اصطلاح اسباب نزول، بنا به تعریف، تنها روایاتی را دربر می‌گیرد که در آنها تصریح شده باشد به اینکه «سبب نزول هذه الآیة کذا» یا بلا فاصله پس از گزارش حادثه‌ای یا طرح سؤالی، عبارت «فنزلت الآیة» در آنها قید شده باشد (قطان، ۸۵). سیوطی که «الباب النقول» وی سر فصل و شاخص عمده این تحول است، در مقدمه کتاب خود، «سبب نزول» را چنین تعریف می‌کند: «انه مانزلت الآیة ایام وقوعه» (همانجا). بنابراین، از دیدگاه سیوطی و دانشمندان هم روزگار وی، سبب نزول عبارت است از حادثه یا سؤالی که همزمان با وقوع یا طرح آن، آیه یا آیاتی از قرآن کریم نازل شده باشد، و دیگر اقسام روایاتی که بیانگر لوازم و متعلقات نزول یا مشتمل بر مصادیق و موارد تطبیق آیات قرآنی باشند، از این تعریف بیرونند، و اسباب نزول به شمار نمی‌آیند (نک: صغیر، ۵۶؛ قس: زرقانی، ۱۰۸/۱). چنانکه، «معرفت اسباب نزول» نیز نزد متقدمان، به حفظ و ضبط

تحول علم اسباب نزول در سده‌های ۶-۹ ق است، و با متجاوز از ۱۷ منبع که مؤلف بیش از واحدی در آن مورد استفاده قرار داده، مشهورترین و کارآمدترین کتاب اسباب نزول پس از کتاب واحدی است. این کتاب، بارها و از جمله در حاشیه تفسیر جلالین، به چاپ رسیده است (برای آثار سده‌های بعد، نک: حسینی، ۵۹).

گفتنی است که برخی از صاحب‌نظران کتب اسباب نزول را به دو قسم فراگیر و ویژه تقسیم کرده‌اند (همو، ۴۶). چنانکه پیش‌تر اشاره شد، علمای شیعی در بحث از اسباب نزول، به ثبت و ضبط مجموعه‌هایی از شأن نزول آیات در مناقب اهل بیت (ع) توجهی ویژه مبذول داشته‌اند، توجهی که ابدأ نباید آن را محدود به مؤلفان شیعی تلقی کرد، بلکه در میان آثار اهل سنت نیز از این دست تألیفات بسیار دیده می‌شود (نک: ابن شهر آشوب، ۲۵، ۱۴۱). از نمونه‌های اینگونه آثار می‌توان اینها را برشمرد: ۱. ما نزل فی اهل البیت (ع) من القرآن، اثر ابن جحام محمد ابن عباس عالم امامی سده ۳ق (نک: ۵۵، ۲۱۶/۳). ۲. ما نزل من القرآن فی امیر المؤمنین (ع)، تألیف ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ق/۱۰۳۸م) از حافظان بنام اهل سنت (ابن شهر آشوب، ۲۵). ۳. ما نزل من القرآن فی ابی بن ابی طالب (ع)، تألیف ابو عبیدالله محمد بن عمران مرزبانی (همو، ۱۱۸). ۴. الآیات المنزلة فی اهل البیت (ع)، تألیف ابن فحام (نک: ابن حجر، ۲۵۱/۲؛ نیز ۵، ۳۸۱/۴). ۵. مختصر ما نزل من القرآن فی صاحب الزمان، تألیف احمد بن محمد بن عبیدالله جوهری (د ۴۰۱ق/۱۰۱۱م) (ابن شهر آشوب، ۲۰). ۶. منار الحق، تألیف ابوالعباس احمد بن حسن بن علی فلکی طوسی مفسر (همو، ۲۳). ۷. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تألیف عبیدالله بن عبدالله حاکم حسکانی که به کوشش محمداقبر محمودی در بیروت (۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م) به چاپ رسیده است (نیز برای فهرستهای تفصیلی، نک: آقابزرگ، ۴۸۱، ۴۹، ۳۰۴/۳، ۴۱۴، جم: حسینی، ۵۰-۵۹).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ جنوردی، حسن، القواعد الفقهية، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ بغدادی، ایضاح: «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن بحار الانوار مجلسی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تهانوی، محمداعلی، کشاف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، محمدرضا، «اسباب نزول القرآن، اهمیتها، طرقها، حجیتها، مصادرهما»، تراننا، قم، ۱۴۰۶ق، س ۱، ش ۴: دهلوی، احمد، القوز الکبیر فی اصول التفسیر، ترجمه سلمان حسینی ندوی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، دارالمعرفه؛ زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، مصر، داراحیاء الکتب العربیه؛ زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالفکر؛ سیوطی، الاقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، تدریب الراوی فی شرح تفریب النواوی، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، «لیاب النقول فی اسباب النزول»، همراه تفسیر القرآن العظیم، استانبول، دارالدعوه؛ شواخ، علی، معجم مصنفات القرآن الکریم، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صابونی، محمداعلی، التیان فی علوم القرآن، بیروت، عالم الکتب؛ صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، ۱۹۶۸م؛ صدر، حسن، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، بغداد، شرکه النشر؛ صغیر، محمدرحمن علی، تاریخ القرآن، بیروت، ۱۴۰۳ق/

دنیاله مقاله) - در جایی که روایات اسباب نزول از طرق اهل سنت بالغ بر چندین هزار روایت است، از طرق شیعه بیش از چند صد روایت در این باره در دست نیست (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۷۳)؛ چنین می‌نماید که بسیاری از عالمان و مفسران شیعی از آنجا که در قاعده فقهی اصالت عدم تداخل اسباب، عموم لفظ را معتبر می‌دانسته‌اند، نه خصوص سبب را (نک: بجنوردی، ۱۸۱/۳-۲۱۷)، با همان دیدگاه اصولی با اسباب نزول مواجه گردیده‌اند.

نخستین مجموعه‌های تدوین یافته درباره اسباب نزول را، ابن ندیم (ص ۴۰)، از ابن عباس به روایت عکرمه (د ۱۰۴ق/۷۲۲م) و ضحاک (د ۱۰۵ق) دانسته است. ابن مدینی (د ۲۳۴ق/۸۴۹م) به عنوان نخستین دانشمندی که به تألیف در اسباب نزول دست زده، مشهور شده است (همو، ۱۵۳؛ سیوطی، همان، ۱۰۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۷۶/۱)، اما با توجه به اینکه واحدی از کتاب ابن مدینی نامی نبرده، و سیوطی نیز چنین کتابی را ندیده‌است، برخی در اصل وجود آن تردید کرده‌اند (ربین، 3). از دیگر آثار تألیف شده در این زمینه است: ۱. کتابی در اسباب نزول از عبدالرحمان بن محمد (عیسی) معروف به [ابو] مطرف اندلسی (د ۴۰۲ق) که توسط ابونصر سیف الدین احمد اسبرتکینی به فارسی ترجمه شده بوده است (حاجی خلیفه، همانجا). نام این کتاب را القصص والاسباب التي نزل من اجلها القرآن گفته‌اند (شواخ، ۱۳۳/۱؛ ربین، 4). ۲. اسباب النزول، اثر محمد بن اسعد قرافی. وی از کسانی است که پیش از واحدی در این زمینه تألیف نموده‌اند (حاجی خلیفه، همانجا). ۳. اسباب نزول القرآن یا به اختصار اسباب النزول، مشهورترین کتاب در علم اسباب نزول تألیف ابوالحسن علی بن احمد واحدی (د ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) است (حاجی خلیفه، همانجا؛ نیز ۱۳۳/۱). ۴. اسباب النزول، اثر قطب الدین راوندی (د ۵۷۳ق/۱۱۱۷م) از عالمان امامیه که در شمار مآخذ بحار الانوار مجلسی بوده است (نک: مجلسی، ۱۲/۱). ۵. بیان التنزیل، از آثار ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ق/۱۱۹۲م) یکی دیگر از عالمان امامیه که خود عنوان اثرش را اسباب و النزول علی مذهب آل الرسول ذکر کرده است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۱۹؛ نیز برای توضیح، نک: ه ۴، ۹۲). ۶. اسباب النزول، از تألیفات ابن جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) (حاجی خلیفه، همانجا). ۷. الا عجاب بیان الاسباب یا العجاب فی الاسباب، تألیف ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق/۱۴۴۹م) (سیوطی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۲۰/۱). این کتاب به کوشش خالد سامرائی و یوسف مرعشلی در بیروت چاپ و منتشر شده است. ۸. مدد الرحمان فی اسباب نزول القرآن، اثر قاضی زین الدین عبدالرحمان تمیمی داری (د ۸۷۶ق/۱۴۷۱م) (بغدادی، ۴۵۵/۲). ۹. لیاب النقول فی اسباب النزول، اثر جامع و کم حجم سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م). این کتاب که مؤلف آن را با توجه به کم و کیف آن نام نهاده است، نمایانگر

به معنی قبیله نیز به کار رفته است (نک: گزنیوس، همانجا). کاربرد اخیر، اگر چه دارای معنایی عام است، ولی کاربرد خاص آن برای ۱۲ قبیلهٔ بنی اسرائیل است که همانا فرزندان یعقوب و قبایل ایشان باشند.

جای گرفتن این واژه در کنار نام پیامبران در قرآن کریم (بقره، آل عمران، نساء، همان آیات) و تصریح به نزول وحی بر ایشان، به ویژه در سورهٔ نساء، گاه پنداری را مبنی بر پیامبر بودن «اسباط» پدید آورده است. اگر چه در منابع اسلامی، گاه به نقل از «اهل کتاب» یا حتی بدون نقل از آنان، به پیامبری ۱۲ فرزند یعقوب اشاره شده است (نک: ابن جوزی، ۳۰۹/۱؛ نیشابوری، ۱۴۹؛ نیز نک: طوسی، همانجا)، غالباً بر این باورند که در بین اسباط بنی اسرائیل تنها برخی کسان همچون یوسف، داوود، سلیمان، موسی و عیسی (ع) به پیامبری رسیده‌اند (نک: طبری، همان، ۴۴۲/۱؛ طوسی، ۳۹۲/۳) و ۱۲ فرزند یعقوب (ع) تنها اولاد پیامبران بوده‌اند (کلینی، ۳۳۶/۱-۳۳۷). طوسی (همانجا)، و در پی وی طبرسی (۴۸۹/۱) معتقد است که برادران یوسف به سبب ستمی که بر وی روا داشتند، مرتکب گناه شدند و از این رو نمی‌توانند به پیامبری برگزیده شوند، چرا که پیامبر، معصوم از فعل قبیح است. شایان توجه است که در این مبحث، در کتب تفسیری از سوی «اسباط» به شان قبایل بنی اسرائیل مطرح گردیده است که از میانشان پیامبرانی برخاسته‌اند و از سوی دیگر با طرح کردن مسألهٔ گناه برادران یوسف عملاً از ۱۲ فرزند یعقوب به عنوان «اسباط» سخن به میان آمده است. ابن حبیب (ص ۲۶) دربارهٔ اسباط نظری دیگر دارد. وی ضمن بر شمردن اسامی ۲۹ پیامبر که ذکر آنان در قرآن آمده است، اسباط را در زمرهٔ پیامبرانی چون یوسف، موسی، داوود، سلیمان، یحیی، عیسی و... یاد کرده، و عملاً اسباط را علم برای فرد در نظر آورده است. و شاید از همین روست که مسلمانان پس از آنکه با این واژه احتمالاً معزب و به کار رفته در قرآن آشنا گشتند، بدون توجه به صورت جمع آن، از آن به عنوان علم شخصی استفاده کرده، گاه فرزندان خویش را اسباط نام نهادند (برای نمونه‌ها، مثلاً نک: ابن حجر، ۹۸).

داستان فرزندان یعقوب و قبایل ایشان که به اسباط دوازده‌گانه شهره‌اند، بر پایهٔ آنچه در عهد عتیق آمده، و کمابیش در روایات اسلامی نیز تکرار گشته، از این قرار است: یعقوب برای ازدواج با راحیل، ۷ سال پدر وی، لابان را خدمت کرد، اما با نیرنگ لابان مجبور به ازدواج با «لیه» خواهر بزرگ‌تر راحیل شد. وی از همسر خود صاحب ۶ پسر به نامهای زئوبین، شمعون، لوی، یهودا، یساکار و زبولون شد. از سوی دیگر، یعقوب ۷ سال دیگر لابان را خدمت کرد و راحیل را نیز به همسری خود درآورد و راحیل به سبب سترون بودن، کنیزش، بلهه را به شوهر خود داد تا از او صاحب فرزندی گردد. بدین ترتیب بلهه برای یعقوب دان و نفتالی را بزاد. لیه خواهر بزرگ‌تر برای آنکه از ارج و منزلتش نزد سوی کاسته نشود، کنیز خود زلفه را در اختیار یعقوب گذارد و یعقوب از

۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، تهران، ۱۳۹۴/ق ۱۳۵۳/ش: ۵۰، میزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعهٔ مدرسین: فخرالدین رازی، محمد، اسرار التنزیل، تهران، ۱۳۰۱ق؛ هو، التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۰۲ق؛ فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، کتابخانهٔ محمودی؛ فغان، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ لسانی فشارکی، محمدعلی، حاشیه بر مباحثی در علوم قرآن، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ «مقدمه کتاب المیانی»، ضمن مقدمتان فی علوم القرآن، به کوشش آتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ واحدی نیشابوری، علی، اسباب النزول، به کوشش سیدجمیلی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ هاشمی، حسین، «اسباب نزول در تفسیر المنار»، پژوهشهای قرآنی، ۱۳۷۴ش، مشهد/قم، ش ۶؛ نیز:

GAL; GAL,S; Rippin, A., «The Exegetical Genre Asbūb al-Nuzūl», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1985, vol. XLVIII.

محمدهادی معرفت - محمدعلی لسانی فشارکی

آسباط، نامی قرآنی که اهل تفسیر، مراد از آن را فرزندان یعقوب یا قبایل بنی اسرائیل دانسته‌اند. این واژه ۵ بار در قرآن کریم آمده است. در ۴ مورد از این یادکردها، یعنی در سوره‌های مدنی بقره (۱۳۶/۲)، (۱۴۰)، آل عمران (۸۴/۳) و نساء (۱۶۳/۴)، جدای از مفهوم آیات، جایگاه این واژه در کنار نام پیامبران الهی و به صورت «ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط» دیده می‌شود. در سورهٔ مکی اعراف (۱۶۰/۷) به تقسیم اسباط به ۱۲ امت (قبیله) اشاره شده است. واژهٔ اسباط که جمع کلمهٔ سبط است، در اشعار عربی پیش از اسلام نیامده است. سیوطی در کتاب المتوکللی (ص ۱۲۵-۱۲۷) این واژه را از «معربیات» قرآن و برگرفته از عبری شمرده، و در الاتقان (۹۵/۴-۹۶) آن را از مبهمات قرآن دانسته است. پژوهشگران دربارهٔ ریشهٔ این کلمه برآند که کلمات «سَبَطٌ» (زدن) در آرامی، «س ب ط م» (عصا، زدن) در سبایی، «سَبَطُوه» (عصا) و «سَبَطُوه» (زدن، شکست دادن) در آشوری و نمونه‌هایی از همین دست در دیگر زبانهای سامی-حامی و سرانجام «سَبَطٌ» و «سَبَطُوه» (عصا، زدن) در عبری، دست کم از لحاظ ماده به اسباط و مفرد آن سبط بسیار نزدیک هستند (نک: نولدکه، 736: جفری، 57-58؛ نیز گزنیوس، 987-986).

در منابع تفسیری و لغت عربی، سبط به معنای نوادگان و قبایل، هر دو آمده است (طوسی، ۴۸۱/۱-۴۸۲؛ ابن درید، ۳۳۶/۱؛ ابن منظور، ذیل سبط). بیشتر مفسران و لغویان منظور از اسباط را همانا ۱۲ فرزند یعقوب دانسته‌اند (مثلاً نک: طوسی، ۴۸۲/۱؛ ابن درید، ۳۲۸/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۱۹۵/۱). همچنین گفته شده که اسباط، قبایل تشکیل شده از ۱۲ فرزند یعقوبند و این لفظ نزد بنی اسرائیل همان معنای قبایل نزد اعراب را دارد و برای تمیز آنان از قبایل عرب و تشخیص فرزندان اسماعیل و اسحاق از یکدیگر آنان را بدین نام خواندند (طبری، تفسیر، ۴۴۲/۱-۴۴۳؛ طوسی، همانجا؛ طبرسی، ۴۳/۷-۴۴؛ بغوی، ۱۶۳/۱؛ زمخشری، اساس... ذیل سبط).

در اسفار عبرانی عهد عتیق نیز واژهٔ «سَبَطٌ» علاوه بر آنچه یاد شد،

پاکان و ناپاکان می‌گذرد، بر یوحنا عرضه گشت، فرشته‌ای شهر جدید اورشلیم را به وی نمایاند. در این رؤیا، یوحنا دیواری بزرگ و بلند گرداگرد شهر می‌بیند با ۱۲ دروازه که نامهای ۱۲ سبط بنی اسرائیل بر آنها نوشته بوده است (۲۱: ۱۲-۱؛ نیز نک: دیویدسن، 1196؛ قس: ابن عبدربه، ۲۹۲/۷، که از ابواب ششگانه اسباط بنی اسرائیل در بیت المقدس یاد می‌کند؛ نیز یاقوت، ذیل (مقدس))، که یکی از ابواب مسجد الاقصی را باب الاسباط می‌گوید). همچنین در آثار کهن مسیحی با بهره‌گیری از آموزشهای عهدین، نام یوسف در میان فهرستی از اسامی پیامبران ذکر گردیده، و از برادران وی با چهره‌ای خطاکار یاد شده است (مثلاً نک: «کتاب...»، 143). شایان ذکر است که آپوکریفی تحت عنوان «عهدنامه ۱۲ بطرترک^۲» به تحریرهای یونانی، ارمنی و اسلاوی موجود است که عهدنامه‌ای نمادین از ۱۲ فرزند یعقوب (ع) است. تحریرهای مختلف این آپوکریف را چارلز و دیگران منتشر ساخته‌اند (برای اطلاع بیشتر، نک: ویزر، 442-445).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۳۵۸ق؛ ابن حیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش آکواد، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تقریب التهذیب*، به کوشش محمد عوامه، حلب، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ زمخشری، محمود، *اساس البلاغة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *التوکللی*، به کوشش عبدالکریم زیدی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، دار مکتبه الحیاة؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حیب یغمانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یاقوت، بلدان، *یعقوبی*، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

The Book of the Himyarites, ed. and tr. Moberg, Leipzig, 1924; Clarke, A., *The New Testament of Our Lord*, New York, Abingdon - Cokesbury Press; Davidson, F., *The New Bible Commentary*, Michigan, 1953; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, New York/Boston, 1906; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Nöldeke, Th., «Anzeigen», ZDMG, 1886, vol. XL; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1975.

فرامرزحاج منوچهری

استباریه: عنوانی که در منابع اسلامی بر فرقه‌ای دینی - نظامی از صلیبیان موسوم به مهمان نوازان^۳ در دوران جنگهای صلیبی اطلاق می‌شد. این کلمه مغرب و مأخوذ از واژه لاتین «هسپیتالیس»^۴ است و به شکلهای تحریف و تصحیف شده دیگری چون استباریه، استبالیه و همچنین ترکیب بیت الاستبار و اخوة الاستباریه نیز در این منابع آمده

زلفه نیز صاحب ۲ فرزند به نامهای جاد و آشیر شد. اما نازایی راحیل از میان برفت و برای شوهرش، بنیامین و یوسف را آورد (سفر پیدایش، باب ۲۹؛ نیز ۳۰: ۱-۲۴؛ ۳۵: ۱۶-۱۸، ۲۳-۲۶؛ نیز نک: یعقوبی، ۳۶/۸؛ طبری، *تاریخ*، ۳۶/۸؛ مسعودی، ۵۹/۱). از میان اولاد برادران، دو فرزند یوسف، به نامهای متستی و آفرائیم هر کدام برای خود قبیله‌ای تشکیل دادند (نک: سفر اعداد، ۲۶: ۲۸؛ نیز نک: ه، د، یوسف). و بدین سان، بنی یوسف خود به دو سبط بنی منسی و بنی آفرائیم منقسم شدند. این دو سبط در کنار ۱۱ سبط یعقوب جمعاً ۱۳ سبط را پدید آوردند. پس از گذشت زمان و توالی نسلها از هر کدام اینان، قبایلی به وجود آمد و آنان اسباط بنی اسرائیل یا به طور مطلق بنی اسرائیل خوانده شدند. بر پایه عهد عتیق، در آن هنگام که اسباط بنی اسرائیل به همراه موسی (ع) و العازار در مواب مقابل آریحا حضور داشتند، به دستور خداوند هر قبیله شمارش شده، بر حسب جمعیت ایشان، زمین کنعان میان آنان، از بزرگ‌ترین قبیله تا کوچک‌ترین، تقسیم شد. در این میان بنی لاوی متصدی خدمات مقدسه در هیکل قرار داده شدند و به همین سبب سهمی از اراضی به ایشان نرسید (سفر اعداد، باب ۲۶؛ سفر تثنیه، ۱۰: ۸-۹؛ نیز نک: ابن کثیر، ۲۹۹/۱) و شاید به همین علت، طبری (تفسیر، ۳۷۹/۲) سبط لاوی را سبط نبوت خوانده است. در هر حال ۱۲ سبط دیگر که اراضی را تصاحب نمودند، در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند و هر کدام برای خود رئیس و قلمروی مجزا داشتند (کتاب دوم تواریخ ایام، ۲: ۵) و در مواقع لازم به یکدیگر یاری می‌رساندند (مثلاً نک: سفر داوران، ۳: ۱). پس از مرگ سلیمان (ع) این ۱۲ سبط به دنبال برخی مناقشات به دو گروه منقسم شدند: اعقاب یهودا و بنیامین در جنوب، و دیگر اسباط ده‌گانه در شمال، صاحب مملکت و پادشاهان جداگانه گشتند (کتاب اول پادشاهان، ۱۲: ۲۰-۲۴؛ برای توضیحات بیشتر، نک: ه، د، بنی اسرائیل).

در عهد جدید نیز از اسباط بنی اسرائیل یاد شده، و غالباً در مقابل ایشان ۱۲ حواری حضرت عیسی (ع) قرار داده شده‌اند؛ چنانکه بر پایه وعده عیسی (ع) به هنگام رستخیز، داوری ۱۲ سبط بنی اسرائیل بر عهده ۱۲ حواری وی خواهد بود (انجیل متی، ۱۹: ۲۸؛ نیز نک: کلارک، ۷/۱۹۴)، در حالی که مسیح (ع) خود، از سبط یهودا شمرده شده است (نامه پولس به عبرانیان، ۷: ۱۴). جالب توجه است که در عهد جدید قبایل دوازده گانه بنی اسرائیل با آنچه در عهد عتیق از آنان یاد شده، اندکی تفاوت دارد؛ چه در عهد جدید، بنی لاوی به جای بنی دان، و بنی یوسف به جای بنی آفرائیم آورده شده‌اند. در واقع بنی منسی که خود منقسم از بنی یوسف بوده‌اند، به عنوان تقسیم بنی یوسف در شمار اسباط آمده‌اند (مکاشفه یوحنا، ۷: ۴-۸؛ نیز نک: دیویدسن، 1186). در «مکاشفه یوحنا» از اسباط به گونه‌ای کاملاً نمادین، و رمزگونه یاد شده است. در این مکاشفه، پس از آنکه «موت ثانی» و آنچه در آن موت، بر

1. *The Book of...* 2. *The Testament of the 12 Patriarchs*.

3. Hospitaliers, Hospitallers 4. Hospitalis

۶۹). با اینهمه، شهسواران استبثاریه در عصر اوج قدرت و نفوذ خود که با ضعف مملکت لاتینی قدس مقارن بود، همچون دولتی مستقل در درون قلمرو صلیبیان به حیات خود ادامه می‌دادند. تیروی ثابت نظامی، ثروت و وسعت اقطاعات و املاک سران آن (یوسف، همان، ۹۰-۹۱)، موجب می‌شد تا در بسیاری از اوقات که منافع این فرقه با اهداف و منافع سیاسی دولت لاتینی تعارض می‌یافت، به رغم آنها سیاست متضادی با امرا و دولتهای مسلمان در پیش گیرند و معاهدات مستقلی منعقد کنند (نک: دنباله مقاله)، نفوذ آنان در این دوران تا بدانجا بود که گاه در عزل و نصب شاه قدس نیز مداخله مستقیم داشتند و در برابر سلطه عالی کلیسا و شخص پاپ نیز گاه سر فرود نمی‌آوردند.

در این عصر فرقه‌های دینی - نظامی دیگری هم به سرعت نیرومند می‌شدند و دشمنی و رقابتی که از این راه میان استبثاریه و فرقه‌های دیگر و هسته‌های اصلی جنگجویان صلیبی ایجاد می‌شد، گاه منافع بسیاری برای مسلمانان در هجوم به فرنگان و عقب راندن ایشان داشت (نک: مصطفی، ۳۷۴).

در باره فعالیت این فرقه، اطلاعات بسیاری از انبوه منابع اسلامی و مسیحی معاصر جنگهای صلیبی و پس از آن می‌توان به دست آورد. افزون بر آن، کتابها و مقالات ویژه‌ای از نویسندگان معاصر درباره جنگهای صلیبی و استبثاریه منتشر شده است که گاه حاوی اشاراتی به فعالیت اینان پس از جنگهای صلیبی نیز هست؛ اما بعضی از این آثار از نگاه و تحلیلی بیطرفانه بر این موضوع تپه است، گرچه نمی‌توان منکر شد که بعضی از نویسندگان و محققان معاصر آثار جامع و معتبری در این باب فراهم آورده‌اند.

از میان مورخان اسلامی، ظاهرأ ابن فلامینی نخستین کسی است که از استبثاریه به عنوان گروهی از جنگجویان صلیبی در نبرد سال ۵۵۲ق/ ۱۱۵۷م نزدیک بانیا س یاد کرده است. در این سال مسلمانان، پس از آنکه فرنگان در حمص و حماه به خرابی و کشتار دست زدند، گروهی از استبثاریه و سواران معبد^۴ (داویه) را که به تقویت پادگان صلیبی بانیا س می‌رفتند، در اطراف آن دیار درهم شکستند (ص ۳۳۸-۳۳۹). از آن سوی فرمانروایان صلیبی برای محافظت از راههای مهم قلمرو خود، دژهای مهمی را به استبثاریه دادند. چنانکه فولک^۵ فرمانروای صلیبی قدس در ۵۳۱ق/ ۱۱۳۷م قلعه بیت جبرین را که بر سر راه الخلیل و عسقلان قرار داشت، برای حراست از راه یافا - قدس به ایشان واگذاشت و استبثاریه با تقویت این دژ راه اصلی از ساحل مدیترانه تا پایتخت مملکت لاتینی را برای صلیبیان امن گردانیدند (اسمیل، ۱۵۹؛ مولر وینر، ۷۸؛ بستانی، ۱۱/۱۴۲). در ۵۳۶ق/ ۱۱۴۲م نیز رمون، کنت طرابلس قلعه بسیار مهم و استوار حصن الاکراد یا قلعه الحصن را که از بزرگ‌ترین مراکز صلیبیان در سواحل شمالی مملکت لاتینی بود، به استبثاریه واگذاشت (نک: مولر وینر، ۷۶-۷۸؛ بستانی، ۱۱/۱۴۲-۱۴۳).

است. این فرقه در نیمه‌های سده ۵ق/ ۱۱م چند سالی پیش از آغاز جنگهای صلیبی بنیان نهاده شد. گفته‌اند که در ۴۴۰ق/ ۱۰۴۸م یا ۴۶۳ق/ ۱۰۷۰م گروهی از بازرگانان آمالفی - بندری در خلیج سالرنو^۱ تابع ناپل - برای یاری به زائران مسیحی بیت المقدس و پرستاری از بیماران آنها، دیر و مهمان سربایی در آنجا با اجازه حاکم آن دیار یا خلیفه فاطمی، ساختند که کارگزاران آن راهبان فرقه بندیکتی فلسطین بودند و نام بچی تعمیددهنده، و به روایتی یوحنا قدیس مشهور اسکندریه در سده ۷م را بر گروه خود نهادند («دائرة المعارف...»، VIII/217؛ رانسیمان، ۱۸۰/۲؛ مصطفی، ۳۷۳؛ عروسی، ۷۰). آنگاه که صلیبیان به فلسطین هجوم آوردند، رئیس این گروه راهبی به نام ژرار بود که حاکم مسلمان بیت المقدس او را بیرون رانده بود و صلیبیان به یاری او توانستند شهر را تصرف کنند. از این رو، ژرار از سران صلیبی موقوفاتی برای این سازمان گرفت و از اطاعت فرقه بندیکت خارج شد و با تجدید تشکیلات به فرقه مستقلی تبدیل گردید (رانسیمان، همانجا؛ بستانی، ۱۱/۱۴۰-۱۴۱). شاید به همین سبب بعضی از نویسندگان، تأسیس واقعی این فرقه را مقارن تصرف بیت المقدس به دست صلیبیان می‌دانند (نک: زیاده، ۱۱/۶۸).

این فرقه که در اوایل جنگهای صلیبی به مداوا و تیمار مجروحان مسیحی می‌پرداخت، به سرعت به امور نظامیگری داخل شد و رمون دویوی^۲ جانشین ژرار، حفظ امنیت راههای قلمرو صلیبیان و آماده نگاهداشتن نیروی دائم از شهسواران منتخب افراطی و زهدگرای مسیحی برای جنگ با مسلمانان را نیز به اهداف فرقه افزود. از این پس اینان به عنوان یکی از بزرگ‌ترین و پر نفوذترین سازمانهای دینی - نظامی مسیحی یا رهبانیت نظامی با عنوان شهسواران مهمان نواز نقش مهمی در دوران دراز مدت جنگهای صلیبی در سیاست داخلی و خارجی امپراتوریهای فرنگی و مملکت لاتینی فلسطین بازی کردند. پاپ و روحانیان و فرماندهان برجسته صلیبی نیز برای اینان که مردانی جنگجو و جانباز در اختیار آنان می‌گذاشتند، اهمیتی ویژه قائل بودند و امتیازاتی خاص به آنها می‌دادند؛ چنانکه بیشتر روحانیان مسیحی مملکت لاتینی عشر درآمد خود را وقف این سازمان کرده بودند و امرا و فرمانروایان صلیبی نیز اموال، املاک و اقطاعات بسیار بدانها می‌دادند (مصطفی، ۲۷۳-۲۷۴؛ یوسف، العرب...، ۶۹؛ عروسی، ۷۰-۷۱؛ رانسیمان، ۱۸۰/۲-۱۸۱؛ پینتر، «جنگ سوم...»، 55). در این عصر، خاصه در فواصل جنگها که زائران جنگجو و جنگجویان موقت به سرزمینهای خود باز می‌گشتند، فرمانروایان صلیبی برای حفظ شهرها و دژهای خود در شام بیشتر به استبثاریه متکی بودند که به سبب داشتن تشکیلات سازمان یافته نظامی و دشمنی عمیق با مسلمانان، به مثابه لشکری سخت کوش و آماده نبرد کار می‌کردند (اسمیل، ۵۴؛ عروسی،

و دشمنی شدید با مسلمانان به تدریج در آنها سستی می‌گرفت و طرفدار سازش و برهیز از لشکر کشیهای پرخطر بودند (رانسیمان، ۴۷۲/۲؛ مولز وینر، ۶۴، ۷۲). در واقع علت این سستی را باید در ظهور قدرتی تازه نفس از مسلمانان، یعنی ابویان و شخص صلاح الدین دانست که پیروزیهای برق آسا و متوالی او فرمانروایان صلیبی را در بیعی عظیم فرو برده بود. چنانکه در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م در جنگ مرج عیون صلیبیان را به سختی شکست داد و گروهی از جمله فرمانده استباریه را اسیر کرد (ابوشامه، ۵۶/۲-۵۷؛ ابن کثیر، ۳۲۳/۱۲). پیش از جنگ حطین در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م صلاح الدین پسر خود الافضل را به تسخیر عکا مأمور کرد. لشکر الافضل به فرماندهی مظفرالدین کوبوری سپاه فرنگان و استباریه را درهم شکست و فرمانده استباریه که از شهسواران نامدار صلیبی بود، به قتل رسید (ابن اثیر، ۵۳۱-۵۳۰/۱۱؛ ابوشامه، ۱۳۳/۲-۱۳۴). اما گویا استباریه دوباره عکا را گرفتند؛ زیرا آورده‌اند که وقتی ریچارد شیردل وارد فلسطین شد، به عکا رفت و در آنجا مستقر شد (پیتز، «جنگ سوم»، ۶۹).

جنگ بزرگ حطین که به پیروزی صلاح الدین و تسخیر قدس انجامید، پایه‌های قدرت او را سخت استوار کرد. در این جنگ جمع کثیری از جنگجویان و سران مشهور صلیبی از جمله فرمانده استباریه کشته شدند و با آنکه صلاح الدین بسیاری از اسیران را بخشید، ولی دستور داد بقیه استباریه را به سبب دشمنی بسیار با مسلمانان و ضربات مهلکی که بر آنان می‌زدند، به قتل آورند (عمادالدین، ۸۳-۸۰؛ ابن شداد، ۷۷؛ ابوشامه، ۱۳۳/۲-۱۳۴؛ مقریزی، ۱۱(۱)/۹۳؛ رانسیمان، ۵۳۱/۲-۵۳۷). گفته‌اند که صلاح الدین هرگاه بر استباریه دست می‌یافت، ایشان را باقی نمی‌گذاشت (مثلاً نک: ابن خلدون، ۳(۵)/۶۹۰-۶۹۱). وی پس از حطین، به طبریه تاخت و آنجا را گرفت و فرمان قتل اسرای استباریه را صادر کرد و نایب خود در دمشق را نیز گفت که بر استباریه ایفا نکند (عمادالدین، ۸۶؛ ابن اثیر، ۵۳۸/۱۱). او همچنین مقر استباریه در قدس را به مدرسه تبدیل کرد (همو، ۵۵۳/۱۱).

در این ایام حصن کوبک مقر اصلی استباریه و ابزار سلاح و ذخایر ایشان بود و از نظر نظامی چندان اهمیت داشت که فتح آنجا کلید تسخیر بسیاری از مناطق صلیبیان به شمار می‌رفت. صلاح الدین که پس از حطین به تسخیر شماری از دژهای مهم صلیبی پرداخته بود، سیف الدین محمود قایماز نجمی را به تصرف دژ کوبک فرستاد و استباریه را از آنجا بیرون راند. صلاح الدین در نامه‌ای که به برادرش در یمن نوشت، دژ کوبک را مرکز و دارالکفر استباریه خواند (ابوشامه، ۱۸۷/۲-۱۸۲، ۱۹۷؛ قلقشندی، ۲۳/۷؛ ابن کثیر، ۳۵۱/۱۲-۳۵۲). از این رو استباریه به‌رغم قدرت و سطوت، در این عصر نمودی نداشتند و بیشتر در دسته بندیهای خود صلیبیان شرکت می‌جستند. اینان در واقع هیچ‌گاه به طور کامل مطیع فرمانروایان و رؤسای مسیحی نبودند و بیشتر هم پیمان به شمار می‌رفتند، نه تابع آنان (اسمیل، ۱۶۹-۱۷۰). از این رو، وقتی بوهمند انطاکیه را تسخیر کرد، استباریه که طرفدار رمون روین، مدعی

بدین گونه استباریه نیرومند شدند و در حملات صلیبیان به قلمرو مسلمانان مستقیماً شرکت جستند؛ چنانکه در ۵۴۸ق/۱۱۵۳م همراه بالدوین سوم فرمانروای قدس به عسقلان هجوم بردند (مصطفی، ۳۷۷؛ نیز نک: ابن کثیر، ۲۴۸/۱۲) و در ۵۵۲ق پس از آنکه همفری صاحب تبین نیمی از شهر تبین را به استباریه داد، اینان در کوششهای آموری (آمالریک) اول برای تسخیر مصر سهیم شدند و تعهد کردند که اگر او پس از تسخیر مصر امتیازات ویژه‌ای برای آنان در نظر گیرد، کمک نظامی بزرگی به او خواهند داد (اسمیل، ۱۶۰). شاید پیروزی لشکر مصر در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م در عسقلان بر صلیبیان (ابن کثیر، ۲۵۵/۱۲) در پی همین اتحاد و هجوم به مصر بود.

مدافعات و حمله‌های فیروزمند نورالدین زنگی بر صلیبیان، استباریه را در مخاطره بسیار قرار داد و بدین سبب از ۵۵۵ق/۱۱۶۰م به تجدید بنا و تقویت دژهای خود خاصه حصن الاکراد پرداختند (مولز وینر، ۲۱) و با آنکه یکبار در ۵۵۸ق از آنجا بیرون آمده، نورالدین را به تنگنا افکندند (ابن اثیر، ۲۹۴/۱۱-۲۹۵). ولی پیروزیهای نورالدین سبب شد که تا بوهمند امیر انطاکیه و شماری از امرای دیگر صلیبی بسیاری از دژهای قلمرو خود را به استباریه دادند تا از آنان دفاع کنند (بستانی، ۱۴۳/۱۱-۱۴۴)؛ چه اینان از دیگر جنگجویان صلیبی در جنگ با مسلمانان پایداری بیشتری نشان می‌دادند، چنانکه وقتی آموری شاه قدس در ۵۵۹م به دعوت شاور وزیر مصر بر ضد اسدالدین شیرکوه ایوبی بدان دیار لشکر کشید و کاری از پیش نبرد و به صلح گردن نهاد، استباریه که طمع در تسخیر قرما بسته بودند، این صلح را تقبیح کردند و آموری را به تجدید لشکر کشی برانگیختند (مصطفی، ۳۸۷؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۹۸/۱۱-۳۰۰). چند سال بعد نیز که صلیبیان به کوششهای جدیدی برای تسلط بر مصر دست زدند و در ۵۶۳ق/۱۱۶۸م توانستند به طور مستقیم در قاهره نفوذ کنند (همو، ۳۲۶/۱۱-۳۲۷)، استباریه نقش مهمی در این حوادث داشتند. با کوششها و تشویق ژنرال داسایی پیشوای آنان، آموری به رغم میل باطنی خود به مصر حمله کرد و استباریه خسارات سنگینی در این نبرد متحمل شدند (رانسیمان، ۴۴۵-۴۴۷، ۴۴۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۳۵/۱۱-۳۳۶). در همین سالها بود که استباریه بسیاری از دژهای اطراف قلمرو فرنگان را در اختیار داشتند (مصطفی، ۳۷۹) و در ۵۶۵ق هم آموری قلعه مهم عکا و شهر عرقه را به آنان داد (رانسیمان، ۴۵۳/۲).

پس از مرگ آموری در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م، رمون، کنت طرابلس و پیشوای استباریه نایب السلطنه بالدوین چهارم شد. بالدوین که کودکی بیمار بود، اندکی بعد درگذشت و میان سران صلیبی بر سر جانشینی او اختلاف افتاد. در این ایام حصن کوبک در جنوب دریاچه طبریه نیز از مراکز استقرار استباریه بود و بدین سبب اینان در دفاع از مرکز مملکت لاتینی نقش مهمی داشتند (مصطفی، ۳۷۸، ۳۷۹). چون کنت رمون بر مسند فرمانروایی قدس نشست، استباریه بیش از پیش نیرومند شدند و دژهای بیشتری به دست آوردند؛ اما چنین می‌نماید که روحیه جنگجویی

صلیبیان داد تا قلمرو خود را گسترش دهند، ولی نزاع میان لوتی فیلیپ امپراتور فرانسه و استباریه و سواران معبد مانع پیش‌روی آنها شد. با اینهمه، در ۶۴۲ق/۱۲۴۴م استباریه با بعضی از امرای ایوبی همدستان شدند و با مصریان و خوارزمیان به جنگ پرداختند، ولی شکست خوردند و فرمانده ایشان نیز اسیر شد (استریر، 489؛ یوسف، همان، ۱۷۵-۱۷۶).

در ۶۴۷ق/۱۲۵۰م هم جنگ بزرگی میان مصریان و صلیبیان در کنار بحر اشمووم در گرفت که آن را از نبردهای بزرگ صلیبی خوانده‌اند. در این نبرد بر استباریه ضربات خرد کننده‌ای وارد شد و یکی از امرای بزرگ آنان کشته شد (همان، ۷۵-۷۶؛ نیز نک: ابن کثیر، ۱۸۹/۱۳). افزون بر آن کشمکش میان ونیزیان و دیگر بازرگانان اروپایی موجب دسته بندیهای داخلی میان صلیبیان و ضعف آنها می‌شد، چنانکه گفته‌اند در سالهای ۶۵۴-۶۵۶ق/۱۲۵۶-۱۲۵۸م فرقه‌ها و گروههای اصلی مملکت لاتینی مانند استباریه و سواران معبد هر یک در این کشمکش جانب گروهی را گرفته، به نزاع پرداختند (اسمیل، 35-36).

در عصر ممالیک، بیشترین زوایات درباره روابط استباریه با مسلمانان مربوط به عصر سلطان الظاهر بیبرس است. چه از اواخر عصر ایوبیان و داستان شجره الدر و ایبک تا برآمدن بیبرس، نابسامانی اوضاع داخلی مصر و شام، و کشمکش ایوبیان مانع از ادامه مقابله جدی مسلمانان با فرنگیان شده است، و مورخان نیز کمتر از جنگهای پراکنده این عصر یاد کرده‌اند. بیبرس چون به تخت نشست (۶۵۸ق/۱۲۶۰م) بی درنگ به جنگ پرداخت و به آخرین که از دژهای استباریه بود، هجوم برد و پس از جنگی سخت آنان را به تسلیم واداشت (ابن تقری بردی، ۱۵۲۷). بیبرس پس از آن مدتی را به بازگرفتن بعضی از شهرهای شام از بقایای ایوبیان، و نبرد با مغولان سپری کرد. به نظر می‌رسد که او در همین دوران بنا بر مقتضیات سیاسی، گاه به صلح با صلیبیان تن در می‌داد تا بتواند اوضاع را به نفع خود سامان دهد (نک: حماده، ۲۵۵). با اینهمه، پس از جندی دوباره به صلیبیان پرداخت و از ۶۶۴ق/۱۲۶۶م حملات مداوم و سنگینی را بر ضد استباریه و صلیبیان تدارک دید. در همین سال صفد را گرفت و استباریه و سواران معبد آنجا را به انتقام کشتاری که از مسلمانان می‌کردند، گردن زد (بیبرس، ۳۱-۳۲).

در ۶۶۵ق/۱۲۶۷م صلیبیانی که از قبرس به شام آمده بودند، به شهر طبریه حمله کردند، اما سپاه بیبرس آنان را به سختی شکست داد و استباریه نیز در این جنگ خسارات بسیار دیدند (مقریزی، ۱(۲)/۵۵۴-۵۵۵؛ زیاده، ۱(۲)/۵۵۵). در همین سال میان بیبرس و استباریه حصن الاکراد و مرقب و عکا و بلاد ساحلی برای ۱۰ سال متوالی صلح شد. از این صلح نامه بر می‌آید که استباریه شاخه‌های متعدد داشتند که هر کدام در دژهای خود با فرماندهی نسبتاً مستقلی می‌زیستند (قلقشندی،

سلطنت قدس، بودند، ارگ انطاکیه را گرفته، به او ندادند و حتی نایب السلطنه قدس را به دست اسماعیلیه ترور کردند (رانسیمان، ۹۶/۳، ۲۰۵-۲۰۶). در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م نیز در قضیه انتخاب جانشین هانزی دُ شامیون مداخله کردند و جانب کسی را گرفتند که ثروت بیشتری داشت (هاردویک، 529-530). از همین روست که آنها را به اسماعیلیه شام مانند کرده‌اند که جز نفع خود نمی‌طلبیدند. اینان در این روزگار بیشتر با سایر فرقه‌های صلیبی در رقابت و نزاع بودند (همو، 534؛ ابن نظیف، ۱۵۰؛ حتی، ۲۴۳/۲؛ ابن اثیر، ۱۲/۴۶۴-۴۶۶) و ترجیح می‌دادند که با مسلمانان صلح کنند. چنانکه در ۵۹۹ق فرقه سواران معبد را واداشتند که میان آنها و الملك المنصور برای صلح وساطت کنند (ابن واصل، ۱۴۶/۳-۱۴۷). و پس از آنکه الملك المنصور استباریه حصن الاکراد و مرقب را در هم شکست، آنها صلح خواستند (همو، ۱۴۸/۳-۱۴۹، ۱۵۲). و گویا باز کار به صلح انجامید، زیرا گفته‌اند که در ۶۰۱ق/۱۲۰۵م استباریه صلح را شکستند و حماه را به باد غارت دادند (مقریزی، ۱(۱)/۱۶۴) و الملك الظاهر ایوبی سلطان حلب نیز به قلعه مرقب هجوم آورد (مولر ویتز، ۷۲). با اینهمه، در ۶۲۷ق/۱۲۳۰م نیز میان صلاح الدین شیکوه، امیر ایوبی مصر با فرنگیان صلح شد و سیمون فرستاده استباریه مأمور ابلاغ این خبر به اشرف ایوبی گردید و ۳ سال بعد نیز همو واسطه صلح میان سواران معبد و الملك العزيز سلطان حلب بود (ابن نظیف، ۲۰۳، ۲۶۱). در همین سالها لئون دوم پادشاه ارمنستان در ازای خدمات استباریه، سلوکیه را به آنها داد، ولی استباریه از بیم فرو افتادن در نزاعهای داخلی ارمنستان آن را فروختند (مولر ویتز، ۱۰۷).

درباره روابط اسماعیلیان شام و استباریه که آن دو را به هم تشبیه کرده‌اند، مآخذ حاکی از آن است که اسماعیلیه دست کم در دوره‌ای که قدرت فرمانروایان مسلمان بقای آنها را تهدید می‌کرد، با استباریه روابط نیکو داشتند و حتی بدانه‌ها خراج می‌دادند و به دستور آنها مخالفان را از میان برمی‌داشتند. چنانکه رمون، شاهزاده صلیبی و آلبرت، بطریق قدس را که از مخالفان استباریه بودند، به قتل رساندند (حتی، ۲/۲۴۵، ۲۴۷؛ رانسیمان، ۱۶۷/۳، ۲۰۵-۲۰۶). نیز گفته‌اند بدان سبب که استباریه حصن الاکراد و مرقب بر قلاع اسماعیلیه میان حماه و طرابلس مشرف بودند، اسماعیلیان برای حفظ راههای ارتباطی خود به آنان خراج می‌دادند (یوسف، العدوان، ۲۳۳-۲۳۴).

به هر حال در ۶۲۵ق/۱۲۲۸م که فردریک از آلمان به فلسطین آمد و دست به حمله به قلمرو مسلمانان گشود، استباریه چندان با او موافق نبودند (وان کلو، 454). نیز در ۶۳۱ق نزاع شدیدی میان استباریه و سواران معبد و سایر امرای صلیبی و فردریک باعث تشمت صلیبیان شد (بیتر، «جنگ صلیبی...»، 464) و هر یک از آنان به رغم مخالفت گروههای دیگر عهدنامه‌هایی با مسلمانان تنظیم می‌کردند، چنانکه در ۶۳۷ق/۱۲۳۹م که میان صلیبیان و دمشق صلح شد، استباریه به مخالفت برخاستند (همان، 478-479). در این ایام نزاع برخی ایوبیان فرصتی به

هجوم می‌بردند (مولر وینر، ۳۸). در ۷۷۶ ق/۱۳۷۴ م از میر را گرفتند و در پی تسخیر یونان بودند. در ۸۱۸ ق/۱۴۱۵ م عثمانیان آنها را از ازمیر راندند و استباریه بندر هالیکارناسوس صغیر را در برابر دژ خود در کوس^۱ به مرکز و مقر خویش در خشکی به جای از میر تبدیل کردند (همو، ۳۸-۳۹).

در ۸۴۶ ق/۱۴۴۲ م سلطان الظاهر سیف‌الدین خوشقدم ناوگانی به جنگ با استباریه در رودس فرستاد، اما چون توفیقی نیافت، یکی از مراکز ساحلی آنان، یعنی حصن الاشهب در ساحل آسیای صغیر را گرفت و ویران کرد (ابن تغری بردی، ۳۵۱/۱۵-۳۵۲). در ۸۴۸ ق نیز الظاهر به رودس حمله برد و جنگی سخت در گرفت و چون راه به جایی نبرد، بازگشت (همو، ۳۶۰/۱۵-۳۶۳).

در ۸۵۹ ق/۱۴۵۵ م عثمانیان به رودس هجوم بردند و در برابر دژهای استوار استباریه ناکام ماندند و ۲۵ سال بعد نیز در تلاش مجدد کاری از پیش نبردند تا در ۹۲۹ ق/۱۵۲۲ م سلطان سلیم اول سرانجام آنجا را گرفت و نزدیک بود که استباریه را به کلی نابود کند که شارل پنجم جزیرهٔ مالت را به آنان داد و استباریه به ناچار از مستملکات خود در دریای اژه دست برداشتند و به مالت کوچیدند و مرکز جدیدی تأسیس کردند (مولر وینر، ۳۹) و از این پس به فرقهٔ مالت مشهور شدند و تاکنون دوام دارند (دربارهٔ استباریهٔ رودس، نک: لوترل، 313-278؛ رسی، 339، 314).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حبیب، حسن، تذکره النبی، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن شداد، یوسف، النوادر السلطانیة، به کوشش جمال شیال، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن نظیف، محمد، تاریخ المنصوری، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۳۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، عین الروضین، به کوشش احمد یسوی، دمشق، ۱۹۹۱ م؛ اسمیل، ر. س.، فن الحرب عند الصلییین، ترجمه محمد ولید جلا، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ بنسائی، بیبرس منصور، مختار الاخبار، به کوشش عبدالحمید صالح حمدان، قاهره، ۱۳۱۳ ق/۱۹۹۳ م؛ حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ حماده، محمد ماهر، وثائق الحروب الصلیبیه، بیروت، ۱۳۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ زیاده، محمد مصطفی، تعلیقات بر السلوک (نک: ه. مقریزی)؛ عروسی مطری، محمد، الحروب الصلیبیه، تونس، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۲ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، الفتح القسی فی الفتح القدسی، به کوشش محمد محمود صبح، قاهره، دارالقویة للطباعة و النشر؛ عینی، محمود، عقدالجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۳۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ قلقشنندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین المهدین الفاطمی و الایوبی»، موسوعه خاص، ج ۲؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ موسوعه عام، مولر وینر، ولفگانگ، القلاع ایام الحروب الصلیبیه، ترجمه محمد ولید جلا، دمشق، ۱۳۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ یوسف، جوزف نسیم، العرب و الروم و اللاتین فی الحرب الصلیبیه الاولى، اسکندریه، ۱۹۸۹ م؛ همو، العدوان الصلیبی علی بلاد الشام، اسکندریه، ۱۹۸۹ م؛ نیز:

Hardwicke, N. N., «The Crusader States, 1192-1243», A History of the Crusades, ed. K. M. Setton, London, 1969, vol. II; Luttrell, A., «The

۳۱/۱۴-۳۹؛ بیبرس، ۳۶).

در ۶۶۹ ق بیبرس دوباره به القرین هجوم برد و استباریه را بیرون راند (همو، ۴۶). در پی این پیروزیها، استباریه کسانی را به صلح نزد بیبرس فرستادند. شروط وی برای قبول صلح جالب توجه، و حاکی از تسلط او بر اوضاع است. مطابق این معاهده مقرر شد که استباریه از اقطاعات خود در حماه و بلاد ابوقیسیس و قلمرو اسماعیلیه دست بردارند و هرگاه بیبرس بخواهد، بتواند صلح را فسخ کند (مقریزی، ۱، (۲)/۵۵۰).

در همین سال بیبرس فرصتی یافت و سرانجام حصن الاکراد را که سالها در دست استباریه بود، تصرف کرد. استباریه آنجا سپس به طرابلس رفتند (مولر وینر، ۷۸). روایت قلقشنندی (۵۱-۴۲/۱۴) حاکی از صلح دیگری است که در همین ایام میان بیبرس و پسرش الملک السعید برکه با فرمانده استباریه منعقد شد. بر اساس این صلح مقرر گردید که استباریه فقط انظرطوس و مرقب را در دست داشته، از دیگر حقوق خود در بلاد اسلام صرف نظر کنند و مرقب و اموال و درآمد آنجا هم میان بیبرس و استباریه تقسیم شود و آنان به تجدید عمارت آنجا نپردازند (عینی، ۷۲).

به هر حال، بیبرس توانست اتحاد مصر و شام را دوباره برقرار کند و میان سالهای ۶۵۸-۶۷۶ ق بر اثر سلسله حملاتی که به دژهای صلیبیان و خاصه مراکز فرماندهی فرقه‌های نظامی استباریه و توتونی^۱ انجام داد (اسمیل، 38)، افزون بر آنچه گذشت، بعضی از شهرها و دژهای آنان چون ارسوف و نیز دژهای اسماعیلیان چون مصیاف، قدموس، کهف و خوابی را تصرف کرد (حتی، ۲۲۳/۲-۲۴۵).

در عصر سلطان قلاوون (۶۷۸-۶۸۹ ق/۱۲۷۹-۱۲۹۰ م) نیز نخست میان او و استباریه معاهدهٔ صلحی ۱۰ ساله منعقد شد (ابن فرات، ۲۰۴/۷؛ زیاده، ۹۷۴/۳-۹۷۵) و در ۶۸۲ ق/۱۲۸۳ م این صلح دوباره تأیید شد (ابن فرات، ۲۶۲/۷-۲۶۳). آورده‌اند که قلاوون در ۶۸۴ ق قلعهٔ بسیار مهم مرقب و سپس دژهای مرقیه و بلنیاس را از استباریه گرفت و در ۶۸۸ ق قلعهٔ یحمو را فتح کرد (ابن حبیب، ۹۶/۱؛ مولر وینر، ۶۴، ۷۲). قلاوون اندکی بعد درگذشت و جانشین او الملک الاشرف خلیل بلافاصله لشکر به تسخیر عکا برد و پس از جنگی شدید استباریه و سواران معبد چاره‌ای جز تسلیم نیافتند و عکا فتح شد (۶۹۰ ق). در پی آن الملک الاشرف شهرهای صور، عتلیت، صیدا، بیروت و حیفا را تصرف کرد و بقایای استباریه به قبرس کوچیدند (ابن تغری بردی، ۶۱۸-۷؛ بیبرس، ۹۱-۹۲) و دژ کولوسی در لیماسول قبرس به مقر فرماندهی استباریه تبدیل شد؛ سپس بقیهٔ استباریه در رودس جای گرفتند (مولر وینر، ۱۲۳؛ عروسی، ۷۱). بدین گونه، جنگهای صلیبی با سقوط آخرین دژ صلیبیان در سوریه خاتمه یافت، ولی استباریه دست از کار برنداشتند و در مراکز دیگری به فعالیت پرداختند و از این پس به شهبسواران رودس مشهور شدند (موسوعه...، ۲۰۵/۴؛ برای روابط ممالیک و استباریه، نیز نک: زیاده، 735 به بعد).

استباریه از پایگاههای جدید خود همچنان به سواحل مصر و شام

1. Teutonic 2. Kos

و آناتولی مرکزی است، اما نه رطوبت مدیترانه را دارد و نه خشکی آناتولی مرکزی را. در نواحی ییلاقی اغلب هوا سرد است. از نظر پوشش گیاهی حدود ۳۳٪ از کل مساحت استان را جنگل پوشانیده است و انواع درختان جنگلی و نیز درختان میوه در آنجا وجود دارد (همان، V/3512).

نام گذاری: پژوهشهای باستان شناسی و تاریخی نشان می‌دهد که اسپارتای کنونی در محل قدیمی باریس، یکی از شهرهای باستانی پیسیدیا قرار گرفته است (پلینی، II/331؛ IA, V(2)/681). آگاهی درباره منشأ نام این شهر از سده ۸ ق م فراتر نمی‌رود. چنین گمان می‌رود که سبارداییها^۱ و کیمرها که توسط اسکیتها (سکاها) از شمال دریای سیاه بیرون رانده شدند، در این ناحیه سکنتی گزیدند و نام خود را به منطقه دادند. این موضوع را نوشته ابن بطوطه (ص ۲۸۷) که آنجا را سیرتا نامیده است، تا حدودی تأیید می‌کند. برخی محققان نیز واژه باریس را از ریشه واری^۲ که در زبان سانسکریت معنی آب می‌دهد و نام رودخانه‌ای نیز بوده است، می‌دانند (YA, V/3518). در ۳۲۵ هنگامی که نخستین شورای ازبیک (ازبیک) تشکیل شد، این شهر به نام هراکلیوس باریسیس پیسیدیا نامیده شد. استفان بیزانسی نیز از آن با عنوان شهری مهم نام می‌برد (پاولی، V/17). هرودت از این محل با نام پاتارایاد می‌کند (نک: هیتسیگ، 731). در مآخذ کهن سلجوقی و عثمانی نیز به صورتهای سپرته (مختصر... ۲۴)، اسپرده (نشری، ۲۰۸)، اسپارته (سعدالدین، ۹۸۱؛ حاجی خلیفه، ۶۴۰)، و در مآخذ عربی به صورت سبارطه (هیتسیگ، همانجا) آمده است. به نوشته سامی، نام باستانی شهر، باریس بوده که در ترکیب ادات ظرف در زبان یونانی به شکل ایس بارتیا و ضمن تغییر در شکل به صورت اسپارته درآمده است (۸۵۸/۲). در روزگار عثمانیها به عنوان مرکز سنجاق حمید ایلی خوانده می‌شد و در سده ۱۹ م با نام حمیدآباد به ولایت قونیه منضم شد (YA, همانجا).

تاریخ: مسکون بودن منطقه اسپارتا به دوران دیرینه سنگی می‌رسد. در حفاریهای ۱۹۴۴ م در ۱۵ کیلومتری شمال اسپارتا در میان دشت بوزان اونو به مغاره‌ای از دوران دیرینه سنگی بر می‌خوریم. این مغاره و غارهای اطراف نشان می‌دهند که این ناحیه در آن دوران مسکون بوده است (همانجا).

دوره تاریخی در اسپارتا از دو هزار سال ق م آغاز می‌شود. این منطقه در آن زمان محل زندگی اقوام لووی^۳ و آرزواوا بوده است. آرزواواها در این زمان که جتپها به عنوان نیروی سیاسی در منطقه هالیس (قرل ایرماق) حضور داشتند، قدرتی کوچک، ولی متنفذ در آسیای صغیر بودند. آنان به حاکمیت هیچ قدرت دیگری گردن نهادند، چنانکه حتیها در طول ۵۰۰ سال نتوانستند حاکمیت قطعی خود را بر ایشان اعمال کنند. سرانجام سلطه آرزواواها در ۱۲۰۰ ق م با هجوم

Hospitallers at Rhodes, 1306-1421», *ibid*, 1975, vol. III; *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco, 1966; Painter, S., «The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus», *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton, London, 1969, vol. II; *id*, «The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall, 1239-1241», *ibid*; Rossi, E., «The Hospitallers at Rhodes, 1421-1523», *ibid*, 1975, vol. III; Smail, R. C., *The Crusaders in Syria and the Holy Land*, London, 1973; Strayer, J. R., «The Crusades of Louis IX», *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton, 1969, vol. II; Van Cleave, Th. C., «The Crusade of Frederick II», *ibid*; Ziada, M. M. «The Mamluk Sultans, 1291-1517», *ibid*, 1975, vol. III.

اسب دوانی، نک: سوارکاری. آسین، نک: ایر.

اسپارتا، نام استان و شهر مرکز آن در حوضه مدیترانه در ناحیه‌ای معروف به گولر^۱ (دریاچه‌ها) در جنوب کشور ترکیه.

موقعیت، چهره طبیعی و جمعیت: استان اسپارتا در ۳۷ و ۱۸ تا ۳۸ و ۳۰ عرض شمالی و ۳۰ و ۲ تا ۳۱ و ۳۳ طول شرقی قرار گرفته است. مساحت آن ۸'۹۳۳'۲۵ کی (YA, V/3505)، و ارتفاع مرکز استان از سطح دریا ۱'۰۲۵ متر است (EI², IV/210). استان اسپارتا از شمال به استان افیون قره حصار، از جنوب به استان آنتالیا، از مشرق به استان قونیه و از غرب و جنوب غربی به استان بوردور محدود است (YA, همانجا؛ «آمار...»). نقشه ترکیه. جمعیت استان برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، بالغ بر ۴۳۴'۷۷۱ نفر بوده است که ۵۷۴'۲۲۹ نفر آن در شهرها و ۲۰۵'۱۹۷ نفر در روستاها زندگی می‌کردند. جمعیت شهرستان اسپارتا ۱۳۳'۰۶۱ نفر بوده که ۱۱۷'۱۱۲ نفر در شهر اسپارتا و ۲۰'۹۴۴ نفر در روستاهای آن زندگی می‌کردند (همان، 29). شهرهای تابع استان اسپارتا اینهاست: آتاییک^۲، ایریدیر^۳، گلن دوست، گچی بورلو، سنیرکنت، سوتجولر، شرقی قره آغاج، اولوبورلو و یالواج (همانجا).

بخش وسیعی از این استان (۶۸/۴٪ مساحت آن) کوهستانی است. کوههای مهم آن اینهاست: رشته کوههای سلطان در شرق با ارتفاع ۲'۶۱۰ متر؛ قارقوش در شمال میان اسپارتا و استان افیون قره حصار با ارتفاع ۱'۹۹۵ متر؛ قویوجاک که بخشی از توروس غربی است با ارتفاع ۲'۳۳۷ متر؛ قایی داغ، ۲'۴۴۷ متر؛ داوراز، ۲'۶۳۵ متر؛ بارلا ۲'۷۹۹ متر؛ و نیز گول داغلاری با ارتفاع ۲'۸۹۲ متر که بلندترین کوه استان است (YA, V/3505-3506).

رودخانه‌های مهم اسپارتا اینهاست: ابری چای که از جنوب سلطان داغی سرچشمه می‌گیرد و به دریاچه بیک شهر^۴ می‌ریزد؛ آق سو که از شهر اسپارتا می‌گذرد؛ و نیز کوپروسویو (همان، V/3506-3507). در این استان دریاچه‌هایی نیز وجود دارند که بر اثر آتش فشانها ایجاد شده‌اند، مانند دریاچه ایریدیر، کوادا و گولجوک (همان، V/3507-3508).

استان اسپارتا از نظر آب و هوا تحت تأثیر شرایط اقلیمی مدیترانه‌ای

هر دو بار مهاجمان عرب در برابر بیزانس کاری از پیش نبردند و عقب نشینی کردند. پس از جنگ ملازگرد، سلجوقیان در مدت کوتاهی بر قسمت بیشتری از خاک آناتولی غربی دست یافتند، ولی حاکمیت آنان به سبب مقاومت بیزانس از یک سو و جنگهای صلیبی از سوی دیگر، قطعیت نیافت و منطقه بارها میان سلجوقیان و بیزانس دست به دست گشت (همانجا).

در زمان قلیچ ارسلان دوم (۵۵۱-۵۸۸ ق/۱۱۵۶-۱۱۹۲ م) لشکران بیزانس در نزدیکی ایریدیر از سلجوقیان شکست خوردند (مختصر، ۲۳/۱-۲۴؛ مشکور، ۹۰). ناحیه اسپارتا در دوره سلطنت قلیچ ارسلان سوم در ۶۰۰ ق/۱۲۰۴ م به تصرف کامل سلجوقیان درآمد. با ضعف سلجوقیان و حمله مغول، امیرنشین حمید (حمید اوغوللاری) در ناحیه اسپارتا و ایریدیر تشکیل شد. رئیس این امارت، فلک الدین دُندار، نخست بورلو و آنگاه ایریدیر را مرکز خود قرار داد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...»، ۶۲: ۷۸، همانجا).

با قدرت گیری عثمانیان، آخرین امیر خاندان حمید - حسین بیک ابن الیاس - پس از مذاکرات زیاد اسپارتا را همراه با ۵ شهر دیگر (آق شهر، بیک شهر، سیدی شهر، یالواج، شرقی قره آغاج) در ۷۸۳ ق/ ۱۳۸۱ م به ۸۰ هزار سکه طلا به سلطان مراد فروخت (همانجا؛ نشری، ۲۰۸/۱-۲۱۰؛ عاشق پاشا زاده، ۵۹-۶۰؛ سعدالدین، ۹۸/۸؛ قونیه‌لی، ۲۰۹). به این ترتیب، اسپارتا به قلمرو عثمانی منضم شد. پس از نبرد آنکارا و پیروزی تیمور، دولت عثمانی دچار بحران سیاسی شد و امرای قرامان با استفاده از این اوضاع برخی از نواحی قلمرو عثمانی، از جمله اسپارتا را تحت حاکمیت خود درآوردند. پس از آنکه محمد چلبی، از فرزندان بایزید، در رأس حکومت قرار گرفت، اسپارتا در ۸۱۸ ق/۱۴۱۵ م بار دیگر به قلمرو عثمانی پیوست (۷/۳۵۲، ۷۸). بر اثر بروز بحرانهای سیاسی - اقتصادی در سده ۱۰ ق/۱۶ م، در قلمرو عثمانی، قیامهای چندی با اهداف گوناگون روی داد. این قیامها اسپارتا و اطراف آن را نیز تحت تأثیر قرار داد و باعث ویرانی و کشتار شد. از جمله مهم‌ترین آنها قیام شیعیان اسپارتا به رهبری شاه قلی بود که در ۹۱۷ ق/۱۵۱۱ م با کشته شدن وی پایان یافت. پس از آن دولت عثمانی، شیعیان را به موره تبعید، و در آنجا زندانی کرد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، ۲۵۵، ۲۳۱/II). از قیام دهقانان اسپارتا که مزارع خود را رها ساخته، و به غارت شهرها و آبادیها پرداخته بودند و از شورشهایی که دولتمردان عثمانی به وجود می‌آوردند، نیز می‌توان سخن گفت (۷۸، همانجا). یکی دیگر از مهم‌ترین رویدادهای سده ۱۱ ق/۱۷ م شورشهایی است که در ۱۰۵۵ ق/۱۶۴۵ م توسط حیدر اوغلی و قاطرچی اوغلی در اسپارتا و اطراف آن به وقوع پیوست (نک: اوزون چارشیلی، همان، ۳۱۴-۳۱۱/III)؛ سرانجام، اسپارتا در سده ۱۹ م به ایالت قونیه ملحق شد. سیاحانی که در طول تاریخ از اسپارتا بازدید کرده‌اند، هر یک آنجا

طوایف جزایر بالکان به آناتولی که چهره سیاسی منطقه آناتولی کنونی را کلاً تغییر داد، سرآمد. در میان این طوایف کوچنده از بالکان، فریگیها مقتدرترین عنصر قومی بودند که میان سالهای ۱۲۰۰-۱۱۰۰ ق م در بیشتر مناطق، از جمله اسپارتا پخش شدند و به همراه برخی قبایل آنجا اتحادیه بزرگی تشکیل دادند. فریگیها در اواخر سده ۸ ق م بر اثر جنگ با آشوریه قدرت و برتری خود را از دست دادند. در ۶۹۵ ق م نیز در برابر سباردایها و کیمریان که از سوی اسکیتها (سکاها) از قفقاز به سوی جنوب رانده شده بودند، دوام نیاوردند و مغلوب شدند. در همین زمان لیدیاییها با کمک سباردایها و کیمریان به حاکمیت فریگیها خاتمه دادند و خود جای آنان را گرفتند. لیدیاییها نیز سپس مغلوب کیمریان شدند و این گروه اخیر در ۶۳۳ ق م در برابر حمله مادها نتوانستند مقاومت کنند و به سوریه و فلسطین رفتند (همان، ۳۵۲-۳۵۱/۷).

با پایان یافتن دولت لیدی، پارسها (ایرانیها) قدم به صحنه تاریخ آسیای صغیر نهادند و شهرهای سواحل اژه را که در دست یونانیان بود، تصرف کردند. در اندک زمانی آسیای صغیر از جمله اسپارتا و منطقه پیسیدیا که اسپارتا نیز در آن قرار داشت، جزو کوچکی از ساتراپ بزرگ ایونی در قلمرو حاکمیت امپراتوری هخامنشی قرار گرفت.

در ۳۳۴ ق م با حمله اسکندر و تصرف آسیای صغیر، فرمانروایی هخامنشیان به سرآمد. اسکندر شهرهای سواحل اژه، از جمله ناحیه پیسیدیا را تصرف کرد، ولی فرصت اشغال اسپارتا را نیافت و تصرف آنجا را به یکی از فرماندهان خود محول کرد. پس از مرگ اسکندر این منطقه به حاکمیت و پادشاهی برگاما درآمد. در حالی که دولت برگاما قلمرو خود را به سوی آناتولی غربی گسترش می‌داد، سلوکوس، سردار دیگر اسکندر، دولت سلوکیان را در سوریه تأسیس کرد. سلوکیان در صدد توسعه قلمرو خود به جانب سواحل اژه برآمدند. به همین سبب برخورد میان دولت برگاما و سلوکیان مدتها ادامه داشت. سرانجام اسپارتا تحت فرمانروایی سلوکیان درآمد و در ۱۸۸ ق م تمام سرزمین آسیای صغیر زیر فرمان رومیها قرار گرفت (همانجا).

هنگامی که رومیان به تثبیت موقعیت خود در این سرزمین مشغول بودند، پادشاهی برگاما با اعمال سیاست جدیدی با رضایت دولت روم نواحی اسپارتا را بار دیگر به قلمرو خود افزود و سپس در ۱۲۹ ق م تمام این ناحیه را به تصرف قطعی خود درآورد (همان، ۳۵۲/۷). از زمان تسلط روم تا پایان سده ۳ م تغییر مهمی در منطقه اسپارتا پدید نیامد، جز آنکه اسپارتا یکی از ولایات بزرگ روم بود و در زمان امپراتوری دیوکلتیانوس^۱ (۲۸۴-۳۰۵ م) یکی از ۱۲ منطقه امپراتوری به شمار می‌رفت. پس از تقسیم امپراتوری روم در ۳۹۵ م، منطقه اسپارتا جزو روم شرقی (بیزانس) باقی ماند و در تقسیمات اداری زمان هرآکلیوس ضمیمه ولایت آناتولیکون^۲ شد (همانجا). در زمان خلافت بنی امیه در ۹۴ ق دو بار به اسپارتا حمله شد، ولی در

1. Diokletianus

2. Anatolikon

3. Anadolu...

4. Osmanlı...

را به نحوی ستوده‌اند. ابن بطوطه (ص ۲۸۷-۲۸۸) از عمارتها، باغها، آبهای روان و قلعه آن یاد کرده است. اولیاچلیبی از سیاحان سده ۱۷م، آنجا را «شهر شیرین» خوانده، و گفته است که در اقلیم هفدهم قرار دارد. همو از نقیب الاشرافها و علمای آنجا نیز یاد می‌کند (IX/283-284). همچنین تکسیه از آنجا با عنوان زیباترین شهر ولایت حمید یاد کرده است و گوید که رومیهای مقیم اسپارتا زبان خود را فراموش کرده‌اند و به ترکی سخن می‌گویند، زیرا ترکها پس از فتح آنجا مدارس رومی را تعطیل کردند (۲۶۲/۳).

اقتصاد: اسپارتا هم در دوره فرمانروایی حمید اوغوللاری و هم در روزگار عثمانیان یکی از مراکز مهم بافندگی بوده است، چنانکه فرشهای آنجا از سده ۱۵م در بازارهای جهانی شهرت پیدا کرد. مارکوبولو از وسعت قالی باقی این منطقه یاد کرده است (نک: اوزون چارشیلی، همان، II/628). قالی بافان اسپارتا در کارگاههایی که در ۱۸۹۱م تأسیس شده بود، با نقش قالیهای ایرانی آشنایی یافتند («دائرةالمعارف...»، XIX/477).

صنغ به دست آمده از جنگلهای اطراف اسپارتا در بازارهای اروپایی شهرت داشت (YA، همانجا). کشاورزی مهم‌ترین منبع درآمد اقتصادی منطقه است، چنانکه ۶۰/۴٪ جمعیت به کشاورزی اشتغال دارند و ۲۵٪ تا ۲۸٪ درآمد ناخالص مردم را محصولات کشاورزی تشکیل می‌دهد (همان، V/3540). غلات مهم‌ترین فرآورده کشاورزی منطقه است. در میان گیاهان صنعتی، خشخاش مقام مهمی را داراست (همان، V/3583)، چندانکه جهانگردان نیز به صدور تریاک اشاره کرده‌اند (IA, V(2)/681). دانه‌های روغنی نیز در آنجا به عمل می‌آید که ۲/۳٪ کل تولید ترکیه را شامل می‌شود (YA، همانجا). یکی از مهم‌ترین تولیدات اسپارتا عصاره و روغن گل است که در صنایع عطرسازی و روغن سازی از آن استفاده می‌شود. این محصول بزرگ‌ترین رقم صادرات اسپارتا را تشکیل می‌دهد (همانجا). اسپارتا از نظر صنعتی توسعه چندانی نیافته است، معادن گوگرد و لینییت در این استان وجود دارد که از گوگرد آن در تهیه مواد صنعتی و داروهای دفع آفات نباتی استفاده می‌شود. دریاچه ایریدیر مرکز ماهیهای آب شیرین در ترکیه است (همان، V/3584).

آثار تاریخی: در ۳۳ کیلومتری جنوب شرقی شهر اسپارتا برخی کتیبه‌ها و نیز خرابه‌های تئاتر و معبد دیده می‌شود. مهم‌ترین آثار برجای مانده از دوره اسلامی اسپارتا اینهاست: مسجد خضریک که در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م از جانب خضریک امیر حمید اوغوللاری ساخته شده؛ مسجد کوتلوییک که از جانب کوتلوییک نخستین امیر از حمید اوغوللاری شاخه اسپارتا در ۸۲۰ق/۱۴۱۷م ساخته شده؛ مسجد فردوس بیگ، که توسط معمار سنان در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م به دستور والی اسپارتا ساخته شده؛ بازارچه فردوس بیگ که موقوفه مسجد است (همان، 3601-3600/V). همچنین کتابخانه خلیل حمید پاشا که در اواخر سال ۱۹۷۱ق/۱۷۸۳م ساخته شده، نیز قابل ذکر است (ارونسال، II/109).

از میان مشاهیر اسپارتا از مولانا عبدالقادر (مجدی، ۱۹۸)، محمدبن عبدالفتی، معروف به یآوری زاده که به مدرسی و قضا اشتغال داشته است (شیخی، ۲۰/۱) و خواجه منصور عطار که آرامگاهش نیز در این محل قرار دارد، می‌توان نام برد (سامی، ۸۵۸/۲؛ رفعت، ۱۴۴/۱). مأخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ نکبه، شارل، کوچوک آسیا، ترجمه علی سعادت، استانبول، ۱۳۳۰ق؛ حاجی خلیفه، جهان نما، استانبول، ۱۱۲۵ق؛ رفعت افندی، احداثات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ مجدی محمد افندی، حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مختصر سلجوق‌نامه ابن بی‌بی، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ مشکور، محمدجواد، مقدمه بر اخبار سلاجقه روم، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نری، محمد، جهان نما، به کوشش رشید اوزان و محمد اکوین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; Erlünsal, İ., Türk kütüphaneleri tarihi, Ankara, 1988; Evliya Çelebi, Seyahatname, İstanbul, 1935; Hitzig, F., Das Lycieische Sparta, ZDMG, 1855, vol. IX; IA; Konyalı, İ. H., Ereğli tarihi, İstanbul, 1970; Pauly; Pliny, Natural History, tr. H. Rackham, London, 1947; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1971; Uzunçarşılı, İ. H., Anadolü beylikleri, Ankara, 1969; id, Osmanlı tarihi, Ankara, 1983; YA.

ابوالحسن دیانت

اسپرته، نک: اسپارتا.

اسپنجه، اصطلاحی در نظام مالیاتی دولت عثمانی. اسپنجه عوارضی بوده است که یهودیان و مسیحیان بالغ، اعم از شهری و روستایی و کوچ‌نشین مکلف به پرداخت آن بودند (پاکالین، II/88؛ اینالجیک، مقدمه، 32؛ ارجان، 76؛ اونال، 132).

جایگاه اسپنجه در حقوق مالی عثمانی به‌طور دقیق روشن نیست. برخی از فقهای عثمانی آن را معادل مالیات و عوارض کشاورزی و نوعی مالیات شرعی می‌دانستند (ارجان، همانجا). گاه نیز با عوارض بیگاری (قوللوک) برابر شمرده می‌شد که به عوض انجام دادن خدمت، ارزش مادی آن به‌طور نقد دریافت می‌شد که این امر، خود حالتی از تکامل در نظام مالی بوده است (اینالجیک، همانجا، حاشیه 207). آنچه مسلم است، اسپنجه جزو «رسوم رعیت» و بدون شک مالیات عرفی بوده است، به‌طوری که در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م در جزیره کرت برای رعایت موازین شرعی، گرفتن آن ممنوع و لغو شد (همانجا). اسپنجه را، از آنجا که به‌صورت سرانه دریافت می‌شد، نوعی جزیه نیز محسوب می‌داشتند (ارجان، همانجا؛ اوزون چارشیلی، 398، حاشیه 19). دارندگان نسق زراعی در صورتی که به هر دلیل نسق خود را از دست می‌دادند، اسپنجه از آنان گرفته نمی‌شد (اونال، 129). رعایایی نیز که به دین اسلام مشرف می‌شدند، از پرداخت آن معاف، و به جای آن مالیاتی که «بتاک» نامیده می‌شد و شامل درآمد خرید و فروش بود، از آنان دریافت می‌شد (پاکالین، II/89). همچنین نابالغان (سلیم، ۸۷؛ ارجان،

مربوط باشد.

مآخذ: سلیم قانون نامه سی (ما): لاموش، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران،

۱۳۲۶ش: نیز:

Elç; Ercan, Y., *Osmanlı imparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar*, Ankara, 1989; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; İnalcık, H., *Sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*, hicri 835 tarihli, Ankara, 1987; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983; *Selim Kanunnâmesi*, Ankara, 1988; Ünal, M. A., *XVI. Yüzyılda Harput sancağı (1518-1566)*, Ankara, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., «Kanun-ı osmanî mefhûm-ı defter-i Hâkanî», *Belleten*, Ankara, 1951, vol. XV.

علی‌اکبر دیانت

اسپَهَبَدِیَه، نک: آل باوند.

آسپِیج‌آب، یا اسفیج‌آب، اسپج‌آب، ناحیه و شهری در ماوراءالنهر.

درباره ساخت نام اسپج‌آب دو احتمال وجود دارد: یکی ترکیب آن از دو واژه پهلوی «اسپیگ» (= درخشان؟) و «آب» که حرف «گ» به «ج» تبدیل شده است و دیگری قرابت اسپج با واژه سفید (سفید) فارسی. کاشغری، صاحب دیوان لغات الترك نیز از اسپج‌آب با نام شهر سفید (مدینه البیضاء) یاد کرده است (۳۱/۱، ۱۳۳/۳). این ناحیه که جغرافی‌دانان مسلمان آن را در اقلیم پنجم جای داده‌اند (نک: ابن رسته، ۹۸؛ یاقوت، بلدان، ۲۴۹/۱؛ قس: حمدالله، ۲۶۱)، در روزگار سامانیان سرزمین پهناوری بود که نواحی حاصل‌خیز پیرامون رود اریس (از شعبه‌های شرقی سیر دریا یا سیحون) و شاخه‌های آن را دربر می‌گرفت و از سوی شرق تا دره طلاس (طراز) امتداد می‌یافت (بارتولد، ترکستان نامه، ۳۸۹/۱، ۳۹۲؛ مینورسکی، 357) و از شمال غرب به صبران (صبوران) و از غرب به ناحیه کنجیده و از جنوب به چاچ محدود می‌شد (نک: بارتولد، همان، ۳۹۲/۱؛ لسترنج، ۵۱۵) و مرکز آن نیز به اسپج‌آب معروف بود (نک: حدود العالم، ۱۱۷؛ مقدسی، ۲۶۲) و در ۲۲ فرسخی چاچ (نک: ابن فقیه، ۳۲۸) و در ۸۹ طول شرقی و ۴۳ عرض شمالی قرار داشت (بیرونی، ۵۷۷/۲؛ ابوالفدا، ۴۹۴؛ قلقشنندی، ۴۴۱/۴؛ قس: یاقوت، همانجا).

فردوسی اسپج‌آب را سینج‌آب و گاه سیج‌آب خوانده، و آن را در جنگ ایران و توران جزو قلمرو توران دانسته است (۴۸/۲، ۵۸/۳، ۱۷۴). بر اساس داستانهای شاهنامه هنگامی که سیاوش، پسر کیکاویوس، پادشاه کیانی، به فرمان افراسیاب کشته شد و رستم به کین‌خواهی او به توران لشکر کشید، فرمانروای اسپج‌آب به دست فرامرز، پسر رستم به قتل رسید (همو، ۱۷۴/۳-۱۷۵) و پس از پیروزی رستم بر افراسیاب، گودرز سردار ایرانی فرمانروای اسپج‌آب شد (همو، ۱۹۲/۳).

به روایت بلاذری (۴۲۲/۲) قتیبه بن مسلم باهلی در حدود سال ۶۷۸م سراسر چاچ تا اسپج‌آب را تصرف کرد. به گزارشی دیگر

(82)، روحانیان مسیحی و یهود (لاموش، ۱۹۵)، مأموران سیاسی، همراهان، مترجمان و اتباع مسیحی عثمانی که در سفارتخانه‌ها کار می‌کردند (پاکالین، II/88) و نیز مسیحیانی که در سپاه عثمانی خدمت می‌کردند (EI²)، از پرداخت اسپنجه معاف بودند، اما در ایالت روم ایلی (بخش ارویایی قلمرو عثمانی) که اسپنجه خاص آنجا بود، به‌طور عموم از غیرمسلمانان دریافت می‌شد (اینالجیک، همانجا، حاشیه 208؛ پاکالین، همانجا). از سده ۱۶م پس از گسترش قلمرو عثمانی در شرق آناتولی از مسیحیان آنجا (اینالجیک، همانجا) و در ولایت خربوت از «طایفه کفره خراجگزار»، اسپنجه گرفته می‌شد (اونال، 132). گرفتن این مالیات که جمع‌آوری آن در ماه مارس هر سال انجام می‌گرفت (ارجان، 78)، یکسان نبود. مثلاً در برخی جاها از تمام مسیحیان و در برخی دیگر فقط از مسیحیان متأهل گرفته می‌شد (اونال، همانجا).

میزان اسپنجه همواره مقطوع، و سالانه ۲۵ آقچه بوده است (اینالجیک، پاکالین، همانجا)، اما در برخی موارد و در قانون نامه‌های گوناگون، در مقدار آن تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. مثلاً میزان پرداخت یهودیها که ۲۵ آقچه بود، در قانون نامه ۱۱۲۸ق/۱۷۱۶م جزیره موره ۱۲۵ آقچه ثبت شده است. همچنین در قانون نامه سلطان محمد فاتح از زنان بیوه فقط ۶ آقچه گرفته می‌شد، در حالی که در مواردی ۱۰ یا ۱۵ آقچه و در قانون نامه ۹۸۰ق/۱۵۷۲م در قبرس ۳۰ آقچه گرفته می‌شد. مالیاتی هم که به میزان ۵۰ آقچه به عنوان خانه شمار (قایی ورگیسی) در مجارستان گرفته می‌شد، همان اسپنجه بود (اینالجیک، مقدمه، 33، نیز 32، حاشیه 208). اسپنجه با توجه به قانون نامه ۹۸۴ق/۱۵۷۶م از فرزندان بالغ مجرد یا متأهل که به اتفاق پدر خانواده در یک محل زندگی و کار می‌کردند نیز به میزان ۲۵ آقچه دریافت می‌شد (ارجان، 83). در دوره فرمانروایی سلطان محمد فاتح، اسپنجه بالاترین رقم درآمد مالیاتی دولت را تشکیل می‌داد (اینالجیک، مقدمه، 32).

آغاز برقراری اسپنجه به‌طور دقیق معلوم نیست. قدیم‌ترین سند در این زمینه به زمان حکومت بایزید اول (۷۹۰-۸۰۵ق/۱۳۸۸-۱۴۰۲م) و پس از آن به مندرجات «دفتر سنجاق اروانید ۸۳۵ق» مربوط می‌شود (EI²). احتمال داده می‌شود که اسپنجه از زمانی که رسم بیگاری به پرداخت نقدی تبدیل شد، به‌وجود آمده باشد (اینالجیک، همانجا، حاشیه 207). پس از مدتی اسپنجه مالیات ثابتی شد که همراه با جزیه و اعشار یکجا دریافت و به خزانه دولت واریز می‌شد. از ۱۲۴۵ق رسم مالیات اسپنجه لغو شد (پاکالین، II/89).

اسپنجه همچنین به میزان یک پنجم از ارزش بولی اسیرانی که به عثمانی آورده می‌شدند، با عنوان خمس شرعی از صاحبان آنها و نیز از کسانی که برای کار به استانبول می‌آمدند، اخذ و در مقابل قبض رسیدی به آنها داده می‌شد که اسپنجه نام داشت (همو، II/88) و سندی را هم که به سفیران و کارمندانشان برای معافیت از این مالیات داده می‌شد، «کاغذ اسپنجه» می‌نامیدند (هامرپورگشتال، I/592). شاید ریشه لغوی «پنجه» که هامرپورگشتال به آن اشاره کرده است (EI²)، به این شیوه

ماوراءالنهر تنها کسانی بودند که از پرداخت خراج به دولت مرکزی معاف بودند (اصطخری، ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن حوقل، ۴۱۸؛ مقدسی، ۲۷۳)، زیرا اسیجباب سرحد میان مسلمانان و کافران بود و پیکار با آنان از این ناحیه آغاز می‌شد (یعقوبی، ۶۱؛ حدود العالم، ۱۱۷؛ مقدسی، همانجا) و حکمران اسیجباب به جای خراج سالانه هدایایی به نشانه فرمانبرداری برای امیر سامانی به بخارا می‌فرستاد (بارتولد، ترکستان نامه، ۴۶۰/۸). حکمران اسیجباب در میان ترکان ناحیه شرقی سیردریا و بخش غربی «هفت آب» که مطیع سامانیان بودند، نیز نفوذ داشت. به گفته مقدسی (ص ۲۷۵)، «شاه ترکمن» از اردوی شهر هدایایی برای وی می‌فرستاد (نیز نک: بارتولد، همان، ۵۰۲/۸). البته دودمان حاکم بر اسیجباب همیشه فرمانبردار سامانیان نبودند. در آغاز حکومت منصور ابن نوح (۳۸۷-۳۸۹ق/۹۹۷-۹۹۹م)، ابومنصور محمد بن حسین بن مُت اسیجبابی که احتمالاً از خاندان فرمانروایان اسیجباب بود، به تحریک عبدالله بن غریب، وزیر معزول امیر سامانی، سر به شورش برداشت، اما سرانجام به دست ایلیک نصر، امیر قراخانی ماوراءالنهر گرفتار آمد (عتبی، ۱۵۶؛ بارتولد، همان، ۵۶۳/۸).

در سالهای پایانی فرمانروایی سامانیان، بغراخان هارون، پسر ایلیک خان در ۳۸۳ق/۹۹۳م به روزگار نوح بن منصور (حک ۳۶۶-۳۸۷ق) اسیجباب را بگرفت و از آنجا آهنگ بخارا کرد و امیر سامانی را از تختگاه خود براند (عتبی، ۹۲-۹۳؛ گردیزی، ۳۶۸-۳۶۹). پس از انقراض سلسله سامانی، اسیجباب مانند دیگر شهرهای ماوراءالنهر به دست ایلیک خانیان (قراخانیان) افتاد و در این دوران، اسیجباب و طراز تیول ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند (نک: بارتولد، «گزارش...»، 65). به روایت بیهقی (ص ۶۹۳) پس از مرگ قدرخان، فرمانروای مقتدر ایلیک خانی در ۴۲۳ق/۱۰۳۲م، جانشین وی، ارسلان خان حکومت این دو ولایت را به برادرش بغراخان واگذاشت (نیز نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۶۲۱/۸). سکه‌هایی از فرمانروایان ایلیک خانی که در اسیجباب، طراز و فرغانه ضرب شده، برجای مانده است (نک: ایرانیکا).

در سده ۶ق/۱۲م قراختیایان بر اسیجباب و دیگر ولایات قلمرو قراختیایان چیره شدند. سلطان محمد خوارزمشاه در ۶۰۴ق فرمان داد تا ولایات مرزی اسیجباب، چاچ و فرغانه را ویران کردند تا به چنگ دشمنان نیفتد (ابن اثیر، ۲۷۷/۱۲) و در ۶۰۹ق/۱۲۱۲م پس از آنکه قراختیایان را از ماوراءالنهر راند و سمرقند را تسخیر کرد، لشکری برای حفظ اسیجباب، بدانجا گسیل داشت (جونبی، ۱۲۵/۲؛ نیز نک: قفس اوغلی، ۲۳۴؛ گروسه، ۳۸۵-۳۸۶). اسیجباب در اثر لشکر کشیهای خوارزمشاهیان، به ویژه یورش مغولان در ۶۱۶ق دستخوش کشتار و ویرانی فراوان شد، چندانکه از آن پس رونق و اعتبار گذشته این ناحیه به همراه نام آن از میان رفت (نک: یاقوت، همان، ۲۴۹/۸-۲۴۹/۸).

(همانجا)، دژ اسیجباب بیش از این تاریخ گشوده شده بود و سپس ترکان همراه گروهی از اهالی چاچ، بر آنجا چیره شدند. سرانجام نوح بن اسد سامانی در ۲۲۴ یا ۲۲۵ق/۸۳۹ یا ۸۴۰م در خلافت المعتمد عباسی بر اسیجباب دست یافت و برای دفاع و محافظت از کشتزارها، تاکستانها و اهالی، فرمان داد دیواری پیرامون شهر بنا کنند (همانجا؛ قدامه، ۴۰۹؛ سمعانی، ۲۰۱/۳؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶).

برخی از جغرافی‌دانان، اسیجباب را از توابع چاچ، یکی از کوره‌های ماوراءالنهر دانسته‌اند (اصطخری، ۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۹۲؛ نیز نک: بیرونی، همانجا)، ولی مقدسی (ص ۲۶۱-۲۶۴) ماوراءالنهر را به ۶ کوره و ۴ ناحیه تقسیم، و از اسیجباب به عنوان یکی از کوره‌های آن یاد کرده که بیش از ۴۰ شهر از آن جمله خورلوق، فاراب، طراز، صبران، برسخان و جموکت را شامل می‌شده است (نیز نک: ابن حوقل، ۴۱۸؛ قس: قدامه، ۱۷۳؛ تاریخ سیستان، ۲۶-۲۷، که اسیجباب در زمره کوره‌های خراسان [بزرگ] آمده است). گفته‌اند که اسیجباب ثلث بنکت (بناکت) و دارای شهر، قهندز (کهن دژ) و ریض بوده است. به گزارش ابن حوقل (همانجا) در سده ۴ق/۱۰م قهندز ویران، ولی شهر و ریض، آباد بوده است. شهر داخلی و ریض را دیواری محصور می‌کرده، و طول دیوار ریض به یک فرسنگ می‌رسیده است. خود شهر دارای ۴ دروازه به نامهای نوجکت، فرخاد (فرخان)، سزاکراکه (شاکراکه) و دروازه بخارا بوده، و در کنار هر یک از این دروازه‌ها رباطهایی به نامهای رباط نخشیان، بخارییان، سمرقندیان و رباط قراتگین قرار داشته است (مقدسی، ۲۷۲-۲۷۳). همچنین گفته‌اند که ۱۷۰۰ رباط در ناحیه اسیجباب وجود داشته است (همو، ۲۷۳). دارالاماره، مسجد و زندان در شهر داخلی، و بازارها در شهر و ریض قرار داشتند (ابن حوقل، همانجا). مقدسی به ویژه از بازار پارچه فروشان آنجا یاد می‌کند (ص ۲۲۷). جغرافی‌دانان سده ۴ق/۱۰م اسیجباب را شهری آباد، حاصل خیز با بازارهای پر رونق و تجارته شکوفا وصف کرده‌اند (اصطخری، ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن حوقل، نیز حدود العالم، همانجاها). چنانکه به روایت حدود العالم «معدن بازرگانان همه جهان است» و از آنجا «نمد خیزد و گوسفند» و به گفته مقدسی «از آنجا بندگان ترک، جامه‌های سفید و جنگ افزار به دیگر شهرها برند» (ص ۳۲۵).

اسیجباب مرز بین دو قبیله ترک غز (أغوز) و خَرْلُخ (قَرْلُخ یا کارلوک) بوده، چنانکه قبیله غز در قلمرو مسلمانان از ساحل شرقی دریای خزر تا اسیجباب، و قبیله خَرْلُخ از اسیجباب تا فرغانه می‌زیستند (اصطخری، ۱۶۳؛ ابن حوقل، ۳۸۷؛ قزوینی، ۵۵۸؛ نیز نک: بارتولد، «تاریخ...»، 84، 78، گزیده...، ۲۰۷-۲۰۸). اهالی اسیجباب مانند مردم یلاساغون و طراز به زبان سعیدی و ترکی سخن می‌گفتند (کاشغری، ۳۱۸/۱؛ فرای، 113).

در سده ۴ق/۱۰م به روزگار سامانیان، خاندانی ترک بر ناحیه اسیجباب فرمانروایی می‌کردند که در میان حکمرانان خراسانی و

the History of Central Asia, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962, vol. III; id, *Otchiot o poezdke v srednyuyu Aziyu*, St. Petersburg, 1897; Bretschneider, E., *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Dughlat, M. M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, ed. and tr. N. Elias and E. Denison Ross, Patna, 1973; Frye, R. N., *Bukhara the Medieval Achievement*, Oklahoma, 1965; *Iranica*; Minorsky, V., tr. and annotation to *Hudud al-'Alam*, ed. C. E. Bosworth, Cambridge, 1982.

ابوالفضل خطیبی

اُستاجلو، نک: قزلباش.

اُستادُ الدّار، عنوان برخی از منصبداران بزرگ دربار خلفا، امرا و سلاطین مسلمان که وظایف و حوزه اقتدارشان متغیر بود و در اوج قدرت گاه به وزارت، امارت و سلطنت نیز می‌رسیدند.

اُستاد الدار را به شکل‌های استاددار، استادار و استدار، و منصب او را استاد داریه، استاداریه و استداریه نیز آورده‌اند. ظاهراً همین شکل اخیر سبب شده که قلقشندی آن را ترکیبی کاملاً فارسی و مرکب از «استد» (از استدن: گرفتن) و «دار» (ماده مضارع از داشتن، معادل دارنده) شمارد (قس: عنوان منصب‌های دیگر در عصر معالیک چون: خازندار، سلاحدار، دوادار) و شکل استدار (به کسر همزه و تشدید دال) را درست بداند (۴۵۷/۵). اما این نظر قلقشندی درست نمی‌نماید و استاد الدار ترکیبی فارسی-عربی از «استاد» به معنی رئیس، بزرگ و «دار» به معنی خانه است. وظایفی هم که برای دارنده این منصب شمرده‌اند، مؤید همین وجه است و نویسندگان دیگر نیز غالباً آن را به همین شکل به کار برده‌اند. افزون بر آن ترکیب «استاد سرای» در زبان فارسی (مثلاً نک: محمد بن منور، ۳۵۸/۱-۳۵۹) برابر استاد الدار و به همان معنی به کار رفته است (نیز نک: پایان مقاله).

به درستی دانسته نیست که این منصب از چه وقت پدید آمده، اما دست کم از اواسط عصر عباسیان بغداد وجود داشته است. با آنکه گفته‌اند نخستین کس که این منصب یافت، مظفر بن محمد بن جهمیر استاد دار خلیفه مقتفی عباسی بود که سپس وزارت یافت (ابن تغری بردی، النجوم، ۲۶۷/۵؛ قس: ابن ایاس، ۳۱۰/۱)؛ برای استاددار دیگر از همین خاندان، نک: ابن اثیر، الباهر، ۵۱-۵۲)، اما روایات دیگری قدمت این منصب را بسی پیش‌تر از آن نیز نشان می‌دهد؛ چنانکه در وقایع سال ۴۹۴ ق از جمال الدوله ابونصر ابن رئیس الرؤسا به عنوان استاددار خلیفه مستظهر عباسی (همو، الکامل، ۳۲۶/۱۰)، و دونسل پیش از آن در وقایع سال ۳۵۲ ق از فرج خادم به عنوان استاددار ابومحمد مهلبی وزیر معزالدوله دیلمی (ابوعلی مسکویه، ۱۹۶/۲-۱۹۷) یاد شده است و گفته‌اند که عضدالدوله هم استادداری داشت (صابی، محمد، ۵۸؛ صابی، هلال، ۷۷).

گرچه تعاریف روشنی که درباره وظایف و دایرة نفوذ استاددار در دست است، از سده ۷ ق عقب تر نمی‌رود، اما معلوم است که استاددار

(۲۵۰).

اسیجاب گویا مقارن یورش مغولان به ماوراءالنهر، به سیرام تغییر نام یافت؛ چه در این ایام گزارشی از زاهدی چینی به نام چانگ چون در دست است که طی دیداری از این شهر در نوامبر ۱۲۲۱ (رمضان ۶۱۸) آن را با نام سیلان^۱ (همان سیرام) یاد کرده است (نک: برتشنایدر، 74-77/1، حاشیه 186). گرچه پیش از این تاریخ، کاشغری (۷۸/۱) در سده ۵ق/۱۱م در گزارش منحصری، نخستین بار سیرام را با اسیجاب یکی دانسته است، اما بر اساس منابع مربوط به سده‌های ۵ و ۶ق و اوایل سده ۷ق (مثلاً نک: عبّی، ۹۲؛ بیهقی، همانجا؛ مجمل التواریخ، ۴۸۰؛ جوینی، ابن اثیر، همانجاها)، این شهر همچنان به اسیجاب شهرت داشت و نام سیرام تنها در منابع دوره مغول و تیموری به بعد بر این شهر اطلاق شده است (نک: شرف‌الدین، ۲۷۵؛ حافظ ابرو، ۹۸/۴۰؛ دوغلات، 41-40، 79، 112). سیرام امروزه از نواحی چیکمکت، واقع در جمهوری قزاقستان است (نک: بارتولد، «تاریخ»، 77).

اسیجاب خاستگاه علما و محدثانی بوده است که از آن میان می‌توان ابوعلی حسن بن منصور بن عبدالله بن احمد اسفیجابی (نک: سمعانی، ۱۶۷/۱) و طالب بن قاسم (نک: یاقوت، المشترك، ۸۸) را نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دولان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و المسالك، به کوشش محمد جابر عبدالغالی حسینی، قاهره، ۱۳۸۱/۱۹۶۱م؛ بارتولد، و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کتیاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کتیاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، فوج البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، قانون مسعودی، حیدرآباد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جوینی، عطاالملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبده التواریخ، به کوشش کنال حاج سید جواد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۳۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبّی، محمد، تاریخ یبسی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵-۱۹۶۶م؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتاب، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قسز اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، دمشق، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳-۱۳۳۵ق؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گروسه، رنه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحمین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ لسترنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، بلدان؛ همو، المشترك، به کوشش ووستفالد، گوتینگن، ۱۸۲۶م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ نیز:

1. Chang Chun 2. Sai-lan

Barthold, V. V., «A History of the Turkman Peoples, Four Studies on

در عصر عباسی به مثابه رئیس دربار در دستگاه خلفا و امران فوذی تمام داشته است. چنانکه گفته‌اند، استاددار مهلبی وزیر بر همه امور خاص او مستولی بود و سرانجام نیز وزیر را مسموم کرد (ابوعلی مسکویه، همانجا). عضدالدین ابوالفرج ابن رئیس الرؤسا استاددار خلیفه المستنجد نیز بر دارالخلافه استیلا تمام داشت (نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۵؛ هندوشاه، ۳۱۵-۳۱۶؛ ذهبی، ۷۵/۲۱) و مرگ خلیفه را نیز به او نسبت داده‌اند. سپس نیز چون المستضی را به خلافت نشانند، ابوالفرج شرط کرد که او را وزارت دهد و پسرش کمال‌الدین را استاددار گرداند (هندوشاه، همانجا؛ ابوالفدا، ۶۸/۵). در ۵۷۵ ق هم مجدالدین ابوالفضل بن صاحب، استاددار خلیفه الناصر عباسی، ابن عطار وزیر را گرفت و به حبس افکند (همو، ۸۳/۵). ابن مجدالدین در دربار خلیفه مقامی چنان بلند داشت که حتی وزارت را نیز برای خود کوچک می‌شمرد و آن را نمی‌پذیرفت (ابن شاهنشاه، ۱۳؛ قس: ابن جبیر، ۲۲۷). استاددار در این عصر گاه شغل دیوانی هم برعهده می‌گرفت؛ مثلاً جلال‌الدین عبدالله بن یونس استاددار خلیفه الناصر، ریاست دواوین را نیز در دست داشت (هندوشاه، ۳۲۹) و نصیرالدین احمد بن ناقد در ۶۲۸ ق نایب وزیر و هم استاددار خلیفه بود (ابن فوطی، ج بغداد، ۲۱). ابن علقمی، وزیر مستعصم عباسی هم پیش از وزارت، استاددار بود (نک: هندوشاه، ۳۵۵-۳۵۶) و چون وزارت یافت، محیی‌الدین یوسف، ابن جوزی پسر ابوالفرج ابن جوزی استاددار شد (ابن فوطی، ج بیروت، ۱۰۵؛ ابن کثیر، ۲۱۱/۱۳). ابن یوسف ابن جوزی خود از دانشمندان و مدرسان حنبلی بغداد بود و مدتی ریاست حسبت شهر داشت و مدرسه جوزیه دمشق را هم ساخت و وقف کرد. در ۶۵۶ ق هلاکوخان او را گرفت و بکشت (عینی، عقد...، ۱۷۵/۱-۱۸۴؛ برای دیگر استادداران خلفا، مثلاً نک: ابن شاهنشاه، ۱۲۴، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۲؛ ابن واصل، ۱۹۷/۳).

جز خلفا، سلاطین ایران و عراق و آسیای صغیر نیز استاد دارانی داشتند که اساساً ناظر و هدایت کننده امور دربار بودند (کائن، ۲۲۳). چنانکه امین‌الدین امیر داد اصفهانی استاد دار و متولی اوقاف ممالک سلطان غیاث‌الدین کیخسرو سلجوقی بود و سلطان خردسال را «بیوسته بر آیین خسروانه و مهمات خیر... ترغیب می‌داد» (آق‌سرای، ۸۸). سلطان جلال‌الدین مینکیرنی هم استاد داری داشت که سپس به گناه تصرف اموالی که برای اداره دربار سلطان به او داده شده بود، عزل شد (نسوی، ۲۹۵-۲۹۶). نسوی نویسنده زندگی‌نامه ابن سلطان خوارزمشاهی، تا آنجا که از منابع بررسی شده به دست می‌آید، ظاهراً از جمله نخستین نویسندگانی است که به‌طور روشن، اما مختصر به وظیفه اولیه و اصلی استاد دار یعنی نظارت بر آموز دربار و جرم و پرداخت مقرری خدم و حشم سلطان اشاره کرده است (ص ۲۹۴). اما توضیحات مفصل‌تر در این باب بیشتر از سوی نویسندگان قرون بعد خاصه در ممالک غربی‌تر جهان اسلام که استاددار در آنجا قدرت و نفوذ و اختیارات بیشتر داشت، عرضه شده است. مثلاً ابن فضل‌الله

عمری آورده است که نظارت بر همه مایحتاج بیوات سلطان و ریاست غلامان و خادمان و پرداخت مقرریها و مخارج برعهده استاددار است (مسالک...، ۲۲۲/۳-۲۲۳). همو در جای دیگر استاددار را نزدیک‌ترین کس به مخدوم خود دانسته، و گماردن اطرافیان سلطان بر کارهای مختلف، استخدام کارمندان لایق یا مجازات کارگزاران خاطی، نظارت بر مطبخ و طشت‌خانه و فراشخانه و حتی پرداخت مقرری مالیات سلطانی را از وظایف استاددار دانسته است (التعریف...، ۱۳۴-۱۳۶).

چنانکه از گزارش مورخان برمی‌آید، بی‌گمان نفوذ استاد دار از روزگار امرای آل زنگی و ایوبیان روی به تزاید نهاد و آنان حتی در عزل و نصب حکام نیز مداخله کردند و برخی از آنها امارت شهرهای مهم مصر، شام و بین‌النهرین را در دست گرفتند. چنانکه بدرالدین لؤلؤ امیر مشهور موصل، استاد دار نورالدین ارسلان شاه زنگی بود (ابن واصل، ۲۰۲/۳؛ ابن دواداری، ۴۵/۸) و محمود پسر سنجرشاه نواده عمادالدین زنگی را نیز استاد دارش بر تخت نشانید (نک: ابن شداد، ۲۳۲/۱).

از مشهورترین استادداران عصر ایوبیان باید از امیر فخرالدین چهارکس، استاددار ملک عزیز عمادالدین ایوبی سلطان دمشق (مقریزی، السلوک، ۱۱۵/۱)؛ ابن واصل، ۱۱۳، ۳۱)؛ عزالدین ایبک امیر صرخد و استاددار الملک المعظم تورانشاه ایوبی (همو، ۲۱۰/۳) و علی ابن رسول استاددار الملک المسعود صلاح‌الدین یوسف سلطان ایوبی یمن نام برد که این یکی به عنوان نایب سلطان ایوبی در یمن رشته کارها را در دست گرفت و سرانجام، چنان نیرومند شد که سلسله حکام بنی رسول را در یمن پی افکند (عینی، همان، ۴۹/۱؛ ابوالفدا، ۱۸۵/۳). به گزارش مقریزی (همان، ۲۷۵/۲)؛ ملک ناصر صلاح‌الدین داوود ایوبی امیر کرک نیز به مثابه استاددار نخست در دربار ملک عادل سیف‌الدین ابوبکر ایوبی سلطان مصر خدمت می‌کرد.

اما مهم‌ترین دوره‌ای که استاد دار از قدرت بی‌سابقه‌ای برخوردار شد و بر بسیاری از امور لشکری و کشوری سیطره یافت، عصر ممالیک است. اطلاعاتی که ابن فضل‌الله عمری و پس از آن قلقشندی درباره وظایف استاددار و انواع استادداری به دست داده، مربوط به همین دوره است. با اینهمه، گزارشهای منابع درباره استادداران گاه چنان آشفته است که به دشواری می‌توان دریافت که استادداران خود دارای مراتب مختلف بودند و به تبع آن به طبقات مختلف تقسیم می‌شدند. چنین می‌نماید که استادداری به روزگار ممالیک و جامعه نظامی که پدید آوردند، اصلاً در زمره مناصب لشکری به شمار می‌رفت و استاددار همراه وظایفی که پیش‌تر بر شمرده شد، از جمله «اریاب سیوف» شمرده می‌شد. در این مقام، استادداران بر حسب مراتب، از جمله فرماندهان «دهه» (ابن ایاس، ۳۳۵/۱) و گاه از امرای «صده» (قلقشندی، ۲۰/۴، ۶۰) و در مرتبه‌ای بالاتر، از امرای «هزاره» به شمار می‌رفتند (ابن ایاس، ۵۸۵/۱). این مراتب را گزارش

رئیس همین دیوان بود، زیرا در همان تاریخ از قاضی سعدالدین ابن غراب نیز به عنوان ناظر دیوان مفرد یاد شده است (همو، ۴۲۹/۲). از این رو ناظر دیوان مفرد، نه نماینده استاددار به طور مطلق، که نایب استاددار دیوان مفرد بوده است (قس: ایالون، همانجا). تفاوت میان استاددار العالیه و استاددار دیوان مفرد را همچنین از آنجا می‌توان دانست که وقتی امیر جمال‌الدین محمود استاددار العالیه عزل شد، سلطان به جای او ناصرالدین محمد بن قایماز استاددار دیوان مفرد را برگماشت (ابن فرات، ۳۰۲/۲-۳۰۳). البته می‌توان گفت که استاددار العالیه که از جمله امرای «هزاره» به شمار می‌رفت (ابن ایاس، ۵۸۵/۱)، بر سایر استادداران ریاست داشته است.

درباره وظایف این استادداران باید گفت که سلاطین مملوک در جزئیات امور مداخله نداشتند، بلکه اختیارات خود را میان امرا و بزرگان دولت، چون استادداران، تقسیم می‌کردند (نک: هالت، 247-248). چنانکه وقتی سلطان بیبرس از مصر به شام می‌رفت، شمس‌الدین آق سنقر ظاهری، استاددار خود را نایب السلطنه کرد (عینی، عقد، ۱۸۵/۲). استاددار دیگر او عزالدین ایدمر ظاهری نیز در ۶۶۱ق از سوی سلطان به حکومت کرک منصوب شد (همان، ۳۵۵/۱) و پس از آن نیابت حکومت دمشق را نیز گرفت (همان، ۹۰/۲). امیرحاج ابن مغلطای استاددار سلطان منصور بن اشرف شعبان نیز نایب الحکومه اسکندریه بود (سخاوی، ۳۲۲/۲). نواب استاددار نیز از قدرت و نفوذ بسیار برخوردار بودند. مثلاً تاج‌الدین احمد بن ابی الفرج نایب و مباشر امیر رکن‌الدین بیبرس جاشنگیر (جاشنی‌گیر) استاددار سلطان ناصر محمد بن قلاوون در دیوان استادداریه بود و حتی در دیوان وزارت هم جز به رأی او کار نمی‌کرد (مقریزی، المقفی، ...، ۵۶۳/۱؛ نیز نک: صقاعی، ۵۷-۵۸). این رکن‌الدین بیبرس استاددار سپس با لقب المظفر به سلطنت رسید. به روزگار منصور قلاوون نیز استاددار او شمس‌الدین سنقر، معروف به اعسر، امیر شام و هم رئیس دیوانها بود (همو، ۸۸، ۱۰۷). ارغون شاه ناصری استاددار سلطان الناصر ناصرالدین حسن هم نیابت سلطنت صفد و حلب و دمشق را در دست داشت (ابن حبیب، ۱۳۷/۳). گاه استاددار به مأموریت جنگی هم فرستاده می‌شد. مثلاً حسام‌الدین استاددار سلطان حسام‌الدین لاجین در ۶۹۷ق به فرماندهی لشکری به سیس هجوم برد و آنجا را تصرف کرد و پس از آن مأمور تصرف یمن شد (ابن دواداری، ۳۶۹/۸-۳۷۰). همین حسام‌الدین به روزگار سلطان ناصر محمد بن قلاوون منصب اتابکی یافت (همو، ۷/۹) و رکن‌الدین بیبرس جاشنگیر استاددار شد (مقریزی، السلوک، ۷۹۴/۳). استاددار سلطان از ۷۳۲ق ریاست و فرماندهی ممالیک سلطانی را نیز بر عهده گرفت، در حالی که پیش از آن فرماندهی ممالیک سلطانی با طواشی - طبقه‌ای از ممالیک خاص سلطان که در دربار پرورش یافته، خود مأمور تربیت فرزندان امرا و سلاطین

قلقشندی (همانجاها) مبنی بر آنکه استادداریه معمولاً در دست ۴ تن بود که بزرگ‌ترین آنها فرماندهی «هزاره» را در دست داشت و ۳ تن دیگر از امرای طبلخانه یعنی فرماندهان «صده» و گاه کمتر از آن بودند (برای مراتب نظامی، نک: ایالون، «نامها...»، ۱۹۰)، تأیید می‌کند. افزون بر آن، این استادداران بزرگ هر کدام در دستگاه خود استادداری خاص خویش داشتند و همین معنی باعث خلط بیشتر میان انواع و مراتب استادداران شده است.

به هر حال استاددار گاه در زمره «اریاب قلم» یا دیوانیان (قلقشندی، ۵۳۴/۱۱، ۱۵۶) نیز محسوب می‌شد. خاصه از آن هنگام که سلطان ظاهر برقوق امور مالی قلمرو خود را به امیر جمال‌الدین محمود استاددار تفویض کرد و از این پس استاددار از نظر قدرت بر تصرف در امور رقیب وزیر شد (مقریزی، الخطط، ج بولاق، ۲۲۲/۲؛ نیز نک: ایالون، «مطالعاتی...»، 61-62) و چون سلطان ناصر فرج بن برقوق استاددار خود را رسماً به عنوان مشاور سلطان و ناظر بر کار وزارت برگزید (قلقشندی، ۱۵۳/۱۱-۱۵۶)، قدرت وزارت روی به ضعف نهاد، تا آنجا که گاه وزیر معزول را برای مجازات و مصادره به استاددار می‌سپردند (ابن تغری بردی، النجوم، ۵۸/۱۳). چنانکه از لقب امیر یلغا سالمی: «الامیر الوزير المشیر الاستادار» (مقریزی، همان، ج قاهره، ۱(۲)/۹۲، ۹۳، ۷۴/۴) پیداست، استاددار علاوه بر منصب خود، گاه وزارت و سمت مشاورت سلطان هم می‌یافت (ابن ایاس، ۸۴/۲) و دست کم در انتخاب وزیر اعمال نفوذ می‌کرد (ابن دواداری، ۱۲۵/۹). گذشته از آن ریاست «دیوان مفرد» که گفته‌اند سلطان برقوق تأسیس کرد و درآمد سرزمینهایی را خاص آن قرارداد (قلقشندی، ۴۵۳/۳؛ مقریزی، همان، ۱(۲)/۵۴) و وظیفه اصلی آن پرداخت مقرری ممالیک سلطانی بود (ایالون، «پرداخت...»، 283-284)، به استاددار تفویض شد (قلقشندی، همانجا). قلقشندی (همانجا) بر آن است که دیوان مفرد به روزگار فاطمیان نیز وجود داشته، و در جای دیگر (۲۱۵/۴) آورده که این دیوان همان دیوان الاستاداریه (دیوان استادداریه) است (نک: ایالون، همانجا) و از جمله دیوانهای چهارگانه‌ای (دیوان وزارت، دیوان خاص، دیوان جیش و دیوان استادداریه) به شمار می‌رود که می‌تواند مستقیماً با دیوان انشاء مکاتبه کند (قلقشندی، ۲۰۱/۶، ۲۱۱، ۲۱۲).

درباره عنوان رئیس دیوان استادداریه، روایت مورخان متناقض می‌نماید، اما از بررسی دقیق این روایات می‌توان دریافت که استاددار سلطان را که بزرگ استادداران بود، استاددار العالیه می‌نامیدند (مثلاً ابن تغری بردی، همان، ۲۰۵/۱۳) و شاید همین استاددار منصب مشاورت سلطان نیز می‌یافت (مثلاً نک: عینی، السیف، ...، ۳۱۸-۳۱۹) و او جز استاددار دیوان مفرد بود. چنانکه در وقایع سال ۷۹۸ق از امیر جمال‌الدین محمود به عنوان استاددار العالیه، و از امیر قطلوبک علایی به عنوان استاددار دیوان مفرد یاد شده است (ابن فرات، ۴۲۹/۲)، ۴۳۴، ۴۳۷). اما ناظر دیوان مفرد، ظاهراً نایب یا وکیل استاددار یا

جمال‌الدین محمود استاددار سلطان برقوق نیز در ۷۹۷ق مدرسه محمودیه را در قاهره بنا کرد (مقریزی، همان، ۳۹۵/۲). جمال‌الدین یوسف بن احمد استاددار نیز خانقاهی در آنجا ساخت و جز آن موقوفات بسیار داشت (برکی، ۱۴۱، حاشیه). مدرسه آقبغویه هم ساخته امیر علاء‌الدین آقبغا استاددار سلطان الناصر محمد بن قلاوون بود (مقریزی، همان، ۳۸۴/۲؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۵۰۴). فخرالدین ابن ابی الفرج استاددار ارمن نژاد سلطان المؤید شیخ محمودی نیز در قاهره مدرسه‌ای بنا کرد (همو، ۴۱۷/۲).

چنانکه اشاره شد، ظاهراً استاددار العالیه از دیگر استادداران به ریاست و قدرت ممتاز بود. چنین می‌نماید که پس از او استاددار الصحبه اهمیت خاصی داشت. دارنده این منصب عهده‌دار ریاست و نظارت بر آشپزخانه و طعام و سفره سلطان بود و در عصر فاطمیان او را صاحب المائده می‌خواندند (قلقشندی، ۴۸۱/۳، ۵۱۶، ۲۱۷/۴). استاددار الصحبه نیز در زمره «ارباب سیوف» و امیر «دهه» به شمار می‌رفت (همو، ۲۱۷/۴، ۱۳۹/۵؛ ظاهری، ۱۱۵). از جمله کسانی که عهده‌دار این منصب بودند، آیت‌مُش بن عبدالله مؤیدی استاددار الصحبه سلطان الظاهر چقمق (ابن تغری بردی، المنهل، ۱۴۲/۳)، و تاج بن سیفه شویکی استاد دارالصحبه سلطان المؤید شیخ محمودی (همان، ۶/۴) را باید نام برد (برای برخی دیگر از ایشان، نک: همو، النجوم، ۲۶۵/۱۵، ۲۶۶، ۳۵۵).

استاددار املاک یا رئیس استاد داریه الاملاک نیز از مناصب مهم به شمار می‌رفت (ابن ایاس، ۱(۲)/۴۹۰، ۵۱۹، ۵۲۰، ۶۳۱) و در واقع ریاست دیوان املاک را بر عهده داشت (قلقشندی، ۴۵۷/۳). وظیفه‌ای که سبکی برای استاددار بر شمرده — که باید با کشاورزان و روستائیان به مهربانی رفتار کند و حق امیر و روستائیان را ضایع نگرداند (ص ۳۹-۴۰) — باید مربوط به همین استاددار املاک باشد (نیز نک: ابن یحیی، ۳۸۳).

جز اینها ابن ایاس از استادداران دیگری نیز سخن به میان آورده که وظایف برخی از آنها به درستی معلوم نیست، همچون: استاددار دوم (۱(۲)/۹۵، ۱۷۰) که شاید زیردست استاددار سلطان یا استاددار العالیه خدمت می‌کرده است؛ استاددار خاص الخاص که در این موضع از او به عنوان متولی پوشش خانه کعبه یاد شده است (۱(۲)/۴۷۷)؛ استاددار الذخیره یا استاددار الذخیره الشریفه (۲(۲)/۲۲۷، ۳۹۵/۳، ۲۷۷/۵)؛ استادداریه الشعیر (۵/۲۱۰، ۲۲۲) و استادداریه البحیره (۱(۲)/۷۴).

در ادب فارسی ترکیب استادسرای به جای استاددار به کار رفته است (نک: محمد بن منور، ۳۵۸/۱-۳۵۹؛ مرزبان بن رستم، ۶۸/۱؛ خاقانی، ۱۸۱، ۵۹-۶۰؛ مولوی، ۲۰۸۶/۴).

مآخذ: آن‌سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۲۳م؛ ابن اثیر، الباهر، به کوشش عبدالقادر طلیحات، قاهره، دارالکتاب الحدیثه؛ همو، الکامل؛ ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره،

می‌شدند — بود (همان، ۲(۲)/۳۴۱-۳۴۲؛ قس: عربی، ۱۱۹-۱۲۰). از استادداران مشهور این عصر باید از بهادر بن عبدالله متجکی استاددار سلطان برقوق یاد کرد که ابن تغری بردی (المنهل، ۳۳۵/۳-۴۳۶) او را بزرگ‌ترین استاددار عصر به شمار آورده، و به نقل از عینی، رومی یا فرنگیش دانسته است.

گذشته از سلاطین، بانوان بزرگ دربار نیز استاددارانی خاص خود داشتند. مثلاً از امیر علاء‌الدین علی طبرسی به عنوان استاددار خوندبتر که مادر سلطان اشرف شعبان یاد شده است (ابن ایاس، ۱(۲)/۳۵۶-۳۵۷). خلفای عباسی مصر نیز استاددار داشتند و سلطان رکن‌الدین بیبرس در دربار خلیفه عباسی قاهره نیز همان مراتب و مشاغل سلطانی، از جمله استادداریه را برقرار کرد (ابن دواداری، ۷۹/۸؛ عینی، همان، ۳۰۹/۱). حتی گفته‌اند که سازمان حکومتی مالیک به دستگاه مغولان شام نیز منتقل شد و ایشان نیز همان دیوانها و از جمله استادداریه را برقرار کردند (ابن دواداری، ۳۲۲/۹). از یک گزارش نیز برمی‌آید که سلطان سلیم عثمانی پس از تصرف مصر، یونس استاددار را مأمور یافتن اقطاع مالیک چرکسی کرد (دهمان، ۲۹۴). برخی از استادداران به سبب قدرتی که داشتند، دست ستم می‌گشودند، یا مالیاتهای غیر مرسوم می‌گرفتند و مقرری مالیک را نمی‌دادند. از این رو گاه مجازات و تبعید می‌شدند، یا اموالشان مصادره می‌شد. چنانکه در ۷۸۲ق ناصرالدین محمد بن آقبغا استاددار سلطان منصور علاء‌الدین علی از قاهره تبعید شد (ابن عراقی، ۴۹۵/۲). یا امیر جمال‌الدین یوسف بن احمد استاددار، از صیادان مالیات غیرقانونی می‌گرفت (مقریزی، الخطط، ج قاهره، ۱(۲)/۹۷-۹۸). از ستمگرهای عبدالغنی بن ابی الفرج استاددار سلطان المؤید شیخ محمودی نیز یاد شده است که باعث گریختن کشاورزان و ویرانی شهرها و روستاها شد و به همین سبب خود از بیم سلطان گریخت (ابن ایاس، ۱۳/۲، ۱۵). شرف‌الدین یونس نابلسی استاددار سلطان قانصوه غوری هم از جمله استاددارانی بود که اموالش مصادره شد و خود به حبس و شکنجه افتاد (همو، ۲۸۲/۴). مجدالدین ابن بقری استاددار نیز در ۸۶۹ق به سبب بی‌کفایتی به دستور سلطان ظاهر خوشقدم محبوس و مضروب شد و وضع جانسخت او زین‌الدین هم بهتر نبود و سلطان اموالش را مصادره کرد (همو، ۲(۲)/۴۲۴-۴۲۵). منصور بن صفی استاددار بعدی هم با آنکه نزد سلطان مقامی بس بلند یافت، اما سرانجام در ۸۷۰ق مغضوب و معزول شد (همو، ۲(۲)/۴۳۵).

بعضی از استادداران آثاری چون مدرسه و خانقاه و ریاط از خود بر جای گذاشتند که غالباً به نام خود آنها مشهور شد. مثلاً امیر فخرالدین ابوالفتح عثمان استاددار ملک کمال محمد ایوبی مدرسه فخریه و مسجد و ریاطی در قاهره و ریاطی در مکه ساخت (مقریزی، همان، ج بولاق، ۲(۲)/۳۶۷-۳۶۸). جمال‌الدین آقوش از غلامان و هم استاددار الملک الصالح نجم‌الدین ایوب مدرسه و خانقاهی مشهور در دمشق برآورد (عینی، عقد، ۲(۲)/۲۱۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۴/۳-۲۵). امیر

«استاد»، بخش نخست استادسیس، واژه‌ای فارسی است که در منابع تاریخی به گونه‌های مختلف آمده است (نک: خلیفه، ۶۵۶/۲؛ جهشیاری، ۲۲۴؛ مجمل‌التواریخ...، ۳۳۲، حاشیه ۵؛ نویری، ۹۵/۲۲؛ نیز نک: یوستی، ۳۳۶)، اما مفهوم جزء دوم آن که از نامهای متروک ایرانی بوده، به درستی روشن نیست. واژه سیس در چند نام ایرانی دیده می‌شود: جانشین مانی، سیس نام داشت (ابن ندیم، ۳۹۷؛ نیز نک: عزیزی، ۱۴۸-۱۴۷). مانوی دیگری که هم روزگار رازی بود، همین نام را داشت (ابن ندیم، ۳۵۷؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۳۱۵). طبری از نامهای بهرام سیس و بارسیس نیز در حوادث دیگری یاد کرده است (۲۱۷/۷، ۱۷۳، ۵۶/۹). بنابر آنچه در مجمل‌التواریخ (ص ۳۹۰) و تاریخ طبرستان مرعشی (ص ۱۵۱، ۱۷۵) در تبارنامه آل‌بویه آمده، یکی از نوادگان بهرام گور، سیس نامیده می‌شده است (نیز نک: بیرونی، ۳۸؛ ابن کثیر، ۱۷۳/۱۱؛ ابن ماکولا، ۲۷۲/۱. ستن: برای احتمال سریانی بودن این واژه، نک: قزوینی، ۱۷۹/۵).

درباره زندگی استادسیس تا پیش از قیام، اطلاعات روشنی در دست نیست و گزارشهای منابع منحصر به سالهای پایانی عمر اوست. از برخی روایات می‌توان دریافت که وی در خراسان امارت داشته (نک: ذهبی، دول...، ۷۳/۱؛ سیوطی، ۳۰۲؛ مؤنیر، ۴۵۲)، و از پذیرفتن ولی عهدی مهدی عباسی خودداری کرده است (نک: یعقوبی، ۱۱۵/۳). جنبش استادسیس در میان قیامهایی که بر ضد عباسیان در سده ۲ ق بدید آمد، از همه ناشناخته‌تر است. او در بادغیس، در ناحیه‌ای که به آفرید (هم) و یارانش در آنجا پناه بسته بودند، قیام کرد و بر پایه برخی روایات، استادسیس راه به آفرید را در پیش گرفته بود و او که زمانی حامی عباسیان بود و با سپاهیان آنان همکاری می‌کرد، به علت نامعلومی ارتباط خود را با آنان بر هم زد و سر به شورش برداشت (دانیل، ۱۵۱، حاشیه ۵۷؛ آمورتی، IV/497)، این نکته با گفته گردیزی (ص ۲۷۶) نیز سازگار است. به نوشته مجمل‌التواریخ (ص ۳۳۲) استادسیس از سیستان بود و در خراسان قیام کرد، اما شاهد دیگری که این گفته را تأیید کند، در دست نیست. تاریخ دقیق این قیام به درستی روشن نیست. خلیفه بن خیاط (همانجا) می‌نویسد که این جنبش در ۱۴۹ ق آغاز شد؛ اما به روایت طبری (۳۲/۸)، استادسیس در ۱۵۰ ق قیام کرد و چون جنبش پا گرفت، با سرعت گسترش یافت و مردم بادغیس، هرات و سیستان گرد او فرا آمدند. اگر چه شمار پیوستگان به این جنبش در مآخذ اغراق آمیز به نظر می‌رسد (مثلاً نک: بسوی، ۱۳۴/۱؛ یعقوبی، همانجا؛ مقدسی، ۸۶/۶؛ ابن جوزی، ۱۲۲/۸؛ ذهبی، تاریخ...، ۵۳)، اما تصویری از اهمیت این جنبش به دست می‌دهد که دلیل بر وجود روحیه عصیان در مردم ناحیه خراسان است (صدیقی، ۱۵۸، حاشیه ۲). به گزارش، قیام‌کنندگان با خود بیل و تبر داشتند و این نشان می‌دهد که هواداران جنبش بیشتر از طبقات پایین اجتماع بوده‌اند (مقدسی، همانجا؛ قس: طبری، ۳۰/۸؛ ابن اثیر، ۵۹۲/۵).

استادسیس بر قسمتی از شهرهای خراسان دست یافت و آنگاه

۱۳۰۲-۱۳۰۴ ق: ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش محمد عبدالعزیز دیکران، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ همو، النجوم؛ ابن جبر اندلسی، محمد، رحله، به کوشش ویلیام رایت و دخویه، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ ابن حبیب، حسن، تذکره النبی، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنزالدور، ج ۸، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م، ج ۹، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن شاهنشاه ابوی، محمد، مضار الحقائق و سر الخلاق، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطیره، به کوشش یحیی عیاره، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ ابن عراقی، احمد، الذیل علی العبر، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۳۰۹ ق؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، جامعه امریکه؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، التعریف بالمصطلح الشریف، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ همو، ممالک الابصار، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بیروت، ۱۳۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ همو، همان، به کوشش مصطفی جواد و محمدرضا شبلی، بغداد، مکتبه الغریبه؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش جمال‌الدین شتال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن یحیی بوسنی، موسی، نزّه الناظر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ه. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ خاقانی، بدیل، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دهقان، محمد احمد، «قطع دول المجاوره بالممالیک»، العراق بین الممالیک و السمانین الاتراک، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ صابی، محمد، الهفوات النادرة، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ صابی، هلال، رسوم دارالخلافه، به کوشش میخائیل عواد، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صقاعی، فضل‌الله، تالی کتاب وفیات الاعیان، به کوشش زاکین سوبله، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ ظهاری، خلیل، زبده کشف الممالک، به کوشش بل راون، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ عرینی، الباز، الممالیک، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ عینی، محمود، السیف المهند، به کوشش فهیم شلوت و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ م؛ همو، عقد الهمان، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر سعدالدین رواونتی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ همو، همان، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱-۱۹۱۳، ۱۹۲۲-۱۹۲۴ م؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، المنفی الکبیر، به کوشش محمد بیلادی، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ مولوی، جلال‌الدین محمد، کلیات شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرموزات اسدی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نسوی، محمد، سره السلطان جلال‌الدین منکرتی، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ هندو شاه نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Ayalon, D., «Names, Titles and Nisbas of the Mamlūks», *Israel Oriental Studies*, 1975, vol. V, id., «Payment in Mamluk Military Society», *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leiden, 1958, vol. I, id., «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1953-1954, vols. XV-XVI; Berkeley, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, 1992; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones-Williams, London, 1968; Holt, P.M., «The Position and Power of the Mamlūk Sultans», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1975, vol. XXXVIII.

صادق سجادی

استادسیس (م ۱۵۱ ق/۷۶۸ م)، پیشوای جنبش سیاسی - دینی خراسان در اواخر دوره منصور خلیفه عباسی.

از منابع آمده است که استادسیس پدر مراجل، مادر مأمون خلیفه عباسی و نیز پدر غالب، دایی مأمون بود (گردیزی، ۲۷۷؛ ابن اثیر، ۵۹۳/۵؛ قس: مسعودی، ۳۴۹؛ *مجمعل التواریخ*، ۳۵۶، که ضمن یادآوری از مادر مأمون اشاره‌ای به این موضوع نمی‌کنند). روایتی هم که خیزران مادر هادی و هارون الرشید را دختر استادسیس معرفی می‌کند (نک: براون، I/317)، درست به نظر نمی‌رسد (نیز نک: صدیقی، 161؛ کلیما، 81، حاشیه 11).

به گفته شهرستانی (۲۳۸/۱)، در میان زردشتیان گروهی وجود دارد که آنان را سنیسانیه و به آفریدیه گویند. برخی محققان (نک: صدیقی، 162) از اینکه شهرستانی این دو نام را بدون تفاوت آورده، نتیجه گرفته‌اند که آراء آنان یکسان، یا دست کم مشابه بوده است. جنبش استادسیس تنها سیاسی نبود، بلکه جنبه دینی هم داشت؛ اینکه نوشته‌اند او داعیه پیامبری داشته (یعقوبی، ابن اثیر، همانجاها)، و یاران او کفر و فسق و راهزنی پیشه کرده بودند (نک: جهشیاری، ۲۲۴؛ دانیل، 134؛ ابن اثیر، نویری، همانجاها)، تعبیری است که تاریخ‌نگاران به دست داده‌اند. مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن شاکر کبی، محمد، عیون التواریخ، حوادث سالهای ۱۲۴-۱۸۵ق، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۹۲۲؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بسوی، یعقوب، المعرفه و التاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخا، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبده التواریخ، نسخه خطی کتابخانه ملی ایران، شه ۹۲؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سبیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۱۲۱-۱۶ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق/۱۹۲۵م؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش قاسم شماعی رفاعی و محمد عثمانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ طبری، تاریخ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه و دیونگ، لیدن، ۱۸۷۱م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *مجمعل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دورن، پترزبورگ، ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۹م؛ نویری، احمد، نهایه الارب، به کوشش جابر عبدالعالم حسینی و ابراهیم مصطفی، قاهره، ۱۳۰۴ق/۱۹۸۴م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نیز:

Amoretti, B. S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N., Frye, Cambridge, 1975; Azizi, Mohsen, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, Paris, 1938; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Minneapolis/Chicago, 1979; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895; Klima, Otakar, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Prague, 1977; Muir, William, *The Caliphate its Rise, Decline and Fall*, New York, 1975; Sadighi, G. H., *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*, Paris, 1938.
رضا رضازاده لنگرودی

متوجه مرور شد. اجثم مرورودی (نک: همو، ۵۹۱/۵؛ اجثم) به مقابله با او شتافت و پس از نبردی سخت همراه بسیاری از یاران خود کشته شد (طبری، ۲۹/۸؛ ذهبی، تاریخ، نیز دول، همانجاها) و تنی چند از سرداران، از آن میان معاذ بن مسلم بن معاذ، جبرئیل بن یحیی، حماد بن عمرو، ابوالنجم سیستانی و داوود بن کزاز، ناگزیر از هزیمت شدند (طبری، همانجا). در همان زمان، در سیستان نیز شورشی پدید آمد (برای تفصیل، نک: تاریخ سیستان، ۱۴۲-۱۴۳). چون خیز شورش خراسان و سیستان به منصور عباسی رسید، وی سپاهی را با خازم بن خَرمه (قس: *مجمعل التواریخ*، همانجا، که از حمید بن قحطبه نام برده است) به نیشابور گسیل کرد تا مهدی پسر او را در براندازی استادسیس یاری دهد (یعقوبی، طبری، همانجاها؛ گردیزی، ۲۷۷). مهدی نبرد با استادسیس را بر عهده او واگذاشت و رهبری دیگر فرماندهان را نیز به وی داد (طبری، ۲۹/۸). به روایت حافظ ابرو، خازم را به یاری اجثم مرورودی فرستادند (ص ۶۷۸)، اما این گزارش با منابع دیگر سازگاری ندارد. خازم، به روایت نویسنده العیون و الحدائق (۲۶۲/۳) لشکری عظیم داشت و بسیاری از شکست خوردگان نبرد اجثم نیز به سپاه او پیوسته بودند. خازم از میان آنان افراد نخبه را برگزید و بر سپاه خود افزود (طبری، ۳۰/۸). آنگاه لشکر بیاراست و کسانی را بر جناحهای مختلف بگماشت و سپس آماده حمله به استادسیس شد. در آغاز توانست بر او و نایبش حریش سیستانی پیروز شود و چند بار با ناکامی روبرو شد (صدیقی، 159). به دستور خلیفه، ابوعون و عمرو بن سلم بن قتیبه از تخارستان به یاری خازم شتافتند. خازم بن خرمه با حيله توانست طرفداران استادسیس را غافلگیر کند و به همین سبب بسیاری از آنان در نبرد جان باختند (طبری، ۳۱/۸؛ بسوی، همانجا) و بسیاری دیگر به اسارت درآمدند که بعداً به قتل رسیدند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن شاکر، ۶۷/۶).

استادسیس با گروه اندکی از یاران خود به کوهی پناه برد، اما خازم آنان را محاصره کرد. سرانجام استادسیس و یاران او تسلیم شدند و به فرمان ابوعون گردن نهادند. ابوعون حکم کرد که بر استادسیس و خانواده او بندهای آهنین نهند و بقیه را آزاد کنند (طبری، همانجا). خازم به حکم ابوعون تن داد و آنگاه پیروزی خود را به مهدی نوشت و او هم آن را به منصور گزارش کرد (همو، ۳۲-۳۱/۸؛ نویری، ۹۶/۲۲). در منابع به سر نوشت حریش سیستانی که فرماندهی سپاهیان استادسیس را داشت، اشاره‌ای نشده است. فرجام کار استادسیس نیز به درستی روشن نیست، تنها به روایت یعقوبی (۱۱۵/۳)، خازم، استادسیس را پس از اسارت، به بغداد فرستاد و او در آنجا کشته شد. جهشیاری (ص ۲۲۴) قیام استادسیس را پس از جنبشهای یوسف البرم و مقتع آورده که درست نیست. صاحب *مجمعل التواریخ* (ص ۳۳۲) طول مدت جنبش استادسیس را دو سال نوشته است.

مرگ یا دستگیری استادسیس به نا آرامی ناحیه بادغیس پایان نداد و این یخش حداقل تا ۱۵۳ق/۷۷۰م نا آرام بود (دانیل، 136). در برخی

یونانی به مراتب بیشتر بوده است.

مأخذ: ابن سینا، القانون، بولاق، ۱۲۹۲ق؛ ابومنصور موفق هروی، الابنیه عن حقایق الادریه، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اخوینی، ربیع، هدایه المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ادیب نظری، حسین، المرقاة، به کوشش جعفر سجادی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ میاسات و نفود در حکومت اسلامی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بابلون، ازنت، سکه‌های ایران در دوران هخامنشی، ترجمه ملک‌زاده بیانی و خانابا بیانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پوردادود، ابراهیم، هرمزد نامه، تهران، ۱۳۳۱ش؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زنتیگر، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حسینی، محمد مؤمن، «رسالة مقداریه»، به کوشش تقی بیشت، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۲۱ش، ج ۱۰؛ خوارزمی، محمد، مفتاح العلوم، به کوشش فان قلوئن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زمخشری، محمود، مقدمه الادب، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۲۲ش؛ شایست نشایست، آوانویسی و ترجمه کتابون مزدابور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عقلی‌علوی شیرازی، محمدحسین، قربادین کبیر، تهران، ۱۳۲۹ش؛ ۱۳۹۰ق؛ فردوسی، شاهنامه، تهران، ۱۳۲۵ش؛ کاشانی، عبدالله، عریس الجواهر و نفایس الاطیاب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۵ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ موجهی دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ میدانی، احمد، السامی فی الاسامی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح الفرس، تهران، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، رضا قلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، ۱۲۸۸ق؛ هروی، محمد، بحر الجواهر، تهران، ۱۲۸۸ق؛ نیز:

El²; Hill, G.F., Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia, Bologna, 1965; Hinz, W., Islamische Masse und Gewichte, Leiden/Köln, 1970; Pauly, Sauvatre, M.H., «Materiuux... de la numismatique et de la métrologie musulmanes», JA, 1884, S. 8, vol.III; Šayast - nē Šayast, ed. and tr. J.C. Tavadia, Hamburg, 1930; Thucydides, History of the Peloponnesian War, tr. Ch.F. Smith, London, 1976.

محمد رضا ناجی

اُستان، یا استان، از تقسیمات کهن کشوری و اداری ایران.

واژه استان، مشتق از اوستام یا اوستان فارسی میانه (پهلوی) و پارتی مانوی است که در روزگار ساسانیان به مفهوم بخشی از تقسیمات کشوری ایران بوده است (نک: گزیده‌های زادسیرم^۱، 23:5؛ مکزنی، 14؛ بويس، «متن...»^۲، 47، «واژه نامه...»^۳، 18)، اوستام مرکب از پیشوند آبی و ستانه^۴ (ریشه ستا = استادن و قرار گرفتن) در اوستایی (نک: بارتولمه، 1605) و فارسی باستان (نک: کنت، 153، 210)، به معنی جای و مکان است (نیز نک: هنینگ، 224). اوستام در برخی متون فارسی میانه (مثلاً نک: مینوی خرد، ۵:۵۵؛ تفضلی، ۶۴) و سغدی (نک: قریب، ۷۷) تنها به معنی لغوی آن - جای - نیز آمده است. برخی از جغرافی دانان دوره اسلامی نیز «استان» را دقیقاً به همان معنای متون کهن «جای» و «جای استقرار» آورده‌اند (ابن خردادبه، ۶، حاشیه؛ نیز نک: یاقوت، ۴۱/۸). استان به عنوان پسوند مکان و زمان در

استار، واحد توزین چیزهای خرد و داروها، این کلمه در منابع به شکل استیر (نک: ابومنصور، ۳۱۵؛ اخوینی، ۵۰۲، ۶۱۱؛ زمخشری، ۳۸۵؛ منوچهری، ۱۵۳) و ستیر (لغت فرس، ۴۹؛ اخوینی، ۳۰۹؛ نخجوانی، ۱۰۸؛ فردوسی، ۶۵/۳) نیز آمده، و به استاتیر جمع بسته شده است. استار در شعر عرب مجازاً به معنی چهار و چهارم به کار رفته است و از این رو بعضی آن را معرب «چهار» فارسی دانسته‌اند (ازهری، ۳۸۲/۱۲؛ جوهری، ۶۷۷/۲؛ جوالیقی، ۴۲؛ قس: هدایت، ۴۶۲، که آن را عربی دانسته است). برخی نیز اصل آن را از استاتیر یونانی (هیئتس، 15؛ EI²)، و برخی دیگر از ایشتار (یا عشتار)، الهه نامور آشور و بابل دانسته‌اند (نک: پوردادود، ۲۶۴-۲۶۵).

در یونان باستان سکه‌هایی با عنوان استاتیر با جنس، وزن و ارزش متفاوت ضرب می‌شده است (برای مثال، نک: هیل، مقدمه، 148-149؛ پاولی، LV/2172 به بعد). پادشاهان هخامنشی از جمله داریوش نیز سکه‌هایی بدین نام داشته‌اند (نک: توکیدیدس، IV/239؛ بابلون، ۱۱-۱۰، جم). در زمان ساسانیان یک استیر، ۴ درهم ارزش داشته است (شایست نشایست، فصل 1، بند 2؛ کریستن سن، ۷۲). در منابع دینی زردشتی، استیر مانند درهم که هم واحد وزن و هم واحد پول به شمار می‌آمده، برای سنجش تاوان و بادافراه به کار می‌رفته است (شایست نشایست، فصل 8، بند 3؛ همان، فصل ۱۶، بند ۸، نیز نک: ص ۵-۶، یادداشت شم ۱۳؛ قس: تعالی، ۲۶۱).

در دوره اسلامی نیز استار نام واحدی برای وزن بوده است. خوارزمی (ص ۱۴-۱۵) آن را از اوزان عرب شمرده، و معادل $\frac{1}{5}$ من دانسته است. بر پایه مقادیر رسمی داده شده، استار دقیقاً معادل $\frac{6}{42}$ یا $\frac{3}{7}$ ۶ درهم یا $\frac{4}{5}$ مثقال بوده است (نیز نک: جوهری، همانجا). مقادیر دیگری (۶/۵، ۶/۷، ۱۰/۷) که در منابع دیده می‌شود (نک: میدانی، ۳۷۱؛ ادیب نظری، ۳۳؛ لغت فرس؛ همانجا؛ کاشانی، ۹۱؛ هروی، ذیل استار)، مربوط به مناطق گوناگون و یا معادل تقریبی آن است.

در کتب طب و داروسازی هم مقادیر متفاوتی برای استار به دست داده شده است. برای مثال، ابن سینا (۴۴۱/۳) به نقل از ابن سربابون استار را ۶ درهم و ۲ دانگ، معادل ۴ مثقال دانسته است (برای دیگر اقوال، نک: هروی، همانجا؛ عقلی، ۵۵۲؛ حسینی، ۴۱۸؛ شور، 375-376)، اما جرجانی در ذخیره خوارزمشاهی (ص ۷۴۳) این مقدار را درست ندانسته، و مقدار دقیق استار را همان $\frac{4}{5}$ مثقال یا $\frac{3}{7}$ ۶ در هم دانسته است که در این صورت با مقدار استار غیر طبی یکی است.

چنانکه اشاره شد، استار (ستیر) و سیر یکی است و آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، نسبت این واحد به «تن» ($\frac{1}{10}$) است (نک: امام، ۵۱). اگر هر مثقال (دینار) را $\frac{4}{25}$ گرم و هر درهم را $\frac{2}{97}$ گرم فرض کنیم (نک: EI², II/297,319) چنین خواهیم داشت: $\frac{4}{5} \times \frac{2}{97} = \frac{19}{0.6}$ و $\frac{6}{42} \times \frac{2}{97} = \frac{19}{125}$

یزد؛ و نیاستانه یکی از قریه‌های طسوج ناین (یاقوت، ۴۰/۱-۴۱). گذشته از برخی اختلافها، از مقایسه این گزارشها با یکدیگر چنین بر می‌آید که بیشتر تقسیمات زیر مجموعه کوست، یعنی آشخارها در کتاب جغرافیای موسی خورنی با استان یکی است. از سوی دیگر برخی از استانهای یاد شده در المسالک ابن خردادبه، در کتاب جغرافیای موسی خورنی، از اجزای کوست به شمار می‌آیند. برای نمونه، استان شادشاپور (یا گسگر که بعدها واسط در آنجا بنا شده بود) در کتاب ابن خردادبه (ص ۷) همان کشکر یکی از استانهای کوست خوزیران در کتاب جغرافیای موسی خورنی (نک: مارکوآرت، 16)، و استان شاذ بهمن (میشان، میسان) در کتاب ابن خردادبه (همانجا) همان میسون از کوست نيمروز در کتاب جغرافیای موسی خورنی است (نک: مارکوآرت، همانجا). شایان توجه است که حکمران هر دو استان در «تلمود بابلی» («گطین»، 80b؛ «قدوشین»، 72b)، «استندارا»^۱ نامیده می‌شد، ولی در کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت (نک: بک، 343؛ فارسی میانه، سطر ۲۷، پارتی، سطر ۲۱) میشان شاه آمده است (نیز نک: مورونی، 34). گذشته از اینها، در متن پارتی مانوی درباره مرگ مانی، از اوستام خوزستان، با کرسی شهرستان بیل آباد (= جندی شاپور) یاد شده (نک: بویس، «متن»، 47) که در جغرافیای موسی خورنی (نک: مارکوآرت، همانجا) دومین استان کوست نيمروز به شمار می‌آید و مرکز آن، جندی شاپور است.

در رساله پهلوی «شهرستانهای ایران» (نک: «متنهای»، 23)، اصطلاح شهرستان بیشتر معرف شهرهای بزرگ و مراکز استانهاست. اما در کاربرد اصطلاح استان و شهرستان گاه ناهماهنگیها و اختلافهایی به چشم می‌خورد. مثلاً شهرستان استخر از کوست نيمروز در این رساله (نک: همان، 22)، در معجم البلدان یا قوت (۴۰/۱) استان نام گرفته است و نیز فارس با عنوان «رُقعه» در همین کتاب (همانجا) که استخر در زمره استانهای آن ذکر شده، در جغرافیای موسی خورنی خود استان است (نک: مارکوآرت، همانجا). گفتنی است که قلمرو استان و شهرستان در دوره‌های مختلف تغییر می‌یافت و گویا این تفاوت ناشی از آن بوده که گاه کرسی استان را نیز استان می‌نامیده‌اند، مانند «استخر» که مرکز کوره (استان) استخر از سرزمین فارس بوده است (اصطخری، ۹۷).

در کتیبه‌های ساسانی، از کاربرد اصطلاح استان به عنوان یکی از تقسیمات کشوری، نشانی نیست. در اوایل کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت (نگاشته شده در ۲۶۲م)، آنجا که نواحی گوناگون قلمرو ایران شهر چون پارس، پارت، خوزستان، میشان و سورستان بر شمرده می‌شود، برای آنها اصطلاح شهر (فارسی میانه: štry؛ پارتی: hštr) به کار رفته است (نک: بک، 291-285؛ فارسی میانه، سطر ۲-۴، پارتی، سطر ۲-۵). اما اصطلاح شهر در همان دوره معرف کشور (مثلاً در

بسیاری از واژه‌ها مانند سگستان، سورستان، زمستان، تابستان و نیز فرهنگستان به کار رفته است.

حد و مرز استان مانند دیگر تقسیمات کشوری چون شهر و شهرستان در روزگار ساسانیان، به روشنی دانسته نیست؛ گرچه با مقایسه میان برخی منابع بازمانده از این دوره، مانند کتیبه‌های ساسانی و دیگر نوشته‌ها به زبان فارسی میانه از یک سو و کتاب جغرافیای موسی خورنی (نویسنده ارمنی سده ۵م) و آثار جغرافی‌دانان بزرگ دوره اسلامی از سوی دیگر، تا حدی می‌توان قلمرو استان را مشخص کرد، اما دانسته نیست که اصطلاح اوستام یا استان دقیقاً از چه زمانی به عنوان یکی از تقسیمات کشوری رواج یافته است. متنی به زبان پارتی مانوی (تألیف: ح سده‌های ۳-۴م) درباره مرگ مانی (نک: بویس، «متن»، همانجا)، ظاهراً کهن‌ترین متنی است که در آن، واژه استان بدین معنی به کار رفته است، اما پیش از آن، کاربرد این واژه به عنوان وام واژه ایرانی در زبان ارمنی به ارمنستان عصر هلنی-اشکانی می‌رسد. در آن دوره واژه استان به ناحیه یا شهری اطلاق می‌شد که به شاه تعلق داشت و متصدی و سرپرست آن را استانیک می‌گفتند (نک: کریستن سن، وضع ملت...، ۶۴، حاشیه ۲؛ هوار، ۱۴۴؛ پریخانیان، 660).

ایران شهر در روزگار ساسانیان به ۴ کوست (کوشتگ = سوی، جهت و ناحیه) تقسیم می‌شد: خوراسان (مشرق)، خوزیران (مغرب)، نيمروز (جنوب) و آدر پادگان (آذربایجان، یا آباختر، شمال) («متنهای...»، 18-24؛ «شهرستانهای ایران»، ۳۳۲ به بعد). تقریباً همین تقسیم‌بندی در کتاب جغرافیای موسی خورنی نیز آمده است (نک: مارکوآرت، 16-17). هر یک از این کوستها بر اساس رساله «شهرستانهای ایران» (همانجا)، به شهرستانهایی، و به نوشته موسی خورنی به چندین آشخاره^۲ (وام واژه ایرانی برگرفته از «خشتره»^۳)، به پهلوی: شهر) (نک: آجاریان، ۱۵۷/۱؛ آیوزیان، ۸) تقسیم می‌شود (نک: مارکوآرت، 8). در گزیده‌های زادسیرم (همانجا؛ نیز نک: همان، ترجمه فارسی، ۳۴)، مینوهای نواحی گوناگونی که به دیدار زردشت رفتند، به ترتیب چنین بر شمرده شده است: کشوران، کوستان، اوستامان، رُستاگان و دهان. آگاهی ما را در این باره نقل قول یاقوت حموی از حمزه اصفهانی (د میان سالهای ۳۵۰-۳۶۰ق) تا اندازه‌ای تکمیل می‌کند که به احتمال بسیار، سازمان کشوری ایران را دست کم در اواخر عهد ساسانیان نشان می‌دهد. ترتیب تقسیمات کشوری در این روایت که با مثالی شرح داده شده، با اندکی اختلاف همان است که در گزیده‌های زادسیرم آمده است: ناحیه فارس ۵ استان را شامل می‌شود که یکی از آنها دارابجرد (دارابگرد) است. استان خود به چند رستاق (رستاک) و هر رستاق به چند طسوج (تسوج) و هر طسوج به چند قریه (ده) بخش می‌شود. مثلاً استخر (اصطخر) یکی از استانهای فارس است؛ یزد از رستاقهای اصطخر؛ ناین، با قریه‌های خود یکی از طسوجهای

گزارشی در دوره ساسانی، یکی از افراد دودمان سلطنتی نیز برای امنیت نواحی مرزی، مقام افتخاری استانداری گرفت (نک: کریستن سن، *ایران... ۱۶۰*)، عنوان استاندار در کتاب تاریخ طبرستان ابن اسفندیار (تألیف: ۶۱۳ق)، از «انساب اهل طبرستان» یاد شده است (ص ۱۵۲). فرمانروایانی معروف به استاندار که از سده ۴ق به بعد بر رویان حکم راندند (نک: اولیاءالله، ۸، ۲۳، ۳۶، جم: مرعشی، ۸۳-۸۴، جم)، بی‌گمان بازمانده همان عنوان در دوره ساسانی هستند.

جغرافی‌دانان و مورخان دوره اسلامی تعریف دقیقی از استان به دست ندهاده‌اند و از آن میان اخبار ابن‌خردادبه تا اندازه‌ای به مأخذ اصلی مربوط به دوره ساسانی نزدیک‌تر است. ابن‌خردادبه استان را با «کوره» یکی دانسته (ص ۵؛ نیز نک: مسعودی، ۴۰)، و در شرح برخی از نواحی، هر دو اصطلاح را در کنار یکدیگر به کار برده است؛ مثلاً کوره استان شاذ فیروز، کوره استان شاذرمز، کوره استان العالی (یا العال)، کوره استان شاذسابور و جز آن (ص ۶-۷؛ یاقوت، ۲۴۱/۸، ۲۴۲/۳؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۱۹۹؛ دینوری، ۱۵۳؛ بیگولوسکایا، ۲۴۱). در روایت دیگری (نک: یاقوت، همانجا)، کوره به شماری استان تقسیم می‌شده است. به طور کلی نام‌گذاریها و تقسیمات جغرافیایی و اداری در متون جغرافیایی دوره اسلامی یکسان نیستند. فارس، از استانهای دوره ساسانی در *مسالك الممالک اصطخری* (ص ۹۶) «بلاد»، و در *احسن التقاسیم مقدسی* (ص ۸) «اقلیم» (مراد اقلیم اصطلاحی نیست) نام گرفته است.

استان دوره ساسانی که در اوایل دوره اسلامی به ناحیه کوچک‌تری اطلاق می‌شد، به عنوان یکی از تقسیمات کشوری بعدها از رواج افتاد و به جای آن، کوره، اقلیم، بلاد، ولایت و ایالت به کار رفت؛ تا اینکه بنا به اساسنامه فرهنگستان ایران در ۱۳۱۴ش اصطلاح استان از نو زنده شد و به جای ایالت به هریک از ۱۰ ناحیه بزرگ کشور ایران اطلاق گردید که به چند شهرستان تقسیم می‌شد و اداره آن را استاندار بر عهده داشت (نامه فرهنگستان، ۶).

مآخذ: آجاریان، هراچیا، فرهنگ واژه‌های همانند، ترجمه ا. آرن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ آبوزیان، ماریا، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن‌خردادبه، عبدالله، *المسالك و المسالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن قتیبه، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ ادیان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۸ش؛ بیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار باستانی و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تفضلی، احمد، واژه‌نامه مینوی خرد، تهران، ۱۳۲۸ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمه احمد تفضلی، شهرهای ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبری، تاریخ، قریب، بدرالزمان، فرهنگ سفندی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، وضع ملت و دولت و دیار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۴ش؛

ایران‌شهر)، دولت و شهرستان نیز بود. وانگهی وابستگی این شهرها به حکومت مرکزی یکسان نبود. پاره‌ای حکومت‌های نیمه مستقل و پاره‌ای دیگر مستقیماً تابع دولت مرکزی و برخی به دودمانهای محلی وابسته بودند. از سوی دیگر به برخی از همین شهرهای یاد شده در کتیبه شاپور مانند پارس، خوزستان و میشان، بعدها استان اطلاق شد (لوکونین، 731). در سطرهای ۱۱-۱۲ کتیبه کرتیر (روحانی متنفذ اوایل دوره ساسانی)، در کعبه زردشت، برای نواحی بیرون از قلمرو ایران‌شهر، شهرستان و شهر نیهنگ^۱ به کار رفته، که دو اصطلاح اخیر به یک ناحیه اطلاق شده است. مثلاً شهرستان انطاکیه، شهر سوریه و نیهنگ سوریه (نک: ژینیو، «چهار کتیبه...»، 46-47، «واژه نامه...»، 30، 34-35). اصطلاح شهر و نیهنگ در این کتیبه را نیز می‌توان معادل استان دانست. از این رو کاربرد استان به عنوان یکی از تقسیمات کشوری به جای شهر، باید پس از این زمان (سده ۳م) رواج یافته باشد.

حکمران استان را استاندار (نیز برای همین ضبط در سریانی و استاندار در زبان کلدانی، نک: پوستی، 336) می‌گفتند که از مقامهای بلندپایه به شمار می‌رفت (برای ریشه لغوی این واژه، قس: مولر، 258-259). در «تلمود بابلی» («گطین»، «قدوشین»، همانجا) از استاندار (حکمران) کشر و میشان یاد شده است. «مادیان هزار دادستان»^۲، متن حقوقی دوره ساسانی که احتمالاً نخستین نگارش آن به دوران پادشاهی خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) می‌رسد و تدوین نهایی آن در سده ۳ق انجام گرفته است، جزئیات بیشتری درباره وظایف استاندار به دست می‌دهد. بر اساس این متن، در اردشیر خزّه (کرسی آن، شهرستان گور) دو سازمان اداری در کنار یکدیگر قرار داشتند: یکی نهاد ناظر بر املاک متعلق به پرستشگاهها بود که موبد زردشتی بر آن سرپرستی داشت و دیگری «دیوان استانداری» به ریاست استاندار که سرپرستی املاک شاهی و نظارت بر خرید و فروش و واگذاری آن از جمله وظایف او بود (ص 196، 389، 427؛ نیز نک: لوکونین، 732-733). استاندار و دیوان استانداری در «مادیان هزار دادستان» بازمانده همان مقام استانی در ارمنستان دوره هلنی-اشکانی است که بر املاک شاهی نظارت داشت و موروثی بود (نک: پریخانین، 660). با اینهمه، اصطلاح استان، در دوره ساسانی تنها به املاک شاهی اطلاق نمی‌شد، بلکه به استناد منابعی که پیش‌تر آورده شد، در همان دوره از جمله تقسیمات کشوری نیز به شمار می‌رفت (قس: فرای، 248، حاشیه 10). به استناد پاره‌ای منابع، استاندار می‌توانسته است مقام نظامی هم داشته باشد. بنابر اخبار طبری، در ۲۲ق آنگاه که اصفهان از سوی عربها محاصره شد، اهالی آنجا اطراف استاندار گرد آمدند و به مقابله شتافتند. شهربراز در مقدمه سپاه او در نبردی کشته شد و سپس استاندار و فاذوسفان (یادکوستیان) که طبری او را «ملک» خوانده و در آن هنگام به اصفهان بود، با عربها صلح کردند (۱۳۹/۴-۱۴۰). همچنین به استناد

(V/1158). در نوشته‌های مورخان و جغرافی‌نگاران یونانی مانند هرودت در شرح لشکرکشی ایرانیها (II/289-291, 345)، گزنفون در بیان رویدادهای سالهای ۴۱۰-۳۹۰ ق م (I/17, 25-33, 103, 373) و استرابن در بیان مسافت شهرها (I/269, 407, 445) بارها از بیزانتیوم یاد شده است. هنگامی که در ۱۹۶ م سپتیوس سیزوس این شهر را تصرف کرد، آنجا را به نام پسرش آنتونیوس - که بعدها با عنوان کاراکالا امپراتور روم شد - آنتونیا یا آنتونینا نامید (پاولی، VII/964، IA، همانجا: YA, V/3801؛ کایرا، همانجا). اما این نام دیری نپایید. کنستانتین اول، امپراتور روم که آیین مسیحیت را پذیرفت و در تقویت و گسترش آن اهتمام ورزید (طبری، ۵۸۱/۱؛ مسعودی، التنبیه...، ۱۳۷) و به همین سبب با مخالفت شوالیه‌های بت پرست رومی مواجه شده بود (رفیق، ۴۶۳/۳)، به تغییر پایتخت تصمیم گرفت و بیزانتیون را که از نظر نظامی، اقتصادی - بازرگانی مهم بود و بر سر راه‌های ارتباطی زمینی و دریایی قرار داشت، برگزید. در ۱۱ مه ۳۳۰ طی مراسم با شکوهی پایتخت به این محل انتقال یافت و نام رسمی بیزانتیون به رم دوم و سپس به رم جدید بدل شد که در مکاتبات کلیسایی بیشتر به کار می‌رفت و ساکنان آن را رومنی یا رومانو می‌نامیدند. واژه عربی روم که ترکها نیز آن را پذیرفته بودند، از همین عبارت گرفته شده است (پاولی، VII/963-964، IA، همانجا: YA, V/3797). همچنین این شهر به رم بیزانس نیز شهرت داشته است (IA، همانجا). پس از درگذشت امپراتور کنستانتین به یاد و افتخار او این شهر را کنستانتینوپولیس^۵ نامیدند (YA، همانجا).

این نام که در آغاز فقط برای تعریف و به مفهوم شهر کنستانتین به کار برده می‌شد، در سده‌های میانه، بیشتر از نام بیزانتیوم عمومیت پیدا کرد و به صورتهای کنستانتینوپول، کنستانتینوپل، کنستانتینوپولی و به اختصار کوسپولی نامیده شد (IA، همانجا؛ پاولی، VII/965-968). عربها این واژه را به صورت قسطنطنیه به کار می‌بردند (مسعودی، همان، ۱۳۸، جم؛ طبری، ۶۰۲/۳، جم؛ بلاذری، ۱۳۵؛ دینوری، ۱۸) و نام پیشین آن یعنی بیزانتیوم را به صورتهای بزنتیه و بوزنطیا (ابن خردادبه، ۹۳؛ مسعودی، مروج...، ۳۱۱/۲؛ ابوالفدا، ۲۱۲) نیز آورده‌اند. مردم شهر کنستانتینوپل برای راحتی آن را فقط «پولیس» می‌نامیدند. مورخان نیز گاه عنوان پولیس را برای این شهر به کار می‌بردند. یونانها با افزودن پیشوند استین یا استن به کلمه پولیس آن را استینوپولیس یا استینولیس^۶ که به معنی در شهر و یا به شهر است، نامیدند (EI^۱, II/867؛ YA، همانجا: VII/965، IA, V(2)/1142-1143؛ پاولی، VII/965).

مسعودی مورخ سده ۴/ق ۱۰، به نقل از رومیها آن را بولن و استنبولن نوشته است (التنبیه، ۱۳۸-۱۳۹). این نام به تدریج به صورتهای استیمیلی، ستمبول، اسدانبول (YA، همانجا: EI^۲, IV/224) و استنبول (ابن اثیر، ۲۳۰/۱؛ آق‌سرای، ۷۱) نوشته و خوانده

گزیده‌های زادسیرم، ترجمه محدثی راشد محصل، تهران، ۱۳۶۶؛ مرعی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴؛ نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۱۸؛ هواز، کلان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Anthologie de Zadspram, ed. Ph. Gignoux & A. Tafazzoli, Paris, 1993; Back, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Leiden, 1978, S. 3, vol. VIII; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Boyce, Mary, «A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian», *Acta Iranica*, Leiden, 1975, S. 3, vol. II; id., «A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian», *ibid*, Leiden, 1977, S. 3, vol. II (Supplément); Frye, R. N., *The Golden Age of Persia*, London, 1975; Gignoux, Ph., *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, London, 1972; id., *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, Paris, 1991; «Gittin», *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud*, tr. M. Simon, London, 1990; Henning, W., «Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente», *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Leipzig, 1933-1934, vol. IX; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; «Kiddushin», *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud*, tr. H. Freedman, London, 1990; Lukonin, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trades», *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(2); MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; «Mātakdān i Hazār Dāstān» *Sasanidskii sudebnik*, ed. A. G. Perikhanian, Erevan, 1973; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-ʿIrāq», *Iran*, London, 1981, vol. XIX; Müller, F., «Kleine Mittheilungen», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1891, vol. V; *The Pahlavi Texts*, ed. J. M. Jamasp-Asana, Bombay, 1897, vols. I-II; Perikhanian, A., «Iranian Society and Law», *The Cambridge History of Iran*, ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(2).

ابوالفضل خطیبی

استانبول، بزرگ‌ترین شهر و مهم‌ترین مرکز اقتصادی، بازرگانی، صنعتی، هنری - فرهنگی و جهانگردی ترکیه و مرکز استان استانبول. این شهر تاریخی مدتها پایتخت امپراتوریهای بیزانس (روم شرقی) و سپس عثمانی (تا ۲ ربيع الاول ۱۳۴۲ ق/ ۱۳ اکتبر ۱۹۲۳ م) بوده است. نام گذاری: نخستین نامی که با استناد به نوشته پلینیوس برای این شهر آورده شده، لیگوس^۱ و یا لیکوس^۲ است که در محلی که امروزه به «سرای بورنو»^۳ معروف است، قرار داشته و احتمالاً تا زمان تشکیل شهر بیزانتیون^۴ موجود بوده است (YA, V/3797؛ پاولی، V/1127)؛ اما کهن‌ترین و معروف‌ترین نامی که از این شهر در مآخذ آمده، بیزانتیون و بوزانتیون است که از واژه تراکیایی بیزاس، بوزاس، یا ویزاس که نام شخص است، گرفته شده است (IA, V(2)/1142).

بیزاس که در روایات او را پسر یکی از نیمه خدایان محلی آورده‌اند (همانجا)، فرمانروا و بنیان‌گذار مهاجرنشین یونانی مگارا (مغاره) (YA، همانجا؛ دیودوروس، II/497؛ سامی، ۸۷۸/۲؛ کایرا، ۱۸) است که در اطراف سرای بورنو، محلی که کاخ توبکایی نیز در آنجا قرار دارد، سکنی گزیده بودند. بیزاس در ۶۶۰ ق م شهری بنا نهاد که به نام او بیزانتیون و یا بیزانتیوم نامیده شد (YA، نیز IA، همانجاها؛ نیز نک: پاولی،

1. Lygos 2. Lykos 3. Sarayburnu 4. Byzantion 5. Constantinopolis 6. Polis
7. Stinpolis, Stenpolis

غرب به دریای سیاه و استان قرخلار ایلی محدود بوده، و مساحت آن ۷۱۲'۵ کیلومتر است (YA, V/3766، نمودار شمه ۱). بخشهای این استان بجز شهر یالووا، در محدوده شهر استانبول بزرگ قرار دارند و محلات بزرگ و کوچک این شهر را تشکیل می‌دهند که شامل جزایر دریای مرمره (بیوک آدا، هیه‌لی، قنالی و ...)، باکرکوی، بایرام پاشا، بشیکتاش، بیکوز، بی اوغلو، امین اونو، ایوب، فاتح، عثمان پاشا، کادی‌کوی، کارتال، چکمه‌جه، پندیک، ساری‌یر، شیشلی، عمرانیه، اسکودار، زیتون بورنو، چاتالجا و شیله است («آمار...»، 29؛ سامی، ۸۷۳/۲).

شهر استانبول در دو مقیاس استانبول کهن و استانبول بزرگ قابل بررسی است. این شهر به ۳ یا به ۴ منطقه (همانجا) تقسیم می‌شود که تنگه سفر و خلیج شاخ‌زین آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد. این مناطق شامل استانبول اصیل یا کهن در محدوده میان خلیج شاخ‌زین در شمال، مرمره در جنوب و دهانه جنوبی سفر و خلیج از شرق و دیوارهای شهر قدیم استانبول و محله ایوب در غرب؛ منطقه دوم شامل بی اوغلو، پرا، و گالاتا در شمال خلیج شاخ‌زین؛ منطقه سوم اسکودار و محلات تابع آن در سمت آسیایی سفر («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ IA, V(2)/1136؛ سامی، همانجا)؛ و منطقه چهارم معروف به بغازیچی (درون بغاز) و محلات واقع در ساحل اروپایی و آسیایی بسفر (همانجا). طول استانبول بزرگ از چکمه‌جه در غرب تا توزلا در شرق بیش از ۵۰ کیلومتر و عرض آن از دهانه بسفر در مرمره تا دهانه آن در دریای سیاه حدود ۲۰ کیلومتر است («دائرة المعارف جدید»، IV/1531). دو طرف خلیج، به وسیله دو پل به نامهای گالاتا (۲'۴۶۷ متر) و آتاتورک (۲'۴۷۱ متر) (IA, V(2)/1138)، و همچنین سواحل اروپایی و آسیایی استانبول نیز به وسیله دو پل بر روی بغاز بسفر به نامهای پل بغاز به طول ۱'۴۰۰ متر («دائرة المعارف جدید»، IV/1534) و پل فاتح که اخیراً احداث شده است، به یکدیگر مربوط می‌شوند.

سیمای طبیعی: محدوده استان استانبول در بخش شرقی حوضه دریای مرمره میان مجموعه‌ای از پشته‌ها، زمینهای جلگه‌ای و دره‌هایی قرار دارد که آبهای روان آنها را ایجاد کرده‌اند. بیشتر این زمینها به صورت تپه‌های کم ارتفاع هستند و به دورانه‌های مختلف زمین‌شناسی مربوط می‌شوند. فرو رفتگی بسفر بر اثر فشارهایی که بخش اروپایی آن را به سمت جنوب و بخش آسیایی را به سمت شمال متمایل ساخته، ایجاد شده است؛ همچنین دریای مرمره و خلیج نیز با فرو رفتگیهای بزرگ دوران دوم به وجود آمده‌اند. به این ترتیب خلیج در پدید آمدن و گسترش شهر استانبول جایگاه مهمی داشته است (YA, V/3766؛ «دائرة المعارف ترک»، XX/344).

بلندیها: بیشتر کوههای استانبول کم ارتفاع هستند. دو رشته ارتفاعات استرانجا در تراکیه و در امتداد ساحل دریای سیاه در بخش

شد و امروز نام و تلفظ رسمی آن در کشور ترکیه استانبول است. شیوه نوشتاری آن در طول زمان در برخی مآخذ به صورت اصطنبول نیز آمده است (یاقوت، بلدان، ۳۰۰/۸؛ بغدادی، عبدالؤمن، ۱۰۹۲/۳). نام دیگر این شهر که معجول به نظر می‌رسد، اسلامبول است که در زمان فرمانروایی احمد (سوم) (۵م) و سلیم سوم در سده ۱۲ق/۱۸ و اوایل ۱۹م بر روی سکه‌ها و فرامین نوشته می‌شد که بعد از تنظیمات برجیده شد (IA, V(2)/1144).

ترکها پس از فتح قسطنطنیه در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م با تاریخ و نام این شهر آشنا شدند و گویند نخستین کس از آنها که کلمه استانبول را به کار برد، علی بن عبدالرحمان بود که در کتاب عجائب المخلوقات - که ترجمه‌ای از اثر ابن وردی به همین نام است - در تعریف شهر بزرگ قسطنطنیه آن را استانبول نامید که عبارت اخیر احتمالاً افزوده خود اوست (همان، 1143-1144/2). کلاویخو آن را اسکومبولی (پاولی، VII/967، به نقل از سفرنامه کلاویخو) نامیده است. اولیا چلبی سیاح سده ۱۱ق/۱۷م برای استانبول حدود ۲۵ نام آورده که بیشتر ساخته و پرداخته خود اوست، مانند «غُلغُلَه روم» (۵۵/۱).

در طول تاریخ پر فراز و نشیب شهر استانبول، آنجا را به عناوین و القابی متصف ساخته‌اند که نشان از اهمیت آن دارد، مانند: آنتوسا (آباد). در نخستین سده‌های امپراتوری بیزانس (IA, V(2)/1142؛ پاولی، VII/964)؛ توفیلاکتس^۲ به معنی خدایش نگهدار (همانجا)؛ دارالسلطنه، در سعادت، آستانه سعادت، آستانه، دارالاسلام، دارالخلافة و محمیه (سلاویکی، 958)؛ فروق در شعر ابی تمام (نک: یاقوت، المشترك، ۲۳۳) و جز آنها. عبارات قرآنی «بلدة طيبة» (سبا/۱۴، ۱۵) و «آخرون» (فرقان/۴، ۲۵) ماده تاریخ فتح استانبول و برابر با ۸۵۷ق است (شمعدانی زاده، ۴۴۴). برخی صفات ترکی نیز که ابداعی سلطان محمد فاتح است، مانند بغاز گسن (گلوژی)، ایل یاسان (جماعت شکن) به کار رفته است (EI²، همانجا). در میان اقوام اسلاو از جمله روسها تسارگراد گفته می‌شده است (GSE, XII/94؛ YA, همانجا؛ IA, V(2)/1143).

موقعیت جغرافیایی و تقسیمات کشوری: استان استانبول در دو شبه جزیره قوجا ایلی در شرق، و چاتالجا در غرب، در دو سوی تنگه (بغاز) بسفر که دریای سیاه در شمال و دریای مرمره در جنوب را به هم مربوط ساخته، و قاره‌های اروپا و آسیا را از همدیگر جدا می‌کند، واقع شده است (YA, V/3766؛ «دائرة المعارف جدید...»، IV/1530). استان استانبول در ۲۸° تا ۲۹° و ۴۰° طول شرقی و ۲۸° تا ۲۹° و ۳۳° عرض شمالی قرار دارد (YA, V/3765) و ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱۲۰ متر است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). این استان از شرق و شمال شرق به استان قوجا ایلی که مرکز آن شهر ازمیت است، و از غرب به تکیرداغ، از جنوب به استان بورسه و از سمت شمال و شمال

ریشه‌های بلند دارند. این نوع پوشش در هر دو سوی بسفر، جزایر مرمره و نیز سواحل دریای سیاه مشرف به استانبول دیده می‌شود که شامل درختان بلوط، صنوبر، چنار و نارون است (YA, V/3790). جنگلهای سواحل دریای سیاه بیشترین پوشش گیاهی منطقه را تشکیل می‌دهند («دائرة المعارف جدید» (IV/1531).

حیات وحش: استانبول از نظر حیات وحش منطقه‌ای غنی است. در کوهستانهای اطراف بخش یالووا، خرس خاکستری زندگی می‌کند. در منطقه میان جنگلهای و کوههای استرانجا در بخش شمال غربی ترگوس، انواع گوزن، گراز، گرگ و روباه و نیز اردک، غاز وحشی و انواع گوناگون آبیان به وفور دیده می‌شود (YA, V/3791).

آب و هوا: آب و هوای استانبول را در چهارچوب شرایط اقلیمی مشخص نمی‌توان سنجید، زیرا آب و هوای آن تحت تأثیر شرایط اقلیمی متغیر قرار دارد و نقطه گذر میان آب و هوای دریای سیاه و مدیترانه است. در استانبول ۳ نوع آب و هوا که تحت تأثیر توده‌های هوای شمال و جنوب و توده‌های ساکن است، دیده می‌شود. در این میان شرایط جوی که از جانب شمال منطقه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، عمومیت دارد و شرایط اقلیمی دریاها و مدیترانه و سیاه از یک سو، و اقلیم شبه جزیره های بالکان و آناتولی از سوی دیگر بر این شهر تأثیر دارند که ویژگی آب و هوای آن تابستانهای گرم و خشک و زمستانهای ملایم و پرباران است. دمای متوسط سالانه ۱۳/۷ سانتی گراد، و میزان باران متوسط سالانه ۶۹۱/۴ میلی متر است. گرم‌ترین ماهها ژوئیه و اوت، و سردترین آنها ژانویه و فوریه است. گفتنی است که نقاط مختلف شهر نیز از لحاظ آب و هوا متفاوت است؛ چنانکه نواحی مرتفع بغاز در تابستانها خنک و ناحیه مرمره در زمستانها ملایم است (YA, V/3789-3790; IA, V(2)/1140).

جمعیت: استانبول در تمام ادوار تاریخ، پرجمعیت‌ترین شهر آسیای صغیر بوده است. سرشماری عمومی در دوران امپراتوری عثمانی از اواخر اوایل سده ۱۴ق/اواخر سده ۱۹م در روزگار سلطان عبدالحمید دوم آغاز شده، و اداره «احتساب» این وظیفه را برعهده داشته است (YA, V/3829). برابر این آمارگیری در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م، جمعیت شهر ۴۲۷'۵۴۶ نفر بود که در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۳م به ۵۲۶'۸۰۶ نفر افزایش یافته بود. از این عده ۶۲٪ مسلمان، ۲۲٪ مسیحی ارتدکس، ۹٪ ارمنی گرگوری، ۶٪ یهودی و ۱٪ بقیه از بیروان سایر ادیان بوده‌اند (همان، V/3830-3831). جمعیت شهر استانبول از نخستین سرشماری عمومی دوره جمهوری که در ۱۹۲۷م آغاز شد تا ۱۹۸۰م از ۴۴۴'۷۹۴ نفر به ۴'۷۴۱'۸۹۰ نفر افزایش یافت (همان، V/3791). برابر سرشماری عمومی در ۱۹۹۰م جمعیت استانبول و حومه آن ۷'۳۰۹'۱۹۰ نفر بود که ۶'۷۵۳'۹۲۹ نفر در شهر استانبول و ۵۵۵'۲۶۱ نفر دیگر در حومه آن زندگی می‌کردند. میزان افزایش جمعیت با توجه به سرشماری عمومی ۱۹۸۵م، ۴۴/۷۸٪ بوده است («آمار»، 29). جمعیت نسبی در شهر استانبول ۱'۲۸۰ نفر در هر کمه ۲ است که از این نظر نیز در مرتبه اول

اروپایی که به تدریج از ارتفاع آن کاسته شده، به ۱۱۴ متر می‌رسد و رشته کوه قوجالیلی که در شرق استانبول واقع است، این کوهها به ترتیب ارتفاع چنین است: یوشا، ۲۰۱ متر؛ قولجا، ۲۵۷ متر؛ گورگنجیک، ۲۵۸ متر؛ بیوک چاملجا، ۲۶۱ متر؛ استرانجا، ۳۲۴ متر؛ عالم داغی، ۴۴۲ متر؛ آیدوس، ۵۳۷ متر. بلندترین نقطه شهر استانبول؛ ویش‌پینار ۹۲۶ متر، بلندترین نقطه استان (YA, V/3767، نمودار ششم).

بخش بزرگی از استانبول شامل پشته‌هایی است که از شمال به دریای سیاه و از جنوب به دریای مرمره محدود شده‌اند و در جهت غرب - شمال غربی، و شرق - جنوب شرقی در دو طرف تنگه بسفر گسترده شده‌اند، از جمله بی‌اوغلو، استانبول کهن و اسکودار (هم) که آنها را «بلاد ثلاثه» نامیده‌اند (IA, V(2)/1137).

آبهای روان: استانبول در حوضه آبرگیر دریای مرمره که از حوضه‌های متوسط آبرگیر ترکیه است، قرار دارد و ۲۴٪ از آبرگیر آن حوضه را تشکیل می‌دهد. اگرچه شرایط اقلیمی به فراوانی آب این حوضه یاری می‌کند، با اینهمه، رودها عموماً کوتاه، در تابستانها خشک، و در بهار پر آب هستند. مهم‌ترین رودخانه‌های استانبول اینهاست: استرانجا، سازلی دره، قره‌سو، ساری سو، گوک‌سو و چند رودخانه کوچک دیگر (YA, V/3767-3768).

دریاها و برکه‌ها: دو دریای سیاه در شمال و مرمره در جنوب استانبول قرار دارند. ساحل دریای سیاه در این منطقه عموماً دندانه‌دار است، ولی مرمره بریدگیهای کمتری دارد (همان، V/3770). بغاز بسفر (هم) و خلیج و دو دریای یاد شده خط ساحلی ممتدی را تشکیل می‌دهند (همانجا). خلیج شاخ زرین یا خلیج در سعادت (کایرا، 65, 85, 99, 101, 120) منشعب از مرمره در دهانه بسفر به مرمره قرار گرفته، طول آن ۷/۵ کمه و وسعت آن ۲۵ کمه ۲ است. عرض آن در دهانه ورود به بسفر ۱۰۱۰ متر و در جاهای دیگر حداکثر ۷۰۰ متر و عمق آن حدود ۴۲ متر است که در جهت شمال غربی - جنوب شرقی گسترده شده است (YA, V/3771). استرابن نیز ضمن شرح خلیج، طول آن را ۶۰ استاد ذکر می‌کند که به سمت غرب و دیوارهای شهر استانبول کشیده شده است (III/281). برکه ترگوس در ۵۰ کیلومتری شمال غربی استانبول که دارای آب شیرین است و بخش بزرگی از آب شهر استانبول را تأمین می‌نماید و دو برکه چکمه بزرگ و کوچک در غرب استانبول (YA, V/3769-3770).

بافت زمین: در زمینهای استانبول لایه‌های مربوط به دوران اول زمین‌شناسی و دوره‌های مختلف آن و نیز آثار مربوط به دوران دوم زمین‌شناسی در منطقه بغازلیچی و ساری‌یر و لایه‌های دوران سوم زمین‌شناسی در نواحی خلیج و چاتالجا و زمینهای آبرفتی مربوط به دوران چهارم نیز در نواحی مختلف دیده می‌شود («دائرة المعارف ترک»، XX/344).

پوشش گیاهی: بیشترین پوشش گیاهی در استانبول از نوع گیاهان مدیترانه‌ای است. درختان بیشتر کوتاهند و تنه‌های ستبر و

پژوهش در اشیاء به دست آمده از این کاوشها نشان می‌دهد که این منطقه از دوره پالئولیتیک - که عمر آن را از ۱۰۰ هزار تا ۲۵ هزار سال قبل از میلاد نوشته‌اند - مسکون بوده است. کهن‌ترین این زیستگاهها در محدوده چکمه کوچک (کوچک چکمه) در ۲۰ کیلومتری شمال غربی استانبول کنونی در غار یاریم بورگاز قرار دارد (YA, V/3797-3798). در ادامه این پژوهشها و کند و کاوها آثار مربوط به دوره کالکولیتیک - ۴ تا ۳ هزار ق م (همانجا) - نیز در فکرت تپه، پندیک و توزلا به دست آمده است (همان، 3799-3798/V). این آثار نشان می‌دهند که ساکنان این منطقه در هزاره ۴ ق م کشاورزی آشنا بوده، و از دریاها نیز سود می‌جستند (همانجا). بقایای اسکلتها و برخی ابزار و ادوات در بخش آسیایی استانبول مربوط به ۳ هزار ق م نشان می‌دهد که زیستگاههایی از اینگونه، به‌طور زنجیره‌ای وجود داشته است.

نخستین ساکنان دوران تاریخی در شهر استانبول، مردمی از نژاد هند و اروپایی بودند که در شرق شبه جزیره بالکان می‌زیستند (IA, V(2)/1144). در حدود ۱۲۰۰ ق م آنگاه که ایلراییهای اروپایی یونانیان را از مساکن خود بیرون راندند، یونانیها به سوی آناتولی رهسپار شدند. گروهی از آنان از جمله تراکیها - نخستین ساکنان استانبول - سپس فریگیها و بی‌تینیها در استانبول و اطراف آن سکنی گزیدند (IA). نیز YA، همانجاها). از ۷۵۰ تا ۵۵۰ ق م سیل مهاجرت از سرزمین اصلی یونان به سوی آناتولی ادامه داشت. کمبود زمینهای کشاورزی، کوهستانی بودن منطقه و نیز کمبود امکانات اقتصادی از علل عمده این مهاجرت بوده است. در این میان دوریها که سرزمین یونان را تحت سلطه خویش در آورده بودند، سیاست توسعه ارضی به سوی آسیا را ادامه دادند. سپس میگارها - از مردم یونان - در جست و جوی سرزمین جدید در ۶۸۰ ق م، کالسدون، کادی کوی امروزی (همان، 3799/V) را در بخش آسیایی استانبول بنا کردند. چندی بعد گروهی دیگر از میگارها به رهبری بیزاس در ۶۶۰ ق م هسته اولیه شهر استانبول را بر فراز تپه‌ای مشرف به دریای مرمره و خلیج شاخ زرین در بخش اروپایی پی افکندند (نک: IA, V(2)/1145; YA, V/3800). این شهر اگرچه مهاجرنشین بود، اما مستقل از سرزمین مهاجران بوده است (همانجا).

در سده ۷ ق م قدرت سیاسی جدیدی در منطقه ظهور کرد و آن امپراتوری هخامنشی به رهبری کوروش بود. کوروش در ۵۴۷ ق م بر کروسوس فرمانروای لیدی چیره شد، او را به اطاعت خود درآورد و بر ناحیه آناتولی مسلط گردید و لیدی که مرکز آن سارد بود، یکی از بخشهای (استان) ایران شد (أستد، ۵۲ - ۵۵). در ۵۱۳ ق م داریوش برای تصرف تراکیه و نیز سرکوب سکاها به سرزمین آنان لشکر کشید (هرودت، ۲۶۵؛ پیرنیا، ایران، ...، ۵۹۳/۱). وی از شوش تا کالسدون تاخت (هرودت، ۲۶۹) و از روی پلی که در استانبول بر روی بسفر ساخته شده بود، گذشت. به فرمان داریوش بر کرانه سفر دو ستون سنگی برپا ساختند. بر روی یکی از آنها به خط و زبان یونانی و بر دیگری به خط سریانی نام اقوام گونه‌گونی که در این لشکرکشی شرکت

است و با شهرهای دیگر ترکیه تفاوت فاحشی دارد (همان، ۸). با توجه به سرشماری ۱۹۸۰ م، از هر ۱۰ نفر جمعیت ترکیه یک نفر آنها در استانبول زندگی می‌کردند (YA، همانجا). شهر استانبول یکی از بزرگ‌ترین مراکز مهاجرپذیر در ترکیه است (همان، 3792/V).

مناظر طبیعی: استانبول از نظر زیباییهای طبیعی یکی از مناطقی کم‌نظیر ترکیه و جهان است. هوای مناسب، موقعیت جغرافیایی ویژه و فراوانی منابع آب، این منطقه را به یکی از نقاط زیبای جهان تبدیل ساخته است. اگرچه افزایش جمعیت، تخریب و آلوده ساختن محیط زیست در سالهای اخیر و نیز از میان رفتن منابع آب و صنعتی شدن، خطر بزرگی است که این زیباییها را تهدید می‌کند، اما استانبول همچنان موقعیت خود را حفظ کرده است. این مناظر و تفرجگاهها به دو قسمت آسیایی و اروپایی تقسیم می‌شود: بخش آسیایی بیشتر در کرانه شرقی بسفر و پشته‌های مشرف به این آبراه قرار دارد. مهم‌ترین آنها، بیگوز مشرف به دریای سیاه، پاشاباغچه، کادی کوی (قاضی کوی)، اسکودار، چاملیجا، آیدوس، یالوا و اطراف آن؛ بخش اروپایی که بیشتر نقاط آن در کرانه غربی بسفر قرار دارد، شامل بیوک دره، امیرگان، بنک، ساری‌یر، همچنین جنگلهای معروف به بلگراد، پارکهای یلدز، گلخانه و جز آنهاست (همان، 3782-3776/V). همچنین از جزایر دهگانه دریای مرمره که به جزایر پرنس نیز معروفند، می‌توان نام برد (همانجا).

کانیها: استانبول از نظر منابع زیرزمینی چندان غنی نیست. مهم‌ترین معدن آن خاک پوکه است که بزرگ‌ترین ذخیره ترکیه از این نوع است. از دیگر کانیها: منگنز، خاک چینی، لینییت، کوارتزیت، مواد خام تهیه سیمان و بتونیت را می‌توان نام برد. ۶/۳٪ از درآمد خالص ترکیه از معدن‌داری و استخراج فلزات مهم استانبول به دست می‌آید («دائرة المعارف جدید»، IV/1533; YA, V/3775). همچنین بخشی از آبهای معدنی ترکیه در استان استانبول در ۱۱ کیلومتری یالوا قرار دارد و در طول تاریخ منطقه از سوی ساکنان آن استفاده می‌شده است. میزان حرارت این آبهای معدنی گرم میان ۵۹ - ۶۵ سانتی‌گراد است («دائرة المعارف جدید»، همانجا: 3786-3785/V, YA).

حمل و نقل: استانبول در حال حاضر نیز محل تلاقی راههای مهم زمینی، هوایی و دریایی است. جاده ارتباطی اروپا - آسیا از استانبول می‌گذرد. همچنین استانبول از طریق راه آهن از ایستگاه سیرکه‌چی در بخش اروپایی، از راه ادرنه به اروپا، و از ایستگاه حیدریاشا در بخش آسیایی استانبول، به آناتولی، ایران، عراق، و از این راه به دیگر کشورهای آسیایی مربوط است. استانبول یکی از بنادر بزرگ ترکیه است و از طریق دریا نیز به سایر نقاط جهان مرتبط می‌شود. فرودگاه بین‌المللی استانبول که به نیشیل کوی معروف است، یکی از فرودگاههای مهم بین‌المللی است («دائرة المعارف جدید»، IV/1534).

پیشینه تاریخی: کندوکاوهای متعدد در ناحیه‌ای که شهر استانبول در آن بنا شده، وجود زیستگاههایی را در آنجا به ثبوت رسانده است.

داشتند و همه از اتباع داریوش بودند، نوشته شد (همو، ۲۷۰). داریوش پس از آن وارد سرزمین تراکیه شد (همو، ۲۷۸)، آنگاه به سوی دانوب راند و شهرهای بزرگ و کوچک منطقه تراکیا را به اطاعت درآورد (همو، ۲۷۱-۲۸۹). به این ترتیب استان جدیدی به نام تراکیه که استانبول نیز در آن بود، تشکیل و خراجگزار ایران شد (YA، همانجا). با پیروزی داریوش، تراکیه شمالی، منطقه بغازها، یعنی بسفر و داردانل و سواحل غربی دریای سیاه به حاکمیت ایران درآمد. این امر تجارت ایونیا با مهاجرنشینهای آناتولی غربی را دچار رکود ساخت (همانجا) و بدین سبب، در حدود ۵۰۰ ق م شورشهایی بر ضد ایران، به تحریک آریستاگوراس صورت گرفت (پیرنیا، تاریخ... ۸۸) که ایونیا رهبری آن را برعهده داشتند. آنان شهر سارد را آتش زدند (هرودت، ۳۱۳-۳۱۵)، اما سرانجام مغلوب شدند (پیرنیا، همان، ۸۹) و تمام آن نواحی از جمله استانبول بار دیگر به حاکمیت ایران درآمد (YA، همانجا).

پس از درگیریهای متعدد، یونانیها برای تقویت بنیه دفاعی خود و نیز تأمین استقلال و آزادی شهرهای یونانی واقع در جزایر دریای اژه و آناتولی اتحادیه‌ای تشکیل دادند که مرکز آن در جزیره دِلوس بود و به همین سبب به اتحادیه دِلوس معروف شد. رهبری این اتحادیه با آن بود. ناوگان دریایی این اتحادیه توانست سواحل تراکیه را از ایرانیها باز پس گیرد و در حدود ۴۶۰-۴۰۹ ق م اداره بغازها و کالسدون به دست آنها افتاد (همانجا؛ امستد، ۳۵۹). در ۴۰۸ ق م آنها بیزانتیون و کالسدون را محاصره کردند (اومار، II/33). در سالهای ۳۸۹-۳۸۶ ق م جنگ میان آن و اسپارت در آناتولی و تراکیه بار دیگر شروع شد. فرمانده آتنی، آبراه داردانل و دریای مرمره را در نور دیده، به استانبول آمد و با مستقر ساختن ناوگان آن در بسفر، اداره آنجا را به دست گرفت و حکومت اقلیت را ساقط کرد (همو، II/81-82). پس از تشکیل دولت مقدونیه، فیلیپ مقدونی استانبول را به محاصره گرفت، اما به گشودن آن موفق نشد (YA، V/3801). در ۳۱۸ ق م یکی از سرداران اسکندر بیزانتیون را تصرف کرد (اومار، II/118). در دوره تسلط سرداران اسکندر بر متصرفات وی، استانبول یکی از مراکز مهم تجاری محسوب می شد (YA، همانجا). در ۲۸۰ ق م در جریان مهاجرت گالاتها از شمال اروپا به جنوب شرقی آن گروهی نیز به بیزانتیون آمدند (اومار، II/141). آنان شهر را غارت کردند و مردم آنجا را به پرداخت مالیات مجبور ساختند (YA، همانجا). بی تینیا نیز در این منطقه حکومتی برپا ساختند و تا ۷۴ ق م که قلمرو آنان به امپراتوری روم پیوست، با استقلال تمام حکومت کردند (همانجا؛ اومار، II/157-158).

دولت روم بیزانتیون را به عنوان دولت شهر، خودمختار شناخت و از آنجا در برابر هجوم تراکیاییها دفاع کرد (YA، همانجا)؛ اما امپراتور روم در ۷۲ به خودمختاری بیزانتیون خاتمه داد و آنجا را به ایالت بی تینیا - پونتوس ضمیمه ساخت (اومار، II/233). در ۱۹۳ م امپراتور روم برای سرکوب یکی از فرماندهان رومی در شرق امپراتوری - که داعیه حکومت داشت - اقدام کرد (همانجا) و او را شکست داد و

طرفدارانش را به شدت سرکوب کرد و بیزانتیون را نیز ویران ساخت (همو، II/240-241)، اما پس از چند سال به درخواست پسرش به تجدید بنای آن اجازه داد (همانجا). در سده ۳ م، گوتها به شبه جزیره بالکان و نیز به بیزانتیون حمله کردند (همو، II/257). بحران سیاسی - اقتصادی بخش غربی امپراتوری روم از یک سو، و گسترش حجم مبادلات بازرگانی از سوی دیگر در سده ۳ م موجب پیشرفت و گسترش بیزانتیون شد (YA، همانجا).

در دوران امپراتوری کنستانتین، آنگاه که وی بر رقیبش لی سینیوس پیروز شد، بیزانتیون، کالسدون و اسکودار بر اطاعت از وی گردن نهادند (اومار، II/267؛ گیون، ۴۱۲/۱). با این پیروزی، اندیشه انتقال پایتخت از غرب به شرق امپراتوری روم بار دیگر تقویت شد؛ نخست نیکومدیا (ازمیت) برای پایتختی در نظر گرفته شد، اما چون از نظر ارتباط دریایی و موقعیت نظامی چندان مناسب نبود، از این امر صرف نظر شد و پس از جست و جویی چند، سرانجام بیزانتیون با توجه به موقعیت جغرافیایی، زیبایی، امنیت و ثروتی که داشت، به پایتختی برگزیده شد (اومار، II/268؛ گیون، ۴۱۹/۱) و رومیها این گزینش را الهام و موهبت خداوندی دانستند (همانجا). پس از آن فعالیت برای توسعه و آبادی شهر آغاز شد (اومار، همانجا). کنستانتین خود پیاده در حالی که نیزه‌ای در دست داشت، محدوده شهر را ترسیم کرد. محیط شهر جدید را در روزگار کنستانتین ۱۶ میل یونانی (حدود ۱۴ میل رومی) نوشته‌اند (گیون، ۴۲۰/۱-۴۲۱). کنستانتین برای بنای شهر جدید گذشته از آنکه از کارگران و صنعتگران کمک گرفت، کوشش آنها را کافی ندانست و فرمان داد که در سراسر ممالک روم مدارس معماری تأسیس کنند. بعدها هنرمندان بسیاری در آنها تربیت یافتند که قصرها و دیگر آثار هنری این شهر را به وجود آوردند (همو، ۴۲۲/۱). سرانجام شهر جدید که ۴ برابر شهر قدیم و جمعیت آن ۲۰۰ هزار نفر بود، در ۳۳۰ م با مراسم مخصوصی افتتاح، و مرکز حکومت روم شد (اومار، همانجا). به یاد بنای شهر جدید، تندیس کنستانتین از چوب زرنگار در حالی که صورتی از خدای نگاهبان را در دست داشت، ساخته شد که همه ساله در سالروز تأسیس شهر جدید آن را با تشریفات خاص بر ارابه‌ای می گذاشتند و به میدان اسب دوانی می آوردند و چون ارابه حامل تندیس مقابل جایگاه مخصوص امپراتور می رسید، وی از جای خود بر می خاست و خاطره سلف خود را گرامی می داشت. در مراسم گشایش شهر جدید، به موجب فرمان کنستانتین آن را روم جدید یا روم دوم نامیدند (گیون، ۴۲۷/۱). پس از رسمیت یافتن دیانت مسیح (همو، ۵۰۵/۱) بر اهمیت و اعتبار این شهر افزوده شد و مهم ترین مرکز فرهنگی - هنری و سیاسی - اقتصادی جهان مسیحیت شد (YA، VI/3886). پس از تجزیه روم در ۳۹۵ م به دو بخش شرقی و غربی، این شهر مرکز امپراتوری روم شرقی (بیزانس) شد (اومار، II، 281-282؛ IIA، 1146 (2/7)).

در سده ۵ م سیل مهاجرت اقوام گونه‌گون مانند گوتها و هونها که

بازگشت (یوجل، همانجا).

در جنگهای صلیبی نیز گه‌گاه به قسطنطنیه حمله می‌شد. امپراتور ایساکوس دوم (حک ۵۸۱-۵۹۱ ق/۱۱۸۵-۱۱۹۵ م) که دوران فرمانروایی او دوره فقر و فلاکت بیزانس بود، توسط برادرش الکسیوس سوم از سلطنت خلع شد (رانسیمان، 54). پسر ایساکوس برای جلب کمک به غرب اروپا رفت. غربیها نیز فرصت را غنیمت شمردند و نیروهایی را که برای چهارمین لشکرکشی صلیبی آماده ساخته بودند، به سوی قسطنطنیه هدایت کردند و ایساکوس و سپس پسرش را بار دیگر بر تخت نشانند (همانجا: «دائرة المعارف دیانت»، VI/239)، اما مردم شهر در ۱۲۰۴ ق/۶۰۱ م شوریدند. در پی آن لاتینها (صلیبیون) شهر را تسخیر و آنجا را غارت کردند و سوزاندند. متعاقب این ماجرا دولتی لاتین در آنجا تشکیل شد (رانسیمان، 55-54). در دوران حاکمیت لاتینها، بر اثر فقر و بیماری از جمعیت شهر کاسته شد. سرانجام در ۱۲۶۱ ق/۶۵۹ م میخائیل پالولوگ قسطنطنیه را تسخیر کرد (همو، 57) و این شهر بار دیگر پایتخت امپراتوری بیزانس شد («دائرة المعارف دیانت»، VI/239).

در اواخر سده ۷ ق/۱۳ م با هجوم مغول و نبرد کوسه داغ حکومت سلجوقیان آسیای صغیر منقرض (یوجل، 172)، و پس از آن امیرنشینهای ترک در قلمرو سلجوقی تشکیل شد. امیرنشینها روز به روز قلمرو خود را به ویژه در آناتولی غربی توسعه می‌دادند. به این سبب دولت بیزانس برای محدود ساختن توسعه طلبی ترکها از سربازان مزدور کاتالان کمک خواست («دائرة المعارف دیانت»، VI/240). کاتالانها در مصاف با ترکها شکست خوردند و به انتقام این شکست قسطنطنیه را غارت کردند (رانسیمان، 58؛ YA, V/3809). در پی تسلط مغولها بر آسیای صغیر طوایف دیگری از ترکها به آناتولی آمدند. یکی از این طوایف عثمانیها بودند که به رهبری عثمان در مرزهای بیزانس ساکن شدند (همانجا). نفوذ و قدرت آنها روز به روز افزایش می‌یافت و بر قلمرو بیزانس به تدریج مسلط می‌شدند. چنانکه قلمرو دولت بیزانس به قسطنطنیه، سالونیک و چند شهر دیگر محدود شد (همانجا؛ رانسیمان، 59-58؛ نیز نک: ه، ادرنه). پیشرفت ترکها این بار متوجه مرکز امپراتوری بود. ایلدرم بایزید دفاع از حقوق مسلمانان ساکن قسطنطنیه را بهانه قرار داد و در ۷۹۴ ق/۱۳۹۲ م این شهر را محاصره کرد (هامر پورگشتال، ۱۶۹/۱). بار دیگر بایزید در ۷۹۷ ق/۱۳۹۵ م استانبول را محاصره کرد، اما با شنیدن خبر آمدن پادشاه انکروس (مجارستان) دست از محاصره برداشت (صولاق زاده، ۶۱-۶۲). استانبول سومین بار در ۷۹۹ ق/۱۳۹۷ م از سوی عثمانیها محاصره شد (شاو، ۷۵/۱). در این اثنا بایزید با شنیدن خبر حمله تیمور به آناتولی پس از امضای عهدنامه‌ای با امپراتور بیزانس، محاصره استانبول را متوقف کرد و از ادامه آن چشم پوشید. برابر مفاد این

امپراتوری را تهدید می‌کردند، ادامه داشت. تئودوسیوس دوم برای جلوگیری از تخریب شهر و مقابله با آن اقوام، امکانات دفاعی شهر را افزایش داد و آنجا را با باروهای جدید محصور ساخت (همانجا؛ رانسیمان، 35). در سده ۶ م بیزانس به ویژه شهر جدید صحنه رقابت و برخورد گروههای مختلف مذهبی شد که به سببها و آبیها شهرت داشتند (YA, V/3804). این شهر در دوره امپراتوری یوستی نیانوس (ژوستینین) در اوج ترقی (رانسیمان، 36) و مرکز تجارت اروپا و آسیا بود (YA, همانجا).

در طول جنگهای ایران و روم در دوره هراکلیوس، خسرو پرویز که از فتوحات رومیان نگران شده بود، در ۶۲۶ م سردار خود شاهین را به محاصره این شهر مأمور ساخت و توصیه کرد که با اتحاد با آوارها آنجا را تسخیر نماید (طبری، ۱۸۲/۲؛ پیرنیا، تاریخ، ۲۲۴؛ رانسیمان، 40)، اما ایرانیها در این محاصره و حمله موفقیتی کسب نکردند.

با ظهور دین اسلام و لشکرکشیهای مسلمانان به روم، عصر جدیدی در تاریخ منطقه و نیز این شهر که بعدها قسطنطنیه نامیده شد، پدید آمد. مسلمانان ۳ بار تا سده ۴ ق/۱۰ م آنجا را محاصره کردند (مسعودی، التنبیه، ۱۴۰). نخستین بار در ۴۸ ق/۶۶۸ م مسلمانان تا کالسدون (کادی کوی) پیش روی کردند و در سال بعد با رسیدن نیروهای تقویتی، از بغاز بسفر گذشتند و قسطنطنیه را محاصره کردند. گویند که در این لشکرکشی ابویوب انصاری (هم) نیز شرکت داشته است. وی در اثنای محاصره استانبول درگذشت و در نزدیک باروهای شهر دفن شد («دائرة المعارف دیانت...»، VI/233). در ۵۶ ق/۶۷۶ م یزید بن معاویه به جنگ رومیها رفت و به استانبول رسید (یعقوبی، ۱۷۶/۲). محاصره استانبول که ۷ سال طول کشید، سرانجام با کمک نیروی دریایی یونان شکسته شد («دائرة المعارف دیانت»، VI/234).

در ۹۷ ق/۷۱۶ م سلیمان بن عبدالملک سپاهی را به جنگ رومیان فرستاد و فرمان داد تا قسطنطنیه پیش روی کرده، آنجا را محاصره و تسخیر نمایند (یعقوبی، ۲۹۹/۲). نیز در ۱۶۴ ق/۷۸۱ م مسلمانان برای جهاد به قسطنطنیه رفتند. رومیان پیشنهاد صلح دادند که از طرف مسلمانان پذیرفته شد (همو، ۳۹۶/۲).

پس از نبرد ملازگرد در ۴۶۳ ق/۱۰۷۱ م (یوجل، 66-65)، ترکها با استفاده از اوضاع نابسامان دولت بیزانس نفوذ خود را در سرتاسر آناتولی، تا سواحل دریای مرمره و اژه گسترش دادند (رانسیمان، 52؛ «دائرة المعارف دیانت»، VI/237). رهبری ترکها را سلیمان پسر قتلش برعهده داشت که بنیان گذار خاندان سلجوقی آسیای صغیر است (یوجل، 97-98).

در حدود سال ۴۸۳ ق/۱۰۹۰ م اتحاد میان چکاییک (چغاییک) امیر از میر و یچنکهای بالکان که هدفشان تسلط بر قسطنطنیه بود، این شهر را تهدید می‌کرد (همو، 219-218). چکاییک و متحدانش شهر را از دریا و خشکی محاصره کردند («دائرة المعارف دیانت»، VI/237)، اما امپراتور الکسیوس کومنوس چنکها را شکست داد و چکاییک نیز به از میر

عهدنامه، محکمه اسلامی در استانبول تأسیس، و یک نفر قاضی برای آن تعیین شد. همچنین محله‌ای با ۷۰۰ خانه و دو مسجد برای مسلمانان اختصاص یافت و مقرر شد که از باغهای خارج از شهر استانبول برای خزانه عثمانی مالیات دریافت شود (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، I/145-146؛ شاو، همانجا).

عثمانیها ناچار تسلط تیمور بر قلمرو خود را به رسمیت شناختند (همو، ۷۸/۱). در این میان فرمانروای استانبول نیز از تیمور اطاعت کرد و به پرداخت جزیه گردن نهاد (نظام الدین، ۲۶۴) و در پی آن ترکها را از استانبول بیرون کرد و محکمه اسلامی را نیز برچید (اوزون چارشیلی، همانجا). با اسارت بایزید اول، بر سر جانشینی وی میان فرزندان جنگ درگرفت. سلیمان یکی از پسران بایزید برای دور کردن برادرانش از صحنه رقابت و باز پس گرفتن قلمرو از دست رفته پدر، بخشی از مقدونیه، تراکیه و نواحی اطراف استانبول در امتداد دریای مرمره و سیاه را به بیزنس واگذار کرد و حمایت این دولت را به دست آورد (شاو، ۸۱-۷۹/۱؛ اوزون چارشیلی، همان ۱۴۶-۱۴۷). در این اثنا، موسی چلبی - پسر دیگر بایزید - که حکومت ادرنه را داشت، مناطقی را که سلیمان به بیزنس واگذار کرده بود، باز پس گرفت و استانبول را به محاصره درآورد، اما پس از آنکه امپراتور بیزنس شاهزاده اورخان را که در دربار بیزنس گروگان بود، به روم ایلی فرستاد، از محاصره استانبول چشم‌پوشید (اوزون چارشیلی، همانجا). سرانجام، رقابت میان پسران بایزید اول با پیروزی قطعی محمد چلبی که به محمد اول معروف است، به پایان رسید (هامر پورگشتال، ۱۱۶/۲-۱۱۷؛ شاو، ۸۵/۱). محمد اول برای رفتن به آناتولی از امپراتور بیزنس اجازه عبور از استانبول خواست. تقاضای او پذیرفته شد و وی با احترام تمام وارد استانبول شد و به ساحل آسیایی رفت (هامر پورگشتال، ۱۴۲-۱۴۱/۲). بدین ترتیب، او نخستین سلطان عثمانی است که وارد استانبول شد.

پس از درگذشت محمد اول پسرش مراد دوم زمام امور دولت عثمانی را به دست گرفت (همو، ۱۵۵/۲-۱۵۶). وی نیز در ۸۲۵ق/ ۱۴۲۲م استانبول را به محاصره گرفت و برای تشویق و تشجیع سربازانش وعده داد که تمام خزاین استانبول را به آنان خواهد داد. در این محاصره علاوه بر ناوگان دریایی، ۲۰ هزار سرباز نیز شرکت داشتند (همو، ۱۶۸/۲-۱۷۰؛ اوزون چارشیلی، همان ۳۸۹-۳۹۰). بدین ترتیب قسطنطنیه برای ششمین بار به محاصره عثمانیها درآمد (شاو، ۹۲/۱). اما این بار نیز امپراتور بیزنس، مصطفی چلبی، عموی پادشاه را به آناتولی گسیل داشت و مراد دوم ناگزیر دست از محاصره برداشت (اوزون چارشیلی، همان ۱۴۹).

با درگذشت مراد دوم در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م، بنابر وصیت وی، پسرش محمد دوم که در آن تاریخ ۲۱ سال داشت، به سلطنت رسید (هامر پورگشتال، ۲۵۷/۲؛ شاو، ۱۰۷-۱۰۵/۱). وی برای تثبیت قدرت و موقعیت خود و وحدت سرزمین عثمانی به یک پیروزی جدید نیازمند

بود. این پیروزی با تسخیر استانبول که آرزوی دیرین مسلمانان بود، به دست می‌آمد (همو، ۱۰۷/۱-۱۰۸). شکست سپاه عثمانی توسط پادشاه مجارستان و متحدانش سبب شد که کشتیهای دشمن راه داردانل - گلیبولی را مسدود کنند و در نتیجه امکان فرستادن نیرو از آناتولی به روم ایلی وجود نداشته باشد. از این رو، ضرورت فتح استانبول به وضوح به میان آمد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، I/152). به همین سبب، محمد دوم در اجرای این هدف به تهیه مقدمات امر پرداخت. نخست برای گردآوری نیروهایش در جبهه‌ای واحد با همسایگان اروپاییش مانند والاشی (افلاق)، جنوا و شهسواران جزیره رودس صلح کرد (هامر پورگشتال، ۲۵۹/۲). پس از آن امیر قرمان را مغلوب کرد (همو، ۲۶۰/۲؛ اوزون چارشیلی، همان ۴۵۳-۴۵۵؛ شاو، ۱۰۹/۱). آنگاه برای حمله به قسطنطنیه به تدارک نظامی و ساختن استحکامات پرداخت؛ به همین منظور قلعه روم ایلی حصار یا بغازکسن را در ساحل اروپایی بسفر بنا نهاد (صولاق زاده، ۱۹۱-۱۹۲؛ هامر پورگشتال، ۲۶۳/۲؛ اوزون چارشیلی، همان ۴۵۸-۴۵۷). و در شهر ادرنه به ساختن توپ اقدام کرد (نشری، ۶۹۰/۲؛ اوزون چارشیلی، همان ۴۶۴-۴۶۳) و ورود و خروج قسطنطنیه را نیز در اختیار خود گرفت (همان، I/467). سپس فرمان داد تا توبهایی را که در ادرنه آماده کرده بودند، به پشت باروهای شهر حمل کنند (همان، I/468). خود نیز در ۱۲ ربیع الاول ۸۵۷ق/۲۳ مارس ۱۴۵۳م از ادرنه حرکت کرد و در ۲۵ ربیع الاول/۵ آوریل همان سال به پشت دروازه‌های قسطنطنیه رسید و محاصره شهر را آغاز کرد. شمار سپاه عثمانی را در این محاصره ۲۵۰ هزار نفر و شمار کشتیهای را که در محاصره شرکت داشتند، ۴۰۰ فروند نوشته‌اند (نشری، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲۸۱/۲-۲۸۲).

گذشته از آن، عده‌ای از عالمان و پیران طریقت و تکیه نشینان از اطراف و اکناف جهان اسلام در سپاه عثمانی و محاصره قسطنطنیه شرکت داشتند (نشری، همانجا) که با حضور خود جنبه معنوی و مذهبی محاصره را تقویت کردند (IA, V(2)/1189). سرانجام، پس از ۵۴ روز محاصره و ۴ حمله بزرگ، در سحرگاه روز سه‌شنبه ۲۰ جمادی الاول ۸۵۷ق/۲۹ مه ۱۴۵۳م قسطنطنیه گشوده شد (نشری، ۷۰۴-۷۰۲/۲؛ قوامی، ۶۳؛ هامر پورگشتال، ۳۰۱/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، I/489) و حاکمیت ۱۱۲۵ ساله دولت بیزنس به پایان رسید (هامر پورگشتال، همانجا).

به گفته نشری، بنا به روایتی، فتح استانبول را حضرت محمد(ص) وعده و بشارت داده، و فرموده است که سربازان و امیری که قسطنطنیه را فتح کنند، نیکوترین سربازان و امیران هستند (۷۰۶/۲؛ نیز نک: هامر پورگشتال، ۲۷۷/۲). به مناسبت این پیروزی بزرگ سلطان محمد دوم به فاتح ملقب شد (اوزون چارشیلی، همان، I/490). وی در همان روز گشودن قسطنطنیه، وارد شهر شد و به کلیسای ایاصوفیه که مردم شهر

۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م از آن جمله‌اند (اوزتونا، ۱۹۰-۱۸۸-۱۸۸۱/۱۸۸۱).

در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م تشکیلات بنی‌چریها برچیده شد و در جریان جنگ کریمه (۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م) نیروهای انگلیسی در حمایت از عثمانی در پادگان سلیمیه در اسکودار مستقر شدند (YA، همانجا؛ شاو، ۲۴۳/۲). در همین قرن در زمینه اداره و عمران شهر استانبول گامهای مهمی که تحت تأثیر تحولات غرب بود، برداشته شد. این تحول در بخش گالاتا - بی‌اوغلو چشمگیرتر بود. خیابانها و ساختمانهای جدید احداث شد، همچنین برق و گاز در شهر دایر، و تراموای نیز ایجاد گردید. با تمام این تحولات استانبول ویژگی شهری اسلامی را همچنان حفظ کرد (YA، همانجا).

در اوایل سده ۱۴ق/۲۰م شهر استانبول شاهد رویدادهای مهم تاریخی بوده‌است. در ۲۴ ذیقعده ۱۳۲۶ق/۱۷ دسامبر ۱۹۰۸م عبدالحمید دوم در مراسم افتتاح مجلس جدید، اجرای قانون اساسی را وعده داد (شاو، ۴۶۹/۲-۴۷۰). اما مجلس به سبب اختلافات داخلی در تصمیم به اجرای قانون اساسی موفق نشد. از سوی دیگر مخالفان قانون اساسی به مبارزه برخاستند (شاو، ۴۷۰/۲) و حادثه ۳۱ مارس را به وجود آوردند. در پی این شورش سپاه سوم عثمانی از سالونیک به استانبول آمد و اعلام حکومت نظامی کرد (نک: ه، اتحاد محمدی) و پس از آن عبدالحمید نیز از سلطنت خلع شد (همو، ۴۷۶/۲). در جریان جنگهای بالکان نیروهای بلغارستان، ابتدا ادرنه و آنگاه استانبول را محاصره کردند (همو، ۴۹۵/۲). در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۳م کمیته اتحاد و ترقی و ترکهای جوان اداره حکومت عثمانی را به دست گرفت، شهرداری استانبول را تجدید سازمان داد و انجمن شهر را تأسیس کرد (همو، ۵۱۵/۲-۵۱۶).

در جنگ جهانی اول، دولت عثمانی با متحدین بود (همو، ۵۲۲/۲). پس از پایان جنگ و امضای پیمان ترک مخاصمه، مندروس، دولت بریتانیا نظارت خود بر شهر استانبول و تنگه‌ها را تقویت کرد. پس از آن در ۱۹ صفر ۱۳۳۸ق/۱۳ نوامبر ۱۹۱۹ ناوگان متفقین از تنگه‌ها عبور کرده، استانبول را رسماً اشغال کردند. نظارت نظامی در اختیار دولت بریتانیا بود و اداره سیاسی حکومت را نیز کمیسیون ۳ نفره مرکب از نمایندگان کشورهای بریتانیا، ایتالیا و فرانسه در استانبول بر عهده داشت (همو، ۵۵۵/۲). از نخستین روزهای اشغال، مقاومت برضد نیروهای متفقین، با تشکیل جمعیت «قره‌گل» در استانبول آغاز شد. اعضای این جمعیت همواره اسلحه و مهمات از استانبول به آناتولی می‌فرستادند (همو، ۵۶۹/۲).

با شروع جنگهای استقلال در ۱۹۱۹م اوضاع در استانبول نیز بحرانی شد. آخرین مجلس مبعوثان عثمانی در جمادی الاول ۱۳۳۸/ژانویه ۱۹۲۰ در استانبول تشکیل شد که در آن تلگراف خوش آمدگویی مصطفی کمال به نام کمیته انتخابی قرائت شد و بدین ترتیب کمیته انتخابی خود را تنها دولت قانونی ترکیه اعلام کرد. بریتانیا حکومت استانبول را به سبب سهل انگاری در سرکوب ملی‌گرایان به باد انتقاد

در آنجا پناه گرفته بودند، رفت و طی یک سخنرانی آزادی مذهبی و حقوقی آنان را تضمین کرد. آنگاه به مؤذنی که همراهش بود، فرمان داد که اذان گوید و بدین سان صدای «لا اله الا الله» در مرکز فرمانروایی بیزانس طنین افکند (هامر پورگشتال، ۲/۲-۳۰۳؛ اوزون چارشیلی، همان، ۱/۴۹۱). وی روز جمعه در ایاصوفیه نماز گزارد و خطبه به نام او خوانده شد (نشری، ۲/۲-۷۰۶-۷۰۸).

در ۸۵۸ق/۱۴۵۴م، مرکز حکومت امپراتوری عثمانی از ادرنه به قسطنطنیه منتقل شد (YA، VI/3886). فتح قسطنطنیه برای دولت عثمانی اهمیت بسیاری نداشت، زیرا آنان بدون در دست داشتن این شهر نیز بر شبه جزیره بالکان و بخشی از اروپا مسلط بودند، اما به دست آوردن این شهر به عنوان مرکز بزرگ اداری - تجاری و نظامی، گذشته از آنکه اداره و نظارت بر قلمرو عثمانی را تسهیل می‌کرد، تسلط بر آبراههای میان دریای سیاه و مدیترانه، گلوگاه تجارت با سرزمینهای شمال و شرق را نیز در اختیار دولت عثمانی قرار می‌داد (شاو، ۱۱۱/۱). بدین سبب است که سلطان محمد پس از تصرف کامل شهر، برای بازگرداندن حیات سیاسی - اقتصادی آن فرمانهایی صادر کرد و در عمران و آبادی آنجا کوشید. برای افزایش جمعیت، بسیاری را از اطراف و اکناف (نشری، ۲/۷۰۸) از پیروان مذاهب مختلف به آنجا آورد (شاو، ۱۱۴/۱). برای جلب پشתיانی مسیحیان، بطریق استانبول را شخصاً برگزید (هامر پورگشتال، ۳/۸۰-۱۰) و مراکز بازرگانی جدیدی تأسیس کرد که پیروان فرق گوناگون در آن مراکز آزادانه داد و ستد می‌کردند (YA، V/3812). همچنین به بازسازی خرابیهای ناشی از محاصره و جنگ، تعمیر آبراهها و نظایر آن همت گماشت (شاو، همانجا) و آثاری مانند بازار، مدرسه، مسجد، دارالشفا و جز آنها به وجود آورد (نشری، ۲/۷۱۰-۷۱۲) و ۸ کلیسا را به مسجد مبدل ساخت (هامر پورگشتال، ۳/۲۱۵). این توسعه روز افزون اقتصادی و فرهنگی سبب شد که استانبول یکی از مراکز مهم فرهنگی جهان اسلام شود (YA، VI/3886). در پی این اقدامات، جمعیت شهر نیز افزایش یافت، به طوری که از ۹۲۶ تا ۱۲۳۵ق/۱۵۲۰ تا ۱۸۲۰م به مدت ۳ سده پرجمعیت‌ترین شهر جهان به شمار می‌آمد (اوزتونا، ۱۶۷/۱۸۸۱).

سلطان محمد پس تصرف قسطنطنیه فتح نامه‌هایی به کسان مختلف از جمله شریف مکه ارسال داشت و این پیروزی را به آنان اطلاع داد (فریدون بک، ۱/۲۳۹-۲۴۰). رونق اقتصادی که با فتح قسطنطنیه آغاز شده بود، در سده‌های بعد نیز ادامه یافت، اما در این میان سوانحی مانند زمین لرزه، آتش سوزی و شورشهای سیاسی و اجتماعی مانند قیام بنی‌چریها، زندگی مردم شهر را دچار بحران کرد که زمین لرزه‌های سالهای ۱۹۱۵ق/۱۵۰۹م (هامر پورگشتال، ۴/۶۹)، ۱۶۴۸ق/۱۰۵۸م، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م و آتش سوزیهای سالهای ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م، محرم ۱۱۰۵ق/۱۶۹۳م و ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م که به مدت ۴ روز ادامه داشت و طی آن ۵۱۹۰۰ باب منزل مسکونی، ۲۲۸۳ باب مغازه و ۱۷۰ مسجد و کلیسا طعمه حریق شد و نیز آتش سوزیهای سالهای ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م و

این شهر تمام بخشهای صنعت از بزرگ و کوچک فعالند، اما سهم عمده در صناعی است که ساخت ماشین آلات صنعتی را بر عهده دارند. صنایع غذایی، شیمیایی، بافندگی و نساجی شاخه‌های عمده صنعت در استانبول به شمار می‌آیند (YA, IV/4083؛ «دائرة المعارف جدید»؛ IV/1533).

استانبول از نظر بازرگانی نیز فعال‌ترین شهر ترکیه است. تجارت محصولات صنعتی که در استانبول و دیگر شهرها تولید می‌شود، در رأس مبادلات بازرگانی قرار دارد. ۱۹٪ کل تجارتخانه‌های ترکیه و ۴۱٪ مراکز عمده فروشی ترکیه در این شهر مستقر است. همچنین یک سوم از واردات و یک پنجم از صادرات ترکیه در دست بازرگانان استانبول است و نیز مرکز ۲۱ بانک از ۴۶ بانک ترکیه در استانبول واقع است (همانجاها).

شهر استانبول از راه خشکی، دریا و هوا با تمام نقاط دنیا مربوط است. نخستین پل بر روی بغاز بسفر به طول ۱'۴۰۰ متر در ۱۹۷۳م به بهره‌برداری رسید که رفت و آمد میان دو سوی بسفر را ممکن و نیز ترافیک زمینی را تسهیل کرده است.

فعالیت‌های آموزشی: استانبول اگرچه مرکز اداری - سیاسی ترکیه نیست، اما از نظر آموزش نیز مانند دیگر فعالیت‌های اجتماعی مقام اول را دارد. یک ششم دانش آموزان دبیرستان و یک سوم کل دانشجویان دانشگاه‌های ترکیه در این شهر به تحصیل اشتغال دارند. نخستین دانشکده در ۴۲۵م با توسعه مدرسه‌ای که کستانین بنا نهاده بود، تأسیس شد. این دانشکده ۳۱ عضو هیأت علمی داشت که دروس فلسفه، حقوق، زبانهای لاتین و یونانی و نیز فن خطابه را تدریس می‌کردند (YA, V/3803-4088).

این شهر در طول تاریخ خود به ویژه در سده ۱۹م میلادی مرکز تعلیم و تربیت و اجرای سیاستهای آموزشی دولت بوده است. چنانکه پس از برچیده شدن تشکیلات بنی چریها، مدارس و دانشکده‌های نظامی و دربی آن مدرسه به سبک جدید در این شهر دایر شد (همان، VI/4083-4084). در حال حاضر نیز با داشتن ۶ دانشگاه بزرگ و مراکز علمی و فرهنگی متعدد برترین شهر دانشگاهی ترکیه است (دائرة المعارف جدید، IV/1532).

جهانگردی: استانبول در طول تاریخ گذرگاه جهانگردان بسیاری بوده است که هر یک از آنها از دیدگاه خود به تعریف و وصف آن پرداخته‌اند. ابن بطوطه در سده ۸ق/۱۴م از ورود خود به قسطنطنیه و چگونگی مراسم استقبال (ص ۳۴۵-۳۴۶) به تفصیل سخن رانده، و آنجا را چنین وصف کرده است: «شهری بزرگ که به دو قسمت تقسیم می‌شود و رودخانه‌ای [احتمالاً خلیج شاخ زین] این دو قسمت را از هم جدا می‌کند... یکی از این دو قسمت استانبول نام دارد که مسکن دولتیان است. بازارها در دارد و با تخته سنگها مفروش است و فروشندگان این شهر زنانند... قسمت دوم غلظه [گالاتا] است که مخصوص اقامت مسیحیان است...» (ص ۳۵۰-۳۵۱). وی همچنین

گرفت. از سوی دیگر نمایندگان مجلس در اعلامیه‌ای شهر استانبول را مرکز خلافت اسلامی، سلطنت و حکومت عثمانی دانسته، خواستار آن شدند که از هرگونه خطر حفظ شود (همو، ۵۸۰/۲-۵۸۱). در پی این تصمیم انگلیسیها تمام نیروهای خود را از آناتولی به سوی استانبول هدایت کردند و در ۲۴ جمادی الآخر ۱۳۳۸ق/۱۵ مارس ۱۹۲۰م شهر را به اشغال خود در آورده (YA, VI/3873)، حکومت نظامی اعلام کردند (شاور، ۵۸۲/۲). سرانجام، با پیروزی قوای ملی و با امضای معاهده لوزان در محرم ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م (همو، ۶۱۷/۲)، نیروهای بریتانیایی در ۲۴ صفر ۱۳۴۲ق/۶ اکتبر ۱۹۲۳م استانبول را ترک کردند و یک لشکر از ارتش ملی ترکیه در میان استقبال پرشور مردم وارد شهر شد و بدین ترتیب اشغال استانبول مسلمانان از سوی بیگانگان نیز خاتمه یافت (همو، ۶۱۴/۲-۶۱۵). و در ۲ ربیع الاول ۱۳۴۲ق/۱۳ اکتبر ۱۹۲۳م بنا به تصمیم مجلس کبیر ملی ترکیه پایتخت به آنکارا منتقل شد (همو، ۶۱۵/۲).

اقتصاد: استانبول از نظر اقتصادی نیز بزرگ‌ترین مرکز کشور ترکیه است. چنانکه یک سوم تمام فعالیت‌های اقتصادی ترکیه از جمله بزرگ‌ترین مؤسسات اقتصادی نظیر بانکها، شرکت‌های بزرگ تجاری، حمل و نقل، سازمانهای بیمه و کاربایی و مانند آن، در این شهر قرار دارد (دائرة المعارف جدید، IV/1532؛ YA, VI/4083). کشاورزی مانند بخش صنعت و تجارت رونق ندارد. ۱۰٪ از جمعیت فعال استانبول در بخش کشاورزی اشتغال دارند. صنعتی شدن بدون برنامه و تبدیل زمینهای کشاورزی اطراف شهر به مراکز زیستی سبب کمبود زمین زراعتی شده است، اما استفاده از شیوه‌های جدید و پیشرفته در امر کشاورزی موجب افزایش بهره‌وری گردیده است. کشت گندم، حبوبات، گیاهان صنعتی، دانه‌های روغنی، میوه و سبزی در استانبول رواج دارد. همچنین بهره‌برداری از درختان زیتون، به ویژه در یالووا، رونق دارد. پرورش گل نیز یکی از شاخه‌های مهم فعالیت کشاورزی در این شهر و استان است و قسمتی از تولیدات آن صادر می‌شود. دامپروری پیشرفته نیز از دیگر فعالیت‌های بخش کشاورزی است. همچنین با توجه به موقعیت جغرافیایی استانبول و دسترسی به دو دریای سیاه و مرمره و آبراه بسفر، صید ماهی رواج کامل دارد؛ چنانکه استانبول از نظر فرآورده‌های دریایی به ویژه انواع ماهی، بزرگ‌ترین مرکز ترکیه است (دائرة المعارف جدید، IV/1532-1533؛ YA, VI/4082-4083).

صنعت: از نظر فعالیت‌های صنعتی نیز، این استان، پیشرفته‌ترین استان ترکیه است. یک سوم از محصولات صنعتی ترکیه در این شهر تولید می‌شود. ۳۷٪ نیروی کار در استانبول در بخش صنعت فعالند. یک آمارگیری در ۱۹۷۹م نشان می‌دهد که ۴۶ واحد از هر ۱۰۰ کارگاه بزرگ ترکیه در این شهر استقرار دارد که از هر ۱۰۰ نفر کارگر آنها ۳۲ نفر و نیز از هر ۱۰۰ لیبره درآمد و ارزش افزوده، ۳۲/۵ لیبره به استانبول مربوط بوده است. قسمت مهم مؤسسات صنعتی به بخش خصوصی تعلق دارد. در

در دوره لاله (نک: ه، د، ابراهیم پاشا نوشهرلی) را نیز به تفصیل به نظم کشیده است. در ادبیات دوره تنظیمات نیز بیان زندگی در شهر استانبول جایگاه خاصی داشت. حسین رحیمی گورینار در آثار خود تمام جنبه‌های زندگی در استانبول از فقر و غنا، درد ورنج و خوشگذرانی و جز آن را به تفصیل بیان کرده است. احمد رفیق نیز نویسنده دیگری است که در آثار خود زندگی اجتماعی در استانبول در سده‌های ۱۰-۱۲ق را در ۳ کتاب جداگانه نوشته است. احمد راسم (ه) نیز در آثاری چون «نامه‌های شهری» و «شبهای من» استانبول در روزگار سلطان عبدالحمید و مشروطیت را نوشته است (کورداکول، ۱۳۱؛ «دائرةالمعارف جدید»، همانجا). یحیی کمال بیاتلی (۱۸۸۴-۱۹۵۸م)، شاعر و نویسنده معاصر نیز در آثار خود به ویژه در «مجموعه خاطرات» استانبول را به عنوان مرکز فرهنگ و تمدن ترکها معرفی کرده است (کورداکول، ۱۴۱؛ «دائرةالمعارف جدید»، ۱۵۴۳-۱۵۴۲/IV).

آثار تاریخی: استانبول مدت ۱۶ سده از ۳۳۰-۱۹۲۳م، پایتخت و مرکز سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دو امپراتوری بزرگ جهان، یعنی بیزانس و عثمانی بوده است. به این سبب مجموعه‌ای بسیار ارزشمند از آثار تاریخی و فرهنگی بیزانسی و اسلامی را در خود جای داده است: آثار و ابنیه مذهبی:

۱. کلیسای ایاصوفیه. گویند وژندو نام، پادشاه قسطنطنیه، در محلی نزدیک ایاصوفیه کلیسایی بنا نهاد و کنستانتین آن را خراب کرد و کلیسایی جدید ساخت (ابن کمال، ۷۶۷). بنای اولیه آن در ۳۲۵م از جانب کنستانتین به عنوان نذر بی افکنده شد که بعدها به هاگیا سوفیا (حکمت مقدس) و سپس مگالی اِکلیسیا (کلیسای بزرگ) نامیده شد (اوز، ۱/26) و محل آن در منطقه سرای بورنو قرار دارد (نک: اولیاچلی، ۱۲۵/۱). کنستانتین دوم به تجدید بنای آن همت گماشت و در ۳۶۱م طی مراسمی افتتاح شد (اوز، همانجا). برخی نیز گویند که به دنبال آتش سوزی ۴۱۵م و سوختن بنای اولیه، تئودوروس آن را تجدید بنا کرد. ارتفاع گنبد آن ۵۵/۶، قطر آن ۳۳، طول کلیسا ۷۹/۲۹ و عرض آن ۶۹/۵۲ متر است. در ۵۲۳م در اعتراض به تبعید کشیش یوهانس تخریب شد و در ۵۳۷م یوستی نیانوس کلیسای کنونی را ساخت. در زمین لرزه‌های ۷۰۵/۱۳۰۵م و ۷۴۵/۱۳۴۴م آسیب دید (اوز، ۱/26-27). سلطان محمد دوم پس از فتح استانبول آنجا را به مسجد تبدیل کرد و با تعیین موقوفه بزرگی به تعمیر آنجا پرداخت (همو، ۱/29). سلاطین عثمانی پس از محمد دوم هر یک در تکمیل آن کوشیدند. بایزید دوم و سلیم دوم مناره‌هایی بر آن افزودند. مراد چهارم و سلطان احمد سوم نیز «محفل همایون» را ساختند. محمود اول کتابخانه‌ای بسیار زیبا، مکتب و عمارتی در محوطه آنجا بنا کرد. آرامگاه سلیم دوم، مراد سوم، محمد سوم و برخی از شاهزادگان عثمانی در محوطه آن قرار دارد (همو، ۱/29-30). این کلیسا در ۱۹۲۵م به موزه تبدیل شد (YA, VI/4138-).

از ایاصوفیه (همانجا) و نیز صومعه‌ها یاد کرده است (ص ۳۹۷-۳۹۹). سیاح دیگر مراکشی ابوالحسن علی بن محمد بن تمجروتی (د ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م) است که در زمان سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/۱۵۷۴-۱۵۹۵م) به سفارت به دربار عثمانی رفت و شرح مسافرت خود را در کتاب النفحة المسکية فی السفارة الترتکيه نوشت (بغدادی، هدیه، ۷۵۰/۸، ایضاح، ۶۷۱/۲). او از موقعیت طبیعی استانبول، محصور بودنش با دریا، ثروت بازارها، مسجد ایاصوفیه، سنگ فرش کوچه‌ها، خانه‌های چوبی، کارگاههای کشتی‌سازی و نیز فراوانی کتاب و کتابخانه و کتابفروشی در آنجا یاد می‌کند (نک: YA, VI/3882). حاجی خلیفه (د ۱۰۶۷ق/۱۶۵۷م) به تفصیل درباره استانبول، رویدادهای تاریخی آن از دوران اسلامی و نیز عثمانی، بناهای تاریخی آنجا و محله‌های استانبول مانند ایوب، قاسم پاشا، اسکودار، فرباغچه بحث می‌کند (نک: همان، 3883-3882/VI). محمد ظبی بن درویش اولیا چلی (۱۰۲۰-۱۰۹۰ق/۱۶۱۱-۱۶۷۹م) که خود زاده و پرورش یافته استانبول است، در سیاحت نامه معروف خود مشروح‌ترین آگاهیها را درباره استانبول به دست می‌دهد (۳۶۱/۱). وی جلد نخست این اثر مهم خود را به شهر استانبول اختصاص داده، و در آنجا از وجه تسمیه (۵۵/۱)، محاصره‌ها (۷۴/۱-۹۱)، مساجد بزرگ (۱۲۲/۱ به بعد)، رویدادهای دوران سلاطین عثمانی، محله‌ها، زاویه‌ها، تکیه‌ها و اصناف شهر استانبول (۴۸۷/۱-۶۷۴) با ذکر جزئیات یاد کرده است. جهانگردان غیر مسلمان نیز در آثار خود از شهر استانبول بحث، و هر یک از آنان از دیدگاههای مختلف شهر استانبول را وصف کرده‌اند (YA, VI/3881-3886).

استانبول در ادبیات: شهر استانبول در ادبیات عامیانه، دیوانی و معاصر ترک جایگاه ویژه‌ای داشته است. زیباییهای طبیعی، کاخها و ویلاها، بازار، عبادتگاهها و اماکن مذهبی، مراکز فرهنگی و تفریحی در ادب ترک بازتاب مؤثری داشته است («1214/157»)(IA, V(2)). در ادب عامیانه، این شهر مرکز ثروت، خوشگذرانی، حرص و آرزو و اعمال خلاف اخلاق و جز آنها نشان داده شده است («دائرةالمعارف جدید»، IV/1541). استانبول در تکامل ادبیات دیوانی نیز بسیار مؤثر بوده است. چنانکه عرف و عادت، جنبه‌های زندگی اجتماعی و زیباییهای طبیعی آن به وضوح در آثار ادبیات دیوانی مشاهده می‌شود. در وصف شهر استانبول آثاری نوشته شده است که به «شهرانگیز» معروفند و هوس نامه تاجی زاده جعفر چلبی؛ مثنوی شاه و گدا، اثر یحیی تاشلی جالی؛ شهرانگیز استانبول، اثر احمد جمالی؛ و شهرانگیز در استانبول به زبان فارسی اثر صافی از آن جمله‌اند. همچنین شاعرانی مانند شیخ الاسلام یحیی، وجدی، نفعی، سامی، سید وهبی، شیخ غالب و ندیم در قصاید و غزلیات خود استانبول را ستوده‌اند که در میان این شاعران، ندیم در غزلیات خود بیش از دیگران استانبول و طبیعت آن و نیز شور و نشاط مردمش را وصف کرده است («1214/160»)(IA, V(2)). «دائرةالمعارف جدید»، IV/1542). ندیم زندگی مردم استانبول

(4139).

۲. مسجد ایوب سلطان. در جریان محاصره استانبول و پس از فتح آن، شیخ آق شمس‌الدین از دانشمندان زمان محمد دوم که در محاصره شرکت داشت، قیر ابو ایوب انصاری را کشف کرد. در پی آن به دستور محمد دوم در ۸۶۳ق/۱۴۵۸م مقبره و مسجدی در آنجا ساخته شد که به مسجد ایوب معروف است. در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م در زمان مراد سوم آنجا را توسعه دادند و در زمان سلیم سوم در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م تعمیرات اساسی انجام یافت و به صورت کنونی درآمد (اوز، 55-5/1).

پادشاهان عثمانی در شهر استانبول مجتمعهایی آموزشی بنا کردند که به «کلیه» معروف است («1214/55» (IA, V(2)).

۳. مجتمع فاتح. محمد دوم پس از فتح استانبول، مجتمع بزرگی ساخت که به نام خود او معروف شد. این مجتمع در محل قدیم کلیسای هاگیون آپوستولون (حواریون مقدس) - بر بالای یکی از ۷ تپه شهر که پس از ایاصوفیه از کلیساهای معتبر شمرده می‌شد - بنا گردید (اولیا چلبی، ۱۳۸/۱؛ هامبورگشتال، ۴/۲۱۶-۲۱۷؛ «214/56» (IA, V(2)).

این مجتمع شامل مسجد، ۱۶ باب مدرسه، بیمارستان (دارالشفا)، کتابخانه، مهمانسرا و حمام است و بزرگ‌ترین مجتمعی است که از روزگار سلجوقیان تا فتح استانبول و حتی پس از آن ساخته شده است (اوز، 56/1؛ اصلان آبا، 107؛ YA, VI/4145). با توجه به کتیبه سر در آن، در فاصله سالهای ۸۶۷-۸۷۵ق (اوز، 57/1) در زمینی به مساحت ۱۰۸ هزار ۲- توسط معمار سنان الدین یوسف (اصلان آبا، همانجا) ساخته شده، و ماده تاریخ اتمام آن «شیدالله ارکانها» است (اولیا چلبی، همانجا). این مجتمع به عنوان دانشگاه و بزرگ‌ترین اثر معماری اسلامی پس از فتح استانبول، هسته اولیه اقدامات در زمینه تجدید بنای شهر را به وجود آورد (اصلان آبا، همانجا). این بنا بر اثر زمین لرزه سال ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م به شدت آسیب دید و به دستور مصطفی سوم توسط معمار محمد ظاهر آقا بازسازی شد (همانجا؛ اوز، 37/1). آرامگاه محمد دوم و همسرش گل بهار مادر بایزید دوم در این مجموعه قرار دارد (همو، 58-57/1).

۴. مجتمع بایزید دوم. مسجد بایزید دوم و تأسیسات جانبی آن مانند مدرسه، عمارت، کاروانسرا و ... در محل میان سرای قدیم (کاخ قدیم)، محل کنونی دانشگاه استانبول، و بدستان (بازار) در فاصله سالهای ۹۰۶-۹۱۱ق/۱۵۰۰-۱۵۰۵م ساخته شده است (اولیا چلبی، ۱۴۳/۱؛ اصلان آبا، 136، 134). این بنا در زمین لرزه ۹۱۵ق/۱۵۰۹م آسیب دید (همو، 137-136)، طرح و نقشه آن شبیه مسجد و مجتمع فاتح است (اولیا چلبی، اصلان آبا، همانجاها). از آنجا که بایزید به صوفی‌ان و عارفان علاقه داشت و احترام بسیاری برای آنان قائل بود، در کنار مسجد جایگاه مخصوصی به این گروه اختصاص داد («1214/57» (IA, V(2)). معمار خیرالدین را معمار این مجموعه نوشته‌اند (اصلان آبا، 136). برخی نیز یعقوب شاه بن سلطان را معمار آن می‌دانند (IA، همانجا). آرامگاه بایزید و دخترش سلجوق سلطان در

آنجا قرار دارد (اصلان آبا، 134).

۵. سومین مجتمع بزرگ تاریخی - مذهبی شهر استانبول، مسجد سلطان سلیم و تأسیسات جانبی آن است که بر فراز تپه‌ای مشرف به خلیج شاخ زرین ساخته شده است. اگر چه بنای آن به فرمان سلیم اول شروع شده، ولی اتمام آن در ۹۲۹ق/۱۵۲۳م (اوز، 130/1)، و به نوشته اولیا چلبی در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م بوده است (۱۴۷/۱). برخی عقیده دارند که معمار این اثر بزرگ علی عجمی است که پس از جنگ چالدران به استانبول آمد؛ اما تسلط وی به سبک معماری عثمانی در زمانی اندک بعید به نظر می‌رسد (اصلان آبا، 160). اولیا چلبی نیز معمار سنان را سازنده این مجموعه می‌داند (همانجا) که با توجه به نوشته‌های خود معمار سنان در کتاب تحفة المعمارین، درست به نظر نمی‌رسد (IA، همانجا). آرامگاه سلطان سلیم در این مسجد واقع است (اوز، همانجا).

۶. مسجد و مجتمع سلیمانیه، از شاهکارهای معماری اسلامی و یکی از بناهای مذهبی معروف است. این مجموعه، خواه از نظر سبک و خواه از جنبه هنری و معماری شایان دقت است (همو، 131/1). این مجتمع نیز مانند دیگر مجتمعهای سلطانی شامل مسجد، مدرسه، عمارت، بیمارستان، کاروانسرا، حمام، مکتب، اتاقها و مراکز خرید است که به فرمان سلیمان قانونی با نظارت محمد پاشا و ناظر خرجی سنان بیک و سر معماری معمار سنان در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م شروع شده، و در ۹۶۴ق/۱۵۵۷م به اتمام رسیده است (همو، 132/1؛ اصلان آبا، 207). این مجموعه بر بالای تپه‌ای مشرف به دریا (اولیا چلبی، ۱۴۹/۱) بنا شده، و موقعیت آن طوری است که از فاصله دور دیده می‌شود. همین امر و نیز جای گرفتن تمام تأسیسات مجموعه در این محل، بر زیبایی آن افزوده است («1214/58» (IA, V(2)). مراسم بی افکنی آن به فرمان سلیمان قانونی توسط شیخ الاسلام ابوالسعود (ه م) انجام گرفت (اصلان آبا، 201) و مراسم افتتاح آن با حضور و فرمان سلطان سلیمان توسط معمار سنان انجام پذیرفت (همو، 207؛ اوز، همانجا). محوطه بیرونی مسجد ۱۱ در دارد که هر یک نام مخصوصی دارند. صحن داخل مسجد ۳ در ورودی و ۴ مناره دارد. ارتفاع گنبد مسجد ۵۳ متر است و گنبد ۳۲ پنجره دارد (همو، 133-132/1). مسجد سلیمانیه در مجموع ۱۲۸ پنجره دارد (اصلان آبا، 203). اولیا چلبی در وصف سلیمانیه گوید که ۴ ستون از مرمر سماقی آن هر یک به اندازه ۱۰ برابر خزانه مصر ارزش دارند (۱۵۰/۱). آرامگاه سلطان سلیمان، همسرش خرم سلطان و نیز معمار سنان (اوز، 135-134/1) و کتابخانه عظیم سلیمانیه در این مجتمع واقع شده است.

۷. مسجد سلطان احمد. در اوایل سده ۱۱ق/۱۷م یک اثر مذهبی - هنری دیگر زینت بخش شهر استانبول شد و آن مسجد و مجتمع سلطان احمد اول است. محمد آغا، معمار و طراح این مجموعه که با موسیقی آشنا، و استاد صدفکاری نیز بود، محلی را در سمت راست هیپودرم

به یادبود پیروزی بر ایرانیها در ۴۷۸ ق م به آپولون خدای معبد دلفی تقدیم کردند که بر روی آن نام ۳۱ دولتشهر یونانی نوشته شده بود (مانسل، 190-189).

کاخها: سرای قدیم یا سرای عتیق معموره، پس از فتح استانبول توسط محمد دوم در یکی از محلات مرکز شهر ساخته شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...»، 13؛ «IA, V(2)»/1214/49). پس از مدتی این قصر برای اقامت همسران پادشاهان متوفی اختصاص یافت (همانجا). در آتش سوزی ۱۰۹۸ ق/۱۶۸۷ م که در این قصر اتفاق افتاد، به سبب مخالفت از خروج بانوان و کنیزانی که در آنجا بودند، همه زنده در آتش سوختند (کایرا، 50).

سرای جدید یا سرای جدید عامره، که به سبب بودن چند عراده توپ در جلو یکی از دروازه‌های آن، به توپکایی معروف شده است. این قصر بر روی پشته‌ای مشرف به دریای مرمره و بغاز بسفر واقع است که به این سبب به سرای بورنو (دماغه کاخ) معروف است (اوزون چارشیلی، همان، 15). این سرا در زمان محمد دوم، در فاصله سالهای ۸۸۰-۸۸۳ ق/۱۴۷۵-۱۴۷۸ م ساخته شده است و پادشاهان پس از فاتح هریک به فراخور حال بر ساختمانهای آن افزوده‌اند (اوزون چارشیلی، همان، 16؛ «YA, VI/4155»). این قصر دروازه‌های متعدد داشت که هر یک نام مخصوصی داشتند، مانند باب همایون، باب السعاده، دمیرقابی (دروازه آهنی) و باب السلام (اوزون چارشیلی، همانجا). این کاخ تا ۱۲۷۰ ق/۱۸۵۳ م که اقامتگاه پادشاه به کاخ دُلما باغچه منتقل شد، مرکز ثقل سیاسی امپراتوری عثمانی بوده است و پس از اعلان جمهوریت به موزه تبدیل شد (YA؛ همانجا؛ «IA, V(2)»/1214/49-55).

دیگر کاخهای استانبول اینهاست: تکفور مربوط به دوره بیزانس، بیگلرلیگی، یلدیز، چراغان، و دُلما باغچه که به سبب معماری اروپایی در دوران عبدالمجید ساخته شده است (YA, VI/4156).

بازارها و محلات: استانبول دارای بازارهای متعددی (بیش از ۱۰۰ بازار) است. بزرگ‌ترین آنها کاپالی چارشی (بازار سرپوشیده) است. دیگر بازارها اینهاست: بازار آق‌سرای، ایاصوفیه، آینالی (آینه‌دار)، اسکودار، بشیک‌تاش و جز اینها (اوزون، XII/204-205؛ برای اطلاع بیشتر، نک: اولیاچلی، ۱/۴۸۷ به بعد).

محلات استانبول که امروزه تمام آنها در محدوده استانبول بزرگ قرار دارند، اینهاست: ایوب (نک: همو، ۱/۴۰۰-۴۰۸)، قاسم پاشا که کارگاههای کشتی‌سازی در آن قرار دارد (همو، ۱/۴۱۶-۴۲۶)، غلظه (گالاتا) (همو، ۱/۴۲۷)، توپخانه، بشیک‌تاش، روم‌ایلی حصار (همو، ۱/۴۳۶-۴۵۶) و محله فنرباغچه واقع در بخش آسیایی که از جنوب به دریای مرمره مشرف است و پس از ساختن فانوس دریایی بزرگ در این محل، به فنرباغچه موسوم شد (آق‌تپه، 352-350).

مراکز فرهنگی: اگر چه آنکارا پایتخت سیاسی کشور ترکیه است،

(میدان اسب دوانی) در موازات ایاصوفیه و مشرف به دریای مرمره برای ساختمان این مسجد برگزید (همو، I/125؛ «IA, V(2)»/1214/59). ساختمانها و کاخهایی که در این محل واقع شده بودند، از جمله قصر عایشه سلطان را خریداری، و تخریب کردند (اوز، همانجا؛ اصلان‌آبا، 326). ساختمان مسجد در ۱۰۹۸ ق/۱۶۰۹ م آغاز شد و در ۱۰۲۶ ق/۱۶۱۷ م، پس از درگذشت احمد اول، به اتمام رسید (اوز، همانجا). در کنار این مسجد، قصر همایون، مکتب، سقاخانه، حجره‌های فوقانی و تحتانی و دکانها بنا شده است (همو، I/126). صحن خارجی مسجد دارای ۸ دراست و درون آن صحن ۲۶ ستون و ۳۰ گنبد بزرگ و کوچک قرار دارد. قطر گنبد بزرگ آن ۳۳/۶۰ متر است که ۲/۶۰ متر بیشتر از گنبد ایاصوفیه است. دیوارهای درون مسجد با کاشیهایی که به اواخر سده ۱۶ و اوایل سده ۱۷ م تعلق دارد، زینت داده شده است (همو، I/126-127). ویژگی مهم این مسجد و فرق اساسی آن با مساجد بزرگ - که همه ۳ یا ۴ مناره دارند - در ۶ مناره بودن آن است که ۴ عدد از مناره‌ها ۳ طبقه (شرفه) و دو مناره دیگر دو شرفه است که جمعاً ۱۶ شرفه دارد (همو، I/127-128). اولیاچلی در علت این امر می‌نویسد که مسجد سلطان احمد شانزدهمین مسجدی است که به فرمان سلاطین عثمانی ساخته شده، و به همین سبب دارای ۱۶ شرفه است (۱/۲۱۹). آرامگاه سلطان احمد و برخی از شاهزادگان عثمانی در این مسجد قرار دارد (اوز، I/128؛ نیز نک: اصلان‌آبا، 326 به بعد؛ YA, VI/4147).

از دیگر مساجد معروف استانبول بنی‌والده در اسکودار، لاله‌لی، سلیمیه در بخش آسیایی، دولمه باغچه، یلدیز (حمیدیه)، نور عثمانیه و جز اینها را می‌توان نام برد (نک: اوز، ج I، نیز ج II؛ اصلان‌آبا، جم؛ YA, VI/4131-4144؛ «IA, V(2)»/1214/55-74؛ اولیاچلی، ۱/جم). پس از فتح استانبول کلیساها تخریب، و به مسجد تبدیل شدند، چنانکه گفته شد، محمد دوم ۸ کلیسا را به مسجد تبدیل کرد (هامرپورگشتال، ۴/۲۱۵) و نیز ساختن کلیسای جدید ممنوع شد («IA, V(2)»/1214/81). به همین سبب اماکن مذهبی غیر مسلمانان در استانبول اندک است. تنها کلیسایی که از دوره بیزانس در دست ارتدکسها باقی مانده، کلیسای پاناگیا موخلیوتیسا است که در تپه‌های محله فتر واقع شده است. این کلیسا را ماریا پالائیولوگیا دختر میخائیل هشتم پالئیولوگوس بنا کرده است. او قرار بود با هلاکو ازدواج کند، اما با درگذشت وی همسر اباقاخان شد و پس از درگذشت اباقاخان، به استانبول بازگشت (همان، «IA, V(2)»/1214/81-82).

از آثار تاریخی دوره بیزانس، باروها و کانالهای آبیاری شهر استانبول را می‌توان نام برد («دائرة المعارف جدید»، IV/1539-1540). همچنین از چند ستون یاد بود مانند چمبرلی تاش و دیکیلی تاش (همانجا) و نیز بورمالی ستون که در میدان سلطان احمد قرار دارند، می‌توان نام برد. این ستون بخشی از دیگ سه پایه داری است که یونانیها

ansiklopedisi, Ankara, 1973; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992; Umar, B., *Türkiye halkının ilk çağ tarihi*, İstanbul, 1984; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; id., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; Xenophon, *Hellenica*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985; Yücel, Y. & A. Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989.

علی اکبر دیانت

الاستبصار، عنوان مجموعه‌ای در حدیث از ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (د. ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م)، چهارمین کتاب از کتب اربعه امامیه. نام کامل کتاب الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار است که به روشنی بیانگر محتوای آن است. شیخ طوسی در بیان انگیزه تألیف، در مقدمه چنین آورده است که پس از تألیف مجموعه مفصل تهذیب الاحکام، از او خواسته شد تا مجموعه‌ای مختصرتر تهیه کند که تنها احادیث «مختلف» (ناهمخوان) در آن مقایسه شده باشند. وی نیز در پی این درخواست بر آن شد تا اثری پدید آورد که محل رجوع دانشوران و در عین حال راهنمای مناسبی برای مبتدیان باشد (۵۲/۱). از این رو به تألیف الاستبصار همت گماشت. طوسی در این اثر علاوه بر اینکه احادیث مربوط به هر باب را در یکجا فراهم آورده، به نقد و بررسی سندی و محتوایی آنها نیز عنایت داشته، و در باب آن پیشنهاد خود را برای رفع ناهمخوانی ظاهری میان احادیث، یا ترجیح گروهی از روایات بر گروهی دیگر ارائه کرده است. شیوه‌های جمع بین احادیث و رفع ناهمخوانیها که در فقه شیخ طوسی جایگاهی ویژه دارد، به خصوص در کتاب الاستبصار او بازتاب یافته است. از همین رو، این کتاب را نمی‌باید تنها یک مجموعه محض از احادیث به‌شمار آورد و ارزش فقهی آن را از نظر دور داشت. ترتیب ابواب الاستبصار نیز همانند دیگر کتب اربعه، بر پایه طبقه‌بندی معمول در آثار فقهی صورت گرفته است.

اگرچه شیخ طوسی در تألیف الاستبصار تا حد زیادی بر تألیف پیشین خود تهذیب اتکا داشته است، اما الاستبصار از نظر هدف کلی تألیف، هم از دیدگاه باب بندی و هم از نظر شیوه ترتیب احادیث در هر باب ویژگیهای خود را داراست و اثری مستقل شناخته می‌شود. این استقلال در فهرستی که مؤلف از آثار خود به دست داده است (الفهرست، ۱۸۹) و هم در کلام عالم معاصرش نجاشی (ص ۴۰۳) به روشنی تأیید شده است (قس: بروکلان که آن را تلخیصی از تهذیب شمرده است، GAL.S.I/707).

طبقه‌بندی کتاب الاستبصار بر اساس تقسیم مؤلف در ۳ جزء بوده است (نک: ۲۰۴/۴-۲۰۵، ۳۴۲-۳۴۳) که ۲ جزء نخست آن به مباحث عبادات (به جز جهاد) و جزء اخیر به دیگر ابواب فقهی اختصاص داده شده است. مؤلف معمولاً در هر باب احادیث مورد پذیرش خود را پیش‌تر آورده، و سپس به ذکر احادیث مقابل آنها پرداخته، و آنگاه وجه «جمع» و برقراری الفت بین مدلول آنها را در حد امکان تبیین کرده است. از نظر اسنادهای احادیث، وی در آغاز بر آن بود که احادیث را با اسانید آنها ضبط نماید و تا اندازه‌ای در دو جزء نخستین این شیوه را رعایت کرده است، اما در جزء اخیر، اسانید را به اختصار آورده، و به

ولی استانبول همچنان پایتخت فرهنگی - هنری این کشور به شمار می‌رود. استانبول ۳۷۹ کتابخانه بزرگ و کوچک دارد. برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از کتابخانه بایزید و دانشگاه استانبول، کتابخانه‌های ملت، کویرلی، نور عثمانیه و نیز کتابخانه سلیمانیه که یکی از غنی‌ترین کتابخانه‌های جهان از نظر کتب خطی است. این کتابخانه در ۱۱۶۴-۱۱۶۵/۱۷۵۱-۱۷۵۲ م به دستور سلطان محمود اول تأسیس شده، و با توجه به آمار ۱۹۸۱ م شامل ۱۴۰ مجموعه کوچک و بزرگ است. همچنین کتابخانه موزه توپکاپی واقع در محوطه کاخ توپکاپی شامل مجموعه‌های خزینه روان (ایروان) و احمد سوم است. فهرست کتابهای عربی، فارسی و ترکی این کتابخانه توسط فهمی ادهم کاراتای تدوین شده است (YA, VI/4159-4160).

موزه‌ها: شهر استانبول از نظر مجموعه موزه‌ها نیز یکی از غنی‌ترین شهرهای جهان است. موزه‌های مهم آن اینهاست: موزه کاخ توپکاپی، موزه باستان‌شناسی، موزه آثار کهن شرق، موزه نظامی، موزه آتاتورک، ایاصوفیه، بلدییه، موزه آثار ترک - اسلام و جز اینها (همان، VI/4160-4164).

مآخذ: آق‌سرای، محمود، مسامرة الاخيار و مسایرة الاخيار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴ م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ ق؛ ابن خردادبه، عبدالله، السالک و الممالک، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن کمال، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، ترجمه عبدالمحمد آبی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ اولیاچلی، محمد، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ أستاذ، اف، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ بغدادی، ایضاح، همو، هدیه بغدادی، عبدالؤمن، مراد الاطلاع، بیروت، دارالمعرفه، بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ بیزنیا، حسن، ایران باستان، تهران، دنیای کتاب؛ همو، تاریخ ایران، تهران، کتابخانه خیام؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، دمشق، ۱۹۸۹ م؛ رفیق، احمد، بیوک تاریخ عمومی، استانبول، ۱۳۲۸ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ شار، ا. ج، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شمع‌دانی زاده، سلیمان، مری التواریخ، استانبول، ۱۳۳۸ ق؛ صولاتی زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ طبری، تاریخ؛ فریدون بک، احمد، منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ م؛ قرآن کریم؛ قوامی، فتح نامه سلطان محمد، استانبول، ۱۹۵۵ م؛ گیون، ادوارد، انحطاط و سقوط روم، ترجمه فرنگیس شادمان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سعودی، علی، التیبه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش باریه درمنار، پاریس، ۱۹۱۴ م؛ نثری (ملا)، نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هامر بورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۰ ق؛ هرودت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ باقوت، بلدان؛ همو، المشترك، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ یعقوبی، احمد، تواریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Aktepe, M., «İstanbul Fenerbahçesi-hakkında bazı bilgiler», *Tarih dergisi*, 1979, no. 32; Aslanapa, O., *Osmanlı devri mimarisi*, İstanbul, 1986; *Census of Population 1990*, Ankara, 1991; Diodorus *Bibliotheca historica*, tr. C.H. Oldfather, London, 1967; EI¹; EI²; GSE; Herodotus, *The History*, tr. A.D. Godley, London, 1957; IA; Kayra, C., *İstanbul, mekânlar ve zamanlar*, 1990; Kurdakul, Ş., *sairler ve yazarlar sözlüğü*, İstanbul, 1985; Mansel, A. M., «İstanbul' daki burmalı sütun», *Belleter*, Ankara, 1970, vol. XXXIV; Neşri, *Kitâb-ı cihan - nümâ*, ed. F. R. Unat & M. A. Köymen, Ankara, 1987; Öz, Tahsin, *İstanbul camileri*, Ankara, 1987; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, İstanbul, 1983; Pauly; Ranciman, S., *Byzantine Civilization*, London, 1975; Selânikî, M., *Tarih*, ed. M. İpşirli, İstanbul, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1969; *Türk*

است؛ ۵. حاشیه‌ای از سید یوسف خراسانی (در نیمه نخست سده ۱۱ق؛ برای نسخه آن، نک: همان، ۱۹/۶)؛ ۶. مناهج الاخبار، که شرحی است از کمال‌الدین (یا نظام‌الدین) احمد بن زین‌العابدین عاملی (زنده در ۱۰۳۹ق؛ برای نسخه بخشی از آن، نک: آستان قدس، ۱۸۲/۵)؛ ۷. شرحی از مولا محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۶ق؛ برای بررسی، نک: آقابزرگ، همان، ۸۳/۱۳؛ نیز نسخه متن به خط او، نک: مرعشی، ۵۱/۱۳)؛ ۸. تعلیقه‌ای از میر محمد باقر استرآبادی، معروف به میر داماد (د ۱۰۴۰ یا ۱۰۴۱ق)، که گاه از آن به شرح نیز تعبیر شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه سپهسالار تهران (نک: ابن یوسف، ۲۴۴/۱، ۳۴۵) و کتابخانه چستریتی در دوبلین (آربری، شم 31122) موجود است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۸۲/۱۳؛ GAL, S, I/707؛ برای وصفی از نسخه سپهسالار، نک: موسوی، ۷۴۰)؛ ۹. جامع الاخبار، که شرحی است از عبداللطیف بن علی ابن ابی‌جامع (د ۱۰۵۰ق؛ برای بررسی آن، نک: آقابزرگ، همان، ۳۷/۵-۳۸؛ نیز نسخه متن به خط او در پاریس، نک: بلوشه، شم 6661)؛ ۱۰. حاشیه‌ای از محمود بن غلامعلی طوسی (زنده در ۱۰۸۴ق) که نسخه خطی آن در کتابخانه مرعشی نگهداری می‌شود (نک: مرعشی، ۳۱۳/۱۷)؛ ۱۱. کشف الاسرار، که شرحی است از نعمت‌الله جزایری (د ۱۱۱۲ق) و نسخه‌های خطی متعددی از آن را آقابزرگ (همان، ۱۷/۱۸) نشان داده است (نیز نک: همان، ۱۹/۶، ۸۷/۱۳)؛ ۱۲. شرحی از محسن بن حسن اعرجی (د ۱۲۲۷ق) که آقابزرگ (همان، ۸۶/۱۳-۸۷) نسخه‌ای از آن را در کاظمین دیده بوده است (برای دیگر شروح و حواشی، نک: آقابزرگ، همان، ۱۹-۱۸/۶، ۸۴/۱۳-۸۶، نیز نک: مقدمه، «ص» دانش‌پژوه، ۴۵/۱).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آصفیه، خطی؛ آقابزرگ، الذریعه، هم، مقدمه بر التبیان طوسی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به‌کوشش احمد حسینی، قم، ۱۲۰۱ق؛ حجتی، محمدباقر، (بررسی آثار شیخ طوسی و گزارش نسخه‌های خطی آنها...)، یادنامه شیخ طوسی، مشهد، ۱۳۵۲ش، ج ۳؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ش؛ روضاتی، محمدعلی، (فهرست نسخه‌های مصنفات شیخ طوسی موجود در کتابخانه روضاتی)، یادنامه شیخ طوسی، مشهد، ۱۳۵۲ش، ج ۳؛ طوسی، محمد، الاستبصار، به‌کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ هم، الفهرست، به‌کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ علامه حلی، حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ موسوی بهبهانی، علی، (تعلیقه میرداماد بر استبصار طوسی)، یادنامه شیخ طوسی، مشهد، ۱۳۵۲ش، ج ۳؛ نجاشی، احمد، الرجال، به‌کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

Arberry; Blochet; GAL, S; Nallino, M., «Abū Ḡa'far... al-lūsi e un nuovo manoscritto del suo Kitāb al-Istibṣār», RSO, 1947, vol. XXII.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

استپاناکرت^۱، مرکز قرا باغ علیا که در دوران حاکمیت شوروی با عنوان ولایت خود مختار قرا باغ کوهستانی (ترکی: داغلی قرا باغ

سبک کتاب تهذیب خود و پیش‌تر از آن سبک ابن بابویه در فقه، اسانید خود به اصول روایی را در پایان اثر آورده است (برای نمونه‌ای کهن از بررسی‌های انجام شده درباره اعتبار رجالی اسانید طوسی در الاستبصار، مثلاً نک: علامه حلی، ۲۷۶؛ برای معرفی چند بررسی دیگر، نک: دانش‌پژوه، ۱۰۸۶/۳-۱۰۸۷).

بر پایه آماري که مؤلف خود از احادیث یاد شده در الاستبصار به‌دست داده، شمار آنها ۵۵۱۱ است (نک: ۳۴۲/۴)، حال آنکه در چاپ تحقیقی از کتاب الاستبصار، شماره احادیث به ۵۵۵۸ حدیث بالغ شده است و چنین اختلافی در شماره می‌تواند به شیوه شمارش در مورد پاره‌ای از احادیث خاص مربوط گردد. الاستبصار یک بار در ۱۳۰۷ق در ۳ جلد در لکهنو (هند) به چاپ سنگی رسید و بار دیگر در سالهای ۱۳۱۵-۱۳۱۷ق در تهران تجدید چاپ شد. چاپ تحقیقی آن به کوشش حسن موسوی خراسان و به اهتمام محمد آخوندی در نجف (۱۳۷۵-۱۳۷۶ق) در ۴ مجلد (جزء سوم در ۲ مجلد) منتشر شد و بارها تجدید چاپ گردید.

درباره نسخ کهن الاستبصار، نخست باید از نسخه‌ای ناقص یاد کرد که به گزارش آقابزرگ تهرانی (الذریعه، ۱۴/۲-۱۵) در کتابخانه سیدهادی کاشف الغطاء در نجف به خط جعفر بن علی مشهدی وجود داشته است. بر پایه این گزارش، نسخه یاد شده با دست‌خط شیخ طوسی مقابله شده، و تاریخ فراغ از آن ۵۷۳ق بوده است. سپس باید به نسخه‌ای محفوظ در کتابخانه مرعشی اشاره کرد که در سده ۸ق کتابت شده است (نک: مرعشی، ۳۸۷-۳۸۶/۴؛ برای فهرستی از نسخ مربوط به سده ۱۰ق به بعد، نک: حجتی، ۶۰۹ به بعد؛ با تصحیح تاریخ نسخه روضاتی به ۹۶۵ق، تاریخ نسخه آصفیه به ۹۸۴ق، تاریخ نسخه ۲۸۳ برگي ملک به ۹۸۰ق؛ قس: روضاتی، ۶۸۱؛ آصفیه، ۲۳۷/۴؛ ملک، ۳۶/۱؛ برای تکمیل فهرست یاد شده در سده ۱۰ق، نک: نسخه مورخ ۹۵۱ق، مرکزی، ۸۳/۸؛ نسخه‌ای احتمالاً از سده ۱۰ق، نک: مرعشی، ۱۸۲-۱۸۱/۲؛ نیز برای وصف تفصیلی نسخه‌ای مورخ ۱۰۷۵ق، نک: نالینو، 22-15).

تألیف آثاری به عنوان شرح، تعلیق یا حاشیه بر الاستبصار از اواخر سده ۱۰ق/۱۶م به‌طور شاخص دیده می‌شود؛ از مهم‌ترین آنهاست:

۱. حاشیه‌ای از محمد بن علی بن حسین عاملی، صاحب مدارک (د ۱۰۰۹ق) که به همراه متن الاستبصار در نسخه روضاتی محفوظ مانده است (نک: روضاتی، همانجا؛ نیز آقابزرگ، همان، ۱۶/۲)؛ ۲. حاشیه‌ای از حسن بن زین‌الدین عاملی، صاحب معالم (د ۱۰۱۱ق) که افندی در ریاض العلماء (۲۳۲/۱) از آن یاد کرده است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۱۸/۶)؛ ۳. حاشیه‌ای از میرزا محمد استرآبادی صاحب منهج المقال (د ۱۰۲۸ق) که نسخ آن در نجف و مشهد نشان داده شده است (نک: همان، ۱۹/۶؛ فاضل، ۲۱۹/۱-۲۲۰)؛ ۴. استقصاء الاعتبار، که شرحی است از ابو جعفر محمد بن حسن بن زین‌الدین عاملی (د ۱۰۳۰ق) و آقابزرگ (همان، ۳۰/۲-۳۱) نسخی چند از آن را معرفی کرده

سطح دریا واقع است (BSE², XL/604). راه شوسه‌ای که از این شهر می‌گذرد، باکو و تفلیس (مراکز جمهوریهای آذربایجان و گرجستان) را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. فاصله استپاناکرت تا باکو ۳۲۹ کیلومتر است («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، IX/34). میانگین دمای هوای شهر در زمستان (ژانویه) ۵/۰- و در تابستان (ژوئیه) ۲۲/۴ سانتی‌گراد است («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، همانجا). مقدار متوسط بارندگی سالانه ۵۶۰ میلی‌متر گزارش شده است (نک: همانجا). در ۱۹۳۹م جمعیت استپاناکرت ۱۰ هزار، در ۱۹۵۹م، ۲۰ هزار، در ۱۹۷۰م، ۳۰ هزار، در ۱۹۷۱م، ۳۱ هزار و در ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵م، ۳۳ هزار نفر بوده است (BSE³، همانجا؛ بروکهاوس؛ بریتانیکا). با شروع جنگهای اخیر قراباغ، شماری از اهالی، این شهر را ترک گفتند، از این رو اکنون آمار درستی از جمعیت در دست نیست.

تاریخچه شهر بسیار اندک و ناچیز است. در جریان اختلاف میان دولتهای ارمنستان و آذربایجان قفقاز، حکومت مساواتیان که خود را دولت جمهوری آذربایجان می‌نامید، پس از ۲۴ فوریه ۱۹۱۹ نیروی نظامی به آنجا (خان کندی) که یکی از مناطق سوق‌الجیشی قراباغ است، گسیل داشت (هوانسیان، ۶۷-۶۸). در ۱۵ اوت ۱۹۱۹ مجمع هفتم ارمنه قراباغ موافقت‌نامه‌ای در ۲۶ ماده به تصویب رسانید که طبق ماده ۱۵ آن، نیروهای جمهوری آذربایجان بر پایه زمان صلح در خان کندی مستقر می‌شدند، ولی این توافق مشکل اختلاف میان دو دولت را بر سر قراباغ حل نکرد (همو، ۹۱، ۹۳)، چنانکه تاکنون نیز حل نشده باقی مانده است.

بیش از نیمی از محصولات صنعتی قراباغ علیا در استپاناکرت تولید می‌شود. رشته‌های صنعتی عمده شهر اینهاست: بافندگی و بافت پارچه‌های ابریشمی، تولید روغن و جز آنها. یکی از صادرات عمده استپاناکرت، ابریشم طبیعی است. در ۱۹۵۴م تولید ابریشم نسبت به ۱۹۴۰م دو برابر شد. در شهر محصولات صنایع سبک همچون کفش، قالی، صنایع مواد خوراکی، لبنیات، الکتروتکنیک، میل‌سازی، مصالح ساختمانی، بتن‌ریزی و آسفالت‌سازی وجود دارد (BSE², BSE³). نیز «دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، همانجا؛ «دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، XI/124, 125).

این شهر دارای دانشکده تربیت معلم، آموزشگاههای کشاورزی و پزشکی، هنرستان موسیقی، موزه تاریخ، تئاتر و نیز پارک بزرگ، سالن کسرت و جز آنهاست. استپاناکرت دارای روزنامه محلی، ماهنامه و ایستگاه فرستنده رادیویی است. در ۱۹۸۳م در این شهر ۸ بیمارستان، جمعاً دارای ۸۰۰ تختخواب، ۳۵ مرکز پرستاری - مامایی و بهداشتی، ۲۱۰ پزشک و ۵۴۰ بهیار وجود داشت («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، «دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، نیز BSE², BSE³، همانجا). در مرکز استپاناکرت آثاری از عهد باستان تا اواخر سده‌های میانه

مختار ولایتی، و روسی: ناگورنو کاراباخسکایا آوتونومنایا اولاست^۱ شهرت داشته است («دائرة المعارف آذربایجان شوروی»، IX/34؛ BSE³, XXIV(2)/527).

درباره نام پیشین این شهر نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. در «دائرة المعارف آذربایجان شوروی» و «دائرة المعارف بزرگ شوروی» آمده است که این شهر تا ۱۹۲۳م خان کندی بوده، و پس از آن استپاناکرت نامیده شده است (همانجا؛ BSE², XI/604). ولی در «دائرة المعارف ارمنستان شوروی»^۲ چنین ذکر شده است که این شهر تا ۱۸۴۷م واراناک^۳ نام داشته، و در این سال خان کندانام گرفته است (XI/124). درباره سابقه تاریخی این نامها آگاهی روشنی در دست نیست. حمدالله مستوفی که از سرزمین قراباغ یاد کرده، هیچ اشاره‌ای به این نامها نداشته است (ص ۵۶، ۱۸۱، ۱۸۲). میرزا جمال جوانشیر قراباغی مؤلف تاریخ قراباغ که نگارش آن را به دستور شاه امیرخان قراباغی (بیگلروف) در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م آغاز کرده، و بخش عمده آن را در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م به پایان رسانیده، هیچ اشاره‌ای به نامهای واراناک و خان کندی نکرده است (ص ۱، ۵۶). حال آنکه مآخذ ارمنی، سال تبدیل نام واراناک به خان کندی را در ۱۸۴۷م نوشته‌اند که سال آغاز نگارش کتاب تاریخ قراباغ است. تنها عباسقلی آقا با کیخانوف مؤلف کتاب گلستان ارم که در فاصله سالهای ۱۲۰۸-۱۲۶۳ق/۱۷۹۴-۱۸۴۷م می‌زیسته، ضمن بیان سخنی افواهی و عامیانه از خان کندی نام برده است. وی ضمن شرح خرابه‌های قلعه و بناهای قریه رمانه (رمانه روستای خان کندی است) به نقل از «افواه ناس» آورده است که «امیر حاجان بلبله رمانه خان کندی در» (ص ۱۳۶). معلوم نیست این همان خان کندی موردنظر باشد، زیرا در برخی مناطق به نامهای خان کندی برمی‌خوریم (نک: لغت‌نامه)، چنین می‌نماید که خان کندی قراباغ تا زمان تغییر نام، روستایی بیش نبوده است (بریتانیکا).

تبدیل نام خان کندی به استپاناکرت با نام استپان شائومیان^۴ مرتبط است. وی یکی از فعالان برجسته حزب بلشویک بود که پس از سقوط دولت مساوات در آوریل ۱۹۱۸م، ریاست شورای کمیسرهای ملی باکورا برعهده داشت. پس از حمله نیروهای انگلیس به قفقاز، استپان شائومیان به همراه ۲۵ کمیسر باکو دستگیر شد؛ آنان به ناحیه‌ای در ماوراء خزر فرستاده، و سرانجام در ۱۹ سپتامبر ۱۹۱۸م تیرباران شدند (BSE², XLVII/547؛ BSE³, XXIX/299). بدین مناسبت پس از تأسیس ولایت خودمختار قراباغ کوهستانی در ۷ ژوئیه ۱۹۲۳، خان کندی به یاد استپان شائومیان، استپاناکرت نام گرفت («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، XI/124).

استپاناکرت در دامنه شرقی کوهستان قراباغ، در جلگه رود گارگار، ۲۶ کیلومتری جنوب ایستگاه راه‌آهن آق‌دام بر سر راه شوسه یولاخ^۵ - نخجوان (BSE³, XXIV(1)/488)، در ارتفاع ۸۳۷ متری از

1. Nagorno-Karabakhskaya Avtonomnaya Oblast
5. Stepan Shaumyan

2. Azarbaijan ...

3. Armyanskaya ...

4. Vararakn

6. Ievlakh

«تابه اسپانیا» شهرت داشت (همانجا: EI¹) و سرانجام، پس از فتوحات طارق بن زیاد، با توجه به نام باستانی آن استیجه خوانده شد (عناب، الآثار...، ۷۶؛ لوی پرووانسال، III/326).

مزدمان استیجه این واژه را به معنی گرد آورنده سودها و بهره‌ها دانسته‌اند، اما چون این شهر همواره پایگاه شورشیان طرفدار این حفصون (ه) و مرکز آشوبهای ضد حکومت اسلامی به شمار می‌رفت، مسلمانان آن را شوم می‌دانستند و با لعن و نفرین از آن یاد می‌کردند. چندانکه به استیجه یغی (= گمراهی) و «جایی که نیکان آن می‌روند و اشرار آن می‌مانند»، شهرت یافت (ابن عبدالمنعم، همان، ۵۳؛ لوی - پرووانسال، II/7).

پیشینه تاریخی: در تقسیمات پیشینان، اندلس به ۳ بخش شرقی، غربی و مرکزی تقسیم می‌شد. قسمت مرکزی، خود شامل ۶ منطقه بود که قرطبه یکی از آن مناطق، و استیجه از جمله نواحی قرطبه محسوب می‌شد (مقری، ۱۶۵/۱؛ قلقشندی، ۲۲۶/۵، ۲۲۷؛ ابن سعید، ۱۰/۱، ۳۵) که در اقلیم گنابیه واقع شده بود (ادریسی، ۵۳۷/۲؛ شکیب ارسلان، ۷۴/۱؛ مونس، ۲۵۸).

استیجه پیش از فتوحات اسلامی یکی از ۴ ناحیه ایالت بایتیکا^۱ به شمار می‌رفت (پاولی، II(2)/1790؛ EI¹). شکیب ارسلان استیجه را یکی از ۴۱ شهرستان اندلس به شمار آورده است (۴۰/۱)، به نقل از رازی اندلسی). حال آنکه مونس از تقسیم دیگری یاد می‌کند که در آن استیجه یکی از ۱۷ شهر تابع ایالت اشبیلیه به شمار رفته است (ص ۵۴۲ - ۵۴۳).

این شهر به دست ایریان بنا شد و مدتی مستعمره یونانیها، پس از آن کارتاژیها و سپس رومیها بود، و در دوره رومیها به مرکز مذهبی - قضایی تبدیل شد (EUE, VI/773; WNGD; EI²; بستانی). از آنجا که در گذشته استیجه منزلگاهی مهم در میان قرطبه و اشبیلیه محسوب می‌شد، اهمیتی بیش از امروز داشت (همانجا). آثار کلیساهای کهن، و نیز کلیساهایی از سده‌های ۱۴-۱۸م در استیجه بر جای مانده، و برخی از آنها بازسازی شده است (EUE، همانجا، نیز 2765-2766(2)/XVIII؛ بریتانیکا، ج ۱۹۸۶، IV/350؛ پاولی؛ WNGD). همچنین آثاری از دوره اسلامی در استیجه به چشم می‌خورد، چنانکه ناقوس کلیسای «صلیب مقدس» بر بقایای مناره مسجد جامع آن نصب شده است (نک: عناب، همان، ۷۶-۷۸).

در آغاز سده ۸م سپاه مسلمانان به فرماندهی طارق بن زیاد به استیجه روی آورد. رودریگ فرمانروای استیجه در ۹۲ق/۷۱۱م از طارق شکست خورد و کشته شد. طارق به تعقیب فراریان به سوی شهر تاخت. مردم استیجه و فراریان سپاه رودریگ در برابر سپاه طارق سخت مقاومت کردند، چندانکه طارق یک ماه شهر را در محاصره داشت، تا موفق به فتح آن شد (ابن اثیر، ۵۶۳/۴؛ زرکلی، ۲۱۷/۳؛ بستانی؛ EI¹).

کشف شده است که از آن جمله‌اند: ابزار آلات، سلاحها، سکه‌ها، زیورآلات، جامها، سرستونها و صلیبهای سنگی («دائرة المعارف ارمنستان شوروی»، همانجاها).

مآخذ: باکیخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به‌کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ جوانشیر قراباغی، میرزا جمال، تاریخ قراباغ، باکو، ۱۹۵۹م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به‌کوشش ک. لسنج، لیدن، ۱۳۳۱ق؛ لفت‌نامه دغدا؛ هوانسیان، ریچارد جی، «درگیرهای ارمنستان و آذربایجان بر سر مسأله قراباغ»، قفقاز در تاریخ معاصر، ترجمه کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Armyanskaya sovetskaya entsiklopediya, Erevan, 1985; Azarbaijan soviet ensiklopediasi, Baku, 1986; Britannica; Brockhaus; BSE²; BSE³.

عنایت‌الله رضا

استیجه، یا استیجه، استیجه، یا اثیخا^۱، شهری کهن در جنوب غربی اسپانیا، در مرکز اندلس دوره اسلامی و در جنوب غربی قرطبه، در استان اشبیلیه، در ۵ و ۵ طول غربی و ۳۷ و ۳۲ عرض شمالی (اصطخری، ۴۱؛ ابن فرضی، تاریخ علماء...، ۳۰۵؛ ابن عبدالمنعم، صفة...، ۱۴۲؛ بریتانیکا، ج ۱۹۷۸، III/774؛ آمریکانا، IX/544؛ لاروس بزرگ؛ WNGD).

این شهر بر ساحل رودخانه شنیل^۲، شاخه‌ای از وادی الکبیر، واقع شده است (یاقوت، ۲۴۲/۱؛ ادریسی، ۵۷۲/۲؛ «اطلس بزرگ آ») و در ۳۵ میلی جنوب قرطبه (ادریسی، ۵۷۲/۲، ۵۷۳) و ۵۴ میلی شرق اشبیلیه (ابن حیان، ج حبشی، ۵۷، حاشیه ۱) و ۲۰ میلی مرشانه و ۴۵ میلی قرمونه (ابن عبدالمنعم، الروض...، ۵۳، صفة، ۱۵۸) قرار دارد. در برخی منابع از رود سوس (شوش) که از کوههای شقوره سرچشمه گرفته، و از روستایی به همین نام در نزدیکی استیجه می‌گذرد، یاد شده است (ابوالفدا، ۴۷؛ قلقشندی، ۲۳۵/۵؛ ابن سعید، ۱۲۳/۲). یاقوت از مناطق اشبوره، اُشونه، اُلیه، ظلیاطه، لُحْیَاته و مَسانه به عنوان نواحی ولایت استیجه یاد می‌کند (۲۷۴/۱، ۲۸۵، ۲۸۵، ۵۴۴/۳، ۵۴۵-۳۵۱/۴، ۵۲۳؛ نیز نک: ابن عبد المنعم، الروض، ۶۰).

بر اساس آمارهای اخیر، جمعیت استیجه تدریجاً کاهش یافته است (نک: لوی پرووانسال، III/166)، چنانکه تا پیش از ۱۹۷۰م، ۵۰'۵۰۰ نفر جمعیت داشت (لاروس بزرگ؛ نیز نک: بستانی) و در ۱۹۷۰م، به ۳۶'۰۵۶ نفر کاهش یافت (بریتانیکا، ج ۱۹۷۸، همانجا؛ WNGD) و در ۱۹۸۱م به ۳۳'۶۱۹ نفر رسید (بریتانیکا، ج ۱۹۸۶، IV/350).

امروزه شهر استیجه مرکز حوزه اداری و قضایی شهرستان استیجه است و بیش از ۲۴'۳۷۲ نفر جمعیت دارد (آمار تا پیش از ۱۹۸۶م) و جمعیت کل شهرستان بیش از ۳۳'۶۵۲ نفر است و مساحت آن ۱۹۹۲ کی-م^۲ برآورد شده است (EUE, XVIII(2)/2765).

نام گذاری: نام ایریایی باستانی این شهر در دوره گوتها استیجی بوده است (بستانی؛ EI¹) و در دوره تسلط رومیها کولونیا آوگوستافیرما^۳ نامیده شد (بریتانیکا، همانجا). همچنین به سبب گرمای بیش از حد به

1. Ecija

2. Genil

3. Great World...

4. Colonia Augusta Firma

5. El Sarten de España

6. Baetica

تراجم... ۱۶۸: لوی پرووانسال، III/6-7؛ بستانی، ۴۵۴-۴۵۰/۲، ۴۲۵/۱۱.

پس از سقوط دولت اموی اندلس در اوایل سده ۱۱۱ ق و برپایی دوره اول حکومت ملوک الطوائف، استجه مدتی به تصرف نخستین حاکم بنوزیری غرناطه، زاوی بن زیری بن مناد (حک ۴۰۳-۴۱۰ ق) درآمد. سپس جهوریان به رهبری ابوالحزم جهور بن محمد (حک ۴۲۲-۴۳۵ ق) در قرطبه قدر برافراشتند و استیلای خود را در غرب تا نزدیکی استجه گسترش دادند (نک: شحنه، 65؛ عنان، همان، ۲۱۲، تاریخ، ۱۶/۲، ۱۲۱-۱۲۳).

استجه مدتی در قلمرو بنوبرزال، از امیران قرومونه بود (ابن عذاری، ۳۱۱/۳؛ عنان، همان، ۴۴/۲). اما قاضی محمد بن عباد (حک ۴۱۴-۴۳۱ ق)، حاکم اشبیلیه که با محمد برزالی پیمان دوستی داشت، پیمان شکست و با او جنگید و در ۴۲۷ ق بخشی از سرزمینهای زیر فرمان او از جمله استجه را به تصرف خود درآورد (حمیدی، ۶۲۱-۶۳؛ ابن عذاری، ۱۹۹/۳؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۳۳۳).

استجه سرانجام پس از جنگهای بسیار در ۶۳۴ ق/۱۲۳۷ م به دست فرناندو سوم، فرمانروای قشتاله، سقوط کرد (عنان، الآثار، ۷۹، نهایت، ۴۸، حاشیه ۲، نیز نک: عصر، ۱۰۱۷/۲-۱۰۲، ۴۲۱-۴۲۲، ۴۲۶-۵۹۷، ۵۹۸). از آن پس استجه مانند بسیاری شهرهای دیگر که به دست قشتالیان افتاد و حاکمان مسلمانی که تحت حمایت پادشاه قشتاله بودند، آن را اداره می‌کردند (همو، نهایت، همانجا).

در ۶۶۲ ق/۱۲۶۲ م بار دیگر قشتالیها به رهبری دون خیل بر استجه حمله بردند. ابن یونس حاکم استجه، امان خواست و شهر را بدون هیچ مقاومتی تسلیم کرد، اما دون خیل بیشتر مسلمانان تسلیم شده استجه را از دم تیغ گذراند و اموال آنان را به غارت برد (همو، عصر، ۴۸۹/۲، نهایت، ۴۸). سرانجام، هانری سوم در ۱۴۰۲ م آنجا را شهر مستقل مسیحی نشین اعلام کرد و به یکی از دژهای نزدیک به مرکز حکومت قشتالیها تبدیل ساخت، چندانکه استجه همواره پایگاهی بر ضد حکومت مسلمان نشین غرناطه به شمار می‌رفت (مقریزی، ۲(۳)/۹۵۸؛ EI¹).

وضع اقتصادی: استجه در سده‌های ۱۶ و ۱۷ م به سبب تجارت با هند غربی که توسط اهالی اشبیلیه صورت می‌گرفت، از فراوانی نعمت بهره‌مند بود (بریتانیکا، ج ۱۹۸۶، IV/350).

ناحیه استجه دارای سرزمینهای حاصل خیز و کشتزارهای سرسبز است و از نظر محصولات کشاورزی همچون گندم، جو، زیتون، روغن نباتی، حبوبات، فرآورده‌های گوشتی و خشکبار غنی است (لوی - پرووانسال، III/272؛ آمریکا، IX/544؛ بریتانیکا، همانجا). دامداری و پرورش اسب و گاو رومی از جمله مشاغل رایج در این ناحیه به شمار می‌رود (آمریکانا، بستانی، همانجاها).

امروزه، استجه شهری صنعتی به شمار می‌رود و کارخانه‌های چوب‌بری، ذوب آهن و فلزات، سنگ معدن، آهک، برق، نساجی و

سپاهیان طارق در کنار چشمه‌ای که از آن پس به چشمه طارق معروف شد، در ۴ میلی استجه اردو زدند. سپس طارق با مشورت یولیانیوس رومی که به سبب بد رفتاری رودریگ کینه او را در دل داشت، برای فتوحات بعدی روانه قرطبه و غرناطه و مالقه شد (ابن قوطیه، ۳۳-۳۴؛ ابن عذاری، ۱۱، ۹/۲؛ لوی پرووانسال، I/22).

در زمان حکومت حکم بن هشام، میان وی و دو عمویش عبدالله و سلیمان که پسران عبدالرحمان اول بودند، جنگی درگرفت. سلیمان حدود دو سال برای تصرف قرطبه، مرکز حکومت جنگید و سرانجام در ۱۸۳ ق/۷۹۹ م، در اطراف استجه در دره رودخانه شنیل شکست خورد (ابن اثیر، ۱۶۲/۶؛ یعنی، ۱۸۵؛ لوی پرووانسال، I/152-153).

استجه همواره یکی از پایگاههای شورشیان بود و ابن حفصون ساکنان این شهر را بر ضد حکومت مرکزی در قرطبه می‌شوراند؛ چندانکه وی پس از جنگ و گریزها در ۸۸۹ م، پس از تصرف اسطبه، استجه را نیز تصرف کرد و آنجا را پایگاه سپاهیان خود گردانید. از همین روی استجه همواره توجه حکام اندلس را به خود جلب می‌کرد و شاهد تغییر فرمانداران بسیاری بود (نک: ابن حیان، ج چالمتا، ۲۵۳/۵، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۷۷، ۳۹۱، جم).

عبدالله اموی که پس از برادرش منذر، امیر اندلس شد، از همان آغاز حکومت برای سرکوب شورش ابن حفصون و اخذ بیعت از وی که نفوذ خود را بر استجه و ناحیه رته گسترده بود، همت گماشت (آل علی، ۱۸۱؛ بستانی). ابن حفصون نیز که برای بازسازی نیروهای خود نیازمند فرصت بود، ابتدا نماینده عبدالله به نام عبدالوهاب بن عبدالرئوف را برای مشارکت در اداره قلمرو خود پذیرفت، اما دیری نگذشت که پیمان را شکست و نماینده عبدالله را بیرون راند و بار دیگر بر استجه و ارجدونه تسلط یافت، اما بر اثر حملات پیاپی سپاهیان عبدالله، عرصه بر او تنگ شد و وی چاره‌ای جز گریز نیافت. سپاهیان عبدالله یک بار در ۲۷۷ ق و بار دیگر در ۲۸۷ ق شهر استجه و دژ پلی را از دست نیروهای ابن حفصون درآوردند (ابن خطیب، ۳۱-۳۲؛ ابن عذاری، ۱۳۱/۲-۱۳۳، ۱۳۸؛ عنان، تاریخ، ۳۴۹/۱-۳۵۲، دوزی، 359، 365؛ لوی پرووانسال، I/370، 376). اما ابن حفصون بار دیگر استجه را تصرف کرد و بر استحکامات آنجا افزود (شحنه، 25-26؛ یعنی، ۲۹۶-۲۹۷؛ نیز نک: ابن حیان، ج ملچور، ۵۰۳-۵۱، ۹۷).

در ربیع الاول ۳۰۰ / اکتبر ۹۱۲ عبدالرحمان سوم، ملقب به الناصر لدین الله جانشین عبدالله شد. وی در ۱۹ جمادی الاول همان سال حاجب خود بدر بن احمد را با سپاهی گران روانه استجه کرد. بدر پس از تصرف استجه به مردم آنجا امان داد، ولی به دستور او همه استحکامات شهر ویران شد. او همچنین پل استجه را برای قطع ارتباط شهر با نیروهای ابن حفصون ویران کرد. این پل بعدها در زمان منصور ابن ابی عامر (د ۳۹۳ ق) بازسازی شد. بدین گونه استجه که بزرگ‌ترین پایگاه ابن حفصون در نزدیکی پایتخت بود، از دست نیروهای وی خارج شد (ابن حیان، ج چالمتا، ۵۳/۵ - ۵۵؛ عنان،

الاندلس، قاهره، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ نعمی، عبدالمجید، تاریخ الدولة الامویة فی
الاندلس، بیروت، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Americana; Britannica; Chejne, A., Muslim Spain, its History and Culture, Minneapolis, 1974; Dozy, R., Spanish Islam, tr. F.G. Stokes, London, 1913; EI¹; EI²; EUE; Grand Larousse; Great World Atlas, London, 1981; Lévi-Provençal, E., Histoire de l'Espagne musulmane, Paris/Leiden, 1950-1953; Pauly; WNGD.
ناهده فوزی

اِسْتِحْسَان، اصطلاحی برای روشی از روشهای اجتهادی در فقه
اهل سنت که غالباً در عرض قیاس مطرح می‌شود. این واژه در لغت به
معنی «نیکو شمردن» است و در فقه سده نخستین، نمودی از عنصر
اجتهاد الرأی بود که در فقه سده ۲ق، به‌ویژه نزد ابوحنیفه و پیروان او
مفهومی محدودتر و مشخص‌تر یافت. مؤلفان کتب اصول فقه که در
سده‌های بعد درصدد ارائه تعریفی روشن از استحسان بوده‌اند، از
ماهیت آن نزد فقیهان سده ۲ق تصویری مبهم داشتند و همین امر موجب
می‌شد تا تشتی گسترده در تعاریف آنان رخ نماید. در نگارشی کلی و با
لحاظ کردن مشترکات مطرح شده در این تعاریفات، می‌توان به اجمال،
استحسان را عدول از حکم قیاس به حکمی دیگر، یا به تعبیر دیگر عمل
نکردن به قیاس، در مواردی خاص و به جهتی خاص انگاشت.

با قطع نظر از ابهام موجود در تعریف، مدافعان استحسان در جهت
اثبات حجیت آن به ادله گوناگون تمسک جستند. مهم‌ترین مستند آنان،
آیه «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر/۳۹)
بود که مردمان را به پیروی «قول احسن» فراخوانده است (نیز
اعراف/۱۴۵/۷؛ زمر/۳۹/۵۵). همچنین روایتی از زبان ابن مسعود با
مضمون «مارأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن: آنچه را مسلمانان
نیکو شمارند، همان نزد خداوند نیکوست»، مورد استناد قرار گرفته، و
حتی در این باره به دلیل اجماع نیز تمسک شده است (نک: ابن حزم،
۱۹۵/۶؛ سرخسی، اصول، ۲۰۰/۲، ۲۰۷؛ غزالی، ۲۷۵/۱؛ بعد؛ آمدی،
۳۹۳/۳؛ برای حدیث یاد شده، نک: احمد بن حنبل، ۲۷۹/۱؛ حاکم،
۷۸/۳).

استحسان در دو سده نخستین: از مطالعه در عبارات نقل شده از
صحابه و فقهای تابعین برمی‌آید که نزد ایشان بسیار مرسوم بود که
گزینش اجتهادی خود را نه با تعبیری قاطع به عنوان حکمی مسلم از
شریعت، بلکه با تعبیرهای چون «أَحَبُّ إِلَيَّ» بیان کنند (برای نمونه‌هایی
از ابن مسعود، ابراهیم نخعی، عطاء بن ابی رباح و سفیان ثوری، نک:
صنعانی، ۵۵۸/۱، ۱۴/۲، ۲۶۶، ۲۷۸، جم). مقصود از کاربرد چنین
تعبیرهایی نه بزرگ شمردن رأی خود، بلکه گونه‌ای از احتیاط در
صدور حکم شرعی بود. دور نیست که نخستین کاربردهای تعبیر
«اِسْتِحْسَانٌ» در لسان فقیهان، بیانی از رأی اجتهادی خود بر همین شیوه
بوده باشد.

در مفهومی نزدیک‌تر به تعاریف اصولی از استحسان، یکی از
کاربردهای قدیم این واژه در نقل بخاری از فقیهی از تابعین (گویا از
اصحاب رأی) دیده می‌شود که «اقرار مریض را به سبب سوءظن او

صابون سازی در این شهر دایر است. از جمله تولیدات آنجا چرم، پنبه،
پشم، حریر و صنایع دستی را می‌توان نام برد (EUE، بریتانیکا،
آمریکانا، بستانی، همانجاها).

خط آهنی از کنار شهر استجه می‌گذرد. همچنین رودخانه شیل که
در نزدیکی این شهر جریان دارد، برای کشتیرانی مناسب است (EUE،
نیز آمریکانا، همانجاها).

استجه با داشتن آب و هوای گرم، کشتزارهای سرسبز، باغ و
بوستانهای خرم، مناظر طبیعی زیبا و نیز به سبب بریایی مراکز رفاهی و
تفریحی، جهانگردان بسیاری را به خود جذب می‌کند (ابن عبدالمنعم،
الروض، ۵۳؛ EUE، نیز EI¹، بستانی، همانجاها).

شخصیتهای معروف: از افراد بنام استجه قاضی عمرو بن
عبدالله بن لیث، معروف به القُبعة را می‌توان یاد کرد (ابن فرضی، تاریخ
العلماء...، ۳۶۳/۲؛ قروی، ۱۴۶؛ ابن قوطیه، ۸۶). همچنین علما، فقها،
محدثان و ادبای بسیاری را به استجه نسبت داده‌اند: محمد بن لیث
استجی (د ۳۲۸ق)، محدث (حمیدی، ۱۴۵/۱؛ یاقوت، ۲۴۲/۱)؛ عثمان
ابن مُحاسن (د ۳۵۶ق)، عالم زاهد (حمیدی، ۴۸۵/۲؛ لوی پروانسال،
III/484، حاشیه 2؛ بستانی، همانجا)؛ ابن ابی الفیاض (د ۴۵۹ق) که
آثاری در زمینه تاریخ و جغرافیا تألیف کرده است (مونس، ۱۰۷، حاشیه
۱)؛ ابو عبدالله محمد بن اسحاق بن مطرف نصری (د ۳۶۳ق)، شاعر و
محدث؛ محمد بن عثمان بن سعید، شاعر و محدث؛ ابوالولید هشام بن
طالوت ازدی (ابن فرضی، همان، ۸۹، ۷۶/۲، ۱۷۱).

مآخذ: آل علی، نورالدین، اسلام در غرب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن
حیان، حیان، المتنبس، به کوشش چالنتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ هم، همان، به
کوشش ملچور آتوریا، پاریس، ۱۹۳۷م؛ هم، همان، به کوشش عبدالرحمان علی
حجی، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی
پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العیر؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلای
المغرب، به کوشش شوقی ضیف، مصر، ۱۹۵۳-۱۹۵۵م؛ ابن عبدالمنعم حبیری،
محمد، الروض المظمار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هم، صفة جزیره
الاندلس (بخشی از الروض المظمار)، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن
عذاری، احمد، بیان المغرب، به کوشش ج. س. کولین و لوی پروانسال، لیدن،
۱۹۵۱م؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ علماء الاندلس، مصر، ۱۹۶۶م؛ هم؛ تاریخ
العلماء و الرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۲ق/
۱۹۵۲م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایباری،
قاهره/بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوالندا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان،
پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۹۷۲م؛ اصطخری، ابراهیم،
مسالك الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بستانی، حمیدی، محمد، جذوة المتنبس، به کوشش
ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکلی، اعلام؛ شکیب ارسلان، الحلل
السندیة، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة، قاهره،
۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ هم، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد ابی،
تهران، ۱۳۶۷ش؛ هم، تراجم اسلامیة شرقیة و اندلسیة، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛
هم، عصر الرباطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛
هم، نهاية الاندلس و تاریخ العرب المتصنن، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قروی،
محمد، قضاة قرطبه، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، بیروت، ۱۹۸۲م؛ قلتشدی،
احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش
احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد
مصطفی زباده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ مونس، حسین، تاریخ الجغرافیة و الجغرافین فی

است، اما قول معتبر نزد اصولیان حنفی لزوم استحسان در صورت قبح قیاس است (نک: سرخسی، اصول، ۲۰۱/۲، علاءالدین بخاری، ۴/۴). کاربرد استحسان نه تنها در فقه رأی گرایان کوفه، که در فقه حدیث گرایان حجاز و شام نیز دیده می‌شود. اوزاعی فقیه نامدار شام در بحثی درباره «جاریه مغنیه» سخن از بطلان بیع آورده، و سپس تصریح کرده که «این [حکم بر پایه] استحسان است و قیاس صحت را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳). همچنین بر پایه نقل ابن قاسم، مالک بن انس فقیه حجازیان بر آن بود که استحسان ۹ عشر علم (فقه) است (نک: ابن حزم، همانجا) و همو در کتاب المدونه، موارد متعددی از عدول مالک از قیاس با نام‌گذاری صریح این روش به استحسان (۴۲۸/۵، ۴۱۷/۶) آورده است. شافعی در اواخر سده ۲ق/۸م، ضمن تدوین کلیات اصول فقه، استحسان را با این تلقی که مبنایی جز پسند شخصی ندارد، به شدت مورد حمله قرار داده، و آن را نوعی بی‌قیدی در اجتهاد انگاشته است (نک: الام، ۲۷۰-۲۷۱، الرسالة، ۵۰۳-۵۰۸). او در رد این شیوه فقهی، علاوه بر بحثهای پراکنده در آثار مختلف خود، کتابی مستقل با عنوان ابطال الاستحسان پرداخته بود (نک: ابن ندیم، ۲۶۴؛ نیز مزنی، ۴۳۱). شافعی در تعبیرات کوتاه و تند خود، استحسان را «تعطیل قیاس» دانسته (همان، ۵۰۵)، و این جمله از او شهرت یافته است که «من استحسن فقد شرع: هر آن کس که استحسان کند، در واقع تشریح کرده است» (نک: غزالی، ۲۷۴/۱). از ناقدان و مدافعان شافعی اشاراتی بر این نکته دیده می‌شود که شافعی خود نیز در ۳ مسأله فقهی، در ابواب متعه طلاق، شفعه و مکاتبه به استحسان روی آورده، و عمل خود را نیز استحسان نامیده است (مثلاً نک: علاءالدین بخاری، ۱۳/۴؛ سبکی، همانجا؛ برای مسأله‌ای چهارم در باب حد سارق، نک: آمدی، ۳۹۱/۳).

استحسان در منابع اصولی: با شکل‌گیری مذاهب فقهی، اختلاف درباره استحسان که از مباحثات شافعی نشأت گرفته بود، استمرار یافت و دامنه آن به آثار اصولی کشیده شد که موج تألیف آنها از سده ۴ق/۱۰م آغاز شد. با نگرشی تحلیلی باید گفت شافعی شیوه‌ای فقهی با عنوان «استحسان» را مورد حمله قرار داده بود که آن را ترک یک دلیل شرعی (قیاس) بدون در دست داشتن دلیلی معتبر می‌انگاشت، اما استحسان بدین معنا اگر پیش از شافعی وجود داشته است، به تحقیق پس از تدوین علم اصول، هرگز نمی‌توانست از سوی فقیهی معتبر از هر مذهب فقهی مورد تأیید قرار گیرد. خوارزمی در گزارش خود درباره جایگاه استحسان نزد مذاهب سده ۴ق، آن را در زمره ادله مورد اختلاف آورده، و از مختصات فقه حنفی شمرده است؛ در حالی که او عدول از تعمیم یک حکم عام در مواردی خاص به رعایت عرف و گریز از عسر و حرج نزد مالکیان را استصلاح، و نه استحسان نامیده است (ص ۷، ۹). گویا در این عصر حنفیان به عنوان تنها هواداران این شیوه، آن را با همین نام مورد حمایت قرار می‌دادند و در برابر حملات شافعیان پاسخ‌گو بودند، در حالی که این اختلاف ثمره عملی چندانی نداشت.

نسبت به وارثان جایز ندانسته است، اما سپس استحسان کرده، گفته است که اقرار مریض به ودیعه، بضاعت و مضاربه جایز تواند بود» (بخاری، ۱۲۶/۲-۱۲۷). در این کاربرد عنصر عدول از یک اصل، به روشنی دیده می‌شود.

در مورد ابوحنیفه که به عنوان شاخص‌ترین فقیه در عمل به استحسان شهرت یافته است، مهم‌ترین گزارش کهن، گفتاری از سهل ابن مزاحم است، مبنی بر اینکه وی در موارد قبح قیاس، روی به استحسان می‌آورد. تنها توضیح افزوده در کلام سهل، این نکته است که ابوحنیفه درباره‌ای از مسائل به «تعامل مسلمین» (عُرف) رجوع می‌کرده است (نک: مکی، ۸۲/۱؛ نیز ه، ۳۹۸/۵-۳۹۹). محمد بن حسن شیبانی نیز اوج فقاقت ابوحنیفه را در استحسان و موارد ترک قیاس متجلی دانسته است (نک: ابوزهره، ۳۴۲). در جای جای کتب فقه حنفی نمونه‌هایی از عمل ابوحنیفه به استحسان یافت می‌شود که می‌توان در تحلیل کلی این موارد، عوامل اصلی مؤثر در عدول وی از قیاس را نکاتی چون ناسازگاری قیاس با روابط متعارف اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عسر و حرج دانست (نک: ه، ۳۹۸/۵). ابوحنیفه افراط در کاربرد قیاس را نکوهش می‌کرد (نک: ابن عدی، ۲۴۷/۷) و گاه چنین می‌نماید که چون به کارگیری قیاس عام را در برخی از موارد قبیح می‌شمرد، با تمسک به «اثری»، آن قیاس را تخصیص می‌داد و در آن موارد خاص از قیاس عدول می‌کرد، اثری که شاید به خودی خود نزد او دلیلی ضعیف شمرده می‌شد. این شیوه نیز در فقه ابوحنیفه استحسان خوانده شده است (نک: ابن عربی، ۷۵۵/۲). این دو گونه قیاس، بعدها از سوی تحلیل‌گران فقه ابوحنیفه استحسان به قیاس و استحسان به اثر خوانده می‌شد (نک: سطور بعد).

در تالیفات قاضی ابویوسف، به عنوان قدیم‌ترین آثار فقه حنفی، عدول از قیاس به اثر بارها دیده می‌شود، روشی که ابویوسف خود نیز آن را استحسان نامیده است (مثلاً نک: ص ۱۷۸). در این استحسانات، در جانب مخالف قیاس، یک اثر و حتی در مواردی یک فتوا از فقیهی متقدم (مثلاً همو، ۱۸۹) وجود دارد که خود پایه مستحکمی برای حکم فقیه نمی‌نماید، بلکه رأی در این استحسانات نقش غیر قابل اغماضی دارد که ضعف سندی اثر را جبران می‌کند (نک: ه، ابویوسف).

محمد بن حسن شیبانی در «کتاب الاستحسان» از مجموعه الاصل (۱۶۶-۴۸/۳) به تبیین پاره‌ای از احکام فقهی پرداخته که ملاک حکم در تمامی آنها استحسان و عدول از قیاس، برای مراعات عرف و گریز از عسر و حرج بوده است (نیز برای عنوان این اثر شیبانی، نک: ابن ندیم، ۲۵۷). در مقایسه‌ای کلی میان فروع فقه ابوحنیفه و دو شاگرد او، موارد متعددی به چشم می‌خورند که در آنها ابوحنیفه بر قیاس عمل کرده، و ابویوسف و شیبانی به استحسان عدول کرده و قیاس را نامناسب شمرده‌اند (نک: ه، ابویوسف، نیز ابویوسف). شاید همین امر موجب شده است تا برخی از اصولیان حنفی در سده‌های بعد چنین تصور کنند که در موارد تردد بین قیاس و استحسان، عمل به هر دو جایز

با وجود نمونه‌هایی از کاربرد تعبیر استحسان در فقه مالک و ستایشی که ابن قاسم، به نقل از مالک، درباره استحسان آورده است (نک: سطور پیشین)، در سده‌های بعد هرگز مالکیان همچون حنفیان به کاربرد استحسان شهرت نیافته‌اند. از پیشینیان مالکی، اصبع بن فرج، کاربرد استحسان را در فقه غالب‌تر از قیاس دانسته است (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶؛ شاطبی، الموافقات، ۲۰۹/۴)، اما درباره ماهیت استحسان مالکی، باجی به اجمال آن را دلیلی قوی‌تر از دلیل دیگر شمرده (شوکانی، همانجا؛ نیز شاطبی، الاعتصام، ۱۳۸/۲)، و ابن انباری به روشنی آن را به کار گرفتن «مصلحت جزئی» در برابر یک قیاس کلی دانسته است (نک: شوکانی، همانجا؛ نیز نک: شاطبی، الموافقات، ۲۰۵/۴-۲۰۶). ابن عربی در تفسیر استحسان مالکی، آن را برگزیدن «ترک مقتضای دلیل بر طریق استثنای ترخص»، به دلیل معارضه وجهی معارض در برخی از مقتضیات آن دانسته است. وی استحسان را بر چند قسم تقسیم کرده است: ترک دلیل به جهت مراعات عرف، ترک آن به جهت مصلحت، ترک آن به جهت اجماع و ترک آن به جهت گریز از عسر و حرج (نک: شاطبی، همان، ۲۰۷/۴-۲۰۸؛ نیز برای تعریفی قریب به آن از ابن رشد، نک: همو، الاعتصام، ۱۳۹/۲). در یک مقایسه کلی باید پذیرفت که استحسان در فقه مالکی دامنه‌ای محدودتر نسبت به فقه حنفی دارد و یکی از مبانی اصلی آن رعایت مصالح است که همواره از میراث فقه مالکی به‌شمار می‌رفته است (نک: د. ه. مصالح مرسله)، وجود محدودیتهایی در کاربرد استحسان نزد مالکیان و رواج نداشتن نام‌گذاری این روش به استحسان نزد آنان، موجب شده است تا برخی از اصولیان مالکی، با قاطعیت مالکیان را در کنار شافعیان از مخالفان استحسان به‌شمار آورند (مثلاً نک: ابن حاجب، ۲۰۷؛ شوکانی، ۲۴۰، به نقل از قرطبی؛ نیز نک: آمدی، ۳۹۰/۳).

در فقه حنبلی، نمونه‌هایی از عمل به استحسان و عدول از قیاس، با تصریح به اصطلاح استحسان در کتب مسائل احمد، نقل گردیده، و گاه نیز از دیگر سو نكوهش استحسان بی‌پایه از زبان احمد نقل شده است (برای توضیح، نک: ابن قدامه، ۱۴۷؛ ترکی، ۵۰۹-۵۱۰). از همین رو، گاه نام حنبلیان در شمار پذیرندگان استحسان (ابن حاجب، آمدی، همانجاها) و گاه در عداد مخالفان آن (نک: عطار، ۳۹۵/۲) آورده شده است.

درباره دیگر مذاهب فقهی، به اختصار باید بیان داشت که زیدیان در تأیید استحسان با حنفیان همراهند؛ امامیه و ظاهریه اساس مشروعیت قیاس و به تبع آن استحسان را انکار دارند؛ اما اباضیه، اگرچه استحسان بی‌پایه را به نقد می‌گیرند، در روشهای فقهی خود از عمل به استحسان روی گردان نبوده‌اند (نک: سیابی، ۳۵۵).

مآخذ: آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش ابراهیم عجزو، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حاجب، عثمان، منتهی الوصول و الامل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجای، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونه الکبری، قاهره،

برخلاف اقلیتی از حنفیان چون ابوجعفر طحاوی که بنا بر آنچه بدو منسوب داشته‌اند، راه انکار استحسان را در پیش گرفت (نک: ابن حزم، ۱۹۵/۶؛ نیز برای نقدی بر استحسان منسوب به بشر مریسی، نک: سبکی، ۱۹۰/۳)، غالب اصولیان حنفی با پافشاری بر مشروعیت استحسان، در تعاریفی که از استحسان مورد نظر خود به دست می‌دادند، شیوه‌ای را مطرح می‌ساختند که نمی‌توانست از سوی اصولیان دیگر مذاهب اهل سنت مورد انکار قرار گیرد. ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق) در تعریف استحسان، آن را عبارت از عدول مجتهد در یک مسأله از حکم کردن به مثل موارد نظیر (قیاس) به انگیزه وجود وجهی قوی‌تر که عدول را اقتضا کند، دانسته است (نک: علاءالدین بخاری، ۳/۴؛ ابن حاجب، ۲۰۷؛ قس: ابوالحسن بصری، ۸۴۰/۲، که با پایه قرار دادن تعریف کرخی، دلیل ترک شده در استحسان را اعم از قیاس دانسته است). در تعاریف دیگر گاه آن وجه اقتضا کننده عدول، به‌طور روشن‌تری بازتاب یافته است: وجه مقتضی عدول گاه قیاسی دقیق‌تر یا قوی‌تر از قیاس نخست دانسته شده (مثلاً نک: پزدوی، ۳/۴؛ ابوالحسن بصری، ۸۳۹/۲؛ نیز ابن حزم، ۱۹۸/۶)، و گاه آن وجه، ناسازگاری نتیجه قیاس با عرف و ایجاد عسر و حرج انگاشته شده است (مثلاً نک: سرخسی، المبسوط، ۱۴۵/۱؛ جرجانی، ۱۳). به عنوان نتیجه‌گیری، باید یادآور شد که تعریف ارائه شده از سوی کرخی و تعریفات ثانوی هماهنگ با آن، عملاً با نتایج یک مطالعه تحلیلی درباره استحسانات موجود در فقه ابوحنیفه سازگاری دارد.

بر پایه آنچه یاد شد، در آثار اصولی حنفیان، استحسان به اعتبار وجه عدول بر دو قسم است: استحسان القیاس و آن استحسانی است که در آن عدول از یک قیاس جلی و ضعیف الاثر به قیاس دیگری است که خفی، اما قوی الاثر است؛ قسم دیگر استحسانی است که وجه عدول در آن عنایت به یک اثر، اجماع یا ضرورتی بوده باشد که ترک قیاس را اقتضا دارد (نک: سرخسی، اصول، ۲۰۲/۲-۲۰۳؛ پزدوی، ۴-۵/۶).

به هر تقدیر بر پایه چنین برداشتی از استحسان حنفی بود که عالمانی از حنفیه چون سرخسی و پزدوی و عالمانی از دیگر مذاهب چون ابن سمعانی شافعی و ابن حاجب مالکی، اختلاف درباره مشروعیت استحسان را نزاعی لفظی پنداشته‌اند (نک: سرخسی، همان، ۲۰۱/۲؛ پزدوی، ۱۳/۴؛ شوکانی، ۲۴۱، به نقل از ابن سمعانی؛ ابن حاجب، ۲۰۸).

در میان تعریفهای ارائه شده از سوی حنفیان، گاه تعاریف دیگری نیز دیده می‌شوند که با تعریفهای یاد شده تفاوت پایه‌ای دارند. برخی از حنفیان، استحسان را ترک عمل به قیاس در برخی از موارد شمول آن دانسته‌اند و آن را به‌گونه‌ای از تخصیص بازگردانیده‌اند (نک: ابواسحاق، ۳۳۱). اما تعریفی که آمدی (همانجا) از قول برخی از حنفیان نقل کرده، و بر پایه آن استحسان دلیلی دانسته شده است که در اندیشه مجتهد خطوطی می‌کند و کلمات را یارای بیان آن نیست، برداشتی غریب است که راه را بر ناقدان می‌گشاید.

خزلیزسولیک» را بر زبان آوردند و امر را بر آن نهادند که هر یک زودتر رسد، روش او را به کار بندند (نک: ابن سعد، ۲/۷۴-۷۵؛ ابن ماجه، ۴۹۶/۱؛ نیز نک: مجلسی، ۵۱۸/۲۲، ۵۲۹). استخاره و طلب کردن بهترین از خداوند نزد مذاهب گوناگون اسلامی امری پسندیده شمرده شده، و در این باره احادیثی چند از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) نقل شده است (نک: احمد بن حنبل، ۱۶۸/۱؛ برقی، ۵۹۸-۵۹۹).

در حدیثی نبوی به روایت جابر به چگونگی نماز استخاره پرداخته شده است. در این حدیث که از منابع اساسی در مباحث فقهی مربوط به نماز استخاره به شمار می آید، دعای ویژه‌ای نیز برای تعقیب این نماز آمده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۳/۳۴۴؛ بخاری، ۷/۱۶۲۷؛ ترمذی، ۳۴۵-۳۴۶). در منابع امامیه به علاوه، احادیث دیگری به نقل از ائمه (ع) در آداب نماز استخاره آمده است (نک: کلینی، ۳/۴۷۰ به بعد؛ ابن بابویه، ۱/۵۶۲-۵۶۳؛ طوسی، تهذیب، ۳/۱۷۹ به بعد). نماز استخاره نزد فقیهان از نمازهای مستحب یا مستنون شمرده شده است (مثلاً نک: ابن ادریس، ۱/۳۱۳؛ سید بکری، ۱/۲۵۷). به اتفاق مذاهب فقهی، نماز استخاره دو رکعت است و بنا بر قول مشهور نزد مذاهب گوناگون، بهتر آن است که در قرائت این نماز پس از فاتحه الکتاب، در رکعت نخست سوره کافرون و در رکعت دوم سوره اخلاص خوانده شود (مثلاً نک: غزالی، ۱/۱۸۵؛ نووی، «الادکار»، ۳/۳۵۴؛ ابن عابدین، ۱/۵۰۶؛ بدون تصریح به ترتیب: کلینی، ۳/۴۷۲؛ ابن بابویه، ۱/۵۶۲). در

یک روایت امامی نیز قرائت سوره‌های حشر و رحمن در رکعت نخست و سوره‌های معوذتین و اخلاص در رکعت دوم توصیه شده است (نک: کلینی، ۳/۴۷۰؛ طوسی، همان، ۳/۱۸۰). افضل آن است که نماز استخاره در اماکن مقدس چون مساجد و مشاهد گزارده شود (نک: شهید اول، ذیل نماز استخاره؛ نیز نک: عوفی، ۱/۲۱۰). در روایات امامیه، نمونه‌هایی از توصیه به اقامه این نماز در مسجد النبی (ص) (کلینی، ۳/۴۷۱) و نیز به جای آوردن آداب استخاره در مشهد امام حسین (ع) (حمیری، ۲۸) وارد شده است.

علاوه بر استخاره با گزاردن نماز، استخاره به معنی دعا به درگاه خداوند و طلب بهترین، در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است؛ گفتنی است که ابن ادریس (۳۱۴/۱) با یاد کردن این نکته که استخاره در زبان عرب اساساً به معنای دعاست، بر این جایگاه تأکیدی ویژه داشته، و بر لزوم پیراستن سنت استخاره از زوائد توصیه اکید کرده است (نیز نک: سطور بعد). دعای ۳۳ از صحیفه سجاده‌نویسی برای استخاره است و در آن از خداوند درخواست می‌شود تا آنچه مشیت و خواسته حق است، الهام فرماید. در جوامع روایی به آداب و سنن استخاره پرداخته شده، و روایاتی در این باب به نقل از پیامبر اکرم و ائمه اطهار گردآوری شده است (نک: شوکانی، ۱۸۹-۱۹۰؛ حر عاملی، ۳/۲۰۴-۲۲۱؛ مجلسی، ۸۸/۲۲۲-۲۴۲). آثار مستقلاً نیز به خصوص از سوی عالمان امامی در موضوع استخاره تألیف شده است که از آن میان می‌توان به طور خاص کتاب فتح الابواب از ابن طاووس را یاد

۱۳۲۴-۱۳۲۵؛ ابن قدامة مقدسی، عبدالله، روضة الناظر، به کوشش سیف‌الدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱م؛ ابن ندیم، الفهرست: ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، «اللعن فی اصول الفقه»، همراه تخریج الاحادیث غماری، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد، به کوشش محمد حیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵/۱۹۶۵م؛ ابوزهره، محمد، ابوحنیفة، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، مستدرک، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، صحیح، همراه با حاشیه سند، قاهره؛ یزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیه کشف الاسرار (نک: هـ، علاء‌الدین بخاری)؛ ترکی، عبدالله، اصول مذهب احمد بن حنبل، عین شمس، ۱۳۹۴/۱۹۷۴م؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خوارزمی، محمد، مفتاح العلوم، به کوشش فان فلون، لندن، ۱۸۹۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، الابهاج فی شرح المنهاج، بیروت، ۱۴۰۲/۱۹۸۳م؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، البسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سیاهی، خلفان، فصول الاصول، مسقط، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م؛ شاطبی، ابراهیم، الاعتصام، قاهره، ۱۳۳۱/۱۹۱۳م؛ همو، الموافقات، قاهره، المكتبة التجارية؛ شافعی، محمد، الام، بولاق، ۱۳۲۶-۱۳۲۱ق؛ همو، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، قاهره، مكتبة مصطفى البابی الحلبي؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ عطار، حسن، حاشیه علی جمع الجوامع، قاهره، المكتبة التجارية؛ علاء‌الدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲-۱۳۲۴ق؛ قرآن کریم؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق؛ مزنی، «المختصر»، همراه الام شافعی، بیروت، دارالمعرفة؛ مکی، موفق، مناقب ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق.

احمد پاکچی

استخاره، عنوانی عام برای آنگونه از آداب دینی که با انجام دادن آنها، شخص انتخاب احسن را از خداوند می‌طلبد. استخاره در لغت، طلب و خواستن بهترین در امری است (نک: ابن منظور، ذیل خیر)، اما در اصطلاح دینی، واگذار کردن انتخاب به خداوند در کاری است که انسان در انجام دادن آن درنگ و تأمل دارد. گاه در روایات، استخاره مشاوره‌ای با خداوند دانسته شده است (مثلاً نک: برقی، ۵۹۸؛ ابن بابویه، ۱/۵۶۲). در منابع دینی از دیرگاه درباره استخاره گفت و گو شده، و برای آن، آدابی از دعا، نماز و ذکر بیان گردیده است. استخاره کردن در امری که در شرع، حکمی روشن دارد، روا نیست و تنها در کارهای مباح یا در انتخاب میان دو مستحب، نیکو و پسندیده است (نک: ابن طاووس، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۲ به بعد؛ ابن حجر، ۱۱/۱۵۴).

از برخی روایات چنین برمی‌آید که در دوره پیش از اسلام، نوعی «استخاره از الله» در میان عرب معمول بوده است (نک: ابن سعد، ۱۷۷/۸؛ ابوالفرج، ۱۹/۹۲)، ولی درباره چگونگی آن شرحی داده نشده است. از نخستین نمونه‌های عمل به استخاره در دوره اسلامی روایتی از حضرت علی (ع) است، مبنی بر اینکه چون پیامبر (ص) وی را به یمن فرستاد، او را بر به‌کارگیری استخاره، آنگاه که تصمیم‌گیری دشوار گردد، ترغیب کرد (طوسی، امالی، ۱/۱۳۵). همچنین به هنگام رحلت حضرت رسول (ص) و بروز اختلاف نظر میان صحابه در کیفیت دفن آن حضرت، به‌دنبال دو کس فرستادند که یکی به شیوه مکیان زمین را می‌شکافت و یکی به‌روش مدنیان لحد می‌ساخت؛ آنگاه عبارت «اللهم

دانه ها را دو دو می شمارند؛ در صورتی که باز مانده یک باشد، امر مورد نظر را خوب می انگارند. بر پایه آنچه شهید اول (همانجا) یاد آور شده، این نوع «استخاره به عدد» در سده های نخستین اسلامی رواج نداشته است؛ تنها ابن طاووس (۲۷۲-۲۷۳) بر پایه روایتی که از امام غایب (ع) نقل کرده، استناد این سنت را به ائمه (ع) باز گردانیده است (نیز نک: کفعمی، ۳۹۱-۳۹۲؛ صاحب جواهر، ۱۲/۱۷۲-۱۷۳).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین؛ ابن حاج، محمد، المدخل، قاهره، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، بولاق، ۱۳۰۱ ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۳۲۱ ق؛ ابن طاووس، فتح الابواب، به کوشش حامد خفاف، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابن عابدین، محمد، ردالمحتار، بولاق، ۱۲۷۲ ق؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباری، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ م؛ ابن منظور، لسان، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ خفاف، حامد، مقدمه بر فتح الابواب (نک: هم، ابن طاووس)؛ زبیدی، محمد، انحف الساده السنین، قاهره، ۱۳۱۱ ق؛ سیدیکری، ابوبکر، اعانة الطالبین، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ شوکانی، محمد، تحفة الذکرین، بیروت، عالم الکتب؛ شهید اول، محمد، الذکر، ج سگی، ۱۲۷۱ ق؛ صاحب جواهر، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ صحیفه سجاده؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ طبرسی، حسن، مکارم الاخلاق، به کوشش محمد حسین اعلمی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ طوسی، محمد، امالی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ هم، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعه، تهران، ۱۳۲۳ ق؛ عرفی، محمد، لباب الابواب، به کوشش ادراد براون، لیدن، ۱۳۲۴ ق/۱۹۰۶ م؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۲۸۹ ق؛ فیض کاشانی، محمدحسن، البرانی، اصفهان، ۱۴۰۶ ق؛ کفعمی، ابراهیم، المصباح، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ محقق حلی، جعفر، المعتمد، ج سگی، ۱۳۱۸ ق؛ مفید، محمد، المقنعه، قم، ۱۴۱۰ ق؛ نووی، یحیی، «الاذکار»، همراه الفتوحات الربانیة ابن علان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ هم، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷ م.

استخر، یا اصطخر، اسطرخر، شهری ساسانی و یکی از تقسیمات اداری پنجگانه اوایل دوره اسلامی در استان فارس. واژه استخر که به معنای سخت و نیزومند است (بارتولمه، 1591؛ رایشلت، 269)، در کتیبه پهلوی شاپور و کرتیر در بنای کعبه زردشت (یک، 259,342,410؛ برنر، 105؛ نیبرگ، 180) و سنگ نبشته پهلوی شاپور سکانشاه بر جرز سنگی ایوان جنوبی کاخ تخر تخت جمشید (فرای، «کتیبه ها...»)، 84,85)، همچنین در اوستا (بارتولمه، رایشلت، همانجاها)، کتاب ارداویرافنامه (ص 76, 77)، کارنامه اردشیر بابکان (ص 4) و رساله «شهرستانهای ایران» (ص ۱۳۱) آمده است. اگر چه سبب اطلاق این

کرد (برای کتاب شناسی این آثار، نک: خفاف، ۴۷-۵۵؛ نیز برای یک تألیف کهن با عنوان الاستخاره و الاستشارة، نک: نووی، تهذیب...، ۲۵۶/۲).

گفتنی است که در برخی منابع علاوه بر نماز استخاره و دعا، به روشهای خاصی نیز در این مورد اشاره شده که گاه سندیت آنها مورد بحث و تأمل بوده است:

۱. استخاره به قرآن: نخست باید به روایت الیسع قمی از امام صادق (ع) اشاره کرد که به موجب آن شخص استخاره کننده به هنگام آماده شدن و قیام برای نماز، مصحف را می گشاید و به نخستین امری که در آن می بیند، عمل می کند (طوسی، تهذیب، ۳۱۰/۳؛ کفعمی، ۳۹۱، بدون اشاره به نماز). در شیوه ای دیگر که طبرسی بدون ذکر مستند، آن را آورده است، شخص پس از به جای آوردن نماز مخصوص و دعا، مصحف را می گشاید و برگ را شمرده، پاسخ خود را در برگ هفتم و سطر یازدهم می جوید (نک: طبرسی، حسن، ۳۲۴؛ نیز ابن طاووس، ۲۷۷). از اشارات جسته و گریخته در منابع برمی آید که چنین روشهایی نزد گروههایی از اهل سنت نیز تداول داشته است (مثلاً نک: هم، ۱۵۶، به نقل از دعوات مستغفری؛ ابن حاج، ۲۷۸/۱؛ زبیدی، ۲۸۵/۲-۲۸۶).

در حدیثی از امام صادق (ع) از تفأل به قرآن کریم نهی شده است (کلینی، ۶۲۹/۲) و گاه در بیان وجه آن چنین گفته اند که مراد از تفأل منهی، استفسار و پیش بینی حوادث آینده به قرآن است، یا اینکه در نهی نظر به تشبیه به مردم جاهلیت در تفأل و تطییر بوده است. ملاک نهی هر چه باشد، برخی از علما سعی داشته اند تا فرقهایی را میان تفأل به قرآن و استخاره به آن قائل شوند (مثلاً نک: فیض، ۱۴۱۷-۱۴۱۶/۵). گفتنی است که برخی از عالمان اهل سنت نیز با پرداختن به مسأله تفأل به قرآن، آن را به دور از سنت دانسته، و مورد نقد قرار داده اند (ابن حاج، زبیدی، همانجاها).

۲. استخاره با رقاع: در یکی از روشهای استخاره با رقاع دو دستور «افعل» و «لا تفعل» (و لا تفعل) بر دو رقع نوشته می شود و استخاره کننده با به جای آوردن آدابی خاص یکی از آن دو را بر می دارد و به مقتضای آن عمل می کند (نک: کلینی، ۴۷۳/۳؛ طوسی، همان، ۱۸۲/۳؛ نیز نک: طبرسی، احمد، ۳۱۴). در روشی دیگر ۶ رقع به کار می رود و آنچه در ۳ رقع متفقاً دستور «افعل» آید، بدان عمل می شود (نک: کلینی، ۴۷۰/۳؛ طوسی، همان، ۱۸۱/۳؛ نیز نک: طبرسی، حسن، ۲۵۶). روایت نخست بدون ضبط اسناد به یکی از ائمه (ع) منسوب گردیده، و روایت دوم از امام صادق (ع) نقل شده است. ابن ادریس (۳۱۳/۱-۳۱۴) و محقق حلی (ص ۳۰۴) استخاره با رقاع را مورد انتقاد قرار داده، و برگرفته از اخبار غیر معتبر دانسته اند. شیخ مفید نیز بر شدوذ این اخبار و ضعف اسناد آن اشاره نموده است (نک: ص ۲۱۹)، برخی نیز چون علامه حلی (۱۲۸/۱) و شهید اول (همانجا) این انتقاد را وارد ندانسته اند.

۳. استخاره با سبحة (تسبیح): در این نوع استخاره، پس از خواندن دعایی مخصوص، به اندازه یک قبضه از تسبیح را جدا کرده،

نام به یک منطقه خاص به درستی دانسته نیست، اما برخی برآنند که واژه استخر به معنای قلعه نظامی بوده باشد (هرتسفلد، «تاریخ...»، 45؛ فرای، «عصر زرین...»، 10). افراد محلی ویرانه‌های شهر استخر را تخت طاووس می‌نامند (مصطفوی، 21).

استخر پیش از اسلام: ویرانه‌های شهر استخر در دره عریضی بین جلگه‌های خضرك و مرودشت (فرهنگ...، ۱۶۹؛ مصطفوی، همانجا) و در ۶۵ کیلومتری جنوب پاسارگاد و ۵ کیلومتری شمال تخت جمشید واقع است (واندن برگ، 23). جانب شمالی این دره - شمال باختری شهر مرودشت - به کوهستان حاجی آباد و جنوب آن به دامنه‌های شمالی کوه رحمت تخت‌جمشید محدود می‌شود (فرهنگ، نیز مصطفوی، همانجاها؛ اشعیت، 108؛ گوج، 162). فلاندن محیط این شهر را ۹ تا ۸ کیلومتر زده است (ص ۲۹۱). از سوی دیگر گستردگی شهر استخر را می‌توان با انتخاب محل‌هایی برای به تصویر کشیدن نقوش شاهان ساسانی که بی‌تردید جزو استخر محسوب می‌شد، یعنی نقش رجب در فاصله ۱/۵ کیلومتری جنوب شهر و نقش رستم در ۲/۵ کیلومتری غرب آن به روشنی دریافت (اشعیت، 106؛ واندن برگ، همانجا). هر چند در منابع پیش از اسلام به محدوده جغرافیایی این شهر اشاره‌ای نشده، اما به نظر می‌رسد که تقسیمات کشوری ایران در سده‌های نخستین اسلامی ادامه همان تقسیمات اداری پایان دوره ساسانی بوده باشد. از این رو می‌توان احتمال داد تسوچهایی که در منابع جغرافیایی اسلامی به کوره استخر نسبت داده شده، بر اساس تقسیمات پیش از اسلام این منطقه بوده باشد (نک: ابن‌خردادبه، ۴۵-۴۶). یگانه رودی که شهر را سیراب می‌ساخته، رودخانه فرواب یا پرواب (پلوار کنونی یا سیوند) است که از شمال‌غربی شهر گذشته، سپس به جلگه مرودشت می‌ریخته است (اصطخری، مسالک‌الممالک، ۱۲۱؛ ابن‌بلخی، ۱۲۷).

پیشینه تاریخی: در منابع دوره اسلامی درباره سابقه تاریخی شهر استخر از دوره‌های پیشدادی و کیانی سخن به میان آمده است. بنابراین روایات کی‌کواد (کیقباد) پس از شکست دادن افراسیاب رهسپار استخر می‌شود (فردوسی، ۷۳/۲)، گیومرث این شهر را بنا می‌نهد و هوشنگ در استخر بر تخت می‌نشیند (نک: طبری، ۵۷۰/۱؛ حمزه، ۲۳؛ ابن‌بلخی، ۱۲۱؛ مجمل‌التواریخ...، ۳۹). اشعیت با استفاده از خرده‌سفال‌های منقوش به دست آمده از شهر باستانی استخر، زمان نخستین استقرار در محل را به هزاره چهارم ق م می‌رساند (ص 105). همچنین وی امکان وجود استقرار را در دوره عیلامی یعنی هزاره دوم ق م در این منطقه بعید نمی‌داند. وجود نقش برجسته عیلامی در زیر یکی از نقوش برجسته ساسانی (نقش بهرام دوم) در مقابر نقش رستم مؤید این نظر به است (همانجا؛ هرستفلد، «کشفیات...»، 228، «تاریخ...»، 5). در میان بسیاری از مآخذ یونانی و اسلامی خلطی در بیان مشخصات

پرسپولیس و استخر صورت گرفته، چه هنگامی که از ویرانه‌های پرسپولیس سخن به میان می‌آید، مشخصات آن مربوط به شهر نوینباد استخر است و در برخی موارد نام پارسه مترادف نام استخر ذکر می‌شود (ابن‌بلخی، ۱۲۶-۱۲۷؛ حمدالله، ۱۲۰؛ مسعودی، مروج...، ۷۶/۴-۷۷؛ نیز نک: هرستفلد، همان، 45).

آگاهی ما از شهر استخر در عهد هخامنشی بسیار اندک است و به نظر می‌رسد که این شهر در کنار پرسپولیس شهری معمولی بوده (اشعیت، همانجا)، و ظاهراً پس از ویرانی تخت جمشید جانشین آن شده است (هرتسفلد، همانجا). در رویدادنامه‌های سریانی درباره شهر استخر و نقل مکان خاندانهای ایرانی به شهر کرخ بیت سلوک یا کرکوک کنونی در روزگار داریوش (۵۲۲-۴۸۶ ق م) سخن به میان آمده است و در اینگونه متون به روشنی گفته شده که آنها ۵ خاندان از استان استخر بودند (پیگولوسکایا، ۶۱). در زمان سلوکوس اول (۳۱۲-۲۸۱ ق م) نیز برخی از خاندانهای اشراف استخر را به کرکه (بین النهرین بالا) کوچ دادند (بیکرمان، 17). اما ترسیم مشخصات تاریخی شهر استخر در عهد سلوکیان مبتنی بر سکه‌هایی است که طی کاوشهای باستان‌شناسی یافت شده‌اند (اشعیت، 107؛ بالسر، 86).

با توجه به طرح و ساختمان سکه‌های به دست آمده، تاریخ شهر را به ۳ دوره می‌توان تقسیم کرد: نخست دوره‌ای که سبک و ساختمان سکه‌ها شباهت بسیار نزدیکی به سکه‌های شاهان سلوکی دارد. سلوود احتمال داده که تاریخ ضرب نخستین سکه‌های پارس در حدود ۲۵۰ ق م بوده، و در ۲۰۵ ق م نیز ضرب آنها احتمالاً متوقف شده است (ص 302؛ قس: هیل، مقدمه، 161؛ هرستفلد، همان، 49). دوره دوم مربوط به دوره‌ای است که شاهان محلی پارس از سلوکیان تبعیت نمی‌کردند. این گروه از سکه‌های پارس که در سبک و ساختمان متمایز از سکه‌های پیشین است، به صورت مستقل ضرب می‌شدند و شاید اندکی پس از ۱۹۰ ق م ضرب شده باشند (سلوود، 303). در دوره سوم ظاهراً ضرب سکه‌های محلی به سبب چیرگی اشکانیان بر بین النهرین و فشار آنان برای به تصرف در آوردن کامل پارس در حدود ۱۴۰ ق م متوقف گردید، اما با از سرگیری ضرب این سکه‌ها از سوی پادشاهان فارس در حدود ۹۰ ق م که نشانه‌ای از آزادی بیشتر در این دوره است، می‌توان پس از یک دوره فترت از تاریخ شهر سخن گفت. به هر روی، استخر کرسی پارس و شهری که فاصله چندانی با تخت جمشید نداشت، محل ضرب این سکه‌ها بود (هرستفلد، همان، 47؛ سلوود، 304، 302).

در دوره اشکانی آتش مقدس در آتشکده آناهیتا در استخر فروزان بود و ساسان یکی از روحانیان آن عصر ریاست این پرستشگاه را بر عهده داشت (طبری، ۳۷/۲؛ کریستن سن، ۱۰۶؛ اشعیت، 105). شورشها و دگرگونی‌هایی که در آغاز سده ۳ م در ایالت پارس به وقوع پیوست، موجب زوال اشکانیان و خاندان حاکم در شهر استخر شد. در

چشم می‌خورد که از ظرافت هنری لازم برخوردار نیست و به طور قطع مربوط به دوره هخامنشی نبوده، و احتمالاً متعلق به دوره پس از غلبه یونانیان، یعنی دوره سلوکیهاست (هرتسفلد، ایران...، 278، 276؛ اشمیت، 106). سرستونهای سبک گرتنی^۲ با حلزونیها (پیچکها)ی جانبی حاکی از تأثیر هنر یونانی است، جز آنکه این حلزونیها از ظرافت اصلی برخوردار نیستند و تاریخ ساخت این ستونها احتمالاً مربوط به اوایل سده ۳ ق م است (هرتسفلد، همانجا). همچنین ستون و ته ستون و تخته سنگهایی از دوره هخامنشی از بقایای بناهای استخر وجود دارد که در دوره اسلامی برای ساختمان یک مسجد از آنها استفاده شده است (همو، نیز اشمیت، همانجا؛ بیر، 307). طی این کاوشها همچنین قطعه سنگ حجاری شده‌ای مربوط به دوره ساسانیان به دست آمد (همو، 307، 309).

در دوره ساسانی شهر به وسیله حصار محکم با برجهایی در اطراف محافظت می‌شده، و دور تا دور حصار را نیز خندقی در بر می‌گرفته است. در جنوب شرقی شهر بقایای این خندق به چشم می‌خورد (اشمیت، 107). برای ساختن استحکامات شهر استخر از خشت خام استفاده کرده‌اند و نیز به نظر می‌رسد که حصارهای یاد شده، پیش از عهد ساسانیان ساخته شده باشد (همو، 121؛ گیرشمن، ۲۸۹).
 مأخذ: در پایان مقاله. جرادنیستی

استخر در دوره اسلامی: جغرافی‌نگاران مسلمان استخر را که مرکز «کوره» ای به همین نام در فارس بود، از اقلیم سوم شمرده‌اند (ابن رسته، ۹۷). برخی مکانی را که بعدها جلگه مرودشت - از قریه جلوگیر تا جلودر - نام گرفته، تمام یا بخشی از شهر استخر دانسته‌اند (حمدالله، ۱۲۱؛ فرصت، ۱۳۲؛ سامی، ۲). به نوشته محمد مقدسی، استخر موقع سوق الجیشی ویژه‌ای داشته، و در میانه دره بنا شده بوده است (ص ۷۱). در این دره، چنانکه گفته شد، رود پرواب جریان دارد که به رود کر می‌ریزد و در سمت دروازه خراسان در بیرون شهر پلی شگفت به نام «پل خراسان» بر آن بسته بوده‌اند. در کنار آن ساختمانها و خانه‌هایی بنا شده بود که مربوط به عهد اسلامی است (اصطخری، مسالک الممالک، ۱۲۳؛ ابن حوقل، ۲۷۶/۲، ۲۷۸؛ مقدسی، محمد، ۴۳۶؛ ابن بلخی، ۱۲۷). شهر در هر دو کرانه رود پرواب امتداد داشته که قسمت عمده آن در سمت غربی بوده است (بارتولد، ۱۷۳). اشمیت گزارشی از وضع بنای این خانه‌ها در دوره اسلامی به دست داده است. به گفته وی احتمالاً بخشی از شهر استخر بر یک بنیاد ماقبل تاریخی، و دیگر بخشها بر شالوده یکی از دوره‌های پیشین برپا شده است (ص 111؛ نیز نک: دیاکونوف، ۹۶).

راههای مواصلاتی، استخر را به دیگر شهرها پیوند می‌داد. راهی از استخر به سیرجان می‌رفته، و هم این شهر در مسیر شیراز به نیشابور بوده است (ابن خردادبه، ۵۰-۵۲، ۵۳؛ اصطخری، مسالک و ممالک،

این تاریخ، استخر به دست گوجیهر بازرنگی افتاد (طبری، ۲۸۸/۲). ظاهراً پس از ۲۱۲ م پاپک پدر اردشیر بر حاکم استخر شورید و گوجیهر را کشته، امور شهر را در دست گرفت (همو، ۳۷۷/۲-۳۸؛ کریستن سن، همانجا). پس از روی کار آمدن ساسانیان، هر چند اردشیر پایتختی جدید به نام اردشیرخره (هم) نزدیک فیروزآباد فعلی بنا کرد و تیسفون مرکز اداری امپراتوری ساسانیان شد، اما استخر به مثابه محل سنتی خاندان ساسانی باقی ماند و از اهمیت بسیاری برخوردار شد (اشمیت، 106). ظاهراً در عهد شاپور ذوالاکتاف (۳۱۰-۳۷۹ م) جمعیت شهر تقلیل یافت، زیرا وی ۱۲ هزار تن از مردم استخر و دیگر شهرها را به نصیبین کوچاند (طبری، ۶۰/۲).

با آنکه بیشتر پادشاهان ساسانی در تیسفون تاج گذاری می‌کردند، احتمالاً آداب و تشریفات دیگری نیز در استخر که موطن اصلی ساسانیان در ولایت فارس بود، برپا می‌شد (فرای، «تاریخ...»، 121). این امر علاوه بر اهمیت سنتی شهر، قدرت کافی بزرگان استخر را در اداره امور دولت ساسانی و همچنین نقش خاستگاه ساسانیان را در تغییرات سیاسی و کار دولتمردان روشن می‌سازد. به روایت طبری کتاب اوستا نیز در محلی به نام دژنپشت در استخر باقی بود (۵۶۱/۱) و چنانکه مسعودی در ۳۰۳ ق از شهر دیدن کرده، آن را مرکز علوم و اخبار ملوک وصف کرده است (التنبیه...، ۱۰۶). افزون بر وجود آتش مقدس در استخر، نشان امپراتوری و گنجینه سلطنتی نیز احتمالاً در آنجا نگهداری می‌شد (اشمیت، همانجا).

در اواخر دوره ساسانیان، استخر همچنان جایگاه خود را حفظ کرد، چنانکه پس از سقوط تیسفون در سال ۱۴ هجری یزدگرد به این شهر درآمد و بر اساس سکه‌های یافت شده، به نظر می‌رسد که او دربار دوم خود را در آنجا برپا کرد (حصوری، ۵۰-۵۱؛ نیز قس: واکر، 1-3، لوحه I، شم 1، «a»)). از این رو، ظاهراً مردم در فارس به تحریک یزدگرد و یا دست کم به سبب حضور کوتاه وی در آن دیار بر اعراب شوریدند (نک: طبری، ۲۶۵/۴؛ بلاذری، ۳۸۸-۳۸۹). بر پایه روایات، شهر استخر در ۲۹ ق/۶۵۰ م به همراه شهر باستانی اردشیرخره توسط والی بصره، عبدالله بن کریم، به تصرف درآمد (همانجا: تاریخ سیستان، ۷۹-۸۰).

آثار تاریخی: در منابع اسلامی ساختن برخی از بناها و قلعه‌ها در شهر استخر به شاهان پیشدادی و کیانی نسبت داده شده است (نک: دینوری، ۲۷؛ طبری، ۵۷۰/۱؛ حمدالله، ۱۲۰؛ نیز نک: مقدسی، محمد، ۴۴۶-۴۴۷؛ ابن بلخی، ۱۲۶).

نخستین حفاریهای باستان شناسی در استخر در ۱۹۳۲ م توسط ارنست هرتسفلد انجام گرفت و بعدها این کاوشها از سوی ایش اشمیت طی سالهای ۱۹۳۵-۱۹۳۹ م ادامه یافت (شیمان، 178؛ اشمیت، 107). از جمله آثار به دست آمده، از بخشی از یک درگاه سنگی که درگاه اصلی شهر بوده است و نیز یک ستون با سرستونهایی از سر دوگاو و شماری ستونهای شیاردار می‌توان یاد کرد که سبک معماری آنها مربوط به عصر هخامنشی است، در ویرانه‌های استخر ستونهای بی‌شیاری نیز به

۱۱۴-۱۱۵؛ ابن حوقل، ۲۶۳/۲، ۲۸۳، ۲۸۴). از استخر تا شیراز ۵ منزل یا ۱۲ فرسنگ راه بوده است (ابن خردادبه، ۴۲، ۴۷، ۲۲۶؛ اصطخری، همان، ۱۱۴، ۱۱۷).

طبق برخی روایات نخستین پیشروها در فارس به سوی استخر در خلافت عمر از طریق ولایت بحرین صورت گرفته است. در ۱۷ق علاء ابن حضرمی والی بحرین، سپاهیان مسلمان را از دریا گذراند و به سوی فارس راند. چون به طرف استخر پیش رفتند، مردمان فارس در برابر آنان ایستادند و میان مسلمانان و کشتیهایشان حایل شدند. در محلی به نام طاووس جنگی سخت درگرفت و بسیاری از ایرانیان کشته شدند. مسلمانان آهنگ بازگشت به بصره کردند، اما کشتیهایشان غرق شد. از سوی دیگر مردم استخر به سرکردگی «شهریگ» فارس راه را بر آنان بستند. از این رو عمر بر علاء خشم گرفت و او را عزل نمود و عتبه بن غزوان را از بصره مأمور بسیج نیرو برای کمک به مسلمانان کرد (نک: طبری، ۷۹/۴-۸۲؛ ابن اثیر، ۵۳۸/۲-۵۳۹). از پی علاء، عثمان بن ابی العاص ثقفی از سوی عمر ولایت بحرین و عمان یافت (دینوری، ۱۳۳؛ قس: ابن حجر، ۲۲۱/۲، ۲۵۹، که سال ولایت یافتن عثمان بن ابی العاص را ۱۵ق ذکر کرده است).

به روایت طبری (۹۴/۴) عمر در ۱۷ق اجازه پیشروی در سرزمین ایران را داد و امیران و لشکریان را به هر سوی بپراکند. از این میان عثمان بن ابی العاص لوای کوره استخر گرفت. اینان در ۱۷ق دست به تجهیز و تدارک نظامی زدند و سال بعد پیشروی خود را آغاز کردند. به گفته ابن اسحاق (نک: خلیفه، ۱۵۱/۱)، ابو معشر و واقدی (نک: طبری، ۱۷۴/۴)، نخستین فتح شهر استخر در ۲۳ق صورت گرفته است. در این سال عثمان بن ابی العاص که ظاهراً تحت امر ابوموسی عمل می‌کرده است (نک: قدامه، ۳۸۹) - چون خبر فتح کوره اهواز را شنید، در فارس پیشروی کرد و بر بخشی از نواحی آنجا از جمله شهر استخر دست یافت (دینوری، همانجا؛ نیز نک: یعقوبی، ۱۵۷/۲). گویند او در «گور» با مردم استخر نبردی سخت کرد. گور گشوده شد و مسلمانان استخر را فتح کردند و پس از رفت و آمدهایی، سرانجام مردم آنجا تن به جزیه دادند (طبری، ۱۷۵/۴؛ ابن اثیر، ۴۰/۳). لیکن در اواخر خلافت عمر و آغاز خلافت عثمان (۲۳ق) شهریگ فارس، از شاهزادگان، به مخالفت برخاست و جمع بسیاری از مردم فارس را برگرد خود فراهم آورد. ابوموسی اشعری که از فتح اصفهان آسوده بود، مسلمانان را بسیج کرد و راهی استخر شد. از بصره نیز مدد رسید و بار دیگر عثمان بن ابی العاص به همراه نیروهای کمکی با فارسیان مصاف داد. سپاه شهریگ شکسته شد و او و پسرش در نبردی سخت، کشته شدند (طبری، ۱۷۶/۴؛ ابن اثیر، ۴۰/۳؛ نیز نک: ابن اعثم، ۳۱۵-۳۱۷؛ قس: خلیفه، ۱۳۵/۱، که قتل شهریگ را ضمن حوادث ۱۹ق یاد کرده است). در پی آن ابوموسی یک ماه استخر را در حصار گرفت و آن را در قبال گرفتن ۲۰۰ هزار درهم نقد به صلح گشود و بر آنان جزیه بست (ابن اعثم، ۳۱۹/۲؛ قس: طبری، ۱۷۷/۴؛ ابن اثیر، ۴۱/۳).

به نظر می‌رسد آنچه توجه مسلمانان را به فتح استخر برانگیخته بود، حضور یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی در این شهر بوده است. روایتها از این حکایت دارد که او در گبردار فتح نخستین استخر میان شهرهای فارس چون گور و استخر در گریز بوده، و دست به تحریک و شوراندن مردم می‌زده است (نک: طبری، ۱۷۶/۴؛ ابن اعثم، ۳۱۵/۲). وی پس از پیروزی مسلمانان در نهاوند (۲۱ یا ۲۲ق)، به استخر که جایگاه خاندان پادشاهی بود، گریخت تا سپاهسانی در آنجا فراهم آورد (بلاذری، ۳۱۵؛ طبری، ۸۹/۴-۹۰). هنگامی که یزدگرد در اصفهان بود، «سیاه» را با ۳۰۰ مرد جنگی که ۷۰ تن آنان از بزرگ زادگان پارس بودند، به سوی استخر فرستاد و بدو فرمان داد تا نیروهای رزمی را از شهرها بسیج کند. خود نیز مردی از مرزبانان را که عنوان پادگوسپان (پادگوست پان) داشت، بر اصفهان گمارد و به دنبال سیاه به استخر درآمد (بلاذری، ۳۷۴؛ ابن اعثم، ۳۱۳/۲).

روایتی در دست است مبنی بر اینکه استخر در روزگار خلافت عثمان به صورت کامل فتح شده است. به گفته بلاذری کوشش ابوموسی و عثمان بن ابی العاص در فتح استخر نافرجام ماند (ص ۳۱۵). چه در زمان عثمان، باز یزدگرد با گروهی از پارسیان در استخر گرد آمدند و شهر سر از طاعت بیچید. در پی آن رشته کار در فارس پریشان شد و اسپهبد ماهک بن شاهک که یزدگرد او را به جای خود گماشته، و از بیم سپاهیان مسلمان، به داراب گرد رفته بود (نک: مقدسی، مطهر، ۱۹۴/۵-۱۹۵). با گروهی بسیار شورش کرد و منطقه را از دست مسلمانان بازپس گرفت (ابن اعثم، ۳۳۶/۲؛ نیز نک: دینوری، ۱۳۹). از این رو، چون عبدالله بن عامر بن کرزیز از ابوموسی اشعری از جانب عثمان ولایت بصره یافت، در ۲۸ق به سوی استخر روان شد. ماهک از جانب اهل شهر با او پیمان صلح بست. اما چون عبدالله بن عامر از استخر روانه شهر گور شد، مردم باز شوریدند (۲۹ق) و عامل وی [عبیدالله بن معمر تیمی] را به قتل رساندند. عبدالله پس از فراغت از فتح گور، استخر را گشود (بلاذری، ۳۸۹؛ قدامه، همانجا). گفته می‌شود که او در این فتح منجیق به کار انداخت و در نبردی سخت بسیاری از فارسیان را کشت و بیشتر اهل بیوتات (ه م) و بزرگان اسواران را که بدانجا پناه آورده بودند، نابود کرد. گزارشها درباره شمار کشتگان نبرد استخر متفاوت و مبالغه آمیز است (نک: بلاذری، ۳۸۹-۳۹۰؛ قدامه، همانجا). مطابق روایت ابو معشر (نک: طبری، ۱۷۶/۴؛ نیز ابن اثیر، همانجا) و واقدی (نک: طبری، ۲۶۳/۴)، آخرین نبرد استخر در ۲۸ق بوده است (اما واقدی فرمانده این جنگ را هشام بن عامر خوانده است) که ظاهراً به رویارویی نخستین ابن عامر با اهل استخر و صلح با ماهک اشاره دارد.

به روایت دیگر عبدالله بن عامر در ۲۹ق به ولایت بصره رسید (طبری، ۲۶۴/۴؛ بلاذری، ۳۱۵). او عبیدالله بن معمر را برای سرکوب شورش استخر بدانجا فرستاد، اما وی در این نبرد جان باخت. از این رو ابن عامر با سپاهیان خود حرکت کرد و در همان سال استخر را گشود

(ابن اثیر، ۳۲۶/۸). با اینهمه، استخر نتوانست جایگاه پیشین را بازیابد. به گفته اصطخری (نک: مسالک الممالک، ۱۲۳، نیز مسالک و ممالک، ۱۱۰) و ابن حوقل (۲۷۷/۲-۲۷۸) که در این دوره می‌زیسته‌اند، استخر در حدود نیمه سده ۴ق شهر متوسطی بوده، و یک میل مساحت داشته است و در آن روزگار باروهای شهر خراب بوده است. محمد مقدسی پس از وصف این شهر گوید: امروزه گمنام و برکنار است و مردمانش کاهش یافته‌اند (ص ۴۳۶). چندی بعد استخر در جنگی که اواخر عهد ابوالکلیجار ضمصام الدوله دیلمی (حک ۳۸۰-۳۸۸ق) روی داد، دستخوش ویرانی شد (ابن بلخی، ۱۲۷؛ مجمل التواریخ، ۳۹؛ حمدالله، ۱۲۱؛ زرکوب، ۲۵؛ قس: شروانی، بستان...، ۹۴؛ EI², IV/220). به طوری که در آغاز سده ۶ق دیهکی بوده است با ۱۰۰ مرد (ابن بلخی، ۱۲۷-۱۲۸). چندی بعد در محل استخر روستاهایی بنیاد گرفت و آن منطقه «بلوک مرودشت» نامیده شد (شروانی، حدائق...، ۵۹). بدینگونه، استخر که زمانی مرکز بزرگ‌ترین، آبادترین و توانگرترین کوره فارس بود (ابن حوقل، ۲۶۴/۲، ۲۷۸) و به دوران پیشین جایگاه اداری والا و شکوه و جلالی خاص داشت (مقدسی، محمد، همانجا؛ ادرسی، ۴۰۶/۱)، رو به اضمحلال و نابودی گذارد. ظاهراً برخی خاندانهای سرشناس و مهم ایرانی تا سده ۴ق هنوز در استخر نامور بوده‌اند و توانسته‌اند پاره‌ای از میراث فرهنگی دوره ساسانی را محفوظ نگاه دارند (نک: مسعودی، التنبیه، ۱۰۶). غالب مردم استخر و دیگر مناطق سردسیر (سرود) فارس چونان مردم بغداد بر مذهب اهل سنت، و در فتوا تابع مذهب اهل حدیث بوده‌اند (اصطخری، همان، ۱۲۱؛ ابن حوقل، همانجا). از استخر بزرگان و دانشمندان بسیاری برخاسته‌اند، از مشاهیر آنان می‌توان از جغرافی نگار مشهور ابراهیم بن محمد اصطخری یاد کرد.

گفته‌اند که هوای درون شهر ناسالم و هوای بیرون آن سالم بوده است (یاقوت، ۲۹۹/۸؛ ادرسی، همانجا). از نهر پرواب جویهایی در شهر جریان داشته است. وضع کشاورزی آن ظاهراً خوب بوده است، چه غله و حبوبات و برخی میوه‌ها در آنجا به وفور به دست می‌آمده است (مقدسی، محمد، همانجا؛ حمدالله، ۷۴، ۱۲۱؛ قس: ابن حوقل، ۲۷۸/۲، ۲۸۸). گفته شده که در کوههای استخر معدن آهن وجود داشته است (حدود العالم، ۴۰۳؛ ابن حوقل، ۳۰۰/۲).

در نیمه سده ۴ق خراج استخر با خراج شهرهای پر رونق چون شیراز قابل قیاس بوده است (اصطخری، همان، ۱۳۷؛ ابن حوقل، ۳۰۲/۲) و مالیاتهای گرانی که برخی خاندانهای متمول این شهر پرداخت می‌کرده‌اند، حکایت از وضع نسبتاً خوب اقتصادی آنجا داشته است (نک: اصطخری، همان، ۱۲۳-۱۲۴). در استخر کرباسها و جامه‌های استخری نیکو به عمل می‌آمده، و به دیگر شهرها صادر می‌شده است (ابن عبدربه، ۲۵۳/۶؛ اصطخری، همان، ۱۳۵).

در دوره اسلامی تا چندی سکه‌های پهلوی با حروف مخفف «س ت» (استخر) در جریان بوده است. همچنین بعداً سکه‌هایی مشابه، به

(نک: همو، ۳۹۰؛ خلیفه، ۱۶۸/۱؛ یعقوبی، ۱۶۶/۲؛ قس: طبری، ۲۶۵/۴)، اما هنگامی که به سوی شهر گور حرکت کرد، استخر باز شورید. ابن عامر پس از فتح گور دوباره (۲۹ق) متوجه استخر شد و پس از جنگی شدید و کشتاری بسیار شهر را فتح کرد (نک: ابن اثیر، ۱۰۱/۳). مسلمانان به شهر درآمدند و غنایم بی شمار گرفتند. ماهک نیز یکی فرستاد و امان خواست و عبدالله بن عامر به شرط اقامت در استخر و پرداخت جزیه، امان داد (ابن اعثم، ۳۳۶/۲-۳۳۷). گفته می‌شود که در این حمله عثمان بن ابی العاص نیز از سرداران سپاه بوده است (طبری، ۲۶۵/۴؛ قس: ۲۵۷/۴). به روایتی از واقدی که «دومین فتح» استخر به دست عثمان بن ابی العاص در ۲۷ق گزارش شده است؛ نیز نک: ابن اثیر، ۹۴/۳).

در زمان فتح استخر، شهرهایی چون بیضا (اصطخری، مسالک و ممالک، ۱۱۲؛ یاقوت، ۷۹۱/۱) و شیراز (اصطخری، همان، ۱۱۱؛ ابن حوقل، ۲۷۹/۲) لشکرگاه مسلمانان بود.

در پی استقرار حکومت اسلامی در ایران به تدریج مردمان برخی ولایات و شهرها از جمله استخر (۳۹ق) سر به شورش برداشتند (طبری، ۱۳۷/۵-۱۳۸؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ قدامه، ۳۸۹-۳۹۰؛ ابن حوقل، ۲۷۲/۲-۲۷۳). در زمان امویان نیز شهرهای ایران خاستگاه قیامهای ضد اموی بود و از فرقه‌های خوارج، ازارقه، بارها در استان فارس - از جمله در سالهای ۶۸ و ۷۷ق - با سپاهیان اموی درگیر شدند (نک: طبری، ۱۱۹/۶-۱۲۰، ۳۰۱؛ دینوری، ۲۷۶؛ ابن اعثم، ۲۶۷/۷، ۳۱؛ مسعودی، مروج...، ۱۰۱/۳، ۱۹۳؛ ابن اثیر، ۲۸۲/۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۶۷/۴ به بعد، نیز ۲۰۱). استخر در کشاکش این نبردها آسیب بسیار دید و روبه خرابی نهاد. از جمله اینکه قطری بن فجاءه (۷۸ق) از سران و دلاوران ازارقه که بارها سپاهیان حجاج را به هزیمت رانده بود، شهر استخر را بدان سبب که مردمانش اخبار و اطلاعات او را به مهلب گزارش می‌کردند، ویران کرد (میرد، ۱۳۳/۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۰۱/۴). افزون بر این، در پی بازسازی شیراز در ۷۴ق، استخر رونق دیرین خود را از دست داد (نک: فسایی، ۹۰/۲؛ نیز نک: حمدالله، ۱۱۴).

با این حال، استخر چه در زمان امویان و چه به دوران عباسیان هنوز هم مرکز مقاومتها و جنبشهایی از سوی سران مخالفان چون ابن اشعث در ۸۱ق (مسعودی، التنبیه...، ۳۱۴-۳۱۶)، عبدالله بن معاویه طالبی در ۱۲۹ق (نک: طبری، ۳۷۱/۷-۳۷۳؛ خلیفه، ۵۸۶/۲؛ ابوالفرج، ۱۶۵-۱۶۹؛ ابن اثیر، ۳۷۰/۵-۳۷۱)، ابن قریش در ۲۴۹ق (یعقوبی، ۴۹۷/۲-۴۹۸) و محمدبن لیث در ۲۶۸ق (نک: طبری، ۶۰۱/۹؛ ابن اثیر، ۳۷۰/۷) بود. حتی گاه سکه‌هایی از سوی دشمنان قدرت مرکزی در استخر ضرب می‌شده است، برای مثال نام عبدالله بن زبیر به خط فارسی میانه (پهلوی) بر سکه نقره نقش شده که مربوط به ۶۳ق است (نک: اشپولر، ۳۲/۱، ۲۴۱/۲، ۲۴۲).

به علاوه، هنگامی که در نیمه اول سده ۴ق آل بویه قدرت خود را در فارس گسترش دادند (۳۲۱ق به بعد)، استخر مقر علی عمادالدوله بود

نام خلیفه یا والیان ضرب گردید که تاریخ آنها به ۷۸ق باز می‌گردد (EI²; نیز نک: مایلز، 366). پس از ۷۷ق که ضرب نوع جدیدی از سکه با نوشته‌های عربی در قلمرو اسلامی آغاز شد، مسکوکات نقره‌ای در شهرهای مختلف ایران ضرب گردید. نمونه‌هایی از این دست که در استخر ضرب شده، تاریخ ۸۸-۱۲۹ق را دارد (اشپولر، ۲۴۴/۲-۲۴۵). ظاهراً در سالهای ۱۲۷-۱۳۲ق نیز در شهرهای ایران از جمله استخر شماری درهم و اندکی سکه‌های مسین زده بودند که شعار عباسی «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳/۴۲) بر آن نقش شده است (مایلز، 368). همچنین در عصر عباسیان، استخر از اماکن مشهور ضرب نقره در ایران بوده است. سکه‌هایی از این دوره وجود دارد که تاریخ ضرب آنها ۱۳۸ تا ۱۶۷ق است (اشپولر، ۲/۲۵۰). در زمان اصطخری دارالضرب استخر دیگر برپا نبوده است (نک: اصطخری، همان، ۱۳۷).

طی کاوشهایی که اشمیت در خرابه‌های استخر انجام داد، نمونه‌هایی از سفال دوره اولیه اسلام شامل ظروف بدون لعاب و کوزه‌های لعابدار و نقاشی شده به دست آمد (ص 112, 113, 115).

در میان ویرانه‌های استخر چند ستون شیاردار بدون پایه و چند نیم ستون که آثار نخستین مسجد شهر بوده، در وسط شهر هنوز پا برجاست. گفته‌اند که این مسجد در محل یک آتشکده قدیمی برپا شده بود. بریکی از آنها قسمتی از سرستونی به شکل سر دو گاو، دیده می‌شود. سنگهای بزرگ این ستونها ظاهراً از بقایای بناهای هخامنشی در استخر بوده است (هرتسفلد، ایران، 276، «تاریخ»، 48؛ اشمیت، 106؛ ماتسون، 221-222؛ واندن برگ، ۲۳). به روایت طبری (۳۰۱/۴) مسجد مذکور را شریک بن اعور حارثی عامل عبدالله بن عامر در استخر در ۳۱ق بنیان گذارد. وصفی که محمد مقدسی از این مسجد کرده، با تحقیقات جدید سازگار است. وی گوید: «جامع استخر مانند جامعهای شام در بازار است. ستونهای گرد دارد و سرستونش همانند سرگاو است و گویند در قدیم آتشکده بوده است. بازارها از سه سو آن را فرا گرفته‌اند» (ص ۴۳۶). یک بنای عمومی عظیم دیگر که دانسته نیست برای چه منظور بوده، به همین شیوه در دوره اول اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است (هرتسفلد، ایران، 278).

همچنین در آثار جغرافی‌نویسان مسلمان از قلعه بزرگ استخر ساخته عهد ساسانیان (واندن برگ، ۲۷-۲۸) سخن رفته است (نک: ابن حوقل، ۲/۲۷۲). این قلعه سخت مستحکم و کهن موسوم به استخریار (نک: ابن بلخی، ۱۵۶، ۱۵۹) یک فرسنگ وسعت داشته، و آب انبارها در آن بوده است و در دوره اسلامی امیری بر آن حکم می‌راند است (مقدسی، محمد، ۴۴۶-۴۴۷). این قلعه در شمال باختری استخر بود (لسترنج، ۲۹۷) و همراه قلاع پیرامون آن «شکسته» و «شکنوان» (اشکنوان)، در قدیم سه گنبدان نام داشتند، اما در زمان ابن بلخی شکسته و شکنوان ویران بوده‌اند (ص ۱۲۶، ۱۵۶؛ قس: وصاف، ۱۵۴/۲). میان دره‌ای که در استخریار بوده، آب باران جمع می‌شده، و از

سوی دیگر به صحرا جریان می‌یافته است. گویند عضدالدوله دیلمی در آن سوی بندی بست و آبگیری بزرگ با ساروج و سنگ و گچ برآورد و در میانه آن ستونهایی تعبیه نمود و آنجا را مسقف گردانید و بر بالای آن کوشکی عظیم برافراخت (حمدالله، ۱۲۰، ۱۳۲؛ زرکوب، ۲۳، ۵۰-۵۱). این قلعه مدت‌ها برپا بود، تا اینکه اتابک جلال‌الدین چاولی، حاکم فارس، آن را به همراه دیگر قلاع فارس ویران کرد (همو، ۲۳). با این حال، گفتنی است که در جنگ و گریزهایی که در ادوار مختلف میان جناحهای رقیب و متخاصم صورت می‌گرفته، این قلعه به عنوان پناهگاهی مستحکم و گاه زندانی استوار دست به دست می‌گشته است (نک: وصاف، همانجا؛ زرکوب، ۸۸؛ فصیح، ۱/۲۷۹؛ میرخواند، ۴/۶۱۶؛ روملو، ۲۶۷، ۶۱۹؛ افوشته‌ای، ۳۶۰-۳۶۱؛ اسکندریبیک، ۲۲-۲۳، جم: فسایی، ۱/۲۶۴-۴۳۳-۴۳۵، جم). دلاواله در ۱۶۲۱م (کرزن، ۱۶۵/۲، ۱۶۷) و دو قرن پس از او شروانی (حدائق، ۵۹) از آن دیدن کرده، و آنجا را مخروبه یافته‌اند. سامی وصفی از ویرانه‌های این قلعه و آبگیری‌های درون آن به دست داده است (نک: ص ۱۱-۱۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسون، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۲۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۲/۱۴۰ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالیین، به کوشش احمد صقر، ۱۳۶۸ق/۱۹۲۹م؛ ادربی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندر بیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ همو، مسالك و ممالک، ترجمه فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ افوشته‌ای نظری، محمود، تقاوة الآثار، به کوشش احسان اشرافی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بارتولد، و.، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حصوری، علی، آخرین شاه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷-۱۳۸۸ق/۱۹۶۷-۱۹۶۸م؛ دیاکونوف، ام.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زرکوب شیرازی، احمد، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سامی، علی، «ویرانه‌های شهر باستانی استخر»، هنر و مردم، ۱۳۵۴ش، س ۱۴، ش ۱۵۸؛ شروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، کتابخانه سنایی؛ همو، حدائق السیاحه، تهران، ۱۳۲۸ش؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمه صادق هدایت، مهر، ۱۳۲۱ش، ص ۷، ش ۲؛ طبری، تاریخ، فردوسی، شاهنامه، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ فرصت شیرازی، محمد نصیر، آثار عجم، بمبئی،

حرکت‌گذاری (بیرونی، ۵۷۰/۲؛ ابن اسفندیار، قسم اول، ۷۴) و استراباد (یاقوت، بلدان، ۲۴۲/۸؛ شیروانی، ۷۳) آمده است. ابوالفدا با نقل تمامی ضبط‌های یاد شده، صورت استراباد را مشهورتر دانسته است (ص ۴۳۸-۴۳۹). برخی بر اساس روایت مورخان یونانی شهر زدرکرته^۱ در دوره هخامنشی (آرین، III/116) را با شهر استراباد تطبیق داده‌اند (فرای، «تاریخ...»، 112؛ دیاکونف، ۴۳؛ هوار، ۱۰۴؛ بیوار، 24؛ قس: درن، 138).

دریاب وجه تسمیه این شهر روایت‌های متعددی وجود دارد. به گفته برخی چون خرنندگان گرگین بن میلاد در موضعی که چراخور اسپان و استرانشان بود، مقام گرفتند، آن محل را استراباد به معنی جایگاه استران نامیدند (ابن اسفندیار، همانجا؛ مرعشی، ۳۰؛ قس: درن، همانجا). برخی دیگر جزء اول نام این شهر را «استر» دانسته‌اند که به زعم آنان نام بانی شهر بوده است (یاقوت، الممشرک، ۲۱؛ ابوالفدا، ۴۳۹؛ انصاری، ۳۸۲) و به نظر می‌رسد که اشاره‌ای به استر - برادر زاده مردخای یهودی - همسر خشایارشا پادشاه هخامنشی باشد (نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۶۲). شماری دیگر نیز واژه استر را مخفف استاره و به معنی کوب و ستاره گرفته‌اند (حکیم، ۵۵؛ اعتمادالسلطنه، همانجا؛ دمرگان، ۱۵۱/۱؛ نیز نک: درن، 124، 74). این شهر از دوره صفوی با القاب دارالفتح، دارالملک و سپس دارالمؤمنین خوانده شده است (نک: روملو، ۴۱۴؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۳۴۶/۲، مآثرالملوک، ۱۱۹؛ اسکندریک، ۱۰۶، ۱۴۵، ۱۳۵؛ مروی، ۶۴/۱؛ ساروی، ۱۰۵).

موقعیت جغرافیایی: شهر کهن استراباد در شمال سلسله جبال البرز و در جنوب شرقی دریای خزر و بر ساحل یکی از شعبه‌های رودخانه قره‌سو بنا شده بود. در نخستین سده اسلامی و هنگامی که جرجان ناحیه و شهری بزرگ و شکوهمند بود، ظاهر استراباد قصبه‌ای کوچک محسوب می‌گردید (نک: حدود العالم، ۱۴۴؛ اصطخری، ۲۰۶، ۲۱۲؛ مقدسی، ۳۵۴؛ بیرونی، همانجا). بر پایه اطلاعات موجود، حد غربی استراباد در سده ۴ق شهر کهن تمیشه در یک منزلی طبرستان (نزدیک کردکوی کنونی) بوده است (ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۲۱۶-۲۱۷؛ مقدسی، ۳۷۲؛ مرعشی، ۲۴۱، ۲۴۴). استراباد به تدریج از دوره صفویه اهمیت یافت و به صورت ایالت درآمد و دامغان، بسطام و جز آن نیز گاه از توابع آنجا شمرده می‌شد (نک: اسکندریک، ۲۹۰، ۸۳۵).

استراباد پیش از سده ۱۱ق به ۷ تومان تقسیم می‌شد و در زمان امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ق) ۹ بلوک بوده است (۹۵/۳). شمار این بلوکها در دوره‌های مختلف تفاوت داشته، و بر طبق آمار ۱۲۷۴-۱۲۸۰ق در دوره قاجار بین ۶ تا ۸ بلوک (نک: «نفوس استراباد»، ۱۹۳؛ مک‌کنزی، ۱۸۳؛ میرزا ابراهیم، ۵۳؛ ملگونف، ۵۸)، و در اواخر این دوره در ۱۳۲۴-۱۳۴۳ق نخست ۷ نیم و سپس ۷ بلوک بوده است (قورخانچی،

۱۳۱۴ق؛ فرهنگ جغرافیایی آدابهای کشور، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۰۳؛ فسایی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود قرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فلاندن، اوزن، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ قرآن مجید: کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کرزن، جرج ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ گیشمن، رمان، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لسترینج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ مجمل التواریخ و الفصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ هو، مروج الذهب، ج ۳، بیروت، ۱۳۸۵ق، ج ۴، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مصطفوی، محمد تقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۲۳ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، پاریس، ۱۹۱۶م؛ میرخواند، محمد، روضه الصفراء، تهران، ۱۳۳۹ش؛ واندنبرگ، لوئی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ و صاف، تاریخ، بیمنی، ۱۲۶۹ق؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Arā Wirāz Nāmag, ed. F. Vahman, London, 1986; Back, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Leiden, 1978, vol. XVIII; Balcer, M., «Parthian and Sasanian Coins and Burials», *Iran*, London, 1978, vol. XVI; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Bickerman, E., «The Seleucid Period», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1); Bier, L., «A Sculpted Building Block from Istakhr», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1983, vol. XVI; Brunner, Ch. J., «The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-e Rostam», *Near Eastern Numismatics Iconography, Epigraphy and History*, Beirut, 1974; EI², Frye, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III(1); id., *The Golden Age of Persia*, London, 1977; id., «The Persepolis Middle Persian Inscriptions from the Time of Shapur II», *Acta Orientalia*, Copenhagen, 1966, vol. XXX; Gotch, P., «The Imamzadeh High Altar and Subsidiary Monuments», *Iran*, London, 1971, vol. IX; Herzfeld, E. E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; id., *Iran in the Ancient East*, Tehran, 1976; id., «Recent Discoveries at Persepolis», *IRAS*, 1934; Hill, G.F., *Catalogue of the Greek Coins of Arabia Mesopotamia and Persia*, Bologna, 1965; Matheson, S., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1976; Miles, G.C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Nyberg, H., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974, vol. II; Reichelt, Hans, *Avesta Reader*, Strassburg, 1911; Schippmann, K., *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin, 1971; Schmidt, E., *The Treasury of Persepolis and Other Discoveries in the Homeland of the Achaemenians*, Chicago, 1939; Sellwood, D., «Minor States in Southern Iran», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983, vol. III (1); Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959; Walker, J., *A Catalogue of the Arab - Sassanian Coins*, London, 1941-1967.

مخدرضا ناجی

استخراج الاوتار، نک: بیرونی.

استراباد، یا استراباد، نام کهن شهرستان کنونی گرگان (ه) در سده‌های نخستین اسلامی و مرکز ایالتی به همین نام در دوره صفویه، قاجار و اندکی پس از آن. نام شهر در منابع به صورتهای استراباد (خوارزمی، ۲۷؛ ابن حوقل، ۳۸۴/۲؛ بیهقی، ۶۷۶/۲؛ سمعانی، ۱۹۹/۱؛ ابوالفدا، ۴۳۹)، ستارآباد (بیهقی، ۱۸۵/۱؛ رشیدالدین، ۵۰۸/۱)، استراباد بدون

۲۸: رابینو، ۱۲۶).

داد و با آنکه قابوس از امیر سامانی کمک طلبید و سردار وی حسام‌الدوله ابوالعباس تاش، شهر را به مدت دو ماه به محاصره گرفت، اما با مقاومت مؤیدالدوله، استراباد همچنان در تصرف حکام آل بویه باقی ماند (عتبی، ۵۱-۵۲؛ قسم دوم، ۵؛ خواندمیر، همان، ۳۶۴/۲). استراباد تا ۳۸۷ق در تصرف حکومت آل بویه بود، تا آنکه قابوس با یاری شهریار بن قارن قدرتی به هم رساند و حسن فیروزان نیز در ۳۸۸ق در حفظ استراباد برای فرمانروایان آل بویه توفیق نیافت (عتبی، ۲۲۷-۲۲۹؛ قسم دوم، ۷-۸).

مسعود غزنوی به بهانه خودداری مردم گرگان و طبرستان از پرداختن خراج در حدود سال ۴۲۵ق به آن نواحی لشکر کشید و حاکم استراباد نیز (شهرآگیم بن سوریل) با لشکریان غزنوی جنگید و مغلوب شد (گردیزی، ۴۲۷-۴۲۸؛ نیز نک: بیهقی، ۶۲۲/۲-۶۷۵؛ قسم دوم، ۱۷-۱۸). پس از آن سلطان مسعود به استراباد آمد و چند روزی در آنجا اردو زد (بیهقی، ۶۷۸/۲).

پس از مرگ سنجر در ۵۵۳ق/۱۱۵۸م و آشفتن شدن اوضاع خراسان و نزاع سرداران وی بر سر قدرت (ابن اثیر، ۲۲۵/۱۱-۲۲۶)، آشوب و فرقه‌گرایی مذهبی در استراباد روی داد (همو، ۲۵۰/۱۱؛ بازورث، 286). پس از مرگ سلطان ایلارسلان خوارزمشاه در ۵۶۵ق ناحیه استراباد محل درگیریهای خانوادگی خوارزمشاهیان بر سر قدرت شد (نک: جوینی، ۱۸۷/۲-۱۹؛ ابن اسفندیار، قسم سوم، ۱۱۴-۱۱۷؛ ابن اثیر، ۳۷۷/۱۱-۳۷۸؛ میرخواند، ۷۰۶). در همین سال مؤیدالدین ای‌ابه سردار خوارزمشاهی به استراباد حمله برد و ناموفق ماند، اما در یورش دیگر توانست شهر را تصرف کند و امور آن ولایت را به اختیارالدین قوشم برادر خود واگذارد (ابن اسفندیار، همان، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۸-۱۲۹؛ مرعشی، ۲۵۲). استراباد پس از قدرت یافتن تکش و کشته شدن ای‌ابه بار دیگر در اختیار خاندان باوندی قرار گرفت (ابن اسفندیار، همان، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۸؛ مرعشی، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۹)، اما با بروز اختلاف میان تکش و حسام‌الدوله، حاکم استراباد، تکش به این شهر لشکر کشید و ویرانی بسیاری به بار آورد (ابن اسفندیار، همان، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۸؛ مرعشی، ۲۵۶-۲۵۹). باوندیان پس از ترک استراباد (ابن اسفندیار، همان، ۱۵۹-۱۶۰؛ مرعشی، ۲۶۰-۲۶۱؛ قفس اوغلی، ۱۷۸-۱۷۹)، بار دیگر آنجا را پس از مرگ تکش (۵۹۶ق) و در سالهای نخست حکومت سلطان محمد خوارزمشاه به تصرف خود در آوردند (ابن اسفندیار، همان، ۱۶۶-۱۶۷). اما محمد خوارزمشاه با راندن غوریان از خراسان (جوینی، ۴۹/۲، ۶۴) و با استفاده از چند دستگی در خاندان باوندی در ۶۰۴ق بدانجا دست یافت (ابن اثیر، ۲۶۰/۱۲؛ رشیدالدین، ۴۲۸/۱-۴۲۹؛ مرعشی، ۲۶۳-۲۶۴).

استراباد در هجوم مغول آسیب بسیار دید (رشیدالدین، ۵۰۸/۱) و چنتمور حاکم خراسان و مازندران (جوینی، ۲۱۸/۲) در ۶۳۰ق

پیشینه تاریخی: تاریخ وقایع شهر استراباد در نخستین سده‌های اسلامی با تاریخ شهر کهن گرگان (جرجان) در آمیخته، و از همین روست که آگاهی ما از وقایع تاریخی استراباد بسیار اندک است. از استراباد در دوره عباسیان و به هنگام خلافت هارون الرشید و در جریان نبرد حمزه خارجی با نمایندگان خلیفه در خراسان و گریختن وی به آن شهر، یاد می‌شود (نک: گردیزی، ۲۸۹-۲۹۰). بنابر بعضی روایات در دوره طاهریان، سلیمان بن عبدالله طاهر در استراباد ساکن بود و پایگاه نظامی وی برای نبرد با حسن بن زید علوی در آن شهر قرار داشت (نک: ابن اسفندیار، قسم اول، ۲۳۲-۲۳۶؛ اولیاءالله، ۹۲؛ مرعشی، ۲۸۶، ۲۸۸؛ خواندمیر، حبیب‌السير، ۴۰۸/۲). از این رو، به نظر می‌رسد که شهر در ۲۵۶ق/۸۷۰ بخشی از ایالت طبرستان به شمار می‌آمده، و در نبردهای حکام طاهری با علویان همواره پناهگاه امنی برای آنان بوده است (نک: مادلونگ، 205-206).

یعقوب لیث در ۲۶۰ق استراباد را از سیطره حسن بن زید علوی بیرون کرد (ابن اسفندیار، همان، ۲۴۵؛ نیز نک: طبری، ۵۰۸/۹-۵۰۹؛ تاریخ سیستان، ۲۲۳-۲۲۴؛ گردیزی، ۳۰۹-۳۱۰). در زمان حکومت عمرولیث و در نبرد رافع بن هرثمه با محمد بن زید، محمد در جرجان شکست یافت و به استراباد پناه برد و رافع شهر را به مدت دو سال به محاصره گرفت و بنابر روایت ابن اثیر در این ایام نرخ خواربار در آن دیار چنان افزایش یافت که مردم به شدت در مضیقه افتادند (۴۳۴/۷؛ نیز نک: ابن اسفندیار، همان، ۲۵۵-۲۵۶). استراباد بعدها نیز با بروز خصومت میان عمرو و رافع و نزدیکی این یک با محمد بن زید به تصرف علویان درآمد (تاریخ سیستان، ۲۵۱-۲۵۲؛ اولیاءالله، ۱۰۰؛ مرعشی، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۹۷-۲۹۸). با قدرت گرفتن سامانیان، محمد بن زید توسط لشکریان محمد بن هارون، حاکم جدید اسماعیل سامانی، در نزدیکی استراباد به قتل رسید (ابن اسفندیار، همان، ۲۵۶-۲۵۷؛ گیلانی، ۶۷؛ خواندمیر، همان، ۴۱۰/۲-۴۱۱). این شهر در هنگام حکومت سامانیان یکی از مراکز مهم ضرب سکه بود (مایلز، 374؛ فرای، «سامانیان»، 140-138).

در زمان حکومت احمد بن اسماعیل سامانی، استراباد بار دیگر زیر نفوذ علویان درآمد (گردیزی، ۳۲۸-۳۲۹؛ ابن اسفندیار، همان، ۳۷۱-۳۷۲؛ فرای، همان، 141؛ مادلونگ، 209). و از آن پس استراباد میان امرای سامانی و علویان دست به دست می‌گشت، تا آنکه که ماکان ابن کاکای از سوی علویان حکومت استراباد یافت (ابن اثیر، ۱۳۷/۸-۱۳۲). استراباد در نبرد اسفار بن شیرویه حاکم ساری در ۳۱۵ق با ماکان بن کاکای همچنان در تصرف دست نشانده علوی باقی ماند (مرعشی، ۱۷۲-۱۷۴). در زمان حکومت وشمگیر و در درگیریهای او با ماکان و سپس حسن فیروزان حاکم ساری، بارها به تصرف طرفین درآمد (ابن اسفندیار، همان، ۲۹۲-۲۹۹). پس از مرگ وشمگیر در ۳۵۷ق حکومت آل بویه دست اندازی به متصرفات آل زیار را گسترش

روملو، ۳۰۵-۳۰۷). درگیری شاهزادگان تیموری پس از مرگ بابر بر سر حاکمیت استراباد ادامه یافت (میرخواند، ۱۱۹۰-۱۱۹۱، ۱۱۹۳؛ روملو، ۳۷۵) و منجر به مداخله نظامی جهانشاه قراقویونلو شد که به روایتی به تحریک امرای مازندران (میرخواند، همانجا)، و به قولی به خواسته بایاحسن حاکم استراباد بوده است (روملو، ۳۷۵-۳۷۶).

در ۸۶۲ق میان جهانشاه قراقویونلو و سلطان ابوسعید پیمان صلحی منعقد شد و حکومت استراباد به خاندان تیموری بازگردانده شد (نک: همو، ۳۹۳). پس از مرگ ابوسعید (۸۷۳ق)، استراباد نیز در ۸۷۴ق به تصرف سلطان حسین بایقرا درآمد (همو، ۴۸۸-۴۸۹، ۴۹۱-۴۹۲). وی مدتی حکومت استراباد را به امیر علیشیر نوایی واگذار کرد (همو، ۶۱۵؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۱۷۹/۴) و اندکی بعد پسر خود بدیع الزمان را به حکومت آن شهر گماشت (همان، ۱۸۶/۴-۱۸۷). پس از برکناری بدیع الزمان درگیریهای خشونت آمیزی میان بازماندگان سلطان حسین بر سر حکومت استراباد در گرفت (نک: همان، ۲۰۷/۴، ۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۵۱-۲۵۲؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ۲۶۵، ۲۶۷؛ عالم آرای صفوی، ۲۰۳-۲۰۴).

با پایان یافتن حکومت امیران تیموری در خراسان، استراباد نیز به تصرف لشکریان شیبک خان از یک درآمد (عالم آرای شاه اسماعیل، ۳۱۱). پس از پیروزی شاه اسماعیل صفوی بر سپاهیان ازبک در ۹۱۶ق (عالم آرای صفوی، ۲۶۰-۲۶۴؛ عالم آرای شاه اسماعیل، ۳۶۸-۳۶۹؛ قمی، ۱۰۷/۱، ۱۰۹، ۱۱۲-۱۱۳؛ زامباور، ۲۷۰)، استراباد نیز حاکمی از سوی دولت صفوی یافت (عالم آرای شاه اسماعیل، ۳۱۷-۳۱۹).

در آغاز سلطنت شاه طهماسب اول (سلا ۹۳۰-۹۸۴ق) عبیدخان ازبک در ۹۳۴ق روه استراباد نهاد (رومر، ۲۳۶) و شهر را تصرف کرد و پسر خود عبدالعزیز سلطان را حاکم آن قرار داد (اسکندریبک، ۵۱؛ واله، ۳۴۲). نبرد میان لشکریان صفوی و ازبک در سالهای ۹۳۵ تا ۹۴۳ق ادامه داشت و شهر گاه در تصرف ازبکها بود و گاه در دست صفویان (نک: اسکندریبک، ۵۱-۵۲، ۵۹-۶۱). استراباد در ۹۴۴ق شاهد شورش جماعتی به نام سیاه پوش بر ضد دولت مرکزی بود که توسط لشکریان شاه طهماسب سرکوب شد و شهر از تصرف شورشیان به در آمد (همو، ۱۰۶-۱۰۷؛ عالم آرای شاه طهماسب، ۲۹۱-۲۹۲). حملات ازبکان به استراباد در ۹۵۰ق نیز ادامه یافت، تا آنکه شاه علی سلطان استاجلو حاکم استراباد در ۹۵۵ق بر آنان فائق آمد و شهر را از ویرانی بیشتر نجات داد (اسکندریبک، ۱۰۵-۱۰۷).

استراباد نخستین بار در عهد شاه عباس اول (سلا ۹۸۶-۱۰۳۸ق) ایالت خوانده شد (نک: دلا واله، ۱۵۸؛ تاورنیه، ۳۵۹). در دوره شاه صفی (سلا ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق)، شاه عباس دوم (سلا ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) و شاه سلیمان صفوی (سلا ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق)، آشوبهای استراباد به سبب طغیان قبایل ترکمن ادامه یافت (نک: محمد معصوم، ۷۵؛ وحید، ۲۰۱؛ هدایت، ملحقات، ۴۸۵/۸-۴۸۶). با راه یافتن ضعف در حکومت

نصرت الدین کیبود جامه را حاکم نواحی کیبودجامه و استراباد قرار داد (همو، ۲۲۲/۲-۲۲۳). به گفته عظاملک جوینی، استراباد و شهرهای دیگر آن حدود، در این ایام به دست پیروان فرقه اسماعیلیه ویران شده بود (۲۷۸/۲). استراباد در دوره ایلخانان محل درگیری امیران و پسران ارغون خان بود (نک: رشیدالدین، ۱۲۳۰/۲-۱۲۳۱). با گسترش نهضت سریداران در جنگی که در ۷۴۳ق میان امیر وجیه الدین مسعود سریدار و برادر طغایمور (حاکم ایلخان جرجان) روی داد، استراباد مدتی کوتاه به دست امیر مسعود افتاد (اولیاءالله، ۱۸۳؛ مرعشی، ۱۰۲-۱۰۶؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۳۵۸/۳).

در دوره خواجه یحیی کرابی (۷۵۳-۷۵۹ق) بود که سریداران روی به استراباد آوردند (شبانکاره ای، ۳۲۹-۳۳۰) و طغایمور که به ترفند می خواست سران سریدار را در مجلسی به قتل برساند، خود به تیرنگ دچار آمد و در ۷۵۳ یا ۷۵۴ق در نزدیکی استراباد کشته شد (شرف الدین، ۱۶۷-۱۶۸؛ غفاری، ۲۱۸؛ میرخواند، ۹۹۱-۹۹۲؛ زامباور، ۲۵۶). پس از مرگ طغایمور، امیر ولی پسر شیخ علی هندو حاکم استراباد به شهر نسا گریخت و پس از گرد آوری سپاه بر پهلوان علی بلقندر، حاکم سریداری استراباد هجوم آورد و شهر را تصرف کرد (حافظ ابرو، پنج رساله، ۹-۱۱؛ عبدالرزاق، ۳۰۶-۳۰۷؛ خواندمیر، همان، ۳۶۶/۳-۳۶۷). با آغاز منازعه میان مرعشیان و امیرولی در ۷۸۱ق در کشمکش شهر به تصرف مرعشیان درآمد (مرعشی، ۴۱۶-۴۱۸)، اما با قدرت گرفتن تیمور در ماوراءالنهر آنان با امیرولی صلح کردند و استراباد را به او واگذار کردند (همو، ۴۱۹).

امیر تیمور در ۷۸۶ق استراباد را به تصرف درآورد و لقمان پسر طغایمور را که پیشتر از سوی امیرولی برکنار شده بود، بار دیگر به حکومت استراباد نشانند (نظام الدین، ۹۴-۹۵؛ شرف الدین، ۳۷۵؛ غفاری، ۲۲۷؛ میرخواند، ۱۰۴۲-۱۰۴۳؛ مرعشی، ۴۲۰-۴۲۱). این حکومت سپس به پسر لقمان یعنی پیرک (پیر پادشاه) رسید (نظام الدین، ۱۲۷؛ میرخواند، ۱۰۶۰). تمردهای پیرک سبب شد تا شاهرخ در ۸۰۹ یا ۸۱۰ق به استراباد هجوم برد و حکمرانی آنجا را به میرزا عمر بسپارد (حافظ ابرو، زبده التواریخ، ۱۹۵/۱؛ میرخواند، ۱۱۳۳-۱۱۳۴). میرزا عمر، و پس از او سلطان علی بیگ پسر پیرک که هر یک از سوی شاهرخ به حکومت استراباد رسیده بودند، بر ضد وی شوریدند و سرانجام سرکوب شدند (میرخواند، ۱۱۳۲-۱۱۳۴؛ حافظ ابرو، همان، ۳۲۴/۱-۳۲۵). تا آنکه شاهرخ یکی از نزدیکان خود به نام میرزا الغ بیگ را به حکومت استراباد گماشت (خواندمیر، همان، ۵۶۶/۳؛ روملو، ۵۰). در نزاعهای خانوادگی پس از مرگ شاهرخ، بارها استراباد محل کشمکش بوده است (ابوبکر طهرانی، ۳۰۳، ۳۱۶؛ میرخواند، ۱۱۷۵). در ۸۵۵ق میان دو فرزند بایسنقر، یعنی میرزا سلطان محمد و میرزا ابوالقاسم بابر بر سر حاکمیت استراباد در نزدیکی آن شهر جنگی در گرفت که به کشته شدن سلطان محمد انجامید و شهر به تصرف بابر درآمد (ابوبکر طهرانی، ۳۲۱، ۳۲۴-۳۲۵؛ میرخواند، ۱۱۸۲، ۱۱۸۵؛

صفوی هرج و مرج در ناحیه استرآباد نیز بیشتر شد (نک: مروی، ۵۲/۱؛ استرآبادی، ۸) و پس از سقوط اصفهان در ۱۱۳۵ق به دست لشکریان افغان، طهماسب میرزا جانشین سلطان حسین صفوی از دولت روسیه استمداد کرد و با انعقاد قرارداد ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م ایالت استرآباد نیز در اختیار روسیه قرار گرفت (مجموعه...، ۸۲-۸۳؛ لمتون، ۱۷۶).

نادر پس از راندن افغانها، قرارداد طهماسب میرزا را با روسیه فسخ کرد و استرآباد را در ۱۱۴۴ق/۱۷۳۲م از روسیه پس گرفت (مجموعه، ۸۳-۸۶؛ لمتون، ۱۷۷). پس از کشته شدن نادر در ۱۱۶۰ق، محمدحسن خان قاجار توانست استرآباد و نواحی مازندران و گیلان را به تصرف خود درآورد (ابوالحسن گلستانه، ۲۰۴-۲۰۵؛ هدایت، فهرس...، ۲۶۱). کریم خان زند در اواخر سال ۱۱۶۵ق قلعه استرآباد را مدتها محاصره کرد، ولی طرفی نبست (ابوالحسن گلستانه، ۲۱۳-۲۱۴؛ نامی، ۲۸-۲۹؛ هدایت، همانجا؛ سپهر، ۱۷/۱-۱۸). با کشته شدن محمدحسن خان قاجار در ۱۱۷۲ق استرآباد به تصرف کریم خان زند درآمد و محمدحسن خان قاجار نیز حکومت استرآباد یافت (ابوالحسن گلستانه، ۳۲۱؛ نامی، ۸۷-۸۸؛ ابوالحسن مستوفی، ۱۰۷-۱۰۸؛ هدایت، همان، ۲۶۹-۲۶۷).

پس از مرگ کریم خان در ۱۱۹۳ق، آقا محمدخان از شیراز رو به مازندران و استرآباد نهاد و به رغم مخالفت برادرانش، استرآباد را در ۱۱۹۶ق تصرف کرد و رحیم خان دولو را منصب بیگلربیگی استرآباد داد (نامی، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۶۲، ۳۳۰؛ هدایت، همان، ۲۸۶-۲۸۷، ۲۸۹؛ ساروی، ۹۱، ۹۲-۹۱، ۱۰۵-۱۰۸؛ سپهر، ۴۰/۱).

با تغییر نظام سلطنتی در روسیه و تمرد سربازان روسی در استرآباد و بسته شدن گمرک آنجا، قحط و گرانی در شهر پدید آمد و بر اساس گزارش وزارت داخله در ۷ رمضان ۱۳۳۵ کنسول سابق روسیه در استرآباد به اتهام ایجاد اغتشاش و بلوا عنصر نامطلوب شناخته شد و اخراج گردید (ایران...، ۲۴۶-۲۴۹؛ مقصودلو، ۵۴۴/۲، ۵۶۱-۵۶۲). از ۱۳۱۶ش که نام شهر رسماً به گرگان تغییر یافت، شهر و نواحی آن رونق اقتصادی شایان توجهی پیدا کرد (نک: هد، گرگان).

معماری شهر: از معماری استرآباد در نخستین سده‌های اسلامی، آگاهی دقیقی در دست نیست. به گفته ابن جوزی، در ۲۴۲ق زلزله‌ای در آنجا روی داد و سبب ویرانی بسیاری گردید (۲۹۴/۱۱-۲۹۵). استرآباد در سده ۴ق دژی ویران داشته (نک: مقدسی، ۳۵۷) که به نظر می‌رسد سبب ویرانی آن نبردهای پی در پی آل بویه و زیاریان برای تصاحب این شهر بوده است (نک: گردیزی، ۳۳۷-۳۳۸؛ ابن اسفندیار، قسم اول، ۲۹۲-۲۹۷). در دوره سربداران از قلعه‌ای یاد می‌شود که خارج از حصار استرآباد قرار داشت (حافظ ابرو، پنج رساله، ۹؛ عبدالرزاق، ۳۰۶). قلعه و حصار استرآباد در نبردهای تیمور و پیر پادشاه آسیب بسیاری دید که به گفته حافظ ابرو، شاه‌رخ آن را در ۸۱۰ق مستحکم ساخت (زبدۃ التواریخ، ۲۰۲/۱-۲۰۳). این حصار در نبردهای اوایل دوره صفویه آسیب دید و در ۱۰۰۷ق مرمت شد (منجم، ۱۸۹) و به

فرمان شاه عباس قلعه‌های مختلفی که در اطراف شهر از سوی صاحبان قدرت و گردن‌کشان ساخته شده بود، ویران گردید (همانجا؛ اسکندریک، ۵۸۳). بنابر فرمانی از شاه سلیمان صفوی در ۱۰۸۶ق مبلغی برای تعمیر حصار شهر معین شده بود (نک: ذبیحی، ۴۵/۶-۴۶). در دوره نادرشاه عمارت چهارباغ شاهی، از بناهای شاه عباس و نیز ارگ و قلعه شهر باقی بود (مروی، ۹۰/۱، ۹۱۴/۳؛ آرونوا، ۱۸۷)، اما به گفته هنوی شهر در نبرد نادر با محمدحسن خان قاجار ویران شد (ص ۲۹۵؛ نیز نک: رابینو، ۱۱۸؛ آرونوا، ۲۷۶). قلعه شهر در دوره زندیه نیز آباد و بسیار مستحکم بود (نامی، ۲۷-۲۸؛ ابوالحسن گلستانه، ۲۱۱، ۲۱۲). به فرمان آقا محمدخان قاجار قلعه‌هایی را که طاغیان در حوالی شهر ساخته بودند، ویران کردند (ساروی، ۱۰۸) و بناهایی چون عمارت دارالحکومه ساخته شد و در ۱۲۰۶ق وقف گردید (رابینو، ۲۷۸-۲۷۹). در این دوره حصار شهر کنگره‌دار، و از خشت خام و گل بود و برجهایی با تزیین کاشی‌کاری داشت (بارنز، ۸۵؛ میرزا ابراهیم، ۴۸؛ مک کنزی، ۱۹۰؛ دمرگان، ۱۵۵/۱).

سیاحان دوره قاجار با اندکی اختلاف محیط باروی شهر را ۵ کم دانسته‌اند (بارنز، مک کنزی، میرزا ابراهیم، همانجا؛ دمرگان، ۱۵۴/۱؛ بیت، ۲۵۶) که در درگیریهای ترکمنها و سربازان دولتی و یا به سبب زلزله آسیب بسیاری دیده بود (بروگش، ۷۰۳/۲؛ فریزر، ۱۱-۱۲، ۲؛ ملگونف، ۶۲؛ مک گرگور، ۱۶۲-۱۶۱؛ کرزن، ۴۷۰/۱؛ امبرسز، ۱۹۴). پشت حصار، خندق قرار داشت که در این دوره پر از خار و بوته و خاک‌روبه بوده است (نک: بارنز، ۸۵؛ مک کنزی، ملگونف، مک گرگور، کرزن، همانجا؛ بیت، ۲۶۰؛ قورخانچی، ۲۲). شهر دارای ۴ دروازه بود («نفوس استرآباد»، ۱۹۳؛ مک کنزی، ۱۹۱؛ میرزا ابراهیم، همانجا؛ ملگونف، ۶۳؛ قورخانچی، ۲۳؛ قس: مک گرگور، ۱۶۲؛ باب: رابینو، ۱۱۸-۱۱۹؛ که علاوه بر ۴ دروازه از یکی دیگر با نام دنکوان یاد کرده است). دروازه سظام در شرق شهر، دروازه سبزه مشهد در شمال که فوجرد نیز نامیده می‌شد، دروازه چهل دختران در جنوب و دروازه مازندران یا میدان در غرب واقع بود (میرزا ابراهیم، ملگونف، قورخانچی، رابینو، همانجاها). شهر دارای کوچه‌های سنگ فرش بود. خانه‌ها با دیوارهایی از خشت خام یا گل، و سقف آن غالباً از سفال قرمز رنگ بود. بازار شهر نسبتاً بزرگ، و با مغازه‌های بسیار بود. مقر حاکم در ارگ واقع در جنوب شرقی شهر قرار داشت (برای آگاهی بیشتر، نک: فریزر، همانجا؛ بارنز، ۸۵-۸۶؛ بروگش، همانجا؛ کرزن، ۴۷۰/۱-۴۷۲؛ بیت، ۲۵۶). بر پایه کتیبه‌ها و وقف نامه‌های موجود، آب آشامیدنی استرآباد از آب انبارها و قنات تأمین می‌شد (رابینو، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۸۱-۲۸۴؛ درباره بناهای شهر در ۱۳۲۱ق، نک: قورخانچی، ۲۲-۲۶؛ درباره خیابانها، تلگرافخانه، کنسولگریها، نک: مقصودلو، ۳۴۳، ۳۴۵/۱، ۳۸۹). در آغاز سده ۱۴ش هنوز خندق و حصار شهر برجای بود، اما اندکی بعد خندق پر، و حصار تخریب شد (شوقی، ۱۳۵).
مآخذ: آرونوا، م.ر. و اشرفیان، دولت نادرشاه افشار، ترجمه حمید امین، تهران،

۱۳۶۷ش: قس، احمد، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛
 قورخانچی، محمدعلی، «نخبه سیفیه»، همراه استرآبادی نامه، به کوشش مسیح ذیحی،
 تهران، ۱۳۴۸ش؛ کوزن، جورج ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید
 مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی،
 تهران، ۱۳۶۳ش؛ گیلانی، شیخ علی، تاریخ مازندران، به کوشش منوچهر ستوده،
 تهران، ۱۳۵۲ش؛ لستون، ا.ک.س.، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب
 آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجموعه عهدنامه‌های تاریخی ایران، به کوشش غلامعلی وحید
 مازندرانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمد معصوم اصفهانی، خلاصه السیر، تهران،
 ۱۳۶۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنارد
 دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین
 ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن،
 ۱۹۰۶م؛ منصوبدلو، حسینقلی، مغایرات استرآباد، به کوشش ایرج افشار و محمدرسول
 دریاگشت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مک‌کزی، ج. ف.، سفرنامه شمال، ترجمه منصوره
 اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ ملگورف، سفرنامه به سواحل جنوبی دریای خزر، ترجمه
 مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ منجم، جلال‌الدین، تاریخ عباسی، به کوشش سیف
 الله وحیدیان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرخواند، روضه الصفا، تهذیب و تلخیص عباس
 زریاب خوبی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ میرزاابراهیم، سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان...،
 به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ
 گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به
 کوشش بنای سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «نفوس استرآباد»، گرگان نامه، به کوشش
 مسیح ذیحی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ واله، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش هاشم
 محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وحیدقزوینی، محمدطاهر، عباس‌نامه، به کوشش ابراهیم
 دهگان، اراک، ۱۳۲۹ش؛ هدایت، رضاقلی، فهرس التواریخ، به کوشش عبدالحمین
 نوبلی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هنر، ملحات روضه الصفا، تهران،
 ۱۳۳۹ش؛ هنری، ج.، زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛
 هوار، کلان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، بلدان
 همو، المشترك، به کوشش ویستفندک، گوئیگن، ۱۸۴۶م؛ بیت، ج. ا.، خراسان و
 سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد وهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

استرآباد، جامع، نک: گرگان، جامع.

استرآبادی، رضی‌الدین محمد بن حسن، معروف به رضی (د
 اندکی پس از ۶۸۸ق/۱۲۸۹م)، ادیب و نحوی شیعی. آگاهی از زندگانی
 او چندان اندک است که جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق) می‌گوید به هیچ
 نکته‌ای از شرح حال او دست نیافته، و حتی نامش را نیز نمی‌داند
 (۵۶۷/۱). این سخن البته مایه شگفتی و تردید بزخی منابع متأخر شیعی
 شده است (نک: افندی، ۵۴/۵؛ خوانساری، ۳۴۶/۳). با اینهمه، نامی که
 در آغاز مقاله آمده، از عصر حاجی خلیفه کهن‌ترین نیست (قس: فلاش،

۱۳۵۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس
 اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر
 عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به
 کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوبکر طهرانی، کتاب دیار بکر، به کوشش نجاتی
 لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش
 مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا
 طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالفدا، تقی‌الدین، به کوشش رنو و دوسلان،
 پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرآبادی، میرزا محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله
 انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛
 اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛
 اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمین نوبلی و هاشم محدث،
 تهران، ۱۳۶۷ش؛ امیرسن، ن. و دیگران، تاریخ زمین لرزه‌های ایران، ترجمه
 ابوالحسن رده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبه الدهر، به کوشش مرن،
 لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده،
 تهران، ۱۳۲۸ش؛ ایران و جنگ جهانی اول، به کوشش کاره بیات، تهران، سازمان
 اسناد ملی ایران؛ بارتز، الکس، سفرنامه، ترجمه حسن سلطانی‌فر، مشهد، ۱۳۶۶ش؛
 بروکس، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه کردیچه، تهران،
 ۱۳۶۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، قانون مسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛
 بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تاریخ
 سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تاورینه، زان بایتیت، سفرنامه،
 ترجمه ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ جوبنی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به
 کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، پنج رساله
 تاریخی، به کوشش فلیکس تاور، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، زیده التواریخ، به کوشش کمال
 حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران،
 ۱۳۴۰ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش، جغرافیای تاریخی شهرهای ایران، به کوشش
 محمدعلی صوبی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوارزمی، محمد، صورة الارض، به
 کوشش هانس فون مویک، وین، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب
 السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، مآثر الملوک، به کوشش
 هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دلاواله، پیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا،
 تهران، ۱۳۴۸ش؛ دمرگان، ژاک، هیات علمی فرانسه در ایران، ترجمه کاظم ودیعی،
 تبریز، ۱۳۳۸ش؛ دیاکوف، م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۲۵ش؛
 ذیحی، مسیح و منوچهر ستوده، از آستارا تا استرآباد، تهران، ۱۳۵۴ش؛ رابینو، هل،
 سفرنامه مازندران و استرآباد، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۴۳ش؛
 رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین
 فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران،
 ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمین نوبلی، تهران،
 ۱۳۴۹ش؛ ساروی، فتح‌الله، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد،
 تهران، ۱۳۷۱ش؛ سیهر، محمدتقی، تاسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی،
 تهران، ۱۳۴۴ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یسانی،
 حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش
 هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام
 الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شوقی، عباس، «گرگان (استرآباد)»، جهان نو،
 تهران، ۱۳۲۵ش، س ۱، ش ۴؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران،
 ۱۳۱۵ش؛ طبری، تاریخ، عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب،
 تهران، ۱۳۴۹ش؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران،
 ۱۳۷۰ش؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عبدالرزاق
 سمرقندی، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحمین نوبلی، تهران،
 ۱۳۵۳ش؛ عتی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر
 شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، به کوشش محمد
 قزوینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قسم دوم تاریخ طبرستان (نک: همو، ابن اسفندیار)؛ قنس
 اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داوود اصفهانیان، تهران،

I/42، حاشیه).

از نسبت او به استراباد چنین برمی آید که او در این شهر زاده شده، یا در آنجا زیسته است؛ اما بی شک بخشی از عمر وی در نجف گذشته است، زیرا خود در شرح الکافیة خویش تصریح کرده که کتاب را در آستان غزوی (مرقد حضرت امیر(ع) در نجف) به پایان آورده است (۱۸/۱، ۴۹۷/۴؛ بغدادی، عبدالقادر، ۲۸/۱؛ شوشتری، ۵۶۹/۱). با اینهمه، برخی احتمال داده اند که مراد از آستان غزوی، شهر مدینه باشد (نک: عمر، ۱۸/۱؛ قس: امین، ۱۵۲/۹؛ نیز نک: EI²). تاریخ ولادت او دانسته نیست و در تاریخ وفاتش نیز اختلاف است؛ برخی آن را ۶۸۴ ق و برخی دیگر ۶۸۶ ق نوشته اند، اما در آخر نسخه شافیه، مورخ ۷۵۷ ق (ج قاهره، ۱۳۵۶ ق)، تصریح شده که کتاب در ۶۸۸ ق به پایان رسیده است. همین نکته ثابت می کند که شیخ رضی لا اقل تا این زمان حیات داشته است (نیز نک: فلاش، I/41، حاشیه). از میان منابع متأخر اهل سنت فقط طاش کوپری زاده به تشیع او اشاره کرده، و نکته ای از عقاید کلامی منسوب به او را نقل کرده است (۱۷۷/۱؛ نیز نک: عمر، ۸/۱).
آوازه استرابادی اساساً مدیون دو شرحی است که وی بر دو کتاب الکافیة و الشافیة ابن حاجب (م) نوشته است.

آثار:

۱. شرح الکافیة، یا شرح الرضی. این اثر که در میان ۳۰ شرح (GAL, I/304)، بهترین آنها شمرده می شود، ظاهراً در اواخر عمر مؤلف (شاید در ۶۸۳ ق) تألیف شده است (سیوطی، ۵۶۷/۱ - ۵۶۸؛ بغدادی، عبدالقادر، نیز شوشتری، همانجاها؛ افندی، ۵۳/۵). مؤلف چنانکه خود می گوید، در آغاز به درخواست یکی از شاگردانش می خواسته است تا تعلیقاتی بر الکافیة ابن حاجب بنویسد، اما سپس به شرح جزئیات پرداخته، و مطالب آن را گسترش داده است (۱۷/۱). کتاب شرح مبسوطی است بر مسائل نحوی که در آن به همه آراء و نظریات مختلف پرداخته شده است، اما مؤلف همچون ابن حاجب بیشتر گرد آورنده و مفسر آراء است تا صاحب نظریه ای خاص. با اینهمه، وی در جای جای کتاب از خود استقلال رأی نشان می دهد و در بحث از مسائل نحوی نظریات خود را نیز در پیش می نهد، یا از دیدگاهی خاص دفاع می کند. کتاب از لحاظ استشهاد به آیات قرآن و احادیث نبوی و اشعار عرب بسیار غنی است و به خصوص اشعاری که در این کتاب مورد استشهاد قرار گرفته، و شمار آنها نزدیک به هزار بیت است، دست مایه عبدالقادر بغدادی در تألیف کتاب بزرگ خزانه الادب شده است که خود در واقع شرح گسترده ای است بر شواهد شعری استرابادی. پاره ای از عبارات نهج البلاغه نیز در شرح استرابادی مورد استشهاد قرار گرفته است (عمر، ۷/۸ - ۸). همین جامعیت و شیوه بیان کتاب سبب شده است که شرح الکافیة از دیرباز مورد توجه و ستایش ادیبان و نحویان قرار گیرد و به صورت کتابی درسی درآید (سیوطی، ۵۶۷/۱؛ طاش کوپری زاده، ۱۷۰/۱ - ۱۷۱؛ بغدادی، عبدالقادر، ۳/۱). میر سید شریف جرجانی (د ۸۱۶ ق) که خود بر این شرح

تعلیقاتی نوشته است، در اجازه ای به یکی از شاگردانش که عبدالقادر بغدادی آن را نقل کرده (۲۹/۱ - ۳۰)، این شرح و مؤلف آن را سخت ستوده، و در ضمن از تغییرات و خللهای راه یافته به متن کتاب و کوشش خود برای تصحیح و رفع نقایص آن یاد کرده است. هموست که به استرابادی لقب نجم الاثمه داده است. شرح الکافیة بارها در تهران (۱۲۷۱ ق)، تبریز (۱۲۷۴ ق)، استانبول (۱۲۷۵ ق)، بلاق (۱۲۹۹ ق)، لکهنو (۱۳۰۲ ق)، قازان (۱۳۰۵ ق) و قاهره (۱۳۰۵ ق) به چاپ رسیده است (فضلی، ۱۲۳ - ۱۲۴؛ GAL, S, I/532; GAL, I/367). در ۱۹۷۵ م نیز چاپ تازه و منقحی از این کتاب به کوشش یوسف حسن عمر در ۴ جلد با نام شرح الرضی علی الکافیة در بنگازی منتشر شده است.

۲. شرح الشافیة، دومین کتاب مهم استرابادی است که آن هم چنانکه از نامش برمی آید، شرحی است بر الشافیة ابن حاجب در صرف که پس از تألیف شرح الکافیة نگارش یافته است (نک: بغدادی، عبدالقادر، ۲۹/۱). مؤلف در این کتاب نیز به تفصیل به بحث از مسائل صرفی و بیان دیدگاههای مختلف درباره آنها پرداخته، و شواهد بسیاری نیز در تأیید سخنان خویش آورده است. با اینهمه، شرح الشافیة شهرت و رواج کتاب نخستین را نیافته است (شوشتری، ۵۶۹/۱؛ خوانساری، ۳۴۷/۳). این اثر نیز بارها در لکهنو (۱۲۶۲ ق)، تهران (۱۲۸۰ ق)، دهلی (۱۲۸۳ ق)، لاهور (۱۳۱۵ ق) و قاهره (۱۳۴۵ ق) به چاپ رسیده است (GAL, S, I/535-536; GAL, I/370). در ۱۳۵۶ ق نیز چاپ منقحی از آن با حواشی و تعلیقات، همراه شرح شواهد آن تألیف عبدالقادر بغدادی، به کوشش محمد نورالحسن، محمد زفزاف و محمد محی الدین عبدالحمید در دو مجلد با نام شرح شافیة ابن الحاجب در قاهره منتشر شده است.

۳. نظم اللآلی المبدعة فی صفة الكتابة المخترعة، منظومه ای است در صناعت کتابت. نسخه ای از این اثر در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۱۷۰/۳).

آثار یافت نشده: آثاری دیگر نیز به استرابادی نسبت داده شده است که جز نامی از آنها در دست نیست: ۱. حاشیة علی شرح تجرید العقائد الجدیة و الحاشیة القدیمة (بغدادی، هدیه، ۱۳۴/۲)؛ ۲. شرح التصانید السبع العلویات از ابن ابی الحدید (حر عاملی، ۲۵۵/۲؛ آقا بزرگ، ۳۹۱/۱۳).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة: استرابادی، محمد، شرح الرضی علی الکافیة، به کوشش یوسف حسن عمر، بنگازی، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۲ م؛ بغدادی، هدیه؛ بغدادی، عبدالقادر، خزانه الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طاش کوپری زاده، احمد، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ عمر، یوسف حسن، مقدمه و تعلیقات بر شرح الرضی (نکته: استرابادی)؛ فضلی، عبدالهادی، فهرست الکتب النحویة المطبوعة، اردن، مکتبة السان؛ نیز:

۱۲ اکتبر ۱۶۱۹م)، عالم و رجالی امامی. نام جدش را تفرشی (ص ۳۲۴) «کیل» ضبط کرده است.

از جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست. می‌دانیم که نخست در نجف می‌زیست و در آنجا نزد مقدس اردبیلی، فقیه مشهور امامی و نیز ابراهیم بن علی بن عبدالعالی میسی کسب دانش کرد (افندی، ۲۷۷). پس از مرگ استادش مقدس اردبیلی (د ۹۹۳ق) نجف را به سوی مکه ترک گفت و تا پایان عمر در مکه مجاورت گزید. افندی علت ترک نجف را چنین نقل کرده که چون مقدس وی را به عنوان جانشین خویش معرفی نکرد، او آنجا را جای مناسبی برای خویش نیافت و رهسپار مکه شد (همانجا؛ نیز نک: علی‌خان، ۴۹۱). وی از محضر ابو محمد محسن بن غیاث الدین منصور نیز بهره برد (آقابزرگ، طبقات، ۴۹۷). در علم رجال دستی چیره داشت و در این باره ۳ کتاب به رشته تحریر درآورد.

به گفته محبی، وی به بسیاری فضل و دانش مشهور بوده است (۴۷/۴). مجلسی وی را به فضل و تقوا ستوده (۴۱/۸)؛ نیز نک: حرعاملی، ۲۸۱/۲؛ تفرشی، همانجا) و امین استرآبادی، پیشوای اخباریه، بر دانش و تحقیق وی در حدیث و رجال تأکید کرده است (ص ۱۷). امین استرآبادی در مکه نزد وی حدود ۱۰ سال فقه، حدیث و رجال آموخت و از وی اجازه نقل حدیث داشت (همو، ۱۷-۱۸). گویا امین در تبیین طریقه اخباریه تحت تأثیر تعالیم استاد خود بوده است (همو، ۱۸). دیگر شاگرد وی شیخ محمد نواده شهید ثانی بوده (حرعاملی، همانجا)، و علی بن حجت‌الله شولستانی نیز از وی روایت حدیث می‌کرده است (آقا بزرگ، همانجا).

آثار: ۱. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، که همان رجال کبیر اوست، همراه تعلیقه وحید بهبهانی در تهران (۱۳۰۲ق) به چاپ رسیده است. وی تألیف این کتاب را در ۹۸۶ق در نجف به پایان برده است (همو، الذریعة، ۱۹۸/۲۳). ۲. تلخیص الاقوال، یا رجال وسطی وی به چاپ نرسیده، و نسخه‌های متعدد آن در کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، آستان قدس مشهد، بانکپور، موزه لندن و کتابخانه شخصی براون معرفی شده است (مرکزی، ۴۴۱/۸؛ آستان، ۱۴۵، ۶۲۹؛ بانکپور، XII/78؛ ريو، شم 634؛ براون، 17). ۳. رجال صغیر وی که گویا توضیح المقال نام داشته (آقابزرگ، همان، ۴۹۸/۴)، در مکه به سال ۱۰۱۶ق تألیف شده بوده، و بنابر گفته آقابزرگ نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در آستان قدس و نسخه‌ای دیگر در تبریز موجود بوده است (مصنفی المقال، ۴۲۹). ۴. آیات الاحکام، که نسخ آن در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۱۳) و مدرسه عالی شهید مطهری (ابن یوسف، ۸۵/۱-۸۶) یافت می‌شود. مجلد اول این کتاب تا پایان بحث زکات به کوشش محمد باقر شریف زاده در ۱۳۹۴ق به چاپ رسیده است. همچنین استرآبادی حاشیه‌ای بر تهذیب الاحکام طوسی و نیز رسائلی دیگر داشته است (علی‌خان، حرعاملی، همانجاها).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشیعة، قرن ۱۱، به کوشش علی‌بنی منزوی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، مصنفی المقال، به کوشش احمد

EI²; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990; GAL; GAL, S. مهران ارزنده

استرآبادی، رکن‌الدین، نک: ابن شرف‌شاه.

استرآبادی، شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی نجفی، از علمای امامیه در سده ۱۰ق/۱۶م. اصل او از استرآباد بوده است و شاید همانجا نیز متولد شده باشد. در نجف سکنی داشت و از شاگردان محقق کرکی (د ۹۴۰ق) بود (مجلسی، ۱۳/۱۰؛ افندی، ۶۶/۴-۶۷). مجلسی (همانجا) از وی با تعبیر «الفاضل العلامة الزکی» یاد کرده است و حر عاملی (امل... ۱۳۱/۲) و افندی (همانجا) نیز او را ستوده‌اند.

از تألیفات وی کتاب *تأویل الآیات الظاهرة* (یا *الآیات الباهرة*) فی فضائل العترة الطاهرة است که مشتمل بر احادیثی درباره نزول آیاتی از قرآن کریم ویژه اهل بیت پیامبر (ص) است (درباره انتساب آن به اشتباه به کراچکی، نک: حرعاملی، همان، ۱۳۱/۲، اثبات... ۲۸/۱، افندی، ۶۸/۴-۶۹). این کتاب که دو بار، یک نوبت به کوشش مؤسسه امام مهدی (ع) در قم در ۲ جلد، و دیگر بار به کوشش حسین استاد ولی در ۱۴۰۹ق در همانجا، به چاپ رسیده است، کتابی است که بر سعه اطلاعات حدیثی مؤلف آن گواهی دارد. بخش عمده تفسیر ابن جحام (هم) که از منابع مهم تفسیری امامیه است، در جای جای کتاب نقل شده است. مؤلف همچنین از دیگر منابع مهم حدیثی امامیه در جمع و تدوین این کتاب بهره برده است. خلاصه‌ای از این کتاب که به جامع (کنز) الفوائد و دافع المعاند، یا کنز جامع الفوائد معروف است، به شخصی به نام علم (یا علی) بن سیف بن منصور نجفی حلی منسوب است (مجلسی، ۱۳/۱) که نسخه‌هایی از آن بر جای مانده است. این کتاب در ۹۳۷ق در مشهد صورت تألیف یافته است (آقابزرگ، الذریعة، ۶۶/۵-۶۷-۱۴۹/۱۸، ۶۷-۱۵۰). درباره مؤلف کتاب اخیر میان علمای امامیه تردیدهایی وجود دارد (نک: مجلسی، همانجا؛ افندی، ۳۲۲/۳-۳۲۴).

تألیف دیگر استرآبادی، شرحی بر الجعفریه محقق کرکی، معروف به *الفوائد الغرورية* است (نک: افندی، ۶۷/۴؛ آقابزرگ، طبقات... ۱۴۵). این کتاب، گویا در محرم ۹۳۳ و در زمان حیات مؤلف متن به رشته تحریر درآمده است (همو، الذریعة، ۴۵/۱۶). نسخه‌ای از آن در آستان قدس مشهد، به شماره ۲۴۹۹ موجود است (آستان، ۴۱۹).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشیعة، قرن ۱۰، به کوشش علی‌بنی منزوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۰۱ق؛ حرعاملی، محمد، *اثبات الهداة*، به کوشش ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، ۱۳۹۹ق؛ همو، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

استرآبادی، محمد امین، نک: امین استرآبادی.

استرآبادی، میرزا محمد بن علی بن ابراهیم (د ۱۳ ذیقعدة ۱۰۲۸ق/

ایران نیز که با او ارتباط بسیار داشتند، وی را مردی امین و کارگشا می‌دانستند (لاکهارت، همانجا). هنگامی که نادر در شوال ۱۱۴۸ در دشت مغان تاج شاهی بر سر نهاد، استرآبادی «منشی دیوان اعلیٰ» بود (مروی، ۴۴۷/۲). نادرشاه دو سه ماه پس از به تخت نشستن، چون ۴ مستوفی الممالک برای فارس، عراق، خراسان و آذربایجان برگزید، میرزامهدی را نیز به مقام منشی الممالکی منصوب کرد (همو، ۴۵۷/۲). گزارش آبراهام گانویگوس ارمنی که در مراسم تاج‌گذاری نادرشاه در دشت مغان حاضر بوده، حاکی از آن است که استرآبادی در دشت مغان از منشی الممالکی بر کنار و مقام او به میرزا مؤمن [ابیوردی] سپرده شد و تنها منصب وقایع‌نگاری برای او باقی ماند (نک: فلسفی، ۵۲: لاکهارت، ۱۰۴). اما در این گزارش، باید به‌دیده تردید نگریست، چه افزون بر تصریح محمدکاظم مروی مبنی بر اینکه استرآبادی پس از به سلطنت رسیدن نادرشاه به منشی الممالکی انتخاب شد، نیز بارها - و تا اواخر حیات نادرشاه - از وی با لقب منشی الممالکی یاد کرده است (نک: ۶۷۸/۲، ۱۱۸۱-۱۱۸۰/۳؛ نیز نک: کشمیری، ۴۲، ۷۳). حتی نمایندگان سیاسی روسیه در ایران او را نخست وزیر ایران می‌دانستند (آرونوا، ۵).

استرآبادی در لشکرکشی نادرشاه به هندوستان در ۱۱۵۲ ق/۱۷۳۹م همراه وی بود و در مذاکرات خصوصی او و محمدشاه گورکانی حضور داشت و محمدشاه الماس درخشانی به وی هدیه داد که بعدها نادر آن را از او ستاند (جونز، ۶۱). به روایت عبدالکریم کشمیری (ص ۱۱۱-۱۱۲)، در ۱۱۵۴ ق میرزا مهدی از سوی نادرشاه مأمور ترجمه کتب مقدس یهودیان و مسیحیان به فارسی شد (نک: هنوی، ۲۶۴-۲۶۵؛ لاکهارت، 280-281؛ ایرنیکا، IV/211؛ دوکلوستر، ۱۷۸-۱۷۹؛ اوترا، ۲۳۰-۲۳۱؛ آرونوا، ۱۵۶). اگر همانگونه که پیش از این یاد شد، روایت کشمیری درست باشد، مراد از این میرزامهدی کسی جز میرزا مهدی‌خان استرآبادی نیست؛ شگفت آنکه استرآبادی خود اشاره‌ای به این موضوع نکرده است. در ۱۱۵۶ ق که نادرشاه در نجف علما را گرد آورد تا مذهب شیعه جعفری را به عنوان مذهب پنجم اسلامی تثبیت کند، میرزامهدی حاضر بود و وثیقه‌نامه آن را خود نوشت (استرآبادی، جهانگشا، ۳۸۸؛ مروی، ۹۸۳/۳-۹۸۴).

در شعبان ۱۱۵۹/اوت ۱۷۴۶ هنگامی که نظیف مصطفی افندی از سوی دولت عثمانی برای مذاکره و مصالحه با دولت ایران در ساجبلاغ کرج به خدمت نادرشاه رسید، استرآبادی یکی از اعضای هیأت ۵ نفره‌ای بود که از سوی نادر مأمور مذاکره با او شدند. این مذاکرات به صلح انجامید و متن فارسی صلح‌نامه را نیز میرزامهدی نوشت (نظیف افندی، ۱۸۱-۱۹۳). سپس همراه با مصطفی‌خان شاملو در ۱۰ محرم ۱۱۶۰ به بغداد روانه شد تا صلح‌نامه را به امضای سلطان محمود اول عثمانی (سل ۱۱۶۳-۱۱۶۸ ق) برساند (استرآبادی، همان، ۴۱۵؛ مروی، ۱۱۸۱/۳؛ اسناد...، ۱۶۳). آن دو در پای طاق، مرز ایران و عثمانی با هیأت عثمانی که قرار بود صلح‌نامه را نزد نادر ببرند، دیدار

منزوی، تهران، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ ش؛ استرآبادی، امین، الفوائد المدنیة، ج سنگی، ۱۳۲۱ ق؛ افندی، عبدالله، تعلیقه امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ نفرشی، مصطفی، نقد الرجال، قم، انتشارات الرسول المصطفی (ص)؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ علی‌خان مدنی، سلاطه العصر، تهران، کتابخانه مرتضویه؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ محبی، محمدامین، خلاصه الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مرکزی، خطی؛ نیز: Bankipore; Browne, E. G., A Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts..., ed. R. A. Nicholson, Cambridge, 1932; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894.

استرآبادی، میرزا محمد مهدی خان (د ح ۱۱۷۳ ق/۱۷۶۰ م)
فرزند محمدنصیر، منشی و وقایع‌نگار نادرشاه افشار. استرآبادی، به گفته برخی از نویسندگان معاصرش، در شعر کوکب تخلص می‌کرده است (کشمیری، ۱۰، ۱۱۱). والده داغستانی (نک: ذیل کوکب) نیز شرح حال او را با نام میرزا مهدی کوکب آورده است (نیز نک: علی‌حسن خان، ۳۴۴، ۳۷۹). از این رو، جمعی از محققان معاصر، میرزا مهدی استرآبادی و میرزا مهدی کوکب را دو نفر دانسته‌اند (آقابزرگ، ۹۲۴/۳-۹۲۵؛ مرکزی، ۲۷۲/۲؛ صفا، ۱۸۰/۵-۱۸۰/۶؛ انوار، ۵۰۳، ۵). اما اثبات این نکته که میرزا مهدی کوکب همان استرآبادی نیست، به دلایل و شواهد قاطع نیازمند است.

استرآبادی به روزگار شاه سلطان حسین صفوی (سل ۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق) منصب باغبانباشی‌گری داشت (نک: همو، ۳؛ شعبانی، ۱۶۱/۲-۱۶۲) و پس از به قدرت رسیدن اشرف افغان در شعبان ۱۱۳۷ ق برای او شعری گفت که بر سکه زدند (کشمیری، ۱۰). لاکهارت (ص 293) بر اساس نسبت استرآبادی حدس زده که میرزا مهدی در این ایام در خدمت فتحعلی خان قاجار (د ۱۱۳۹ ق/۱۷۲۷ م) حاکم این ولایت بوده است. وی پس از ورود نادر به اصفهان در ۱۱۴۲ ق/۱۷۲۹ م از سوی خود و اهالی استرآباد تهنیت‌نامه‌ای برای او نگاشت (نک: منشآت، ۴۳؛ شعبانی، ۱۶۳/۲-۱۶۴). ولی از متن بر نمی‌آید که آیا میرزا مهدی در این زمان خود همراه نادر بوده است، یا نه؟ در نوروز (ماه رمضان) همان سال که نادر به فرمانروایی خراسان رسید (استرآبادی، جهانگشا، ...، ۱۱۸)، میرزامهدی حکومت او را تهنیت گفت (همو، منشآت، ۴۶-۴۸؛ شعبانی، ۱۶۴/۲؛ نوایی، ۱۸۸) و ظاهراً از همین زمان به بعد ملازم او بوده، و سمت وقایع‌نگاری و منشیگری وی را بر عهده داشته است (نک: استرآبادی، مبانی اللغة، ۲).

استرآبادی خود تصریح کرده که در ذیقعده ۱۱۴۶ در سفر نادرشاه به اصفهان در ملازمت وی بوده است (جهانگشا، ۲۲۸) و نیز در محاصره گنجه در ۱۱۴۷ ق شرکت داشت و از او به عنوان منشی یاد شده است (مروی، ۳۸۷-۳۸۶/۱). از این پس، بر تقرب و منزلت استرآبادی نزد نادر افزوده شد؛ چنانکه در رمضان ۱۱۴۸/ژانویه ۱۷۳۶ مأمور شد تا با کالوشکین نماینده دائمی روسیه در ایران، درباره روابط خارجی مذاکره کند (آرونوا، ۲۳۳). نمایندگان کمپانی هند شرقی انگلستان در

بجز تألیفات مشهوری چون جهانگشای نادری و دره نادره (م.م)، آثار دیگری نیز دارد:

۱. منشآت، مجموعه‌ای است از نامه‌ها و احکامی که استرآبادی خود نوشته، و یا برخی از آنها را تحریر کرده است. این مجموعه با عنوانهای گوناگون مثل انشاء (آبروی، 210)، انشائات (مدرس، ۱۰۵/۵)، انشاء الدرر (نک: آقابزرگ، ۴۰/۲۳؛ مشار، مؤلفین...، ۴۴۸/۶) نامیده شده است. منشآت بارها به‌طور مجزایا جزو کتابهای دیگر منتشر شده است (منزوی، خطی مشترک، ۷۳۶/۵؛ آقابزرگ، مشار، همانجا).

۲. مبنای اللغة، مقدمه‌ای است بر کتاب سنگلاخ دربارهٔ صرف و نحو زبان ترکی جغتایی که در ۱۹۱۰م/۱۳۲۸ق به کوشش دنیسن راس در کلکته منتشر شده است. تاریخ آغاز تألیف کتاب به زمان نادرشاه باز می‌گردد (نک: ص ۲). در نسخه‌ای از این کتاب، دو قطعه شعر دربارهٔ تاریخ تألیف آن آمده که ماده تاریخهای بینه‌های آخر آن، مربوط به سالهای ۱۱۷۲ و ۱۱۷۳ق است (راس، 5-6). این کتاب توسط شیخ محمد صالح اصفهانی مختصر شده، و به عنوان مقدمه‌ای بر فرهنگ ترکی - فارسی او به نام آل تمغای ناصری در تهران یا تبریز به چاپ سنگی رسیده است (همو 1-2).

۳. سنگلاخ، فرهنگی است از لغات ترکی جغتایی به فارسی مشتمل بر واژه‌های دشوار اشعار امیرعلیشیرنوی (د ۱۵۰۰/۱۹۰۶ق) وزیر معروف تیموریان (استرآبادی، مبنای اللغة، ۲-۱، ۴). استرآبادی خود سبب نامیدن کتاب را به سنگلاخ «صلابت الفاظ و صعوبت لغات» آن یاد کرده است (همان، ۲). این کتاب همراه مبنای اللغة و ذیلی شامل واژه‌های فارسی و عربی با مقدمه‌ای به زبان انگلیسی از جرارد کلاوسن در لندن (د ۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش) انتشار یافت. کتاب سنگلاخ توسط میرزا محمد بن عبدالصبور خوبی، معروف به حکیم قُلبی، خلاصه، و با نام خلاصه عباسی به عباس میرزا نایب السلطنه تقدیم شد (تربیت، ۱۲۲؛ آقابزرگ، ۲۳۷/۱۲).

۴. دیوان، به رغم آنکه برخی (نک: فلور، ۷۲) استرآبادی را ملک الشعرای نادرشاه دانسته‌اند، اما اشعار اندکی از او باقی است. سامی (۳۹۲۲/۵-۳۹۲۳) دو منظومه به او نسبت داده است. نیز نسخه‌ای با عنوان دیوان میرزا مهدی منشی وجود دارد که در آن قصایدی در ستایش بیامیر (ص) و امامان (ع) و نیز مولود نادرشاه و ورود او به مشهد آمده است (منزوی، خطی، ۲۵۵۶/۳). واله داغستانی (همانجا) نیز ابیاتی از او را آورده است.

۵. وقایع نامه، به گزارش علی حسن خان (ص ۴۷۹)، میرزا مهدی رویدادهای هر سال را نیز گرد آورده بوده که اثری از آن نمانده است (ابن یوسف، ۲۶۹/۲؛ دایرة المعارف فارسی، ۹۷۴/۱). کتابی نیز با عنوان ظواهر الطبیعة در ۱۸۸۸م (مشار، فهرست...، ۳۲۷۸/۳ یا ۱۸۸۹م، همو، مؤلفین، ۴۴۹/۶) در حیدرآباد دکن به نام او منتشر شده است.

کردند و در ۱۸ جمادی‌الآخر همان سال به سوی مأموریت خود رفتند (رحمی‌تاتار، ۲۲۰-۲۲۲). در حالی که یک هفته پیش از آن در ۱۱ جمادی‌الآخر ۱۱۶۰ نادرشاه در خبوشان به‌قتل رسیده بود (استرآبادی، همان، ۴۲۵-۴۲۶؛ مروی، ۱۱۹۶/۳). هیأت ایرانی در اوایل ماه رجب همان سال به بغداد درآمد (عزی، ۱۳۲) و پیش از آنکه راهی استانبول شود، خبر مرگ نادرشاه به بغداد رسید. احمد پاشا والی بغداد بر آن بود که با مرگ پادشاه ایران مأموریت فرستادگان او نیز منتفی است؛ از این رو هیأت ایرانی را از ادامهٔ مأموریت بازداشت و هدایایی را هم که از سوی نادرشاه برای سلطان عثمانی می‌برد، ضبط کرد (نک: ریاحی، ۳۷۸-۳۷۹). با آنکه مأموریت هیأت ایرانی به انجام نرسید، برخی سفارت را انجام یافته پنداشته، معتقدند که هیأت هنگام بازگشت، در بغداد خبر مرگ نادر را شنیده است (سامی، ۳۹۲۲/۵؛ مدرس، ۱۰۵/۵). از این پس از زندگانی استرآبادی آگاهی دقیق و روشنی در دست نیست. از دست نوشتهٔ خود او در پشت مجموعه‌ای از احکام و فرامین موجود در کتابخانهٔ ملک پیداست که در رمضان ۱۱۶۰ در بغداد به سر می‌برده است (شهیدی، «ن»)، به گفتهٔ نامی (ص ۳۲)، استرآبادی پس از آگاهی از مرگ نادرشاه به ایران بازگشت. گزارش برخی منابع عثمانی حاکی از آن است که مصطفی خان شاملو و میرزامهدی خان بار دیگر در ۱۱۶۲ق از سوی ابراهیم شاه افشار (حک ۱۱۶۱-۱۱۶۳ق) برادرزادهٔ نادر شاه به سفارت نزد سلطان عثمانی راهی استانبول شدند. استرآبادی ظاهرآ پس از مرگ نادر در تاریخی که بر ما پوشیده است، به حج رفت و سپس به مازندران بازگشت (نک: ریاحی، ۳۸۰).

گویا استرآبادی در اواخر عمر از کارهای دولتی دوری جست و به تکمیل تألیفات خود پرداخت (هدایت، ۱۳۰/۱۰؛ انوار، ۷). با آنکه واله داغستانی (نک: ذیل کوکب) تاریخ مرگ او را چند سال پیش از تألیف کتاب خود (۱۱۶۹ق) دانسته، اما به استناد قطعه شعری در پایان کتاب سنگلاخ، می‌توان گفت که وی تا ۱۱۷۳ق هنوز زنده بوده است (نک: راس، 5، 6).

استرآبادی کتابخانهٔ بزرگی شامل کتابهای خطی فارسی، عربی و ترکی و مجموعهٔ مفصلی از خطوط استادان بزرگ خوشنویس در اختیار داشت، چنانکه در روزگار ما هر جا خط میرعماد پیدا شده است، مهر میرزا مهدی خان نیز بر پشت آن به چشم می‌خورد. استرآبادی این کتابخانه را وقف فرزندان خود کرد (نویسی، ۱۷۹-۱۸۰) و در متن «وقف‌نامه» که جزء منشآت وی به چاپ رسیده، نام بسیاری از کتابهای مشهور آمده است (نک: منشآت، ۲۱-۱۲؛ نویسی، ۱۸۰).

آثار: از استرآبادی آثار برجسته‌ای به ویژه دربارهٔ لشکرکشیها و کارهای نادرشاه و امور دیوانی دولت او بر جای مانده است. محمد تقی بهار (۳۱۱/۳) آثار او را بر اساس شیوهٔ نگارش آنها به سه نوع تقسیم کرده است: ۱. نثر بسیار پیچیده و متکلف، در درهٔ نادره؛ ۲. نثر میانه، در جهانگشای نادری؛ ۳. نثر لطیف و ساده، در دیباچهٔ منشآت. استرآبادی

مآخذ: آرونو، م.ر. و ز. اشرفیان، دولت نادرشاه انتشار، ترجمه حمیدامین، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آقابزرگ، الذریقه؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سیهسالار، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ش؛ استرآبادی، محمد مهدی، جهاننگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، ۱۳۳۱ش؛ همو، مبانی اللغه، به کوشش دینس راس، کلکته، ۱۹۱۰م؛ همو، منشآت، ج سنگی، ۱۲۵۶ق؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (دوره انتشاریه)، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ انوار، عبدالله، مقدمه بر جهاننگشای نادری (نکده، استرآبادی)؛ اوتر، ژان، سفرنامه، ترجمه علی اقبالی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۲ش؛ جونز، هارفورد، آخرین روزهای لطفعلی خان زند، ترجمه هما ناطق و جان گرینی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ دوکلوستر، آ.، تاریخ نادرشاه، ترجمه محمداقبر امیرخانی، تبریز، ۱۳۲۶ش؛ رحمی ناتار، «سفرنامه»، سفارت نامه‌های ایران (نکده، ریاحی)؛ ریاحی، محمدامین، سفارت نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ق؛ شعبانی، رضا، تاریخ اجتماعی ایران در عصر انتشاریه، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شهیدی، جعفر، مقدمه بر دره نادره استرآبادی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عزیزی، سلیمان، تاریخ قسطنطنیه، ۱۱۹۹ق؛ علی حسن خان، صبح گلشن، دهلی، ۱۲۹۵ق؛ فلسفی، نصرالله، هشت مقاله تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فلور، وولف، حکومت نادرشاه به روایت منابع هلندی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کشمیری، عبدالکریم، بیان واقع، به کوشش نسیم، لاهور، ۱۹۷۰م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۳۵ش؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانیابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۵ش؛ همو، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۲۰-۱۳۲۲ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظیف افندی، «سفرنامه»، سفارت نامه‌های ایران (نکده، ریاحی)؛ نویی، عبدالحسین، نادرشاه و بازماندگانش، تهران، ۱۳۶۸ش؛ واله داغستانی، ریاض الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملک، شم ۲۳۰۴؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هنزی، جونس، زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Arberry, A. J., *Catalogue of the Library of the India Office*, London, 1937, vol. II; *Iranica*; Lockhart, L. *Nadir Shah*, Lahore, 1976; Ross, D., introd. *Mabāni 'l - Lughat* (vide: PB, Estārūbādī).

محسن جعفری مذهب

استرآخان، نک: استارآخان.

استرآخانیان، نک: اشترآخانیان.

استرآخون، نک: استرگوم.

استرآزقه، یا اشترقه، شهری در شمال باختری اندلس که اکنون استورگا خوانده می‌شود. این شهر که قدمت آن به دوره پیش از میلاد می‌رسد، از دیرباز مرکز سرزمین استوریاس، زیستگاه اقوام استور، در شمال اسپانیا بوده، و استوریکا نامیده می‌شده است. بعدها در عصر فرمانروایی آوگوستوس (۲۷ق م - ۱۴م) امپراتور روم، این شهر استوریکا آوگوستا خوانده شد که بخشی از ایالت تاراگوننسیس^۱، یکی از ۳ ایالت بزرگ اسپانیا در آغاز امپراتوری روم، بود.

پلینی در سده ۱م آنجا را شهری پرشکوه خوانده است. این شهر در آن هنگام یکی از مراکز ارتباطی مهم به شمار می‌رفت و در دستگاه اداری و نظامی روم اهمیت فراوان داشت، چنانکه در لشکرکشیهای

1. Asturica Augusta

2. Tarraconensis

پرووانسال، I/322-323). در همین زمان یا چند سالی پیش از آن بود که پرمودو، برادر آلفونسو، در استرقه علم استقلال برافراشت و از پشتیبانی مسلمانان برخوردار شد (EUE، ذیل آستورگا؛ قس: عنان، ۲۵۸). در عصر فرمانروایی آلفونسوی سوم استرقه به صورت دزی مستحکم درآمد که در کنار چند شهر مهم دیگر خط دفاعی وی را در برابر مسلمانان تشکیل می‌داد. گروه‌های بزرگی از عرب‌های مولد نیز که به جبهه آلفونسو پیوسته بودند، بخشی از نیروهای او را در استرقه و شهرهای دیگر تشکیل می‌دادند. تشکیلات اسقفی شهر نیز که فعالیت خود را از سر گرفته بود، به صورت نهادی نیرومند درآمد (لوی پرووانسال، I/327؛ S، EI²). این شهر پس از کناره‌گیری آلفونسو، یک چند اقامتگاه او بود (لوی پرووانسال، II/34).

در دوره فرمانروایی پسران آلفونسو و مبارزه ایشان بر سر قدرت، آنگونه که ابن حیان روایت کرده است، استرقه یکی از دو شهر مهمی بود که نمایندگانشان، پس از مرگ گارتیا، از اردنوی دوم پشتیبانی کردند و او را به فرمانروایی برداشتند (۱۲۳/۵-۱۲۴؛ نیز نک: لوی پرووانسال، II/34-35). در مبارزه دیگری نیز که چندی پس از مرگ اردنوی در نیمه اول سده ۴ق/۱۰ میان فرزندانش بر سر جانشینی وی روی داد. باز به روایت ابن حیان - استرقه یک چند پناهگاه آلفونسو، یکی از پسران او بود (۳۴۴/۵؛ نیز نک: لوی پرووانسال، II/48-49).

در نیمه دوم همین سده، بار دیگر استرقه پناهگاه یکی از فرمانروایان ناکام مسیحی شد. رامیرو، سوم فرمانروای جوان لئون که در جنگ با برمودوی دوم شکست خورده، و پایتخت خود را از دست داده بود، در ۳۷۴ق/۹۸۴ به استرقه پناه برد و از منصور بن ابی عامر حاجب قدرتمند امویان درخواست کمک کرد. ولی اندکی بعد درگذشت و رقیب او برمودو توانست با عقد معاهده‌ای با منصور و پرداخت جزیه از پشتیبانی نظامی او برخوردار شود و با کمک سپاهی از جنگجویان وی که در قلمرو او مستقر شدند، فرمانروای بلامنزاع لئون شود (دوزی، II/237-238؛ لوی پرووانسال، II/235-237؛ نیز نک: ابن خلدون، ۴(۲) ۳۸۸-۳۸۹). با اینهمه، چند سال بعد خود وی با حمله به پایگاه مسلمانان و بیرون زادن ایشان، منصور را بر آن داشت که به قلمرو وی حمله برد و پایتخت او لئون را ویران سازد (دوزی، II/243-245؛ لوی پرووانسال، II/239-240؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا).

در ۳۸۵ق/۹۹۵، منصور بار دیگر به قلمرو برمودو لشکر کشید تا او را به سبب پناه دادن به یکی از مخالفان وی که در توطئه‌ای برضد او دست داشت، کیفر دهد. برمودو که پس از ویرانی لئون پایتخت خود را به استرقه منتقل کرده بود، اکنون در نتیجه آشفتگی اوضاع کشور و سرکشی اشراف، ناتوان‌تر از آن بود که در برابر حمله منصور ایستادگی کند. از این رو، ترجیح داد که با وی از در مصالحه درآید و با گردن نهادن به خواسته‌های او و پرداخت جزیه، استرقه را از خطر برهاند (دوزی،

آن سرزمین را فرا گرفت. آنان عرب‌های ساکن شهرهای آن نواحی از جمله استرقه را بیرون راندند و لشکرهایی بزرگ برای مقابله با عرب‌ها فراهم آوردند. گروه عظیمی از این بربرها که بربرهای استرقه نیز در میانشان بودند، در نبرد بزرگ وادی سلیط در نزدیکی طلیطله با لشکر شام رو در رو شدند و شمار بسیاری از ایشان در جنگ کشته شدند (اخبار، ... ۴۲-۴۴؛ مونس، ۱۹۵-۲۰۴؛ درباره طغیان بربرهای مغرب، نک: همو، ۱۴۲-۱۹۳).

این جنگ‌های خونین و کشمکش‌های متعاقب آنها و شیوع قحطی و گرسنگی در اندلس که مایه نابودی و مهاجرت بسیاری از بربرها از شمال به جنوب اندلس و شمال آفریقا شد، در عین حال فرصت مناسبی برای مسیحیان شمال پدید آورد که به تدریج قلمرو خود را گسترش دهند و بخشی از نواحی از دست رفته خود را از مسلمانان باز پس گیرند. در ۱۳۳ق، استرقه که پیش‌تر یکی از مراکز شورش بربرها بود، پناهگاه مسلمانانی شد که از شورش و هجوم مسیحیان جلیقیه می‌گریختند (اخبار، ۶۱-۶۲؛ مونس، ۲۰۴-۲۰۵، ۳۲۵-۳۲۷؛ دوزی، II/130)، ولی چندی بعد در ۱۳۶ق/۷۵۳م این شهر نیز به دست مسیحیان افتاد. آلفونسوی اول فرمانروای اشتریس و جلیقیه، زمانی که بربرها شهرها و مراکز خود را در شمال رها می‌کردند، آن نقاط را یکی پس از دیگری تصرف کرد و بخش در خور توجهی از تصرفات مسلمانان از جمله استرقه را از ایشان باز پس گرفت (اخبار، همانجا؛ مونس، ۲۰۶-۲۰۷، ۳۴۳-۳۵۰؛ دوزی، II/130-131؛ لوی پرووانسال، I/68-70؛ نیز نک: ه، آلفونسو). ولی استرقه تا یک سده بعد، در زمان اردنوی اول، رونق خود را باز نیافت (لوی پرووانسال، II/293، 312-313؛ S، EI²).

استرقه که از این پس بخشی از قلمرو فرمانروایان اشتریس و جلیقیه محسوب می‌شد، به تدریج اهمیت دینی و سیاسی خود را به دست آورد. این شهر از کشمکش‌های میان مسلمانان و مسیحیان دور نماند و طی سده‌های ۲-۴ق/۸-۱۰م چند بار مورد حمله مسلمانان قرار گرفت. در ۱۷۹ق/۷۹۵م هشام امیر اموی اندلس لشکری را به فرماندهی عبدالکریم بن عبدالواحد بن مغیث روانه شمال کرد تا انتقام شکستی را که بر ادرش عبدالملک سال پیش از آن در حمله به اشتریس متحمل شده بود، بگیرد. عبدالکریم به سوی استرقه راند و آن شهر را تصرف کرد و آلفونسوی دوم، فرمانروای آن سرزمین و هم پیمانانش را به سختی شکست داد و در تعقیب او که به کوه‌های اشتریس و دژهای مستحکم آن پناه برده بود، آبادیهای بسیاری را به آتش کشید و ویرانی بسیار به بار آورد (خشنی، ۹۴-۹۵؛ ابن عداری، ۶۴/۲-۶۵؛ ابن خطیب، ۱۲؛ لوی پرووانسال، I/143-144؛ قس: ابن اثیر، ۱۴۶/۶؛ مقری، ۳۳۸/۱، که ظاهر آ لشکر کشیهای عبدالکریم و عبدالملک را با هم خلط کرده‌اند).

به روایت منابع مسیحی، در ۲۶۴ق/۸۷۸م مندر فرزند محمد، امیر اموی اندلس، به سوی استرقه و لئون لشکر کشید، ولی آلفونسوی سوم به مقابله وی شتافت و او را در نزدیکی لئون شکست داد. ابن لشکرکشی ناموفق به عقد معاهده‌ای ۳ ساله میان دو طرف انجامید (لوی

(EI²؛ پجوی، ۲۵۷/۱؛ جودت پاشا، ۵۷). حاجی خلیفه در کتاب جهان نما نام این شهر را اوستورغون آورده است (نکا: اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۶۲۸، حاشیه ۲).

این شهر که بر بالای تپه مشرف به انحنای بزرگ رود دانوب واقع است، با گذشت زمان گسترش یافت و در سده ۱۱م/۵ق به صورت شهری عمده درآمد. شخصی به نام گزا (قوجه) از فرمانروایان مجار (سده ۱۰م) را بنیادگذار این شهر نوشته‌اند («دائرة المعارف دیانت...»)، ۴۳۹-۴۳۸/۱۱؛ اولیاچلیبی، ۲۵۷/۶). استرگوم گاه در تابعیت پادشاهی آلمان، گاه اردل و گاه مجار قرار داشت (همانجا). این شهر در عهد فرمانروایی دودمان آریاد به مناسبت‌های مختلف مرکز فرمانروایی بود و استفان (ایشتوان) اول یا استفان قدیس (ح ۹۷۰-۱۰۳۸/۱۰۳۵۹-۴۲۹ق)، بنیادگذار دولت مجارستان در همین شهر زاده شد (EI²)؛ همچنانکه این شهر در همان روزگار مقر اسقف بزرگ، رئیس اسقف‌نشینهای ۱۰ گانه مجارستان نیز بود (همانجا).

در سالهای ۱۲۴۱-۱۲۴۲م/۶۳۸-۶۳۹ق، با استیلای مغولان نقطه عطفی در تاریخ شهر پدید آمد و در نتیجه، مرکز فرمانروایی از استرگوم به بودین (بودا) یکی از دو بخش بوداپست، انتقال یافت (میدان لاروس، II/617؛ «دائرة المعارف دیانت»، ۴۳۹/۱۱). با این وصف، استرگوم همچنان به صورت یکی از مراکز اسقف‌نشین باقی ماند (همانجا). سلطان سلیمان قانونی در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م درصدد تصرف مجارستان برآمد. هدف اصلی فرمانده سپاه عثمانی شهر بودین پایتخت مجارستان بود (اوزون چارشیلی، ۲/۳۷۷). استرگوم در فاصله ۳ روز راه (۲۷ میلی) بوداپست قرار داشت و کلید بودین محسوب می‌شد (همو، ۳(۱)/۶۲۸، حاشیه ۲؛ WNGD، همانجا). پس از کشته شدن لایوش در جنگ مجارستان (اوت ۱۵۲۶/ذیقعد ۹۳۲) در نبرد موهاج، گروهی از امرای بخش شرقی مجارستان و ترانسیلوانیا، یانوش زاپولیا را به پادشاهی مجارستان برگزیدند (اوزون چارشیلی، ۲/۳۷۷-۳۷۴، ۳۷۵)؛ ولی فرزنداند دوک اتریش و فرمانروای بوهم، برادر شارل پنجم (شارل کن) که از خاندان هابسبورگ بود و با یانوش زاپولیا رقابت داشت، به عنوان پادشاه مشروع مجارستان اعلام شد (همو، ۲/۳۷۶). سلطان سلیمان قانونی که به یانوش وعده کمک داده بود، در ۲ رمضان ۹۳۵ق/۱۰ مه ۱۵۲۹م با نیرویی مرکب از ۲۵۰ هزار نفر به قصد تصرف وین پایتخت اتریش، بار دیگر به مجارستان لشکر کشید و در محرم ۹۳۶/سپتامبر ۱۵۲۹، بودین و در ۲ صفر/اکتبر همان سال استرگوم را به تصرف آورد و پایتخت را به یانوش زاپولیا واگذار کرد (همو، ۲/۳۷۷، ۳۹۴، حاشیه ۱۱ و ۱۲؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در این ماجرا استرگوم بدون پیکار تسلیم نیروهای عثمانی شد (همانجا). پس از بازگشت سپاه عثمانی از محاصره وین، بار دیگر فرزنداند برضد یانوش زاپولیا لشکر کشید و استرگوم را تصرف کرد (اوزون چارشیلی،

II/249؛ لوی پرووانسال، II/246؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا). استرگوم در اوایل سده ۱۲م به تصرف سپاهیان آراگون درآمد و از اوایل سده ۱۴م رو به انحطاط گذاشت. در سده ۱۵م شهر قلمرو مارکسها، طبقه‌ای از اشراف اسپانیا، شد. در ۱۸۱۰م فرانسویها شهر را محاصره و پس از نبردهایی شدید اشغال کردند، ولی در ۱۸۱۲م اسپانیاییها آن را بازپس گرفتند. پایداری سرسختانه اهالی شهر در جریان محاصره سبب شد که آستورگا به «گورستان فرانسویها» معروف شود (لاروس بزرگ، بریتانیکا، کلیر، نیز EUE، ذیل آستورگا؛ EI²، S).

آستورگا امروز شهری است در استان لئون که در ۹۶ کیلومتری جنوب باختری شهر لئون بر کرانه راست رود توئر^۱ و دامنه‌های رشته کوه مانثانال^۲ قرار گرفته است و ۸۶۹ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. شهر مرکز صنایع غذایی و محل داد و ستد تجاری است. از آثار کهن آستورگا باروی معروف عصر رومیها و کلیسای جامع گوتیک (۱۴۷۱م) هنوز باقی است. آثار جدیدتر شامل تالار شهر (سده ۱۸م) و کاخ اسقفی (سده ۱۹م) است. آستورگا زادگاه فرانسیسکو ویلاگران^۳ فاتح و حاکم شیلی بوده است (بریتانیکا، لاروس بزرگ، کلیر، نیز EUE، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش چالما، نادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش ژ.س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن قوطبه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم یباری، قاهره، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، بیروت، ۱۲۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادربی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۲۰۹ق/۱۹۸۹م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، قاهره، ۱۹۸۶م؛ سامرای، خلیل ابراهیم صالح، النفر الاعلی الاندلسی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ خشنی قروی، محمد، قضاة قرطبه، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، بیروت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، من الفتح الی بنیة عهد الناصر، قاهره، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ نیز:

Britannica, 1978; Collier's Encyclopedia, New York, 1986; Dozy, R., Histoire des Musulmans d'Espagne, ed. Lévi-Provençal, Leiden, 1932; EI², S; EUE; Grand Larousse; GSE; Lévi-Provençal, E., Histoire de l'Espagne musulmane, Paris/Leiden, 1950.

مهران اوزنده

استرگوم، شهر و دژی در مجارستان، کنار رود دانوب در ۸۰ کیلومتری شمال شرقی بوداپست که در عهد عثمانی مرکز سنجاق (ولایت) بوده است. گفته‌اند نام این شهر از اصل فرانکی اوسترینگون^۴ به معنای دژ شرقی اقتباس شده است (EI²). نام شهر در آلمانی، گران؛ لاتینی، استریگونوم؛ در زبان اسلوانی، اوستریهوم است. در مجاری استرگون نیز آمده است (همانجا؛ WNGD, 379). در زبان ترکی این نام به صورتهای استرغون، اوسترغون، اوسترغوم و استورغونه آمده است

1. Rio Tuerto

2. Manzanal

3. Francisco Villagran

4. Osterringun

5. Türkiye...

(XI/440). در این سال متفقین مهاجم به فرماندهی یان سویسکی، پادشاه لهستان، قلعه استرگوم را محاصره کردند و خواستار تسلیم قلعه شدند، اما دلی بکرپاشا، فرمانده نیروهای عثمانی، پیشنهاد آنان را نپذیرفت. سرایان مدافع قلعه که وضع را دشوار دیدند، تصمیم به تسلیم آن گرفتند. سرانجام، قلعه تسلیم شد و سپاهیان عثمانی به بودین گریختند و از این تاریخ به بعد استرگوم که کلید سنجاق بودین بود، یکباره از تصرف عثمانیها بیرون شد. دلی بکرپاشا، ارسلان محمد پاشا و چند تن دیگر به گناه تسلیم دژ استرگوم اعدام شدند (اوزون چارشیلی، ۱۳/۵۹۳-۵۹۴؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در رمضان ۱۰۹۶/۱۱ اوت ۱۶۸۵ سردار ملک ابراهیم پاشا فرمانده سپاه عثمانی، استرگوم را در محاصره گرفت، ولی از سپاه اتریش شکست یافت. همین ماجرا به دست وزیر اعظم قرا ابراهیم پاشا بهانه داد، تا برای قتل سردار ملک ابراهیم تلاش کند. کوشش وی بی اثر نماند و سردار در محرم ۱۰۹۷/۱۱ نوامبر ۱۶۸۵ به دستور سلطان محمد چهارم به قتل رسید (اوزون چارشیلی، ۳/۶۱۰-۶۱۱).

اولیاجلی که در ۱۰۷۴/ق ۱۶۶۳م به مجارستان سفر کرده بود، وضع بودین و استرگوم را با تفصیل به شرح آورده است (۲۵۷/۴-۲۷۵). وی از حاکمان شهر، زمین و اشکال قلعه که بر روی تپه‌ای بلند کنار رود دانوب بنا شده بود، یاد کرده، و ضمن ستایش از مسجد جامع قزل‌آلمای استرگوم، بنای آن را سرآمد دیگر بناها دانسته، منار بلند مسجد و محل مؤذن را «بانگخانه‌ای رعنا» نامیده است (۲۶۱/۶، ۲۶۲، ۲۶۵؛ EI²). وی از تصویرهای زیبایی که بر دیوارهای جامع نقش شده بود، مطالبی ارائه کرده است (۲۶۵/۴). هم‌می‌نویسد: استرگوم ۱۶ محله و ۴ مسجد دارد که در دو مسجد آن نماز جمعه برگزار می‌شود. یکی از مساجد، جامع حاجی ابراهیم با مناره‌ای بلند، و دیگری جامع محکمه با بنایی کهن است (۲۷۱/۶). محکمه شرع مبین درون این جامع قرار گرفته است. استرگوم دارای دو مدرسه به نامهای مدرسه حاجی ابراهیم و مدرسه محکمه است. شهر دارای ۴ مکتب، دو تکیه درویشان (تکیه علی‌افندی و تکیه حاجی ابراهیم) و یک حمام کوچک است. در شهر ۲۱۰ باب دکان وجود دارد (۲۷۲/۶).

از فهرستی که در ۹۷۸/ق ۱۵۷۰م و سالهای پس از آن تدوین شده است، چنین برمی‌آید که در استرگوم بالغ بر ۸۰۰ خانوار زندگی می‌کردند. ۷۸ خانه در قلعه بالا و ۲۰۴ خانه استوار در قلعه پایین و ۵۴۲ خانه در واروش بزرگ وجود داشت که ۳۸۳ خانه متعلق به مسلمانان و ۱۱ خانه از آن کولیهای مسلمان شده، بود («دائرة المعارف دیانت»، XI/439). اولیاجلی شمار خانه‌های قلعه بالا را ۲۰۰ باب نوشته است (۲۶۳/۶).

در ۹۵۳/ق ۱۵۴۶م درآمد این منطقه ۷۰ هزار آقچه بود که از طریق مالیات، گمرک، حق العبور و امور بازرگانی خاص تأمین می‌شد. در

۲/۳۸۰). پس از این ماجرا استرگوم گاه به تصرف فردیناند، و گاه زیر فرمان یانوش درمی‌آمد. در ۱۵۲۳م در مرز ایران و عثمانی بیکارهایی روی داد؛ سلیمان قانونی که وضع در جبهه شرق را دشوار یافته بود، در ژوئیه همان سال با فردیناند از در سازش درآمد که در نتیجه مجارستان به دو بخش تقسیم شد: بخشی زیر فرمان یانوش قرار گرفت و بخش دیگر در دست فردیناند باقی ماند (همو، ۲/۳۸۵؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/439).

مرگ یانوش در ۹۴۷/ق ۱۵۴۰م سبب شد که فردیناند به بودین حمله برد و آن را در محاصره خود گیرد (اوزون چارشیلی، ۲/۳۸۶). سلطان عثمانی با شتاب در ۹۴۸ق صوقللی محمد پاشا را عازم جنگ با فردیناند کرد (همو، ۲/۳۸۷). از این سال سرنوشت استرگوم با تاریخ عثمانی پیوند یافت (EI²). در ۱۸ محرم ۹۵۰ سلطان سلیمان خود عازم جنگ مجارستان شد. در ۲۵ محرم همان سال نیروهای عثمانی پس از تصرف بودین، شهر و قلعه استرگوم را متصرف شدند. از این پس استرگوم به صورت مرکز سنجاق (ولایت) به بیگلربیگی بودین پیوست و حکومت آن به محمد پاشا (بیک) یحیی پاشا زاده واگذار شد (اولیاجلی، ۲۵۷/۶، ۲۵۸، ۲۸۸/۲، ۵۶۸-۵۶۹؛ پجوی، ۱/۲۵۱-۲۵۴؛ لطفی پاشا، ۴۱۶؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). پس از تصرف شهر و پیوستن آن به بیگلربیگی بودین، در ۹۵۳/ق ۱۵۴۶م بنای کلیسا و مقر سر اسقف به مسجد تبدیل، و ۳ هزار محافظ برای دفاع از دژ استرگوم گمارده شد. فرمانده نیروهای عثمانی در همین سال به ساختن استحکامات دست زد و خندقی گرد شهر حفر کرد که کار آن حدود دو سال به درازا کشید.

در دوران سلطان مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳/ق ۱۵۷۴-۱۵۹۵م) محمدپاشا (بیک) فرزند سنان پاشا مأمور جنگ با اتریش شد. هنگامی که وی در بودین اقامت داشت، مانسفلد فرمانده سپاه اتریش در ذیحجه ۱۰۰۳ استرگوم را محاصره کرد. در جریان بیکار، محمدپاشا به بودین گریخت و استرگوم پس از یک ماه محاصره تسلیم شد. نتیجه این بیکار تسلیم استرگوم از سوی محمدپاشا به میکلوش (مقلوش) سردار مجار بود (اولیاجلی، ۲۵۸/۶؛ EI²؛ پجوی، ۲/۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹-۱۸۰؛ اوزون چارشیلی، ۳/۹۷-۹۸؛ قره چلبی زاده، ۴۷۹). در جریان محاصره بخشی از مقر سر اسقف که به مسجد تبدیل شده بود، ویران شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ اولیاجلی، ۲۶۵/۶).

قلعه استرگوم مدت ۱۰ سال از تصرف نیروهای عثمانی خارج شد. در ربیع الاول ۱۰۱۳/اوت ۱۶۰۴ سلطان احمد اول (س. ۱۰۱۲-۱۰۲۶/ق ۱۶۰۳-۱۶۱۷م) لالا محمدپاشا وزیر اعظم و سردار اکرم را در اواخر همان سال مأمور کرد تا قلعه استرگوم را مسخر کند. لالا محمد پاشا پس از ۳۵ روز محاصره در جمادی الاول ۱۰۱۴ قلعه استرگوم را به تصرف آورد (اوزون چارشیلی، ۳/۱۱۹، ۱۲۰؛ پجوی، ۱/۲۳۰؛ اولیاجلی، ۶/۲۶۰؛ «دائرة المعارف ترک»، ۱/۴۵۱-۴۵۰ (XV). استرگوم تا ۱۰۹۴/ق ۱۶۸۳ در تصرف عثمانیها باقی ماند («دائرة المعارف دیانت»،

سالهای ۷۰ سده ۱۶م از حیویات و نظایر آن نیز مالیات اخذ می‌شد. بخش بزرگی از درآمد مالیاتی به دولت اختصاص داشت و سهم فرماندار سنجاق (ولایت) اندک بود. استرگوم اهمیت سوق الجیشی داشت. از ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م استرگوم بار دیگر به یکی از مراکز اسقف نشین مجارستان بدل شد («دائرة المعارف دیانت»، XI/439, 440).

اکنون استرگوم یکی از بنادر رودخانه‌ای مجارستان در کنار رود دانوب است. در ۱۹۸۱م جمعیت شهر ۳۱ هزار نفر گزارش شده است. شهر دارای تأسیسات ماشین‌سازی است. در نزدیکی استرگوم از معادن زغال کک بهره‌برداری می‌شود («فرهنگ...»، ۱۵۶۶).

در استرگوم چند اثر معماری وجود دارد. کاخ شاهی یکی از آثار برجسته معماری استرگوم است که تاریخ بنای آن را سده ۱۲/۱۶م نوشته‌اند (همانجا؛ BSE³, XXX/254). از دیگر آثار معماری شهر، سالن رنسانس متعلق به سده ۱۵/۱۶م و مجموعه کلیسایی است که بنای آن طی سالهای ۱۸۲۲-۱۸۵۶م صورت گرفته، و دارای گنبدی زیباست (همانجا؛ دایرة المعارف فارسی). کلیسای آتای مقدس متعلق به سال ۱۸۲۸م نیز از آثار معماری عمده شهر به شمار می‌رود. یکی دیگر از آثار معماری استرگوم کاخ اسقف اعظم است که موزه و کتابخانه نفیسی دارد. استرگوم دارای چشمه آب گرم معدنی است (همانجاها).

مآخذ: ازوزن چارشیلی، اسماعیل حتی، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰-۱۳۷۲ش؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۸ق، پچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ دایرة المعارف فارسی؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، روضه الابرار المبین بحقایق الاخبار، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نیز:

BSE³; Cevdet Paşa, Tezâkir, ed., Cavid Baysun, Ankara, 1986; El²; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; Sovetskii ensiklopedicheskiĭ slovar, Moscow, 1987; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968, Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1995; WNGD. عنایت‌الله رضا

اِسْتِرْگُون، نک: استرگوم.

اِسْتِسْقَا، خواستن باران است از خداوند با آدابی خاص، به‌ویژه به هنگام خشکسالی. در لغت، استسقا از ریشه سقی در باب استفعال و به معنی طلب آب است (برای پژوهشهای مردم‌شناسی در این زمینه، نک: هد، باران خواهی).

باران خواستن از خداوند به هنگام کم‌آبی از روزگاران بسیار کهن نزد ملل گوناگون امری معمول بوده است. در قرآن کریم، در سوره بقره (۶۰/۲) و اعراف (۱۶۰/۷) به روشنی به مسأله استسقا از سوی حضرت موسی (ع) پرداخته شده، و در آیاتی دیگر (هود/۵۲؛ نوح/۱۰-۱۱) نیز بدون به‌کارگیری واژه استسقا به موضوع طلب باران اشاره شده است. درباره مراسم استسقا نزد عرب پیش از اسلام، باید به روایتی اشاره کرد مبنی بر اینکه عبدالمطلب نیای پیامبر (ص) به‌سال قحطی، نوه خود محمد (ص) را بر دوش گرفت و با دعا به درگاه خداوند، طلب باران کرد (نک: ابن اثیر، ۴۵۴/۵-۴۵۵؛ حلبی، ۱۱۰/۱-۱۱۰/۲).

(۱۱۱). نیز بر پایه روایات، آنگاه که در زمان ابوطالب قحطی پیش آمد، او با تنی چند از فرزندان عبدالمطلب برای استسقا به خانه خدا رفت. وی لامیه معروف خود را به همین مناسبت سروده است (مجلسی، ۳/۱۸). پس از ظهور اسلام، روایاتی درباره برپاداشتن مراسم استسقا توسط شخص پیامبر (ص) در مجامع حدیثی نقل شده است (مثلاً نک: بخاری، ۱۶/۱۵۲-۱۶؛ مفید، الامالی، ۳۰۱-۳۰۵). پس از رحلت رسول اکرم سنت استسقا همچنان اجرا می‌شد و یک بار در روزگار خلافت عمر، عباس عموی پیامبر (ص) در استسقا با وی همراه شد (بخاری، ۱۶/۲؛ ابن بابویه، من لایحضره...، ۳۴۰/۱). در نهج البلاغه دو خطبه از زبان حضرت علی (ع) در باب استسقا آمده است (خطبه‌های ۱۱۵ و ۱۴۳). در عهد امویان، ولید بن عتبه عامل مدینه چون خواست به استسقا برخیزد، قاصدی نزد ابن عباس فرستاد تا از آداب آن جویا شود (محمد بن حسن، الحجة...، ۳۳۷/۱). محمد بن خالد قسری والی مدینه نیز به گاه استسقا، چگونگی آن را از امام صادق (ع) فرا گرفت (طوسی، تهذیب...، ۱۴۸/۳-۱۴۹). همچنین مأمون عباسی هنگام بروز خشکسالی، از امام رضا (ع) خواست تا مراسم استسقا را برپای دارد (ابن بابویه، عیون...، ۱۶۸/۲ به بعد).

از نظر فقهی در چگونگی برپا داشتن مراسم استسقا، بیشتر مذاهب بر این امر متفقند که بخش اصلی این مراسم نمازی است مستحب که به جماعت برگزار می‌شود. نزد امامیه کیفیت آن در تکبیرها و قنوت همانند نماز عیدین است. جهر به قرائت و خواندن سوره‌هایی که در نماز عیدین مستحب شمرده شده‌اند، استحباب دارد. همچنین مستحب است که مردم را ۳ روزه روزه فراخوانند و در روز سوم همراه با سالخوردگان و کودکان برای نماز به صحرا روند، منبر را با خود به صحرا برند و مؤذنان در برابر امام بایستند. بهترین وقت نماز همان وقت مقرر برای نماز عیدین است. در این نماز به جای اذان و اقامه تنها ۳ بار «الصلاة» گفته می‌شود. چون امام نماز را به پایان رساند، پس از ذکر و دعا، خطبه‌ای ایراد می‌کند و آنگاه امام با تحویل (برگرداندن) ردای خود و بر زبان آوردن برخی اذکار و ادعیه با همراهی مردم، از خداوند باران طلب می‌کند (مفید، المقتنه، ۲۰۷-۲۰۸؛ طوسی، المبسوط، ۱۳۴/۱-۱۳۵؛ محقق حلی، ۱۰۸/۱-۱۰۹).

از فقیهان مذاهب اربعه، ابوحنیفه ثبوت سنت نماز استسقا از زبان پیامبر (ص) را مورد تردید قرار داده، و استسقای مسنون را دعا و نیایش دانسته است (محمد بن حسن، الاصل، ۴۴۷/۱-۴۴۹). برخی از حنفیان این تردید او را به گزاردن نماز به جماعت بازگردانیده‌اند (قدوری، ۱/۲۲۰؛ کاسانی، ۲۸۲/۱). مسنون بودن نماز استسقا به صورت فرادی در روایت ابن بلخی، از ابوحنیفه نقل شده است (طوسی، الخلاف، ۱/۲۷۶؛ نیز نک: قدوری، همانجا).

بیشتر فقیهان مذاهب اربعه، حتی شاگردان ابوحنیفه اصل نماز و

المبسوط، تهران، ۱۳۸۸ق؛ قدوری، احمد، «المختصر»، همراه الیاب غنیمی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قرآن کریم؛ فقال، محمد، حلیه العلماء، به کوشش یاسین احمد ابراهیم درادکه، عمان، ۱۹۸۸م؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محقق‌حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل، خیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، الحجة علی اهل المدينة، خیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مفید، محمد، الامالی، به کوشش حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، السقفة، قم، ۱۴۱۰ق؛ نهج البلاغة؛ الهادی الی الحق، یحیی، الاحکام، ۱۴۱۰ق/عبدالمیر سلیم، ۱۹۹۰م.

اِسْتِشْرَاق، نک: خاورشناسی.

اِسْتِصْحَاب، یکی از ادله در برخی از مکاتب فقهی و یکی از اصول عملی در مکتب اصولی متأخر امامیه که عبارت است از صدور حکمی در یک موضوع بر پایه یقین پیشین در شک کنونی. معنای نخستین این واژه در لغت، آنچنانکه از کاربردهای کهن آن استنباط می‌شود، به همراهی طلبیدن چیزی است (مثلاً نک: نصر بن مزاحم، ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز بیٹی شاهد در العین خلیل، ۱۲۴/۳). در کتاب العین خلیل و پیرو آن در آثار ازهری و جوهری، استصحاب با عبارت تکرار شونده «کل شیء لازم [در برخی نسخ: لازم] شیئاً فقد استصحابه» تفسیر شده است که بیانی نه چندان رسا از همان معناست (خلیل، همانجا؛ ازهری، ۲۶۲/۴؛ جوهری، ۱۶۲/۱). آنچه در آثار جوهری و ابن فارس، افزون بر این دیده می‌شود، یک ترکیب مثال گونه به صورت «استصحابه الكتاب وغيره» است که جوهری آن را فعلی دو مفعولی به معنای همراه قرار دادن چیزی با چیزی دیگر گرفته است (همانجا؛ نیز نک: زمخشری، ۲۴۹)، حال آنکه در نقل فیومی از ابن فارس، فعل به صورت «استصحابت الكتاب» آمده، و یک مفعولی انگاشته شده است (نک: فیومی، ذیل صحب؛ نیز زمخشری، همانجا). فیومی این کاربرد را پلی میان کاربرد کهن لغوی و کاربرد اصطلاحی در فقه شمرده، و بیان داشته که نامیده شدن این روش فقهی به «استصحاب الحال» به سبب آن است که در هنگام تمسک بدان، گویی حالت مورد نظر در گذشته و حال، همراه و جدا ناشدنی تلقی شده است (نک: همانجا؛ نیز علاء‌الدین بخاری، ۳۷۷/۳؛ برای تأییدی بر این برداشت، نک: مفید، التذکرة، ۴۵).

ماهیت استصحاب همچون بسیاری دیگر از موضوعات اصولی، در یک روند تاریخی شکل گرفته، و بحث از حجیت آن، همگام با تعریف آن دستخوش تحولات و اختلاف نظرهایی بوده است. به اجمال می‌توان گفت که استصحاب به عنوان یکی از روشهای عمومی برای یک سویه کردن تردیدها، آنجا که دلیلی در دست نبوده، به کار می‌رفته است. این تعبیر خوارزمی (د ۵۶۸ق) که استصحاب پس از کتاب و سنت و اجماع و قیاس، «آخرین مدار فتوا» است (نک: شوکانی، ۲۳۷)، تا حد زیادی نشانگر جایگاه استصحاب در مکاتب فقهی می‌تواند بود.

جماعت را در استسقا سنت شمرده‌اند (ابن هبیره، ۱۲۳/۱؛ قدوری، ۱۲۷/۱). شافعی (۲۴۹/۱-۲۵۰) و احمد بن حنبل با اندک اختلافی در جزئیات، نماز استسقا را در کیفیت و تکبیرها همچون نماز عیدین دانسته‌اند (نک: ابن هبیره، همانجا) و مالک آن را در تکبیرها مانند نماز تطوع انگاشته است (ابن قاسم، ۱۶۶/۱). جهر در قرائت نزد مذاهب مورد اتفاق است (ابن هبیره، همانجا؛ ابن رشد، ۲۱۵/۱). به نظر مالک و شافعی، در استسقا نیز همچون نماز عیدین، پس از انجام نماز دو خطبه ایراد می‌شود (ابن قاسم، همانجا؛ شافعی، ۲۴۹/۱-۲۵۱)، اما نزد برخی از فقیهان کهن چون لیث بن سعد و ابن منذر، خطبه بر نماز مقدم بوده است (نک: فقال، ۳۲۵/۲؛ ابن قدامه، ۲۸۷/۲). اصل مسنون بودن خطبه، در روایت غالب از مذهب احمد بن حنبل، تأیید نشده است (ابن هبیره، ۱۲۳/۱-۱۲۴؛ برای نظریات حنفیان، نک: کاسانی، ۲۸۳/۱).

شافعی بر این باور است که پیش از خروج برای استسقا، مردم ۳ روز روزه‌گیرند و به خیرات و مبرات پردازند (۲۴۸/۱). سنت همراه بردن کودکان و پیران نیز در مذاهب گوناگون تأیید شده است (مثلاً نک: همو، نیز ابن قاسم، همانجا) و همراه کردن اهل ذمه در استسقا نیز از مسائل بحث‌انگیز در کتابهای فقهی بوده است (مثلاً نک: همانجا؛ فقال، ۳۲۴-۳۲۳/۲). نماز استسقا را وقت معینی نیست و برخی وقت فضیلت آن را همان وقت نماز عیدین دانسته‌اند (نک: ابن رشد، ۲۱۶/۱؛ ابن قدامه، ۲۸۶/۲). اذان و اقامه در این نماز به اتفاق سنت نیست و در برخی منابع فقهی ندای «الصلاة جامعة» به عنوان جایگزین آن آمده است (مثلاً نک: ابن هبیره، ۸۳/۱؛ ابن قدامه، ۲۸۶-۲۸۵/۲). سنت تحویل ردا نیز در آثار فقهی مذاهب اسلامی مطرح شده، و مخالف مسنون بودن آن ابوحنیفه است (محمد بن حسن، همان، ۴۴۹/۱؛ شافعی، ۲۵۱/۱؛ ابن قاسم، همانجا؛ ابن هبیره، ۱۲۴/۱). گفتنی است که ظاهرین نیز کیفیت نماز استسقا را کاملاً همانند نماز عیدین دانسته‌اند، جز اینکه سنت بیرون بردن منبر که در نماز استسقا وجود دارد، در نماز عیدین نیست (نک: ابن حزم، ۹۴-۹۳/۵؛ برای نفی این سنت، نک: ابن قاسم، ۱۶۶-۱۶۵/۱). برخی از امامان متقدم زیدیه را در این باره نظرات ویژه‌ای بوده است. هادی‌الی‌الحق نماز استسقا را ۴ رکعت دانسته، و خطبه‌ای را در آن مسنون ندانسته است. همچنین ابوالحسین هارونی با وجود دو رکعتی دانستن این نماز، به خطبه‌ای در آن قائل نبوده است (نک: الهادی الی الحق، ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ ابن مرتضی، ۷۸۳-۷۹).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، عین اخبار الرضا (ع)، قم، ۱۳۷۷ق؛ همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۷ق؛ ابن حزم، علی، المحلی، بیروت، دارالافتاح الجدیده؛ ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الکبری، قاهره، ۱۳۲۲-۱۳۲۵ق؛ ابن قدامه، عبدالله، المغنی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن هبیره، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، استنبول، ۱۳۱۵ق؛ حلبی، علی، السیرة الحلیة، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه، طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، الخلافة، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو،

در نگرشی تاریخی، چنین می‌نماید که کاربرد استصحاب به صورت یک اصطلاح فقهی از سده ۳ق/۹م آغاز شده باشد، اما برخی روشها که در جریان تدوین اصول فقه، نام استصحاب گرفته‌اند، پیشینه‌ای دورتر داشته‌اند. در طی سده‌های ۳-۵ق، اصطلاح «استصحاب الحال» به صورت ترکیب اضافی، برای «حکم کردن در یک امر شرعی پس از رخ دادن گونه‌ای از تغییر، همانند حکم آن پیش از تغییر» به کار می‌رفته (نک: سید مرتضی، «الحدود...»، ۲۶۲) و درستی این روش مورد گفت و گو بوده است. در آغاز سده ۵ق/۱۱م، غزالی اصطلاح «استصحاب» را به صورتی گسترش یافته بر پاره‌ای از اصول عقلی و لفظی نیز اطلاق کرد (نک: دنباله مقاله) و پردازش غزالی در آثار اصولیان بعدی از مکاتب گوناگون تأثیری عمیق برجای نهاد. آخرین تحول در مباحث استصحاب، گسترش خاصی است که این روش به عنوان یک اصل پر کاربرد در نظام اصولی شیخ انصاری یافته، و بر فقه متأخر امامی سایه افکنده است.

ریشه‌های استصحاب در سده‌های ۱ و ۲ق: قاعده عدم نقض یقین به شک که همواره از مبحث اصولی استصحاب تفکیک ناپذیر بوده است، بی‌تردید باید یکی از کهن‌ترین روشهای فقهی شمرده شود که دست کم در اوایل سده ۲ق در میان فقیهان مطرح بوده است؛ چه، روایتی در میان است که در صورت پذیرفتن آن، سابقه این روش را به عهد امام علی (ع) باز می‌گرداند. محمد بن مسلم فقیه نامدار امامی (د ۱۵۰ق) در مجموعه‌ای که الاربعاء (نجاشی، ۳۲۴)، یا ادب امیرالمؤمنین (ع) (برقی، ۲۱۵) نام گرفته است، به نقل از حضرت علی (ع) به صورت یک قاعده کلی چنین آورده که «اگر کسی بر یقینی باشد و آنگاه شک کند، می‌باید بر یقین خود بماند، چرا که شک یقین را نقض نمی‌کند» (نک: ابن بابویه، ۶۹۹؛ ابن شعبه، ۱۰۹؛ نیز مفید، ۱۵۹/۱).

در عصر شکل‌گیری فقه امامی، در نیمه نخست سده ۲ق، این معنا که «یقین هرگز با شک نقض نمی‌گردد»، در موضوعات گوناگون فقهی، در روایاتی به نقل از امامان باقر و صادق (ع) دیده می‌شود (نک: کلینی، ۳۵۲/۳؛ طوسی، تهذیب...، ۴۲۲، ۸/۱؛ نیز فقه الرضا (ع)، ۷۹).

در همان روزگار، به کارگیری این روش در نقض ناکردن یقین به شک را می‌توان در قالب نمونه‌هایی از آراء فقهی ابوحنیفه و شافعی نیز پی جست (مثلاً نک: محمد بن حسن، ۶۹۸؛ خوارزمی، ۱۵۳/۲؛ شافعی، ۱۴/۱، ۳۷، ۲۶۲/۵)؛ در مقابل، فتوای مالک - درباره آن کس که بر طهارت یقین داشته باشد و شک در حدث نماید - به لزوم تجدید طهارت (نک: ابن قاسم، ۱۳/۱-۱۴؛ ابن هیبه، ۶۴/۱) نشان از آن دارد که به کارگیری روش یاد شده همه‌گیر نبوده است. در آثار اصولی سده ۵ق، برخی بدون توجه به مخالفان، در مورد مسأله شک پس از یقین به طور عمومی و درباره نمونه شک بر بقاء طهارت، بر این امر که شک نامعتبر است، دعوی اجماع و اتفاق نموده‌اند (نک: طوسی، عده...، ۳۰۴؛ یزدوی، ۳۷۹/۳). اما هستند اصولیانی که مسلم بودن این امر را مورد

تردید قرار داده‌اند (نک: ابواسحاق، التبصرة، ۵۲۷-۵۲۸).

شکل‌گیری استصحاب در مکاتب فقهی: بر پایه گزارش ابوطیب طبری و تأیید منابع متنوع، در میانه سده ۳ق/۹م، داوود اصفهانی پایه‌گذار مکتب ظاهری، نظریه پرداز روشی بود که در منابع اصولی سده ۵ق «استصحاب الحال»، یا به ضبط برخی منابع «استصحاب [حکم] الاجماع» نامیده شده است (نک: سبکی، ۱۶۹/۳-۱۷۰، به نقل از ابوطیب؛ نیز ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲؛ ابن حزم، ۴۳/۵؛ ابواسحاق، همان، ۵۲۶). اصطلاح اخیر، به ویژه با آگاهی بر گریز ظاهریان از گسترش کاربرد اجماع (نک: ه، ۶۲۴/۶)، دور می‌نماید که از سوی هواداران داوود به کار رفته باشد. به هر حال قول به حجیت این استصحاب، علاوه بر داوود، به چند تن از فقیهان شافعی یا متمایل بدان مذهب در سده ۳ق - ابوثور، مزنی و ابن سربج - نیز منسوب شده است (نک: ابواسحاق، همانجا؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۷/۳؛ قس: ابواسحاق، اللمع، ۱۱۷)، چنانکه در سده بعد نیز این نظریه در میان شافعیان و حنبلیان، پیروانی چون ابن خیران، ابوبکر صیرفی، ابن شاقلا و ابن حامد داشته است (نک: علاءالدین بخاری، ابواسحاق، همانجاها؛ کلودانی، ۲۵۵/۴-۲۵۶؛ ابن قیم، ۳۴۱/۱).

مثال متداول و تکراری برای استصحاب مورد دفاع داوود و دیگر یاد شدگان، یک مسأله قدیم فقهی بود، بر این پایه که اگر کسی با تیمم به نماز ایستد و در اثناء نماز آب برای وضو بیابد، آیا می‌باید نماز خود را با تیمم به پایان رساند، یا مکلف است به آب طهارت سازد و نماز خود را از سرگیرد. البته بودند در میان فقیهان سده ۲ق کسانی که در این حکم با قائلان استصحاب هم نظر بودند، اما استناد آنان بر پایه‌های دیگر استوار بود (مثلاً نک: مالک، ۴۰-۴۱؛ نیز کلینی، ۶۳/۱-۶۴؛ طوسی، تهذیب، ۲۰۰/۱-۲۰۳، ۲۰۴).

اگر چه در سده ۵ق، نظریه استصحاب الحال و مثال سنتی آن از سوی اصولیانی چون ابوالحسین بصری از معتزله، ابوطیب طبری، ابواسحاق شیرازی و غزالی از شافعیه و ابویعلی ابن فراء از حنابله مورد نقدهای اساسی قرار گرفت (نک: ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲؛ بعد؛ ابواسحاق، التبصرة، نیز سبکی، همانجاها؛ غزالی، ۲۲۴/۱؛ کلودانی، ۲۵۴/۴)، با اینهمه، در سده‌های بعد استصحاب حکم اجماع، هوادارانی چون آمدی، ابن حاجب، ابن قیم جوزیه و شوکانی داشته است (نک: آمدی، ۳۷۴/۳؛ ابن قیم، ۳۴۳/۱؛ شوکانی، ۲۳۸).

در کتب اصولی به طور سنتی اصولیان متقدم حنفی در کنار اکثریت متکلمان به عنوان مخالفان اصلی حجیت استصحاب مطرح بوده‌اند (مثلاً نک: طوسی، عده، ۳۰۳؛ علاءالدین بخاری، ۳۷۸/۳)، اما در میان حنفیان، فقیهانی نیز بودند که در این باره نگرشی متفاوت داشتند. علاءالدین بخاری در سخن از استصحاب الحال و قائل بودن برخی از شافعیان متقدم به حجیت آن، اشاره کرده که ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ق) نیز دیدگاهی نزدیک به آنان داشته، و این گرایش او در میان مشایخ حنفی سمرقند هوادارانی داشته است (۳۷۷/۳-۳۷۸). بر پایه

میان نتیجه‌گیری او و موضعی که نخست قصد دفاع از آن را داشته، اشاره کرده است (ص ۲۶۷). محقق حلی در المعبر استصحاب حکم شرع را همچون سید مرتضی به کلی بی اعتبار شمرده، و تنها استصحاب معتبر را در تمسک به برائت اصلیه و موارد مشابه آن منحصر کرده است (ص ۶-۷؛ نیز نک: شهید اول، ۵۰). عالم دیگر حله، علامه حلی از کسانی است که حجیت استصحاب حکم شرع را تقویت کرده است (نک: ص ۲۵۰-۲۵۱؛ نیز: استرآبادی، ۱۴۱). تا سده ۱۰ ق، هنوز میان اصولیان در این باره دو موضع مختلف دیده می‌شد (نک: شهید ثانی، ۳۷؛ صاحب معالم، همانجا) و در سده‌های بعد، حجیت استصحاب به خصوص گونه‌هایی از آن مورد بحث میان اصولیان و اخباریان بود، چنانکه مثلاً اخباریان در پاره‌ای مباحثات خود تمسک به استصحاب در شبهه حکمی را تخطئه می‌کردند و حجیت آن را به شبهه موضوعیه محدود می‌شمردند (نک: مظفر، ۳۱۱/۳؛ قس: استرآبادی، همانجا).

در آثار اصولی سده ۱۳ ق، مباحث استصحاب به نحوی موشکافانه‌تر مورد بررسی قرار گرفت و این بحثها، با نوشته‌های شیخ انصاری به اوج خود رسید. وی شیوه قدما را که در آن استصحاب در زمره ادله ظنی اجتهادی چون قیاس جای می‌گرفت، و انهاد و آن را یک اصل عملی نظیر برائت و اشتغال به شمار آورد (۵۴۳/۲). وی در فرآیند (۵۴۱/۲) به تفصیل استصحاب را از حیث چیستی، اقسام آن، ادله حجیت و طبقه‌بندی نظریات در حجیت آن مورد بررسی قرار داد. اگرچه نظریات شیخ انصاری درباره استصحاب، برای اصولیان امامی پس از او اساس کار بوده است، اما عالمان بعدی چون آخوند خراسانی نیز سهم بسزایی در تکمیل و تداوم آن ایفا کرده‌اند و در مواردی نیز نظر مخالف ابراز نموده‌اند (مثلاً استصحاب در موارد شک در مقتضی و رافع، نک: آخوند خراسانی، ۳۸۷؛ قس: انصاری، ۵۵۸/۲). در اصول متأخر امامی، در صورت وجود اماره‌ای معتبر استصحاب جریان ندارد، چنانکه در صورت جریان استصحاب در یک مسأله، دیگر اصول عملیه به میان نمی‌آیند (نک: همو، ۷۰۶/۲ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۴۲۸ به بعد).

برخی از اقسام استصحاب: از قدیم‌ترین نمونه‌های تقسیم استصحاب، گفتار ابواسحاق شیرازی در اللع (ص ۱۱۶-۱۱۷) است که از دو قسم استصحاب سخن گفته است: ۱. استصحاب حال العقل (برائت)؛ ۲. استصحاب حال الاجماع. غزالی در تقسیم خود از ۴ گونه استصحاب سخن رانده که در حجیت احکامی متفاوت دارند: ۱. استصحاب برائت اصلیه، ۲. استصحاب عموم دلیل تا وارد شدن مخصص و استصحاب نص تا وارد شدن ناسخ، ۳. استصحاب حکمی که شرع بر ثبوت و دوام آن حکم کند، ۴. استصحاب [حکم] اجماع (نک: ۲۲۱/۱-۲۲۳). این تقسیم در آثار بعدی اصولی، با تغییراتی غیر اساسی، بسیار تکرار شده است. در مقام توضیح در پیرامون قسم دوم باید گفت که اصل مسأله عموم و خصوص از قرن‌ها پیش مورد توجه

این نقل، ابومنصور عمل به این استصحاب را در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، بر هر مکلفی واجب شمرده است.

در سده ۵ ق، در محافل حنفی نظریه‌ای بینابین مطرح گردید که ابوزید دیوسی از نخستین قائلان آن بود؛ نظریه جدید حنفی بر این پایه بود که استصحاب نمی‌تواند برای اثبات حکمی یا الزام خصمی مورد استناد قرار گیرد، اما برای «دفع حکم» صلاحیت دارد تا مورد تمسک مکلف قرار گیرد (نک: همو، ۳۷۸/۳؛ قس: نظریه دیگری از غیر حنفیان، سبکی، ۱۷۱/۳). این نظریه از سوی کسانی چون پزدوی (۳۷۸/۳) و سرخسی (۲۲۵/۲-۲۲۶) پذیرفته شده، مورد مطالعه قرار گرفت و در فقه متأخر حنفی عملاً نظریه غالب بود (نک: علاءالدین بخاری، همانجا).

استصحاب الحال و اصل برائت: اصل برائت که در مذاهب گوناگون سده‌های ۲-۴ ق، با اختلافاتی در گستره آن کاربرد داشته است، به تدریج با اصطلاح استصحاب پیوند یافته، و در آثار اصولی سده ۵ ق، گاه به عنوان یکی از مصادیق استصحاب شمرده شده است. ابواسحاق شیرازی در التبصره (ص ۵۲۹) بر پایه دلیل عقل از وجوب «استصحاب برائت ذمه» سخن آورده، و در اللع (ص ۱۱۶) «استصحاب حال العقل»، یا اصل برائت را دلیلی دانسته است که مجتهد به هنگام فقدان دلیل شرعی بدان روی می‌آورد. نظیر این معنا را در گفتار ابوطیب طبری (نک: شوکانی، همانجا)، جوینی (ص ۵۰) و ابویعلی ابن فراء (نک: کلوزانی، ۲۵۱/۴-۲۵۲) نیز می‌توان یافت (قس: پزدوی، همانجا). به عنوان نقطه عطفی در این موضوع، غزالی (۲۱۷/۱-۲۲۱) «دلیل عقل و استصحاب» را دلیل چهارم از ادله فقه شمرده، و اصل برائت را اصیل‌ترین گونه استصحاب دانسته است (برای بازتابی از این تقسیم، نک: محقق حلی، المعبر، ۵-۶؛ شهید اول، ۵؛ نیز برای توضیح بیشتر، نک: هـ، برائت).

استصحاب در اصول امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) در جمله‌ای گذرا و بی توضیح، حکم به مقتضای استصحاب الحال را واجب دانسته (التذکره، ۴۵)، و همانگونه که شیخ طوسی نیز تصریح نموده، استصحاب مورد نظر او گویا چیزی جز استصحاب الحال سنتی با مثال معروف آن درباره متمیمی که در اثنای نماز آب بیابد، نبوده است (عدة، ۳۰۳؛ نیز نک: مفید، المقنعه، ۶۱). سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) اعتبار این استصحاب را به شدت نقد کرده، و به عنوان شاخصی در مخالفت با استصحاب شهرت یافته است (نک: الدرر، ۳۴۵/۲ به بعد؛ نیز طوسی، همانجا). از عالمان سده بعد، ابن زهره در «غنیة» خلاصه‌ای از دیدگاههای سید مرتضی را با تأیید آورده است (ص ۵۴۸). در آثار اصولی مکتب حله، در سده‌های ۷ و ۸ ق نگرشهایی نو درباره استصحاب دیده می‌شود: محقق حلی در معارج نخست به دفاع از موضع شیخ مفید برخاسته، و پس از پایان گفت و گو، در مقام نتیجه‌گیری، استصحاب حکم شرع را در صورتی که دلیل حکم مقتضی آن به صورت مطلق بوده باشد، روا شمرده، و داوری به استمرار حکم را لازم دانسته است (ص ۲۰۶ به بعد)؛ صاحب معالم به تفاوت ظریفی

عالمان اسلامی قرار داشته، و از حیث محتوا دربارهٔ ابقاء عموم و نص تا یافتن مخصص و ناسخ اختلاف نظر اساسی وجود نداشته است؛ اما برخی چون جوینی، کیا هراسی و ابن سمعانی، از آنجا که این مبحث را راجع به «لفظ» [از مباحث لفظی] می‌دیده‌اند، بر نام‌گذاری آن به استصحاب خرده گرفته‌اند (نک: شوکانی، ۲۳۸). مطرح شدن استصحاب قسم سوم نیز پیامد موجبی بود که در مخالفت با حجیت استصحاب حکم اجماع پدید آمده بود؛ این مخالفان که گسترش دامنه استصحاب را در مورد احکام شرعی (نه احکام عقل و نه اصول لفظی) به نقد گرفته بودند، در مواردی که دلیل شرعی بر ثبوت و دوام حکمی دلالت کند، بر این امر تأکید داشته‌اند که دوام حکم باید لحاظ شود و آن حکم شرعی استصحاب گردد (نیز نک: سبکی، ۱۶۹/۳؛ ابن قیم، ۳۴۰/۱؛ شوکانی، همانجا).

در منابع اصولی گاه از استصحاب مقلوب یا استصحاب قهقرایی سخن آمده که مبنای استدلال در آن بر ملحق کردن گذشته به زمان حال در صورت معلوم بودن حکم کنونی و شک در حکم پیشین است. فقیهان شافعی در مواردی بسیار محدود به چنین استصحابی عمل کرده‌اند (نک: سبکی، ۱۷۰/۳؛ نیز برای رد حجیت آن، نک: انصاری، ۵۴۷/۲؛ مظفر، ۲۸۱/۳). همچنین اصطلاح «استصحاب کلی» که در آثار متأخر امامی از حجیت برخی صور آن سخن رفته، عبارت از استصحابی است که در آن وجود موضوع کلی در زمان گذشته در ضمن فردی از افراد آن به یقین دانسته بوده، و اکنون شک در بقاء خود کلی پدید آمده است (نک: انصاری، ۶۳۸/۲ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۴۰۵ به بعد).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۱؛ آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجز، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵؛ ابن زهره، حمزه، «غیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الکبری، قاهره، ۱۳۲۲-۱۳۲۵؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دارالاجل؛ ابن هبیره، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶/ق/۱۹۲۷؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، البصره، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ همو، اللمع، به کوشش محمد بدرالدین نعلبانی، بیروت، ۱۹۸۸؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد، به کوشش محمد حیدرالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۵؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالکریم عززوی و محمدعلی نجار، قاهره، الدارالمصریه؛ استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، ج سبکی، ۱۳۲۱؛ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷؛ برقی، احمد، المعجسن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱؛ بزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیة کشف الاسرار (نک: هـ، علاءالدین بخاری)؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶/ق/۱۹۵۶؛ جوینی، عبدالملک، الوراقات، به کوشش ابوبکر حسن‌زاده، تهران، ۱۳۶۸؛ خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸؛ خوارزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲؛ زمخشری، محمود، اساس البلاغة، به کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹؛ سبکی، علی و عبدالوهاب سبکی، الابهاج، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالرفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲؛ سیدمرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»،

رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵، ج ۲؛ همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۲۸؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالعرفه؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، قاهره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي؛ شهید اول، محمد، ذکری الشیعة، ج سبکی، ۱۲۷۲؛ شهید ثانی، زین‌الدین، «تمهید القواعد»، همراه ذکری الشیعة (نک: هـ، شهیداول)؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹؛ همو، عدة الاصول، تهران، ۱۳۱۷؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۴۰۸؛ علامه حلی، حسن، مبادی الوصول، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲؛ فقه الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶؛ فیومی، احمد، المصباح العتیر، قاهره، ۱۳۲۷/ق/۱۹۲۹؛ کلودانی، محفوظ، التمهید، به کوشش محمد ابن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۵؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱؛ مالک بن انس، المرطأ، با حاشیة کاندهلوی، کراچی، کتابخانه آرام باغ؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳؛ همو، المعتمد، ایران، ۱۳۱۸؛ محمدبن حسن شیبانی، الاصل، به کوشش ابوالرفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶/ق/۱۹۶۶؛ مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نجف، ۱۳۸۶/ق/۱۹۶۷؛ مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲؛ همو، التذکره، قم، ۱۴۱۳؛ همو، السعفة، قم، ۱۴۱۰؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، زنجانی، قم، ۱۴۰۷؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲.

اِسْتِصْلَاحٌ، نک: مصالِح مرسله.

اِسْتِطَاعَتٌ، اصطلاحی کلامی به معنای توانایی (قدرت) انجام دادن کار (فعل) از سوی انسان که متکلمان دربارهٔ ماهیت آن، و همچنین نسبتش با فعل اختلاف نظر دارند.

استطاعت مصدر باب استفعال از ریشهٔ طوع است. راغب اصفهانی می‌گوید: استطاعت به معنای وجود چیزی است که فعل به سبب آن امکان‌پذیر می‌شود و انسان به وسیلهٔ ۴ امر استطاعت می‌یابد که خواسته‌هایش را به عنوان فعل پدید آورد: ۱. نیرو یا قدرت ویژه‌ای که از آن فاعل است؛ ۲. تصور کردن فعل؛ ۳. ماده‌ای که پذیرای تأثیر فعل است؛ ۴. ابزار انجام دادن فعل (اگر فعل به ابزار نیازمند باشد). عجز ضد استطاعت است و عاجز کسی است که فاقد یک یا چند امر از امور یاد شده باشد. بدین قرار، هرگاه فردی همهٔ این امور را دارا باشد، مطلقاً مستطیع، و هرگاه فاقد همهٔ آنها باشد، مطلقاً عاجز است و زمانی که دارای برخی، و فاقد برخی دیگر باشد، از جهتی مستطیع، و از جهتی عاجز است و بهتر آن است که او را عاجز بخوانند. استطاعت اخص از قدرت است (ص ۴۶۱).

ابن سینا در الهیات شفا به دقت به شرح معانی گوناگون «قوه» پرداخته، و در ضمن آنها به قدرت اشاره کرده است (ص ۱۷۰-۱۷۳). فخرالدین رازی در المباحث المشرقیة سخنان ابن سینا را در این باب تکمیل کرده (۳۷۹/۱-۳۸۰)، و صدرالدین شیرازی در اسفار مطالب فخرالدین را باز گفته است (۲/۳-۵). خلاصهٔ سخن این حکیمان آن است که قدرت یا استطاعت یعنی اینکه «فاعل چون بخواهد، انجام دهد و چون نخواهد، نکند» (ابن سینا، فخرالدین، صدرالدین، همانجاها).

بدین صورت، استطاعت یا قدرت مبدأ صدور افعال انسان است. آنچه متکلمان را از همان نخستین مراحل پیدایش علم کلام، واداشته تا درباره استطاعت بحث و تأمل کنند، اهتمام ایشان به بحث جبر و اختیار بوده است. تلقی هر متکلم در باب جبر یا اختیار مستقیماً با ارائه نظری خاص درباره استطاعت فاعل پیوند دارد. به عبارت دیگر، متکلمان در اینکه استطاعت انسان خدادادی است، حرفی ندارند، اما سخن اینجاست که خداوند چگونه، و از این مهم‌تر در چه زمانی این نیرو را ارزانی می‌دارد؟ بنابر نگرش اختیار گرایان، خدا به انسان از زمان به دنیا آمدن این استطاعت را بخشیده است و انسان تا پایان عمر همه کارهایش را به تصمیم خود، و با این نیرو انجام می‌دهد (یعنی استطاعت پیش از فعل حاصل است) و از این رو مسئول است؛ اما آنانکه نگرش جبری دارند (با صرف نظر از جبرگرایان افراطی که هیچ استطاعتی برای انسان قائل نیستند)، ضمن بیان آنکه به انسان از زمان ولادت، قدرت عمل کردن بخشیده شده است، بر این نکته تأکید می‌کنند که خدا برای هر فعل در زمان خود در آدمی قدرتی می‌آفریند که او را شایسته انجام دادن آن کار خاص می‌سازد.

به هر روی، مبحث استطاعت از نخستین مباحث کلامی به‌شمار می‌رود. جهم بن صفوان (د ۱۲۸ق) متکلم بلندآوازه جبرگرا بر آن بود که هیچ کس جز خداوند در حقیقت فعلی انجام نمی‌دهد و انسان اساساً در انجام کارهایش هیچ استطاعتی ندارد (نک: مسائل... ۹۲؛ سیدمرتضی، ۱۸۱؛ ابن حزم، ۳/۲۳۳؛ شهرستانی، ۱/۸۶-۸۷). پس از جهم، ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق) که پیرو آراء وی بود، با ارائه تحلیلی خاص از رابطه فاعل و کاسب، استطاعت را پیش از فعل و همراه با آن می‌دانست (اشعری، مقالات... ۳۱۳/۱؛ سیدمرتضی، همانجا؛ ابن حزم، ۳/۳۴۳)، همچنین آورده‌اند که یوسف بن خالد سمتی (د ۱۸۹ق) نخستین کسی بود که مسأله استطاعت همراه با فعل - نه پیش از آن - را اظهار کرد (سیدمرتضی، ۱۸۲) و پس از او ابو عبدالله حسین بن محمد نجار رازی (د ح ۲۲۰ق) به این باور گرایید و در این باب چند کتاب نوشت (همانجا؛ ابن ندیم، ۲۲۹). از دیگر متقدمانی که رساله مستقلی درباره استطاعت پرداختند، می‌توان از ابوالهذیل علاف، معمر بن عباد سلمی، ابوسعید حضرمی صوفی، ابن راوندی، هشام بن حکم، حفص الفرد، عبدالله بن یزید اباضی، بشر بن معتمر و جاحظ یاد کرد (همو، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، جه؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۱۴۸).

استطاعت پیش از فعل: در برابر جبرگرایان معتقد به استطاعت همراه فعل، عدل گرایان قرار داشتند که به سبب مختار دانستن انسان در کارهایش، به استطاعت پیش از فعل معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، همان، ۳۹۶؛ نیز نک: اشعری، مقالات، ۱/۲۷۵).

استدلال اساسی اعتزالیان برای اثبات این تلقی از استطاعت این بود که حالت کافر از دو صورت بیرون نیست: یا او را به ایمان آوردن مأمور کرده‌اند، یا نه. اگر او را مأمور ندانیم، چنین باوری کفر محض و برخلاف قرآن و اجماع است و اگر مأمور باشد، باز از دو حال بیرون نیست: یا در حالی به او امر کرده‌اند که توانایی تحقق بخشیدن به آن خواسته را دارد، یا مأمور شدن او به ایمان در حال ناتوانی است که در این صورت باید بگوییم: خداوند به کسی که توانایی انجام دادن کاری را ندارد، دستور داده است تا آن کار را انجام دهد (تکلیف مالا یطاق)، مانند آنکه کور را به دیدن و زمین گیر را به راه رفتن مکلف کنند و این کار جفا و ستم است و متصف کردن خداوند به این وصفها درست نیست.

استطاعت همراه با فعل: نجار از نخستین کسانی است که با تحلیل خاص خود از استطاعت همراه با فعل کوشید تا نظریه کسب را تقویت کند. وی آشکارا اظهار می‌کرد که کارهای بندگان، مخلوق خداوند است. او همچنین بر این باور بود که اراده پروردگار از ازل بر این قرار گرفته است تا در زمانی که می‌داند چیزی به وجود می‌آید، آن را در همان زمان به وجود آورد. بدین سان نجار استطاعت پیش از فعل را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که یاری خداوند، در زمان انجام دادن فعل و به همراه آن می‌رسد و این یاری همان استطاعت است. با استطاعت واحد

به هر روی، مبحث استطاعت از نخستین مباحث کلامی به‌شمار می‌رود. جهم بن صفوان (د ۱۲۸ق) متکلم بلندآوازه جبرگرا بر آن بود که هیچ کس جز خداوند در حقیقت فعلی انجام نمی‌دهد و انسان اساساً در انجام کارهایش هیچ استطاعتی ندارد (نک: مسائل... ۹۲؛ سیدمرتضی، ۱۸۱؛ ابن حزم، ۳/۲۳۳؛ شهرستانی، ۱/۸۶-۸۷). پس از جهم، ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق) که پیرو آراء وی بود، با ارائه تحلیلی خاص از رابطه فاعل و کاسب، استطاعت را پیش از فعل و همراه با آن می‌دانست (اشعری، مقالات... ۳۱۳/۱؛ سیدمرتضی، همانجا؛ ابن حزم، ۳/۳۴۳)، همچنین آورده‌اند که یوسف بن خالد سمتی (د ۱۸۹ق) نخستین کسی بود که مسأله استطاعت همراه با فعل - نه پیش از آن - را اظهار کرد (سیدمرتضی، ۱۸۲) و پس از او ابو عبدالله حسین بن محمد نجار رازی (د ح ۲۲۰ق) به این باور گرایید و در این باب چند کتاب نوشت (همانجا؛ ابن ندیم، ۲۲۹). از دیگر متقدمانی که رساله مستقلی درباره استطاعت پرداختند، می‌توان از ابوالهذیل علاف، معمر بن عباد سلمی، ابوسعید حضرمی صوفی، ابن راوندی، هشام بن حکم، حفص الفرد، عبدالله بن یزید اباضی، بشر بن معتمر و جاحظ یاد کرد (همو، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، جه؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۱۴۸).

استطاعت همراه با فعل: نجار از نخستین کسانی است که با تحلیل خاص خود از استطاعت همراه با فعل کوشید تا نظریه کسب را تقویت کند. وی آشکارا اظهار می‌کرد که کارهای بندگان، مخلوق خداوند است. او همچنین بر این باور بود که اراده پروردگار از ازل بر این قرار گرفته است تا در زمانی که می‌داند چیزی به وجود می‌آید، آن را در همان زمان به وجود آورد. بدین سان نجار استطاعت پیش از فعل را نمی‌پذیرفت و معتقد بود که یاری خداوند، در زمان انجام دادن فعل و به همراه آن می‌رسد و این یاری همان استطاعت است. با استطاعت واحد

اینک چون انسان کاری انجام نمی‌دهد، مگر با استطاعتی که خدا به او ارزانی داشته، پس از دو حال بیرون نیست: یا خدا این استطاعت را هنگامی می‌دهد که فعل پدید آمده است، یا هنگامی که فعل هنوز موجود نیست. اگر استطاعت را در حالی ببخشد که فعل موجود است، پس دیگر نیازی به استطاعت نیست، زیرا فعلی که برای پدید آمدن به آن استطاعت نیاز داشت، به وجود آمده است. اگر استطاعت را هنگامی بدهد که فعل هنوز به وجود نیامده باشد، پس همین مطلوب بوده، یعنی استطاعت پیش از فعل است (نک: ابن حزم، ۳/۳۷۳-۳۸).

برخی از متکلمان با اینکه استطاعت را پیش از فعل می‌انگاشتند، آن را چیزی افزون بر تندرستی شخص نمی‌دانستند. در نظر آنان مستطیع کسی است که بیمار نباشد. از میان متکلمان متقدم شیعه، کسانی چون زرارة بن اعین، عبید بن زراره، محمد بن حکیم، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم جوالمقی و مؤمن الطاق (نک: اشعری، همان، ۱۱۲/۸)، و از عدل گرایان، ابوالحسن خیاط (ص ۸۰)، بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس و غیلان (نک: مسائل، ۹۴؛ اشعری، همان، ۲۷۴/۱؛ شهرستانی، ۶۴/۱، ۷۱)، بر این عقیده بودند. به هر روی، برخی دیگر مانند ابورشید نیشابوری این نظر را نقد کرده‌اند. ابورشید می‌گوید: اگر مراد از تندرستی، چیزی جز اعتدال مزاج و زوال بیماریها نباشد، معقول نیست. اعتدال مزاج یعنی تساوی حرارت، برودت، بیوست و رطوبت؛ و روا نیست که منظور از قدرت، این معانی باشد، زیرا جمادات نیز همین وصفها را دارند، ولی قدرت ندارند. همچنین این معانی به غیرمتعلق نیستند، در صورتی که قدرت، به غیر تعلق می‌گیرد. دلیل دیگر اینکه قادر با وصف قادر بودنش، حالتی دارد که به جملگی وی برمی‌گردد و جایگاه خاصی در شخص ندارد، در حالی که احکام این معانی، فقط به محللهای آن منحصر است. از اینها گذشته، این معانی متضاد است و محال است که امور متضاد، صفتی واحد داشته باشند. افزون بر اینها، اگر منظور از تندرستی، دور بودن از بیماریهاست، این یک وصف عدمی است؛ در صورتی که قادر به واسطه معنایی وجودی قادر است (ص ۲۴۱-۲۴۲).

استطاعت پیش از فعل و همراه با آن: در این میان بعضی قائل به تفصیل شدند و استطاعت را به گونه‌ای دانستند که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می‌گردد. هشام بن حکم، متکلم امامی، نظرش این است که استطاعت عبارت است از گرد آمدن ۵ امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط؛ ۳. زمان؛ ۴. ابزاری که فعل با آن انجام می‌گیرد؛ ۵. سبب وارد که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود. به نظر وی برخی از اینها پیش از فعل وجود دارند و تنها سبب در زمان فعل به وجود می‌آید. وقتی خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً وجود می‌یابد (نک: اشعری، مقالات، ۱۱۱/۱-۱۱۲). ظاهراً این عقیده هشام تفسیری از گفتارهای منسوب به امامان شیعه (ع) است (نک: کلینی، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ ابن بابویه، ۳۴۸؛ مجلسی، ۳۰/۵ به بعد). سخنی نزدیک به همین باور در نوشته‌های طحاوی عالم حنفی دیده می‌شود: استطاعت

دو جنبه دارد، یک جنبه آن، توفیقی است که کار مخلوق نیست و این جنبه همراه با فعل است؛ اما جنبه دیگر آن، استطاعتی است که از جهت تندرستی، وسع، توانایی و سلامت اعضاست. این جنبه، پیش از فعل است و خطاب تکلیف کننده نیز به آن تعلق می‌گیرد (ص ۱۶۹)، ماتریدی نیز عیناً به همین عقیده گراییده است (ص ۲۵۶-۲۵۷).

ابن سینا در الهیات شیفا نظر پاره‌ای از حکیمان یونان که استطاعت یا قوت را همراه با فعل می‌دانستند، نقد کرده، و گفته است: گویی اینان معتقدند فردی که نشسته است، توانایی برخاستن ندارد، یعنی تا زمانی که برنخاسته است، اصلاً در ذاتش امکان برخاستن نیست. پرسش اینجاست که پس چگونه برمی‌خیزد؟! اموری که موجود نیستند و در عین حال قوه و امکانی برای به وجود آمدن ندارند، محال است که به وجود آیند (ص ۱۷۶-۱۷۷).

فخرالدین رازی در مقام دفاع از نظریه استطاعت همراه با فعل به خرده‌گیری از ابن سینا پرداخته، می‌گوید: شگفتی این سینا در این باره نابجاست، زیرا قوت را مبدأ تغییر دانستیم و مبدأ تغییر یا همه جنبه‌های مبدأ بودنش کامل شده، یا کامل نشده، و هنوز یکسره به فعل در نیامده است، اگر همه جنبه‌های مبدأ بودن و مؤثر بودن آن به کمال رسیده، بالضروره واجب است که اثر با آن به وجود آید. به عبارت دیگر، محال است که پیش از اثر باشد. که در این صورت نظر ما که قوت را همراه با فعل می‌دانیم، راست می‌آید. و اگر حالت مبدأ تغییر به گونه‌ای باشد که همه اموری که در مؤثر بودن آن دخیلند، هنوز پیدا نشده‌اند، در این صورت آنچه اکنون موجود است، به طور تمام و کمال مؤثر نیست، بلکه پاره‌ای از جنبه‌های آن موجود است؛ بدین ترتیب آنچه موجود است، نه قوت بر فعل، بلکه پاره‌ای از آن قوت است. به هر حال، فخرالدین رازی این را می‌پذیرد که کیفیتی که قدرت نام دارد، هم پیش از فعل و هم پس از آن حاصل است، ولی می‌گوید: این قدرت در حقیقت همه آن قوتی که فعل با آن صورت می‌پذیرد، نیست، بلکه یکی از اجزای آن قوت است (ص ۳۸۲/۱).

صدرالدین شیرازی به انتقاد فخرالدین رازی از ابن سینا می‌تازد و می‌گوید: ظاهر او قوه‌ای را که در برابر فعل، و ملازم با امکان است، از قوت ایجابی فاعل تام تمیز نداده، و این دور در آمیخته است، در حالی که خود به معنای نخست که ملازم امکان است، اعتراف کرده، نیز از این نکته غافل شده که این امکان، از آن رو که استعداد صرف است، هیچ‌گاه با فعلیت جمع نمی‌گردد (ص ۸/۳-۱۰).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حبیبی طهرانی، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیر، حجاز، ۱۴۰۲ق؛ ابن سینا، الشفاء، الهیات، به کوشش فتواری و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابورشید نیشابوری، سعید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، به کوشش معین زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اشعری، ابوالحسن، اللمع، به کوشش ر. ج. مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ هم، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ باقلانی، ابوبکر، الانصاف، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، عالم الکتب؛ خیاط، ابوالحسن، الاتصاف، به کوشش نیرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، استانبول،

راسخی که به جن داشتند، گاه برای حفظ خود از گزند حوادث به آن پناه می‌بردند؛ چنانکه هنگام سفر به سرزمینی ناشناخته خود را در پناه جنی که صاحب و بزرگ آن وادی بود، قرار می‌دادند (نک: علی، ۷۴۵/۶-۷۵۴؛ نیز فهد، ۱۷۱، جم). قرآن کریم در سوره جن (۶/۷۲) با اشاره به این اندیشه نادرست، پناه بردن گروهی از آدمیان به جن را موجب گمراهی و خسران بیشتر آنان بر شمرده است (نیز نک: طبری، ۶۷/۲۹-۶۹؛ طبرسی، ۵۵۵/۱۰-۵۵۶؛ سیوطی، الدر...، ۲۹۹/۸-۳۰۱؛ بحرانی، هاشم، ۳۹۱/۴-۳۹۲). قرآن کریم با نزول نخستین سوره‌های مکی مانند ناس و فلق به تبیین استعاذه حقیقی پرداخت و بر خلاف تفکر جاهلی که تسلیم پذیری در برابر نیروهای شیطانی را رواج می‌داد، استعاذه را تنها پناه بردن به خداوند از هر شر و بدی و وسوسه شیطانی دانست. بر همین اساس آیات قرآنی تهمت‌ی را که مشرکان به پیامبر(ص)، مبنی بر رابطه با شیاطین، می‌بستند، به صراحت رد کرده است (شعراء/۲۶: ۲۱؛ تکویر/۸۱: ۲۵) و شاید از همین روی، پیامبر(ص) فرمان یافته است که همواره پیش از تلاوت آیات وحی، از شیطان رجیم به خداوند پناه آورد (نحل/۱۶: ۹۸) تا بدین وسیله پاسخی قوی به تهمت‌های بی‌دربی آنان باشد (نک: دروزه، ۱۰۳/۶).

استعاذه در قرآن مجید: در قرآن مجید، ۱۷ بار مشتقات «عوذ» به کار رفته است که بیشتر از همه صورتهای ثلاثی مجرد آن مانند: عُوذْتُ، اَعُوذُ، يَعُوذُونَ، مُعَاذٌ و در ثلاثی مزید یک بار صورتی از باب افعال (أَعِيذُهَا) و ۴ بار از باب استفعال (استعاذه) در صیغه امری «إِسْتَعِذْ» آمده است. در این آیات جزیک بار که در نکوهش از پناه جستن آدمیان از جن سخن رفته، در دیگر موارد، پروردگار به عنوان تنها ملجأ و مأوا شناسانیده شده است.

اهمیت استعاذه در قرآن هنگامی آشکارتر می‌شود که بدانیم دو سوره پایانی (فلق و ناس)، به همین موضوع اختصاص یافته است. این دو سوره که با خطاب به پیامبر(ص) آغاز می‌شود، جامع‌ترین بیان درباره ارکان استعاذه را دارند، به گونه‌ای که آیات دیگر مربوط به استعاذه را می‌توان شرحی از مفاهیم و مصادیق این دو سوره تلقی کرد. این دو سوره به سبب آغازهای مشترک از همان عصر نزول به «معوذتین» شهرت یافت و جایگاه ویژه‌ای در نظام آموزش قرآن پیدا کرد. از جانب دیگر نیز معوذتین جانشین انواع تعاویذ نادرست عصر جاهلی شد (نک: هد، تعویذ).

رسول اکرم(ص) تلاوت معوذتین را بهترین تعویذ می‌دانستند (ابن سعد، ۲۱۲/۲؛ نسایی، ۲۵۱/۸، ۲۵۲) و در عمل بارها حسنین(ع) را به این دو سوره تعویذ می‌کردند (طبرسی، ۸۶۶/۱۰).

از استعاذه‌هایی که در قرآن کریم آمده، برخی از زبان پیامبران همچون نوح، یوسف و موسی(ع)، و نیز حضرت مریم و همسر عمران (نک: آل عمران/۳۵-۳۶)، و موارد دیگر خطاب به پیامبر اکرم(ص) است. حضرت نوح(ع) از اینکه از خداوند چیزی بخواهد که برپایه آگاهی نبوده باشد، به وی پناه برده است (هود/۱۱: ۴۷). حضرت

۱۹۸۶م: سیدمرتضی، علی، «انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسالت، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، بیروت، مؤسسة التور؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ماتریدی، الرسائل السبع فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمودکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۸م؛ صدرالدین شیرازی محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ طحاروی، احمد، اصول العقیده الاسلامیه، بیروت، مؤسسة الرساله؛ فخرالدین رازی، محمد، المباحث الشرقيه، قم، ۱۴۱۱ق؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ هبو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۲ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، دارالمشرق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان‌اس، بیروت، ۱۹۷۱م.

استعاذه، واژه و تعبیری قرآنی به معنی پناه بردن به خداوند از هر نوع شر و بدی و نیز وسوسه‌های شیطانی. استعاذه مصدر باب استفعال از ریشه «ع و ذ» و عَوَّذَ مصدر فعل «عَاذَ، يَعُوذُ» به معنی پناه بردن به غیر، اعم از شیء، شخص یا مکان است. استعاذه در فرهنگ اسلامی به ویژه در قرآن کریم، دعایی است که به وسیله آن، انسان برای دفع شرور خود را در پناه خداوند متعال قرار می‌دهد. از نظر اشتقاق کبیر، واژه «أُوذِيَ» مصدر فعل «أُوذِيَ» که در قرآن یک بار به صورت «الوَأُوذِيَ» و به معنی پناهگاه به کار رفته است (نور/۲۴: ۶۳)، گونه دیگری از واژه «عوذ» است که در احادیث و روایات به همان مفهوم آمده است، مانند «بک استغثت ولذت ولا الوذ بسواک» (نک: طوسی، مصباح، ۵۹۷).

واژه عوذ و مفهوم آن پیشینه‌ای کهن در زبانهای سامی داشته است؛ چنانکه در زبان عبری باستان عوذ (oz یا uz) به معنی پناه گرفتن به کار می‌رفته است (نک: گزنیوس، 731). در میان عرب پیش از اسلام و نیز در صدر اسلام نامهای شخصی چون عوذ، مُعَوَّذ و مُعَاذ رواج داشته که همه برگرفته از این ماده است (مثلاً نک: ابن سعد، فهرست اعلام؛ ابن حزم، جمهره...، ۳۷۱، ۴۴۷). برای استعاذه به درگاه پروردگار، از ریشه عوذ صیغه‌های گوناگونی ساخته شده که در احادیث بیشتر نمایان است (نک: ادامه مقاله). اغلب این واژگان گرچه در قالب خبری مانند «أَعُوذُ» و «أَسْتَعِذُ» هستند، ولی معنایی انشایی و دعایی دارند. لغت شناسان نیز کلمات عَاذَ، استعاذَ و تَعَوَّذَ را به یک معنی دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۷/۳؛ جوهری، ۵۶۶/۲).

استعاذه، در معنی وسیع آن، برخاسته از یک امر غریزی است. انسان هنگام رویارویی با خطرهای می‌کوشد تا با پناه جستن از یک قدرت برتر، به آرامش و اطمینان دست یابد. بدین سبب از زمانهای دور در میان اقوام بشر، آداب و رسوم خاصی برای دفع شرور و آفات وجود داشته است. عرب پیش از اسلام نیز برای رهایی از ناگواریها و شرور، تعویذهای گوناگون از جمله: رُقیه، نُشره، نَفَره، تَمیمه و... به کار می‌بردند، یا از ساحران و کاهنان که مدعی رابطه با موجودات غیبی (جن و شیطان) و دانستن رازهای نهفته بودند، یاری می‌خواستند و با واسطه آنان به آن موجودات توسل می‌جستند. این مردم با اعتقاد

موسی(ع) در برابر فرعونیان که او را به سنگسار شدن و نیز قتل (دخان/۲۰/۴۴؛ مؤمن/۲۷/۴۰) تهدید می‌کردند، از هر متکبری که به روز حساب ایمان ندارد، به پروردگار پناه جسته است؛ همچنین در داستان گاو بنی اسرائیل از اینکه در زمره جاهلان باشد، استعاذه کرده است (بقره/۶۷/۲). حضرت یوسف (ع)، درخواست کامجویی همسر عزیز مصر را با گفتن «معاذالله» پاسخ گفته (یوسف/۲۳/۱۲)، و آنگاه که در مصر قدرت یافته، از مجازات بی‌گناهان به جای مجرمان به خداوند پناه برده است (نک: یوسف/۷۹/۱۲). حضرت مریم همچون یوسف(ع) از اینکه به گناه آلوده شود، به خداوند رحمان پناه جسته (نک: مریم/۱۸/۱۹)، و همسر عمران پس از زادن مریم(ع)، در دعایی، او و ذریه‌اش را از شیطان رجیم به پناه حق سپرده است (آل عمران/۳۶/۳).
 خطابه‌های استعاذه به پیامبر(ص) در سوره‌های ناس و فلق با تعبیر «قل اعوذ برب...» است و در این دو سوره راه غلبه بر شیاطین و دفع شرور بیان شده است. در سوره مؤمن (۵۶/۴۰) که امر به استعاذه آمده است، با توجه به سیاق آیه که کبر را منشأ جدال جاهلان در آیات الهی می‌شمارد، چنین برمی‌آید که پیامبر(ص) فرمان یافته است تا از کبر و عناد کافران استعاذه نماید، همان‌سان که موسی(ع) از گزند فرعون به خداوند پناه برده است (نک: طباطبایی، ۱۷/۳۴۲). در آیاتی از سوره‌های فصلت (۳۶/۴۱)، اعراف (۲۰۰/۷) و مؤمنون (۹۷/۲۳-۹۸) خداوند، پیامبر اکرم(ص) را فرموده است که از وسوسه‌ها و تحریکات شیطان به او پناه برد. سیاق آیات درباره شیوه رفتار پیامبر(ص) با مشرکان است که بدکرداری آنان را بد نیکی پاسخ دهد و با گذشت و گفتار نیک و پرهیز از جدل، از نادانان روی برتابد. البته این چنین کرداری در برابر مخالفان بس دشوار است، زیرا چه بسا رفتار جاهلان و سفیهان موجب غضب می‌شود و این خود راه نفوذ وسوسه‌های شیطانی را هموار می‌سازد (نک: زمخشری، ۱۹۰/۲؛ فخرالدین رازی، ۹۷/۱۵، ۱۲۷/۲۷؛ قطب، ۳/۷۱۳/۳) و در این صورت شیطان دشمنها را شدت می‌بخشد و کار دعوت پیامبران را دشوار می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۷/۳۹۲).

در سوره نحل (۹۸/۱۶) خطاب به پیامبر(ص)، استعاذه به عنوان یکی از آداب تلاوت قرآن مطرح شده است. استعاذه در آغاز تلاوت قرآن از آن روست که قاری از لغزشها به دور باشد و بنابراین به زبان آوردن الفاظ استعاذه مقدمه‌ای برای تحقق حالت نفسانی استعاذه است؛ چنانکه حقیقت امر در آیه‌های ۹۹ و ۱۰۰ همین سوره توضیح داده شده است و آن داشتن ایمان و توکل به خداوند است و این دو بندی در برابر نفوذ و سیطره شیطان است (نک: طباطبایی، ۱۲/۳۶۷). در برخی از منابع می‌توان نگرشهای عرفانی و اخلاقی را درباره حقیقت و مراتب استعاذه دریافت (نک: نیشابوری، ۱۶-۱۳/۱؛ بروسوی، ۳/۵-۳/۱، نراقی، ۳/۳۴۹؛ عصار، ۱۶۴-۱۷۰؛ خمینی، ۲۴۳-۲۵۷).

استعاذه در احادیث: استعاذه در احادیث و روایات از جهت لفظ و معنی کاربرد وسیعی دارد. گاه مفهوم استعاذه با کلمات مترادف مثل «التجاء»، «استجاره» و «استغاثه» به کار رفته، و حتی واژگان غیر

مترادف، مانند «لبیک»، گویای توجه و استعاذه به خداوند تلقی شده است (مجلسی، ۳۸۰/۸۱). در روایات و ادعیه، به تفصیل از انواع شروری سخن آمده که استعاذه از آنها بایسته است (قس: بروسوی، ۴۳/۸). که این شرو را می‌توان در قالبی کلی چنین طبقه‌بندی کرد: رذایل اخلاقی، گناهان و وسوسه‌های شیطانی مانند بخل، خیانت، حسد، نفاق، بدخلقی و حرص؛ آفتهای جسمانی مثل بیماریها، گزند حیوانات مودبی و ناتوانیهای جسمی مانند پیری؛ تشهای روحی و روانی مانند غم و اندوه، کنسالت و اضطراب؛ نابسامانیهای اجتماعی و اقتصادی همچون فقر، گرسنگی، بدهکاری، ورشکستگی، ستمها، آشوبها، غلبه دشمنان و بدخواهان؛ انحرافات اعتقادی در دین چون کفر و ضلالت و به دنبال آن خشم و سخط الهی و عذابهای دنیوی و اخروی مثل زوال نعمت، عذاب قبر، عذاب جهنم (نک: الصحیفة السجادیة...، دعای ۸؛ بخاری، ۱۶۰-۱۵۸/۷؛ نسایی، ۲۵۵/۸-۲۸۵؛ کلینی، ۲/۵۲۵-۵۲۷؛ غزالی، ۱/۳۸۱-۳۸۲).

در کتب ادعیه و اذکار برای دفع بیماریها و آفات و شرور و مصونیت از آنها، دعاها و نوشته‌های رمزدار با عنوان جرز، رقیه، عوذه و غیر آن آمده است (نک: ه.د، تعویذ). اگرچه در این تعویذ لزوماً الفاظ استعاذه به کار نرفته است؛ چنانکه مثلاً رسول خدا(ص) - بر پایه روایات - به سوره فاتحة الكتاب تعویذ می‌کردند (احمد بن حنبل، ۱۲۸/۵) و نیز سوره اخلاص در کنار معوذتین (المعوذات الثلاث) در یک گروه، و به عنوان برترین تعویذها و استعاذه‌ها معرفی شده است (نک: نسایی، ۸/۲۵۰-۲۵۱؛ نیز نک: طوسی، تهذیب...، ۳/۱۸۵).

استعاذه و قرائت: با توجه به آیه ۹۸ سوره نحل (۱۶)، و بر اساس سنت پیامبر اکرم(ص) مسلمانان همواره هنگام تلاوت قرآن با «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» استعاذه می‌کنند. این عبارت برگرفته از قرآن است، اما جزو آیات قرآن نیست (قرطبی، ۸۶/۱). عموم دانشوران اسلامی، استعاذه را هنگام تلاوت قرآن در نماز و غیرنماز مستحب دانسته‌اند، زیرا با آنکه ظاهر امر به استعاذه در آیه یاد شده، دلالت بر وجوب می‌کند، احادیثی نیز در دست است که نشان از جواز ترک استعاذه دارد (مثلاً نک: مسلم، ۳۵۷/۱؛ کلینی، ۳/۳۱۳/۳؛ ابن جزری، ۱/۲۵۷-۲۶۸؛ مجلسی، ۵/۸۲؛ سیوطی، الاتقان، ۱/۳۶۴). در روایتی از امام باقر(ع) آمده است که بسمله از استعاذه کفایت می‌کند (کلینی، همانجا)، زیرا با آن، انسان خود را در حصن الهی قرار می‌دهد و در آنجا وسوسه‌ها و شرور راهی ندارد تا استعاذه لازم آید.

مشهورترین عبارت استعاذه «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» است که نظم و آهنگ آن با آیه ۹۸ سوره نحل (۱۶) سازگار است و در روایاتی چند، بر برتری آن بر دیگر وجوه، صحه گذاشته شده است. پیامبر اکرم(ص) در روایتی با تأکید بر الهی بودن این شکل از استعاذه، آن را به ابن مسعود تعلیم داده است (نک: زمخشری، ۲/۶۳۳-۶۳۴؛ ابن جزری، ۱/۲۴۴-۲۴۶). دانشمندان علم قرائت و قاریان نیز بر کاربرد همین الفاظ مشهور تأکید داشته‌اند (ابوعمر و التیسیر، ۱۶؛ ابن جزری، ۱/۲۴۳).

رأی داده است (شهید اول، ذیل «سنن القرائة») از فصل «استحباب الاستعاذه»). ذکر استعاذه با عبارت مشهور «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» در رکعت اول نماز پیش از قرائت و به اخفات ادا می شود و در صورت فراموشی در رکعت اول، اعاده لازم نیست (برای اختلاف آراء در مذاهب فقهی اهل سنت و امامیه، نک: ابن حزم، المحلی، ۲۴۷/۳-۲۵۰؛ ابن همام، ۲۵۲/۱-۲۵۴؛ شربینی، ۱۵۶/۱؛ علامه حلی، ۱۲۵/۳-۱۲۸؛ ابن مفلح، ۴۳۳/۱-۴۳۴؛ بحرانی، یوسف، ۱۶۸/۱-۱۶۵؛ عاملی، ۳۹۹/۲ به بعد؛ جزیری، ۲۵۶/۱؛ الموسوعة...، ۱۱/۴-۱۴).

گفتنی است که در شرح استعاذه و تبیین مفاهیم آن، رساله های مستقلی نوشته شده است (برای نمونه، نک: حاجی خلیفه، ۱۰۳۱/۲؛ صنعا، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: کتاب نامه...، ۱۳۱۶/۲).

مآخذ: ابن جزری، محمد، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتبه مصطفی محمد؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۳م؛ همو، المحلی، بیروت، دارالافتا الجدیدة، ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن مفلح، ابراهیم، المبدع فی شرح المنقح، بیروت، دمشق، ۱۹۸۰م؛ ابن همام، محمد، فتح القدر، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ ابو عمرو دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش برتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ همو، المکفی فی الوقف و الابتداء، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ احمد بن حنبل، مسند؛ قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغه، به کوشش عبدالحمید نجار و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، به کوشش محمدتقی ایروانی، قم، موسسه النشر الاسلامی؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بروسی، اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمدصادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ حاجی خلیفه، کنف، خنسی، روح الله، آداب الصلاة، به کوشش احمد فهری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۸۴۷م؛ سخاوی، علی، جمال القراء، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ سیوطی، الانقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شاطبی، قاسم، الشاطبیة، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ شربینی، محمد، مغنی المحتاج، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ شهید اول، محمد، الذکرئی، تهران، ۱۲۷۱ق؛ الصحیفة السجادیة الکامله؛ صنعا، خطی؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، مصباح المتعجد، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ عاملی، محمدجواد، مفتاح الکرامه، قم، موسسه آل البیت؛ عصار، محمدکاظم، تفسیر القرآن، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ علامه حلی، حسن، تذکره الفقهاء، قم، ۱۴۱۴ق؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۷۰م؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ کتاب نامه بزرگ قرآن کریم، به کوشش حسن بکایی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ الموسوعة الفقهیة، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، به کوشش محمد کلانتر، نجف، ۱۳۶۸ق؛

با اینهمه، ادعای اجماع امت بر این الفاظ از سوی سخاوی (۲۷۱/۲) خدشه پذیر می نماید (نیز نک: ابن جزری، ۲۴۶/۱). نزد امامیه عبارت مشهور استعاذه و نیز «اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم» رواج تام دارد (مجلسی، همانجا). ابن جزری شکلهای گوناگون استعاذه را با مستندات روایی در النشر بررسی، و در پایان پیروی از سلف صالح را در این موضوع توصیه کرده است (۲۴۶/۱-۲۵۲). رأی دیگر آن است که هر گونه افزایش و کاهش در شکل استعاذه مشهور رواست (نک: همانجا). در برابر، حمزه از قاریان هفتگانه چنان بر تطابق الفاظ استعاذه مشهور پای فشرده است که گویی باید به جای «اعوذ» از واژه های «استعید» یا «استعدت» و یا «نستعید» استفاده کرد (سیوطی، همان، ۳۶۵/۱). و ابن جزری «اعوذ» و «استعید»، هر دو را روا می داند (۲۴۶/۱-۲۴۷؛ نیز نک: بحرانی، یوسف، ۱۶۵/۸-۱۶۶) و این امر در متون روایی نمونه های فراوان دارد، اما اصرار بر آن در برابر شکل مشهور استعاذه طرفدارانی نیافته است.

درباره طرز ادای استعاذه باید گفت که عموم قاریان بجز نافع و حمزه از قراء سبعة، قائل به «جهر» اند (ابو عمرو، همان، ۱۷؛ شاطبی، ۲۷؛ برای توضیح بیشتر، نک: ابن جزری، ۲۵۲/۱-۲۵۳). قاریان معمولاً پیش از آغاز تلاوت قرآن استعاذه می کنند. مفسران نیز با استناد به آیه ۹۸ سوره نحل، استعاذه را پیش از قرائت می دانند و لفظ «اردت» را در آن مقدر می کنند. یعنی هنگامی که قرآن خواندن را اراده کردی، استعاذه کن مانند آیه «...إِذَا قُتِبْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» (مانده ۶۵/۱). با این حال، از برخی از قاریان و فقها نقل است که با استناد به ظاهر آیه ۹۸ سوره نحل، استعاذه را پس از قرائت قرآن روا دانسته اند و فخرالدین رازی (۶۰/۱) نیز در جمع میان دو دیدگاه، استعاذه را در ابتدا و پایان تلاوت قرآن مستحب شمرده است (نیز نک: جصاص، ۱۳۱۲/۵؛ سخاوی، ۲۷۷/۲-۲۷۲؛ برای تفصیل بیشتر، نک: ابن جزری، ۲۵۴/۱-۲۵۶). قاریان قرآن پس از استعاذه وقف می کنند. در اصطلاح تجویدیان این وقف را تام گویند (ابو عمرو، المکفی، ۱۵۵؛ نیز ابن جزری، ۲۵۷/۱).

در دعاهایی که خواندن آن، هنگام به جای آوردن اعمال مذهبی یا کارهای روزمره مستحب است، استعاذه جایگاه ویژه ای دارد. نماز نیز به عنوان برترین عبادت از ذکر استعاذه خالی نیست. یکی از مستحبات قرائت نماز آن است که نمازگزار پس از تکبیرة الاحرام و پیش از قرائت فاتحة الكتاب، استعاذه کند. به همین مناسبت، بحث استعاذه در کتابهای فقهی در بخش نماز آمده است و فقیهان همان دیدگاهها و آراء گوناگونی را که درباره استعاذه، پیش از تلاوت قرآن آمده است، با اندک تفاوتی در نوشته های خود مطرح کرده اند.

در نگاهی اجمالی می توان دریافت که عموم فقیهان استعاذه را در نماز مستحب دانسته اند، جز پیشوای مالکیان که آن را تنها در نماز نافله جایز شمرده است. پیروان مکتب ظاهری به وجوب استعاذه در نماز قائلند و از فقهای امامیه تنها ابوعلی فرزند شیخ طوسی به وجوب آن

نسائی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیشابوری، حسن، «غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، در حاشیه تفسیر طبری (هم): نیز:

Fahd, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Cambridge, 1906.

احمد بادکوبه هزاره

اِسْتِعَارَه، نك: بیان، علم.

اِسْتِعْرَاضٌ، نك: عرض، دیوان.

اِسْتِعْفَارٌ، اصطلاح قرآنی، به معنی درخواست آمرزش از خداوند. این واژه در لغت مصدر باب استفعال از غُفِران، به معنی طلب بخشایش است.

استغفار دعایی است که با آن انسان آمرزش گناهان خود را از خداوند می‌طلبد. بنابر روایات، بهترین و کامل‌ترین دعا، استغفار است (کلینی، ۵۰۴/۲؛ نیز نک: مجلسی، ۲۸۳/۹۰). استغفار معمولاً با عبارت «اَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي...» صورت می‌گیرد، اما شرط تحقق آن همراهی با توبه، دوری از گناه و نیک کرداری است. از این رو، برخی استغفار را طلب مغفرت به وسیله دعا، همراه با توبه از گناهان (طوسی، ۳۲۱/۹)، و برخی دیگر آن را طلب مغفرت پس از پی بردن به زشتی معصیت و دوری از آن دانسته‌اند (جرجانی، ۱۱) و راغب اصفهانی نیز آن را به طلب مغفرت به گفتار و رفتار تفسیر کرده است (نک: ماده غفر). برخی بر جنبه عملی استغفار، چندان تأکید کرده‌اند که آن را در کاربرد مجرد (بدون همراهی با توبه)، عین توبه دانسته‌اند که طلب مغفرت را نیز به همراه دارد (ابن قیم، ۱۳۶).

تأکید بر حقیقت استغفار و همراهی آن با توبه و عمل صالح در واقع برگرفته از تعالیم قرآن و احادیث است. قرآن کریم کسانی را که تنها به زبان آمرزش می‌طلبند، نکوهیده است (فتح/۱۱۷). در برخی از روایات، عمل کسی که از گناهی استغفار می‌کند و همان را از نو مرتکب می‌شود، همانند به ریشخند گرفتن پروردگار خود دانسته شده است (کلینی، همانجا؛ نیز نک: مجلسی، ۲۸۱/۹۰، ۲۸۲).

در باره استغفار، متناسب با سیاق آیات در تفاسیر، تعبیر دیگری نیز آمده که از باب تعیین مصداق است. برای مثال استغفار در آیه «... اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ...» (هود/۵۲) به ایمان (طبری، ۳۵/۱۲؛ زمخشری، ۴۰۲/۲)، در آیه «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ...» (نصر/۳) به خضوع در برابر خداوند (زمخشری، ۸۱۲/۴) و نیز در آیه «... وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (انفال/۳۳) به اسلام تفسیر شده است (نک: قرطبی، ۳۹۹/۷). واژه استغفار ۴۲ بار در قرآن کریم به شکل‌های گوناگون آمده است که در بیشتر موارد، به صیغه امر و از سوی خداوند خطاب به بندگان است (مثلاً بقره/۱۹۹؛ نساء/۶۴؛ هود/۳۱۱).

در اشاره به شقوق مختلف سخن از استغفار در آیات قرآنی باید گفت: گاه از استغفار پیامبران برای خویش یا دیگران (مثلاً آل عمران/

۱۵۹/۳؛ ص/۲۴/۳)، گاه از استغفار مؤمنان، گاه از استغفار فرشتگان برای مؤمنان و نیز از استغفار گناهکاران سخن به میان آمده است (آل عمران/۱۳۵/۳، ۱۵۹؛ نساء/۶۴/۴، ۱۱۰؛ انفال/۳۳/۸؛ غافر/۷/۴؛ ذاریات/۱۸/۵۱). در بیشتر آیات یاد شده، پس از سخن از استغفار، خداوند «مستغفرین» را به رحمت و غفران خود بشارت داده است (مثلاً نساء/۶۴/۴، ۱۰۶، ۱۱۰؛ مائده/۷۴/۵). با وجود تأکید فراوان بر استغفار، گاه در برخی از آیات از استغفار برای برخی کسان نهی شده است (نک: دنباله مقاله).

در شماری از آیات قرآنی، استغفار و توبه ملازم یکدیگرند: یک جا نخست توبه و سپس استغفار آمده (مائده/۷۴/۵)، و خطاب آیه به مسیحیانی است که عقاید توحیدی را به کفر درآمیخته‌اند؛ در برخی دیگر از آیات، ابتدا استغفار و آنگاه توبه آمده است و خطاب پیامبران - صالح، هود، شعیب (ع) و رسول اکرم (ص) - به مردمانی است که هنوز ایمان نیاورده‌اند (هود/۳۱۱/۱، ۵۲، ۶۱، ۹۰).

با توجه به عطف توبه بر استغفار با حرف «ثُمَّ» در آیات یاد شده، مفسران آراء گوناگونی را مطرح نموده‌اند: ۱. استغفار به مناسبت سیاق آیات که خطاب به مشرکان است، یعنی طلب آمرزش از شرک، و توبه یعنی بازگشت به طاعات و انجام دادن کارهای نیک؛ ۲. استغفار به زبان است، و توبه پشیمانی بر گذشته و تصمیم بر ترک گناه در آینده؛ ۳. استغفار به معنی توبه، و مراد از توبه در آیات، توبه خالصانه و حقیقی است؛ ۴. استغفار به معنی طلب آمرزش از گناهان گذشته چون شرک است، و توبه یعنی ایمان به پروردگار (نک: طبری، ۱۲۴/۱۱؛ طوسی، ۶۰۴/۳؛ زمخشری، ۳۷۸/۲؛ طبرسی، ۲۱۴/۶؛ ابوالفتوح، ۲۲۸/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۸۱/۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱/۱۰).

در روایات اهل بیت (ع)، فرق آشکاری میان استغفار و توبه دیده نمی‌شود؛ چنانکه در حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) برای استغفار شرایط و مقدماتی شمرده شده است: پشیمانی بر گذشته، عزم جزم بر بازنگشتن به آن، ادای حقوق مردم، به جای آوردن حق هر واجبی که ترک شده، آب کردن گوشتهای رویده از حرام با غم و اندوه (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۷).

با توجه به آیات و روایات، نه تنها گناهکاران، بلکه مؤمنان و حتی ائمه (ع) و پیامبر اکرم (ص) نیز مأمور به استغفارند. خداوند در سوره غافر (۵۵/۴۰) و سوره محمد (۱۹/۴۷) به پیامبر (ص) فرمان استغفار از «ذنب» داده است. امیرالمؤمنین علی (ع) نیز برای خویش و مؤمنان استغفار می‌کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۷). در نهج البلاغه استغفار در شب، یکی از عبادات متقیان به شمار آمده است (خطبه ۱۹۰).

در باره آیاتی که به استغفار رسول اکرم (ص) اشاراتی دارد، مفسران هر یک متأثر از دیدگاه کلامی خود، آراء و نظریات گوناگونی بیان کرده‌اند (مثلاً نک: فخرالدین رازی، ۱۶۲/۳۲). بنا بر نظر معتزله و اشاعره که فعل «صغیر» را بر رسول اکرم (ص) ممکن می‌دانند (نک: قاضی عبدالجبار، ۵۷۳-۵۷۵؛ جوینی، ۲۵۶)، در این آیات پیامبر (ص)

مصدق است. در برخی از روایات، بر کثرت استغفار و مداومت بر آن تأکید شده (نک: ابن ماجه، ۱۲۵۴/۲؛ نیز مجلسی، ۲۷۹/۹۰). و امیرالمؤمنین علی (ع) استغفار بسیار را از صفات رستگاران شمرده است (نهج البلاغه، نامه ۴۵؛ نیز نک: مجلسی، ۲۸۳/۹۰). در سخن از مداومت بر استغفار، نقل است که پیامبر (ص) روزانه ۷۰، یا به روایتی ۱۰۰ بار طلب آمرزش می‌کردند (نک: بخاری، ۱۴۵/۷؛ مسلم، همانجا؛ نیز کلینی، ۴۳۸/۲، ۴۵۰).

مشهورترین و متداول‌ترین عبارت استغفار «أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ [رَبِّي] وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ» است، اما هر نیایشی که در آن طلب مغفرت باشد، نیز استغفار شمرده می‌شود. در قرآن کریم از این نوع نیایشها که با عباراتی چون «رَبَّنَا فَاعْفُوْا...» یا «رَبِّ اغْفِرْ لِي...» آغاز می‌شود، فراوان است. در روایات و ادعیه مأثور به موضوع استغفار به صورتهای گوناگون پرداخته شده است. از پیامبر اکرم (ص) دعایی با عنوان «سید الاستغفار» در منابع شیعه و اهل سنت با اختلاف اندکی نقل شده است، بدین سان: «اللهم انت ربی لا اله الا انت، خلقتنی و انا عبدک... فاغفر لی انه لا یغفر الذنوب الا انت» (بخاری، همانجا؛ ابن بابویه، ۱۴۰؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: کفعمی، ۳۶-۴۶). دعاهایی نیز درباره استغفار در صحیفه سجادیه (دعاهای ۳۷-۳۸) از امام زین العابدین (ع) آمده است. با توجه به اهمیت استغفار در فرهنگ اسلامی، ذکر «استغفر الله ربی و اتوب الیه» در نمازهای یومیه میان دو سجده و نیز پس از تسبیحات اربعه مستحب است و همچنین در قنوت نماز وتر ذکر استغفار ۷۰ بار تکرار می‌گردد (برای تفصیل، نک: الموسوعه...، ۳۵/۴ به بعد). در برخی از آثار امامیه، سخن از نماز استغفار با شرایط و آداب مخصوص آمده است (قمی، ۴۸۳-۴۸۴).

در آیات و روایات، از آثار و ثمرات معنوی و مادی استغفار سخن به میان آمده است: استغفار حقیقی علاوه بر اجابت و غفران الهی (نساء/۱۱۰، ۴)، مانع از عذاب (انفال/۳۳)، موجب نزول رحمت (نمل/۲۷، ۴۶) و افزونی روزی و توانمندی می‌گردد (نوح/۱۰، ۱۲-۱۱؛ هود/۳، ۱۱/۵۲).

با وجود تأکید فراوان بر استغفار، رسول اکرم (ص) و نیز مؤمنان، از آمرزش خواستن برای مشرکان نهی شده‌اند. گفتنی است که بر پایه عبارت صریح قرآن کریم، استغفار پیامبر (ص) برای منافقان نیز، آنان را سودی نمی‌بخشد، چه استغفار به شرط ایمان، بازنگشتن و اصرار نوزیدن بر گناه پذیرفته است (توبه/۸۰، ۱۱۳؛ منافقون/۶، ۶۳؛ نیز نک: فخرالدین رازی، ۱۴۶/۱۶-۱۴۷؛ رضا، ۵۶۶/۱۰-۵۶۸). با توجه به نهی از استغفار برای مشرکان، قرآن کریم درباره شبهه استغفار ابراهیم (ع) برای پدر مشرک خود چنین پاسخ آورده است که استغفار او به انگیزه وفای به وعده بود و پس از آنکه با اصرار پدر بر دشمنی با خداوند مواجه شد، از او تبری جست (نک: توبه/۹/۱۱۴). گرچه استغفار ابراهیم (ع) مشمول نهی آیه ۱۱۳ سوره توبه نمی‌شود، اما با توجه به آیه ۴ سوره ممتحنه (۶۰) این عمل وی، الگو و اسوه برای دیگران نمی‌تواند بود (نک:

مأمور به استغفار از صغایر یا گناهان پیش از بعثت بوده است (نک: زمخشری، ۳۲۳/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۶۲/۳۲؛ بیضاوی، ۸۱/۵؛ خازن، ۱۴۵/۴). اما امامیه که به اتفاق، کبایر و صغایر را، چه پس از بعثت و چه پیش از آن بر رسول اکرم (ص) ممکن نمی‌شمارند (مفید، ۱۰۶؛ علامه حلی، ۳۷۶)، برداشتهای دیگری از آیات یاد شده مطرح کرده‌اند؛ مانند آنکه مراد از امر به استغفار، امت پیامبر (ص) و نه شخص آن حضرت بوده است (طوسی، ۳۰۰/۹) و یا آنکه استغفار رسول اکرم (ص) از باب تعبد بوده است (طبرسی، ۸۲۱/۷؛ نیز بغوی، ۴۷/۵). بنا به دیدگاه متأخران شیعه، «ذنب» مراتب مختلفی دارد؛ ذنب نسبت داده شده به معصومین (ع) از نوع گناهان شرعی، قانونی و اخلاقی نیست، بلکه اینان با رسیدن به مقام قرب الهی توجه به امور طبیعی و دنیوی را نوعی غفلت از مبدأ هستی و گونه‌ای گناه تلقی می‌کنند. در این باره تعبیر مشهور «حسنات الابرار سیئات المقربین» به کار رفته است. از این رو، باید این دسته آیات و احادیث مربوط به استغفار معصومین و نیز حدیث نبوی «انه لیغان علی قلبی و اتی لاستغفر الله فی الیوم مائة مرّة» (مسلم، ۲۰۷۵/۳) را بر همین معنی حمل کرد (نک: شیخ بهایی، ۱۹۰-۱۹۳؛ فیض، ۲۲۶-۲۲۵/۱، ۱۷/۷-۱۸؛ طباطبایی، ۳۶۴/۶-۳۶۶/۶، ۳۷۱-۳۷۰، ۳۴۱/۱۷).

گاه در قرآن کریم به پیامبر (ص) امر شده است که برای مرد وزن از مؤمنان استغفار کند (نور/۲۴، ۶۲؛ ممتحنه/۱۲، ۶۰). شیخ طوسی استغفار رسول اکرم (ص) برای مردمان را به معنی دعا و لطفی در حق آنان دانسته است که مغفرت و بخشایش خداوند را در پی خواهد داشت (۴۶۶/۷). از نظر قرآن کریم، مؤمن واقعی کسی است که از گناهان خود بی‌درنگ آمرزش طلبد و پیامبر (ص) را برای استغفار شفیع سازد (نک: آل عمران/۱۳۵، ۳/۶۴).

درباره استغفار ملائکه برای مردمان، در آیه‌ای از سوره شوری (۵/۴۲) تصریح شده است که آنان برای اهل زمین استغفار می‌کنند و در آیه‌ای دیگر (غافر/۷) آمده است که حاملان عرش و فرشتگان پیرامون آن برای مؤمنان استغفار می‌کنند. برخی استغفار ملائکه برای مؤمنان را به سبب شفقت و مهربانی آنان بر بندگان خداوند دانسته‌اند (نک: فخرالدین رازی، ۳۳/۲۸). در برخی تفاسیر، استغفار برای زمینیان، مختص به مؤمنان دانسته شده است (طبری، ۶/۲۵؛ طبرسی، ۳۳/۱۰). همچنین بر پایه روایتی، ملائکه برای آن کس که خیرخواه دیگران، و در پی برآوردن نیاز برادران ایمانی است، استغفار می‌کنند (کلینی، ۱۹۵/۲).

اگرچه استغفار در هر زمان و مکانی امری پسندیده است، بر استغفار در سحرگاهان (آل عمران/۱۷، ۳)، در ایام حج (بقره/۱۹۹، ۲) و برخی مناسبتهای دیگر (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰؛ نیز مجلسی، ۲۱۴/۹۰) تأکید شده است. برخی از مفسران نیز «الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران/۱۷، ۳) را به معنی نمازگزاران در سحرگاهان دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۳۹/۳، ۱۲۴/۲۶؛ میبیدی، ۴۶/۲) که در واقع از باب تعیین

طوسی، ۵۸۰/۹، ۵۸۱؛ رضا، ۴۹/۱۱-۶۰؛ نیز برای نظریات مفسران در باره استفان ابراهیم (ع)، نک: طبری، ۳۴-۳۰/۱۱؛ سید مرتضی، ۳۳-۳۵؛ طوسی، ۳۰۸/۵-۳۰۹؛ فخرالدین رازی، ۲۱۰/۱۶-۲۱۱؛ ابن تیمیه، ۸-۶؛ طباطبایی، ۶۰/۱۴-۶۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، معانی الاخیار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن تیمیه، احمد، التوسل والوسیلة، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، التوبة، به کوشش صابر بطاوی، قاهره، ۱۴۲۱ق/۱۹۹۰م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۶-۱۳۷۲ش؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیضاری، عبدالله، انوار التنزیل، قاهره، ۱۳۳۰ق؛ جرجانی، علی، الترفیقات، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ خازن، علی، تفسیر، قاهره، ۱۳۱۷ق؛ رغب اصفهانی، حسین، المفردات، استانبول، دارقهرمان؛ رضا، محمدرشید، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالمعرفه؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیدمرتضی، علی، تنزیه الانبیاء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ شیخ بهایی، محمد، مفتاح الفلاح، ترجمه علی ابن فیفور بسطامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ الصحیفة السجادیة؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، قم، ۱۳۹۱-۱۳۹۳ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۰۲ق؛ فیض کاشانی، السحجة البيضاء، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ق؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قمی، عباس، «باقیات صالحات»، در حاشیة مفتاح الجنان، تهران، ۱۳۸۳ق؛ کفعمی، ابراهیم، البلد الامین، ج سنگی، تهران، ۱۳۸۳ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، تصحیح الاعتقاد، قم، ۱۳۶۳ش؛ الموسوعة الفقهیة، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ میدی، احمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نهج البلاغة.

محمدجواد شمس

اِسْتِفَانِ بْنِ بَسِیْلِ (یا باسیل)، از نخستین مترجمان متون طبی یونانی به زبان عربی در سده ۳ق/۹م و نخستین مترجم کتاب دارویی دیاسقوریدوس^۱ به زبان عربی. یگانه اطلاعی که از زندگانی او داریم این است که در زمان حنین بن اسحاق می زیسته، و از زمره مترجمان چیره دستی بوده است که متوکل خلیفه عباسی به دستگیری حنین گماشته است (ابن جلجل، ۶۹؛ قفطی، ۱۷۱؛ ابن ابی اصیبه، ۱۸۹/۱). ابن ابی اصیبه ترجمه های او را در ردیف ترجمه های حنین شمرده، ولی اذعان داشته که ترجمه های حنین فصیح تر و شیواتر است (۲۰۴/۱). به علاوه، حنین چنانکه خود گفته است، ترجمه های استفان و دیگر دستیاران خویش را بررسی و اصلاح می کرده است (ابن جلجل، قفطی، همانجاها؛ ابن ابی اصیبه، ۱۸۹/۱).

آثار: آثار شناخته شده استفان همه ترجمه کتابهای طبی و دارویی یونانی است که مستقیماً از آن زبان، یا گاه از روی ترجمه های سریانی به عربی ترجمه می شده است:

۱. **المقالات السبع، یا هیولی الطب فی الحشائش و السموم**، اثر دیاسقوریدوس که مهم ترین کتاب دارویی در طب اسلامی است و در حدود ۱۲ قرن منبع اصلی داروشناسی در جهان اسلام بوده است. متن یونانی کتاب که شامل ۵ مقاله اصلی و دو مقاله الحاقی است، در سده ۱م نگارش یافته است. این کتاب در زمان متوکل به کوشش حنین بن اسحاق به بغداد آورده شد و نخست توسط خود او به زبان سریانی ترجمه گردید. سپس استفان متن کامل آن را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد و این ترجمه توسط حنین بازبینی و اصلاح شد. این دو ظاهرأ یک بار دیگر نیز مشترکاً دست به ترجمه این کتاب زدند و متن ترجمه را دیگر بار حنین بازبینی و اصلاح کرد. استفان نامهای دارویی یونانی را که معادل عربی آنها را می شناخت، در متن کتاب وارد کرد، ولی نامهای ناشناخته را به همان صورت اصلی در متن عربی آورد تا شاید آیندگان معادلهایی برای آنها بیابند. غالب این نامها یک سده بعد در اندلس به یاری راهبی به نام نیکلا که فرستاده امپراتور بیزانس به دربار عبدالرحمان ناصر بود و به زبانهای یونانی و لاتینی آگاهی داشت، به زبان عربی ترجمه و تفسیر شد. ترجمه استفان بی شک مهم ترین ترجمه کتاب دیاسقوریدوس به زبان عربی است، ولی یگانه ترجمه آن نیست. در سده های بعد ترجمه های دیگری نیز از این کتاب فراهم آمد که ظاهرأ همه از روی ترجمه سریانی حنین صورت گرفته، و اکنون نسخه هایی از آنها در دست است (نک: ابن ابی اصیبه، ۴۶/۲-۴۷؛ لکلی، 38-5؛ اولمان، 262-259؛ صادق، 7-19)، که نسخه های مختلف ترجمه استفان را معرفی و مقایسه کرده است؛ درباره شرحها و تفسیرهایی که بر ترجمه استفان نوشته شده است، نک: سید، ۲۲-۲۳؛ نیز نک: ه، ابن جلجل، آثار). ترجمه عربی استفان به کوشش سزار دویلر^۲ و الیاس ترس^۳ در جلد دوم از مجموعه ای ۶ جلدی درباره (کتاب دیاسقوریدوس^۴) در تطوان و بارسلون (۱۹۵۲-۱۹۵۷م) به چاپ رسیده است (درباره این مجموعه و مطالب هر جلد آن، نک: GAS, III/59-60).

دیگر آثار استفان اینهاست: ۲. **الادویة المستعملة**، اثر اوریباسیوس^۵ (ابن ندیم، ۳۵۰؛ نیز GAS, III/152-154). ۳. **الحاجة الى التنفس**، یا **منفعة النفس**، اثر جالینوس که ظاهرأ نیمی از آن را استفان، و نیم دیگر را حنین به عربی ترجمه کرده است (حنین، ۱۶۳؛ ابن ندیم، ۳۴۹؛ نیز GAS, III/104). ۴. **حركة العضل**، اثر جالینوس که حنین آن را با متن یونانی مقابله و اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/103-104). ۵. **الدبول**، اثر جالینوس که حنین بخشی از آن را اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۸). نسخه هایی از این کتاب در لیسبن و احتمالاً فلورانس موجود است (GAS, III/116). ۶. عدد

1. Dioscorides

2. C.E. Dubler

3. E. Terés

4. *Lamateria medica de Dioscorides*.

5. Oreibasios

۱. همزه (أ): این حرف ساده‌ترین و اصلی‌ترین ادوات استفهام است (سیبویه، ۹۹/۱؛ میرد، ۴۶/۲، ۳۶۲) و به اعتقاد برخی از دست‌نویسان، دیگر ادوات استفهام قدرت پرسشی خود را از آن کسب می‌کنند (نک: سیبویه، همانجا، ۱۸۷/۳). این ادوات که در آغاز جمله‌های اسمی و فعلی می‌نشینند، در قیاس با دیگر ادوات استفهام کاربردی وسیع‌تر دارد (زمخشری، ۱۴۹) و حتی گاه پیش از حروف عطف قرار می‌گیرد، مثل «ألسَّ صاحبنا، أولست أخانا؟»، یا «أفأمنوا مكر الله؟»، یا «أئنم إذا ما وقع أمتهم به» (سیبویه، ۱۸۷/۳-۱۹۰؛ میرد، ۳۰۷/۳-۳۰۸؛ ابن عیاش، ۱۵۱/۸-۱۵۲؛ ابن هشام، ۱۶/۱). همزه گاه با یکی از دو حرف نفی «لا» و «ما» ترکیب شده، ادوات پرسشی منفی «ألا» و «أما» را می‌سازد که بیشتر برای تأکید و توجه دادن به امری به کار می‌روند؛ مثال: «ألا رجلاً جزاه الله خيراً؟»، یا «أما والله لو تعديتها قتلتك» (نک: سیبویه، ۳۰۸/۲، ۲۳۵/۴؛ نیز نک: رایت، II/309-310). در جمله‌های پرسشی که با همزه استفهام آغاز می‌شوند، موردسؤال بلافاصله پس از همزه قرار می‌گیرد، مثل «أضربت زیداً؟»، یا «أأنت ضربت زیداً؟»، یا «أزیداً ضربت؟» (خطیب قزوینی، ۲۲۸/۱).

۲. هل: این حرف یکی دیگر از ادوات ساده استفهام است که تا اندازه‌ای به همزه استفهام شباهت دارد، اما در قیاس با آن، نوع فعال‌تری از پرسش را مطرح می‌کند (نک: رایت، II/308). حرف «هل» در «هل» می‌تواند یادآور «أ» باشد و شاید بتوان گفت که «هل» در آغاز «أل» بوده است (استرابادی، ۴۴۹/۴؛ نیز نک: بلاشر، 218؛ رایت، I/288). شایان ذکر است که در برخی گویشها «هل» و «أ» را به جای یکدیگر به کار می‌برده‌اند: هما به جای أما، هذا الذی به جای إذا الذی، ألا به جای هلاً و أل به جای هل (ابن هشام، ۵۴/۱؛ رایت، I/282، 288). سیبویه معتقد است که «هل» مطلقاً به معنای «قد» است و پیش از آن یک همزه استفهام وجود داشته که در اثر کثرت استعمال حذف شده است (۱۸۹/۳؛ نیز نک: ابن جنی، ۴۶۲/۲). شاید بتوان وجود همزه و «هل» در کنار هم را شاهد این مدعا دانست؛ مثال: «أهل رأونا بسفح القف ذی الاکم» (نک: میرد، ۲۹۱/۳؛ نیز ابن جنی، ۴۶۳/۲).

سیبویه در خصوص تفاوت میان «أ» و «هل» بر آن است که در جمله «هل تضرب زیداً؟» مقصود گوینده این نیست که عمل زدن زید واقعاً صورت پذیرفته، اما در جمله «أضرب زیداً؟» مقصود گوینده این است که عمل زدن زید روی داده است (۱۷۵/۳-۱۷۶). بر این اساس می‌توان گفت که «أ» برای پرسش با توجه به یک واقعیت است و «هل» برای پرسش از یک احتمال بدون داشتن هرگونه نظریه عقیده درباره تحقق آن؛ و از همین روست که جنبه استفهامی «هل» قوی‌تر است (نک: EI²). «هل» برخلاف «أ» نمی‌تواند در آغاز یک جمله منفی قرار گیرد، اما با ادوات نفی «لا» ترکیب شده (هلاً)، به ابزاری تبدیل می‌شود که برای جلب توجه و فوریت ضمنی (با فعل مضارع)، یا برای سرزنش و

المقاییس (ابن ندیم، ۳۵۰). ۷. علل التنفس، اثر جالینوس که حنین و استفان با هم آن را مقابله کرده‌اند (حنین، ۱۶۲؛ ابن ندیم، ۳۴۹؛ نیز GAS, III/102-103). ۸. فی الامتلاء، اثر جالینوس (حنین، ۱۶۶؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/111). ۹. فی حركة الصدر و الرئة، اثر جالینوس که حنین آن را مقابله و اصلاح کرده است (حنین، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن ندیم، همانجا؛ نیز GAS, III/134-135). ۱۰. الفصد، اثر جالینوس که استفان مقاله آخر آن را از روی ترجمه سریانی سرگیوس^۱ به عربی ترجمه کرده است (حنین، ۱۶۸؛ ابن ندیم، همانجا). نسخه‌هایی از این کتاب در قاهره و رامپور موجود است (GAS, III/115-116). ۱۱. المرة السوداء، اثر جالینوس (حنین، ۱۶۷؛ ابن ندیم، همانجا). نسخه‌ای از این کتاب در ایاصوفیه موجود است (GAS, III/113-114).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، به کوشش آروگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء و الحکماء، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۳۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ حنین بن اسحاق، «رسالة الی علی بن یحیی»، دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سید، فؤاد، تعلیقات بر طبقات الاطباء (نک: هم، ابن جلجل)؛ قطبی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش بولیوس لیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:

GAS; Leclerc, L., De la traduction arabe de Dioscorides, JA, 1867, vol. IX; Sadek, M. M., The Arabic Materia Medica of Dioscorides, Quebec, 1983; Ullmann, M., Die Medizin im Islam, Leiden/Köln, 1970.

مهران ارزنده

استفهام، نک: مفتی.

استفهام، اصطلاحی در دستور زبان عربی به معنای پرسیدن، طلب خبر یا ایضاح کردن. در زبان عربی به دو طریق می‌توان جمله را به صورت پرسشی درآورد: ۱. با تغییر آهنگ کلام، ۲. با آوردن یکی از ابزارهای استفهام در جمله خبری، که در این حالت نیز ترتیب جمله حفظ خواهد شد.

پرسش ممکن است درباره یک گزارش، یا یکی از ارکان کلام، یا یکی از قیود جمله باشد؛ با این حال، جمله‌های پرسشی فراوانی وجود دارند که هدف آنها به راستی پرسش نیست، بلکه آن جمله‌ها برای بیان شگفتی، تحسین، یا تکیه و تأکید بر منظوری خاص به کار می‌روند. این موضوع را دانشمندان علم بلاغت ضمن بیان معانی مجازی جملات انشایی عرضه داشته‌اند (مثلاً نک: خطیب قزوینی، ۲۳۴/۱-۲۴۱). آنان برای جمله‌های استفهامی، در غیر از پرسش واقعی، معانی بسیاری یافته‌اند که مهم‌ترین آنها این معانی است: اثبات و اقرار، نفی و انکار، نهی، سخریه یا ریشخند، تعجب، و تحقیر. منطقیون نیز از استفهام مفهوم دیگری اراده می‌کنند، و آن «طلب حصول صورت شیء در ذهن» است.

کلمات پرسشی: ابزارهای پرسش را می‌توان بدین شکل تقسیم‌بندی کرد: الف. ادوات ساده استفهام، ب. قیدهای استفهام، ج. ضمائر استفهام.

الف. ادوات ساده استفهام:

نکوهش بر آنچه مخاطب انجام نداده است (با فعل ماضی). به کار می‌رود، مثل «هَلَّا تَعْدُونَ مِنَ الْفَخْرِ الْكَمِيِّ الْمَقْتَعِ؟»، یا «هَلَّا أَعْلَمْتَنِي؟» (سیبویه، ۲۲۲/۴؛ زمخشری، ۱۴۷-۱۴۸؛ ابن یعیش، ۱۴۴/۸؛ نیز نک: کانتارینو، I/141؛ رایست، II/310-311؛ برای آگاهی از تفاوت‌های ساختاری «أ» و «هل» نک: استرابادی، ۴۴۶/۴-۴۵۰).

۳. أم: این حرف در آغاز جزء دوم جمله پرسشی می‌آید که جزء اول آن با «أ» یا «هل» آغاز شده است. بنابراین، دو اسلوب متمایز از یکدیگر وجود دارد: «أ... أم» و «هل... أم». به جای «أم» از «أو» نیز می‌توان استفاده کرد. در جمله پرسشی «أزید عندک أم عمرو؟» فرض بر آن است که یکی از آنان، یعنی زید یا عمرو نزد مخاطب است، اما دانسته نیست که کدام یک؛ و از همین روی، پاسخ چنین پرسشی را نمی‌توان با «نعم» یا «لا» داد. اما در جمله «أَلَقِيتَ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا؟» پرسش از این است که آیا یکی از آن دو را دیده‌ای، یا نه؟ و بدیهی است که در این صورت می‌توان با «نعم» یا «لا» پاسخ داد (سیبویه، ۱۶۹/۳-۱۷۹).

ب- قیدهای استفهام: قیدهای استفهام کلماتی پرسشی هستند که در ساختمان جمله‌های عربی نقش قیدی (حالت، مکان، یا زمان) دارند و عبارتند از:

۱. کیف (= چگونه؟): این کلمه در حقیقت مصدری است که غالباً به عنوان ابزار پرسش به کار رفته است (نک: بلاشر، 218). کیف به صورت کوتاه شده «کئی» نیز دیده شده است (نک: ابن هشام، ۲۰۴/۱).

۲. أَيْنَ (= کجا؟): این کلمه برای پرسش از مکان است و گاه معنای آن توسط یک حرف جر تعیین می‌شود: «بَيْنَ أَيْنَ» (= از کجا؟). با این حال، در بسیاری از موارد به جای «إِلَى أَيْنَ» (= به کجا؟) «أَيْنَ» به کار می‌رود: «أَيْنَ تَخْرُجُ؟» (بلاشر، 407).

۳. أَيْ (= از کجا؟ کجا؟ چگونه؟ کی؟ چه وقت؟): «أَيْ» واژه‌ای است بسیار ادیبانه که همه‌جا نمی‌توان آن را به کار برد (سیبویه، ۲۳۵/۴؛ نیز نک: آذرنوش، ۱۴۸/۲-۱۴۹).

۴. متى (= کی؟ چه وقت؟): برای پرسش از زمان.
۵. أَيْتَانِ، یا إِيَّتَانِ (نک: سکاکی، ۳۰۸، ۳۱۳؛ رایست، I/285). این واژه مانند متى است، با این تفاوت که ایتان را در تهویل و تفخیم به کار برده‌اند. ایتان در اصل «أَيْ + آن» بوده است (سیبویه، همانجا؛ خطیب قزوینی، ۲۳۴/۱؛ نیز نک: فلیش، II/470).

ج- ضمایر استفهام:

۱. ما (چه؟): این کلمه در زبان کهن هم برای اشخاص و هم برای اشیاء به کار می‌رفته است، اما رفته رفته به اشیاء اختصاص پیدا کرده است (مبرد، ۲۹۶/۲؛ بلاشر، 204). مصوت بلند «أ» (ā) در این ضمیر پس از حروف جر به صورت کوتاه «أ» (a) تبدیل می‌شود: بَمَ، لِمَ، فِمَ، ... و در هنگام وقف به شکل بَمَةً، عَقَّةً، ... درمی‌آید. گروهی نیز شکل‌های بَمِ، لَمِ، عَلام و فِمِ را به کار می‌برده‌اند (نک: سیبویه، ۱۶۴/۴؛ زمخشری، ۵۹؛ ابن یعیش، ۸/۴، ۹؛ ابن انباری، ۲۹۹/۱؛ نیز نک: رایست،

I/274). شکل کوتاه شده ما (م) به تنهایی نیز در جمله به کار می‌رفته است (سیبویه، ۱۶۴/۴-۱۶۵؛ نیز نک: رایست، I/275). گاه کلمه «ذا» پس از «ما» قرار می‌گیرد (ماذا) که در این حالت برخی آنها را یک کلمه و برخی دو کلمه دانسته‌اند و بر همین اساس، دستورنویسان برای ماذا دو معنی تشخیص داده، و برای پاسخ آن دو اعراب قائل شده‌اند، مثلاً در جمله «ما ذا صنعت؟» (= آنچه ساختی، چیست؟) «ذا» به معنای الذی است؛ بنابراین، پاسخ چنین است: «متاعٌ حسنٌ»؛ اما در جمله «ماذا صنعت؟» (= چه ساختی؟) «ذا» با «ما» تشکیل یک کلمه داده است؛ بنابراین، پاسخ چنین خواهد بود: «متاعاً حسناً» (نک: سیبویه، ۴۱۶/۲-۴۱۷؛ زمخشری، ۶۰-۶۱). اما معمولاً ماذا یک کلمه محسوب می‌گردد و افزوده شدن «ذا» تنها پرسش را فعال‌تر می‌کند (فلیش، II/76). در موارد مقتضی ممکن است معنای «ما» با یک حرف جر تعیین شود: مانند: مَتَا، مَتَا، عَقَا، ... (بلاشر، 407).

۲. مَن (که؟): این کلمه برای پرسش درباره شخص (مرد یا زن) به کار می‌رود (نک: مبرد، همانجا) و مبنی است، اما عربی‌های بدوی هرگاه مسؤول عتبه نکره می‌بود، «مَن» را به صورت مذکر و مؤنث در مفرد و مثنی و جمع صرف می‌کردند (سیبویه، ۴۰۸/۲-۴۰۹؛ مبرد، ۳۰۶/۲-۳۰۸؛ زمخشری، ۵۹).

«ذا» ممکن است پسوند «مَن» قرار گیرد که در این حالت ترکیب آن دو (مَن ذَا) پیش از یک موصول واقع می‌شود و پرسشی شدیدتر را به وجود می‌آورد، مثل «مَن ذَا الذی أَمَرَ؟» (نک: سیبویه، ۶۷/۲؛ نیز نک: رایست، II/312؛ فلیش، همانجا).

۳. أَيْ: «أَيْ» و مؤنث آن «أَيْتَهُ» همواره به صورت مفرد، گاه با یک مضاف‌الیه و گاه به تنهایی به کار می‌روند (همو، II/79-80؛ بلاشر، 204). در صورتی که «أَيْ» مضاف نباشد، می‌توان آن را صرف کرد (نک: سیبویه، ۴۰۷/۲؛ مبرد، ۳۰۷/۲-۳۰۸؛ ابن یعیش، ۲۲/۴؛ نیز نک: رایست، I/276؛ فلیش، II/80-81). «أَيْ» گاه مخفف شده، به شکل «أَيْ» همراه با یک پسوند می‌آید: اَيْهَمَا (به جای اَيْهَمَا)، اَيْمَ (به جای اَيْمَا) و اَيْشَ (به جای اَيْ شَيْء) (نک: ابن هشام، ۷۷/۱؛ رایست، همانجا). «أَيْ» همچنین با «ما» یا «مَن» ترکیب شده، ادات پرسشی جدیدی به وجود می‌آورد: اَيْمَا، اَيْمَن (همو، I/270). شایان ذکر است که به جای «أَيْ» با اسمی که در حالت اضافه به دنبال آن می‌آید، می‌توان اَيْمَا را نیز به کار برد: «اَيْمَا (یا اَيْتَا) احْبُ اليك؛ هو أَم اَنَا؟» (همو، I/276).

هنگام پرسش از یک اسم نامعین، «أَيْ» همان اعرابی را می‌گیرد که آن اسم نامعین در جمله دارد؛ مثلاً «— رَأَيْتَ رَجُلًا— اَيْتَا؟»، «— جَاءَ رَجُلٌ— اَيْ؟»، «— مَرَرْتُ بِرَجُلٍ— اَيْ؟» (زمخشری، ۶۰).

۴. كَمْ: این کلمه برای پرسش از مقدار به کار می‌رود و معمولاً پس از آن برای رفع ابهام، قیدی منصوب قرار می‌گیرد. نحوایان کوفه بر آنند که «كَمْ» در اصل «كَمَّ» یا «كَمَا» بوده که مصوت کوتاه «— » (a) یا مصوت بلند «أ» (ā) در اثر کثرت استعمال حذف شده است (نک:

ابن انباری، ۲۹۸/۸ (۳۰۳).

مآخذ: آذرنوش، آذرنوش، آموزش زبان عربی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن انباری، عبدالرحمان، الانصاف فی مسائل الخلاف، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۲م؛ ابن جنی، عثمان، الخصائص، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ ابن هشام، عبدالله، مغنی اللیب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن عیث، یحیی، شرح المنفل، بیروت، عالم الکتب؛ استرابادی، محمد، شرح الکافیة، به کوشش یوسف حسن عمر، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغة، به کوشش عبدالنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، المنفل فی النحو، به کوشش ی. ب. بروخ، لایزیک، ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نسیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیبویه، عمرو، الکتب، به کوشش عبدالسلام محداهزون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ میرد، محمد، المتضبط، به کوشش محمد عبدالخالق عظیمه، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ هروی، علی، الازمیه، به کوشش عبدالعین ملوخی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ نیز:

Blachère, R., *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, 1960, Cantarino, V., *Syntax of Modern Arabic Prose*, London, 1974; EI²; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990; Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge, 1955.

بابک فرزانه

استقبالی، نک: بدیع.

استقرا، اصطلاحی در منطق به معنی استدلالی که بر پایه مشاهده جزئیات استوار است. این واژه در لغت به معنی تتبع و جست و جوست و در منطق به استدلالی گفته می‌شود که در آن ذهن از مشاهده واقعیتهای جزئی (حقیقی یا اضافی) به حکمی کلی می‌رسد. استدلال استقرایی در برابر استدلال قیاسی قرار دارد. در استدلال قیاسی ذهن از حکمی کلی به نتیجه‌ای جزئی متعلق به آن کلی می‌رسد. ذکر نمونه‌ای برای هر یک از این دو قسم تفاوت آنها را روشن خواهد کرد:

الف - نمونه استدلال قیاسی: هر حیوانی که دارای قلب است، دارای کلیه است؛ فیل دارای قلب است؛ بنابراین، فیل دارای کلیه است.

ب - نمونه استدلال استقرایی: آهن (یک فلز) بر اثر حرارت منبسط می‌شود، روی (فلزی دیگر) بر اثر حرارت منبسط می‌شود،... مس (فلزی دیگر) بر اثر حرارت منبسط می‌شود؛ بنابراین هر فلزی بر اثر حرارت منبسط می‌شود.

با اندک تأملی می‌توان ملاحظه کرد که نه تنها دانش انسان در زمینه‌های مختلف علوم تجربی، بلکه بسیاری از معتقدات و تجارب ملل که به صورت امثال و حکم در بین آنان رایج است - مانند «هر که آن کند که نباید، آن بیند که نشاید»، یا «آزموده را آزمودن خطاست»... همه از طریق استقرا به دست آمده است.

افلاطون نخستین فیلسوفی است که به نقش حواس و تأثیر به‌کارگیری مشاهده حسی در حصول معرفت اشاره کرده است. هر چند او شناخت را نوعی «یادآوری» دانسته، اما در رساله فدروس تصریح کرده است که حصول این یادآوری مستلزم «انتقال از کثرت ادراکات حسی» است (ص 249، بندهای B-C).

هنگامی که ارسطو پس از افلاطون نظریه مثل و یادآوری را رها ساخت، چگونگی پیدایش شناخت انسان را نسبت به اشیاء و واقعیتهای عالم طبیعت مبتنی بر استقرا شمرد (توییکا، کتاب VIII، فصل 1، گ 156a؛ نیز نک: ده، 580/7). او در آثار مختلف خود مکرر بر این نکته تأکید کرده است که توسعه هرگونه معرفت علمی یا براساس قیاس است. یا براساس استقرا ((تحلیلات اولی))، 308-306/1، ((تحلیلات ثانیه))، 385/2، ((جدل))، 507/2، 749/3-750. مهم‌ترین نکاتی که او در باب استقرا مطرح کرده، اینهاست: تعریف استقرا، ذکر مثالهایی از نوع استقرای تام و ناقص، توضیح این نکته که چگونه با شرایطی استقرا قابل ارجاع به قیاس است و سرانجام، ذکر نکاتی در مقایسه اعتبار علمی استقرا و قیاس و تأثیر متفاوت آنها در اذهان.

نخستین حکیم مسلمان که در باب استقرا سخن گفته، ابونصر فارابی (د 339ق) است. او در برخی از آثار خود که در واقع شرح، یا تلخیص آثار منطقی ارسطوست، به توضیح نکاتی پرداخته که ارسطو در باب استقرا مطرح کرده است. ویژگی نوشته‌های فارابی در این زمینه وضوح قابل ملاحظه آنها در مقایسه با ترجمه‌هایی است که از آثار ارسطو در آن زمان وجود داشته است (نک: «القیاس»، 45-25/2، «القیاس الصغیر»، 93-90/2، «الجدل»، 102-97/3).

اما فارابی نکته‌ای را درباره کاربرد روش استقرایی گزارش می‌کند که با عنایت به بحثهای جاری در فلسفه علم بسیار قابل توجه است. او می‌گوید: «... گروهی دیگر برای اثبات قضایای کلی به استقرا توسل می‌جستند، اما چون متوجه نادرستی این روش شدند، توسل بدان را برای اثبات اینگونه قضایا رها ساختند و آن را به منظور ابطال آن قضایا به کار گرفتند» (همان، 100/3).

پس از فارابی، ابن سینا به بحث درباره استقرا پرداخته است. او در آثار مختلف خود مانند اشارات، نجات، شفا و نیز دانشنامه علایی درباره مسأله استقرا بحث کرده است. مهم‌ترین بحث او در این باب در کتاب قیاس و کتاب برهان از منطق شفا مذکور است. ابن سینا علاوه بر شرح و توضیح نکات و مثالهایی که ارسطو درباره استقرا بیان کرده، همچنین بر این نکته تأکید نموده است که استقرای مورد بحث در اینجا با آنچه ارسطو در کتاب جدل درباره استقرا بیان می‌کند، اساساً متفاوت نیست و می‌نویسد که استقرا نزد ارسطو مفهومی واحد است که به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌گردد (قیاس، 559). این نظر ابن سینا را - که دیگر فلاسفه و منطقیان مسلمان نیز پذیرفته‌اند - می‌توان در برابر نظر نویسندگان مغرب زمین قرار داد که معتقدند ارسطو لفظ «استقرا» را در آثار خود به دو یا سه معنای متفاوت به کار برده است.

مهم‌ترین کار ابن سینا در مبحث استقرا، تبیینی است که او از چگونگی حصول یقین نسبت به درستی قضایای کلی در علوم تجربی ارائه کرده است. وی نخستین بار در فصل نهم از برهان شفا مسأله

نظر مصداق مساوی است، پس می‌توان نتیجه گرفت که محمول «طول العمر» در مورد هر حیوان قلیل المراره صادق است، یعنی می‌توان نتیجه گرفت «هر حیوان قلیل المراره طولی العمر است».

ارسطو می‌گوید: چون شرط ذکر شده تحقق پذیرد، نتیجه استقرا را می‌توان به صورت نتیجه استدلالی قیاسی نیز بیان کرد. مثلاً در مثال یاد شده می‌توان چنین استدلال کرد: حیوان قلیل المراره یا انسان است، یا اسب، یا استر. انسان، اسب و استر طولی العمرند. بنابراین، هر حیوان قلیل المراره طولی العمر است. این نوع قیاس را، پس از ارسطو، به دلیل اجزاء متعدد حد وسط «قیاس مقسم» خوانده‌اند و با توجه به منشأ استقرایی آن «استقرای برهانی» نامیده‌اند. همچنین به دلیل اینکه استقرایی است که در آن تمام جزئیات موضوع بررسی شده است، «استقرای تام» می‌خوانند.

در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود: نخست اینکه این نوع استدلال مبتنی بر تتبع و بررسی جزئیات است و به رغم شکل قیاسی که در نهایت به خود می‌پذیرد، نباید آن را از قبیل استدلالهای قیاسی شمرد. نکته دوم اینکه استقرای تام چون در زمینه مسائل علوم طبیعی به کار رود، خود مبتنی بر استقرای ناقص خواهد بود، زیرا چگونه می‌توان مثلاً مدعی شد که انسان، اسب یا استر طولی العمر است، بدون اینکه طولی العمر بودن تمام افراد هر یک از این انواع محقق شود؛ و در صورتی که درباره حجیت استقرای ناقص تردیدی وجود داشته باشد، اینگونه استقرا نیز نمی‌تواند موجب یقین شود؛ و سرانجام، اینگونه استقرا چون برای استنتاج قضایای کلی علوم طبیعی به کار رود، مبتنی بر این فرض است که برای هر جنس یا گونه‌ای از اجناس یا گونه‌های طبیعی، انواع یا زیر گونه‌های محدود وجود دارد. در غیر این صورت از مشاهده انواع بررسی شده یک جنس نمی‌توان حکم جنس آن انواع را نتیجه گرفت.

استقرای ناقص: استقرای ناقص که گاهی استنتاج توسعی^۱ نیز خوانده شده، استنتاجی است که در آن چون بعضی از جزئیات (یا افراد) یک کلی را به صفتی بیابیم، این حکم را تعمیم دهیم و بگوییم: تمام جزئیات یا افراد آن کلی بدان صفت متصفند. مثلاً هرگاه در بررسی نمونه‌هایی از یک گیاه مشاهده کنیم که تمامی نمونه‌های بررسی شده دارای خاصیت دارویی معینی هستند، براساس این مشاهدات آن حکم را در مورد نوع آن گیاه صادق بشماریم، یعنی نتیجه بگیریم «هر گیاهی از آن نوع دارای آن خاصیت دارویی است»، این معرفت جدید معرفتی است استقرایی یا مبتنی بر استقرا.

آنجا که ارسطو در کتاب «جدل» می‌گوید: استقرا انتقال از [حکم] جزئیات به [حکم] کلیات است (۵۰۷/۲)، به همین قسم از استقرا نظر داشته است. همچنین به نظر می‌رسد که وقتی ارسطو تأکید می‌کند که رشد علمی انسان یا مبتنی بر قیاس است، یا مبتنی بر استقرا، این قسم از

فلسفی چگونگی اعتقاد به درستی قضایای کلی علوم تجربی را که محور اصلی تحقیقات جاری در فلسفه علم است، مطرح می‌کند و اعتقاد به اینگونه قضایا را حاصل از یک قیاس خفی می‌شمارد که ذهن در هر مورد، و در پی مشاهدات مکرر، و در شرایط خاص تشکیل می‌دهد.

اقسام استقرا: معمولاً استقرا را به دو قسم تقسیم می‌کنند: ۱. استقرای تام^۲. ۲. استقرای ناقص^۳. علاوه بر این دو قسم، ارسطو از قسم سومی نیز که بدان استقرای شهودی^۴ گفته می‌شود، سخن گفته است. استقرای ریاضی^۵ نیز روشی برهانی در اثبات قضایای ریاضی است (نک: تکمله همین مقاله).

این سینا با تعریف استقرا، دو قسم تام و ناقص را چنین بیان می‌کند: استقرا عبارت است از حکم کردن بر یک کلی از آن روی که این حکم در جزئیات آن کلی موجود است، یا در همه جزئیات آن کلی - و این را استقرای تام خوانند - یا در بیشتر جزئیات آن کلی - و این استقرای مشهور است (النجاة، ۱۰۶).

استقرای تام: چنانکه بیان شد استقرا روشی است برای توسعه دانش انسان. دانشی حاصل از طریق استقرای تام عبارت است از تصدیق به ثبوت حکمی برای یک کلی از آن روی که آن حکم در تمام جزئیات آن کلی یافت می‌شود. جزئیات مورد نظر در استقرای تام از قبیل «جزئی اضافی» است. بنابراین، گاه استقرای تام بررسی تمام انواع متعلق به یک جنس است برای دانستن حکم جنس آن انواع. مثالی که ارسطو در کتاب «تحلیلات اولی» (۳۰۷/۱) برای توضیح روش استقرایی بیان کرده، و در شفای ابن سینا (قیاس، ۵۵۷) نیز درباره آن بحث شده است، نمونه‌ای از کاربرد استقرای تام در علوم طبیعی است. از مشاهده اینکه «انسان طولی العمر است»، «اسب طولی العمر است»، و «استر طولی العمر است»، می‌توان نتیجه گرفت که «هر حیوان قلیل المراره» (خرد زهره) طولی العمر است. انسان و اسب و استر، بنابر فرض، در تحت کلی «قلیل المراره» قرار دارند، و این کلی دارای جزئیاتی جز انسان، اسب و استر (یعنی جز همان انواعی که مشاهدات ما طولی العمر بودن آنها را نشان داده است) نیست.

اگر جزئیات واقع در تحت موضوع نتیجه را با حرف ج، و موضوع نتیجه را با حرف ب نشان دهیم، ارسطو به جای اینکه بگوید: در استقرای تام لازم است که تمام جزئیات ب مورد بررسی قرار گیرد، می‌گوید: ج و ب باید قابل انعکاس^۶ باشند، یعنی ج و ب از نظر مصداق باید مساوی باشند. در این صورت، اگر محمول الف در مورد ج صادق باشد، در مورد ب نیز صادق خواهد بود. زیرا اگر دو چیز از نظر مصداق مساوی باشند و حکمی در مورد یکی از آنها صدق کند، در مورد دیگری نیز صدق خواهد کرد (همانجا). در مثال مورد بحث مشاهده می‌شود که طولی العمر (الف)، در مورد انسان و اسب و استر (ج)، صادق است، و نیز معلوم می‌شود که انسان و اسب و استر (ج)، با قلیل المراره (ب)، از

1. complete induction 2. incomplete induction 3. intuitive induction 4. mathematical induction
5. convertible 6. ampliative inference

زیاد تکرار می‌شود، در صورتی پذیرفتنی است که در آن کلمه «منطقاً» به معنای «بر طبق اصول منطق قیاسی» به کار برده شود؛ زیرا واضح است که در منطق صوری نمی‌توان استدلالی را معتبر شمرد که در آن نتیجه غیر از چیزی باشد که هرگاه کسی ادعا کند که استدلال استقرایی چون معیارهای مربوط به استدلال قیاسی را دارا نیست، ناپذیرفتنی است، تلویحاً ابراز می‌دارد که در نظر او فقط یک قسم از استدلال، یعنی فقط استدلال قیاسی، معتبر است و دلیل اگر غیر قیاسی باشد، باطل است؛ و این محدود نمودن مفهوم «دلیل معتبر» به قسمی از آن، یعنی «دلیل قیاسی» است.

دیوید هیوم — که بحثهای جدید مربوط به استقرا با بحث و نقد وی از اصل علیت شروع شده است — می‌گوید: «چنین به نظر می‌رسد که هرگونه نتیجه‌گیری دربارهٔ امور واقع مبتنی بر رابطه علت و معلول است» و سپس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان اعتقاد ما به وجود رابطه علی در بین پدیده‌ها را موجه دانست؟ آنگاه اظهار می‌دارد که چنین اعتقادی را نمی‌توان موجه دانست؛ زیرا علت و معلول مفهوماً از یکدیگر متمایزند و مفهوم علت (مثلاً آتش) منطقاً مستقل از مفهوم معلول (مثلاً حرارت) است. از سوی دیگر، در این موارد هیچ‌گونه انطباعی نیز که نشان دهندهٔ وجود یک ربط ضروری بین علت و معلول باشد، در ادراکات حسی ما وجود ندارد. آنچه در روابط علی مورد بحث قابل مشاهده است، مقارنت و توالی پدیده‌هاست، اما ربط ضروری آنها قابل مشاهده نیست (ص 108-107).

این اظهارات مبتنی بر این اعتقاد یا فرض مکتب تجربی است که اعتقاد به درستی هر قضیه یا براساس تحلیلی بودن آن است، یا بدین لحاظ است که در ما تجربه‌ای گواه بر صدق آن وجود دارد، اما قضایا و قوانینی که روابط علی بین پدیده‌ها را بیان می‌کنند، از هیچ‌یک از این دو قسم نیستند، زیرا صدق اینگونه قضایا تحلیلی نیست و چنانکه گفته شد، در ما هیچ تجربه، یا به تعبیر هیوم هیچ انطباعی، وجود ندارد که اعتقاد به آنها را موجه سازد. به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که چون تصور علت و معلول دو تصور مستقل است و می‌توان هر یک را بدون دیگری تصور کرد (یعنی تصور هیچ‌یک مستلزم تصور دیگری نیست)، و از سوی دیگر وقتی به تجربه مراجعه کنیم، ملاحظه می‌شود که آنچه در گذشته مشاهده کرده‌ایم، مقارنت و توالی پدیده‌ها بوده است، نه چیزی به عنوان ربط ضروری؛ بنابراین، دلیل قابل قبولی برای اعتقاد به صحت قضایای تجربی و قوانینی که بیان‌کنندهٔ رابطهٔ ضروری و کلی در میان پدیده‌هاست، وجود ندارد.

مشکل یاد شده که به نام مسألهٔ استقرا معروف است، در واقع مشکل مکتب تجربی است، زیرا در این مکتب است که مسألهٔ صورت لاینحل به خود می‌گیرد. راسل فیلسوف انگلیسی در تاریخ فلسفه غرب پس از

استقرا را در نظر داشته است. در مثالی که ارسطو برای توضیح این تعریف ذکر می‌کند، می‌گوید: استقرا مانند این است که اگر معلوم باشد «ناخدای آزموده از کفایت بیشتری برخوردار است» و نیز «سوارکار آزموده از کفایت بیشتری برخوردار است»، نتیجه بگیریم که «هر شخص آزموده در حرفهٔ خود از کفایت بیشتری برخوردار است» (همانجا).

مسألهٔ استقرا: ارسطو در عین تأکید مکرر بر اینکه استقرا یکی از دو روش تحصیل علم است، هیچ‌گاه توضیحی برای معقولیت انتقال از حکم جزئیات به حکم کلی آنها، و اکتساب قضایای کلی مربوط به علوم تجربی از این طریق، ارائه نکرده است. تحقیق در این مسأله که به نام مسألهٔ استقرا معروف است، محور اصلی بحثهای بسیار پرثمری است که در فلسفهٔ معاصر با عنوان «فلسفهٔ علم» مطرح گردیده است.

این سینا این مشکل را به روشنی ملاحظه کرده، و برای آن راه حل دقیقی ارائه نموده است. او در حالی که نتیجهٔ استقرای ناقص را یقینی نمی‌شمارد، نتیجهٔ جریان استنتاجی مشابه ولی کامل‌تری را به عنوان «تجربه» یقینی می‌شمارد. او در دانشنامهٔ علایی چنین می‌نویسد: «مردمانی که استقرا کنند، چون بسیاری را، یا بیشتر را چنین یابند، حکم کنند بر همه؛ و این نه ضروری بود، زیرا که شاید بودن که نادیده خلاف دیده بود و صد هزار متفق بوند و یکی مخالف بود، چنانکه تمساح زفرزیرین جنباند و زیرین جنباند» (ص ۴۳). در پایان این عبارت، این سینا به موردی از استقرا اشاره کرده است که نشان می‌دهد چگونه نتیجهٔ حاصل از یک استقرای ناقص می‌تواند نادرست باشد. زیست‌شناسان قدیم مشاهده نموده بودند که حیوانات به هنگام جویدن خوراک فک زیرین خود را حرکت می‌دهند و از این مشاهدات چنین نتیجه گرفته بودند که هر حیوانی به هنگام جویدن فک زیرین خود را حرکت می‌دهد، اما مشاهدات بعدی نشان داد که این حکم مقرون به صواب نیست و تمساح به هنگام جویدن فک زیرین خود را حرکت می‌دهد.

چنانکه ذکر شد، نتیجهٔ استدلال استقرایی قضیه‌ای است کلی و مقدمات آن از گزارش شمار محدودی مشاهده تشکیل یافته است. با توجه به این امر در این قسم از استدلال نمی‌توان مدعی شد که مقدمات منطقاً مستلزم نتیجه است. فقط در صورتی چنین می‌توان گفت که مقدمات متضمن نتیجه، و به عبارت دیگر نتیجه مندرج در مقدمات باشد. اما این وضع فقط در استدلالهای قیاسی موجود است. این نکته را که در یک استدلال استقرایی مقدمه منطقاً مستلزم نتیجه نیست، بدینگونه نیز می‌توان بیان کرد که مقدمات یک استدلال استقرایی گزارش مشاهده n مورد از تحقق یک حکم است، اما بر این اساس ما مدعی ثبوت حکم در $n+1$ مورد هستیم. بر فرض آنکه بدانیم در گذشته n مورد از شیء یا پدیده‌ای که مشاهده کرده‌ایم، متصف به صفت معینی هستند، نمی‌توان «منطقاً» نتیجه گرفت که $n+1$ نیز متصف به همان صفت خواهد بود.

استدلال یاد شده که مشابه آن در بحثهای جدید مربوط به استقرا

اسهال صفرا را به دنبال می‌آورد. ذهن چنین استدلال می‌کند: «اگر عروض مسهلیت بر اثر سقمونیا امری اتفاقی می‌بود، دائماً به وقوع نمی‌پیوست؛ اما مشاهده نشان داده است که چون سقمونیا استعمال شود، اسهال صفرا پدید می‌آید؛ بنابراین سقمونیا همان علت اسهال است». چون کبرای این قیاس، یعنی قضیه شرطیه مذکور، به‌طور معمول به هنگام نتیجه‌گیری در ذهن صراحت پیدا نمی‌کند، آن را «قیاس خفی» می‌خوانند.

وقتی اجزاء این قیاس به‌طور کامل بیان گردد، معلوم می‌شود که آن از نوع قیاسهای استثنایی است که در آن از رفع تالی، رفع مقدم نتیجه شده است. صغرای این قیاس چنانکه اشاره شد، بیان‌کننده مشاهده جزئیات است و کبرای آن، یعنی قضیه شرطیه، به‌نام قضیه اتفاقی معروف است. تعبیر رایج قضیه اتفاقی چنین است: «الاتفاقی لایکون دائماً او اکثریاً» (همانجا). تعبیر دیگری از این قضیه نیز در «شرح الاشارات» خواجه نصیرالدین طوسی آمده که چنین است: «الوقوع المتکرر علی نهج واحد لایکون اتفاقاً» (۲۱۷/۱). این دو تعبیر خود ترجمه عباراتی است که ارسطو در کتاب فیزیک و به‌هنگام توضیح «امر اتفاقی» به‌کار برده است (الطبیعة، ۱۲۵/۱). چنانکه ذکر شد، به اعتقاد ابن‌سینا این قضیه، کبرای تصریح‌نشده استدلالی است که ذهن برای نتیجه گرفتن همه قضایای تجربی به‌کار می‌برد و حصول یقین تجربی در هر مورد حاصل این استدلال، و کبرای آن است.

از معاصران، محمداقبر صدر مشکل استقرا را مورد بحث قرار داده است. هدف او همچون ابن‌سینا توجیه یقین تجربی و توضیح چگونگی حصول آن است. وی پیش از پرداختن به بیان نظریه خود به نقد و بررسی نظریه ابن‌سینا و برخی از فلاسفه مغرب زمین می‌پردازد. چنانکه دانستیم ابن‌سینا اعتقاد به درستی قضایای تجربی را ناشی و حاصل از یک استدلال قیاسی می‌داند که صغرای آن مأخوذ از مشاهدات و کبرای آن قضیه اتفاقی است. نقد صدر نیز متوجه کبرای همین قیاس است. همانگونه که وی توضیح می‌دهد، مفاد قضیه اتفاقی در اینجا چنین است که «اگر به‌طور مستمر بین دو پدیده به‌هنگام وقوع مقارنت مشاهده شود، بین آنها رابطه سببیت وجود دارد» (ص ۲۹).

وقتی که کبرای قیاس بدین صورت تعبیر شود، به وضوح می‌توان ملاحظه کرد که آن صادق نیست؛ زیرا روشن است که مفهوم «دوام» اعم از «ضرورت» است، و از دوام مقارنت دو پدیده نمی‌توان وجود ربط ضروری را در بین آنها نتیجه گرفت. با این حال، او به‌طریق مختلف سعی می‌کند تا نادرستی این قضیه را هر چه بیشتر نشان دهد. وی ابتدا فرض می‌کند که این قاعده همانند اصل امتناع تناقض بیان‌کننده یک حقیقت عقلی است، آنگاه توضیح می‌دهد که اگر این قاعده همانند اصل امتناع تناقض یک حقیقت عقلی و قبلی شمرده شود، باید انکار آن مستلزم تناقض باشد. لیکن در حقیقت چنین نیست؛ زیرا می‌توان عالمی را تصور کرد که در آن تضادف نسبی دو پدیده مفروض دائمی باشد و در آن دو امری که فاقد ربط ضروری است، به‌طور دائم در پی یکدیگر واقع

بحثی درباره نظر هیوم می‌گوید: هیوم نشان داده است که مکتب تجربی محض، اساس مناسبی برای علم نیست. او در جای دیگر می‌گوید: درست یا نادرست، فلسفه هیوم نشان‌دهنده ورشکستگی عقلانی بودن قرن ۱۸م است. او همانند لاک با این انگیزه که فردی تجربی و معقول باشد، شروع کرد... اما به این نتیجه فاجعه‌آمیز رسید که از تجربه و مشاهده هیچ چیز نمی‌توان آموخت (ص ۶۴۵).

چنانکه اشاره شد، این نتیجه ناشی از این فرض مکتب تجربی است که می‌گوید: صدق یک قضیه اگر تحلیلی نباشد، به‌ناچار باید تماماً مبتنی بر تجربه‌ای باشد که گواه بر صدق آن است؛ اما چون اعتقاد به وجود رابطه علی در بین پدیده‌ها نه یک اعتقاد تحلیلی است و نه اعتقادی مبتنی بر مشاهده؛ بنابراین، مکتب تجربی از ارائه توجیهی قابل قبول برای اعتقاد به صحت و درستی قضایای علوم تجربی، عاجز است. تمیین یقین تجربی از دیدگاه ابن‌سینا: آنچه ذکر شد، به خوبی نشان می‌دهد که از صرف مشاهده جزئیات و براساس منطق قیاسی محض، نمی‌توان احکام علوم تجربی را نتیجه گرفت؛ اما از سوی دیگر، این واقعیت که در موارد بسیار برای انسان یقین تجربی حاصل می‌شود، نیازمند توضیح است و ابن‌سینا را بر آن می‌دارد که این پرسش را مطرح کند که اگر این یقین را براساس صرف مشاهده جزئیات نمی‌توان موجه شمرد، پس یقین ما نسبت به صدق اینگونه قضایا چگونه حاصل می‌شود؟ (برهان، ۹۵).

ظاهراً ابن‌سینا نخستین فیلسوفی است که به این مسأله مهم پرداخته، و برای آن راه حلی ارائه کرده است. این راه حل را نه تنها فلاسفه و منطقیان مسلمان قبول داشته‌اند، بلکه تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که فلاسفه سده‌های میانه اروپا، همچون آلبرت کبیر و دانس اسکاتس نیز راه حل ابن‌سینا را تنها راه حل می‌دانسته‌اند (نک: واینبرگ، ۱۲۴).

تمیین یقین تجربی در نظریه ابن‌سینا مبتنی بر جدا دانستن احکام تجربی از احکام استقرایی است. حکم استقرایی چنانکه گفته شد، حکمی است کلی که براساس مشاهده جزئیات به دست آمده است، اما حکم تجربی به گفته ابن‌سینا حکمی است که علاوه بر مشاهده جزئیات همچنین مبتنی بر یک استدلال قیاسی است. ابن‌سینا این استدلال را در کتاب اشارات «قیاس خفی» می‌خواند و حصول یقین نسبت به هر حکم کلی تجربی را مبتنی بر آن می‌داند (۲۱۷/۱). او در شفا این قیاس را با ذکر مثالی چنین توضیح می‌دهد: «پس از آنکه از طریق مشاهده به تکرار بر ما معلوم شد که در پی استعمال سقمونیا اسهال صفرا عارض می‌شود، ذهن چنین نتیجه می‌گیرد که مسهلیت برای سقمونیا اتفاقی نیست، زیرا اگر عروض مسهلیت بر اثر سقمونیا اتفاقی می‌بود، دائماً بر اثر آن به وقوع نمی‌پیوست، زیرا آنچه اتفاقی است، به‌طور دائم، یا در بیشتر اوقات واقع نمی‌شود» (برهان، همانجا). در این عبارت چگونگی حصول این اعتقاد کلی که «سقمونیا مسهل صفر است» توضیح داده شده است. در پی مشاهده مکرر اینکه استعمال سقمونیا

لامحاله دارای علتی است. در عین حال، فرض بر این است که مشاهده می‌کنیم پدیده مورد بحث با تکرار واقعه دیگری تکرار می‌شود. فقط در این مرحله است که برای یکی شمردن واقعه تکرار شونده یا علت مورد انتظار به قاعده اتفافی استناد می‌شود و آن بدینگونه است که می‌گوییم: اگر آنچه با تکرار آن، پدیده مورد مطالعه تکرار می‌شود، علت نمی‌بود، همیشه یا در اکثر موارد با حدوث آن، پدیده مورد مطالعه حادث نمی‌شد. پس باید بپذیریم که این پدیده همان علت است، یا جزئی از آن. چنانکه از این گفته این سینا به خوبی روشن است، برخلاف آنچه گاهی ادعا می‌شود، در اینجا قاعده اتفافی به هیچ وجه در تبدیل رابطه دوام به رابطه ضرورت - که انجام نیافتنی است - نقشی ندارد؛ بلکه به اعتقاد ابن سینا از ابتدا با پدیده‌ای مواجهیم که به اقتضای اعتقاد به اصل علت می‌دانیم که لامحاله دارای علتی است. آنچه باقی می‌ماند، کشف و شناسایی آن علت است؛ و برای همین منظور به قاعده اتفافی استناد می‌کنیم. این استناد چنین است که می‌گوییم: اگر پدیده‌ای که با وقوع آن پدیده دیگر تکرار می‌شود، همان علت نمی‌بود، همیشه یا در اکثر موارد با وقوع آن، پدیده دیگر به وقوع نمی‌پیوست؛ اما مشاهده نشان می‌دهد که با وقوع آن، همیشه یا در اکثر موارد پدیده دیگر رخ می‌دهد. بنابراین، این پدیده همان علتی است که می‌دانیم موجود است. به خوبی می‌توان ملاحظه کرد که در اینجا نقش قاعده اتفافی، مشابه همان نقشی است که در منطق استقرایی جان استوارت میل به روشهای توافق، اختلاف، تغییرات متقارن و غیره، داده شده است، یعنی کشف و شناسایی علت. بیان ابن سینا در این باره چنین است: «سخن ما این نیست که تجربه عاری از خطاست... بلکه سخن این است که در موارد بسیار بر اثر تجربه برای ما یقین حاصل می‌شود و از خود می‌پرسیم که سبب پیدایش این یقین چیست؟ و ملاحظه می‌کنیم که این یقین در مواردی حاصل می‌شود که ما اطمینان یابیم که شیء بالعرض [به جای شیء بالذات] اخذ نشده است. و این [اطمینان به عدم اخذ شیء بالعرض] در صورتی حاصل می‌شود که اوصاف شیء بر ما معلوم باشد و سپس مشاهده کنیم که همیشه، یا در بیشتر موارد با پدید آمدن آن، چیز دیگر پدید می‌آید و چون آن پدید نیاید، آن چیز دیگر نیز پدید نمی‌آید» (همان، ۹۷).

در این عبارات، ابن سینا از این واقعیت شروع می‌کند که در موارد بسیار می‌دانیم که بر اثر تجربه برای انسان یقین حاصل می‌شود. سؤال ابن سینا این است که در این موارد چگونه یقین حاصل می‌شود؟ آنگاه پاسخ می‌دهد که این یقین در جایی حاصل می‌شود که اطمینان یابیم غیر علت را به جای علت اخذ نکرده‌ایم؛ و این اطمینان نیز به نوبه خود در صورتی حاصل می‌شود که اوصاف آنچه علت می‌خوانیم، بر ما معلوم باشد و آنگاه ملاحظه کنیم آن شیء با اوصاف خاص چون موجود شود، پدیده معلول نیز پدید می‌آید و چون موجود نشود، پدیده معلول نیز به وجود نمی‌آید. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که آن شیء با آن وصف معین، علت آن معلول است.

اگر شیء با وصف معین را C و پدیده معلول را E و عدم آنها را به

شوند (البته وی می‌پذیرد که عالم واقعی ما چنین نیست). او سپس فرض می‌کند که قضیه اتفافی بیان‌کننده یک حقیقت تجربی است و در این باره نیز می‌گوید: از آنجا که در این نظریه هر قضیه تجربی نتیجه تشکیل یک قیاس خفی است و قضیه اتفافی کبرای این قیاس خفی است، تجربی شمردن این قضیه نیز مستلزم دور خواهد بود. از این رو، آن را نیز مردود می‌شمارد.

صدر آنگاه اعتراضهای متعدد دیگری بر این قاعده وارد می‌کند (همانجا، نیز ۴۹-۷۰). این اعتراضها جملگی مبتنی بر مفهوم «علم اجمالی به نفی غیر محدّد» است. به نظر صدر در قضیه اتفافی «از دو پدیده‌ای که رشته سببیت آنها را به یکدیگر مرتبط نکرده است، سرانجام یکی بدون دیگری رخ خواهد داد». این همان ادعای علم اجمالی به نفی غیر محدّد یا نامشخص است. براساس این تفسیر است که او قضیه اتفافی را نادرست، و قیاسی را نیز که بر این قضیه مبتنی است، مردود می‌شمارد. صدر پس از مردود شمردن قضیه اتفافی، و نادرست دانستن نظریه قیاس خفی، برای توجیه یقین تجربی چارچوب متفاوتی پیشنهاد می‌کند که مبتنی بر نظریه احتمالات است (نک: فصلهای ۳ و ۴).

هیوم، کانت و برخی از فلاسفه دیگر مدعی شده‌اند که اگر اصل علت را بپذیریم، می‌توان قضایای کلی تجربی را به عنوان نتیجه یک استدلال قیاسی استنتاج کرد. از آنجایی که ابن سینا معتقد به اصل علت است و همچنین مدعی است که یقین تجربی ناشی از یک استدلال قیاسی است. شایسته است که گفته‌های ابن سینا در این باب بازنگری، و ملاحظه شود که آیا می‌توان در آنها استدلال قیاسی قابل قبولی در توجیه نتایج ادله استقرایی ملاحظه کرد؟

بازسازی قیاسی یقین تجربی براساس نظریه ابن سینا مستلزم توجه به پاره‌ای از نکاتی است که وی در تکمیل بحث خود از قیاس خفی و کبرای اتفافی مطرح کرده است. ابن سینا در ادامه بحث خود بیان دیگری از نحوه حصول یقین تجربی به روش قیاسی به دست می‌دهد که در آن قاعده اتفافی در مقایسه با آنچه قبلاً یاد شد، نقش محدودتری دارد. در اینجا بحث مستقیماً با استناد به اصل علت شروع می‌شود. ابن سینا چنین می‌گوید: «وقتی امری پدید آید که [براساس اعتقاد به اصل علت] می‌دانیم لامحاله نیازمند به علت است و سپس این پدیده با حصول پدیده دیگری تکرار شود، خواهیم دانست که علتی تکرار می‌شود. در این صورت این پدیده [یعنی پدیده‌ای که با تکرار آن پدیده دیگر تکرار می‌شود] یا همان علت است، یا مقترن به علت، یا اینکه این پدیده علت نیست. اما اگر این پدیده همان علت نباشد، یا بالطبع مقترن بدان علت نباشد، در اکثر موارد در پی وقوع آن، پدیده به وقوع نمی‌پیوندد. پس به ناچار باید نتیجه گرفت که این همان علت است و یا چیزی است که بالطبع مقترن بدان است» (برهان، ۹۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این بیان با ادعای نتیجه شدن قضایای تجربی از مشاهدات و قاعده اتفافی شروع نمی‌شود، بلکه سخن از وقوع پدیده‌هایی است که براساس اعتقاد به اصل علت، می‌دانیم

ترتیب با \bar{C} و \bar{E} نشان دهیم، از ترکیب آنها ۴ حالت قابل تصور است: CE ، $\bar{C}\bar{E}$ ، $\bar{C}E$ و $C\bar{E}$. برای اینکه نشان دهیم C علت E است، باید نشان دهیم که حالت‌های دوم و سوم وجود ندارد. این نکته را که اساس روش استقرای حذفی جان استوارت میل است، ابن سینا در پایان سخن خود چنین گفته است: پدیده‌ای که علت شمرده می‌شود، باید چنان باشد که با وجود آن پدیده معلول به وجود آید و چون موجود نشود، آن پدیده نیز موجود نشود. در این صورت می‌توان گفت که پدیده نخست علت پدیده دوم است.

بنابراین، استنتاج یک قضیه تجربی از نظر ابن سینا مبتنی بر این مراحل است: ۱. اعتقاد به اصل علیت؛ ۲. مشاهده پدیده E که به اقتضای اعتقاد به اصل علیت وقوع آن نیازمند به علت است؛ ۳. مشاهده اینکه پدیده E با تکرار پدیده‌ای دیگر (پدیده C) تکرار می‌شود و شناخت اوصاف این پدیده دیگر؛ ۴. تشکیل یک قیاس خفی بر اساس این کبری که اگر C همان علت E (که می‌دانیم لامحاله موجود است) نمی‌بود، با وقوع آن، پدیده E دائماً تکرار نمی‌شد و با عدم آن، پدیده E معدوم نمی‌بود.

از ملاحظه شرایط ۱-۴ به خوبی می‌توان دانست که قضیه تجربی هرچند در نهایت نتیجه یک استدلال قیاسی است، اما این بدان معنی نیست که نتیجه این قیاس بالضرورة صادق است. برعکس، ابن سینا تصریح می‌کند که نتیجه چنین قیاسی می‌تواند نادرست باشد؛ نه به این دلیل که صورت این قیاس، و یا کبری آن نادرست است، بلکه به این دلیل که صغرای آن مبتنی بر مشاهدات غیر کافی است. مشاهدات بعدی ممکن است نشان دهد که مرحله ۳ تحقق نیافته است. آنچه با تکرار آن، واقعه E تکرار می‌شود، نه مطلق C ، بلکه C همراه با شرایط خاص و اوصاف ویژه بوده است. مثلاً شرب هر سقمونیا اسهال صغرا را به دنبال ندارد، بلکه تنها در پی استعمال سقمونیا از نوع خاص و با شرایط خاص اسهال صغرا پدید می‌آید. این نکته را ابن سینا چنین بیان می‌کند که حصول یقین تجربی در جایی حاصل می‌شود که اوصاف شیء مورد مطالعه بر ما معلوم باشد و مشاهده مکرر بر ما معلوم کند که در چه شرایطی پدیده‌ای دیگر را به دنبال دارد.

از این ملاحظات نتیجه می‌گیریم که اولاً قضیه تجربی را نتیجه یک استدلال قیاسی دانستن به معنای صدق ضروری قضیه تجربی نیست، زیرا صغرای قیاس بر اساس مشاهده واقعیتهای ممکن است. ثانیاً، یقین تجربی در جایی حاصل خواهد شد که اوصاف شیء معلوم باشد و از طریق مشاهده بتوان دانست که با تحقق کدام شرایط پدیده مورد نظر تحقق می‌پذیرد. یقین تجربی در صورتی نادرست خواهد بود که در شناخت اوصافی که با تحقق آن پدیده مورد مطالعه تحقق می‌پذیرد، خطا رخ دهد. تعبیر ابن سینا در اینجا چنین است که نادرستی نتیجه قیاس به این دلیل است که «ما بالعرض» به جای «ما بالذات» اخذ شده است. اهمیت اساسی این نکات موجب شده است که ابن سینا در پایان بحث خود همچنان تأکید نماید که نتیجه قیاس مذکور، یعنی قضیه تجربی،

هیچ‌گاه یک قضیه کلی مطلق نیست، بلکه همیشه یک قضیه کلی مشروط است (همان، ۹۶).

استقرای شهودی: اینگونه از استقرا فعالیتی است که به اعتقاد ارسطو از طریق آن ذهن به ادراک اصول کلی فلسفی، مانند اصل علیت و مفاهیمی چون قوه و فعل، و نیز ذوات کلی متحقق در جزئیات نائل می‌شود. حصول این ادراکات هرچند به معنایی با مشاهده مکرر (و در مورد ذوات متحقق در جزئیات با ادراک حسی مکرر) مرتبط است، لیکن نقش آن تبیینی است و به معنای استقرای تام، یا ناقص نیست. به گفته ارسطو حصول اینگونه ادراکات در ذهن به مثابه بازسازی لشکر پراکنده‌ای است که پس از جنگ نخست یک نفر از آن در نقطه‌ای می‌ایستد و سپس افراد دیگر به او ملحق می‌شوند تا صورت نخستین آرایش سپاه بازسازی شود («تحلیلات ثانیة»، ۴۸۴/۲؛ نیز نک: فارابی، «الجدل»، ۱۰۱/۳-۱۰۲).

بدیهی است که اگر ادراک کلیات و اصول و مفاهیم مابعدالطبیعی را بدین معنی بتوان «استقرایی» خواند، تنها به اشتراک لفظ خواهد بود، زیرا چنانکه معلوم شد، هر دو قسم از استقرا دارای ساختاری است که استقرای شهودی فاقد آن است. در عین حال، قابل ذکر است که ارسطو اعتبار علمی اینگونه ادراکات را برتر از نتایج حاصل از کاربرد قیاس و استقرا می‌داند (همان، ۴۸۳/۲، ۴۸۵).

مآخذ: ابن سینا، الاشارات و النبیات، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، دانشنامه علایی، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، الشفاء، منطق، به کوشش ابوالعلاء عینی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ همو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ارسطو، «تحلیلات اولی»، «تحلیلات ثانیة»، «جدل»، منطق ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۸۰م؛ همو، الفیسیة، ترجمة اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ صدر، محمدباقر، الاسس المنطقية للاستقراء، بیروت، ۱۹۷۲م؛ فارابی، «القیاس»، «القیاس الصغیر»، «الجدل»، المنطق عند الفارابی، به کوشش رفیق عجم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نصیرالدین طوسی، «شرح الاشارات» (نکته، ابن سینا، الاشارات)؛ نیز:

Aristotle, *Topica*; Hume, D., «The Problem of Inductions», *Readings in Introductory Philosophical Analysis* by J. Hospers, London, 1968; Plato, *Phaedrus*; Russell, B., *History of Western Philosophy*, London, 1961; Weinberg, J.R., *Abstraction, Relation, and Induction*, Wisconsin, 1965.

محمدعلی ازادی

تکمله- استقرا در ریاضیات

الف - در ریاضیات قدیم: واژه استقرا را نخستین بار ابوبکر محمد کرجی (د ح ۴۱۰ق/۱۰۱۹م) برای روش حل دستگاههای معادلات سیاله (امروزه: بررسی نامعین) به کار برده است و ریاضی دانان پس از وی همچون سمول از وی پیروی کرده‌اند. در واقع این اصطلاح - با این معنی - هیچ ربطی به استقرای مطرح شده در منطق ارسطویی ندارد. کرجی در کتاب «الفخری» در شرح این اصطلاح چنین آورده است: استقرا در حساب آن است که جمله‌ای [یا یک یا چند مجهول] از یک جنس یا دو جنس یا سه جنس متوالی به تو بدهند و این جمله تنها برای بعضی از مقادیر متغیرها مربع کامل باشد و برابر مربع عددی مجهول باشد و بخواهی تا این مقادیر را بیابی. سپس می‌افزاید:

این معادلات شباهتهایی نیز وجود دارد، اما این دو روش - در هر جا که تفاوتی ممکن باشد - با یکدیگر تفاوت دارند (وویکه، ۳۴). در اینجا برای مقایسه روشهای استقرایی هندی، یونانی و روش کرجی مثالهایی یاد می‌شود:

۱. روش هندی: هندوان برای حل معادله‌ای که با عنوان پل (به نام جان پل^۲) مشهور است، بسیار کوشیده‌اند. معادله پل بدین شکل است: $x^2 - Dy^2 = 1$ ، با توجه به اینکه قدما اعداد منفی را در نظر نمی‌گرفتند، این معادله به زبان ریاضی امروز اینگونه مطرح می‌شده است: $x^2 + 1 = Dy^2$ (پاسخهای بی ارزش $x=0, y=+1$ خارج از بحثند).

الف- لم برهمگوبته (د ۵۹۸م): اگر (p, q) پاسخی از معادله $x^2 = Dy^2 + s$ و (p', q') پاسخی از معادله $x^2 = Dy^2 + s$ باشند، آنگاه یک جواب معادله $x^2 = Dy^2 + ss$ چنین خواهد بود:

$x = pp' \pm Dqq'$ $y = pq' \pm Dp'q$
به ویژه اگر s مساوی با s باشد، $y = 2pq$ ؛ $x = p^2 + Dq^2$ یک جواب معادله $x^2 = Dy^2 + s^2$ است.

ب- روش بهاسکره دوم (د ۱۱۸۵م): وی با روشی که موسوم به روش حلقوی است و با استفاده از لم برهمگوبته و نتایج آن به زیبایی معادله پل را حل کرده است:

دو عدد متباین p و q و مقدار s را چنان برمی‌گزینیم که در معادله $p^2 = Dq^2 + s$ (۱) صدق کنند (s حتی الامکان کوچک باشد).

عددی مانند X تعیین می‌کنیم به طوری که عدد $p + q \cdot x/s$ صحیح باشد، در این صورت به ازاء h صحیح k عدد $p + q(x + ks)/s$ مقداری صحیح است. برای سهولت محاسبه k را چنان برمی‌گزینیم که مقدار $(x + ks)^2 = -D$ (کمترین مقدار باشد. فرض می‌کنیم که:

$$r_1 = x + ks; \quad q_1 = \frac{p + q r_1}{s}; \quad p_1 = \frac{p q_1 - 1}{s}; \quad s_1 = \frac{r_1^2 - D}{s};$$

به‌اسکره بر آن است که علاوه بر q_1 که صحیح بودن آن واضح است، اعداد p_1 و s_1 نیز صحیحند، اما آن را اثبات نکرده است. اثبات این نکته بسیار ساده، و از طریق حذف s میان رابطه (۱) و رابطه تعریف q_1 امکان پذیر است. سپس مقداری برای s_1 به دست می‌آید، اگر این مقدار برابر $1 \pm$ یا $2 \pm$ باشد طبق لم برهمگوبته می‌توان برای معادله پل یک پاسخ به دست آورد (برای توضیحات بیشتر و مشاهده مثال، نک: مصاحب، ۱۳۳۵/۲-۱۳۳۸).

۲. روش دیوفانتوس و کرجی: برای مثال معادله $x^3 + y^3 = z^2$ را در نظر می‌گیریم.

دیوفانتوس فرض می‌کند: $z^2 = (ny)^2$ و $x = my$
در نتیجه $(m^3 + 1)y^3 = n^2 y^2$ ؛
و از آنجا داریم: $y = \frac{n^2}{(m^3 + 1)}$

(دیوفانتوس، کتاب ۴، مسأله ۱؛ کرجی، «الفخری»، طبقه ۵، ش ۱؛

معادلات سیاله در حالت کلی پاسخهای بسیار دارند، اما از میان همه پاسخها، تنها پاسخهایی را که جزو اعداد صحیح هستند، می‌پذیریم (ص ۱۶۵-۱۶۶). با توجه به اینکه ریاضی‌دانان قدیم پاسخهای برابر صفر را به شمار نمی‌آورده، و اعداد منفی را نیز به کار نمی‌برده‌اند، منظور کرجی از اعداد صحیح در عبارت یاد شده اعداد طبیعی بوده است؛ اما وی در معادلات این کتاب پاسخهای کسری را نیز پذیرفته، و در عمل دامنه پاسخها را مجموعه اعداد گویا انتخاب کرده است و با آنکه او در همانجا واژه مُنطِق (= گویا) را به کار برده، در این تعریف به جای اعداد منطقی - شاید از روی فراموشی - اعداد صحیح آورده است. کرجی در البدیع این اصطلاح را چنین تعریف کرده است: «استقرا جست و جوی مقادیر است تا مطلوب یافت شود» (ص ۶۲). این تعریف به همان نسبت که تعریفی عام است، کارایی کمتری دارد. با توجه به اینکه کرجی در تعریف خود برای همه متغیرها نامی واحد به کار برده است، معادلات (دستگاه) سیاله وی را می‌توان به زبان ریاضی امروز چنین بیان کرد:

$$f_1(x^n, x^m) = z^2$$

$$f_2(x^{n+2}, x^{n+1}, x^n) = t^2$$

با آنکه در تعریف کرجی یک سوی معادله همیشه مربع کامل است، اما در «الفخری» و نیز در البدیع معادلات بسیاری آمده‌اند که در این تعریف نمی‌گنجند. کرجی در «الفخری» معادلات را به ۵ طبقه تقسیم کرده است و معادلات سیاله را به صورت پراکنده در طبقات ۲-۵ آورده است. تنها در طبقه اول این کتاب معادله سیاله وجود ندارد، مثلاً معادلات (یا دستگاه معادلات) ش ۲۲-۲۳، ۵۰ از طبقه ۲ و ش ۱-۴، ۳۶-۴۵، ۵۰ از طبقه ۳ سیاله، و دیگر معادلات این دو بخش غیر سیاله‌اند.

پیش از کرجی، چینیان، هندوان، یونانیان و مسلمانان به بررسی و حل معادلات سیاله پرداخته بودند، اما چینیان از حل دستگاههای سیاله خطی و به خصوص مسائل مشهوره «مسائل پرندگان» فراتر نرفته بودند (جعفری، ۸۲). در میان یونانیان دیوفانتوس در کتاب آرشمیتیکا^۱ به تفصیل به این موضوع پرداخته است. از میان دانشمندان مسلمان پیش از کرجی نیز ابوکامل شجاع بن اسلم مصری، ابوجعفر خازن، و ابوالوفای بوزجانی به این مسائل توجه داشته‌اند که در میان آنان، ابوکامل بیش از دیگران در این راه پیش‌رفته است، تأثیر آرشمیتیکای دیوفانتوس بر ابوکامل هنوز ثابت نشده است و ممکن است روش ابوکامل در حل معادلات خطی درجه دوم، حاصل پژوهشهای مستقلی باشد (برای معادلات ابوکامل و برخی از روشهای حل معادلات خطی، نک: ه، د، ابوکامل)، در حالی که کرجی قطعاً شماری از معادلات سیاله خود را از دیوفانتوس ریاضی‌دان یونانی گرفته است و فرانتس وویکه و ژاک سزبانو به شباهتهای روشهای آن دو اشاره کرده‌اند.

روش هندیها در حل این معادلات در زمان خود شاهکاری ریاضی به شمار می‌رفته است و با آنکه میان این روشها و روشهای یونانی حل

لوقا بلبلیکی (نکما، سزبانو، 124؛ سزبانو، 179-180)، و سپس به عنوان مثال چنین فرض می‌کند: $m=2$ و $n=6$. اما کرجی از ابتدا این مقادیر را تعیین می‌کند. در مواردی مسئله مطرح شده توسط دیوفانتوس و کرجی یکی هستند، اما اعدادی که به عنوان مثال ذکر شده است، و در نتیجه پاسخها متفاوتند.

مانند این مثال:
$$\begin{cases} 10x = z^3 \\ 10y = z \end{cases}$$

دیوفانتوس چنین فرض می‌کند: $y=nt$ و $n=1$: در نتیجه با فرض

$x = m+t^2$ خواهیم داشت $t=m/100$. پاسخ معادله در ازای $m=300$ (و در نتیجه $t=3$) چنین خواهد شد: $x=2700$; $y=3$; $z^3=27000=30^3$ اما کرجی با فرض $m=200$ ($t=2$) این مقادیر را به دست آورده است: $x=8000$; $y=2$; $z^3=8000=20^3$

(نک: دیوفانتوس، کتاب ۴، مسئله ۶؛ کرجی، همان، طبقه ۵، شماره ۱۵؛ وویکه، 128؛ سزبانو، 191).

البته کرجی در البدیع معادلات جدیدی مطرح کرده است. وی کتاب مستقلی نیز درباره استقرا به همین نام نوشته بوده که نشانی از آن باقی نمانده است.

مصاحب شرح کاملی درباره معادلات سیاله و مسائل تاریخی مربوط به آنها نوشته است (۲/ج۲).

ب- در ریاضیات جدید: استقرای ریاضی در واقع همان استقرای منطقی ارسطویی است و نخستین کسی که به طور منظم بدان پرداخته، پتانو است. اصل استقرا ابتدا از عدد صحیح m چنین بیان می‌شود: اگر P خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد و داشته باشیم: $p(m)$ (یعنی خاصیت p برای m صحیح است) و به ازای هر عدد طبیعی $n \geq m$ اگر $p(n)$ آنگاه $p(n+1)$.

این نوع استقرا را استقرای ضعیف (یا استقرا با یک مقدمه: $p(m)$) می‌نامند. هرگاه استقرا به طور مطلق گفته شود، منظور استقرای ضعیف ابتدا از یک است. اگر شمار مقدمات بیش از یک باشد، استقرا را استقرای قوی می‌نامند. مثلاً استقرای قوی (با دو مقدمه) و ابتدا از یک چنین است:

فرض می‌کنیم p خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد، به طوری که:

$P(1)$ و $P(2)$ و به ازای هر عدد طبیعی بزرگ‌تر از یک n اگر $P(n-1)$ و $P(n)$ آنگاه $P(n+1)$ ، در این صورت جمیع اعداد طبیعی خاصیت p دارند.

محمد یادگاری (ص 259-262) بر آن است که استقرای ریاضی حتی در میان یونانیان سابقه داشته، و نیز ابوکامل در اثبات مسأله‌ای از آن سود برده است. احمد سلیم سعیدان (۳۷۶/۱) نیز به کاربرد شیوه‌ای مشابه توسط سموال اشاره کرده است. اما این دو روش هر دو با آنچه پیش‌تر گفته شد، تفاوت دارند و مبنای استدلال در آن بر پایه تعمیم مشاهدات است و به همین سبب کاملاً شبیه به استقرایی است که در دیگر مباحث منطقی به کار می‌رود.

صآخذ: دیوفانتوس، «المقالة الرابعة فی الریبات و المکیبات...»، ترجمه کهن قسطنین

لوقا بلبلیکی (نکما، سزبانو، 124؛ سزبانو، 179-180)، و سپس به عنوان مثال چنین فرض می‌کند: $m=2$ و $n=6$. اما کرجی از ابتدا این مقادیر را تعیین می‌کند. در مواردی مسئله مطرح شده توسط دیوفانتوس و کرجی یکی هستند، اما اعدادی که به عنوان مثال ذکر شده است، و در نتیجه پاسخها متفاوتند.

مانند این مثال:
$$\begin{cases} 10x = z^3 \\ 10y = z \end{cases}$$

دیوفانتوس چنین فرض می‌کند: $y=nt$ و $n=1$: در نتیجه با فرض

$x = m+t^2$ خواهیم داشت $t=m/100$. پاسخ معادله در ازای $m=300$ (و در نتیجه $t=3$) چنین خواهد شد: $x=2700$; $y=3$; $z^3=27000=30^3$ اما کرجی با فرض $m=200$ ($t=2$) این مقادیر را به دست آورده است: $x=8000$; $y=2$; $z^3=8000=20^3$

(نک: دیوفانتوس، کتاب ۴، مسئله ۶؛ کرجی، همان، طبقه ۵، شماره ۱۵؛ وویکه، 128؛ سزبانو، 191).

البته کرجی در البدیع معادلات جدیدی مطرح کرده است. وی کتاب مستقلی نیز درباره استقرا به همین نام نوشته بوده که نشانی از آن باقی نمانده است.

مصاحب شرح کاملی درباره معادلات سیاله و مسائل تاریخی مربوط به آنها نوشته است (۲/ج۲).

ب- در ریاضیات جدید: استقرای ریاضی در واقع همان استقرای منطقی ارسطویی است و نخستین کسی که به طور منظم بدان پرداخته، پتانو است. اصل استقرا ابتدا از عدد صحیح m چنین بیان می‌شود: اگر P خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد و داشته باشیم: $p(m)$ (یعنی خاصیت p برای m صحیح است) و به ازای هر عدد طبیعی $n \geq m$ اگر $p(n)$ آنگاه $p(n+1)$.

این نوع استقرا را استقرای ضعیف (یا استقرا با یک مقدمه: $p(m)$) می‌نامند. هرگاه استقرا به طور مطلق گفته شود، منظور استقرای ضعیف ابتدا از یک است. اگر شمار مقدمات بیش از یک باشد، استقرا را استقرای قوی می‌نامند. مثلاً استقرای قوی (با دو مقدمه) و ابتدا از یک چنین است:

فرض می‌کنیم p خاصیتی مربوط به اعداد طبیعی باشد، به طوری که:

$P(1)$ و $P(2)$ و به ازای هر عدد طبیعی بزرگ‌تر از یک n اگر $P(n-1)$ و $P(n)$ آنگاه $P(n+1)$ ، در این صورت جمیع اعداد طبیعی خاصیت p دارند.

محمد یادگاری (ص 259-262) بر آن است که استقرای ریاضی حتی در میان یونانیان سابقه داشته، و نیز ابوکامل در اثبات مسأله‌ای از آن سود برده است. احمد سلیم سعیدان (۳۷۶/۱) نیز به کاربرد شیوه‌ای مشابه توسط سموال اشاره کرده است. اما این دو روش هر دو با آنچه پیش‌تر گفته شد، تفاوت دارند و مبنای استدلال در آن بر پایه تعمیم مشاهدات است و به همین سبب کاملاً شبیه به استقرایی است که در دیگر مباحث منطقی به کار می‌رود.

صآخذ: دیوفانتوس، «المقالة الرابعة فی الریبات و المکیبات...»، ترجمه کهن قسطنین

اِسْتِقسَام، نک: اِزْلام.

اَلْاِسْتِقسَامُ لِاِخْبَارِ دَوْلِ الْمَغْرِبِ الْاَقْصَى، نک: سلاوی،

احمد.

اِسْتِقسَاخ، نک: کتاب و کتاب بردازی.

اِسْتِواء، حَطٌّ، دایره عظیمه فرضی عمود بر محور گردش زمین که

در فاصله مساوی از دو قطب قرار گرفته، زمین را به دو نیمه شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند و مبدأ عرض جغرافیایی به شمار می‌رود.

استوا یا استواء به معنای برابر شدن، راست شدن، معتدل گردیدن، قرار گرفتن، برابری، یکسانی، اعتدال، استقرار، همواری، توازن و

امثال آن آمده، ولی در اصطلاح جغرافیایی خط استوا معادل «اکواتر»^۱ لاتینی است که مفهوم آن مساوی کننده و معتدل کننده شب و روز است

(اسکات...، 342). اغلب جغرافی دانان اسلامی آن را خط استوا نامیده‌اند، ولی به اسامی دیگر نیز یاد شده که از آن جمله است: خط

اعتدال به گفته ابوریحان بیرونی (ص ۱۷۱) و خط وسط الارض که در آثار ادربیسی آمده است (نک: تونی، ۲۰۲). خط استوا را دایره استوا و

دایره استوای ارضی نیز گفته‌اند (حسن زاده، ۵۸/۱ - ۵۹). بعضی از فرهنگ نویسان و جغرافی دانان معاصر، خط استوا را نیمگان یا [خط]

نیمگان زمین نامیده‌اند (دانشور، ۶۵؛ جعفری، ۱۳۱).

استوا بر ۴ قسم است: استوای جغرافیایی، استوای سماوی (فلکی)، استوای مغناطیسی و استوای حرارتی (بستانی). در اینجا

استوای جغرافیایی با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد.

استوای جغرافیایی: درباره اینکه در کجا و چه زمانی بشر به فکر استوا افتاده است، اطلاعی در دست نیست، ولی در تواریخ جغرافیا

چنین آمده است که نخستین بار یونانیان به فکر تشخیص نقاط و مکانهای روی زمین به کمک شبکه‌ای از خطوط فرضی بر اساس استوا

و قطب افتادند (جیمز، 23، 5) و ابداع این اصل مهم یعنی تشخیص نقاط بر مبنای شبکه طول و عرض جغرافیایی را که پایه و اساس آن خط

استواست، به ابرخسن^۲، ریاضی دان یونانی (د پس از ۱۲۷ ق م) نسبت می‌دهند. ابرخسن نخستین کسی است که دایره را بر اساس تجربیات آشوریها به ۳۶۰ درجه تقسیم کرد و علاوه بر این ثابت کرد که استوای

1. aequator

2. Hipparchos

می‌شود و چون به میزان درآید، تابستان دوم باشد و هنگامی که به نیمه عقرب رسد، پاییز دوم آغاز گردد، وقتی که به اول جدی درآید، آغاز زمستان دوم باشد. چه در این ایام در نهایت بعد است از خط استوا در جانب جنوب و چون به نیمه برج دلو داخل شود، بهار دوم فرا رسد» (ابوالفدا، ۶، ۷، ترجمه، ۱۰). اما کامل‌ترین شرح درباره استوا آن است که دانشمند بزرگ مسلمان ابوریحان بیرونی به این صورت آورده است: «سطح معدل النهار مرزین را به دو نیم کند وز آن بریدن او دایره‌ای باشد بر زمین نام او خط استواست... این خط از سوی مشرق اندرآید به دریای چین و هند و بر چند جزیره گذرد از جزیره‌هاش، چون از حد زنگیان بگذرد، به دشت بیابانهای سیاهان افتد. آنکه از ایشان خادمان جلب کنند، وز آنجا به مغرب رسد و به بحر محیط اندرآید و آن کس که او را آرامگاه بر این خط است، نزدیک او شب و روز همیشه راست باشد و هر دو قطب شمال و جنوب بر افق او بود، نه برتر و نه فروتر و مدارات و سطحهای ایشان بر افق قائم باشند و به هیچ سو نگریند و آفتاب بر سر او به سالی دوبار بگذرد، آنکه که به سر حمل باشد و به سر میزان و سپس آن سوی شمال از وی میل کند همچندان که سوی جنوب از وی میل کند و او را خط استوا و خط اعتدال بدان نام کردند که شب و روزش راستند و بر یک مقدار معتدل میانه و بس» (ص ۱۶۶، ۱۷۰-۱۷۱).

مبسوط‌ترین شرح از چگونگی مکانی خط استوا را انصاری دمشقی، جغرافی دان سده ۸ ق آورده است، آنجا که می‌گوید: «این خط استوا خطی فرضی است که از جزیره‌های خلدات در اقیانوس سبز خاوری آغاز و تا باختر کشیده شده است و از شمال دامنه‌های کوههای قمر و شمال سرزمینها و کناره‌های جزایر زنگیان و جزیره‌های دیبجات و جنوب جزیره سرندیب و جزیره سیریه و آنچه بین این دو جزیره است و نیز از جزیره زابج تا جنوب سرزمینهای چین می‌گذرد و تا دورترین نقاط خاور در جزیره‌های سلا و سرزمین اصطیفون پایان می‌یابد» (ص ۱۴، ترجمه، ۲۰).

اكتشافات جغرافیایی سده‌های ۱۶ و ۱۷ و پیشرفتهای علمی در نقشه‌برداری سده‌های ۱۹ و ۲۰ اکنون نقطه مجهولی در طول خط استوا باقی نگذاشته است. در نقشه‌های جغرافیایی امروز خط استوا در اقیانوس کبیر از جزایر گیلبرت (یک درجه در جنوب خط استوا) آغاز می‌شود و در امتداد غربی حد شمالی، سرزمینهای گینه جدید را می‌پیماید و سپس کشور اندونزی را در جزایر سلب، بورنئو و سوماترا قطع می‌کند و به اقیانوس هند وارد می‌شود. پس از عبور از این اقیانوس در جنوب سومالی وارد افریقا می‌شود و در آن قاره از کشورهای کنیا، اوگاندا، زئیر و گابن می‌گذرد و به اقیانوس اطلس وارد می‌شود و پس از قطع جزایر سانتوتومه در مغرب قاره افریقا طول اقیانوس اطلس را طی می‌کند و در حدود دهانه رود آمازون به آمریکای جنوبی می‌رسد و پس از عبور از شمال برزیل و جنوب کلمبیا و شمال اکوادور وارد اقیانوس کبیر می‌شود و در آنجا پس از قطع مجمع‌الجزایر گالاپاگوس به سمت مغرب ادامه می‌یابد و به جزایر گیلبرت می‌پیوندد. از جمله شهرها و نقاط

فرضی زمین یک دایره عظیمه است و دوایر مدار موازی با آن هر چه به قطب نزدیک‌تر گردند، کوچک‌تر می‌شوند، در حالی که دوایر نصف‌النهار که از دو قطب زمین می‌گذرند، همه دوایر عظیمه‌اند (همو، ۴۴-۴۵).

دانشمندان یونانی با استوا آشنا بوده‌اند و در نتیجه همین آشنایی بود که بطلمیوس (۵ م)، پدر جغرافیای یونان، توانست ۸ جلد راهنمای جغرافیایی خود را که متضمن مختصات جغرافیایی نقاط عمده جهان معلوم آن زمان بود، بر اساس اندازه‌گیری از مبدأ خط استوا و جزایر خالادات تدوین کند (همو، ۵۱).

دانشمندان یونانی با اصل گرم شدن تدریجی هوای زمین در نواحی جنوبی و مجاور خط استوا، یعنی لیبی و حبشه آشنا بودند و تصور آنها این بود که در خط استوا گرمای هوا به حدی است که زندگی را غیر مقدور می‌سازد. بدین سبب استوا و نواحی ورای آن را غیر قابل سکنتی، و در نتیجه خط استوا را آخرین حد جنوبی زیستگاه انسان می‌دانستند (همو، ۳۷).

در سالهای تاریک قرون وسطی، نفوذ اریاب کلیسا باعث شد که افکار بطلمیوسی و اعتقاد به کروی بودن زمین و وجود خط استوا در سراسر اروپا از خاطر‌ها محو شود، ولی با ظهور اسلام و تشکیل دولت اسلامی و لزوم کسب اطلاعات جغرافیایی به منظور اداره امور سرزمینهای فتح شده، کتابهای بطلمیوس و دیگر دانشمندان یونانی و همچنین کتابهای علمی هندی و ایرانی در دارالعلم بغداد به عربی برگردانده شد و دانش یونانی درباره کائنات نه فقط به وسیله مسلمانان نگاهداری شد، بلکه مراحل تکامل خود را پیمود. در نتیجه تعریف جغرافی دانان اسلام از استوا بیشتر بر مبنای مفاهیم بطلمیوسی است که خود نیز مطالبی بر آنها افزوده‌اند.

مؤلف حدود العالم (تألیف: ۲۷۲ ق) که نخستین کتاب جغرافیایی دوره اسلامی به زبان فارسی محسوب می‌شود، خط استوا را چنین تعریف کرده است: «خط استوا دایره‌ای است که از حد مشرق برود و بر میانه زمین بگذرد، بر دورترین جایی از هر دو قطب تا به مغرب برسد و همچنین همی رود تا باز به مشرق برسد» (ص ۹). نویسنده تقویم البلدان با بیان مفصل‌تری درباره استوا چنین نوشته است: «کسی که در مناطقی باشد که خط استوا بر آن می‌گذرد، شب و روزش را در طول ساعات اختلافی نباشد و دو قطب عالم بر افق بلده او خواهد بود و مدارات قائم بر افق او باشند و خورشید در هر سال دو بار، یک بار در حمل و یک بار در میزان، بر سمت الرأس او گذرد... در منطقه استوایی، در مدت ۱۲ ماه، یعنی یک سال کامل دو بهار و دو تابستان و دو پاییز و دو زمستان باشد. بدین معنی که خورشید چون به حمل درآید، در سمت الرأس مردم آن دیار باشد و آن آغاز تابستان نخستینشان بود. چون به نیمه برج ثور درآید، آغاز پاییز نخستین باشد و چون به اول برج سرطان درآید، آغاز فصل زمستان نخستین بود، زیرا در این هنگام در نهایت بعد از خط استوا باشد در جانب شمال و چون به نیمه برج اسد رسد، بهار دوم آغاز

مشهور یا مهمی که در مجاورت خط استوا قرار دارند، جزیره نائورو (۲۵ دقیقه در جنوب خط استوا)، بندر سنگاپور (یک درجه و ۱۰ دقیقه در شمال خط استوا)، کوه کنیا (۱۰ دقیقه در جنوب خط استوا)، جزیره ساوتوومه (۱۰ دقیقه در شمال خط استوا)، شهر کیتو مرکز اکوادور (۱۵ دقیقه در جنوب خط استوا) و جزایر استراتژیک گالاپاگوس (روی خط استوا) را می‌توان نام برد.

پیدا کردن اندازه خط استوا همواره مورد علاقه دانشمندان گذشته بوده است و بسیاری از گذشتگان در این باره تجسسهایی به عمل آورده‌اند. قبلاً گفته شد که خط استوا دایره عظیمه‌ای است که عمود بر محور گردش زمین فرض می‌شود و غیر از خط استوا هر دایره دیگری که عمود بر محور گردش زمین فرض شود، دایره‌ای غیر عظیمه خواهد بود. دوایر دیگر عظیمه که در سطح زمین فرض شده‌اند، دوایر نصف النهارند که از هر دو قطب زمین می‌گذرند و این دوایرند که در طول تاریخ چندین بار مورد اندازه‌گیری واقع شده‌اند و طول استوا همیشه برابر با آنها در نظر گرفته شده است. با این تفاوت که چون قطبین زمین نسبت به حجم آن فرورفتگی مختصری دارد، طول دایره عظیمه استوا قدری بیشتر از طول دایره عظیمه نصف النهار در نظر گرفته شده است. بنابراین آنچه در تواریخ جغرافیا یاد شده، نخستین کسی که با استفاده از روش علمی در صدد اندازه‌گیری طول یک دایره عظیمه نصف النهار برآمده، اراتستن^۱ (۲۷۲-۱۹۲ ق م)، دانشمند یونانی و کتابدار اسکندریه بوده است که در شهر اسوان کنونی (در مصر) چشم به جهان گشوده، ولی در مکاتب ارسطو و افلاطون در آن آموزش دیده بود. او فاصله بین اسوان و اسکندریه را که به اعتقاد او روی یک نصف النهار قرار داشته‌اند، اندازه‌گیری کرد و با مشاهده و مقایسه سایه آفتاب در اسوان که آن را روی مدار رأس السرطان می‌دانست و همچنین در اسکندریه، زاویه اختلاف عرض جغرافیایی آن دو نقطه را به دست آورد و با در نظر گرفتن ۳۶۰ درجه یک دایره طول نصف النهار ماز بر اسوان و اسکندریه یا طول یک دایره عظیمه‌ای را اول بار برابر با ۲۵ هزار میل در مقابل ۲۳'۸۶۰ میل که اندازه واقعی دایره عظیمه فرض می‌شود، پیدا کرد. به این ترتیب، اول بار طول یک دایره عظیمه کره زمین، از جمله طول استوا، به دست آمد و ملاک مسافت یابیهایی بعد قرار گرفت (جیمز، ۴۳).

سالها بعد از اراتستن، دانشمند دیگری به نام پُسیدونوس^۲ که اندازه‌گیری اراتستن را درست نمی‌دانست، خود در صدد اندازه‌گیری برآمد و محیط زمین یا طول استوا را ۱۸ هزار میل به دست آورد. رقم اخیر قرن‌ها مورد استفاده ملاحان بود و همین رقم بود که کریستف کلمب را به دستیابی به هندوستان و نیز سفر تاریخی وی که به کشف نیم کره غربی انجامید، تشویق کرد، زیرا که او بر اساس فرض ۱۸ هزار میل محیط زمین، فاصله اسپانیا تا هندوستان از طریق دریای مغرب را فقط ۷ هزار میل می‌دانست (همو، ۴۶). بطلمیوس هم که نظریات جغرافیایی او اساس تفکر دانشمندان مسلمان را تشکیل می‌داد، در همه آثار مهم خود، طول محیط زمین یا خط استوا را همان ۱۸ هزار میل در نظر گرفته

است.

جغرافی دانان صدر اسلام اغلب نظریات بطلمیوس را درباره محیط زمین معتبر دانسته، و ارقام بطلمیوسی را از یکدیگر نقل کرده‌اند، ولی مهم این است که دانشمندان مسلمان در زمان خلیفه عباسی مأمون و به دستور او نسبت به اندازه‌گیری یک درجه طول جغرافیایی و در نتیجه محیط زمین و خط استوا که برابر با نصف النهار در نظر گرفته می‌شد، اقدام کردند. در این باره مؤلف ناشناخته هفت کشور یا صورالاقالیم چنین نوشته است: «ارشمیدس حکیم زمین را مساحت کرده... و چنان یافت که هر درجه فلکی بیست و دو فرسنگ و سبع فرسنگ برآمد که یک فرسنگ از آن سه میل باشد و میلی چهار هزارگز باشد و گزی بیست و چهار اصبع و اصبعی شش دانه جو میانه که پهلو بر پهلولی هم نهند، و حکمای اسلام در زمان مأمون خلیفه به اشارت او در بیدای سنجار که صحرایی است که هیچ کوه و فراز و نشیب ندارد، روی به قطب شمالی کردند و ارتفاع کوکبی که آن را جدی می‌خوانند، آلتی برگرفتند و زمین را مساحت کردند و یک درجه فلکی بیست و دو فرسنگ و تسع فرسنگی یافتند... و چون در ۳۶۰ درجه ضرب کردند، هشت هزار فرسنگ برآمد و این دور کره زمین باشد و قطر زمین دو هزار و پانصد و چهل و پنج فرسنگ باشد» (ص ۵-۶).

مسعودی، جغرافی دان شهیر اسلامی، در این باره چنین می‌گوید: «به گفته بطلمیوس مؤلف المجسطی دور زمین با کوهها و دریاها ۲۴ هزار میل است و قطر، یعنی عرض و عمق آن ۶'۶۳۶ میل است و این مطلب را از آنجا به دست آورده‌اند که ارتفاع قطب شمال را در دو شهر که از خط استوا به یک فاصله بوده، گرفته‌اند، چون شهر تدمر که در صحرای میان عراق و شام است و شهر رقه، و ارتفاع قطب را در رقه ۲۵ و یک سوم درجه و در تدمر ۳۴ درجه یافته‌اند که یک درجه و یک سوم تفاوت داشته است، آنگاه فاصله رقه و تدمر را مساحی کرده‌اند که ۶۷ میل بوده، از این قرار این مقدار از فلک با ۶۷ میل زمین برابر است و فلک ۳۶۰ درجه است، به دلایلی که گفته‌اند و تذکار آن در اینجا مشکل است و این تقسیم به نظر صحیح است» (مروج، ۱۹۰/۱-۱۹۱، ترجمه، ۸۷/۱-۸۸). مسعودی در جای دیگر در این باره گفته است: «حسین منجم مؤلف کتاب الزیج فی النجوم از خالد بن عبدالملک مروزی و دیگران که خورشید را برای امیرالمؤمنین مأمون به دشت سنجار دیار ربیعہ رصد کرده‌اند، گوید که یک درجه از سطح زمین ۶۵ میل است و طول یک درجه را در ۳۶۰ ضرب کرده، و دور کره زمین را که بر خشکی و دریا احاطه دارد، ۲۰'۱۶۰ میل به دست آورده‌اند» (همان، ۱۸۲/۱-۱۸۳، ترجمه، ۸۴/۱).

در اواخر سده ۱۵ م که کریستف کلمب سفر تاریخی خود را انجام داد (۱۴۹۲ م) و به کشف قاره جدید نایل آمد، مسلم شد که طول محیط زمین و استوای آن بیشتر از آن است که تصور می‌شده و این امر را

جهان یا ربع مسکون (۵م) می‌دانستند و پیوسته سعی داشتند در اثبات این نظر دلیلهایی اقامه کنند. انصاری دمشقی دانشنامه نویس سده ۸ ق که نظر جغرافی دانان پیش از خود را جمع‌بندی کرده، در این زمینه چنین نوشته است: «احمد بن سهل بلخی گوید: سبب ویرانی این بخش از زمین نزدیک بودن خورشید بدان است. در این منطقه خورشید هر سال دوبار در سمت الرأس قرار می‌گیرد و آمد و شد خورشید بر این زمینها هوای آنجا را چنان گرم کرده است که سموم شده، و آبهایشان را چنان به جوش رسانیده که حموم گردیده، و رطوبتهای غریزی بدنها که زندگی جانوران بدان بستگی دارد، خشک شده است. زیرا آنچه باعث سردی این رطوبتها برای تشفی حرارت اندامهای باطنی می‌شود، همان هوایی است که تنفس می‌گردد. دیگران این گفتار را رد کرده‌اند و گفته‌اند قسمت ویران زمین در آن جهتی است که خط استوا بر آن می‌گذرد و لاغیر»، سپس انصاری دمشقی خود چنین گفته است: «در جایی که خط استوا می‌گذرد، به سبب گرمای بسیار، کشاورزی و زیست ناممکن است. چون این امر دانسته شد، مانعی ندارد که نیم کره جنوبی هم چون نیم کره شمالی مسکون باشد» (ص ۱۵-۱۶، ترجمه، ۲۳-۲۴). همو در جای دیگر محدود بودن زیستگاه انسان به نیمه شمالی کره را به این صورت تأیید کرده است: «آغاز قسمت آبادان شمالی از عرض ۱۲ درجه و نصف و ربع درجه است و تمامی آن، نیم کره شمالی خوانده می‌شود و خط استوا جایگاهی است برای طوایف سودان که همه در شمار جانوران درنده و چارپایانند و رنگها و موهایشان سوخته، و خوی و خیمشان برگشته است و نزدیک است از شدت گرمای خورشید دماغهایشان به جوش آید... سرزمین زیر خط استوا جایگاهی است که خورشید در ۱۳ درجه از برج عقرب در سمت الرأس قرار می‌گیرد و زمینهای آن شن‌زار و کوهستان و بیابانهای خشک و ساحلی و دریاست که در آن دریا جزیره‌هاست و در آن جزایر مردمانی زشت چهره می‌زند که برخی از اندام بدنشان کم است و یا اندامی افزون دارند» (ص ۱۵، ترجمه، ۲۳).

خلاصه اینکه در نظر قدما تقسیم‌بندی زمین به دو نیم کره، تنها نقش استوا نبوده، زیرا استوا آخرین حد سرزمینهای مسکون زمین یا ربع مسکون محسوب می‌شده که از حدود چین تا جزایر خالداات کشیده شده، و بنابر عقیده‌ای در وسط آن جزیره‌ای قرار داشته که فاصله آن تا شمال و جنوب و مشرق و مغرب برابر بوده است و آن را قبه الارض می‌نامیده‌اند (EI²، همانجا).

از مشخصات دیگر خط استوا این است که مبنای احتساب عرض جغرافیایی است و عرض جغرافیایی یکی از دو عنصر ترکیب کننده شبکه فرضی از دایری است که زمین ما را در بر گرفته و در تشخیص نقاط و ترسیم نقشه‌ها به کار گرفته می‌شود. عنصر دیگر طول جغرافیایی است که در روزگار ما از اختلاف ساعت میان نقاط زمین و مبدأ محاسبه

مسافرتها اکتشافی سده‌های ۱۶ و ۱۷ مدلل ساخت. در ۱۷۹۰م در فرانسه طول یک درجه نصف النهار را مجدداً اندازه‌گیری کردند و نتیجه این شد که طول محیط یا استوای زمین ۴۰ هزار کم است و متر را که قانوناً واحد سنجش طول تعیین کردند، برابر با یک چهل میلیونیم محیط زمین در نظر گرفتند. از آنجا که شعاع زمین در استوا ۲۰/۵ کم‌بیشتر از شعاع قطبی زمین است (جعفری، ۷۰)، اکنون طول استوای زمین را در مراجع جغرافیایی به تفاوت از ۴۰'۰۷۳ کم (همو، ۱۷۰؛ شایان، ۱۲۰)، تا ۴۰'۰۹۴ کم (بعلبکی، ۶۷/۴) ذکر کرده‌اند. امروزه در محافل آموزشی، طول یک درجه نصف النهار و یک درجه خط استوا را ۱۱۱ کم در نظر می‌گیرند.

حال اگر از کسر ناچیز رقم صرف‌نظر کنیم و طول استوا را ۴۰ هزار کم که عرف متداول محاسبه محیط زمین است، در نظر بگیریم، تفکیک آن در اقیانوسها و خشکیها با اندازه‌گیری در نقشه‌های معتبر به شرح زیر خواهد بود:

اقیانوس کبیر از ساحل غربی اکوادور تا اول سرزمینهای گینه ۱۶'۶۰۰ کم
سرزمینهای گینه و اندونزی تا مغرب سوماترا ۳'۵۵۰ کم
اقیانوس هند از مغرب سوماترا تا ساحل شرقی سومالی ۶'۲۰۰ کم
قاره آفریقا از ساحل شرقی سومالی تا ساحل غربی گابن ۳'۸۰۰ کم
اقیانوس اطلس از ساحل غربی گابن تا دهانه آمازن ۶'۵۰۰ کم
آمریکای جنوبی از دهانه آمازن تا ساحل غربی اکوادور ۳'۳۵۰ کم
جمع ۴۰'۰۰۰ کم

از این رقم حدود ۷۵٪ را آبها و ۲۵٪ را خشکیهای زمین به خود تخصیص داده‌اند.

از مشخصات استوای یکی این است که زمین را به دو نیم کره شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند که بیشتر خشکیهای سطح زمین، یعنی قاره‌های آسیا، اروپا و آمریکای شمالی در نیم کره شمالی، و بیشتر آبهای زمین، یعنی اقیانوسهای اطلس، هند و بخشی از اقیانوس کبیر در نیم کره جنوبی واقعند که قاره‌های آفریقا، آمریکای جنوبی و استرالیا را از همدیگر جدا می‌سازند.

اهمیت استوا از نظر اینکه جهان را به دو قسمت تقسیم می‌کند، در این است که قدما از زمانهای بسیار دور و از دوران درخشان تمدن یونان که نخستین بار وجود استوا را مطرح کرده بودند، جهان را مرکب از دو نیمه مسکون و غیرمسکون می‌دانستند و خط استوا را آخرین حد جنوبی جهان مسکون در نظر می‌گرفتند. به عبارت دیگر، نظر بسیاری از جغرافی‌دانان بر این بود که در جهان مسکون بعد از جزیره تول (بریتانیا) در حدود ۶۰ درجه عرض شمالی به علت سرمای شدید زندگی وجود ندارد و در جنوب هم از عرض ۲۱ تا ۲۴ درجه به بعد به سبب گرمای شدید زندگی نمی‌تواند وجود داشته باشد (EI²، IV/273).

جغرافی‌دانان اسلام هم به تبعیت از یونانیها، مخصوصاً بطلمیوس بیشتر بر همین عقیده بودند و خط استوا را حد جنوبی بخش مسکون

استوا و یا بر مبنای اندازه‌گیری بلندی طول بلندترین روز سال تقسیم کرده‌اند (همو، ۲۵۲/۱-۲۵۳).

انصاری دمشقی چگونگی تقسیم‌بندی اقلیم هفت‌گانه را بر اساس خط استوا چنین نقل کرده است: «چگونگی تقسیم‌بندی اقلیمها از جهت طول و عرض چنان است که اگر کسی به جایی از خط استوا که باختر و خاور کره زمین را به هم پیوسته، و میان نیم‌کره شمالی و جنوبی افکنده است، بایستد و به خاور و باختر نظر افکند و از آن پس بر اوایل مرزهای اقلیم اول بایستد و به دورترین نقطه مشرق و غرب زمین - از خشکی و دریا و هموار و پست و قابل زیست و بی‌آب و علف - که بین خط فرضی استوا و آغاز خط فرضی اقلیم نخست محصور است، بنگرد، همه را در ۱۲ درجه از خط استوا خواهد یافت که این پاره زمین به نام خود خط استوا خوانده می‌شود و عرض آن نیز چنانکه گفتیم ۱۲ و نصف و ربع درجه است، درازترین روز آن ۱۲ ساعت و نیم است و هر یک از اقلیمهای دیگر نیز بین دو خط فرضی که از دورترین نقطه شرق تا دورترین نقطه غرب کشیده شده است، قرار دارد و اندازه عرض هر اقلیم به اندازه افزایش نیم ساعت به نیم ساعت درازترین روز آن است که از خط استوا با ۱۲ ساعت و نیم در یک روز شروع می‌شود و تا پایان آن که آخرین مرزهای اقلیم هفتم است و درازترین روزش به ۱۶ ساعت می‌رسد، پایان می‌پذیرد» (نک: فرشاد، ۲۵۵/۱-۲۵۶).

استوای سماوی (فلکی): استوای سماوی دایره‌ای بزرگ و فرضی است که در آن امتداد سطح استوای جغرافیایی در فضا، کره سماوی را قطع می‌کند و چنین فرض می‌شود که امتداد سطح استوای زمین، بدین سان بر محور گردش زمین عمود است (آمریکانا، X/460). همانگونه که جغرافی‌دانان موقع نقاط روی زمین را به کمک زوایای طول و عرض جغرافیایی مشخص می‌کنند، منجمان نیز موقع ستارگان را در فضا با زوایای طول و عرض تعیین می‌کنند. در این مورد هم استوای سماوی مبدأ و مبنای زوایای عرض است که بر حسب شمالی بودن و یا جنوبی بودن با علامات مثبت و منفی مشخص می‌گردند. اما مبدأ زوایای طول خطی فرضی و قراردادی است که از تقاطع سطح استوای زمین با سطح مدار حرکت آن تشکیل می‌شود و آن نقطه اعتدال ربیعی، یعنی ۲۱ مارس فرنگی، و نوروز ایرانی است که مبدأ اندازه‌گیری و صفر زوایای طول سماوی در نظر گرفته می‌شود (جسترو، 537). در کره سماوی، خورشید هر سال دو بار در استوای سماوی قرار می‌گیرد و در آن مواقع است که اشعه آن بر خط استوای زمینی عمود می‌تابد و در نتیجه در تمام کره زمین شب و روز برابر می‌شود و این حالتی است که به اعتدالین معروف است (اعتدال ربیعی و اعتدال خریفی برابر با اول فروردین و اول مهر ماه). از این رو استوای سماوی را خط اعتدالین نیز می‌نامند (آمریکانا، X/460, 462, 463).

جغرافی‌دانان اسلامی به تبعیت از بطلمیوس و دیگر حکمای یونان کره زمین را مرکز عالم، و افلاک را محیط بر آن می‌دانستند؛ چنانکه مسعودی در این باره می‌گوید: «زمین در میان همه افلاک است و مرکز

(نصف‌النهار گرینویچ) به دست می‌آید. عرض جغرافیایی فاصله زاویه‌ای نقاط مختلف سطح زمین است، نسبت به خط استوا که بر حسب قرار گرفتن نقطه در شمال و یا جنوب خط استوا به آن عرض شمالی و یا عرض جنوبی می‌گویند و مقدار آن از صفر (خط استوا) تا ۹۰ درجه (قطب زمین) تفاوت می‌کند (جعفری، ۹۲، ۹۳). قداماً از زمانی که به کرویّت زمین اعتقاد پیدا کردند، با مسأله عرض جغرافیایی نقاط آشنایی یافتند. افلاطون و ارسطو و پیروان آنان همه زمین را کروی می‌دانستند، ولی تهیه نخستین شبکه مدارات و نصف‌النهارات یا عرض و طول جغرافیایی را به ابرخس نسبت می‌دهند (جیمز، 44).

در زمان بطلمیوس (سده ۲م) آشنایی یونانیان از جهان معلوم آن روز تا حدی بود که او توانست عرض جغرافیایی نقاط عمده جهان را که بر اساس خط استوا معین شده بود، در آثار خود ثبت کند و چنانکه گفته شد، دانشمندان مسلمان که از ترجمه‌های آثار بطلمیوس بهره‌گیری می‌کردند، همان اطلاعات را در آثار خود منعکس می‌ساختند، بیرونی دانشمند بزرگ ایرانی عرض جغرافیایی را چنین تعریف کرده است: «عرض بلد کوتاه‌ترین بعدی است او را از خط استوا سوی شمال، زیرا که شهرها اندر این ناحیتند و برابر او از آسمان قوسی است از فلک نصف‌النهار شبیه بدو، میان سمت الرأس و میان معدل النهار و همیشه ارتفاع قطب شمال به هر شهری همچند عرض او بود. و زین جهت ارتفاع قطب به جای عرض البلد یاد کنند و انحطاط قطب جنوب هر چند همچند اوست نیز، و لکن چیزی است از چشم غایب و ز آگاهی دور» (ص ۱۷۲).

خط استوا در تقسیم‌بندی اقلیمهای جهان نقشی مهم و اساسی دارد و همان‌طور که مبدأ و مبنای تشخیص عرض جغرافیایی، محسوب می‌شود، مبدأ و مبنای تقسیم‌بندی جهان به ۷ اقلیم نیز به شمار می‌رود (E12، همانجا). فکر تقسیم‌بندی جهان به ۷ اقلیم ریشه ایرانی دارد و ایرانیان باستان از عهد زرتشت و پیش‌تر از او تقسیمات هفت‌گانه را در سیستم جهان‌شناسی خود بسیار به کار می‌بردند که تفصیل آن را بیرونی در تحدید نهایات الا ماکن لتصحیح مسافات المساکن خود آورده است (نک: فرشاد، ۲۴۹/۱، ۲۵۱). اما ۷ اقلیمی که حکمای یونان مشخص ساخته‌اند و جغرافی‌دانان اسلامی از آنها از طریق ترجمه‌های بطلمیوس اقتباس کرده، و چندین قرن مورد استفاده قرار داده‌اند، بر مبنای خط استوا و عرض جغرافیایی استوار بوده است. خوارزمی در میان جغرافی‌دانان اسلامی از جمله نخستین کسانی بوده که به تقسیم بندی اقلیمها بر حسب عرض جغرافیایی پرداخته، و تقسیم بندی او توسط دیگر جغرافی‌دانان به کار گرفته شده است؛ تا جایی که مقدسی در احسن التقاسیم با بهره‌گیری از کارهای جغرافی‌دانانی چون ابن‌خردادبه، جیهانی، ابوزیدبلخی و ابن‌فقیه همدانی، شرح مبسوطی از اقلیم بندی مبتنی بر دوائر مداری با خط استوا آورده است. در تقسیم جهان مسکون به ۷ اقلیم دانشمندان از مبدأ استوا شروع کرده، جهان را به طوقه‌های هفت‌گانه بر اساس عرض جغرافیایی، یعنی فاصله از خط

است، در جنوب استوای جغرافیایی قرار دارد و از استرالیا و آفریقا و آمریکای جنوبی می‌گذرد و در مردادماه (ژوئیه) که تابستان نیم کره شمالی است، در شمال استوای جغرافیایی قرار می‌گیرد و در جنوب آسیا، آمریکا و شمال آفریقا مشاهده می‌گردد (بستانی، ۱۵۳-۱۵۲/۱۲).

مآخذ: ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ همو، همان، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبه الدهر، به کوشش ا. ف. مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، همان، ترجمه حمید طیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بعلبکی، منیر، موسوعة السور، بیروت، ۱۹۸۱م؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ تونی، یوسف، معجم المصطلحات الجغرافیه، قاهره، ۱۹۶۴م؛ جعفری، عباس، فرهنگ گیاهشناسی، اصطلاحات جغرافیایی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حسن زاده آملی، حسن، دروس فیات و دیگر رشته‌های ریاضی، قم، ۱۳۷۱ش؛ دانشور، هوشنگ، کارترگرافی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاپان، سیاوش، فرهنگ اصطلاحات جغرافیای طبیعی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرشاد، مهدی، تاریخ علم در ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سعودی، علی، التبییه و الاشراف، بیروت، دارصعب، همو، همان، ترجمه ابوالقاسم باینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، مرجع الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ همو، همان، ترجمه ابوالقاسم باینده، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هفت کشور یا صور الاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۹ش؛ نیز:

Americana; E1²; James. P. E., All Possible Worlds, Indianapolis, 1977; Jastrow, R. and M.H. Thompson, Astronomy, New York, John Wiley & Sons; Scott, Foresman Advanced Dictionary, ed. E.L. Thorndike and C. L. Barnhart, Illinois, 1979.

استوائیه، نام یکی از استانهای جنوبی سودان که در ۱۹۷۵م به دو استان شرقی و غربی تقسیم شد:

استوائیه شرقی: این استان از جنوب به کشورهای کنیا، اوگاندا و زئیر، از شرق به کشور اتیوپی، از شمال به استانهای جُنکلی^۱ و البَحیره، و از غرب به استان استوائیه غربی محدود است («اطلس بزرگ...»)، (76-77). مساحت آن ۲۳۷'۱۱۹ کیلومتر، و مرکز آن جویا^۲ است («سالنامه بریتانیکا»، 703).

سلسله کوههای ایماتونگ و دُنکوتونا که در شرق آن تپه‌های دیدینگا قرار دارد، ارتفاعات این ناحیه را تشکیل داده است. مرتفع‌ترین کوههای سودان کوههای ایماتونگ است که بلندترین قله آن (قله کوه کین پتی) ۳'۱۸۷ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (بریتانیکا، ج ۱۹۸۶م، VI/427). تپه‌های دیدینگا نیز با شیب تندی تا فلات توریت ادامه می‌یابد (همان، ج ۱۹۷۸م، میکرو، III/932).

آب و هوای این ناحیه از سودان استوایی است («اطلس جهانی»^۳، ذیل سودان). فوریه و مارس گرم‌ترین ماههای سال است و متوسط دما به ۳۰ سانتی‌گراد می‌رسد («سالنامه جدید...»^۴، 326). آوریل و نوامبر پر باران‌ترین ماهها هستند. میزان باران سالانه گاه به بیش از هزار میلی‌متر می‌رسد (همانجا؛ قس: الان، 682).

این سرزمین را محمدعلی پاشا، نایب السلطنه مستقل مصر، در ۱۸۲۱م به تصرف درآورد (بریتانیکا، ج ۱۹۸۶م، همانجا). پس از

آن است، چون نقطه در میان دایره و فلک از آن گریزان است و بر آن محیط است... و فلک استوا از مشرق به مغرب به دور زمین روی وسیع‌ترین خط آن بر دو نقطه مفروض متقابل می‌گردد که بر دو پهلوئی کره زمین است، یکی قطب شمال است که هر که رو به مشرق ایستاده باشد، به طرف چپ اوست و دیگری قطب جنوب است که هر که پشت به مغرب ایستاده باشد، به طرف راست اوست. این دو نقطه را دو محور نیز گویند و به تشبیه قطب آسیا قطب نامند» (التبیه، ۸-۹، ترجمه، ۹/۱). همو درباره خط استوای سماوی گوید: «خط استوا در نیمه فلک است و آن خطی است مفروض مابین شمال و جنوب بر وسیع‌ترین محل فلک از نقطه مشرق به نقطه مغرب. فلک را به وسیله دو نقطه مفروض که در مرکز آن، یعنی محل زمین تقاطع می‌کند، به ۴ قسمت کرده‌اند که هر قسمت ۹۰ درجه است» (همان، ۷، ترجمه، ۸/۱). مسعودی در جای دیگر گفته است که «این فلک را یک خط مفروض چون کمربند هست که آن را از روی دو قطب به دو نیم تقسیم می‌کند و کره زمین نیز در محاذات آن به دو نیم تقسیم می‌شود و این خط کمربندی را فلک معدل النهار گویند که شب و روز روی آن مساوی می‌شود و فلک مستقیم نیز گویند که مشرق و مغربهای آن یک نواخت و جای آن میان ۴ قسمت فلک به یک نهج است» (همان، ۹، ترجمه، ۹/۱).

استوای مغناطیسی: استوای مغناطیسی خط منحنی نامنتظمی است که در حدود و نزدیکی استوای جغرافیایی زمین قرار گرفته و از اتصال جمیع نقاطی به وجود می‌آید که در آنها عقربه مغناطیس هیچ نوع تمایلی به سمت قطب نشان نمی‌دهد و بر روی پایه سوزنی خود کاملاً افقی می‌ماند. عقربه مغناطیسی قطب‌نما در فاصله بین قطب و استوا، نه فقط با چرخش به دور خود رو به سمت قطب، یعنی منطبق بر نصف النهار مغناطیسی متوقف می‌شود، بلکه از سطح افق عدول می‌کند و به سمت قطب تمایلی نشان می‌دهد که مقدار آن هر چه فاصله قطب‌نما تا قطب کمتر باشد، زیادتر می‌گردد، ولی در خط استوا که در فاصله مساوی از دو قطب زمین قرار دارد، چنین تمایلی در عقربه مشاهده نمی‌شود و عقربه کاملاً حالت افقی به خود می‌گیرد. اما چون دو قطب مغناطیسی زمین بر قطبین جغرافیایی هرگز منطبق نیستند و تغییر مکان می‌دهند، خط استوای مغناطیسی هم هرگز بر خط استوای جغرافیایی منطبق نمی‌شود و در نقشه‌ها به صورت منحنی نامنتظمی در مجاورت استوا مشاهده می‌گردد (آمریکانا، X/460).

استوای حرارتی (گرمایی): استوای حرارتی خط نامنتظمی است که از اتصال گرم‌ترین نقاط زمین به همدیگر تشکیل می‌شود و برای رسم آن روی نقشه‌های جغرافیایی از رقم متوسط جداگر گرمای سال استفاده می‌کنند. از آنجا که این مقدار به عوامل جغرافیایی چندی ارتباط دارد، خط استوای حرارتی زمین هرگز بر استوای جغرافیایی منطبق نمی‌شود. این خط در دی ماه (ژانویه) که زمستان نیم‌کره شمالی

واو، نوماتینا، سو و ایبا در این استان به سمت شمال جریان دارند. پوشش گیاهی آن جنگلهایی با درختان پهن برگ و بیسه‌های انبوه در دره‌هاست (بریتانیکا، همانجا؛ برای اطلاعات تاریخی، نک: استوائیه شرقی در همین مقاله).

در ۱۹۸۳م جمعیت این استان ۳۵۹'۰۵۶ نفر بوده است («سالنامه بریتانیکا»، همانجا) که بیشتر آنان همانند مردم استوائیه شرقی از نژاد «حامیهای وادی نیل» هستند و به کشاورزی اشتغال دارند. حیوانات، غلات، گندم، شاهدانه، قهوه، توتون و ذرت در این استان به عمل می‌آید. محصولات جنگلی آنجا صمغ، هیزم، زغال و وسایل کشاورزی، فیبرهای طناب و مواد دباغی است و کالاهای چرمی، چوب و محصولات چوبی، آرد و مواد غذایی در آنجا تولید می‌شود (بریتانیکا، همانجا). طرح زند که هدف از آن اسکان قوم آزند است، در این استان پی‌ریزی شده، و مرکز مدیریت آن در نزورا^۲ واقع است. گسترش کشاورزی و تولیدات صنعتی، توسعه آموزش و پرورش، ارتباطات و حمل و نقل نیز در این طرح پیش‌بینی شده است (ؤل، 106؛ حالت، ۱۶۷).
 مأخذ: شتیر، نعوم، تاریخ السودان، به کوشش محمدابراهیم ابوسلم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طوسون، عمر، تاریخ مدیریه خط الاستواء المصریه، اسکندریه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حالت، ب. م. و. دالی، تاریخ السودان بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Africa, a Handbook, London, 1971; Allan, J. A., «Sudan, Physical and Social Geography», *The Middle East and North Africa 1986*, London, 1985; *Britannica; Britannica Book of the Year (1988); Great World Atals*, The Reader's Digest, London, 1981; *New African Yearbook 1991-92*, London, 1991; Voll, J. O. et al., *The Sudan*, London, 1985; *World Atlas*.
 مرکز نظامی

استوری^۳، چارلز امبروز (۱۸۸۸-۱۹۶۷/۱۲۶۷-۱۳۴۶ش)، خاورشناس انگلیسی، استاد زبان و ادب عرب، ایران‌شناس و از بزرگ‌ترین کتاب‌شناسان فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی.
 او در شهر بلک هیل^۴ ناحیه^۵ دارام^۶ در شمال انگلستان زاده شد. تحصیلات دانشگاهی را در یونانی، لاتین و زبانهای شرقی در کمبریج به پایان رساند و سپس در همان دانشگاه به تدریس پرداخت. در ۱۹۱۴م به استادی زبان عربی در کالج اسلامی انگلو-آرینتال (دانشگاه علیگره کنونی) برگزیده شد و در ۱۹۱۹م به عنوان کمک کتابدار دیوان هند لندن انتخاب شد. در ۱۹۲۷م به مقام کتابداری این اداره ارتقا یافت (مردیت-اونز، 182؛ برگل، ۸-۹). در ۱۹۳۳م که رنلد الین نیکلسن (د ۱۹۴۵م) استاد عربی و جانشین ادوارد براون به سبب سالخوردگی از تدریس کناره گرفت، استوری که چندی شاگرد او بود، به جانشینی وی به عنوان استاد عربی در دانشگاه کمبریج برگزیده شد (طاهری، ۲۴۱) و تا ۱۹۴۷م که بازنشسته شد، در این مقام بود (مردیت-اونز، همانجا).
 استوری تا واپسین روزهای عمر به پژوهش ادامه داد و سرانجام در شهر کوچک هو^۷ واقع در جنوب انگلستان بر ساحل دریای مانش

۱۸۴۰م که مصادف با آخرین سالهای حکومت وی بود، این ناحیه به همراه بحر الغزال در جنوب به روی بازرگانان گشوده شد. آنان نخست در کار داد و ستد عاج بودند و سپس مستقیماً به برده فروشی پرداختند (افریقا، 94؛ حالت، ۷۸-۸۰). تجارت برده تا هنگامی که سرچارلز گوردون، فرماندار کل سودان در آغاز سال ۱۸۷۰م، آن را لغو کرد، ادامه داشت (طوسون، ۱۱۰/۱ و بعد؛ شتیر، ۲۵۴-۲۵۶؛ بریتانیکا، همانجا).

با آغاز قیام مهدی سودانی بر ضد حاکمیت مصر در ۱۸۸۱م (نک: حالت، ۹۵-۱۰۷)، چندین قبیله محلی در این ناحیه به انقلابیان پیوستند. نیروهای انگلیسی و مصری این قیام را در ۱۸۹۸م سرکوب کردند و سال بعد این ناحیه به اتحادیه انگلیسی-مصری پیوست (بریتانیکا، همانجا). در اوایل سده ۲۰م، کوششهای بسیاری از سوی مبلغان مسیحی برای گسترش مسیحیت در نواحی استوایی صورت گرفت و کلیساها و مدارس بسیاری به دست آنان در این استان ساخته شد (همانجا؛ حالت، ۱۳۵-۱۳۶). کوششهای حکومت برای منطقه‌ای کردن نظام اداری کشور نیز به تقسیم سودان به جنوب و شمال انجامید. این سیاست جداسازی تا ۱۹۴۷م ادامه داشت، ولی پس از استقلال سودان در ۱۹۵۶م، گامهایی برای ایجاد هماهنگی میان شمال و جنوب از راه اسلامی کردن کشور و اخراج مسیحیان برداشته شد و در نتیجه بسیاری از جنوبیان گریختند. شورشی نیز از سوی سربازان جنوبی (در ۱۹۵۸م) در جویا روی داد که به بروز جنگ داخلی منتهی شد و تا کودتای نظامی در ۱۹۶۹م ادامه یافت. از این پس حکومت جدید استقلال بیشتری به جنوب داد و این امر موجب بازگشت گروهی از جنوبیان شد (بریتانیکا، همانجا).

در ۱۹۸۳م جمعیت این استان ۱'۰۴۷'۱۲۵ نفر بود («سالنامه بریتانیکا»، 703) که بیشتر آنان از نژاد «حامیهای وادی نیل»، هستند و از آن جمله می‌توان از قبایل موزل، دیدینگا، بویا، توپوسا و لاتوکا نام برد. بیشتر ساکنان این استان به کشاورزی اشتغال دارند و در آنجا محصولاتنی مانند ذرت خوشه‌ای، کتان، کنجد، پنبه، دانه کرچک، حبوبات، توتون و جز آن تولید می‌شود. محصولات جنگلی آن شامل صمغ، هیزم، زغال، الوار راه آهن (تراورس) و تیرهای تلگراف، فیبر طناب و مواد دباغی است. افزون بر اینها قایق و وسایل کشاورزی نیز در آنجا ساخته می‌شود (بریتانیکا، همانجا).

استوائیه غربی: این استان در ۱۹۷۵م پس از تقسیم استوائیه به دو استان، از بخش شرقی آن جدا شد. در شمال آن، استانهای بحر الغزال و البحیره، در جنوب آن، کشور زئیر، در غرب آن، جمهوری افریقای مرکزی و در شرق آن، استان استوائیه شرقی قرار گرفته‌اند («اطلس بزرگ»، 77-76). مساحت آن ۷۸'۷۳۲'۷۸۰ کیلومتر است و مرکز آن یامبویو نامیده می‌شود («سالنامه بریتانیکا»، همانجا).

تپه‌های مژه‌وآبوگته بر بخش غربی استان مشرفند. همچنین رودخانه‌های

ستاره‌شناسی، علم احکام نجوم و جغرافیا در ۱۹۷۲م به چاپ رسید. بخش ۳ از مجلد دوم، در معرفی دائرة المعارفها، هنر، صنایع و علوم، و علوم خفیه در ۱۹۷۷م منتشر شد. چندی بعد در ۱۹۸۴م شمار دیگری از یادداشتهای استوری با عنوان بخش ۱ از جلد سوم، مشتمل بر معرفی فرهنگها، کتابهای دستور زبان، عروض و علم شعر انتشار یافت. بخش ۲ از این مجلد شامل وصف کتابهای علم بلاغت، چیستانها، ماده تاریخها و کتابهایی که به نثر مصنوع نوشته شده است، در ۱۹۹۰م چاپ شد. مجلد چهارم هنوز انتشار نیافته است. آماده‌سازی مجلد پنجم، مربوط به شعر که قرار است در ۵ بخش منتشر شود، برعهده فرانسوا دوبلوا گذاشته شده است. وی تاکنون دو بخش آن را به چاپ رسانده است. بخش اول، شعر فارسی از آغاز تا ۴۹۳ق و بخش دوم از همان تاریخ تا ۶۲۲ق، به ترتیب در سالهای ۱۹۹۲م و ۱۹۹۶م انتشار یافت. از اثر استوری ترجمه‌هایی صورت گرفته است. برگل مجلداتی از آن را که قبل از ۱۹۷۲م منتشر شده بود، به روسی ترجمه کرد و در ۳ جلد در همان سال در مسکو به چاپ رساند. وی ضمناً پاره‌ای از کاستهای کتاب را برطرف کرد. ترجمه فارسی کار برگل با عنوان ادبیات فارسی توسط یحیی آربن‌پور و دیگران در تهران منتشر شد. تقی پیش نیز بخش اندکی از اثر استوری را ترجمه کرده، و در مجله دانشکده ادبیات مشهد (۱۳۴۶ش، س ۳، ش ۱) به چاپ رسانده است. ترجمه فارسی کل آنچه از اثر استوری تاکنون به چاپ رسیده، نزدیک به اتمام است و احتمالاً به زودی به چاپ خواهد رسید.

مآخذ: افشار، ایرج، «وفات استوری»، راهنمای کتاب، ۱۳۴۶ش، س ۱۰، ش ۳؛ برگل، یوا، مقدمه بر ادبیات فارسی استوری، ترجمه یحیی آربن‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طاهری، ابوالقاسم، سیر فرهنگ ایران در بریتانیا، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز: Meredith-Owens, G. M., «Professor Charles Ambrose Storey», JRAS, 1967.
محمدالدین کیوانی

استهبان، نام شهرستان و شهر مرکز آن در استان فارس. نام این شهرستان در بیشتر متون به صورت اصطهبانات ضبط شده است (مثلاً جیهانی، ۱۱۰؛ ابن حوقل، ۲۸۸؛ ادریسی، ۴۲۶؛ فسایی، ۱۲۵۵/۲؛ نک: حدود العالم، ج مینورسکی، ۴۰۵، نیز ج ستوده، ۱۳۵؛ اصطهبانات). برخی مآخذ نیز آن را اصطهبانات آورده‌اند (اصطخری، ۷۰، ۸۲؛ حمدالله، ۱۳۸؛ شبانکاره‌ای، ۱۵۳، ۱۵۹). در فارس نام این بلخی افزون بر این دو شکل، به صورت اصطهبان نیز دیده می‌شود (ص ۱۳۱؛ نیز نک: بافتی، ۳۲۷؛ پاپلی، ۶۱). مقدسی (ص ۳۶، ۳۲۴) و یاقوت (۲۹۱/۱) به صورت اصهبانات آورده‌اند. در نوشته فسایی، اصطهبانات صورت معرب استهبانات است (همانجا؛ نیز نک: رازی، ۱۶۷). از دهه ۱۳۵۰ش به طور رسمی نام اصطهبانات به استهبان تغییر داده شد. شهرستان استهبان: این شهرستان به وسعت ۱۹۶۸/۵ کیلومتر

درگذشت. وی در واپسین سالهای زندگی، تقریباً انزوا گزید و یکسره غرق کارهای تحقیقی خود بود (همانجا). او که مردی آرام، حساس و کناره‌گیر بود، تا پایان عمر همسری برنگزید و کمتر با دیگران در می‌آمیخت، اما شاگردان علاقه‌مند را همواره مورد تشویق قرار می‌داد و راهنمایی می‌کرد. استوری که عضو انجمن سلطنتی آسیایی و سخت‌دلبسته آن بود، خانه مسکونی، کتابخانه نفیس و انبوه یادداشتهای خود را به این انجمن واگذار کرد (همانجا؛ افشار، ۳۲۲؛ برگل، ۹).

آثار: از استوری آثاری درباره ویرایش کتاب، کتاب‌شناسی و نیز شماری مقاله برجای مانده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. ویرایش و چاپ الفاخر، تألیف مفضل بن سلمه، لیدن، ۱۹۱۵م.
۲. «یادداشتهایی در قاموس نویسی»، به افتخار ادوارد براون (برگل، ۹، حاشیه ۹).
۳. «فهرست نسخ خطی عربی در کتابخانه دیوان هند لندن»، در دو جلد، بخش اول از جلد ۲: «آثار قرآنی»، لندن، ۱۹۳۰م.
۴. «فهرست‌نامه درباره نظامی»، مقاله‌ای است به فارسی، در روزگار نو (س ۱، ش ۱)، درباره فهرست نسخه‌های خطی و چاپی کتابهای نظامی و آثاری که درباره او نوشته شده است.
۵. ادبیات فارسی^۱. این مجموعه، بزرگ‌ترین کار تحقیقی استوری است که بیشتر عمر خویش را بر سر تألیف آن نهاده است و شامل فهرست بسیاری از کتابهای فارسی همراه با زندگی‌نامه موجز و سودمندی از نویسندگان آنهاست. چنانکه استوری خود در مقدمه جلد اول می‌گوید: وی در نگارش این کتاب بر آن بوده که اثری چون «تاریخ آثار عربی»^۲ بروکلیمان گرد آورد. اما استوری، برخلاف بروکلیمان، ترتیب زمانی و مکانی را مبنای طبقه‌بندی کتابها قرار نداده، بلکه مطالب را به ترتیب موضوعی تنظیم کرده است. برخی چون کلود کائن، تاریخ‌شناس معروف فرانسوی، شیوه استوری را ترجیح داده‌اند (برگل، ۹-۱۱، ۱۲، حاشیه ۱۶). پیری و ضعف مزاج مانع از آن شد که استوری همه یادداشتهای خود را در زمان حیات خویش به چاپ برساند. در زمان وی تنها جلد اول مجموعه ادبیات فارسی در دو بخش انتشار یافت، اما پس از طبع ۴ جزوه از مجلد اول، دریافت که حجم آن بیش از حد معمول خواهد شد. از این‌رو آخرین جزوه را با عنوان بخش ۲ در مجلدی جداگانه منتشر ساخت. ۴ جزوه اول، شامل آثار قرآنی، تاریخ و زندگی‌نامه‌ها در یک مجلد در ۱۹۲۷م و جزوه پنجم، با عنوان بخش ۲ شامل ادامه زندگی‌نامه‌ها، افزوده‌ها، ویرایشها و فهرستهای گوناگون جزوات پنجگانه، در مجلدی دیگر در ۱۹۵۸م انتشار یافت. بقیه یادداشتهای مرتب شده استوری که به انجمن سلطنتی آسیایی داده شده بود، چندین سال پس از مرگ وی بررسی، و آماده چاپ شد. بخش ۲ از مجلد دوم (ویرایش ج. د. پیرسن) شامل معرفی کتابهای پزشکی در ۱۹۷۱م، و بخش ۱ از همین مجلد شامل ریاضیات، اوزان و مقادیر،

1. «Lexicographical Jotting», *Oriental Studies*, 1992.

2. *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the India Office Library*.

3. *Qur'anic Literature*.

4. *Persian Literature*.

5. GAL.

نصف النهار ۵۳ و ۳۰ تا ۵۴ و ۳۰ و مدار ۲۸ و ۴۵ تا ۲۹ و ۳۰ شمالی قرار گرفته است و شهرستانهای نیریز، داراب، فسا و شیراز آن را در میان گرفته‌اند (آمارنامه، ۱۳۷۲، ش، ۱۲، ۲۱، ۲۷؛ همان، ۱۳۶۲، ش، ۷؛ نقشه راهها). شهرستان استهبان دارای دو بخش به نامهای رونیز و مرکزی، و دو شهر به نامهای استهبان و رونیز است. بخش رونیز با مرکزی به همین نام (شهر رونیز) شامل دو دهستان به نامهای خیر و رونیز است. بخش مرکزی تنها دارای یک دهستان به نام ایچ (م) با مرکزی به همین نام است و مجموعاً ۳۰ ده را در خود جای داده است. مرکز دهستان رونیز، رونیز علیا، و مرکز دهستان خیر، ماه فرخان است (آمارنامه، ۱۳۶۲، ش، ۲۱؛ سازمان تقسیمات...، ۲۹).

استهبان ناحیه‌ای کوهستانی است. ارتفاعات آن که در امتداد شمال غرب به جنوب شرق کشیده شده‌اند، در واقع بخشی از کوهستان زاگرس جنوبی به شمار می‌آیند. برخی از آن ارتفاعات اینهاست: بریابین، داردان، برف دان، قبله، تووش و کلاه قاضی. از قله مرتفع آن، قله کوه تودج است. با ارتفاع حدود ۳ هزار متر که در زمستانها پوشیده از برف است و دارای پوشش گیاهی متنوعی از درختان جنگلی است (جغرافیا...، ۸۶۳/۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲؛ نک: جعفری، ۲۸۱/۱، ۲۸۲). این ناحیه کوهستانی همچنین دارای معادن بسیاری است که هم اکنون از شماری از آنها بهره‌برداری می‌شود. دو معدن سنگ آهک در دهستانهای خیر و رونیز از آن جمله‌اند (نک: فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نام و نشان...، ۲۲). میزان بارش سالیانه این نواحی ۲۰۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر، و میانگین دمای سالانه در حدود ۲۵ سانتی‌گراد است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳؛ جعفری، همانجا). این ناحیه رودخانه دائمی ندارد و تنها یک رودخانه فصلی به نام بیرماد در فصل بارندگی به سوی دریاچه بختگان جریان می‌یابد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

ناحیه استهبان دارای پوشش گیاهی گوناگونی از درختان جنگلی و دارویی است. در آغاز سده حاضر پوشش طبیعی درختان ارجن و بخورک به تدریج به کشت درختان بادام و انجیر بدل گشت و در همان سالها محصولات آن نیز به کشورهای هند، انگلیس، روسیه و کویت صادر می‌شد (موقر، ۳۴۱؛ نک: افشار، ۴۸۱؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲). در ناحیه استهبان جانوران گوناگون چون قوچ، بز، گرگ و گاهی پلنگ دیده شده است (همانجا).

در ۱۳۷۰، جمعیت شهرستان استهبان ۶۲'۵۴۱ نفر (مشتمل بر ۱۱'۸۴۱ خانوار) بوده است (آمارنامه، ۱۳۷۲، ش، ۴۷) که ۴۹/۱٪ این جمعیت در نقاط شهری و ۴۹/۵٪ در روستاها سکنی داشتند و ۱/۴٪ بقیه غیر ساکن بودند. بر پایه همین آمار در این شهرستان، در برابر ۱۱۶ مرد، ۱۰۰ زن وجود داشته که این نسبت در نقاط شهری ۱۱۹ به ۱۰۰ و در روستاها ۱۱۴ به ۱۰۰ بوده است (همانجا). نسبت باسوادی در روستاها برای مردان ۶۷/۲٪ و برای زنان ۴۷/۷٪ بود (فرهنگ آبادیها...، ۴؛ فرهنگ روستایی، ۹۰). افزون بر آن، برخی از نواحی

استهبان در فصل زمستان پذیرای بخشی از جمعیت عشایری ایل خمسه است (سرشماری...، ۱۶-۱۷).

اقتصاد مردم استهبان بیشتر بر کشاورزی، دامداری و صنایع دستی استوار است (جغرافیا، همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳-۲). مطابق سرشماری ۱۳۶۵، ۵'۸۷۷ نفر در بخش کشاورزی اشتغال داشتند. ۵۳ آبادی به زراعت، ۵۳ آبادی به دامپروری و ۴۲ آبادی نیز به باغداری می‌پرداختند (فرهنگ آبادیها، ۱۲). در ۱۳۶۰، ۸۶٪ کشاورزی آبی و ۱۴٪ آن دیم بوده است که در ۱۳۶۲، کشت آبی به ۷۰٪، تنزل یافت (فرهنگ اقتصادی...، «۴۱/۲»؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲).

مهم‌ترین محصولات کشاورزی استهبان اینهاست: انجیر، پنبه، تره‌بار، چغندر، زعفران، غلات و گردو. بیش از این انجیر، زعفران، تره‌بار و چغندر از صادرات عمده این منطقه بوده است (همان، ۴، ۳؛ نک: موقر، همانجا). به علت وجود مراتع فراوان برای چرای احشام، در این شهرستان پرورش گوسفند، گاو و طیور رواج دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲، ۳). از مهم‌ترین صنایع دستی ناحیه می‌توان قالی‌بافی، گلیم‌بافی و ساخت ظروف سفالین و رویه گیوه را نام برد که قالی آن جزو اقلام صادراتی است. صنایع دیگری مانند کاشی‌سازی، گچ‌بری و آجرپزی نیز وجود دارد (نیازمند، ۱۸۳۲؛ اصلاح، ۳۱۴؛ نک: موقر، همانجا).

طبق آمار ۱۳۷۲، در این شهرستان یک بیمارستان با ۹۰ تخت، ۱۹ مرکز بهداشتی فعال در شهر و روستا، ۶ آزمایشگاه و ۴ داروخانه وجود داشت (آمارنامه، ۱۳۷۲، ش، ۱۵۶-۱۵۷).

در شهرستان استهبان ۳۱ مسجد وجود دارد. بیشتر مردم آن شیعه‌اند و به فارسی سخن می‌گویند و زبان ترکی در میان عشایر رواج دارد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۲/۷؛ جغرافیا، ۸۷۲/۲-۸۷۳؛ شهابی، ۱۳۴۷/۱).

در شهرستان استهبان آثار تاریخی چندی دیده می‌شود که گواه پیشینه تاریخی ناحیه است. پرستشگاه آناهیتا در کوهپایه بالای شهرستان، و نیز قلعه دختر که خرابه‌هایش در ۱۰ کیلومتری شهرستان برجای مانده است، از جمله آنهاست. همچنین قلعه دارالامان در دهستان ایچ و تپه‌هایی از بقایای آبادیها و نیز ویرانه قلعه‌ای در کوه قلات آبی قابل ذکر است (موقر، ۳۴۰؛ فرصت، ۱۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳؛ مصطفوی، ۴۳۶-۴۳۷؛ تصویر شم ۲۱۱؛ مخبر، ۱۸، ۲۲-۲۳).

ناحیه استهبان بزرگان و مشاهیر چندی داشته است، مانند قاضی عضدالدین ایچی، دانشمند مشهور سده ۸ق، علینقی اصطهباناتی (د ۱۱۲۹ق)، ملاشاه محمد اصطهباناتی (د ۱۱۴۰ق) و شیخ محمد باقر اصطهباناتی، معروف به شهید رابع (م ۱۳۲۶ق) (رکن زاده، ۴۱۰/۱-۴۱۳؛ فرصت، ۴۱۳؛ فسلی، ۱۲۵۹/۲-۱۲۶۰). رجال دیگری نیز در زمینه‌های شعر، ادبیات و عرفان، هنر و فقه از این ناحیه برخاسته‌اند

شبانکاره، در افتاد و او را شکست داد. برخورد دیگر در ۵۱۰ق، در نزدیکی استهبان روی داد که نتیجه آن گریختن نظام الدین محمود بود (وصاف، ۲۵۲-۲۵۳؛ غفاری، ۱۲۸). در این نزاع عاقبت قلعه سخت محکم استهبان به دست اتابک چاولی ویران شد که باز دیگر آبادش کردند (ابن بلخی، ۱۵۷؛ حمدالله، ۱۳۸). ابن بلخی از عظمت قلعه استهبان و شهرک پر درخت و پر میوه با آبهای روان یاد می‌کند (ص ۱۳۱، ۱۵۷؛ نیز نک: مشکور، ۵۱۷). اندکی پس از اتابک چاولی، نظام الدین محمود قلعه دارالامان را در ایچ بنا کرد (وصاف، غفاری، همانجا؛ ستوده، ۲۵۵/۲-۲۷). شبانکاره‌ای قلعه آن را شوکت ملوک شبانکاره ذکر کرده است و از عدل ملک قطب الدین شبانکاره‌ای در آنجا یاد می‌کند (ص ۱۵۹؛ نیز نک: وصاف، ۲۵۵). حمدالله مستوفی ضمن معرفی شهرک استهبان، از اعتدال هوا و کثرت میوه‌های گرمسیری و سردسیری آن سخن گفته است (نک: پتروشفسکی، ۳۵۵).

در محرم ۷۵۴ میانجیگری قاضی عضدالدین ایچی بین شیخ ابواسحاق و مبارزالدین محمد به جایی نرسید و مخالفت ملک اردشیر شبانکاره‌ای با امیر مبارزالدین محمد (آل مظفر) به حرکت محمود فرزند مبارزالدین انجامید. وی قلعه ایچ (ایچ) را در ۷۵۶ق تسخیر کرد و به حکومت ملوک شبانکاره پایان داد (ستوده، ۱۰۲/۱؛ وصاف، ۲۵۲؛ میرخواند، ۷۴۴). با سقوط شبانکاره قلعه ایچ به دست آل مظفر ویران شد. برخی عقیده دارند که شهر استهبان در محل قدیمی ایچ ساخته شده است (نهجیری، همانجا؛ امام، ۱۹۱)، اما مشاهدات یکی از محققان (در ۱۳۲۷ش) حاکی از آن است که خرابه شهر قدیمی ایچ در ۵ کیلومتری قریه کنونی ایچ و ۱۸ کیلومتری شهر استهبان است (مخبر، ۲۲). واقعه تخریب ایچ را فسایی (۱۲۵۵/۲) در ۷۵۶ق، و فصیح‌خوافی (۸۶/۳) در ۷۵۷ق دانسته است (نیز نک: کبکی، ۴۶-۴۷).

مقارن سده ۱۱ق، در هفت اقلیم تنها سخن از مومیایی قیمتی استهبانات است (رازی، ۱۶۷) و در عالم آرای عباسی نیز تنها از واقعه کشته شدن شماری از علمای طایفه نقطویان استهبان به فرمان شاه عباس یاد شده است (اسکندریک، ۴۷۶/۱). بافقی (د ۱۰۹۱ق) نیز از قصبه استهبان و پادزهر موجود در آن ناحیه به درازا سخن گفته است (ص ۳۲۷-۳۳۰). مرعشی صفوی در ذکر رویدادهای سده ۱۲ق از خروج سید احمدخان بر محمود افغان به همراهی سردارانی از استهبان و اکتاف آن در ۱۱۳۷ق گزارش داده است (ص ۶۵، ۶۸). در دوره زندیه شهر استهبان تحت حکم خواجه‌های جهرمی به انتخاب کریم‌خان زند اداره می‌شد (فسایی، ۱۲۵۶/۲).

شیروانی در ۱۲۳۷ق از قصبه استهبان و ۱۴ قریه‌اش یاد کرده (ریاض...، ۸۵۲)، و در ۱۲۴۸ق نیز از آنجا با عنوان قصبه‌ای آبادان با مردم شیعی مذهب سخن رانده است (بستان...، ۱۰۶). مقارن سالهای ۱۲۹۹-۱۳۰۳ق و ۱۳۱۵-۱۳۱۷ق اعتراضات مردم به سنگینی مالیات و حق ضابطی و همچنین شکایت ملا محمد باقر اصطهباناتی (مجتهد طرفدار مشروطه) از صاحب دیوان به تهران، کار را به بستن راهها و

(رکن زاده، جم: فسایی، ۱۲۵۶/۲-۱۲۶۱).

شهر استهبان: مرکز شهرستان استهبان که در مسیر راه آسفالتی نیریز - فسا در فاصله ۷۱ کیلومتری شمال شرقی فسا و ۳۶ کیلومتری جنوب غربی نیریز و به فاصله ۱۱۲ کیلومتری تهران و ۱۹۱ کیلومتری شیراز واقع است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نقشه راهها). این شهر در ۵۴ و ۳ طول شرقی و مدار ۲۹ و ۸ عرض شمالی و ارتفاع ۱۷۳۰ متر از سطح دریا قرار دارد و آب و هوای آن معتدل است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نک: آمارنامه، ۱۳۶۲ش، ۲۲). این شهر در ۱۳۱۱ش، تابع نیریز گردید (کیهان، ۲۴۱/۲-۲۴۲). در ۱۳۱۶ش بخشی از فسا شد (دایرةالمعارف فارسی، ۱۶۲/۱). در ۱۳۳۰ش نیز همچنان تابع فسا بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۱۷-۱۲). در اردیبهشت ۱۳۳۷، از فسا جدا گردید و شهرستانی مستقل شناخته شد که مرکزش شهر استهبان بود (دایرةالمعارف فارسی، همانجا).

طبق سرشماری ۱۳۳۵ش، جمعیت این شهر ۱۶ هزار نفر بود (گنجی، ۶۴/۱) که در ۱۳۴۵ش به بیش از ۱۸ هزار نفر افزایش یافت (آمارنامه، ۱۳۶۲ش، ۳۵). در ۱۳۵۵ش شمار جمعیت شهر استهبان به ۱۹۴۶۱ نفر رسید (همانجا). در ۱۳۶۵ش جمعیت آن به ۲۸۳۸۶ نفر و در ۱۳۷۰ش به ۳۰۷۴۴ نفر افزایش یافت و سرانجام جمعیت این شهر در ۱۳۷۲ش ۳۱۷۴۱ نفر برآورد شده است (آمارنامه، ۱۳۷۲ش، ۵۱). جمعیت شهر در دوره ۱۳۳۵-۱۳۴۵ش بیش از ۱۲٪ و در ۱۳۵۵-۱۳۶۵ش بیش از ۷٪ و در دوره ۱۳۴۵-۱۳۵۵ش ۴۵/۸٪ افزایش داشت. تراکم جمعیت در هر ۱۰ کیلومتر برابر ۱۴۵ نفر بوده است (همان، ۵۵). زبان بیشتر مردم، فارسی است و ترکی شاهسونی نیز در میان عشایر رواج دارد (اصلاح، ۳۱۳؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نک: زاهد، ۴۰۰). دین مردم اسلام و مذهب بیشتر آنها شیعه است (اصلاح، همانجا).

جغرافیای تاریخی: نام استهبان در مأخذ نخستین بار در سده ۴ دیده شده است. ابن حوقل آنجا را ناحیه‌ای دارای مسجد منبردار (جامع) و جزو منطقه سردسیر دانسته است (ص ۲۶۸، ۲۸۸؛ قس: اصطخری، ۷۰، ۸۲؛ شوارتس، ۱۵۴). حدود العالم (ج ستوده، ۱۳۵) آن را «شهرکی به براکوه نهاده، کم مردم و با کشت و برز و بسیار نعمت» وصف کرده است. مقدسی (در ۳۷۵ق) آن را شهری با روستاهای مهم در سردسیرات استان دارابگرد ذکر کرده است (ص ۳۲۴، ۳۲۶). در اواخر سده ۵ق آگاهی از استهبان منحصر است به تسلط «حسویه» (حسویه) از اسماعیلیان شبانکاره بر استهبان (ابن بلخی، ۱۶۵؛ نهجیری، ۳۷۰) و خرابی نواحی فارس در هجوم قاورد برادر البارسلان بر شبانکاره (ناحیه‌ای که شامل استهبان نیز بود) (نک: ابن بلخی، ۱۶۶؛ وصاف، ۲۵۲؛ ستوده، ۲۴/۲). در ۵۰۸ق، اتابک چاولی (د ۵۱۰ق) که در ۵۰۲ق از سوی سلطان محمد سلجوقی به حکومت فارس منصوب شده بود، با نظام الدین محمود بن یحیی حسویه (حسویه)، فرمانروای

نزاع دو طایفه بزرگ آنجا و دو دستگی مردم نسبت به حاکم شهر و سرانجام بست نشینی اهالی فسا در استهبان در اعتراض به مالیات سنگین و درگیری با نایب الحکومه و فرستاده شاه می‌کشاند (وقایع اتفاقیه، ۲۶، ۱۵۶-۱۵۷، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۶۰-۲۶۳، ۵۲۸، ۵۷۳). حسینقلی خان مافی، حاکم فارس (از شعبان ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱)، ضمن اشاره به حکمران استهبان یعنی نصیرالملک به خرابی اوضاع مملکت اعتراف و خاطر نشان می‌کند که شورش استهبان نزدیک است (۱۱/۱۶۴/۱۱/۲/۱۴۹).

در دوره قاجاریه، بیشتر خانه‌های استهبان از خشت خام، گل و چوب بود و شمار آنها به دو هزار می‌رسید (فسایی، ۱۲۵۵/۲). فرصت نیز در ۱۳۱۳ ق از اقامت کوتاه مدت خود و چنار دیدنی و بلند آنجا یاد کرده است (ص ۴۱۲). در حدود سال ۱۳۱۹ ق، استهبان یکی از حکومت‌های ۱۸ گانه فارس بوده است (نجم الدوله، ۱۲۴).

آثار تاریخی: شکوه‌مندترین دیدنی شهر، چنار عظیم و موزون بسیار کهن میدان شهر است با ارتفاع ۴۷ متر و قطر تقریبی ۱۱/۵ متر. آثار دیگر استهبان، مسجد جامع، امام‌زاده پیرمراد، مسجد یزدیان، مقبره منسوب به محمد شیرین مغربی (د ۸۰۹ ق) عارف و صوفی، و آرامگاه شیخ علینقی اصطهباناتی است (افشار، ۴۸۲؛ شیروانی، بستان، ۱۰۶؛ فسایی، ۱۲۵۶/۲؛ فرصت، ۴۱۲؛ حکمت، ۴۴۵/۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۱/۷-۱۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳).

مآخذ: آمارنامه استان فارس (۱۳۶۲ ش)، مرکز آمار ایران، شیراز، ۱۳۶۲ ش؛ همان (۱۳۷۲ ش)، مرکز آمار ایران، شیراز، ۱۳۷۲ ش؛ ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسن، کمریج، ۱۳۳۹ ق/۱۹۲۱ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ اصلاح عربانی، ابراهیم، راهنمای شهرستانهای ایران، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ افشار، ایرج، «بست شهر و هزار فرسنگ»، یغما، س ۱۹، تهران، ۱۳۴۵ ش، ش ۸؛ امام، محمدکاظم، حاشیه بر روایات الجنات اسفزاری، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بافتی، محمدمنید، مختصر مفید، ویسبادن، ۱۹۸۹ م؛ پایلی یزدی، محمدحسین و دیگران، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، کشاورزی و منابع ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ جعفری، عباس، گیتاشناسی ایران، کوهها و کوهنامه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ جیهانی، محمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ هبان، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ حکمت، علی‌اصغر، حاشیه بر تاریخ ادبی ایران (از سده تا جامی) اودارد براون، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵ م؛ دایرةالمعارف فارسی؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، علمی؛ رکن زاده آدمیت، محمدحسین، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۷-۱۳۴۴ ش؛ زاهد، جلیل و دیگران، ایران زمین، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ ستوده، حسینقلی، تاریخ آل مظفر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الاتساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شهابی، علی‌اکبر، «واقف»،

ایران‌شهر، تهران، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م، ج ۲؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ حمو، ریاض السیاحة، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فرصت، محمدنصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان استهبان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، شهرستان استهبان، جهادسازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (نیز)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، (آبادیها)، استان هفتم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گنجی، محمدحسن، (نواحی و مناطق ایران)، ایران‌شهر، تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م، ج ۱؛ مافی، حسینقلی، خاطرات و اسناد، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مخبر، محمدعلی، «آثار تاریخی فارس»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ ش، س ۵، ش ۴-۵؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، مجمع التواریخ، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مصطفوی، محمدنقی، اقلیم یارس، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ موقر، مجید، «استهبان»، مهر، تهران، ۱۳۴۶ ش، دوره ۱۳، ش ۵؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تلخیص عباس زریاب خوبی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نام و نشان معادن فعال کشور (۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نجم الدوله، عبدالغفار، کفایة الجغرافی جدید، تهران، ۱۳۱۹ ق؛ نقشه راههای کشور، وزارت راه، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ نهجیری، عبدالحسین، جغرافیای تاریخی شهرها، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیازمند، رضا، «حرفه‌ها و پیشه‌ها»، ایران‌شهر، تهران، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م، ج ۲؛ وصاف، تاریخ، تحریر عبدالحمید آینی، تهران، ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷ م؛ وقایع اتفاقیه، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش/۱۹۸۳ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Schwarz, P., Iran im Mittelalter, New York, 1969.

ناصر شعاریان ستاری

استیفاء، دیوان، واژه استیفاء در لغت به معنی دستیابی به تمام چیزی مثلاً تمام مال و یا حق خود را از کسی گرفتن، و در اصطلاح به معنی معرفت به قوانین امور مالی و ضبط دخل و خرج و شیوه محاسبات مربوط به آن است. استیفاء همواره در دوره‌های مختلف نظم و نسق خاصی داشته، و در ادوار تاریخی و ولایات مختلف متغیر بوده است. آملی در فرائس الفنون، استیفاء را معرفت قوانین و مقررات ضبط دخل و خرج دیوان و شیوه محاسبه آن می‌داند (نک: انوری، ۵۶). دیوان استیفاء اداره‌ای بود که فهرست اموال و داراییهای دولتی در آن ثبت و ضبط می‌شد و رسیدگی به امور مالی کشور کلاً در اختیار آن بود (شریک امین، ۱۳۹؛ اقبال، ۲۶-۲۷). گروهی نیز استیفاء را همان علم انشاء می‌دانند و استدلال می‌کنند که بحث مستوفیان در آن علم از صفاتی است که بر مال طاری می‌شود، چون جمع، خرج، تغییر، تبدیل و جز آنها (نخجوانی، ۶۴/۱).

متصدی و عهده‌دار دیوان استیفاء را مستوفی الممالک، صاحب دیوان استیفاء (مثلاً نک: سوزنی، ۱۴۴) و گاه صاحب دیوان انشاء هم می‌گفتند. محل استقرار دیوان استیفاء را دار استیفاء می‌خواندند.

دارایی پادشاه غزنوی دفتری ترتیب دادند، اما اینکه این واحد، جزئی از دیوان استیفاء بود، یا مستقل از آن به شمار می‌رفت (عتبی، ۳۱۲)، به درستی روشن نیست.

در این عصر، رئیس دیوان استیفاء کسانی را به عنوان مستوفی یا مستوفی نایب زیردست داشت که هر یک مأمور شهر و ولایتی بودند و گزارش امور مالی و فعالیت‌های خود را در آن حوزه برای دیوان استیفاء می‌فرستادند (میراحمدی، ۲۰۸). مستوفیانی که به ولایات فرستاده می‌شدند، به تحصیل درآمدهای دولتی و خراج آن محلها موظف بودند (عتبی، ۳۴۳).

عصر سلجوقیان: در این دوره، پادشاهان سلجوقی بجز انتخاب وزیر (یا خواجه بزرگ) به عنوان رئیس کل تشکیلات دیوانی، مستوفی هم معین می‌کردند. مستوفی کل مملکت متصدی دیوان استیفاء بود و دومین مقام پس از صدراعظم به شمار می‌رفت (اقبال، ۲۲، ۱۷۵). دیوان استیفاء در این هنگام، محاسبات عایدات عمومی و هزینه‌ها را انجام می‌داد، اما رساندن گزارشهای مالی به سلطان، وظیفه وزیر بود و در حقیقت می‌توان گفت که سیاست مالی کشور زیر نظر وزیر قرار داشت (کلاوزنر، ۵۳). مستوفی کل مملکت به هر سوی کشور، مأموری به عنوان مستوفی نایب می‌فرستاد و او موظف بود صورت دخل و خرج قلمرو مأموریت خود، و گزارش آن را به دیوان کل بفرستد؛ نیز از روی دفاتر و مدارک موجود در دیوان استیفاء مالیات مرسوم حوزه مأموریت خود را وصول کند؛ یعنی همان کاری را که امروزه پیشکار دارایی در شهرستانها انجام می‌دهد (اقبال، ۲۸). غیر از آن مستوفی کل، معاملات و ارتفاعات را هم ضبط می‌کرد و هیچ چیز را از قلم فرو نمی‌گذارد (همانجا).

از جمله کارگزاران دیوان استیفاء در این دوره «محاسبان دیوان، مستوفیان اکناف کشور و محرران خطوط وزارت بودند که همه جزو نایبان مستوفی کل محسوب می‌شدند» و همه دخل و خرج مملکت را زیر نظر داشتند (همو، ۲۷). در تاریخ الوزراء که درباره احوال وزیران عهد سلجوقی است، ضمن برشمردن وزرا، به مستوفی و نایب وی در ذیل هر وزیر اشاره شده، و آمده است که هر وزیر پس از انتصاب، مستوفی و نایب او را بر می‌گزید (قمی، ده- چهارده، نیز ۳۱، ۲۰).

درآمد دیوان استیفاء در دو خزانه نگهداری می‌شد: یکی خزانه اصل و دیگری خزانه خرج. هر مالی که به دست می‌آمد، در خزانه اصل نگهداری می‌کردند (نظام الملک، ۳۲۲). پادشاه نیز خزانه‌ای مخصوص به خود داشت (میراحمدی، ۲۳۹). در سیاست نامه بیش از همه منابع این دوره، اطلاعاتی در باب استیفاء و مناصب وابسته به آن، اصطلاحات دیوان استیفاء و نظام مالیات و خراج گیری و امور مالی آمده است. از این اصطلاحات به ویژه باید از ارتفاع (نظام الملک، ۳۰، ۵۰، ۶۷، ۶۸، ۱۳۳)، جامگی (همو، ۲۲۳)، اقطاع و مقطع (همو، ۴۳، ۱۳۴)، بیستگانی (مواجب لشکریان) (همو، ۱۳۵، ۱۵۴) نام برد. در این مقوله اصطلاح «تان پاره» را بهاء الدین بغدادی (ص ۹۵) به کار

شواهد متعددی در این خصوص در متون تاریخی و ادبی دیده می‌شود (نکا: انوری، ۶۱). دیوان استیفاء پس از دیوان وزارت، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین تشکیلات دولتی به شمار می‌رفت و رئیس آن یا مستوفی کل، دومین مقام پس از وزیر بزرگ بود؛ چنانکه بیشتر مستوفیان پس از چند سال به منصب وزارت می‌رسیدند. اما گروهی که دیوان انشاء را واحدی مستقل و جدا از دیوان استیفاء پنداشته‌اند، گویند که منصب استیفاء و مستوفی گری در حدی بالاتر از تصدی دیوان انشاء است (عقیلی، ۱۵۳).

این ترتیب در ادوار بعد هم که بر شمار مناصب دیوانی افزوده شده، و ادارات دولتی وسعت بیشتری پیدا کرده بود، همچنان حفظ شد؛ چنانکه رستم الحکما (نکا: ص ۲۱۰) نیز مستوفی الممالکی را یک مرحله پایین‌تر از صدارت قرار داده است.

تاکنون درباره دیوان استیفاء از آغاز اسلام تحقیق مستقل و جامعی که همه ادوار تاریخی را دربر داشته، وظایف مستوفیان را در هر دوره بیان کند، انجام نشده است؛ اما این نکته قطعی است که امور مالی دستگاه عباسیان دست کم در پاره‌ای اوقات زیر نظر مستوفی قرار داشت که دارالاستیفاء کل قلمرو خلافت در اختیار وی بود و نایبانی از سوی خود در ولایات و ممالک می‌نشانند. در قلمرو خلافت، دارالاستیفاء را «دیوان خراج» می‌خواندند؛ چنانکه خوارزمی نیز در مفاتیح العلوم (ص ۵۸-۶۲) در عنوان «دیوان الخراج» همه اصطلاحات مربوط به دیوان استیفاء را آورده است و از این معنی تشابه این دو اصطلاح و یکی بودن وظایف آنها به خوبی استنباط می‌شود. با آنکه او در سراسر کتاب به جای دیوان استیفاء عنوان دیوان خراج را به کار برده، اما در نظام اداری ایران عصر سامانی، غزنوی و سلجوقی همواره دستگاه اداره کننده امور مالی کشور دیوان استیفاء خوانده شده است (نکا: انوری، همانجا). به تصریح محقق دیگر، رئیس امور مالی که در عصر سامانیان و غزنویان «مستوفی» نام داشت، همانند عنوان «صاحب الخراج» در بغداد بود (امام الدین، ۷۰).

وظایف و حوزه اقتدار دیوان استیفاء خاصه در ادوار گوناگون قابل بررسی است:

عصر غزنویان: از سازمانهای مالی در دولت غزنوی، دیوان وکالت بود که املاک خالصه را اداره می‌کرد و بر اموال سلطان نظارت داشت، اما در دیگر کارهای مالی مداخله نمی‌کرد. پس از آن دیوان وزیر بود که تحت نظارت سلطان قرار داشت و دخل و خرج اموال حوزه حکومتی غزنویان بر عهده آن بود. در قیاس با آنها دیوان استیفاء وظایف کمتری بر عهده داشت، زیرا می‌بایست معاملات را در دفاتر کل ثبت کند و علت آن را بنویسد (بازورث، ۶۵/۱). وظایف دیوان استیفاء در عصر سلطان مسعود دامنه بیشتری پیدا کرد و رسیدگی و ثبت و ضبط اموال سلطان هم به آن افزوده شد؛ چنانکه زمانی مسعود، گوسفندان خود را به کسی بخشید و به دیوان استیفاء دستور داد آن را از فهرست داراییهای او کم کنند (بیهقی، ۱۵۴-۱۵۵). مسئولان دیوان استیفاء برای تنظیم فهرست

برده‌است.

در اواخر عهد سلجوقیان بزرگ، سلطان سنجر در دیوان مرو دست به اصلاحاتی زد. در این وقت اوضاع دیوان استیفاء درهم ریخته بود و اطلاعات صحیحی از اوضاع مالی کشور در دسترس نبود. پس سلطان سنجر، ابوالعلا صاعد بن حسین مستوفی را به منصب استیفاء برگماشت (منتجب الدین، ۴۶-۴۷) و وظایفی برای او معین کرد. از جمله ضبط محاسبات قدیم و جدید، و فرستادن مأموران برای رسیدگی به ولایات. وظیفه این مأموران تنظیم معاملات و ارتفاعات ناحیه خود بود. آنان می‌بایست گزارش فعالیت خود را به دفتر کل استیفاء بفرستند. وظیفه دیگر آنان رسیدگی به مواجب سادات و وجوه پرداختی به مستحقان بود که سهم هر کس در دفتر خود ثبت می‌شد. مأمور دیگری هم وظیفه داشت که بر تقدیم وجوه از دیوان استیفاء به آنان نظارت کند (همانجا). نیز سنجر مقرر کرد که نایبان دیوان اشراف هم حساب اموال حوزه اختیار خود را به مستوفی تحویل بدهند و از نظر او بگذرانند (همو، ۴۷-۴۸).

امپراتوری سلجوقی به نواحی مختلف مالیاتی تقسیم شده بود و هر یک توسط یک مستوفی یا عامل اداره می‌شد. مستوفیان ولایات میزان مالیات و خراج وصولی را خود تعیین نمی‌کردند، بلکه اندازه آن در دیوان استیفاء کل ممالک تعیین می‌شد (لمتون، 257-258). با این وصف، به آسانی می‌توان گفت که وظایف مستوفیان در اداره ولایات و حتی اعمال مدیریت و نظارت بر نظام اداری دستگاه سلاطین سلجوقی کمتر از وزیران نبود و گاه فراتر هم می‌رفت. نخجوانی در اهمیت دیوان استیفاء به گونه‌ای سخن رانده که اداره یک مملکت وسیع را در گرو کردانی آن می‌داند؛ چه، می‌گوید که متصدیان استیفاء باید از میان شایسته‌ترین مأموران دیوانی انتخاب شوند. به نظر او یک مستوفی خوب می‌باید فن سیاق را به خوبی بداند و در دها، کیاست و کفایت کم مانند باشد و دانش را با فضایل عملی در خود جمع گرداند. خدا ترس و امانت‌دار و با دیانت باشد و زیردستان خود را تربیت کند و به مقامات دیوانی برگمارد (۹۴/۲-۹۵). مستوفی خوب باید تمیز وجوهات خزانه و مرسومات امرا و لشکریان را به گونه‌ای انجام دهد که همه را راضی نگهدارد (همو، ۹۶/۲-۹۷). از وظایف دیگر مستوفی کاردان، تنظیم محاسبات و تنقیح معاملات و نوشتن احکام، بروات و جز آنها بود. باید اهل دیوان با او همراه باشند و او باید همواره دفاتر دیوان را بررسی کند و از خرج و دخل مملکت آگاه باشد و چیزی از وی پوشیده و پنهان نماند (همو، ۹۸/۲).

در این دوره وضع دیوان استیفاء در دیگر کشورهای اسلامی تقریباً مشابه ایران بود. در دستگاه خلافت عباسی، چنانکه اشاره شد، دیوان استیفاء با عنوان «دیوان خراج» کار می‌کرد. زمانی نیز خلفا برای سراسر قلمرو خود مستوفی واحد معین می‌کردند؛ چنانکه نخجوانی از خواجه علاءالدین محمد یاد می‌کند که استیفاء کل کشورهای اسلامی از مصر تا آمویه را بر عهده داشت و جمال‌الدین ساوجی را به نیابت خود

در ایران منصوب کرد. نیز گروهی را برگماشت که دفاتر استیفاء را بررسی، و از حیث و میل مال دیوان جلوگیری کنند (۱۰۲-۱۰۰/۲). افزون بر این، در آن روزگار دیوانهای دیگری وجود داشت که وظایف مشابهی با دیوان استیفاء داشتند. از جمله دیوان اقطاع، دیوان صعيد اعلى و ادنى، دیوان ثغور و نظایر آن. نام برخی از این دیوانها با تغییراتی در اسناد فرمانها دیده می‌شود (نک: ابن طویر، ۶۶-۶۷).

عصر صفویه: در این دوره دیوان استیفاء وظایف متعددی بر عهده داشت؛ چنانکه در زمان شاه طهماسب، دیوان ۱۰ نفر مستوفی داشت، اما مستوفی الممالک بالاترین مقام دیوان به شمار می‌رفت (اسکندر بیگ، ۱۶۲/۱-۱۶۳) و استیفاء کل ممالک صفوی زیر نظر او بود (همو، ۲۶۰/۱، ۲۶۳/۲). امور حسابرسی در دیوان استیفاء بر عهده مستوفیان دیگر بود. نیز از «مستوفیان بقایا» یاد شده که در رده پایین‌تری قرار داشتند و از میان آنان کسانی که پیشرفت می‌کردند، به مقام مستوفی الممالکی هم نایل می‌آمدند؛ چنانکه میرشاه قاضی اصفهانی که سالها در عصر شاه طهماسب «مستوفی بقایا» بود، به سبب کاردانی در زمان اسماعیل دوم به مستوفی الممالکی رسید (همو، ۱۶۳/۱). مستوفی الممالک در این وقت هر چند متصدی مقام مهمی بود، اما همه اختیاراتی را که امروزه در حیظه مقام وزیر دارایی است، نداشت. در حقیقت کارهای وزیر دارایی بر عهده صدراعظم وقت بود و مستوفیان تنها امور فنی مالی و حسابرسی و تنظیم بودجه را انجام می‌دادند و همکار نزدیک وزیر اعظم شمرده می‌شدند و باید گفت که مستوفی الممالک به دستگاه اداری صدراعظم تعلق داشت (مینورسکی، ۸۳).

در این زمان کسانی از اروپاییان مانند شاردن و کمپفر که از ایران دیدن کردند، محل کار مستوفی را «تالار محاسبات» خوانده‌اند. شاردن آورده است که در تالار محاسبات کشور، حساب و شمار صاحبان مناصب لشکری و افراد نظام و شهرها ثبت و معین می‌شد، اما در محل دیگری به نام اداره خاصه هم این اطلاعات گرد می‌آمد (همو، ۱۰۱، حاشیه). در این زمان وظایف مستوفی الممالک به این شرح بود: اخذ و ضبط مالیات دیوانی کل مملکت، تیول و مقررریهای بیگلربیگیان، خوانین، حکام، سلاطین، رسومات وزرا و مستوفیان و کلانتران، و مواجب ارباب قلم و اهل نظام، وزرا هم بدون تصدیق او از مالیات دیوان چیزی داد و ستد نمی‌کردند و محرران دیوان پس از تصدیق او معین می‌شدند؛ نیز او ناظر و داروغه دفتر و صاحب توجیه و ضابطه نویس و اوارجه‌نویس را هم تعیین می‌کرد (تذکره الملوک، ۱۷). مستوفی الممالک، سمت مستوفیان را معلوم می‌کرد و دستور العملی برای مأموران مقیم ولایات می‌فرستاد (مینورسکی، ۱۰۰). «صاحب رقمان» زیر دست مستوفی الممالک ۵ نفر بودند که به شغل تحریر نزد او اشتغال داشتند. وظیفه آنان ضبط و ثبت ارقام، تنخواه، همه سالجات، تیول و وظایف و سایر امور مربوط به مستوفی الممالک بود. آنان هر چه را که درست می‌یافتند، به مهر مستوفی الممالک می‌رساندند و آنچه را که درست نبود، به صاحب آن بر می‌گرداندند (تذکره الملوک، همانجا).

برجسته‌ای داشتند، اشاره می‌شود:

مستوفی خاصه: اداره‌اوبه تصریح شاردن و کمپفر کاملاً با دیوان مستوفی الممالک مشابه، و متکی بر اصول واحد بود، اما از یکدیگر مجزا و مستقل بودند. مستوفی خاصه وظایف خود را زیر نظر صدراعظم انجام می‌داد. به نظر شاردن دیوان ممالک مرتبه و مقام اول را دارد، اما دیوان خاصه به سبب وسعت و درآمد بسیار، از نفوذ و قدرت بیشتری برخوردار بود. مقام مستوفی خاصه از مستوفی الممالک اندکی پایین‌تر است. این سمت احتمالاً از جمله مشاغلی بود که در اواخر عهد صفوی ایجاد شد، زیرا در صورت اسامی مشاغل عهد شاه پهلوساس و شاه عباس نامی از مستوفی خاصه نیست. احتمالاً وظیفه مستوفی خاصه، نظارت و ممیزی بر مخارج لشکر بود، یا دست کم هزینه‌های سپاهیان جدید را که به امر شاه عباس به خدمت گرفته می‌شدند، زیر نظر داشت (مینورسکی، ۱۰۱). این منصب مدتی بر عهده آقا ابوالفتح اصفهانی بود و پس از درگذشت وی به حسین اصفهانی و سپس به میرزا باقر محول شد (اسکندریک، ۱۰۹۳).

مستوفی ارباب تحویل: وظیفه او آن بود که نقدها و آلتی از طلا، نقره، مرصع، و پارچه، لباس، شتر و دیگر حیوانات و اجناسی را که تحویل صاحب جمعان می‌گردید، ثبت و ضبط کند تا مال دیوان حفظ شود. او ماه به ماه اسناد جزء روزانه را از مشرفان می‌گرفت و در دفاتر خود مضبوط می‌داشت (نک: تذکره الملوک، ۳۵). این سمت زمانی در عهد صفویه بر عهده آقا سیف الملوک طهرانی بود (اسکندریک، ۱۶۵/۱).

مستوفی قورچیان: وی ۴ نفر نویسنده همواره همراه داشت. کار وی نظارت و ضبط و ثبت وظایف قورچیان و استخدام افراد جدید در این قسمت بود و ورود سفرا را زیر نظر داشت. همچنین تهیه فهرست مستمری گروه در گذشتگان بر عهده او بود و مواجب سالانه قورچیان هم پس از ثبت به تأیید وی می‌رسید (تذکره الملوک، ۳۷).

مستوفی موقوفات: همه مسئولان و عوامل موقوفات، محاسبات خود را به دفتر او تحویل می‌دادند و در آنجا به آنها رسیدگی می‌شد. مستوفی موقوفات، مفصلاً حساب و ارقام آن را پس از مهر داروغه دفترخانه تأیید می‌کرد (همان، ۴۴).

مستوفی مال: کسانی این سمت را بر عهده داشتند که علم محاسبه و سیاق را به خوبی فرا گرفته بودند. نام مستوفی مال بعدها ضابطه نویس و مفرده نویس شد (اسکندریک، همانجا).

مستوفی اصفهان: وظیفه او رسیدگی و ضبط و ثبت محاسبات رعایا و مؤدیان دیوان شهر اصفهان بود و نظارت آن بر عهده وزیر دارالسلطنه اصفهان قرار داشت. مستوفی اصفهان ۴ نفر کارمند داشت و در نهایت همه احکام مربوط به محاسبات به تأیید او می‌رسید (تذکره الملوک، ۵۰-۵۱).

عصر قاجار: در این دوره اداره‌ای که در آن امور استیفاء انجام می‌شد، دفترخانه نام داشت و کلیه حسابها و دادوستدهای دولتی و

مستوفی الممالک در رسیدگی به حسابهای زیردستان خود سخت‌گیری می‌کرد و مبالغ بسیاری را به صورت بقایا به حساب می‌آورد. شاه عباس دیوان استیفاء را با دقت زیر نظر داشت و زمانی که میان مستوفی الممالک و دیگر رجال درباره حسابهای آن اختلافی ایجاد می‌شد، دستور می‌داد که به طور دقیق به حسابها رسیدگی شود (مینورسکی، ۱۰۲-۱۰۳).

اداره استیفاء یا دیوان استیفاء زیر نظر مستوفی الممالک از ۳ قسمت تشکیل می‌شد: خلاصه، توجیه و لشکر نویس. نیز دو مأمور رسمی دیگر به نام ناظر و داروغه جزو اداره استیفاء بودند (همو، ۹۹). مدیران مهم دیوان استیفاء، یعنی زیردستان مستوفی کل، مشتمل بودند بر ناظر، داروغه دفترخانه، صاحب توجیه، ضابطه نویس و اوارجه نویس (همو، ۹۸-۹۹). بخش خلاصه در دیوان استیفاء را تنها سیاحتگران اروپایی از جمله شاردن ذکر کرده‌اند، ولی در تذکره الملوک از مقامی با عنوان «سرکار خالص» یاد شده که وظیفه وی تهیه آگهیهای مربوط به زمان تعیین و پرداخت و تسویه حساب مالی دوایر حکومتی بود. این شغل احتمالاً مشابه کار تهیه روزنامه رسمی دولتی بوده است. نیز دور نیست که منظور شاردن هم از «خلاصه» همین شغل مورد اشاره در تذکره الملوک باشد (نک: مینورسکی، ۹۹-۱۰۰). وظیفه ناظر رسیدگی به ارقام دریافتی و مدد معاش و وظایف و احکام همه ساله و تیول و تنخواه اهل نظام و ارقام مربوط به صاحبان مقام بود. نیز اسناد محاسبات که از دفترخانه صادر می‌شد، به مهر او می‌رسید، او همچنین مأمور رسیدگی به کل محاسبات سراسر کشور بود. ناظر ۹ نفر محرر دانمی داشت که ۸ نفر احکام و ارقام را ثبت می‌کردند و یک نفر این احکام و ارقام را نظارت و بررسی می‌کرد (تذکره الملوک، ۳۶). داروغه دفترخانه در دیوان استیفاء، مدیر کارکنان اداره استیفاء به شمار می‌رفت و وظیفه وی نظارت بر کار اعضای دیوان و احیاناً تنبیه آنان بود. هرگونه طلب و دعوی که در میان کارکنان بود، باید در حضور داروغه حل و فصل می‌شد و همه احکام و ارقام اهل نظام را او تأیید و مهر می‌کرد (همانجا). اوارجه نویس هم وظیفه داشت که مالیات هر فرد را در دفتری به نام اوارجه ثبت کند (میراحمدی، ۲۴۲).

در دوره صفویه غیر از مستوفی الممالک که نظارت کلی بر فعالیت مستوفیان سراسر کشور داشت، بیشتر مشاغل هم مستوفی ویژه خود داشتند؛ چنانکه در تذکره الملوک از مستوفیان مشاغل قورچیان، غلامان، تفنگچیان، توپچیان و چند صنف دیگر سخن به میان آمده، و در این مأخذ ضمن بر شمردن مشاغل، مستوفی هر یک را با شمار کارکنان به شرح گفته است (ص ۳۶-۴۰، ۴۶-۴۷، ۵۰). از جمله درباره مستوفی قورچیان، یعنی میرزا فتح الله مطالبی گفته‌اند که وی پس از این منصب به سمت مستوفی الممالکی برگزیده شد (اسکندریک، ۱۶۴/۱-۱۶۵).

بجز اصناف، گاه شهرها هم مستوفی ویژه داشتند، چنانکه در اصفهان سالها خواجه علی اکبر، مستوفی بود (همو، ۱۰۸/۳). اینک به برخی از مهم‌ترین تقسیمات مستوفیان که در اداره استیفاء موقعیت

خبر خندید و با خود اندیشید که چگونه مردی ۱۰۰ ساله و زنی ۹۰ ساله صاحب فرزندی خواهند شد (پیدایش، ۱۷: ۱۶-۱۷). بار دیگر، فرستادگانی که از جانب خداوند برای هلاک ساختن قوم لوط (سدوم) فرود آمده بودند، به هیأت مردانی بر ابراهیم (ع) وارد شدند (همان، ۱۸: ۲۰، ۲۰ به بعد) و به او بشارت دادند که زوجه‌اش ساره صاحب پسری خواهد شد (همان، ۱۸: ۱۰). این بار نیز ساره با شنیدن آن بشارت خندید و به سبب پیری و فرسودگی خود و همسرش این امر را سخت ناشدنی دانست (نکا: همان، ۱۸: ۱۲). به هر روی، آنچه خواست الهی بود، تحقق پذیرفت و اسحاق متولد شد.

در عهد عتیق دربارهٔ دورهٔ کودکی اسحاق سخن بس اندک است؛ تنها اشاره شده است که ابراهیم (ع) او را در ۸ روزگی به فرمان خداوند ختنه کرد و چون رشد نمود، به مناسبت از شیر گرفتن او جشنی بزرگ برپا داشت (همان، ۲۱: ۸). با تولد اسحاق ناسازگاری ساره با اسماعیل فرزند مهتر ابراهیم (ع) و مادرش هاجر فزونی یافت، چندانکه ساره ابراهیم را واداشت تا هاجر و فرزندش اسماعیل را از سرزمین کنعان دور سازد (نکا: همان، ۲۱: ۱۰، قس: ۱۶: ۴، ۲۱: ۹؛ برای تفسیر، نکا: کلارک، 133-134/1). در سفر پیدایش (باب ۲۲) دربارهٔ نوجوانی اسحاق، به امتحان ذبیح فرزند اشاره شده، و چنین آمده است که ابراهیم (ع) مأمور شد تا یگانه فرزند خود اسحاق را به قربانگاه ببرد، اما از آنجا که وی توانست ایثار و خشیت خویش را در برابر پروردگاره اثبات برساند، از ادامهٔ کار معاف شد و از جانب خداوند فرمان یافت تا در عوض اسحاق، قوچی را که در آنجا حاضر شده بود، «برای قربانی سوختنی» بگذراند. گفتنی است که در منابع اسلامی غالباً اسماعیل (هم) به عنوان ذبیح شناخته شده است.

به روایت عهد عتیق اسحاق در ۳۷ سالگی مادر خویش را از دست داد (پیدایش، ۲۳: ۱) و در ۴۰ سالگی ازدواج کرد (همان، ۲۵: ۲). او به توصیهٔ پدر و مساعدت خادم او، همسرش را از بومیان سرزمین ناحور در ارام نهرین از قبیله‌ای که ابراهیم (ع) بدان تعلق داشت، برگزید (همان، باب ۲۴). بر پایهٔ اشارات سفر پیدایش، زوجهٔ وی رفته، دختر بتوئیل، پسر برادر ابراهیم (ع)، بوده است (همانجا؛ نیز نکا: جودائیکا، IX/2). ثمرهٔ این پیوند پس از ۲۰ سال دو پسر توأم بود که از هنگامی که در بطن مادر خویش پرورش می‌یافتند، منازع یکدیگر بوده‌اند. فرزند نخست را عیسو و دیگری را که به دنبال وی به دنیا آمده بود، یعقوب نام نهادند. با گذشت زمان عیسو صیادی ماهر شد و محبوب اسحاق گردید و یعقوب که مورد علاقهٔ رفته بود، به «چادرنشینی» (شسانی) روی آورد (پیدایش، ۲۵: ۲۲، ۲۴، ۲۶-۲۸).

به روایت تورات، زمانی اسحاق ناگزیر شد که به سبب بروز خشک سالی راهی سرزمین جرار گردد. وی در پدو ورود خود به جرار، از بیم آنکه مردم آن سرزمین به منظور تصاحب زوجه‌اش رفته، او را به قتل رسانند، ناچار شد وی را خواهر خود بخواند (همان، باب ۲۶)؛ شایان توجه است که این روایت به نوعی دیگر دربارهٔ ابراهیم (ع) در جرار نیز

مالیاتهای مختلف از جزء و کل در مدارک آنجا به ثبت می‌رسید. رئیس کل مستوفیان همچون دوره‌های پیشین، مستوفی الممالک نام داشت. برات حقوقها، فرمانهای القاب و امتیازات و حکومتها اول به مهر مستوفی الممالک، و سپس به مهر مستوفیان دیگر می‌رسید. در عصر ناصرالدین شاه، نزدیک ارک ساختمانی دو طبقه قرار داشت که به دفترخانهٔ مستوفی الممالک اختصاص یافته بود. این منصب در دورهٔ قاجاریه به آقامیرزا کاظم، آقا میرزا یوسف و آقا میرحسن آشتیانی که همه از یک دودمان بودند، تعلق داشت و سرانجام نوادهٔ آنها یعنی میرزا یوسف مستوفی الممالک رجل نامور عصر ناصریه عهده‌دار این منصب شد (معیر الممالک، ۴۵-۴۶).

با وقوع انقلاب مشروطه، و سرانجام انقراض سلسلهٔ قاجار کس دیگری به این شغل گماشته نشد و ترتیبات دیوان استیفاء هم با ورود تمدن جدید به ایران از میان رفت.

مآخذ: ابن طبر، عبدالسلام، نزهة المقلین، به کوشش امین فؤاد سید، اشترنگارت، ۱۹۹۲م؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ انوری، حسن، اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بازرورت، ا.ک.، تاریخ غزنویان، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بهاء‌الدین بغدادی، محمد، التوسل الی الترس، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تذکرهٔ الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، لیدن، ۱۸۹۵م؛ رستم‌الحکما، محمد هاشم، رستم‌التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سوزنی سمرقندی، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شریک‌امین، شمس، فرهنگ اصطلاحات دیوانی دورهٔ مغول، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عنبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمهٔ ناصر جرفادقانی، به کوشش جعفر شماره، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، آثارالوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قمی، نجم‌الدین، تاریخ الوزراء، به کوشش محدثقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کلاوزنر، کارلا، دیوان سالاری در عهد سلجوقی، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۴۳ش؛ معیرالممالک، دوستعلی خان، رجال عصر ناصری، تهران، ۱۳۴۱ش؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، عتبهٔ الکعبه، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ش؛ میراحمدی، مریم، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ مینورسکی، و. سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ دخجوانی، محمد، دستور الکتاب، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، مسکو، ۱۹۶۴م؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست نامه)، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Imamuddin, S. M., *Arab Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Lambton, A. K. S., «Internal Structure of the Saljuq Empire», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.

سیدعلی آل دابد

اسحاق (ع)، پیامبر و نیای قوم بنی اسرائیل که در قرآن کریم بارها از او یاد شده است. اصل نام او در عبری «یصحاق» (فعل مضارع) به معنی «می‌خندد» است (نکا: گزنیوس، 850؛ نیز نکا: مارتین، 661).

اسحاق (ع) در عهدین: بنا بر روایت عهد عتیق خداوند ابراهیم خلیل (ع) را در ۹۹ سالگی بشارت رسانید که همسرش ساره را برکت داده است و از وی پسری به او خواهد بخشید، پسری که او نیز برکت خواهد یافت و امته از وی به وجود خواهند آمد. ابراهیم (ع) از این

آمده است (نک: همان، ۲۰: ۲-۱). اسحاق در جرار به کشاورزی پرداخت و در این کار ترقی کرد و اموال فراوانی به دست آورد (همان، ۲۶: ۱۲-۱۴). وی گاه رشک همسایگان را برمی‌انگیخت و ناگزیر بود برای اجتناب از برخورد، در وادیهای اطراف روزگار بگذراند (نک: همان، ۲۶: ۱۷)؛ از جمله در بشر شمع چاه آبی حفر کرد و مذبحی نیز برای عبادت، برپا نمود (همان، ۲۶: ۲۳، ۲۵). آمدن ابراهیم به بشر شمع برای بستن پیمان آستی با اسحاق (همان، ۲۶: ۱۶-۳۱)، نشان می‌دهد که او در این منطقه اقتداری حاصل کرده بوده است.

بر پایه مطالب سفر پیدایش، اسحاق در اواخر عمر، در حالی که پیر و نابینا شده بود، بر آن شد تا یکی از فرزندان را وصی خود سازد و این جایگاه در نهایت نصیب یعقوب شد (باب ۲۷). اسحاق پس از این وصیت، ۲۰ سال دیگر زندگی کرد و سرانجام در ۱۸۰ سالگی در حبرون درگذشت (همان، ۲۵: ۲۸). پسرانش یعقوب و عیسو، او را در مقبره پدرش، واقع در مکفیله به خاک سپردند (همان، ۲۹: ۳۵، ۳۰: ۳۱؛ برای دیگر گزارشها از روایات یهودی، نک: جودائیکا، IX/4).

برای نگاهی گذرا بر جایگاه اسحاق در تعالیم ویژه عهد جدید، نخست باید یادآور شد که بر پایه اندیشه مطرح شده در برخی رسائل پولس، از آن رو که «فرزندان جسم، فرزندان خدا نیستند»، تأکید شده است که اسحاق «فرزند جسم» نبود (رساله به غلاطیان، ۴: ۲۸-۲۹؛ رساله به رومیان، ۹: ۷-۸؛ نیز نک: کلارک، 1/139؛ ریاشی، ۱۴).

در مقایسه دیده می‌شود که بر پایه سفر پیدایش، اسحاق می‌بایست در «روز سوم» قربانی می‌شد (۴: ۲۲)، در حالی که عیسی مسیح نیز «روز سوم» به حد کمال رسید (لوقا، ۱۳: ۳۲). همچنین اینکه ابراهیم (ع) هیزم قربانی سوختنی را بر هم گذاشت و اسحاق را بسته، بر فراز هیزم نهاد (پیدایش، ۲۲: ۹)، با بسته شدن عیسی مسیح (ع) بر صلیب و حمل صلیب توسط وی (متی، ۲۷: ۲؛ یوحنا، ۱۹: ۱۷-۱۸) مقایسه شده است (نک: کلارک، همانجا). در آیین مسیحیت ازدواج اسحاق با رفقه نیز رمز گونه و کنایه آمیز تفسیر شده، و انتظار رفقه برای دیدار اسحاق (پیدایش، ۲۴: ۶۴-۶۵) رمز انتظار برای ظهور مسیح است (نک: جودائیکا، IX/6).

نوری سادات شانهگان
مآخذ: در پایان مقاله.

اسحاق (ع) در قرآن و منابع اسلامی: نام اسحاق ۱۷ بار در قرآن کریم ذکر شده است. قالب «... ابراهیم و اسماعیل و اسحاق...» در ۵ آیه از سوره‌های مدنی، ضمن موضوعاتی کلی همچون وحی و تنزیل (بقره/۱۳۶؛ نساء/۱۶۳)، رسالت پیامبران (آل عمران/۸۴)، عطف به ایمان و یکتاپرستی گذشتگان (بقره/۱۳۳) و شهادت و گواهی خداوندی در باره برخی از انبیا (همان/۱۴۰) جای گرفته است. در دیگر آیات که همگی از سوره‌های مکی هستند، افزون بر یاد کرد نام اسحاق به عنوان عطیه‌ای الهی (ابراهیم/۱۴؛ مریم/۴۹)، از وی با صفات «صالح» و «عابد» یاد شده است (انبیاء/۲۱؛ ۷۳: صفات/۳۷/۱۱۲). همچنین اسحاق از جمله پیامبرانی است که از

برگزیدگان بوده، و مورد هدایت قرار گرفته (انعام/۸۴؛ ص/۳۸/۴۵-۴۷)، و خیر و برکت خداوند بر وی عرضه شده است (صافات/۱۱۳). روایات اسلامی که در کلیات با روایت عهد عتیق هماهنگی دارد، ضمن اینکه از بشارت به تولد اسحاق از سوی فرشتگان برای حضرت ابراهیم (ع) و ساره بحث می‌کنند، به تولد او در ۱۱۲، ۱۰۰ یا ۱۲۰ سالگی ابراهیم (ع) اشاره دارند. در این زمان ساره ۹۰ سال داشت و اسماعیل فرزند بزرگ ابراهیم (ع) ۱۴ یا ۱۳ ساله بود (نک: مسعودی، مروج...، ۴۶/۱؛ طبرسی، ۴۹۱/۶؛ ابن کثیر، قصص...، ۲۲۲). در روایات اسلامی درباره زندگی اسحاق، از تولد تا زمانی که کودکی را پشت سر می‌نهد، سخنی به میان نیامده است. آغاز سخن درباره درباره اسحاق هنگامی است که مسأله «ذبیح» مطرح می‌شود؛ اگر چه بر پایه نظر مشهور میان مسلمانان، فرزند ذبیح، اسماعیل (ع) بوده است، اما در برخی از روایات، ذبیح بودن اسحاق نیز تأیید شده است. در روایات مورد نظر، این قول به عنوان دیدگاه کسانی از صحابه و تابعین، چون ابن مسعود، عباس بن عبدالمطلب، کمب الاحبار، مسروق، عمر بن عبدالعزیز و دیگران مطرح شده است (نک: نحاس، ۴۳۱/۳؛ طبری، ۵۱/۲۳؛ بعد: نیز مجاهد، ۵۴۳؛ فرزدق، ۲۸۴/۲؛ ابن سلام، ۱۴۷؛ ابن قتیبه، ۳۵؛ احمد ابن حنبل، ۳۰۶/۱-۳۰۷). افزون بر روایات صریح، روایاتی پراکنده نیز به عنوان نقلیهایی موافق با دیدگاه یاد شده دیده می‌شود: مانند حکایتی درباره نامه یعقوب به عزیز مصر (قمی، ۳۵۱/۱-۳۵۲)؛ زمخشری، ۵۷/۴). روایت ازرقی (۱۷۵/۲) درباره گوسفند فدیله داده شده به جای اسحاق و ذکر از خودگذشتگی اسحاق در امر ذبیح (ثعلبی، ۹۱؛ نیز ابن عبدربه، ۴۴۰/۲؛ بلعمی، ۲۲۵/۱؛ حاکم، ۵۵۶/۲، ۵۵۹؛ بغوی، ۵۶۷/۴).

رای غالب میان مفسران آن است که اینگونه روایات تأثیر پذیرفته از منابع اسرائیلیات بوده است و نمی‌توان آنها را به عنوان روایات اصیل تلقی کرد (ثعلبی، ۹۱-۹۲؛ ابن کثیر، البدایه، ۱۴۹/۱؛ سیوطی، ۱۰۵/۷). اما این بابویه درباره تمییز ذبیح بودن اسماعیل یا اسحاق، تشخیص طرق احادیث وارده درباره هر کدام را پیشنهاد کرده است (نک: من لایحضر، ۲۳۰-۲۳۱، الخصال، ۵۷/۱، ۵۸).

بنابر اخبار و روایات موجود در آثار اسلامی، اسحاق در ۴۰ سالگی با رفقه دختر بتوئیل بن الیاس ازدواج کرد و در ۶۰ سالگی از وی صاحب دو فرزند همزاد با نامهای عیسو و یعقوب شد (نک: ابن قتیبه، ۳۸؛ مسعودی، همان، ۴۶/۱-۴۷؛ بلعمی، ۲۶۱/۱؛ ابن کثیر، قصص، همانجا). مطابق منابع اسلامی، وی پس از اسماعیل نبوت یافت و از برادر مهین اسم اعظم آموخت. او که به فرمان الهی در شام پیامبر بود، بر جای برادر نشست و پیروان ابراهیم و اسماعیل بدو پیوستند (بلعمی، همانجا؛ مسعودی، اثبات...، ۳۵-۳۶؛ ناصر خسرو، ۱۸۶).

در منابع اسلامی داستان وصیت اسحاق و تعیین یعقوب به عنوان جانشین در گزارشی مفصل و در جزئیات نزدیک به داستان عهد عتیق آمده است (مثلاً نک: مسعودی، همانجا؛ ثعلبی، ۱۰۱). درباره سن اسحاق به هنگام درگذشت، آراء مختلفی بیان شده، ولی گفتنی است که

برخی سال وفات او را برای بنی اسرائیل مبدأ تاریخ شمرده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۳۸؛ مسعودی، مروج، همانجا، التنبیه، ۲۰۸...؛ تعلیمی، ۱۰۲؛ نیز نک: مجلسی، ۱۱۳/۱۲). در منابع اسلامی نیز خاک سپاری وی در آرامگاه ابراهیم (ع) و در کنار ساره یاد شده، و درباره زیارت برخی کسان از مقبره ابراهیم، اسحاق و یعقوب (ع) سخن رفته است (ازرقی، ۷۳/۱؛ اصطخری، ۵۷؛ حدود العالم، ۱۷۴؛ هروی، ۱۰، ۳۰-۳۱؛ یاقوت، ۱۹۴/۲-۱۹۵).

شهرت و منزلت اسحاق در میان مسلمانان به پایه‌ای است که به موازات رسانیدن نسب عرب به اسماعیل، گاه نسب برخی از اقوام غیرعرب را به طور نمادین به اسحاق رسانده‌اند؛ مثلاً در سده‌های نخستین، برخی را تصور بر آن بوده است که ایرانیان نسب به او می‌برده‌اند و گاه چنین پنداشته می‌شده که نام دیگر منوچهر - نیای بزرگ ایرانیان - عییش بن ویزک است و به گمان اینان ویزک تغییر یافته واژه اسحاق بوده است (نک: ابن قتیبه، ۱۹۷؛ ابن عبدربه، ۴۰۹/۳؛ مسعودی، التنبیه، ۱۰۸-۱۱۰). در این باره برخی از معاصران با نگاهی زبان شناسانه تصور نام اسحاق (ایساک) به ویزک (ایزک) را بررسی کرده‌اند (گلدسیهر، ۱/۱۳۵؛ علی، ۴۹۶/۱-۴۹۷). علاوه بر آن، برخی می‌پنداشته‌اند که فیلیپ پدر اسکندر مقدونی و نیز برخی پادشاهان روم از نسل اسحاق بوده‌اند (نک: ابن عنبه، ۲۱؛ نیز نک: ابن حزم، ۸).

گفتنی است که نام اسحاق شاید به سبب اختصاص فسی از قصوص الحکم ابن عربی به «فص حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیه»، به برخی منابع عرفانی راه یافته است (ص ۸۴-۹۰). همچنین اشاره‌های نمادین، مانند دست به دست شدن پیراهنی که ابراهیم آن را به اسحاق، و اسحاق نیز به نوبه خود به یعقوب سپرد و سپس به یوسف رسید، در اندیشه سهروردی (نک: ص ۴۴-۴۵) با سنت خرقة پوشانیدن در میان متصوفه تطبیق شده است. از اسحاق در ادب فارسی یادکردهای بسیاری دیده می‌شود (برای نمونه، نک: ناصر خسرو، همانجا؛ سنایی، ۶۲۳؛ سلطان ولد، ۵۲۵).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۳ق؛ همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات الشعراء، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عینی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عنبه، احمد، الفصول الفخریه، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن قتیبه، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، قاهره، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش تروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن کثیر، البلیه؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اخذ ابن خلیل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشیدی صالح بلحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ تعلیمی، احمد، قصص الانبیاء، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده،

تهران، ۱۳۶۳ش؛ ریاضی، سالم، رسالتی الی اليهود، بیروت، ۱۹۶۶م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۷م؛ سلطان ولد، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سنایی، حدیقه الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، تفسیر، طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، جواد، المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فرزقد، دیوان، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ قرآن کریم؛ قمی، علی، تفسیر، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ مجاهد، تفسیر، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، اثبات الوصیه، نجف، کتابخانه حدیثیه؛ همو، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نحاس، احمد، اعراب القرآن، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Clarke, A., A Commentary and Critical Notes on The Holy Bible, New York/Nashville; Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Boston/New York, 1906; Goldziher, I., Muslim Studies, tr. C.R. Barber & S.M. Stern, London, 1967; Judaica; Martin, D.W., Isaac, New Catholic Encyclopedia, London etc., 1966, vol. VII.

فرا مرز حاج منوچهری

اسحاق، ادیب (۱۲۷۲-۱۳۰۱ق/۱۸۵۶-۱۸۸۴م)، نویسنده، شاعر و روزنامه نگار مسیحی عرب. وی در فیحاء از توابع دمشق به دنیا آمد و تحصیلات مقدماتی را در مدرسه عازارین دمشق به پایان رساند و در همانجا زبان فرانسه را نیز فرا گرفت. قریحه شاعری وی از همان آغاز کودکی شکوفا شد و ۱۰ سال پیش نداشت که به سرودن شعر پرداخت، اما تنگدستی خانواده‌اش سبب شد که در ۱۱ سالگی تحصیل را رها کند و با دستمزدی اندک در گنجرک دمشق مشغول کار شود (شیخو، ۱۱۷/۲؛ حمزه، ۱۸/۲؛ EI²). با این حال، دست از مطالعه برنداشت و در هر فرصتی به خواندن آثار ادبی و سرودن شعر می‌پرداخت. در همین دوره، زبان ترکی را نیز به خوبی فرا گرفت (عبود، ۴۴۱؛ زیدان، تاریخ... ۲۴۹/۴).

ادیب در ۱۵ سالگی، به خواست پدر به بیروت رفت و در اداره پست مشغول کار شد. محیط ادبی بیروت زمینه‌ای مناسب برای فعالیت‌های علمی و فرهنگی ادیب بود. از این رو، وی پس از آشنایی با چند تن از ادیبان و روزنامه‌نگاران بنام چون ابراهیم یازجی، احمد فارس شدیاق، خلیل خوری و بطرس بستانی، در ۱۷ سالگی توانست سردبیری روزنامه ثمرات الفنون را بر عهده گیرد و با روزنامه‌التقدم نیز همکاری کند. سپس از سردبیری ثمرات الفنون دست کشید و سردبیر روزنامه‌التقدم شد و کوشید با ایجاد تغییرات بنیادی در آن، مایه ارتقای سطح علمی و ادبی روزنامه شود (مرّه، ۱۶۵؛ آل جندی، ۲۴۸/۲). افزون بر آن، مقالات و مباحثی را به مسائل سیاسی و انتقاد از سیاست حاکمان لبنان اختصاص داد که واکنش شدید محافل سیاسی را در پی داشت و برخی از روزنامه‌های هوادار دولت همچون البشیر بر ضد او هیاهوی بسیار به راه انداختند (بستانی، ۲۲۶/۱۲). هنوز ۲۰ سال نداشت که به

افزون بر نگارش مقالات متعدد دربارهٔ مشرق زمین، کتاب *تراجم مصر فی هذا العصر* را در آنجا تألیف کرد (مقدسی، ۴۱۲-۴۱۳؛ آل جندی، ۳۴۸/۲). وی که به بیماری سل مبتلا بود، در پاریس چندان تاب نیاورد و به ناچار پس از ۹ ماه اقامت در آن شهر به بیروت بازگشت و به درخواست مدیر روزنامهٔ *التقدم* سردبیری آن را بر عهده گرفت (بستانی، همانجا).

ادیب یک سال در بیروت به سر برد، سپس در ۱۸۸۱م به دعوت توفیق پاشا (یا شریف پاشا در ۱۸۸۲م)، و به گفته‌ای به دعوت جمعی از دوستانش به مصر رفت و به عنوان منشی مجلس انتخاب شد. در همین زمان اجازهٔ انتشار مجدد روزنامهٔ مصر را گرفت، اما چون بیماریش شدت یافته بود، برادرش عونى اسحاق را به مدیریت آن برگزید و خود به نوشتن مقالاتی در آن بسنده کرد (مقدسی، ۴۱۳؛ آل جندی، همانجا).

در ۱۸۸۲م هنگامی که نهضت عربی پاشا در مصر پا گرفت، ادیب اسحاق که از آزادیخواهان میانه‌رو بود، با این نهضت از در مخالفت درآمد. وی عربی و قیام او را باعث باز شدن پای بیگانگان به کشور می‌دانست. از این رو در مقالات خود از رهبران آن به سختی انتقاد می‌کرد. در ابیاتی نیز آنان را دزدانی خواند که مایهٔ ذلت و سرافکنندگی مصر شده‌اند (مقدسی، ۴۱۸-۴۱۹). ادیب در همان سال ناگزیر به بیروت بازگشت و در آنجا قصیدهٔ *طولانی* و *معروفش* را در مدح شریف پاشا که حکومتش به دست عربی سقوط کرده بود، سرود. همچنین سردبیری روزنامهٔ *التقدم* را بار دیگر بر عهده گرفت و *رمان الباریسیه الحسنة* را که در اوایل جوانی ترجمه کرده بود، در ۱۸۸۴م به چاپ رساند. در همین زمان بیماری وی شدت یافت و به دستور پزشکان به مصر رفت و مدت کوتاهی را در قاهره و اسکندریه گذراند. سپس به بیروت بازگشت و در همانجا در ۲۹ سالگی درگذشت (حمزه، ۲۹/۲-۳۲؛ آل جندی، ۳۴۸/۲-۳۵۰). بیشتر منابع وفات وی را در ۱۸۸۵م نوشته‌اند (شیخو، ۱۱۷/۲؛ عبود، ۴۴۱؛ عبدالجلیل، ۲۹۷). اما مجلهٔ *المقتطف* خبر مرگ وی را در شمارهٔ *تموز* ۱۸۸۴م به چاپ رسانده است (ص ۶۳۴).

دهه‌های ۸ و ۹ سدهٔ ۱۹م را باید عصر تحول مطبوعات عربی دانست (بازجی، ۱۳۴) و ادیب اسحاق خود یکی از پیشگامان این تحول بود. مطبوعات در آن روزگار از لحاظ نثر و شیوهٔ بیان بسیار ضعیف بودند و به کارگیری نثر مسجع و صناعات بدیعی مایهٔ فخر همهٔ روزنامه‌نگاران بود. ادیب در تحول نثر مطبوعات و تغییر آن از صنعت‌گرایی و تکلف به روانی و ساده‌نویسی بسیار کوشید و نثر روزنامه‌ای را به مرتبه‌ای از شیوایی و استواری رساند و تحولی بنیادی در آن به وجود آورد (زیدان، تاریخ، ۵۷/۴؛ بستانی، ۳۵۸/۳).

آثار: ۱. *آثار الادهار*، در بیروت (۱۸۷۵م) به چاپ رسیده است؛ ۲. *ادب المقالة الصحفیه*، اثر مشترکی است از ادیب اسحاق، محمد عبده و عبدالله ندیم که در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. *الباریسیه الحسنة*، نمایشنامه‌ای است که او از فرانسه به عربی ترجمه کرده، و در بیروت (۱۸۸۴م) به چاپ رسانده است؛ ۴. *الدرر*، مجموعه‌ای است از

عضویت انجمن ادبی زهرة الآداب که در ۱۸۷۳م تأسیس شده بود، درآمد و پس از چندی ریاست آن را نیز بر عهده گرفت. ادیب در این زمان آوازه‌ای بلند یافت و مجموعهٔ سخنرانیهایش در انجمن زهرة الآداب توجه بسیاری را به خود جلب کرد (حمزه، ۱۹/۲؛ آل جندی، همانجا؛ زیدان، *تراجم*، ۹۶/۲). وی در ۱۸۷۵م به همراه دوستش سلیم خوری کتاب *آثار الادهار* را منتشر ساخت و *نزهة الاحدای فی مصارع العشاق* را نیز در همین زمان نوشت (مروه، آل جندی، همانجاها). همچنین به پیشنهاد سرکنسول فرانسه در بیروت رمان *اندروماک راسین* را ترجمه کرد و با همکاری برخی هنرمندان معروف در زمانی کوتاه آن را به روی صحنه برد و درآمد آن را صرف برخی امور خیریه کرد (حمزه، همانجا؛ نجم، ۲۱۵).

ادیب در حدود سال ۱۸۷۶م در زمان حکومت خدیو اسماعیل به اسکندریه رفت و با همکاری سلیم نقاش نمایشنامه‌هایی را به عربی ترجمه کرد و به روی صحنه برد (مروه، همانجا؛ حمزه، ۲۰/۲). اندکی بعد، از اسکندریه به قاهره رفت و در آنجا با سید جمال الدین اسدآبادی آشنا شد و در زمرهٔ مریدان وی درآمد (نک: اسحاق، ۲۰؛ حمزه، همانجا؛ طرازی، ۱۳/۳). در ۱۸۷۷م، به پیشنهاد سید جمال الدین هفته‌نامهٔ مصر را بنیاد نهاد (حمزه، همانجا). ادیب در این روزگار در نهایت فقر و تنگدستی روزگار می‌گذرانید و تأمین هزینهٔ هفته‌نامه برایش سخت دشوار بود، از این رو، ادارهٔ آن را از قاهره به اسکندریه منتقل ساخت و سلیم نقاش نیز در تحریر آن به یاری وی شتافت. هفته‌نامهٔ مصر در اسکندریه با استقبال شدید مردم روبه‌رو شد و شهرت فراوان یافت، به خصوص که برخی آزادیخواهان و نویسندگان بنام همچون سید جمال الدین در زمرهٔ نویسندگان آن بودند (دسوقی، ۱۱۸/۱؛ اسحاق، حمزه، طرازی، همانجاها). ادیب تنها به هفته‌نامهٔ مصر بسنده نکرد و به همراه سلیم نقاش در ۱۸۷۸م روزنامهٔ *التجارة* را با حمایت مالی برخی تاجران تأسیس کرد (طرازی، ۵۴/۳-۵۵). ادیب از هواداران شریف پاشا نخست‌وزیر وقت بود و در مقالات خود از وی سخت جانبداری می‌کرد، اما همینکه ریاض پاشا در ۱۸۷۹م به وزارت کشور رسید، ادیب به مخالفت با وی برخاست و سیاستهای او را به شدت مورد انتقاد قرار داد و به دنبال آن، طولی نکشید که هر دو نشریهٔ *التجارة* و مصر توقیف شد (همو، ۱۴/۳؛ حمزه، ۲۰/۲، ۲۳؛ مقدسی، ۴۱۴).

ادیب اسحاق دست از فعالیت مطبوعاتی برنداشت و در پی آن روزنامهٔ *مصر الفتاة* را در ۱۸۷۹م و سپس هفته‌نامهٔ *المحرسة* را در ۱۸۸۰م به همراه سلیم نقاش در اسکندریه منتشر کرد (طرازی، ۵۶/۳-۵۷؛ یازجی، ۱۳۶؛ زیدان، تاریخ، ۵۷/۴). اما فشارهای سیاسی و سختگیریهای حکومت مصر او را به جلای وطن و اداس داشت و او در همان حال به فرانسه رفت و روزنامهٔ *مصر القاهره* را در آنجا منتشر کرد و بیشترین مقالات آن را به انتقاد از ریاض پاشا و سیاستهای او که در آن هنگام نخست‌وزیر بود، اختصاص داد (مروه، ۲۳۴؛ حمزه، ۲۴/۲). ادیب در فرانسه با نویسندگان و روزنامه‌نگاران بسیاری آشنا شد و

چهارگوش منظم به ابعاد ۷۲۵×۷۴۰ سانتی متر ساخته شده است. مصالح بنا از آجر است و لبه‌های هر ضلع بنا از ارتفاع ۵۰ سانتی متری کف موجود بر جداره دیوار شروع شده، تا زیر سقف ادامه می‌یابد (هیلن براند، ۵۵؛ نقشه؛ تحقیقات). بنا از نظر نقشه شبیه آرامگاه خواجه اتابک کرمان مربوط به سده ۶/۱۲م (شرودر، 1024-1025، تصویر 360؛ نیز هیلن براند، 59) و برج مهماندوست دامغان است (همانجا؛ نیز: نک: گذار، 259/2(IV)). بنا دارای ۳ ورودی است. ورودی کنونی ساختمان در جنوب شرقی و رو به محوطه حیاط و فضای باز امام‌زاده قرار دارد. در طرحی که دهیل در ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م از بنا تهیه کرده، این ورودی وجود نداشته است؛ به نظر می‌رسد که این مدخل بعدها در نتیجه تغییرات در بنا، ایجاد شده باشد (نک: هیلن براند، تصویر شم IIIa). ورودی دیگر در جهت شمال غربی قرار داشته، و به نظر هیلن براند مدخل اصلی آرامگاه بوده است (ص 63). سومین مدخل در شمال شرق بنا قرار دارد و در قدیمی ساختمان در این ورودی نصب شده است (نک: دنباله مقاله). در بخش داخلی بنا ضریحی فلزی مشبک به طول ۲۲۶ و عرض ۲۳۰ و ارتفاع ۲۸۰ سانتی متر قرار دارد که محافظ صندوق چوبی مرقد است (ستوده، ۱۹۶/۱).

از نوع پوشش اصلی بام این بنا اطلاعی در دست نیست (سوسک، 142). احتمالاً بام اصلی را بالاتر از سطح کنونی آن ساخته بوده‌اند (نک: هیلن براند، 56، 57). به نظر هیلن براند قرنیزهای موجود در بنا امکان دارا بودن پوشش گنبدی چند وجهی یا مخروطی شکل را برای آن مطرح می‌سازد (نک: شکل‌های شم 4-9). پوشش کنونی بام، شیروانی است.

تزیینات بنا:

نمای بیرونی: بخش پایینی بنا تا حدود ۲ متر بالاتر از کف کنونی حیاط فاقد تزیینات، و تنها شامل آجرچینی ساده است. بدنه بیرونی بنا را نیز قاب بندیهای آجری همراه با تزییناتی از همین جنس در مرکز و بخشهای بالایی بدنه مزین ساخته است. درون قاب بندیهای آجری فرورفتگیهایی به عمق یک آجر وجود دارد و بزرگی این قاب بندیها سبب شده است که نقوش پیچیده آجرکاری که غالباً در هیچ یک از بدنه‌ها تکراری نیست، به آسانی در زمینه ساده آجری، جای گیرد. هر بدنه به طور کامل دارای طرح تزیینی آجری است که حاشیه آن نیز با زنجیره‌هایی تزیینی از جنس سفال بی لعاب و با اشکالی چون ستاره‌ها و لوزیها استادانه کار شده است (هیلن براند، شکل‌های شم 24-25، نیز تصویر IXa؛ نیز نک: سوسک، 144). پیچیدگی طرحهای آجرکاری بنای امام زاده اسحاق چنان است که به نظر برخی نوعی خطاطی (نک: همو، 142-143) و یا خط کوفی در شکل آجرهای مربع شکل در قاب بندیهای هر یک از بدنه‌ها به چشم می‌خورد (نک: هیلن براند، 61، نیز تصویرهای شم Va-VIb، ص 73، طرحهای شم 10-16). اما به نظر می‌رسد که این

اشعار، سخنرانیها، رسائل و نمایشنامه‌های وی که به دست برادرش عونى اسحاق گردآوری، و در بیروت (۱۹۰۹م) منتشر شده است: ۵. دیوان انیس الجلیس، که برخی آن را به یوسف شلفون نسبت داده‌اند (نک: واندیک، ۴۸۲-۴۸۳؛ طرازی، ۱۲۱/۱)؛ ۶. نزهة الاحدای فی مصارع العشاق، در بیروت (۱۸۷۴م) به چاپ رسیده است.

آثار یافت نشده: ۱. تراجم مصر فی هذا العصر؛ ۲. غرائب الاتفاق (بستانی، ۲۲۶/۱۲؛ کحاله، ۲۲۲/۲).

برخی از آثار ادیب در زمان حیات وی از خانه‌اش به سرقت رفته است (EI²). اشعاری که او در سالهای جوانی سروده، به حدود هزار بیت می‌رسد و بیشتر غزل، مدح، عتاب و رثاست (زیدان، تراجم، ۹۵/۲).

مآخذ: آل جندی، ادم، اعلام الادب والفن، دمشق، ۱۹۵۸م؛ اسحاق، ادیب، «جمال الدین الافغانی»، المنتخبات العصرية لدرس الآداب العربية، لنینگراد، ۱۹۲۸م؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ حمزه، عبداللطیف، ادب المقالة الصحفية، قاهره، ۱۹۶۵م؛ دسوقی، عمر، فی الادب الحديث، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زیدان، جرجی، تاریخ ادب اللغة العربية، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، تراجم مشاهیر الشرق، بیروت، دارمکتبه الحیة؛ شیخو، لوس، الآداب العربية فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۱۰م؛ طرازی، فیلیپ، تاریخ الصحافة العربية، بیروت، ۱۹۱۳-۱۹۱۴م؛ عبدالجلیل، ج.م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبود، مارون، ادب العرب، بیروت، ۱۹۶۰م؛ کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مروه، ادیب، الصحافة العربية، بیروت، ۱۹۶۱م؛ المقتطف، قاهره، ۱۸۸۴م، شم ۱۰؛ مقدسی، انیس، الفنون الادبية و اعلامها، بیروت، ۱۹۸۴م؛ نجم، محمد یوسف، المسرحية فی الادب العربي الحديث، بیروت، ۱۹۶۷م؛ واندیک، ادوارد، اکتفاء القوم، قم، ۱۴۰۹ق؛ یازجی، کمال، رواد النهضة الادبية فی لبنان الحديث، بیروت، ۱۹۶۲م؛ نیز:

عنايت الله فاتحی، نژاد

اسحاق، امام‌زاده، آرامگاه اسحاق بن موسی بن جعفر (ع) معروف به مشهد نور، از بناهای دوره سلجوقی در شهرستان گرگان. این بنا در مرکز شهر گرگان، در گذر سرچشمه از محله سبزه مشهد قرار دارد و منابع جغرافیایی و تاریخی نیز تنها به ذکر نام آن اکتفا کرده، اطلاعاتی درباره ویژگیهای معماری بنا به دست نداده‌اند (نک: قورخاتچی، ۲۵/۲؛ ستوده، ۱۹۶/۱)؛ ملگونف، ۶۴؛ میرزاابراهیم، ۴۹؛ رایینو، ۲۴۴).

آراء محققان درباره این بنا تا حدودی متناقض است، چه برخی به استناد کتیبه حک شده بر چارچوب در قدیمی ساختمان، آن را مربوط به سده ۹ق (مشکوتی، ۱۹۱) و برخی بدون ارائه ادله کافی آن را متعلق به بناهای سده ۸ق (هوت، «آثار تاریخی...»، 205، «معماری...»، I/187) و شماری با توجه به تزیینات آجری بنا، مربوط به سده ۶ق (هیلن براند، 74) و یا اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ق دانسته‌اند (سوسیک، 142-144)؛ اما با توجه به تاریخ ۵۲۵ق که بر صندوق چوبی مرقد امام زاده حک شده است (ستوده، ۱۹۶/۱-۱۹۷)، به نظر می‌رسد که بنا در این تاریخ ساخته شده باشد.

ویژگیهای معماری: این بنا با طرحی ۱۲ ضلعی و مقطع داخلی

با تاریخ ۵۲۵ق خاتمه می‌یابد (همانجا).

محراب: در ضلع جنوب غربی بنا محرابی با گچ بری بسیار زیبا و پرکار وجود دارد (همو، ۱۹۶/۱)۵ که به صورت گود و برجسته و بدون استفاده از رنگ در تزیینات، کار شده است. احتمالاً بخشهای دیگر محراب نیز دارای تزیینات گچ بری بوده، و اکنون تنها لچیکهای طرفین قوس محراب و تا اندازه‌ای حاشیه آن باقی مانده است (هیلن براند، 66). در زاویه درونی طاق محراب دو ستون باریک گچی دیده می‌شود که تزیینات گچ کاری درون طاقچه، میان آن قرار دارد. تزیینات این بخش شامل چند قطعه مشبک و چند پیچک زنجیره‌ای است. به گفته هیلن براند این نوع قاب بندیها برگرفته از گچ بریهای سامره است و نمونه تزیینات آن نیز در مسجد جامع نابین وجود دارد (ص 69؛ نیز نک: هرتسفلد، I(2)/73، تزیین شم 171، نیز 87، تزیین شم 241؛ پوپ، VIII/268، تصویر شم C). در هر یک از لچیکهای محراب، شمسهای با حاشیه گل دار وجود دارد که در مرکز شمس کلمه «الله» به خط نسخ کنده شده است. فضای باقی مانده درون هر لچیکی و طاق محراب با تزییناتی چون بته جقه‌های مشبک و پیچک پر شده است. روی هر یک از نقوش یاد شده با سوراخهایی متعدد اشکال هندسی بدیعی پدید آمده که قابل مقایسه با گچ بریهای سامره است (نک: هیلن براند، تصویر شم XIa؛ هرتسفلد، I(2)/48، تزیین شم 53، نیز 80-81، تزیین شم 114). در حاشیه گچ بری شده قوس جناغی محراب، کتیبه‌ای به خط کوفی مزین وجود دارد که با قراین موجود بخشی از آن تخریب شده است. کتیبه از سمت راست محراب از آیه ۱۶ سورة آل عمران آغاز، و ادامه آن یعنی بخشی از آیه ۱۷ به صورت معکوس در زیر همان کتیبه کنده کاری شده است. القبا کوفی کتیبه دارای تزیینات پیچیده‌ای است. همچنین معکوس نوشتن بخشی از آن نیز سبب درهم تنیدگی خطوط و دشواری در قرائت آن شده است (نک: هیلن براند، 73-71).

در قدیمی: تزیینات این دربه شیوه کنده کاری و نقوش گل و برگ و طرح ترنجی در وسط است. بر چهارچوبه این در کتیبه‌ای کنده کاری شده که نخستین بار توسط رابینو قرائت شده است (ص ۲۴۴). از قرائت جدید چنین برمی‌آید که رابینو در خواندن برخی اسامی و کلمات به خطا رفته است (نک: ستوده، ۱۹۷/۱)۵. به نوشته کتیبه موجود، این در به فرمان امیر بهادر فرزند امیر جلال‌الدین بایزید و توسط فردی به نام حاجی محمد در تاریخ ۸۵۷ق (قس: مشکوتی، همانجا) ساخته شده، و وقف بنای معروف به مشهدنور گردیده است (نک: ستوده، همانجا).

حفاظت و نگهداری بنا: به سبب نوسازی و تغییراتی که در دوره‌های مختلف بر روی بنا انجام گرفته، به تزیینات آجری برخی از نقاط بدنه آسیب رسیده است (نک: هیلن براند، 65-66). به نظر می‌رسد که بیشترین مرمت‌های بنا در دوره قاجار انجام گرفته باشد (همانجا). بنابر اسناد موجود در مرکز میراث فرهنگی استان مازندران، تمهیدات حفاظتی چون مرمت در قدیمی امام زاده، محوطه‌سازی بنا و تعویض آجرهای فرسوده داخل آن در طی سالهای ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۸ش انجام

طرحها، طرحهای آجری هندسی است که می‌توان مشابه آن را بر روی بخشی از مناره مسجد جامع استرآباد، مشاهده کرد (نک: هوت، «آثار تاریخی»، 204-205). در بالای قاب بندیهای بزرگ هر بدنه - بجز ورودی شمال غربی - در امتداد همان قاب و ادامه تزیینات آجری، با فاصله ۳ تا ۴ ردیف، رگچین آجری مشبک کاری تا زیر قرنیز دیده می‌شود (تحقیقات). به نظر هیلن براند، معمار آگاهانه قاب بندیهای بزرگ را برای بهتر نمایاندن اثر خود برگزیده است، اما مشبک کاریهای آجری بالای آن، جلوه قابهای بزرگ بدنه با نقشهای پیچیده آجرکاری را ندارد (ص 62-63).

ورودیها: بخش اعظم تزیینات آجری سردر ورودی اکنون از میان رفته، و به هنگام بازدید هیلن براند از بنا، جای آن را پنجره مشبکی گرفته بوده است؛ حال آنکه اکنون دو دستگاه تهویه به جای آن تعبیه کرده‌اند (همو، تصویر شم I؛ تحقیقات). ورودی شمال شرقی، درون بدنه‌ای فاقد قاب بندی آجری، چون دیگر بدنه‌ها قرار دارد. درون طاق نمای بالای ورودی، ۴ ردیف مقرنس و در قسمت میانی آن، نقوشی با طرح ستاره به چشم می‌خورد (نک: هیلن براند، 64، نیز تصویر شم VIIb). بر لبه درونی طاق طرحهای گل و گیاه همراه با کاشی فیروزه‌ای رنگ دیده می‌شود. در دو گوشه مثلث شکل پیشانی طاق نما با استفاده از کاشی فیروزه‌ای، ستاره‌های سه گوش و شش گوش پدید آورده‌اند. هیلن براند تزیینات کاشیهای کار شده را مربوط به دوره سلجوقی (نک: ص 61)، و سوسک تاریخ آن را پس از، آجرکاری عصر سلجوقی و حداقل یک سده پس از آن می‌داند (ص 144). بر سر در ورودی شمال غربی نیز طاق نمایی شکل گرفته از دالبرهای بی در پی قرار دارد که با مجموعه‌ای از مقرنس تزیین شده است و به رغم استفاده از آجر در آن، طرحی شبیه به گچ کاری را نشان می‌دهد. در نمای درونی و بیرونی مقرنس و حتی در میان لبه چندگانه دالبرها تزیینات آجری مشبک به شکل مربع، چند ضلعی و ستاره‌ای دیده می‌شود. بالاتر از بخش مقرنس، تزیینات آجری مشبک کاری درون یک قاب بندی آجری تا زیر قرنیز سقف ادامه یافته است و این بخش از نظر ارتفاع و سبک کار با تزیینات دیگر بدنه‌ها تفاوت دارد (هیلن براند، 64-65).

ضریح و مرقد: ضریح فلزی دارای کتیبه‌هایی از آیاتی از سوره‌های ۹۱ و ۹۳ قرآن مجید در ۴ جانب خود و نیز اشعاری در وصف امام زاده است. در ضلع شرقی نام خطاط، احمد نجفی زنجانی و تاریخ ۱۲۸۴ق حک شده است (نک: ستوده، ۱۹۸/۱)۵. مرقد نیز در وسط محوطه درونی بنا کار گرفته از گچ است و بر روی ۴ بدنه آن آیاتی از قرآن مجید به خط کوفی ممتاز باقی مانده (مشکوتی، ۱۹۱) که به نظر می‌رسد تاکنون به درستی قرائت نشده است. بر روی مرقد، صندوق چوبی مشبکی نهاده‌اند و آیت الکرسی (بقره/۲۵۵-۲۵۷) به خط کوفی قدیم بر حاشیه بالای صندوق و بسیار گود کنده شده است (ستوده، ۱۹۶/۱)۵. این کتیبه از بخش بالای ضلع غربی صندوق آغاز شده، و در ضلع شمالی تا ضلع شرقی امتداد یافته است و در ضلع جنوبی

گرفته است.

نداشت، به تحریک پرداخت تا سرانجام، اسحاق افندی را برای سرپرستی مرمت ساختمانهای مذهبی به مدینه منوره فرستادند. وی به هنگام بازگشت به استانبول در سوئز درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۵۴/۳؛ «دائرة المعارف»)، نیز ثریا، همانجاها؛ قس: EI²).

اسحاق افندی بجز زبانهای شرقی همچون عربی، عبری و فارسی، با زبانهای لاتین، یونانی و فرانسه نیز آشنا بود. حافظه‌ای بسیار نیرومند داشت و گفته می‌شود که ضمن سفر حج، در مدت ۳ ماه قرآن را حفظ کرد (بروسه‌لی، همانجا؛ سامی، ۸۹۹/۲-۹۰۰؛ بانارلی، ۸۲۰).

وی در کنار وظایف اداری و آموزشی خویش، به کار تصنیف نیز می‌پرداخت و عمده شهرت او نیز از همین باب است. اثر عمده وی با عنوان مجموعه علوم ریاضیه در ۴ مجلد در استانبول منتشر شد (۱۲۴۷-۱۲۵۰ ق/۱۸۳۷-۱۸۳۴ م). بیشتر مطالب این مجموعه از منابع فرانسوی در زمینه ریاضیات، فیزیک، شیمی، هیأت و زمین‌شناسی ترجمه شده است. این مجموعه از نظر علمی ارزش چندانی ندارد، اما نخستین کتابی است که به زبان ترکی درباره دانشهای جدید منتشر شده است. در این کتاب اصطلاحات علمی بسیاری، برساخته از واژگان عربی، مانند مولد الماء در برابر هیدروژن، مولد الحموضه در برابر اکسیژن، به کار رفته است که تا چند سالی پس از فروپاشی دولت عثمانی و مدتها پس از آن در کشورهای عربی همچنان متداول بود. تألیفات اسحاق افندی نقش بزرگی در نشر علوم غربی در ترکیه و کشورهای عربی داشته است (سامی، همانجا؛ بروسه‌لی، ۲۵۴/۳-۲۵۵؛ ثریا، بانارلی، همانجاها).

آثار: گذشته از مجموعه علوم ریاضیه، این آثار نیز از او به چاپ رسیده است: ۱. آلات کیمیویه (رساله درباره ابزارهای آزمایشهای شیمیایی). ۲. اصول استحکامات. ۳. اصول الصیغه (یا الاصاغه)، در شیوه استفاده درست از سلاحهای آتشین و شرح ویژگی فلزات به کار رفته در ساختن آنها و چگونگی ساختن توپ. ۴. تحفه الامراء، درباره اردوسازی و نگهداری دژها. ۵. دکزلغمی رساله سی (رساله درباره لای دریا). ۶. عکس المرایای فی اخذ الزوایا، درباره کاربرد برخی از ابزارهای رصد. ۷. قواعد سامیه، در تخطیط اراضی. ۸. کره رساله سی (رساله درباره کره). ۹. نصب الخیام، درباره اصول برپا کردن چادر به هنگام لشکرکشی. این کتاب در ۱۲۴۲ ق چاپ شد (بروسه‌لی، ۲۵۵/۳؛ بغدادی، ۲۰۳/۱؛ بانارلی، همانجا؛ اوزگه، ۱۹۸۰). ترجمه اثری از زبان فرانسه با عنوان خانه زراع از او برجای مانده است (سامی، ۹۰۰/۲).

مآخذ: بروسه‌لی، محدطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۴۲ ق؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ نیز:

مآخذ: رایتو، ه. ل.، سفرنامه مازندران و استراباد، ترجمه غلامحسین وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استراباد، تهران، زیر چاپ؛ قورخانچی، محمدعلی، نخیه سیغیه، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ملگوف، سفرنامه، ترجمه سعید گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ میرزا ابراهیم، سفرنامه استراباد و مازندران و کیلان... به کوشش سعید گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نقشه (پلان امام‌زاده نوری)، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، دفتر فنی مازندران، ۱۳۵۹ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف: نیز:

Godard, A., *Athar-e Iran*, Paris, 1949; Herzfeld, E., *Der Wand-schmuck der bauten von Samarra und seine Ornamentik*, Berlin, 1923; Hillenbrand, R., «Saljuq Monuments in Iran. V. the Imāmzāda Nūr, Gurgān», *Iran*, London, 1987, vol. XXV; Hutt, A., «Islamic Monuments in Kirmān and Khurāsān Provinces», *Iran*, London, 1970, vol. VIII; id & L. Harrow, «Islamic Architecture», *Iran*, London, 1977, vol. I; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London, 1967, vol. VIII; Schroeder, E., «The Seljuq Period», *ibid*; Soucek, P., «Iranian Architecture: the Evolution of a Tradition», *Highlights of Persian Art*, Colorado, 1979.

جوادی‌نستانی

اسحاق افندی، یا خواجه اسحاق (۱۱۸۸-۱۲۵۱ ق/۱۷۷۴-۱۸۳۵ م)، ریاضی‌دان و مهندس دوره عثمانی. وی در ناره (یا نارت، یا آرته) واقع در جنوب یانیه (اکنون تابع آلبانی) زاده شد و از این جهت به یانیوی نیز شهرت یافته است. پدرش یهودی بود، اما به اسلام گروید و نام عبدالله بر خود نهاد. اسحاق پس از مرگ پدر به استانبول رفت و به یادگیری ریاضیات و نیز زبانهای شرقی و غربی پرداخت (سامی، ۸۹۹/۲-۹۰۰؛ ۴۷۸۸-۴۷۸۹، ۴۵۴۳-۴۵۴۲/۶؛ «دائرة المعارف...»)، XX/231؛ آدیوار، 196؛ اونات، 90-93، 106؛ ثریا، ۳۲۸/۱؛ EI²؛ بستانی).

به گفته اونات (ص 89-94) اسحاق در ۱۲۲۱ ق/۱۸۰۶ م مترجم بحریه عثمانی بود و در این مقام مأمور مذاکره با فرستاده انگلستان درباره استحکامات ساحلی کشور خویش شد و در این مذاکرات توانست سیاست دولت متبوع خود را پیش برد (نیز نک: ثریا، همانجا؛ آچپورا، 129). در ۱۲۳۱ ق/۱۸۱۶ م معلم ریاضیات در آموزشگاه مهندسی نظامی شد و در ذیقعد ۱۲۳۹/ژوئیه ۱۸۲۴ در دیوان همایون نیز به عنوان مترجم به کار پرداخت و در ۱۲۴۲ ق به مقام سرخلیفگی رسید. در ۱۲۴۴ ق/۱۸۲۸ م، پرتو افندی (پرتو پاشای بعدی)، رئیس دیوان همایون یا رئیس الکتاب، اسحاق افندی را که رقیبی نیرومند برای خویشتن می‌شمرد، از این مقام برکنار ساخت و چنانکه گفته می‌شود، با توسل به دستاویزهایی، مقامات مسئول را بر آن داشت تا اسحاق را به عنوان ناظر ساختمان دژهای مرزی به بالکان فرستادند. در ۱۲۴۶ ق/۱۸۳۰ م اسحاق از بالکان بازگشت و به کار در آموزشگاه مهندسی نظامی ادامه داد و در رجب همان سال سرمدرس آموزشگاه شد. آنگاه به اصلاح برنامه‌های آموزشی و تجدیدنظر در نظام گزینش استادان و معلمان آموزشگاه همت گماشت. سیدعلی افندی (سیدعلی پاشای بعدی)، سرمدرس سابق آموزشگاه که اینگونه اصلاحات را خوش

نرشخی، ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۷۸/۸، ۸۰؛ قس: سمعانی، همانجا). اسحاق نیز چون پدر و برادرانش اهل علم بود و کسانی از محدثان از او روایت کرده‌اند (نک: سمعانی، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ طبری، تاریخ؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مدرس رضوی، محدثی، تعلیقات بر تاریخ بخارا (نک: هم، نرشخی)؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد، به کوشش محدثی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش. صادق سجادی

اسحاق بن حسین، مؤلف کتاب جغرافیایی **آکام المرجان** که احتمالاً در سده ۴ یا ۵ ق می‌زیسته است.

آگاهی‌های ما درباره اسحاق که در برخی مآخذ، به نام او عنوان «منجم» نیز افزوده شده (نک: دنباله مقاله)، بسیار اندک است؛ بنابراین توجه بیشتر پژوهشگران به کتاب بازمانده از او، **آکام المرجان**، معطوف شده است و در این کتاب مختصر هم آنچه به دوران زندگی وی مربوط باشد، جز به مدد حدس و گمان به دست نمی‌آید.

از بررسی دقیق این اثر چنین برمی‌آید که مؤلف به احتمال بسیار، اهل اندلس یا مغرب بوده است، زیرا افزون بر استفاده از برخی تعبیرات خاص آن منطقه (نک: کراچکوفسکی، ۲۲۹/۱)، تفصیلی برخلاف معمول خود درباره اندلس به دست می‌دهد که تا حدی مؤید این نکته است (اسحاق، ۳۰-۳۳؛ نیز نک: کداتسی، ۸؛ مینورسکی، ۱۴۱). همچنین با توجه به اینکه وی ذکری از شهر تیس افریقا که در ۲۶۲ ق احداث شده، در کتاب خود آورده (نک: ص ۲۳)، می‌توان او را جزو رجال پس از سده ۳ ق قرار داد. از سوی دیگر، سکوت او درباره شهر مراکش که احداث آن در ۴۵۴ ق صورت گرفت، تعلق او را به دورانی پس از این تاریخ، بعید جلوه می‌دهد (کداتسی، کراچکوفسکی، همانجاها؛ GAL, S, I/405).

گذشته از اینها، ادرسی، از جمله مآخذ خود در تألیف *نزهة المشتاق*، از کتابی بدون عنوان، اثر «اسحاق بن حسن منجم»، یاد می‌کند (۵/۱-۶) که برخی از پژوهشگران به رغم مغایرتی که در این مورد در نام پدر اسحاق وجود دارد، گفته‌اند مقصود مؤلف **آکام المرجان** است (نیز نک: گریفینی، ۷۹؛ کداتسی، ۷، به نقل از نالینو). اما ابن خلدون که به همین بخش از کتاب ادرسی درباره منابع او استناد کرده، همین نام را به گونه ابن اسحاق منجم آورده است (ص ۵۳) و در جای دیگری نیز از همین مقدمه، از ابن اسحاق منجم تونس‌ی نام می‌برد که به گفته او، از رجال اوایل سده ۷ ق بوده است (ص ۴۸۹). کداتسی برای رد نظر نالینو که می‌گوید مقصود ادرسی، همین اسحاق مؤلف **آکام المرجان** است، احتمال می‌دهد که مقصود از «اسحاق منجم» نزد ادرسی، نه اسحاق ابن حسین مؤلف **آکام المرجان**، بلکه ابن اسحاق تونس‌ی است (همانجا). اما از آنجا که وفات ادرسی در حدود سال ۵۶۰ ق/۱۱۶۵ م اتفاق افتاده است و با توجه به تصریح ابن خلدون به تعلق ابن اسحاق مذکور به اوایل سده ۷ ق، احتمال کداتسی بی‌وجه به نظر می‌رسد (نیز

Adivar, A. A., *Osmanlı türklerinde ilim*, Istanbul, 1943; Akçura, Y., *Osmanlı devletinin dağılma devri*, Ankara, 1985; Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1971; EI²; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler katalağı*, Istanbul, 1979, vol. V; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Unat, F. R., «Bağhoca İshak Efendi», *Belleten*, 1964, vol. XXVIII, no. 109. محمدعلی مولوی

اسحاق بن آحمد سامانی، ابویعقوب (د ۳۰۱ ق/۹۱۴ م)، از امیرزادگان مشهور سامانی که در ایام امارت نصر بن احمد بن اسماعیل، در سمرقند به ادعای فرمانروایی برخاست.

از احوال او اطلاع مختصری در دست است. نخستین بار از اسحاق در واقعه نزاع میان دو برادرش امیر نصر و اسماعیل بن احمد سامانی (۵ م) یاد شده که او جانب اسماعیل را گرفته بود (۲۷۳ ق). سال بعد در جنگ میان نصر و اسماعیل هم اسحاق در لشکر اسماعیل بود و در آغاز پیکار شکست خورد و به غرب گریخت و سپس امیر اسماعیل او را باز آورد و به جنگ نصر رفتند (نرشخی، ۱۱۵-۱۱۶). به همین سبب چون اسماعیل بن احمد پس از مرگ نصر (۲۷۹ ق) امارت ماوراء النهر یافت، اسحاق را حکومت فرغانه داد (مدرس، ۲۶۶). روایت سمعانی (۲۵/۷) که از اسحاق به عنوان رئیس دیوان مظالم بخارا یاد کرده، می‌بایست مربوط به دوران حکومت امیر اسماعیل بر بخارا و پیش از مرگ امیر نصر بن احمد بوده باشد. به هر حال، چنین می‌نماید که اسحاق از اواخر عمر برادرش اسماعیل حکومت سمرقند داشته است، زیرا هنگامی که اسماعیل درگذشت (۲۹۵ ق) و جانشین و پسرش احمد خواست به ری رود، به صوابدید یکی از ارکان دولت که او را از شورش عمومش اسحاق بیم می‌داد، به سمرقند رفت و اسحاق را گرفت و به بخارا فرستاد؛ یا به روایتی او را به بخارا نزد خود خواند و به زندانش افکند (گردیزی، ۳۲۵-۳۲۶؛ ابن اثیر، ۷/۸). اسحاق همچنان در بخارا بود تا در ۲۹۸ ق امیر احمد او را آزاد کرد و به امارت سمرقند و فرغانه بازگردانید (همو، ۶/۸).

چون امیر احمد در ۳۰۱ ق کشته شد و پسر خردسالش نصر در بخارا بر تخت نشست، اسحاق در سمرقند به عنوان بزرگ سامانیان سر برداشت و مردم را به اطاعت از خود خواند و به خلیفه بغداد هم نامه نوشت تا موافقت او را به دست آورد. پسرش الیاس نیز در سمرقند به یاری پدر برخاست و پسر دیگرش ابوصالح منصور در نیشابور بر ضد نصر قیام کرد و برخی شهرهای خراسان را گرفت. از این سوی، حمویه ابن علی سپهسالار نصر به پیکار اسحاق رفت. در رمضان ۳۰۱ بر در بخارا جنگ شد و اسحاق تاب نیاورد و به سمرقند گریخت، اما باز تدارک جنگ دید و این بار هم ناکام ماند و به سمرقند بازگشت. حمویه بن علی سر در پی او نهاد و شهر را به زور تصرف کرد و کار را بر اسحاق که پنهان شده بود، چنان سخت گرفت که امان خواست و حمویه او را امان داد و به بخارا فرستاد. در این میان منصور بن اسحاق نیز در خراسان بمرد و شورش به یک بار فرونشست.

اسحاق در بخارا بود تا همانجا درگذشت (طبری، ۱۰/۱۴۷-۱۴۸؛

نک: کراچکوفسکی، ۲۳۰/۱؛ زوتر، ۱۴۳-۱۴۲). ادرسی در اثر دیگر خود، انس المهج نیز از «اسحاق بن حسین منجم» نام برده است (ص ۴؛ نیز نک: کداتسی، همانجا؛ مونس، ۱۹۷، حاشیه ۲). اما استفاده ادرسی از آکام المرجان بعید به نظر می‌رسد، خاصه که او به منابع کتاب اسحاق دسترسی داشته، و خود به شماری از آنها در صدر کتاب اشاره کرده است؛ مگر آنکه فرض کنیم، آکام المرجان موجود، نسخه مختصر شده‌ای از کتابی مفصل‌تر است که مورد استفاده ادرسی قرار گرفته بوده است (نیز نک: دنباله مقاله). به هر حال، در اینکه همین آکام المرجان موجود، از مآخذ ادرسی بوده است، دلیل متقنی در دست نیست.

اثر اسحاق بن حسین که عنوان کامل آن آکام المرجان فی اوصاف المدائن المشهورة فی کل مکان است، چنانکه از نام آن پیداست، نوشته مختصری است درباره شهرهای مشهور در سرزمینهای اسلامی و با شرحی مختصرتر درباره برخی نقاط دیگر. تنها نسخه شناخته شده از این کتاب در امروزیاناست و آنجلا کداتسی، خاورشناس ایتالیایی، متن آن را با مقدمه دقیقی در وصف نسخه و تحلیل موارد آن، در ۱۹۲۹م، ضمن «مجموعه لینچی» در زم منتشر کرد؛ اما پیش از او، نالینو گریفینی نسخه کتاب را بررسی و معرفی کرده بودند (گریفینی، ۸۰-۷۹؛ کداتسی، ۱).

کتاب پس از بسمله، بدون خطبه، با جمله «قال اسحاق بن حسین رحمه الله تعالی» آغاز می‌شود و مؤلف مطالب خود را با «ذکر مدینه مکه المشرفه» شروع می‌کند؛ سپس به ذکر مدینه النبی و بیت المقدس می‌پردازد (ص ۱-۴). نخستین شهر پس از این ۳ شهر مقدس، بغداد است (ص ۴). کتاب نظم خاصی ندارد و مؤلف تنها به ذکر شهرهای مشهور بسنده کرده است. اطلاعات ذیل نام هر شهر بسیار اندک است و بخش بیشتر آن نیز به موقعیت نجومی شهرها اختصاص یافته است. به گفته کداتسی (ص ۲)، گویا در اینگونه موارد، مؤلف یک نقشه جغرافیایی پیش‌رو داشته است. بیان ویژگیهای طبیعی و مذهبی بلاد نیز در این اثر چندان به چشم نمی‌خورد و مؤلف به ندرت گاهی به این موضوعات و خاصه مذهب غالب مردم یک ناحیه، توجه می‌کند (مثلاً درباره حضر موت، نک: ص ۱۱). آکام المرجان چنان مختصر است که کداتسی احتمال داده است این کتاب نسخه خلاصه شده‌ای از کتابی مفصل‌تر بوده باشد (همانجا؛ نیز نک: کراچکوفسکی، ۲۲۹/۱)؛ با اینهمه، مؤلف خود در یک جا به تمایل به اختصار و ایجاز در این اثر اشاره کرده است (ص ۲۸). کتاب با ذکر از بلاد خزر و ترک پایان می‌یابد (نک: ص ۳۸ به بعد).

اسحاق بن حسین به منابع خود اشاره نمی‌کند، تنها در یک جا (ص ۱۵) درباره تاریخ فتح اصفهان می‌گوید «قال قتیبه» که گویا مقصود او ابن قتیبه است، ولی مطلب مورد استناد او در کتاب المعارف ابن قتیبه - که می‌توان چنین اطلاعاتی را در آن سراغ گرفت - دیده نمی‌شود (نیز نک: کداتسی، ۴-۳؛ فس: سعد، ۷، که ابن قتیبه دینوری را با دینوری

مؤلف الاخبار الطوال خلط کرده است).

آکام المرجان با برخی مآخذ جغرافیایی کهن، مانند آثار ابن رسته، ابن خردادبه و یعقوبی اشتراک مطلب دارد؛ اما در چند جا، خاصه در چندین شهر ایران، شباهت نوشته اسحاق بن حسین با البلدان یعقوبی چنان است که گویا از روی آن نوشته شده است، مثلاً همدان (ص ۱۴؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۷۲)، ری (ص ۱۵، نیز نک: یعقوبی، ۲۷۵-۲۷۶) و جرجان (ص ۱۷؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۷۷). در پاره‌ای موارد نیز قرابت آکام المرجان با اثر ابن خردادبه و ابن رسته مشهود است (نک: مینورسکی، ۱۴۱). گرچه دیگر محققان تأثیر کتاب جیهانی، معروف به المسالك و الممالک را نیز در این کتاب بعید ندانسته‌اند (نک: کراچکوفسکی، ۲۳۰/۱)، اما چنانکه مینورسکی به درستی گفته است (ص ۱۴۹)، احتمالاً این تأثیر به سبب استفاده اسحاق بن حسین از مآخذ واسطه است، نه به طور مستقیم از کتاب جیهانی.

دوبخش پایانی کتاب آکام المرجان - که با متن اصلی متفاوت به نظر می‌رسد - مغشوش است و با آنکه گویا مؤلف، این دو بخش را از بخشهای مربوط به خزر و برداس و بلغار در اثر ابن رسته برگرفته، اما به عللی در آن خلط و آشفتگی روی داده است. مینورسکی در پژوهش عالمانه‌ای در مقایسه با دیگر منابع و خاصه ابن رسته، این بخش را مجدداً تصحیح کرده، و پیرامون کتاب و مؤلف و به ویژه بخش مذکور، به نکات ارزشمندی اشاره کرده است (ص ۱۵۰-۱۴۱).

کتاب آکام المرجان را یکبار دیگر، فهمی سعد در ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، براساس چاپ کداتسی، در بیروت منتشر کرد و ترجمه فارسی آن به قلم محمدآصف فکرت در ۱۳۷۰ش براساس چاپ بیروت، در مشهد چاپ و منتشر شده است.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ادرسی، محمد، انس المهج و روض الفرج، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ همو، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسحاق بن حسین، آکام المرجان، به کوشش آنجلا کداتسی، بغداد، مکتبه المثنی؛ سعد، فهمی، مقدمه بر آکام المرجان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، تاریخ الادب الجغرافی العری، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مونس، حسین، تاریخ الجغرافیه و الجغرافین فی الاندلس، مادرید، ۱۹۶۷م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Codazzi, A., introd. *Akām...* (vide: PB, Eshāq-e-bn-e Hoseyn); GAL, S.; Griffini, E., «Die jüngste ambrosianische... Handschriften», ZDMG, 1915, vol. LXIX; Minorsky, V., «The Khazars and the Turks in the *Akām al-Marjūn*», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1937-1939, vol. IX; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

اسحاق بن حنین، ابویعقوب اسحاق بن حنین بن اسحاق عبادی، پزشک و مترجم آثار علمی یونانی (د ربیع الآخر ۲۹۸/دسامبر ۹۱۰). وی در یک خانواده نسطوری از قبیله عباد حیره زاده شد. اسحاق در کنار پدرش، پزشک و مترجم نامدار، حنین بن اسحاق،

ترجمه سریانی پدرش از این اثر را به عربی درآورده است (نیز نک: قفطی، ۳۵). در منابع دیگر گفته می‌شود که ترجمه اسحاق، مستقیماً از یونانی صورت گرفته است. تحقیقات نیز نشان می‌دهد که متن عربی اسحاق از ترجمه سریانی به اصل یونانی نزدیک‌تر است (نک: «زندگی نامه»، I/275؛ بدوی، همان، ۱۴-۱۵). این اثر در ۱۹۱۳م در لایپزیگ (بدوی، مخطوطات...، ۱۱)، و در ۱۹۴۸م به کوشش بدوی ضمن مجموعه یاد شده، انتشار یافت.

۳. تحلیل القیاس، یا آنالوطیقا الاول. اسحاق بخشی از این اثر را به سریانی درآورد. بخش دیگر را پدرش پیش از وی ترجمه کرده بود. در ترجمه عربی آن که به قلم شودروس^۲ صورت گرفته، از ترجمه سریانی اسحاق بسیار استفاده شده است (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۳۶؛ بدوی، مقدمه، ۱۶-۱۷). این کتاب در ۱۹۴۸م به کوشش بدوی در همان مجموعه منتشر شد.

۴. البرهان، یا آنالوطیقا الثانی. این اثر به قلم اسحاق از یونانی به سریانی، و سپس به قلم متی بن یونس از سریانی به عربی درآمد (ابن ندیم، قفطی، همانجاها). این کتاب در ۱۹۴۹م به کوشش بدوی، ضمن همان مجموعه انتشار یافت.

۵. طویقا، یا الجدل. این اثر به دست اسحاق از یونانی به سریانی ترجمه شد. یحیی بن عدی آن را به عربی درآورد (همانجاها).

۶. بطوریتقا، یا الخطابة. گفته می‌شود که اسحاق این اثر را به عربی ترجمه کرده است (ابن ندیم، ۳۱۰؛ قفطی، ۳۷)، اما از این ترجمه نشانی در دست نیست.

۷. الكون والفساد. این اثر توسط حنین از یونانی به سریانی، و توسط اسحاق از سریانی به عربی درآمده است (ابن ندیم، ۳۱۱؛ قفطی، ۴۱). از این ترجمه نیز نشانی در دست نیست.

۸. فی النفس. اسحاق این اثر را مستقیماً به عربی درآورد (ابن ندیم، همانجا؛ بدوی، مخطوطات، ۱۹؛ «زندگی نامه»، همانجا). ترجمه اسحاق در ۱۹۵۰م به کوشش احمد فواد اهوانی، و بار دیگر در ۱۹۵۴م به کوشش بدوی در قاهره منتشر گردید.

۹. السماع الطبیعی. ترجمه عربی اسحاق از این اثر با شروح این سمح، ابن عدی، متی بن یونس و ابوالفرج ابن طیب در سالهای ۱۹۶۴ و ۱۹۶۵م در قاهره منتشر شد (نک: بدوی، همان، ۱۷-۱۸).

۱۰. کتاب الحروف، یا مابعد الطبیعة. اسحاق شماری از مقالات این اثر - که هر یک از آنها نام یکی از حروف یونانی را بر خود دارد - از جمله مقالات «آلفا» و «لامبدا» را به عربی ترجمه کرده است (ابن ندیم، ۳۱۲). در درستی روایت ابن ندیم میان خاورشناسان اختلاف نظر وجود دارد (اشتاین اشنايدر، 106). ترجمه اسحاق از مقاله «آلفا» از سوی کسانی مانند یحیی بن عدی و ابن رشد تفسیر شد. این مقاله با تفسیر این دو تن در ۱۳۴۶ش به فارسی نیز ترجمه و چاپ شد. همچنین

و عمه زاده اش، حبیبش (م م)، یکی از ۳ دانشمند هنرور سخن دانی است که شالوده مکتب حنین را بنیان نهادند و در نقل دانشهای یونانی به جهان اسلام، برجسته ترین نقش را داشتند و به همت ایشان، طالبان معرفت در سرزمینهای اسلامی، با مهم ترین بخشهای میراث علمی یونانیان آشنایی یافتند. وی نزد پدر، و نیز پزشکان مصر و انطاکیه دانش آموخت؛ پزشکی برجسته و مترجمی توانا شد و از توجه و عنایت خلفای عباسی، از متوکل تا مکتفی، و احترام و اعتماد قاسم بن عبیدالله وزیر معتضد برخوردار بود. او را در شمار ندیمان مکتفی نیز شمرده، و گفته اند که این خلیفه در تعیین فرزندش به ولایت عهد، نظر او را خواسته، و او با توجه به احکام نجوم پیش بینی کرده است که خلافت به فرزند مکتفی نخواهد رسید (ابن ندیم، ۳۴۳؛ بیهقی، ۴-۵؛ ابن خلکان، ۲۰۶/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰/۱-۲۰۱/۱؛ قفطی، ۱۷۲؛ انطاکی، ۱۹/۱؛ گیوم، 251؛ مایرهورف، 316-320؛ سامرای، ۴۵۹/۱-۴۶۰).

اسحاق در آگاهی از دانشهای یونانی و آشنایی با زبانهای یونانی و سریانی و هنر ترجمه در ردیف پدرش، و در فصاحت بیان در زبان عربی از پدرش برتر بوده است. وی با گروهی از دانشمندان که در پیرامون متکلم شیعی حسن بن نوینخت گرد آمده بودند، رابطه داشت و بنا به قولی به اسلام گرویده بود (ابن ندیم، ۲۲۵، ۳۴۳؛ بیهقی، ۵). ترجمه های اسحاق به زبان عربی را از اغلب برگردانهای لاتین آثار یونانی که مستقیماً از این زبان ترجمه شده است، به متن اصلی نزدیک تر شناخته اند. از این رو افزون بر استفاده مستقیم از متون عربی اسحاق در تهیه ترجمه های لاتین آثار دانشمندان یونان، در موارد بسیاری نیز برای درک درست متون لاتین این آثار، به ویژه کتابهای ارسطو، از ترجمه های عربی اسحاق به عنوان شاهد استفاده شده است («زندگی نامه...»، I/270-272).

وی شعر نیز می سرود و ابن ابی اصیبعه ابیاتی از او نقل کرده است (۲۰۱/۱). اسحاق در اواخر عمر دچار فلج شد (قفطی، ۸۰). از سالهای پایانی زندگی وی که ۳ سال نخست خلافت مقتدر را دربر می گیرد، هیچ گونه آگاهی نداریم.

آثار: فعالیت اسحاق در زمینه ترجمه، عرصه بسیار گسترده ای را دربر می گیرد. وی پیش از همه به ترجمه آثار فلسفی و به ویژه مؤلفات ارسطو و شروح آن پرداخت؛ در عین حال شماری از مهم ترین آثار دانشمندان یونانی در ریاضیات و نجوم را نیز ترجمه کرد. تألیفاتی نیز در پزشکی و داروسازی دارد. مهم ترین آثار او اینهاست:

الف- از آثار ارسطو:

۱. قاطیغوریاس، یا مقولات. اسحاق این اثر را مستقیماً از یونانی به عربی درآورد. این ترجمه در ۱۸۴۶م به کوشش تسنکر^۳ در لایپزیگ به چاپ رسید و بار دیگر در ۱۹۴۸م به کوشش عبدالرحمان بدوی در مجموعه منطق ارسطو در قاهره منتشر گردید (بدوی، مقدمه، ۱۱-۱۴؛ نیز نک: بستانی).

۲. العبارة، یا باری ارمیناس. به گفته ابن ندیم (ص ۳۰۹) اسحاق

- بخشهایی از مقاله «لامیدا» در ۱۹۴۷م به کوشش بدوی در مجموعه *ارسطو عند العرب* در قاهره منتشر شد.
- ب - از آثار اقلیدس: از منابع چینی بر می آید که همه این آثار مستقیماً از یونانی به عربی ترجمه شده اند:
۱. *اصول الهندسة*. ثابت بن قره ترجمه اسحاق را ویراست (ابن ندیم، ۲۲۵). ترجمه *اصول الهندسة* اقلیدس به زبانهای لاتینی و عبری از روی ترجمه عربی اسحاق صورت گرفته است. این سخن احتمالاً درباره ترجمه های سریانی و ارمنی این کتاب نیز صادق است. بسیاری از دانشمندان مسلمان ترجمه اسحاق را شرح یا تلخیص کردند. برخی نیز تحریر دیگری از آن فراهم ساختند (همانجا: «زندگی نامه»)، (IV/434-444). از جمله اینها، تحریر خواجه نصیرالدین طوسی است که در ۱۲۹۸ق در تهران به چاپ رسیده است.
 ۲. *المعطیات*. ثابت بن قره ترجمه اسحاق را ویراست؛ نصیرالدین طوسی به تحریر آن پرداخت. خاورشناسان بر اهمیت نسخه عربی *المعطیات* برای بررسی انتقادی نسخه های باقی مانده تأکید ورزیده اند. این نسخه به لاتین نیز ترجمه شده است (همان، 444، IV/442؛ نیز نک: GAS, V/116, 273). تحریر نصیرالدین طوسی از این کتاب در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد به چاپ رسید.
 ۳. *المناظر*. ترجمه اسحاق به دست ثابت بن قره ویراسته شد و نصیرالدین طوسی تحریری از آن تهیه کرد («زندگی نامه»، IV/442؛ نیز نک: GAS, V/117). *تحریر المناظر طوسی* در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد انتشار یافت.
- ج - از دیگر مؤلفان:
۱. *الاکر، یا الاشکال الکریة*، اثر متلائوس. اصل یونانی این کتاب به دست نیامده است. ابونصر منصور بن عراق ترجمه اسحاق را شرح کرد و نصیرالدین طوسی تحریری از آن به دست داد. متن ترجمه اسحاق به عبری و لاتین نیز برگردانده شد (آقابرگ، ۳/۳۸۴؛ «زندگی نامه»، (GAS, V/161-163; IV/297, 301-302).
 ۲. *الکرة المتحرکه*، اثر اوتولوکوس. ثابت بن قره ترجمه اسحاق را ویراست و نصیرالدین طوسی تحریری از آن تهیه کرد (همان، 272-273, V/82). *تحریر طوسی* در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد به چاپ رسید.
 ۳. *الکرة و الاسطوانة*، اثر ارشمیدس. ثابت بن قره ترجمه اسحاق را ویراست. نصیرالدین طوسی تحریری از ترجمه اسحاق فراهم ساخت که در ۱۳۵۹ق در حیدرآباد منتشر شد (نیز نک: آقابرگ، ۳/۳۸۸).
 ۴. شرح *اوطوقیوس العسقلانی* لشکلات *کتاب الکرة و الاسطوانة* لارشمیدس. نصیرالدین طوسی ترجمه اسحاق از این اثر را بسیار ستوده است (ص ۲؛ نیز نک: زوتر، 40-39).
 ۵. *اصلاح جوامع الاسکندرانیین* لشرح جالینوس لکتاب *الفصول لابقراط* (ابن ابی اصیبه، ۱/۲۰۱؛ GAS, III/268). این کتاب در ۱۳۵۸ق در حیدرآباد به چاپ رسید.
۶. *المجسطی*، اثر بطلمیوس. به گفته ابن ندیم (ص ۲۲۷) ترجمه اسحاق از این اثر - که ثابت بن قره نیز آن را ویراسته است - ترجمه خوبی نبوده است. اما این واقعیت که مؤلفان آثار برجسته در دانش نجوم، مانند عبدالرحمان صوفی، ابن صلاح و نصیرالدین طوسی به ترجمه اسحاق استناد کرده اند، نشان می دهد که سخن ابن ندیم پایه درستی نداشته است (نک: کونینج، 35، 34، 22). طوسی تحریر دیگری از این کتاب تدوین کرده است (آقابرگ، ۳/۳۹۰؛ GAS, VI/193).
۷. *النبات*. این اثر که تألیف آن به ارسطو نسبت داده می شد، در حقیقت شرح نیکلای دمشق بر یک کتاب مجعول منسوب به ارسطوست. متن اصلی اثر و نیز شرح نیکلای دمشقی بر آن، از میان رفته اند و ترجمه عربی اسحاق با ویرایش ثابت بن قره کهن ترین نسخه ای است که از این اثر باقی مانده است. در سده ۱۳م از روی نسخه عربی اسحاق، یک ترجمه لاتینی فراهم آمد. این ترجمه انتشاری گسترده یافت و در تألیف کتابهایی در زمینه گیاه شناسی مورد استفاده واقع شد. اندکی بعد همین نسخه لاتینی به یونانی ترجمه شد که تا مدت ها آن را نسخه اصلی می پنداشتند. ترجمه عبری این اثر نیز از روی ترجمه عربی اسحاق صورت گرفته است (میلی، ۱۶۴-۱۶۵؛ «زندگی نامه»)، (X/111-112؛ اولمان، 71؛ بدوی، *مخطوطات*، ۲۹). متن عربی این اثر به کوشش بدوی در ۱۹۵۴م، همراه کتاب *فی النفس* در قاهره منتشر شد.
۸. *حجج ابرقلس فی قدم العالم*.
۹. *مسائل فرقلیس فی الاشیاء الطبیعیة*. متن عربی دو اثر یاد شده - که اصل یونانی آنها از میان رفته - در ۱۹۵۵م ضمن مجموعه ای با عنوان *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* به کوشش بدوی در قاهره انتشار یافته است.
۱۰. *مقالة الاسکندر الافرویدیسی فی العقل*.
۱۱. *مقالة الاسکندر الافرویدیسی فی ان الهیولی غیر الجنس*. متن عربی این مقاله و مقاله پیشین که اصل یونانی آنها از میان رفته، در ۱۹۷۲م ضمن مجموعه ای با عنوان *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة* در بیروت چاپ شده است.
۱۲. کتاب *فی مراتب قرآنة کتب جالینوس*. اسحاق به خواهش بختیشوع این اثر را به سریانی ترجمه کرد و پدرش از سریانی به عربی درآورد (حنین بن اسحاق، ۱۵۰). متن عربی آن در ۱۹۸۱م به کوشش بدوی در مجموعه ای با عنوان *دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب* در بیروت چاپ شده است.
۱۳. شرح *تمیستیوس بر علم الحيوان* ارسطو. این اثر شامل ۱۹ کتاب است و اصل یونانی آن از میان رفته است. یک نسخه خطی ترجمه عربی اسحاق از آن در تاشکند نگهداری می شود (اولمان، 10-9).
- د - تألیفات: ۱. «*تاریخ الاطباء و الفلاسفة*»، رساله کوچکی است که اسحاق آن را به خواهش قاسم بن عبیدالله وزیر معتضد عباسی نوشته، و در آن مختصری از آگاهیهای متعارف آن روزگار را درباره تاریخ پزشکی کهن به دست داده است. وی در این اثر، از تاریخچه ای

از اسحاق بن سلیمان شنیده، و در کتاب اخبار الدوله آورده است، اسحاق به روزگار زیاده الله سوم اغلیبی از مصر به قیروان رفت و زمانی به قیروان رسید که زیاده الله همراه سپاهیان در اژنس اردوزده بود. زیاده الله با شنیدن خبر رسیدن اسحاق، از بی او کس فرستاد و وی را نزد خود خواند (نک: ابن ابی اصیبعه، همانجا). ابن عذارى بدون استناد به ابن جزار این رویداد را در میانه سال ۲۹۳ ق یاد کرده است (۱۴۱/۱). بیشتر محققان معاصر ضمن استناد به گزارش ابن جلجل برآند که اسحاق بن عمران به فرمان همین امیر اغلیبی به قتل رسیده است. از مجموع این سخنان چنین برمی آید که اسحاق بن سلیمان از ۲۹۳ ق/ ۹۰۶ م در قیروان نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پرداخته، و ملازم وی شده است. اما اسحاق بن سلیمان در آن زمان دست کم ۵۰ سال داشته است که نه سن وی برای تحصیل مناسب بوده، و نه در روزگاری چنین کوتاه (۲۹۳ ق تا حداکثر پایان حکومت زیاده الله در ۲۹۶ ق) فرصت چندانی برای تحصیل و ملازمت اسحاق بن عمران داشته است. از سوی دیگر، ابن عذارى به صراحت از قتل اسحاق بن عمران در ۲۷۹ ق، به دستور ابراهیم ثانی سخن گفته است (۱۲۲/۱). در این صورت باید گفت که اسحاق بن سلیمان دست کم یک بار در زمان ابراهیم ثانی و پیش از ۲۷۹ ق در حالی که چشم پزشکی جوان بوده، به قیروان رفته، و نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پزشکی پرداخته است؛ یا آنکه این امر در جایی جز قیروان و شاید در زادگاه اسحاق بن سلیمان، یعنی مصر صورت گرفته است؛ چه، ابن فضل الله عمری به صراحت از اقامت اسحاق بن عمران در مصر، پیش از رفتن به قیروان یاد کرده است (همانجا).

ابن ابی اصیبعه به نقل از ابن جزار می نویسد که ابو عبد الله شیعی پس از پیروزی بر زیاده الله و رسیدن به رقاده، اسحاق را بزرگ داشت و به خود نزدیک ساخت و اسحاق نیز سنگ کلیه او را درمان کرد (همانجا). اسحاق پس از ابو عبد الله، عبید الله مهدی را خدمت کرد و تا آخر عمر در خدمت فاطمیان بود (نک: ابن اثیر، ۴۹۷/۸-۴۹۸؛ عباس، ۲۳۶/۱). صاعد اندلسی سال مرگ او را نزدیک ۳۲۰ ق دانسته است (ص ۲۳۳) و ابن ابی اصیبعه و بسیاری از معاصران از او پیروی کرده اند. اما اسحاق دست کم تا ۳۴۱ ق زنده بوده است، زیرا بر اساس روایتی که تاریخ نگاران بسیاری بدان اشاره کرده اند، وی در ۲۹ شوال ۳۴۱ به درمان ابوطاهر اسماعیل منصور فاطمی که در اثر نپذیرفتن اندرزش به شدت بیمار شده بود، پرداخت، اما برای بی خوابی او دارویی نداد؛ چه، این کار را خطرناک می دانست. خلیفه درمان وی را نپسندید و پزشکی دیگر خواست. اطرافیان پزشک جوانی به نام ابراهیم را نزد او آوردند و او کاری را که اسحاق از آن خودداری کرده بود، انجام داد و خلیفه به خواب رفت. اسحاق چون شنید که به خلیفه داروی خواب آور داده اند، دانست که او مرده است. اطرافیان خواستند ابراهیم را بکشند، اما پایمردی اسحاق او را از مرگ رهایی داد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۳۶-۲۳۵/۱؛ قس: مقریزی، اتمام... ۱۳۷۱-۱۳۲، المتقی... ۱۸۸-۱۸۷).

که حیجی نحوی درباره پزشکان نوشته بود، استفاده کرده، و به سخن خود، نادرستیهای آن را نیز زدوده است (ص ۱۵۰). ابن اثر در ۱۹۵۵ م همراه طبقات الاطباء ابن جلجل چاپ شده است. ۲. الادویة المفردة (ابن ندیم، ۳۴۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۱/۸). ۳. معرفة البول (GAS, III/268). یک نسخه خطی از این اثر در کتابخانه مرکز موجود است. ۴. مقاله فی الاشیاء التي تعید الصحة والحفظ وتمنع من النسیان (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در برخی منابع از این اثر با عنوان الرسالة الشاقیة فی ادویة النسیان یاد شده است (نک: GAS، همانجا). ۵. التریاق. رازی در الحاوی از این اثر نقل قول کرده است (۳۸۱؛ نیز نک: GAS، همانجا). ۶. الادویة الموجودة بكل مکان (ابن ابی اصیبعه، همانجا). ۷. الکناش اللطیف (ابن ندیم، ۳۵۶؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). ۸. الزیج. محمد بن ابی بکر فارسی در الزیج الممتحن المظفری از این اثر یاد می کند (GAS, IV/67, 171).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آدوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اسحاق بن حنین، «تاریخ الاطباء والفلاسفة»، همراه طبقات الاطباء والحکماء ابن جلجل، به کوشش فواد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ انطالی، دارود، تذکرة اولی الالباب، بیروت، المكتبة الثقافية؛ بدوی، عبدالرحمان، مخطوطات ارسطو فی العریة، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، مقدمه بر منطق ارسطو، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ بستانی، یهتی، علی، تمته صوان الحکمة، لاهور، ۱۹۵۱ م؛ حنین بن اسحاق، «رسالة حنین بن اسحاق الی علی بن یحیی»، دراسات و نصوص فی الفلسفة و العلوم عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ سامرایی، کمال، تاریخ الطب العربی، بغداد، ۱۴۰۴ ق؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، لایبزیگ، ۱۹۰۳ م؛ میدلی، آلدو، العلم عند العرب... ترجمه عبدالعلیم نجار و محمد یوسف موسی، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ نصیرالدین طوسی، تحریر الكرة و الاسطوانة لارشمیدس، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ نیز:

Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970-1976; GAS; Guillaum, A., «Philosophy and Theology», Legacy of Islam, London, 1931; Kunitzsch, P., Der Almagest, Wiesbaden, 1974; Meyerhof, M., Science and Medicine, Legacy of Islam, London, 1931; Steinschneider, M., Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Graz, 1960; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900; Ullmann, M., Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden, 1972. محمدعلی مولوی

اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، ابو یعقوب (ح ۲۴۱- پس از ۳۴۱ ق/۸۵۵-۹۵۲ م)، پزشک برآوازه مصری و فیلسوف نوافلاطونی یهودی، شاگرد اسحاق بن عمران و استاد ابن جزار (م ه م).
بخش یکم - زندگی

در هیچ یک از منابع متقدم از سال تولد وی یاد نشده است و تنها با توجه به اینکه بنا بر همه مآخذ به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشته است، می توان تاریخ ولادت او را تخمین زد. به گفته ابن جلجل در طبقات الاطباء - کهن ترین مآخذ باقی مانده درباره اسحاق بن سلیمان - وی چشم پزشکی مصری بود که به قیروان رفت و ملازم و شاگرد اسحاق بن عمران شد (ص ۸۷). در مآخذ دیگر نیز به شاگردی او نزد اسحاق بن عمران اشاره شده است (صاعد، ۸۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲؛ ابن فضل الله، ۳۰۸/۹). از سوی دیگر، بنا بر سخنانی که ابن جزار

۱۸۹).

پس از ۳۴۱ق هیچ خبری از اسحاق بن سلیمان در دست نیست و گمان می‌رود که پس از آن چندان زندگی نکرده باشد. محققان اروپایی در مورد سال مرگ اسحاق بیشتر به سخن صاعد اندلسی تکیه کرده‌اند (مثلاً نک: سارتن، I/639)؛ اما لکلر به نکته یاد شده توجه داشته است (I/410-411). اولمان نیز سال ۳۴۴ق را به عنوان سال مرگ اسحاق یاد کرده است (ص 137). برخی از مورخان عرب چون علوجی (ص ۳۶۶-۳۶۷)، عبدالوهاب (۲۳۷/۱-۲۳۸) و به پیروی از او سامرای (۶۳۳/۱-۶۳۴) درباره اسحاق بن سلیمان و ارتباط وی با استادش اسحاق بن عمران نکاتی را ذکر کرده‌اند که نه با دیگر وقایع تاریخی توافق دارد و نه در مآخذی که بدانها استناد کرده‌اند، دیده می‌شود.

مآخذ: در پایان مقاله. بونس کرامتی

بخش دوم- دیدگاه فلسفی

اسحاق بن سلیمان را نخستین کسی دانسته‌اند که سنت فلسفی نوافلاطونی را به دنیای یهود شناسانده است. چند اثری که در زمینه‌های فلسفی از او باقی مانده است، تأثیرپذیری او را از یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف مسلمان نشان می‌دهد. بجز کتاب الحدود و الرسوم وی که بیشتر مبتنی بر رساله‌ای از کندی در باب حدود و تعریفات است (نک: کندی، ۱۶۵/۱ به بعد؛ «فرهنگ...»، VII/23)، اثری از او با عنوان «فصلی درباره عناصر» به دست آلتمان شناسایی و چاپ شده است. آلتمان از این اثر پی به منبعی برده است که مورد استفاده اسحاق قرار داشته، و از آن دست آثار نوافلاطونی به زبان عربی بوده است که تا سده‌های دراز به نادرست به ارسطو نسبت داده می‌شده‌اند (نک: EI²). به همین گونه کتاب الجواهر او که فقط پاره‌ای از آن بر جای مانده، نیز شرح گونه‌ای است بر همان اثر نوافلاطونی منسوب به ارسطو («فرهنگ...»، همانجا).

ویژگی کار اسحاق، در کوشش او برای سازگار کردن نظریه نوافلاطونی فیضان یا صدور با عقیده‌ای که در کتاب مقدس در زمینه خلقت الهی طرح شده است، خلاصه می‌شود. بر این اساس، وی سعی کرده است تا در عین پذیرش نظریه صدور که بیانگر صدور ازلی و ضروری مخلوقات از ذات خداوند است، جایی برای خلق «از عدم» باز کند (نک: جودائیکا، V/1067؛ ولفسن، 368-371). در کتاب الاسطقات او برهانی در اثبات خلق از عدم آمده است که بیشتر صورتی کلامی دارد، تا فلسفی (همو، 385). جنبه دیگر این کوشش، تمایزی است که وی میان دو مرحله از آفرینش الهی قائل شده است: در مرحله نخست قدرت خداوند و اراده خلاق او به خیر تجلی می‌یابد، و در مرحله دوم- که تمامی آنچه در نظریه نوافلاطونی خلقت بیان می‌شود، منطبق بر آن است- موجودات به ترتیبی خاص، از عالی تا سافل یا از عقل کلی تا اجسام، از ذات الهی صادر می‌گردند (جودائیکا، IX/1064, XIII/433-434).

در آثار فلسفی اسحاق، وجه عرفانی حکمت نوافلاطونی نیز با سنت

یهودی پیوند یافته است، چنانکه اعتقاد دینی به بهشت برین، بر واپسین مرحله از سیر بازگشت و تعالی نفس انسانی به سوی نوراغلی تطبیق شده است (نک: همان، IV/359, XV/176-177).

مآخذ: در پایان مقاله. محمدجواد انواری

بخش سوم- آثار

بیشتر آثار اسحاق به زبانهای لاتینی و عبری و برخی از آنها به زبانهای جدید اروپایی ترجمه شده است. پژوهشگران معاصر بیش از هر چیز به آثار فلسفی وی - که بیشتر برای یهودیان اهمیت دارد - پرداخته‌اند، اما به آثار پزشکی وی به خصوص مآخذی که او بدانها استناد کرده، کمتر توجه شده است. تنها دبتریش به برخی مآخذ کتاب الاغذیه اشاره کرده است (ص 136-143). از این روی، در اینجا بیشتر به آثار پزشکی اسحاق پرداخته شده است. این آثار شهرت والایی نزد پزشکان دوره اسلامی و نیز اروپای سده‌های میانه داشته است. ابن جلجل بر آن است که آثار اسحاق برتر از آثار پیشینیانش بوده است و به خصوص کتاب فی البول وی را ستوده است (ص ۸۷). صاعد اندلسی کتاب فی الحمیات را بی‌نظیر خوانده (ص ۲۳۳)، و زهراوی پژوهش اسحاق در این باره را غایت پژوهش دانسته، و خلاصه بخش پایانی آن را نقل کرده است (۳۶۴/۱-۳۶۵). ابن ابی اصیبعه نیز این کتاب را ستوده، و برای اثبات نظر خود به ابوالحسن علی بن رضوان استناد کرده است (۳۷/۲). پزشکانی چون ابن جزار (نک: دوگا، 333)، ابن سمجون (جم، نک: فهرست)، زهراوی (مثلاً نک: همانجا، نیز ۵۰/۱، ۳۴۴، ۲۷۶/۲، ۴۴۸)، ابن مطران (۱۱۵/۱-۱۱۸)، غافقی (گ ۱۰ الف، ۱۵۵ ب، جم)، ابن بیطار (۱۴۰/۱-۱۴۱، جم)، و از میان مؤلفان آثار فارسی حاجی زین عطار (ص ۲۴۳، ۲۷۵) و بسیاری دیگر از پزشکان دوره اسلامی از آثار او بهره برده‌اند. در مآخذ طبی و به خصوص کتب ادویه مفرده گاه از پزشکی به نام اسحاق یاد می‌شود که مقایسه این اقوال با آراء اسحاق بن حنین، اسحاق بن عمران و اسحاق بن سلیمان نشان می‌دهد که در بیشتر این موارد، منظور اسحاق بن حنین، و در مواردی بسیار کمتر منظور اسحاق بن عمران بوده است و این مؤلفان هنگام نقل آراء اسحاق بن سلیمان یا به نام کامل وی و یا به عنوان «اسرائیلی» اشاره کرده‌اند (نیز نک: ابراهیم بن مراد، بحوث...، ۶۸-۶۹، در اسات...، ۹۰؛ برای مقایسه برخی موارد، نک: ه، اسحاق بن عمران).

شهرت آثار اسحاق بن سلیمان در اروپا بیشتر به سبب ترجمه‌های لاتین کنستانتین افریقای، منتحل مشهور و نیز گرااردوس کرمونایی بوده است. در واقع اسحاق از طریق کنستانتین بر مکتب پزشکی سالرنو که کنستانتین پیشگام آن بود، تأثیری بسزا گذارد (زودووف، 241-247). البته کنستانتین در ترجمه‌های خود هیچ نامی از صاحبان اصلی آثار از جمله اسحاق بن سلیمان، علی بن عباس مجوسی اهوازی، ابن جزار و اسحاق بن عمران نبرده، و آنها را از آن خود دانسته است. اما در این

۳. کتاب البول، کنستانتین آن را به لاتین ترجمه کرده است. کمبل بر آن است که اصل عربی ترجمه لاتینی موجود، از آن عبداللطیف بغدادی است (ص 74)، اما مأخذ او معلوم نیست.

۴ و ۵. الاسطقات و الحدود و الرسوم. گرار دوس کرمونایی آنها را به لاتین ترجمه کرده است. آلتان و اشترن هر دو را با استفاده از متن عربی به انگلیسی ترجمه کرده‌اند و متن لاتین کتاب دوم را نیز به چاپ رسانده‌اند. هیرشفیلد ترجمه عبری همین کتاب را با مقدمه‌ای کوتاه در «جشن‌نامه» ۸۰ سالگی اشتاین اشنایدر چاپ کرده است (نک: فریدنوالد، 179-184).

آثار دیگر وی اینهاست: *بستان الحکمة، المدخل الی المنطق، المدخل الی صناعة الطب، کتاب فی الحکمة، کتاب فی النبض و کتاب فی التریاق* (ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲).

آثار منسوب:

پندنامه‌ای مشتمل بر ۵۰ بند به پزشکان که اصل عربی آن گم شده، اما ترجمه عبری آن باقی مانده است. متن عربی این اثر را سواوه در ۱۸۶۱م یافت و آن را به ایتالیایی ترجمه کرد (فریدنوالد، 181). در ۱۸۸۴م کاوفمن ترجمه آلمانی این رساله را به همراه فهرستی از تحقیقاتی که درباره اسحاق، و به خصوص این اثر صورت گرفته بود، منتشر کرد (ص 93-112). اما گوتمان در مقاله‌ای این انتساب را نادرست خوانده است (ص 156-164؛ نیز نک: کلاین فرانکه، 132).

کتاب *فی المالخولیا*. ابن مطران مطالبی از این کتاب نقل کرده است، اما در هیچ یک از مأخذ متقدم سخنی در این باره دیده نمی‌شود. با توجه به برخی شباهتها بین این مطالب و کتاب اسحاق بن عمران در همین موضوع، به نظر می‌رسد که اسحاق کتاب استادش را شرح کرده باشد (نک: ابن مطران، ۱۱۵/۱-۱۱۸؛ اسحاق بن عمران، ۱۳۸، ۱۴۱).

منابع الاغذیه و ویژگیهای آن: بیش از نیمی از ارجاعات اسحاق در الاغذیه به جالینوس است. او از آثار متعدد این طبیب از جمله *العقاقیر البسیطة و تفسیر او بر افیدیمیای بقراط بهره گرفته است* (۲/۲۱۵، ۲۳۸، جم). البته در اکثر قریب به اتفاق موارد وی نام کتاب جالینوس را ذکر نمی‌کند که می‌بایست در این موارد مأخذش کتاب الاغذیه او بوده باشد. بیش از نیمی از دیگر ارجاعات نیز به [حشائش] دیوسقوریدس است (۱/۱۱۵، ۱۴۵، ۲۵۰/۲، ۳۴۱، ۵۱۰/۳، جم). اما آثار سراط و از آن جمله *افیدیمیای وی* و به احتمال قوی در اکثر موارد کتاب *الغذاء*^۱ او (۱/۴۳، ۴۰/۱، ۸۶، ۲۶۲/۲، ۲۹۶، ۶۰۰/۳، ۶۱۹، جم)، و آثار روفس افسوسی (۱/۹۷، ۱۰۵، ۳۶۵/۳، ۵۴۶، ۶۲۴، جم) - از آن جمله کتاب او درباره مالخولیا - از این نظر در رده‌های بعدی قرار دارند.

اسحاق از آثار ارسطو - که همه جا او را فیلسوف نامیده است - از جمله کتاب *النفس و کتاب الحیوان* (۱/۴۷۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۵۴۵/۳) و نیز

میان، دست‌اندازی او به آثار اسحاق بن سلیمان بیشتر بوده است. انتحال آثار اسحاق بن سلیمان برخلاف ترجمه منحول *مقاله فی المالخولیا* که در اصل از آن استادش بود، از صدها سال پیش معلوم شده بود. با اینهمه، محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به عنوان ترجمه، و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنایدر، «کنستانتینوس...»، 808-751، «ادبیات...»، 39-38؛ «علم...»، 66، 61) و تنها شمار اندکی از آنان مانند کامستون (نک: فریدنوالد، 181) بدین حقیقت اعتراف کرده‌اند. حال آنکه در این ترجمه‌ها تمامی نشانه‌هایی که ممکن است خواننده را به اصل اثر یا دست کم ماهیت عربی - اسلامی آن راهنمایی کند، و به خصوص نام پزشکان دوره اسلامی، حذف شده است (همانجا؛ نیز نک: ه، اسحاق بن عمران). نکته جالب توجه در این باره آن است که مجموعه آثار منحول کنستانتین^۲ پس از مجموعه آثار اسحاق^۱ چاپ شده است. با کشف این انتحاله‌ها برخی از مورخان (مثلاً ووستنفلد، 52) تصور کرده‌اند که ترجمه‌های دیگری مانند ترجمه کامل *الصناعة، یا کتاب الملکی اهوازی* (پانتگنی^۳)، و *زاد المسافر و الاعتماد فی الادویة المفردة ابن جزار* (ویاتیکوم و گرادیبوس^۴) نیز ترجمه‌های منحولی از آثار اسحاق بن سلیمان بوده است. در ۱۸۴۶م تیرفلدر به یکسانی پانتگنی منسوب به اسحاق و کتاب الملکی اهوازی اشاره کرد (ص 62-60). دارمیرگ نیز در ۱۸۵۱م ضمن اشاره به کار تیرفلدر و مقایسه بخشهایی از دو ترجمه لاتین کتاب الملکی از کنستانتین و اصطفان انطاکی بدین مسأله تأکید کرد. او در همین مقاله برای نخستین بار به یکی بودن ویاتیکوم منسوب به اسحاق و *زاد المسافر* ابن جزار اشاره کرد (ص 527-490؛ نیز نک: کمبل، 74-73). اشتاین اشنایدر (همانجا) نیز به یکی بودن دو اثر آخر اشاره کرده است. برخی از آثار اسحاق اینهاست:

۱. *الاغذیه و الادویة*: از مشهورترین و مفصل‌ترین کتب اسحاق بن سلیمان که با عناوینی چون *الاغذیه، یا فی الغذاء و الدواء* (ابن جدجل، ۸۷) از آن یاد شده است. تنها نسخه کامل این کتاب در ۴ جزء به شماره‌های ۳۶۰، ۷، ۳۶۰، ۴ در کتابخانه فاتح با عنوان *الاغذیه* موجود است (دیترش، 142-135). سزگین تصویر همین نسخه را در ۱۹۸۶م به چاپ رسانده است. کنستانتین افریقایی این کتاب را با عنوان «رؤی عام [غذایی] و خاص [دارویی]» به لاتین ترجمه، و به خود منسوب کرده است. ظاهراً وی عنوان *فی الغذاء و الدواء* را مدنظر داشته است. بخشهایی از این ترجمه در ۱۴۸۷م در پادوا به چاپ رسید که نخستین اثر چاپ شده اسحاق به شمار می‌رود. این ترجمه بارها و از جمله در مجموعه آثار اسحاق، و مجموعه آثار کنستانتین چاپ شده است.

۲. *کتاب الحمیات*، اسحاق به این کتاب بسیار افتخار می‌کرد. از متن عربی آن، نسخ متعددی در دست است (GAS, III/296). این اثر به لاتین (توسط کنستانتین)، کاستیلی و ظاهراً اسپانیایی ترجمه شده است.

1. Die arabische... 2. Science... 3. Opera Constantini, Basel, 1536-1539. 4. Omnia opera Isaaci, Lion, 1515-
5. Pantegni (Pantegni). 6. Viaticum, Gradibus. 7. Diaet. universalum, Diaet. particularum. 8. De alimento.

۳۲۸، ۲۱۵، جم: ابومنصور، ۱۰۹، ۱۴۸). بیرونی در صیدنه موارد پنجم، دوم و چهارم را به ترتیب اسبیزمرد، تین و حسک (ص ۴۸، ۱۵۹، ۲۱۵) و شاهلوج را تنها به عنوان مثالی برای واژگانی که با کلمه «شاه» آغاز می‌شوند، آورده است (ص ۷۴). ابن بیطار نیز در بیشتر این موارد توضیحاتش را ذیل معادل‌های یاد شده آنها آورده است (مثلاً نک: ۵۰/۳، ۶۷، قس: ۲۰/۲-۲۱).

اسحاق برخی از واژگان فارسی را توضیح می‌دهد که در مواردی توضیحش نادرست، اما جالب توجه است؛ مثلاً دربارهٔ فنجکشت (یا بنجکشت = پنج انگشت به لحاظ شباهت برگ آن به دستی با انگشتان گشاده) می‌گوید که این نام فارسی و معنای آن ۵ برگ (!) است (۲۵۷/۲)، در حالی که ابن بیطار معنی درست آن را آورده است (۱۶۸/۳).

مآخذ: ابراهیم بن مراد، *بحوث فی تاریخ الطب و الصيدلة عند العرب*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، *دراسات فی المعجم العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بیطار، *عبدالله، الجامع لفردات الادویة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن جلجل، *سلیمان، طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سحجون، *حامد، الادویة المفردة*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویر، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن عذاری، *احمد، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، به کوشش کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن فضل الله عمری، *احمد، مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویر، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن مطران، *اسعد، بستان الاطباء و روضة الالباء*، به کوشش مهدی محقق، چ تصویر، تهران، ۱۳۶۸ق/۱۴۰۹ق؛ ابو منصور موفق هروی، *الابنیه عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین مجیبی اردکانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ اخوینی، *ریح، هدایة المتعلمین فی الطب*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اسحاق بن سلیمان، *الاغذیة و الادویة*، به کوشش محمد صباح بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالیخولیا*، به کوشش کارل گابریس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ بیرونی، *ابوریحان، الصیدة فی الطب*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاجی زین عطار، *علی، اختیارات بدیعی، بخش مفردات*، به کوشش م. ت. میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ زهراوی، *خلف، التصریف لمن عجز عن التألیف*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویر، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ سامرای، *کمال، مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۹۸۲م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الاسم*، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عباس، *احسان، حاشیه بر وفیات (نک: همو، ابن خلکان)*؛ عبدالرحاب، *حسن حسنی، ورقات عن الحضارة العربیة بالافریقة*، تونس، *مکتبة المنار*؛ علوجی، *عبدالحمد، تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۹۶۷م؛ غافقی، *احمد، الادویة المفردة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اوسلر دانشگاه مک‌گیل، شد ۷۵۰۸؛ کندی، *یعقوب، الرسائل الفلسفیة*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ مقریزی، *احمد، اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *المفتی الکبیر*، به کوشش محمد یعلوی، تونس، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ نیز:

Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London, 1926; Daremberg, Ch., «Recherches sur un ouvrage qui a pour titre *Zad el-Mouqafir*, en arabe, ... *Viatique*, en latin...», *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1851, vol. II; *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch.C. Gillispie, New York, 1973; Dietrich, A., *Medicinalia arabica*, Göttingen, 1966; Dugat, G., «Etudes sur le traité de médecine... *Zad al-moqafir*», JA, 1853, vol. I; EI²; Friedenwald, H., «Manuscript Copies of the Medical Works of Issac Judaeus...», *Annals of Medical History*, 1929; GAS; Guttmann, J., «Über die Ueuechtheit der dem Isaak ben Salomo Israeli beigelegten Schrift Sitte der Ärzte», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1919, vol. LXIII; *Judaica*; Kaufmann, D., «Isak Israeli's Propädeutik für Aerzte», *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 1844, vol. XI; Klein-Franke, F.,

«مردی از اوائل و اهل اثینیا که بدو مینشاسوس گویند» (۷۱/۱، ۸۰، ۹۲، ۹۳) نیز بهره برده است. وی از کسانی چون نافیطس شاعر و اوسیریس (۵۷۸/۳)، فراطس (۴۴۰/۳) و سلسطراطس (۲۵۳/۲)، با استناد به آثار جالینوس، دیوسقوریدس و دیاغورس (سده‌های ۴-۵م) مطالبی آورده، و از کسانی چون ارسسطراطس (سده‌های ۴-۵م)، فولوطوس، هرمس، دیوجانس، سقلس، فیثاغورس، دیاغورس، و اصطفن و از همه جالب تر از پزشکان یارس مستقیماً نقل قول کرده است (۱۶/۱، ۹۷، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۸۵/۲، ۲۵۳، ۴۷۲/۳، نیز ۴۵۹/۳)، گرچه در مورد گروه دوم به نظر می‌رسد که در چند مورد باز هم جالینوس و دیوسقوریدس واسطه بوده‌اند.

اسحاق از میان پزشکان دورهٔ اسلامی تنها به کندی، و به ویژه کتاب *السمائم* او (۳/۴۴۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۴) و یوحنا بن ماسویه - که او را در شمار برخی از پزشکان زمان خود دانسته - استناد کرده است (۳/۴۷۶). وی حتی از استاد خود که کتابی مشهور دربارهٔ ادویة مفردة نوشته، و از مهم‌ترین مآخذ داروشناسان مشهوری چون ابن سحجون، غافقی و ابن بیطار بوده، یاد نکرده است و از این رو، باید گفت که وی در نیاروردن نام پزشکان دورهٔ اسلامی اصرار داشته است. او برخلاف آنچه بعدها میان نویسندگان آثار داروشناسی - به ویژه نزد غافقی و ابن بیطار - مرسوم شد، تنها به نقل گفته‌های پیشینیان و افزودن تجارب خود بر آنها اکتفا نمی‌کند، بلکه با طرح تناقضها و تشابه‌هایی که درمی‌یابد، گاه سخن حکمای اوائل، به ویژه دیوسقوریدس را نقد می‌کند (۱/۱۴۵، ۲/۲۵۰، ۳/۳۴۱، ۳/۵۱۰).

اسحاق در این کتاب سبکی دارد که در آثار طبی کمتر دیده می‌شود. تقریباً تمام کتاب مانند صورت مکالمات یک مناظره است که البته خود وی راوی آن است و سخنان دیگران را پس از عباراتی چون: «اگر پرسنده‌ای پرسید»، «اگر معترضی بر ما چنین خرده گرفت»، «آنانکه از سخن جالینوس چنین استنباط کرده‌اند»، «گوینده‌ای گفت» می‌آورد (۱/۴۷، ۵۰، جم). شاید برخی از سخنان دانشمندان دورهٔ اسلامی را بتوان در پس این عبارات شناسایی کرد. چنین سبکی در مقالهٔ فی *المالیخولیا* تألیف اسحاق بن عمران نیز کم و بیش دیده می‌شود.

با آنکه واژگان فارسی برای داروها و اصطلاحات طبی بسیار رایج بوده‌اند، برخی از واژگان فارسی به کار رفته در *الاغذیة* جالب توجهند، چه در دیگر متون عربی و حتی فارسی کمتر به کار رفته‌اند. از جملهٔ این واژگان می‌توان به شهیدیه، شاهنجیر، شاهالوج، شکوهج (سه کوهنگ) و اسفیدمرد (۲/۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۹، ۳/۴۳۴، ۴۸۰) اشاره کرد. هیچ یک از این واژه‌ها در دو کتاب مهم فارسی *هدایة المتعلمین فی الطب* اخوینی بخاری و *الابنیه عن حقائق الادویة* ابومنصور موفق هروی که کهن‌ترین متون پزشکی به زبان فارسی هستند، دیده نمی‌شوند؛ در حالی که اخوینی بخاری بسیاری از اصطلاحات عربی رایج در متون پزشکی را به فارسی برگردانده است. در موارد اول و چهارم اخوینی و ابومنصور تنها معادل‌های آنها را (به ترتیب شیرینه و حسک) آورده‌اند (اخوینی،

سوم (حک ۲۹۰-۲۹۶ق/۹۰۳-۹۰۹م) آخرین فرمانروای اغلییان باشد (نک: سید، ۸۴)، زیرا تا آنجا که در منابع تاریخی آمده است، اسحاق بن سلیمان در میانه سال ۲۹۳ق نزد زیاده‌الله سوم رفته است. بنابراین، اسحاق باید پس از ۲۹۰ق به قیروان رفته، و در حدود سال ۲۹۴ق به قتل رسیده باشد، اما ابن عذاری (همانجا) و صاحب العیون و الحدائق (همانجا) به صراحت قتل وی را در ۲۷۹ق، و به دستور ابراهیم ثانی دانسته‌اند.

اگرچه مآخذ مربوط به زندگی اسحاق آنقدر کم است که نزدیک شدن به حقیقت امر را دشوار می‌سازد، با اینهمه، به نظر می‌رسد که سخن ابن عذاری و مؤلف العیون و الحدائق به رغم آنکه مدتها پس از ابن جلجل می‌زیسته‌اند، به حقیقت نزدیک‌تر باشد؛ زیرا اگر سخن ابن جلجل درباره فعالیت‌های اسحاق بن عمران در قیروان را اساس قرآن دهیم، آنگاه دور می‌نماید که اسحاق توانسته باشد در زمانی کوتاه بدین کارها مبادرت ورزد، به ویژه آنکه اسحاق بن سلیمان در هنگام رفتن به نزد زیاده‌الله سوم (۲۹۳ق) دست کم حدود ۵۰ سال داشته است و نه سن وی برای تحصیل مناسب بوده، و نه فرصت چندانی برای ملازمت با اسحاق بن عمران داشته است. نکته مهم دیگر از سخن ابو عبید بکری و نیز صاحب «کتاب الاستبصار» درباره زمان و علت ساخته شدن رقاده به دست می‌آید. به گفته ابن دو، یکی از اغالبه که دچار بی‌خوابی مفرط شده بود، به توصیه اسحاق - که اطریفل اسحاق بدو منسوب است - به پیاده‌روی در بیرون شهر قیروان پرداخت و در موضعی به خواب رفت. از این روی، آنجا را رقاده (بسیار به خواب برنده) نامید و از آن پس آنجا موطن و مسکن او، و گردشگاه پادشاهان شد. ابو عبید بکری بی‌درنگ افزوده است که این شخص ابراهیم بن احمد اعلی، و زمان بنای رقاده ۲۶۳ق بوده است (ص ۶۷۹؛ «کتاب الاستبصار»)، ۱۲؛ نیز نک: ابن عذاری، ۱۱۷/۱). درباره اشاره این دو که از صاحب اطریفل نام برده‌اند، باید گفت پس از پایان نسخه خطی کتاب مالیخولیای اسحاق بن عمران نسخه‌ای به نام «اطریفل صغیر» نیز از او نقل شده است (ابراهیم، بحوث...، ۵۰). از سوی دیگر در یکی از نسخ خطی موجود در بخش طب کتابخانه فلورانس نکات بسیار مهمی در این باره دیده می‌شود. در این نسخه خطی مشخصات «اطریفل تألیف اسحاق بن عمران» آورده شده، و در آغاز شرح اجزاء آن آمده است: «اسحاق در زندان گفت: از هیچ چیز متأسف نیستم، جز این اطریفل که آن را برای ابراهیم بن احمد فراهم آوردم...» (دیباث گارنیا، 267-268). از این نکات مشخص می‌شود که اسحاق صاحب اطریفل - برخلاف نظر مصحح و مترجم «کتاب الاستبصار» که او را اسحاق بن سلیمان دانسته است - کسی جز اسحاق بن عمران نیست. بدین روی، امیری که اسحاق را دعوت کرده، ابراهیم بن احمد بوده است و نکته آخر اینکه ابراهیم بن احمد در اثر غلبه خلط سوداوی (مالیخولیا) در اواخر عمر

Vorlesungen über die Medizin im Islam, Wiesbaden, 1982; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928; *Science in the Middle Ages*, ed. D.C. Lindberg, Chicago/London; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1893; id., «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv*, 1866, vol. XXXVII; Sudhoff, K., «Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno», *Sudhoffs Archiv*, 1930, vol. XXIII; Thierfelder, J.G., «Beweis, dass das *Almaleki* des Ali ben Abbas und das *Pantechnum* des Ishak ben Soleiman identisch und letzterer der Wahre Verfasser des Werkes sei», *Henschels Janus*, 1846, vol. I; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, London, 1976; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

یونس کرانی

اسحاق بن عَمَّار، نک: آل حیان تغلیب.

اسحاق بن عمران، ملقب به سم ساعه و صاحب اطریفل (د

۳۷۹ق/۸۹۲م)، پزشک پرآوازه مسلمان.

کهن‌ترین گزارش مستقل درباره اسحاق روایت نسبتاً مفصل ابن جلجل (ص ۸۴-۸۶) است که توسط بیشتر کسانی که بدین موضوع پرداخته‌اند، تکرار شده است (نک: صاعد، ۶۰-۶۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶-۳۵/۲؛ ابن فضل‌الله، ۳۰۷/۹). اما اشارات کوتاه ابن عذاری (۱۲۲/۱) و مؤلف العیون و الحدائق (۱۳۷-۱۳۲) درباره چگونگی قتل اسحاق با سخن ابن جلجل تفاوتی آشکار دارد. به گفته ابن جلجل اسحاق که بغدادی‌الاصل بود، به دعوت زیاده‌الله بن اغلب به قیروان (پایتخت افریقیه) رفت. اما پس از مدتی زیاده‌الله وی را خوار داشت و اسحاق خواست که به بغداد بازگردد، ولی امیر اعلی به رغم تعهد پیشین به وی اجازه بازگشت نداد. از این پس حکایت ابن جلجل به افسانه بیشتر شبیه است. به گفته او امیر بر اثر بی‌توجهی به نظرات اسحاق به سختی بیمار شد و اسحاق که از بی‌اعتنایی امیر به اندرزهای خود به خشم آمده بود، نخست از درمان او سر باز زد، اما سرانجام با دریافت مبلغی گزاف وی را درمان کرد. امیر نیز پس از بهبود، اسحاق را از دربار خود راند. او نیز در قیروان به درمان مردم پرداخت و درآمدش از این راه بیش از زمانی شد که نزد امیر بود. سرانجام، زیاده‌الله وی را به زندان افکند و شبانگاه او را نزد خود خواند و پس از مشاجرات بسیار به کشتن او فرمان داد. اسحاق بدو گفت: دیر زمانی است که او را سمی خورنده است که خرد را از او دور خواهد کرد. امیر نیز مدتی پس از قتل اسحاق به مرض مالیخولیا درگذشت. ابن جلجل به نقل از ابن جزار (هم) گفته است که جسد اسحاق زمانی دراز بر دار بود (همانجا).

ابن جلجل درباره اسحاق آورده است که علم طب به کوشش وی در مغرب (بزرگ) رواج یافت و مردم آن دیار از طریق آثار او با فلسفه آشنا شدند و او کتابهای ارزشمندی در قیروان نوشت (ص ۸۵). اسحاق بن سلیمان اسرائیلی نیز بنا بر آنچه ابن جلجل در شرح حال وی آورده است، به قیروان آمد و ملازم و شاگرد اسحاق بن عمران شد (ص ۸۷). اگر بخوایم سخنان ابن جلجل را به طور کامل بپذیریم، امیر یاد شده باید همانگونه که تقریباً همه مورخان معاصر متذکر شده‌اند، زیاده‌الله

شاگرد مستقیم اسحاق بن سلیمان است، بیشترین تأثیر را از اسحاق بن عمران پذیرفته، و در آثار به جای مانده از او ۲۸ بار نام اسحاق بن عمران آمده است، بدین تفصیل: *زاد المسافر* ۱۸ بار (نک: دوگا، ۳۳۳)، *کتاب المعده* ۴ بار (نک: ابراهیم، بحوث، ۲۲۰)، *الاعتماد* ۳ بار (ص ۳۵، ۷۵، ۸۳) و *سیاسة الصبیان* نیز ۳ بار (ص ۹۳، ۹۹)؛ در حالی که از اسحاق بن سلیمان تنها ۳ بار فقط در *زاد المسافر* (نک: دوگا، همانجا) یاد شده است. اما بهره این جزار از آثار اسحاق بن عمران به هیچ وجه با شمار این ارجاعات قابل مقایسه نیست. تنها در *الاعتماد* موارد بسیاری می‌توان یافت که سخن این جزار بسیار شبیه سخنانی است که ابن بیطار از اسحاق بن عمران نقل کرده است. ابوالخیر اشبیلی نیز در موارد متعدده پیروی ابن جزار از نظر اسحاق اشاره کرده است؛ مثلاً درباره هلیج هندی و کابلی، *لسان العضا فیر*، طباشیر، و مرزنجوش (ابن جزار، *الاعتماد*، ۶-۷، ۲۷، ۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۷؛ قس: ابن بیطار، به ترتیب، ۱۹۷/۴، ۱۰۹، ۹۶/۳، ۱۴۴/۴؛ ابوالخیر، ۷۷، ۳۵۱، ۲۸۲-۲۸۳، ۶۱۲، نیز نک: ۶۶، ۷۰، ۲۳۱، ۲۷۰). ابوالخیر اشبیلی خود از جمله کسانی است که در موارد متعدده به اقوال اسحاق استناد جسته است، اما به جای آوردن نام کامل اسحاق معمولاً از او با عنوان مختصر «سع» یاد می‌کند (نک: همانجاها). ابن سمجون هم در *الادویة المفردة* خود بارها به اسحاق بن عمران استناد کرده است (نک: فهرست). اما ابن بیطار بیش از هر پزشک دیگری از او یاد کرده است. او در *الجامع ذیل* ۱۶۴ ماده، ۱۸۰ بار مستقیماً و ۶ بار به واسطه از اسحاق نقل کرده است (نک: ابراهیم، همان، ۴۴-۴۵، ۵۸-۶۳)، در حالی که ارجاعات وی به دیگر پزشکان مکتب قیروان، یعنی اسحاق بن سلیمان، ابن جزار، دونش بن تمیم، ابوالصلت امیه بن عبدالعزیز و تیفاشی (م م ه) جمعاً ۱۰۸ مرتبه است (نک: همان، ۴۴-۴۵، ۱۰۶-۱۲۳).

از میان مؤلفان کتب فارسی که از اسحاق بن عمران بهره برده‌اند، می‌توان به حاجی زین عطار اشاره کرد. او تنها در بخش مفردات *اختیارات بدیعی* دست کم ۲۸ بار مستقیماً و ۲ بار به واسطه ابن بیطار از اسحاق بن عمران نقل قول کرده است (نک: مثلاً ص ۷۱، ۱۰۹، ۱۲۹، ۳۲۸؛ قس: ابن بیطار، ۳۳۲/۲، ۱۶۸/۳). از میان دیگر پزشکانی که از او یاد کرده‌اند، می‌توان به غافقی (گ ۶۹ الف، ۱۳۹ ب، ۱۵۰ الف، ۱۵۷ ب-۱۵۸ الف)، زهراوی (۷۰/۱، ۳۱۴ ج)، ابن مطران (۱۴۰/۱) و عطار هارونی (ص ۸۶، ۲۲۰، ۲۵۶) اشاره کرد.

نکته مهمی که درباره آثار اسحاق بن عمران و نیز اسحاق بن حنین و اسحاق بن سلیمان مطرح است، تفکیک آراء این ۳ تن در ارجاعاتی است که به‌طور مطلق به اسحاق شده است. در این بررسی ۴ اثر *اختیارات بدیعی* حاجی زین عطار، *الجامع ابن بیطار*، *الادویة المفردة* غافقی، و *الادویة الطبیة* تاج‌الدین حسن بلغاری با یکدیگر مقایسه شده‌اند. آثار کسانی چون ابوالخیر اشبیلی به سبب گرایش بسیار وی به

از سلامت روانی برخوردار نبود و در اثر همین بیماری درگذشت که این نکته نیز با سرنوشتی که ابن جلجل برای امیر کشنده اسحاق آورده است، مطابقت دارد. گویا ابن جلجل در نتیجه خلط میان این دو اسحاق، نام امیر دعوت کننده اسحاق را به جای ابراهیم بن اغلب ثانی، زیاده الله بن اغلب آورده است. در این صورت باید گفت که اسحاق بن سلیمان نیز دست کم یک بار در زمان ابراهیم ثانی و پیش از ۲۷۹ ق به قیروان رفته، و نزد اسحاق بن عمران به تحصیل پرداخته است، یا آنکه این امر در جایی جز قیروان و به احتمال قوی مصر صورت گرفته است.

نکته قابل ذکر دیگر درباره گزارش ابن جلجل آن است که برخلاف سخن صریح صاعد اندلسی (ص ۶۰)، و نیز برداشت تقریباً تمامی مورخان معاصر از سخن ابن جلجل (مثلاً گاربرس، ۸-۱۴؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»^۱، ۱۲۵؛ سید، ۸۴)، اسحاق بن عمران آنگاه که به قیروان فراخوانده شده، در بغداد نمی‌زیسته است؛ زیرا هیچ‌یک از پزشکان معاصر وی در بغداد از وی نام نبرده‌اند، در حالی که ممکن نیست آوازه مهارت او تا قیروان رسیده باشد، اما همکاران او در بغداد از وجود وی بی‌خبر، یا به آثارش بی‌توجه باشند. همچنین ابن جزار در *کتاب المعده* از «سفوفی که اسحاق بن عمران برای احمد بن طولون نگاشته»، نام برده است. و از همه مهم‌تر اینکه ابن فضل الله عمری (۳۰۷/۹) به صراحت از اقامت اسحاق بن عمران در مصر، پیش از رفتن به قیروان یاد کرده است. از میان همه محققان معاصر تنها ابراهیم ابن مراد در *بحوث فی تاریخ الطب* به بیشتر این نکات توجه داشته، و تصویر نسبتاً دقیقی از حوادث زندگی وی داده است. گفتنی است که برخی مورخان عرب چون علوجی (ص ۳۶۶-۳۶۷) نام امیر دعوت کننده اسحاق را زیاده الله اغلب ثانی آورده‌اند که با توجه به زمان و مدت کوتاه حکومتش (۲۵۰-۲۵۱ ق) نادرستی سخن آنان آشکار است. کسان دیگری چون عبدالوهاب (۲۳۴/۱-۲۳۵)، و به پیروی از او سامرایی (۶۹۳/۱) به صراحت گفته‌اند که اسحاق در ۲۷۴ ق به دعوت ابراهیم ثانی به قیروان رفته، و در حدود ۲۰ سال بعد، به فرمان زیاده الله سوم به قتل رسیده است. اما سخن هیچ‌یک از آنان بر اساس منابع کهن نیست. از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که اسحاق بن عمران به احتمال قوی در آغاز حکومت احمد بن طولون (۲۵۴-۲۷۰ ق) در حالی که پزشکی جوان بوده، به مصر رفته است و پیش از ۲۶۲ ق به قیروان رفته، و بیشتر آثار خود را در این شهر نگاشته، و در ۲۷۹ ق نیز به دستور ابراهیم بن احمد به قتل رسیده است.

آثار: نوشته‌های اسحاق بن عمران نزد مسلمانان و نیز اروپاییان سده‌های میانه (از طریق آثار منتشر شده در اندلس و نیز ترجمه لاتین *کتاب المالیخولیا*) شهرت بسیار والایی داشته است. شمار ارجاعات پزشکان دوره اسلامی به آثار او، نشان از اهمیت بسیار این آثار نزد آنان دارد. نخستین پزشکی که قاعدتاً باید از او یاد می‌کرده، اسحاق بن سلیمان است؛ اما او دست کم در *کتاب اغذیه* هرگز از او یاد نکرده است (نک: ه، د، اسحاق بن سلیمان، *منابع الاغذیه*). در عوض ابن جزار که

برخی از آثار اسحاق بن عمران اینهاست:

۱. مقاله فی المالیخولیا، در دو بخش که مشهورترین اثر اسحاق است. چگونگی تألیف این رساله نشان از تسلط کامل او بر موضوع دارد (ژاکار، ۱۰۹). وی در مقدمه این کتاب می‌گوید: در میان آثار اوائل (یونانیان) درباره مالیخولیا هیچ کتاب درخور توجهی ندیدم، جز کتاب روفس افسوسی. وی درباره این بیماری طی کتابی در دو مقاله، آنچه می‌دانسته، آورده، و به نیکویی درباره آن بیماری، نشانه‌ها و روش درمان آن سخن رانده است و با آنکه در آن کتاب تنها یکی از گونه‌های مالیخولیا را که [محل آن در دهانه معده است و] العلة الشراسیفیه نام دارد، یاد کرده، و دیگر گونه‌ها را رها کرده، کارش نیکو و پسندیده است (نک: گ ۸۹ ب ۹۰- الف، ۹۶ الف). اما اسحاق در این کتاب کوشیده است تا همه اصناف مالیخولیا را بررسی کند. وی بر اساس سنت متداول تقسیم‌بندی بر اساس انیت (وجود)، ماهیت، کیفیت و کمیت، ۳ صنف مالیخولیا را مشخص می‌کند: ۱. صنفی که [مستقیماً] در خود مغز پدید می‌آید. ۲. صنفی که از مرة السودای منتشر شده در همه بدن ناشی می‌شود. بخارات مسموم از پا به سوی مغز متصاعد شده، مغز از نظر روانی متأثر می‌شود. ۳. باز هم مغز به صورت روانی متأثر می‌شود، با این تفاوت که مرة السودای منتشر شده در بدن، در نزدیکی دهانه معده (فم المعده) گرد می‌آید و به همین سبب بیماری افسردگی، یا علة الشراسیفیه پدید می‌آید و این نوع آخر، عوارض و خطرات بسیاری در بردارد (اسحاق، گ ۹۶ الف؛ نیز نک: اولمان، «پزشکی اسلامی»، ۷۶-۷۲). گفتنی است که این سرابیون پزشکی بر آوازه معاصر وی نیز مالیخولیا را کم و بیش همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: رازی، ۸۰/۸). اسحاق در این کتاب علل و عوارض اصناف مختلف بیماری و روش درمان آنها را به خوبی شرح می‌دهد. وی مهم‌ترین عامل بیماری را غذای بد و فاسد می‌داند، گرچه استعداد روحی و جسمی برای پذیرش این بیماری نیز نقش مهمی در ابتلا دارد (نک: گاربرس، ۲۸-۲۶). درمانهای پیشنهادی اسحاق ۳ نوعند: ۱. درمان دارویی و غذایی و به خصوص با شراب. ۲. حفظ پاکیزگی از طریق شست و شو و رگ‌زنی و مانند آن. ۳. نوع سوم که بیشتر جنبه روانی دارد، مانند درمان با موسیقی و سخنان اطمینان بخش. در پایان کتاب ترکیبات ۲۹ نسخه داروی مرکب، و نام حدود ۱۵۰ داروی ساده به کار رفته در آنها ذکر شده است. وی در این کتاب به آراء روفس، بالادیوس اسکندرانی، جالینوس، آثار بقراطی، اسقلیادس، بولس اجانیطی، اهرن القس، ... و از میان پزشکان مسلمان به یعقوب بن اسحاق کندی استناد جسته است (گ ۱۲۹ الف، ۱۵۳ الف، جم). اسحاق در این کتاب از برخی تجربه‌های پزشکی خود در قیروان نیز یاد کرده است. همه این نکات باعث شده است که پزشکان پس از اسحاق رساله مالیخولیا ی وی را بی‌نظیر بدانند (ابن جلجل، ۸۵؛ ابن ابی اصیبه، ۳۶/۲؛ ابن فضل الله،

اختصار، و عطار هارونی به سبب کمی ارجاعات و تفاوت موضوع ارجاع در این مقایسه مفید نبوده‌اند. شباهت بسیار ۳۹ مورد از ارجاعات حاجی زین عطار و بلغاری به اسحاق نشانگر آن است که منظور هر دو آنها از اسحاق یک پزشک است. اما بلغاری در شرح انیسون و بادرنجوبیه به صراحت مأخذ خود را اسحاق بن حنین ذکر کرده است (گ ۲۲ ب، ۲۷ الف)، حال آنکه حاجی زین عطار باز هم مأخذ خود را «اسحاق» دانسته است (ص ۴۴، ۵۱). او تنها در مورد سنا از اسحاق بن حنین نام برده، و سخن فولس را از قول او نقل کرده است (ص ۲۳۶). همین کار را ابن بیطار نیز انجام داده است (۳۶/۳). از طرفی هیچ یک از مطالبی که حاجی زین عطار از اسحاق بن عمران و اسحاق بن سلیمان نقل کرده است، در اثر بلغاری دیده نمی‌شود (البته نزدیک به یک چهارم نسخه خطی مورد استفاده افتاده است). از سوی دیگر هیچ یک از سخنانی را که بلغاری و حاجی زین عطار (به استثنای دو مورد) از اسحاق آورده‌اند، نه غافقی نقل کرده است و نه ابن بیطار. از این نکات برمی‌آید که اولاً منظور این دو از اسحاق، فرزند حنین بوده است، ثانیاً با توجه به مطالب ارجاع شده بایستی این دو به احتمال قوی تر از کتاب اصلاح ادویه مسهله او، و به احتمال ضعیف تر از کتاب ادویه مفردة او نقل کرده باشند و ثالثاً بلغاری به اثر دو اسحاق دیگر، و ابن بیطار و غافقی به اثر یاد شده اسحاق بن حنین دسترسی نداشته‌اند. اما شباهت بسیار میان دو مطلب منسوب به اسحاق در اختیارات بدیعی حاجی زین عطار ذیل بارزد و سذاب (ص ۴۴، ۲۱۸) با آنچه ابن بیطار درباره این مواد از اسحاق بن عمران نقل کرده (۳۷/۴-۳۸، ۴۱/۳، به ترتیب ذیل قته و سذاب)، در درستی این استدلال تردید ایجاد می‌کند. با اینهمه، می‌توان گفت در مواردی که موضوع ارجاع شده ابدال و چگونگی اصلاح ادویه مفردة باشد، به احتمال قریب به یقین از اسحاق ابن جزار و ابوالخیر) از اسحاق به احتمال قوی اسحاق بن عمران است (مثلاً نک: ابن جزار، الا اعتماد، ۸۳؛ سیاست، همانجاها؛ ابوالخیر، ۷۷). زیرا اولاً شهرت او در این مناطق بسیار بیش از اسحاق بن حنین بوده است و ثانیاً کمتر کسی از میان آنان به نام فرزند حنین به صراحت اشاره کرده است.

رازی نیز در مواضع متعدد الحاوی از پزشکی به نام اسحاق یاد کرده (مثلاً ۸۹/۳، ۱۳۶، ۵۷/۴، جم) که به نظر سرگین (GAS, III/267) منظور اسحاق بن عمران است. اما اولمان بر آن است که منظور رازی اسحاق بن حنین بوده است («پزشکی در اسلام»، ۱۱۹). نکته قابل توجه آن است که رازی در بخش ادویه مفردة الحاوی (ج ۲۰ و ۲۱) تنها یک بار از اسحاق بن حنین نام برده (۴۷۴/۲۱)، و مطلبی را از قول یکی از دوستانش از او نقل کرده است؛ در حالی که اگر کتاب یاد شده اسحاق ابن حنین را در دست داشت، بارها از وی نقل می‌کرد. به هر حال، تمامی ارجاعات رازی به اسحاق در مجلدات مربوط به بخش درمانی الحاوی آمده است.

(۳۰۷/۹).

کنستانتین افریقایی (ح ۱۰۲۰-۱۰۸۷م) کتاب *مالیخولیا* ی اسحاق را به لاتینی ترجمه کرد و آن را - مانند ترجمه‌هایش از آثار اسحاق بن سلیمان و ابن جزار - به خود نسبت داد. با اینهمه، محققان اروپایی معمولاً از آثار کنستانتین به عنوان ترجمه، و نه آثار منحول یاد کرده‌اند (مثلاً نک: اشتاین اشنايدر، «کنستانتین...»، 751-808، «ادبیات...»، 38-39؛ نیز «علم...»، 66، 61) و تنها شمار اندکی از آنان مانند کامستون (نک: فریدنوالد، 181) بدین حقیقت اشاره کرده‌اند. حال آنکه در این ترجمه‌ها تمامی نشانه‌هایی که ممکن است خواننده را به اصل اثر یا دست‌کم ماهیت عربی - اسلامی آن راهنمایی کند، و به خصوص نام پزشکان دوره اسلامی حذف شده است. مثلاً کنستانتین مطلبی را که اسحاق از قول کندی نقل کرده است، مستقیماً با حذف نام کندی نقل می‌کند (اسحاق، گ ۱۵۳ الف؛ قس: ترجمه لاتین کنستانتین در صفحه رو به رو). این ترجمه در ۱۵۳۶ و ۱۵۳۹م در مجموعه آثار کنستانتین به چاپ رسید. اما این انتقال دیرتر کشف شد؛ تا آنجا که اشتاین اشنايدر که در ۱۸۶۶م به موضوع ترجمه‌های (در واقع انتقال‌های) کنستانتین پرداخته بود، این ترجمه را کاری اصیل از خود کنستانتین دانست («کنستانتین»، 402-404). سرانجام، بوم در ۱۹۰۳م ترجمه بودن این متن لاتین را ثابت کرد.

گاربرس در ۱۹۷۷م تصویر تنها نسخه شناخته شده کتاب *مالیخولیا* را همراه با ترجمه لاتین کنستانتین و ترجمه آلمانی آن به چاپ رساند. متن عربی و لاتین به موازات هم چاپ شده‌اند و تنها شمار نسخ داروهای مرکب ذکر شده (در پایان کتاب) در ترجمه لاتین کمتر، و شرح آن متفاوت است. ضمن آنکه در برخی مواضع مترجم لاتین برخی قطعه‌ها را ترجمه نکرده، و برخی دیگر را به طور خلاصه آورده است. مقدمه گاربرس بر این اثر مشتمل است بر برداشتی شاعرانه از گزارش ابن جلجل (البته با استفاده از کتاب ابن ابی اصیبعه)، بحث عالمانه‌ای از دیدگاه زبان‌شناسی و دستور زبان، خلاصه‌ای مفید از کتاب و بحث درباره انتقال کتاب توسط کنستانتین (نیز نک: شپیرگس، 43؛ اولمان، «پزشکی در اسلام»، 125؛ ژاکار، 110).

۲. رساله فی الطب کتب بها الی بعض اخوانه، که ابن عبدربه در العقد الفرید آن را نقل کرده (۳۳۲/۶-۳۳۴)، و در ۱۹۸۲م همراه با العقد الفرید در بیروت به چاپ رسیده است. همچنین دیاث گارثیا در ۱۹۸۰م متن عربی و ترجمه و شرح انگلیسی دو نسخه دارویی او را که در یکی از نسخ خطی فلورانس آمده، در مجله «تاریخ علوم عربی و اسلامی» در حلب به چاپ رسانده است.

۳. *الادویة المفردة*، که ابن بیطار، ابن جزار و دیگران بارها از آن نقل کرده‌اند، اما به دست ما نرسیده است. ابراهیم بن مراد بر آن است که اسحاق در این کتاب سبک دیوسقوریدس را پیش گرفته است. وی این

سبک را تعریف منطقی یا تعریف دایره المعارفی نامیده، و معتقد است که اثر اسحاق نخستین اثر عربی درباره ادویه بدین سبک است (برای توضیحات بیشتر، نک: دراسات...، ۱۹-۲۰).

۴-۶. *نزهة النفس، رسالة فی النبض ورسالة فی الفصد*. مآخذ: ابراهیم بن مراد، بحوث فی تاریخ الطب و الصيدلة عند العرب، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همو، *دراسات فی المعجم العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن جزار، احمد، *الاعتماد فی الادویة المفردة*، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ همو، *سیاسة الصیان و تدبیرهم*، به کوشش محمدحسب هیله، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن سنجون، حامد، *الادویة المفردة*، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۹۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن عذاری، احمد، *البيان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالك الاجزاء فی ممالک الامصار*، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن مطران، اسعد، *ستان الاطباء و روضة الالباء*، ج تصویر، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوالخیر اشیبلی، عمدة الطیب فی معرفة النبات، به کوشش محمد عمر خطابی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لیرن و فریه، تونس، ۱۹۹۲م؛ اسحاق بن عمران، *مقالة فی المالخولیا*، به کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ بلغاری، حسن، *الادویة الطبیة*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شد ۷۴۹۴؛ حاجی زین عطار، علی، *اختیارات بدیعی*، بخش مفردات، به کوشش م. ت. میر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ وازی، محمد، *الحاوی فی الطب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۵-۱۹۶۷م؛ زهراوی، خلف، *التصریف لمن عجز عن التألیف*، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ سامرایی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۹۸۴م؛ سید، فؤاد، *حاشیه بر طبقات الاطباء* (نکده، ابن جلجل)؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، *ورقات عن الحضارة العربیة بالافریقة*، تونس، مکتبة السنار؛ عطار هارونی، داوود، *منهاج الدکان و دستور الاعیان*، به کوشش حسین عاصی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ علوجی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۹۶۷م؛ العیون و الحدائق، به کوشش نیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م؛ غافقی، احمد، *الادویة المفردة*، نسخه خطی کتابخانه اوامر دانشگاه مکی، شد ۷۵۰۸؛ نیز:

Diaz Garcia, A., «Three Medical Recipes in Codex Bibliotheca medica Laurenziana Or. 215», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(2); Dugat, G., «Etudes sur le traité de médecine... *Zad al-moqafir*», JA, 1853; Friedenwald, H., «Manuscript Copies of the Medical Works of Issac Judaeus...», *Annals of Medical History*, 1929; Garbers, K., introd. *Maqāla fi l-Mākhūliya* (vide: PB, Ishaq Ibn Imran); GAS: Jacquart, D. and F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, Paris, 1990; «Kitāb al-Istibṣār, *L'Afrique septentrionale...*, *Islamic Geography*, Frankfurt, 1993, vol. CXL; Schipperges, H., *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964; *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago/London; Steinschneider, M., *Die arabische Literatur der Juden*, Hildesheim, 1893; id., «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», *Virchows Archiv*, 1866, vol. XXXVII; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

یونس کرامتی

اسحاق بن مراد، پزشک ترک (سده ۸ق/۱۴م). از زندگی او چیزی نمی‌دانیم، بجز آنکه به احتمال قوی در گرده، واقع در شمال

Adivar, A.A., *Osmanlı Türklerinde ilim*, Istanbul, 1943; EI²; Sartori, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1948; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden/Köln, 1970.

محمدعلی مولوی

اسحاق بن یوسف، ضیاءالدین اسحاق بن یوسف بن اسماعیل حسنی یمنی صنعانی (۱۱۱۱-۱۱۷۳ق/۱۶۹۹-۱۷۶۰م)، فقیه، محدث و شاعر زیدی.

اسحاق در صنعا متولد شد و در همانجا نزد هاشم بن یحیی شامی، عبدالله بن علی وزیر، صلاح بن حسین اخفش حسنی، احمد بن اسحاق ابن ابراهیم و محمد بن اسماعیل امیر، فقه، حدیث و ادب آموخت و به رغم آنکه اشتغال وی به تحصیل چندان به طول نینجامید، با هوش سرشاری که داشت به دریافت اجازه از عده‌ای از مشایخ عصر خویش چون یحیی بن عمر اهمل زیدی، یوسف بن حسین بن احمد و یحیی بن علی شطبی یمنی موفق گردید و از سرآمدان روزگار خود شد (شوکانی، ۱۳۵/۱؛ زیاره، ۲(۱)۳۲۵-۳۲۶). او عمرش را به تدریس و تألیف گذراند و عالمان بسیاری از وی کسب دانش کردند که از آن میان حسن ابن احمد شبیبی، علی بن محمد لقمان، علی بن احمد بن علی، عبدالله ابن حسین دلامه، سعید بن حسن عنسی و یحیی بن محمد مغربی از عالمان ذمار را نام برده‌اند (همانجا). اسحاق در شهرهای صنعا، ذمار و سیریه از توابع ذمار (برای سرگذشت اسحاق در این قریه، نک: شوکانی، ۱۳۷/۱؛ زیاره، ۲(۱)۳۲۷) و کوبان زندگی کرد و سرانجام، در بیر الغرب درگذشت و در صنعا مدفون گردید (همو، ۲(۱)۳۲۸).

اسحاق از آنجا که نواده اسماعیل فرزند قاسم بن محمد امام زیدی بود، همواره مورد توجه و احترام عالمان و فرمانروایان بود و حسین بن قاسم و عباس بن حسین به او عنایت داشتند (شوکانی، ۱۳۷/۱، ۱۳۷). وی به زهد و پارسایی و مردم دوستی و فقیرنوازی شهره بود (زیاره، ۲(۱)۳۲۶-۳۲۷؛ نیز نک: شوکانی، ۱۳۷/۱) و با آنکه فقیهی برجسته در مذهب زیدی بود، تعصبی در مذهب خود نداشت (همو، ۱۳۵/۱).

اسحاق بن یوسف در علوم معقول و آثار حکما و عارفان نیز مطالعات فراوان و ید طولایی داشت و مصطلحات حکما و تعبیرات عارفان را در سخنان و گفت و گوهایش به کار می‌برد و گاه به همین سبب بعضی از اهل ظاهر بر او خرده می‌گرفتند و از او دوری می‌گزیدند (زیاره، ۲(۱)۳۲۷؛ نیز، ۲(۱)۳۴۱). به نقل از نفحات العنبر).

آثار:

الف - چاپی: الوجه الحسن المذهب للحنن لمن طلب السنه و مشی اعلی السنن، رساله‌ای است در ردّ فقهای که با حدیث، و محدثانی که با فقه دشمنی دارند (شوکانی، همانجا؛ زیاره، ۲(۱)۳۲۵). این رساله در مجموعه الرسائل الیمنیه، به صورت دفتری جداگانه در ۱۳۴۸ق در قاهره چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. تفریح الکروب و تکفیر الذنوب، مجموعه احادیثی

آناتولی زاده شده، و در اواخر سده ۸ق، در دوران حکومت بایزید اول (۷۹۲-۸۰۵ق/۱۳۹۰-۱۴۰۲م)، در همین منطقه به کار پزشکی و تحقیق درباره خواص داروها و به ویژه داروهای گیاهی، اشتغال داشته است (بروسه‌لی، ۲۰۳/۳؛ سارتن، EI²:III/1726).

دو اثر به نامهای خواص الادویه و خلاصه الطب، به زبان ترکی به او نسبت داده‌اند. اثر نخستین در برخی نسخه‌ها ادویه مفرده نیز خوانده شده است. این اختلاف نام، احتمالاً بر اثر دو تحریر متفاوت به وجود آمده است، زیرا تاریخ تحریر در برخی نسخه‌ها ۷۹۰ و در برخی دیگر ۷۹۲ق است (سارتن، همانجا؛ EI²: اولمان، 285؛ ششن، ۱۳۶).

این دو از نخستین آثار پزشکی به زبان ترکی به شمارند. خواص الادویه درباره خواص داروهای گیاهی و معدنی و حیوانی به شیوه سده‌های میانه تألیف شده است. در این کتاب به خواص دارویی علفها توجه ویژه مبذول گردیده است. بسیاری از آگاهی‌هایی که پیرامون آثار درمانی انواع علفها در این کتاب گرد آمده، حاصل جست و جوی اسحاق بن مراد در کوهستانهای ارقوط^۱ و بررسی و آزمایش گیاهان آن منطقه است. وی در تدوین این اثر از قانون ابن سینا و ذخیره خوارزمشاهی نیز استفاده بسیار کرده است (آدیوار، 7/II؛ سارتن، ششن، همانجا). مؤلف در این اثر نام ترکی داروها را به ترتیب الفبایی آورده، و نام فارسی و عربی آنها را نیز یاد کرده است. وی به برخی نکات مربوط به دستور زبان، املائی واژه‌ها و اصطلاحات نیز پرداخته است و از این رو کتاب او را از نظر زبانی نیز واجد اهمیت شمرده‌اند (سارتن، اولمان، همانجا؛ EI²).

در منابع ما هیچ‌گونه آگاهی از محتوای کتاب خلاصه الطب به دست داده نشده است، اما نسخه‌های بررسی شده خواص الادویه شامل بخشهای دیگری نیز هستند که در آنها، نشانه‌ها و شیوه‌های درمان بیماریها، به ویژه بیماریهای فراگیر در آن زمان، بیان شده‌اند. پایان-بخش این نسخه‌ها، رساله‌ای در ۵ باب درباره بهداشت جنسی است (آدیوار، سارتن، همانجا؛ EI²: اولمان، 286). روشن است که این مطالب، با عنوان خواص الادویه یا ادویه مفرده، هماهنگی ندارند. پس به احتمال قوی این بخشها به کتاب خلاصه الطب مربوط می‌شوند و عنوان خواص الادویه به خطا شامل آنها گردیده است.

از آثار یاد شده نسخه‌هایی با عنوان خواص الادویه یا ادویه مفرده در کتابخانه‌های توپکاپی سرای، آماسیه و مجموعه روان کوشکی و نیز کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شوند. در نسخه پاریس نام مؤلف مراد بن اسحاق ذکر شده است (آدیوار، سارتن، ششن، همانجا). اسحاق بن مراد کتاب تقویم الابدان ابن جزله، و نیز احتمالاً الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه ابن بیطار را به ترکی ترجمه کرده است (اولمان، 285؛ ششن، ۲۳).

مآخذ: بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ششن، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

کتابی است با عنوان *اخبار ماوراء النهر* از نویسنده‌ای گمنام. نوشته گردیزی (ص ۲۷۳ به بعد) تا اندازه‌ای مکمل *الفهرست* است و آگاهی‌هایی از شورش سپاهیان ابوداود خالد بن ابراهیم ذهلی عامل خراسان در زمان اسحاق ترک و عصیان عبدالجبار بن عبدالرحمان ازدی جانشین وی، به دست می‌دهد (نیز نک: صدیقی، ۱۵۱، به نقل از زین‌الخبار، نسخه خطی کمبریج). به نظر می‌رسد که گردیزی رویدادهای خراسان را در سده‌های نخستین اسلامی، از کتاب مشهور *اخبار ولای خراسان نوشته سلامی* (د ۳۰۰ق/۹۱۳م) گرفته باشد؛ زیرا در روایت منحصر نویسنده کتاب *القند دربارۀ مقتع* (ه م) به روشنی به نوشته سلامی اشاره شده است (نسفی، ۷۲) و چون جنبش اسحاق ترک پیش از قیام مقتع رخ داده، احتمال دارد که اخبار گردیزی درباره رویدادهای خراسان بعد از کشته شدن ابومسلم (۱۳۷ق/۷۵۴م)، بر کتاب *اخبار ولای خراسان سلامی* متکی باشد.

این ندیم دوروایت مختلف درباره خاستگاه و نسب اسحاق نقل کرده است: یکی حاکی از آن است که او از علویان و از فرزندان یحیی بن زید ابن علی بود که از بیم امویان گریخت و به سرزمین ترکان رفت، از این رو به اسحاق ترک شهره شد (همانجا؛ برای احتمالات دیگر درباره نسب او، نک: صدیقی، ۱۵۲؛ آمورتی، ۴۹۶) و پرچم مخالفت برافراشت (نک: بارتولد، ۱۹۹). بر پایه این روایت این ندیم، احتمالاً اسحاق ترک پیش از آمدن ابومسلم به خراسان، به سرزمین ترکان رفته، و پس از روی کار آمدن عباسیان در دوره امارت ابومسلم به خراسان بازگشته است. روایت دیگر این ندیم برگرفته از *اخبار ماوراء النهر* است که به نقل از ابراهیم بن محمد از آگاهان به اخبار مسلمیه می‌گوید: «او ماوراء النهری و اتمی بود و با جنیان ارتباط داشت و اگر کسی چیزی از او می‌پرسید، پس از گذشت شبی، پاسخ می‌گفت و هنگامی که ابومسلم کشته شد، مردم را به سوی او فراخواند» (همانجا).

نام او، اسحاق، می‌تواند زردشتی بودن وی را به تردید افکند، اما با توجه به آراء او می‌توان چنین گمان کرد که وی اسلام آورده بوده، و سپس به دین کهن خود بازگشته است (صدیقی، آمورتی، همانجاها). مقارن شورش اسحاق، ابوداود خالد بن ابراهیم حاکم خراسان بود که ابومسلم در ۱۳۶ق/۷۵۳م به هنگام رفتن به عراق او را جانشین خود کرده بود و اولشکریان اسحاق را از بین برد (نک: صدیقی، ۱۵۱) و خود در ۱۴۰ق کشته شد (گردیزی، همانجا). اگر بپذیریم که اسحاق پس از کشته شدن ابومسلم به ماوراء النهر و سرزمین ترکان رفته است، آغاز فعالیت او را بعد از قیام سنباد (ه م) و پیش از جنبش مقتع می‌توان پنداشت. به نظر می‌رسد که آراء اسحاق ترک در ماوراء النهر، زمینه‌های بسیار مناسبی برای شورش و پیروزیهای اولیه مقتع فراهم آورد. از این رو، قیام اسحاق می‌بایست پس از کشته شدن ابومسلم و قتل ابوداود در ۱۴۰ق رخ داده باشد. به نوشته *الفهرست* اسحاق ادعا کرد که ابومسلم زنده است و در کوه‌های ری زندانی است و در زمان معینی ظهور خواهد کرد و نیز ارتباطی میان ادعاهای اسحاق و اعتقادات

است در مناقب حضرت علی بن ابی طالب (ع) در ۲ مجلد بزرگ که بر حسب الفبا مرتب شده، و یکایک احادیث آن از امهات کتب حدیث تخریج گردیده است (همانجاها). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه امروزیانا موجود است (GAL, S, II/968). ۲. *التفکیک لعقود التشکیک*. مؤلف در ۱۱۳۴ق به منظور ترغیب و تشویق مردم به استدلال و تحقیق در عقاید و مذاهب، دانشمندان و صاحب‌نظران هم‌روزگارش را طی اشعاری غرا مخاطب قرار داده، و از همگان از مدلول لفظ «مذهب» سؤال کرده، و پاسخهای فراوانی را که به نظم و نثر برای سؤال وی رسیده است، یکجا در این رساله جای داده است (شوکانی، ۱۳۶/۱؛ زیاره، ۲(۱)/۳۳۲-۳۳۴). نسخه‌ای از این کتاب در دارالکتب مصر موجود است (زرکلی، ۲۹۷/۱).

ج - آثار یافت نشده: ۱. *اجابة الداع الی نفی الاجماع* (زیاره، ۲(۱)/۳۲۵). ۲. *الثغر الباسم* (یا *ثغر الدهر الباسم*) فی تراجم اعیان العصر من آل القاسم و غیرهم. وی این کتاب را در ۱۱۳۰ق نوشته، و اطلاعات مربوط به سالهای پس از آن را بر آن نیفزوده است. از این اثر اسحاق بن یوسف ظاهر نسخه‌ای برجای نمانده، اما از منابع *نشر العرف* بوده است (نک: همو، ۲(۱)/۳۲۷؛ سید، ۲۷۳؛ حبشی، ۱۱۱). ۳. *حسن الختام الموصل الی دار السلام*، رساله‌ای است در رد بر قائلان به اینکه پیروان اهل بیت (ع) تمایلی به تمسک به حدیث نداشتند (زیاره، ۲(۱)/۳۲۵). ۴. *دیوان*. شوکانی گوید که در زمان حیات خود اسحاق مجموعه بزرگی از اشعار وی در چندین دفتر که توسط محمد بن هاشم ابن یحیی شامی تدوین شده بود، شهرت داشت و نسخ فراوانی از آن، در دست مردم بوده است، به گونه‌ای که وی حتی نیازی به آوردن نمونه‌هایی از اشعار او در کتاب خود ندیده است و به آوردن مطلع قصیده‌ای که به نظر خود سراینده از بهترین قصاید او و در مدح المنصور بالله، حسین بن قاسم سروده بوده، اکتفا کرده است (۱۳۷/۱). از دیوان شعر اسحاق ظاهر نسخه‌ای در دست نیست و بیشترین مجموعه از نمونه‌های اشعار او در کتاب *نشر العرف* گرد آمده است (زیاره، ۲(۱)/۳۲۸-۳۳۸).

زیاره از لغز بی سابقه ۱۲۰ بیتی اسحاق بن یوسف نیز حکایت دارد که اسحاق آن را در ۱۱۳۴ق از تعز برای عالمان صنعا فرستاده، و همگان را در حل و کشف آن، ناتوان ساخته بود (نک: ۲(۱)/۳۳۶).

مآخذ: حبشی، عبدالله محمد، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ زیاره، محمد، *نشر العرف لنبلای الیمن بعد الالف*، قاهره، ۱۳۵۹ق؛ زرکلی، اعلام؛ سید، امین فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ شوکانی، محمد، *البدیع الطالع*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ نیز:

GAL, S.

حسن یوسفی اشکوری

اسحاق ترک، از داعیان ابومسلم خراسانی (ه م) در نیمه اول سده ۲ق. اطلاعات ما درباره وی به هنگام جنبش پیروان ابومسلم که در سده ۲ق پس از قتل ابومسلم رخ داد، بسیار اندک و تقریباً منحصر است به *الفهرست* ابن ندیم (ص ۴۰۸). گزارش ابن ندیم تلفیقی از ۳ روایت کهن است که مآخذ دوتای آن دانسته نیست؛ اما روایت سوم برگرفته از

همانجا؛ کوتای، XV/9204؛ رامساور، 70). اما با تدبیر عبدالحمید که به گرداندگان روزنامه مأموریت‌هایی با حقوق کافی محول کرد، در ۱۸۹۹م انتشار آن متوقف شد. از آن جمله اسحاق سکوتی را با سمت پزشک رسمی سفارت کبرای عثمانی به رم فرستاد (احمد رفیق، ۱۰۸۳/۳؛ بایور، I(1)/322؛ رامساور، 71). با اینهمه، یکی دو تن از آنان ارتباط خود را با جمعیت ترک‌های جوان همچنان حفظ کردند و حقوق دریافتی را در راه انتشار روزنامه دیگر هموطنان مبارزانشان خرج می‌کردند (همانجا؛ بایور، همانجا و حاشیه 106) که از آن میان اسحاق نیز هزینه روزنامه عثمانلی را که انتشار آن در لندن ادامه می‌یافت، برعهده گرفت (لويس، 201؛ رامساور، همانجا).

اسحاق همچنان به مبارزه خود ادامه می‌داد، تا اینکه در سان رمو (از بنادر ایتالیا واقع در ساحل مدیترانه) درگذشت. در ۱۹۰۹م، دوست او، رضانور، جنازه وی را به استانبول منتقل کرد و در کنار مقبره سلطان محمود به خاک سپرد (EI²، همانجا).

مآخذ: احمد رفیق، عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ شان، استانبوردجی و ازل کورال شاه، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Bayur, Y. H., *Türk inkılabı tarihi*, Ankara, 1983; Bedevi Kuran, A., *İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 1945; EI²; Kutay, C., *Türkiye istiklâl ve hürriyet mücadelesi tarihi*, İstanbul, 1980-1982; Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968; Ramsaur, E.E., *Jön Türkler ve 1908 ihtilal*, İstanbul, 1972. ابوالحسن دیانت

اسحاق موصیلی، ابو محمد اسحاق بن ابراهیم بن ماهان (که در اسلام به میمون تغییر یافت) بن بهمن بن نسک (ح ۱۵۰-۲۳۵ق/۷۶۷-۸۴۹م)، بزرگ‌ترین موسیقی‌دان عرب (در نظر نویسندگان کهن)، شاعر، ادیب، عالم و ندیم ۵ تن از خلفای عباسی.

بررسی منابع: ابوالفرج اصفهانی که اندکی بیش از ۱۰۰ سال با اسحاق فاصله زمانی داشته، کامل‌ترین اطلاعات را درباره او فراهم آورده است. ابوالفرج در تألیف کتابی که «آوازها» (الآغانی) خوانده، البته شخصیتی بزرگ‌تر از شخصیت اسحاق و موضوعی مهم‌تر از موضوع ترانه‌های او نمی‌یافته؛ از آن گذشته کتاب آغانی (ه م) بر اساس صد «لحن» (آهنگ) تدوین یافته که همین اسحاق فراهم آورده بوده است، و نیز او را کتابی بوده که گویا کتاب آغانی الکبیر نام داشته، و به نظر می‌آید که ابوالفرج، عنوان کتاب خود را از عنوان همین اثر وام گرفته باشد. به این جهات، سهم اسحاق در کتاب آغانی ابوالفرج از سهم هر کس دیگر بیشتر است، زیرا مجموع روایات مربوط به او، از یک جلد کامل هم تجاوز می‌کند؛ شاید تنها ابونواس را بتوان با او قیاس کرد. یا اینهمه، ابوالفرج هم باز از بیم اطناب، انبوهی از روایات مربوط به او را آنچنانکه خود گوید (۴۳۴/۵)، فرو نهاده است.

بدین سان، ابوالفرج جامع‌ترین مأخذ، و سرچشمه دهها مأخذ در

زردشتیان دیده می‌شود (ابن ندیم، همانجا). از گزارش ابن ندیم بر می‌آید که اسحاق برای جلب توجه زردشتیان به دعوت خود از آوازه ابومسلم نیک بهره برده است.

آنچه در قیام اسحاق ترک جلب نظر می‌کند و در سایر جنبشهای عصر عباسی به چشم نمی‌خورد، این است که او تنها به دعوت اکتفا کرد و هیچ گونه رویارویی و درگیری میان او و پیروانش با کارگزاران حکومت روی نداد. برخی از معتقدات اسحاق ترک شبیه به آراء سنباد و پیروان اوست. شاید آنان ترکیب افکار دینی را وسیله سودمندی برای اتحاد برخی گروه‌های ناتوان ضد عباسی یافته بودند (صدیقی، همانجا؛ دانیل، 132).

پس از درگذشت اسحاق که تاریخ آن همانند زمان تولدش دانسته نیست، پیروانش که بیشتر از مسلحیه ماوراءالنهر بودند، پراکنده شدند و جنبش او دوامی نیافت.

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسفی، عمر، القندی ذکر علماء سمرقند، به کوشش نظرمحمد فاریابی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نیز:

Amoretti, B., *Sects and Heresies, The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1975, vol. IV*; Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1928; Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Minneapolis/Chicago, 1979; Sadighi, Gh. H., *Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*, Paris, 1938. رضا رضازاده لنگرودی

اسحاق سکوتی (۱۲۸۵-۱۳۲۱ق/۱۸۶۸-۱۹۰۳م)، از بنیان‌گذاران اصلی جمعیت اتحاد و ترقی (ه م) در دوره عثمانی. برخی او را از کردهای دیاربکر دانسته‌اند (لويس، 197).

در اوایل سده ۱۴ق/اواخر سده ۱۹م به رغم استبداد سلطان عبدالحمید ثانی، نوشته‌های میهن پرستان ترک در مدارس عالی خوانده می‌شد که در آگاهی افکار و پیدایش جمعیتها تأثیر بسزایی داشت (بایور، I(1)/64)، چنانکه در مه ۱۸۸۹ عده‌ای از دانشجویان دانشکده پزشکی نظامی به رهبری ابراهیم تمومس که اصلاً از اهالی آلبانی بود - جمعیتی را تشکیل دادند که اسحاق سکوتی نیز جزو نخستین بنیان‌گذاران آن بود (رامساور، 30-31؛ بدوی کوران، 30). اسحاق سکوتی از اندیشه‌های نامق کمال تأثیر پذیرفت و در انتشار و تبلیغ آنها نقش مهمی داشت (همو، 35). با شکست کودتای ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که جمعیت اتحاد و ترقی در استانبول سرکوب شد، برخی از اعضای آن به خارج گریختند (شاه، ۴۳۸/۲) و اسحاق سکوتی، همراه با احمدبیک یکی از استادان دانشکده پزشکی به رودس تبعید شد، اما سکوتی چندی بعد از آنجا گریخت و در پاریس، به جمعیت «ترک‌های جوان» پیوست. او که در زمرة رهبران آن گروه درآمده بود (رامساور، 53، 42؛ رفیق، ۱۰۸۲/۳). آنگاه در مصر هسته جدیدی تشکیل داد و به نشر چندین روزنامه پرداخت (شاه، همانجا). سپس در ۱۸۹۷م همراه با دیگر مبارزان، روزنامه عثمانلی را در ژنو منتشر کرد (احمد رفیق،

قرنهای بعد است و این مآخذ متأخر جز برای تأیید روایات *اغانی* یا احیاناً برخی اصلاحات به کار دیگری نمی‌آیند. نکته جالب توجه آن است که منابع متأخر، در مورد اسحاق، بر خلاف بیشتر شخصیت‌های بزرگ، روایات را چندان دست کاری نکرده‌اند و با افسانه‌های شگفت در نیامیخته‌اند. شاید تنها افسانه، همان است که خالقی به فارسی ترجمه کرده است (ص ۲۴-۳۱). این حکایت نیز چندان خیال انگیز است که تنها در هزار و یک شب می‌تواند جای بگیرد، نه اسناد تاریخی.

منابع روایات *اغانی*، راویان بزرگ و نسبتاً قابل اعتمادی بوده‌اند، اما از همه مهم‌تر، حقداد فرزند اسحاق است که هم اهل ادب و موسیقی بوده، و هم مردی امین، اما گویا در فن موسیقی چندان مهارتی نداشته است. به همین سبب در این باب - چون هیچ یک از آثار اسحاق به دست ما نرسیده - باید به اثر دانشمند دیگری به نام علی بن یحیی منجم (رساله موسیقی او) مراجعه کرد که خوشبختانه بر جای مانده. این کتاب، هم تا حدی روایات گنگ و فنی *اغانی* را روشن می‌سازد، و هم درباره تحول فن موسیقی اطلاعاتی به دست می‌دهد.

زندگی و تحصیلات: اسحاق از نژاد ایرانی بود. خود می‌گفت: ما فارس‌ستانی از اهل ارکان (ارگان = ارجان) هستیم (ابن ندیم، ۱۵۷؛ مرزبانی، نور، ۳۱۷، ...؛ درباره نسب او، نک: ه، ابراهیم موصلی). تاریخ تولد او که در *اغانی* مسکوت گذاشته شده، گویا سال ۱۵۰ ق یا اندکی پس از آن بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۳۳۸/۶؛ ابن عساکر، ۴۱۶/۲). نسبت «موصلی» او و پدرش ابراهیم، پیوسته مورد بحث بوده است و معمولاً سفر چند ماهه ابراهیم را به موصل علت اصلی این نام پنداشته‌اند (مرزبانی، همانجا؛ ابو عبید، ۱۳۸/۱). اما در *اغانی* دو روایت آمده که موجب تردید در این روایت می‌شود: در روایت نخست، کسی ابراهیم را از باب هجا، «ابن الجرمقانی» (ابوالفرج، ۲۰۷/۵)، و در روایت دوم، پسرش اسحاق را «جرمقانی» (همو، ۲۸۹/۵) خوانده‌اند. بنا بر قاموس (ذیل جرمق)، جرمقه قومی از عجم بودند که در اوایل اسلام به موصل کوچیده بودند. اگر این روایت و این نسبت درست باشد، ناچار موضوع آمدن نیای اسحاق از ارجان به کوفه را باید با احتیاط تلقی کرد؛ اما تردید نیست که ابراهیم نخست در کوفه مولای آل خزیمه تمیمی بوده است، زیرا سالها بعد، اسحاق که به سبب نداشتن نژاد عربی مورد حمله رقیبان قرار گرفت، دو بیٹی بسیار زیبایی در باب ولاء خود برای خزیمه بن خازم سرود (ابوالفرج، ۲۷۸/۵).

ابراهیم دو زن ایرانی آوازه خوان را به نامهای دوشار و شاهک به زنی داشت. ابوالفرج (۲۷۱/۵) تأکید می‌کند که دوشار هرگز پسری نزیست و ناچار مادر اسحاق همان شاهک باید باشد (نک: ه، ابراهیم موصلی). این امر نشان می‌دهد که اسحاق زبان فارسی را بی‌تردید می‌دانسته، و در آثار خود او نیز به این امر اشارتی یافت شده است (نک: ابوالفرج، ۳۳۸/۵).

برنامه درس و کار اسحاق چنان بود که به زودی از او یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فرهنگ عربی-اسلامی را پدید آورد. او خود روایت

کرده است که زمانی چند، هر روز نزد هُشیم می‌رفته و حدیث می‌آموخته؛ سپس به خدمت کسایی و فراء و ابن غزاله می‌رفته و درس قرآن می‌گرفته؛ آنگاه نزد منصور زَلْزَل (شوهر عمه‌اش؟) می‌شافت و نزد او دو سه آهنگ می‌نواخته؛ سپس نزد عاتکه بنت شهده، یک یا دو صوت (آواز) می‌شنیده؛ پس از آن به خدمت اصمعی و ابو عبیده می‌رفته، شعر و روایت می‌خوانده و از ایشان درس می‌آموخته، سرانجام، هر آنچه آموخته بود، با پدر در میان می‌گذاشته، با هم‌شام می‌خورده، و سپس به دربار هارون می‌شافت است (همو، ۲۷۱/۵-۲۷۲؛ خطیب، ۳۴۰/۶؛ حصری، ۵۹۳/۲؛ درباره آموزش او، نیز نک: ابوالفرج، ۲۶۹/۵؛ خطیب، ۳۳۸/۶)؛ اما گویی این برنامه هم کافی نبود، زیرا از یحیی برمکی می‌خواهد این عیبش را وادارد که به او حدیث بیاموزد (همو، ۳۳۹/۶)، یا با ۱۰۰ حدیث نزد ابو معاویه ضریح می‌رود تا دانش خود را به تأیید او برساند (همو، ۳۳۸/۶).

این کوششها به آنجا انجامید که اسحاق، هم بزرگ‌ترین موسیقی‌دان عرب شد و هم عالی‌ترین نمونه «ندیم ادیب» (نک: ه، ادب)، زیرا در همه دانشهای زمان دست داشت، اما در هیچ کدام، جز موسیقی، متخصص نبود. این نکته از ماجرابی که در حضور قاضی بزرگ یحیی ابن اکثم گذشته، نیک آشکار است. در آن مجلس وی با نمایندگان همه طبقات علمی، از متکلم و فقیه گرفته، تا شاعر و لغوی مناظره می‌کند و پیروز می‌گردد، و چون می‌پرسد که چرا تنها به غنا شهرت یافته، عطوی شاعر در احتجاجی مفصل به او ثابت می‌کند که او در همه علوم، البته دانش بسیار کسب کرده، اما در موسیقی تخصص یافته است (همو، ۳۴۲/۶-۳۴۳). بر بسیاری از سخنان ستایش آمیزی که در حق او گفته‌اند، نیز جنبه «ادب» غالب است. یکی از بزرگان، او را یگانه زمان در علم و فقه و ادب و وقار و وفا و بخشندگی و استواری رأی و دوستی و همنشینی دانسته است (ابوالفرج، ۳۴۰/۵). اسحاق برای آنکه در «ادب» به کمال رسد، ادعای دلاوری و فروسیت نیز داشت و در جنگی هم شرکت کرده، و زخمی هم برداشته بود (همو، ۳۸۵/۵). محدث و راوی بزرگ بصره ابن عایشه (د ۲۲۸ ق) به او می‌گوید که «آداب» آن دو را به هم نزدیک ساخته است (همو، ۳۰۱/۵). به هر حال، پس از موسیقی، شعر و دانش عربیت بر او غالب بود و همگان از دانش او در روایت شعر و اخبار و آشنایش با لغت عرب سخن گفته‌اند (ابن ندیم، ۱۵۸؛ مرزبانی، نور، ۳۱۶). دوستی پایدار او با بزرگانی چون اصمعی و ابن اعرابی دلیل بر عنایت خاص او به زبان عربی است. لا اقل ۸ مجلس در باب ماجراهایی که میان او و اصمعی رخ داده، روایت کرده‌اند: گاه مهربانی است (مثلاً همو، الموشح، ۲۶۸)، گاه عتاب و هجاست (ابوالفرج، ۳۱۸/۵، ۳۸۷)، یا معارضه در حضور هارون (مثلاً همو، ۳۸۶/۵-۳۸۸)، و گاه مزاح (ثعلب، ۱۲۹/۱).

ابن اعرابی دانش گسترده لغوی و ادبی او را می‌ستوده است (ابوالفرج، ۳۳۲/۵). ثعلب مدعی است که او هزار جزء از لغات عرب را استماع کرده بوده، و بدین سان، از ابن اعرابی نیز غنی‌تر بوده است

بزرگانی چون ابونواس که بی‌تردید در دربارها ملاقات می‌کرده، روگردان بوده است. حتی بر ضد او و نقد شعرش تعصب نیز می‌ورزید، چندانکه هارون الرشید هم از آن آگاه بود (همو، ۲۲۱/۱۸). در یکی از روایات، انگیزه این مخالفت به «ماجرایی که میان آن دو رفته بوده»، نسبت داده شده است (همانجا)، اما ملاحظه می‌کنیم که نظر او به تنها درباره ابونواس، که در مورد همه شاعران نوحاسته نظری انتقادآمیز و گاه توأم با اغراق بود: بشار را هیچ نمی‌پسندید (همو، ۱۵۵/۳) و در گفت‌وگویی دراز با علی بن یحیی منجم سخت به او تاخته است (همو، ۱۵۵/۳-۱۵۶)، از ابوالعتاهیه انتقاد می‌کرد، چندانکه خلیفه هارون را رنجانید (مرزبانی، همان، ۲۲۳). به این سبب، شاید سخن مرزبانی درست باشد که می‌گفت او چون به گذشتگان عنایت داشت، از شعر نوحاستگان رو می‌گردانید (همان، ۲۳۸). ابوالفرج اصفهانی که از این بی‌میلی آگاه بود، اشاره می‌کند که او از نوحاستگان تنها شعر عباس بن احنف را می‌پسندید (۳۵۸/۸).

نثر: نثر اسحاق که به صورت چند نامه باقی مانده، نیز قابل توجه است. آداب دانی و هنرمندی، از او سخن پرداز زبردستی ساخته بود. در روایات بارها می‌بینیم که عباراتی برازنده، و گاه مسجع و مقفی (نک: حصری، ۵۹۳/۲، در وصف جاریه) پرداخته است که ادیبان، شایسته ضبط کردن یافته‌اند (همو، ۴۵۰/۱، ۵۹۳/۲؛ ابوالفرج، ۲۷۸/۹)؛ نیز دو نامه از او بر جای مانده که هم از نظر تاریخی و اجتماعی اعتبار دارد و هم از نظر ادبی: رقیب سرسخت او ابراهیم پسر خلیفه مهدی بود. در ماجراهای بسیاری که میانشان رخ داده، پیوسته آشکار می‌شود که اسحاق ناچار است هم جانب حرمت خلیفه زاده را نگه دارد و هم از مقام هنری و علمی خود دفاع کند (همو، ۶۹/۱۰-۷۰، ۹۶). در این احوال، گویا انبوهی نامه میانشان رد و بدل شد و ابوالفرج یکی از آنها را که به خط اسحاق و ابراهیم بوده، از ابوالفضل ابن ثوابه گرفته، و نقل کرده است و در پایان، نقدی زیبا بر آن نوشته است (۱۴۸/۱۰). نامه دوم، نامه‌ای است که به علی بن هشام نوشته است. این نامه زیبا، زیرکانه، مؤدبانه و در عین حال پر عتاب، سخت مورد پسند نویسندگان قرار گرفته است (ابن معنز، ۳۶۰-۳۶۲؛ ابوالفرج، ۱۱۷/۱۷-۱۱۲؛ یاقوت، ادبا، ۴۷/۶). نثر او در این دو نامه، رسا و شفاف و خالی از تکلف لفظی و معنوی است.

آثار: از آثار او جز آنچه در منابع نقل شده، هیچ اثری باقی نمانده است. شمار کتابهایی که به نام او ثبت کرده‌اند، متفاوت است. ابن ندیم فهرستی شامل ۳۲ کتاب آورده (ص ۱۵۸)؛ در فهرست صفدی که مشتمل بر ۲۲ کتاب است (۳۹۲/۸)، ۷ کتاب هست که در فهرست ابن ندیم نیست و در فهرست ۳۲ کتابی یاقوت (همان، ۵۵/۶-۵۶) نیز دو کتاب تازه به چشم می‌خورد. این آثار خود نشان می‌دهد که اسحاق نه تنها موسیقی دان، که ادیبی کامل و ندیمی هنر آموخته بوده است. بخشی از این آثار به موسیقی اختصاص دارد: کتاب *اغانی ساخته خود او، النغم و الايقاع، اغانی معبد، الاختیار من الاغانی للوائق، الرقص و*

(مرزبانی، نور، ۳۱۷). اسحاق هر سال ۳۰۰ دینار به این اعرابی می‌بخشید، وی نیز بخشی از کتاب نوادر را به خط خود تقدیم او کرد (ابوالفرج، ۲۷۴/۵؛ قس: یاقوت، ادبا، ۴۴/۶). وی گویا ابوالحسن مدائنی را نیز تحت حمایت خود گرفته بود، زیرا او در راه به جماعتی می‌گفت نزد کسی می‌رود که گوشه‌هایش را از علم، و آستینش را از مال پر می‌کند (مرزبانی، همانجا)؛ سرانجام، وفات او نیز در خانه اسحاق رخ داد (طبری، ۱۲۴/۹؛ ابن ندیم، ۱۱۳).

دقت علمی اسحاق، موجب شگفتی می‌شد. حتی روزی او را با طرح سؤالهای واحد در دوزمان متفاوت آزمودند و دیدند او بار دوم نیز عیناً پاسخهای بار اول را تکرار می‌کند (ابوالفرج، ۳۵۰/۵؛ خطیب، ۳۴۰/۶). به سبب همین دقت علمی، او را در کار روایت اخبار «ثقه» می‌دانستند (همو، ۳۴۳/۶) و به راستی انبوهی خبر از قول او روایت شده است (مثلاً ابوالفرج، ۳۴۴/۳، ۱۶۲/۱۷ به بعد؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۳۷/۴، ۳۹، ۹۸؛ ثعلب، ۳۷/۱؛ ابن جراح، ۶۸؛ ابن عبدربه، ۳۲/۶-۳۳).

شعر: اسحاق هم شاعری زبردست و هم ناقدی تیزبین بود. شعر او، شعر ندیمان فرهیخته و ظریف است. قصیده و غزل مستقل به کار او نمی‌آید، زیرا پیوسته به مناسبتی و به انگیزه‌ای خاص شعر می‌سراید، به همین سبب، مجموعه شعر او بیشتر از قطعات چند بیتی تشکیل شده است.

شعر او گاه به راستی هنرمندانه است. اصمعی از دو بیتی او درباره ولایع به خازم بن خزیمه دچار اعجاب گردیده (ابوالفرج، ۲۷۸/۵؛ حصری، ۵۹۳/۲؛ یاقوت، همان، ۸/۶؛ نیز نک: ابوالفرج، ۳۶۹/۵، که در اینجا به جای اصمعی، مروان بن ابی حفصه را نهاده؛ قس: خطیب، ۳۴۲/۶)، و یکی دیگر از دو بیتهای او را «دیبای خسروانی» خوانده است (ابوالفرج، ۳۱۸/۵؛ خطیب، همانجا؛ ابن انباری، ۱۱۸).

دیگر ادیبان نیز غالباً شعر او را ستوده‌اند. صفدی آن را عالی پنداشته (۳۹۱/۸-۳۹۲)، صدرالدین بصری چندین قطعه از او را در گزیده‌های خود نهاده است (۱۹/۲، ۱۲۶، ۳۸۵). ابن خلکان (۲۰۳/۱) دیوان شعری به او نسبت داده، و آن را نیکو وصف کرده است، اما کس دیگری به دیوان او اشاره نکرده است. اینک آنچه ما از اشعار او یافته‌ایم، به ۳۷۱ بیت می‌رسد (برای این اشعار، مثلاً نک: ابوالفرج، ۲۸۹/۵، جم: نیز میرد، ۸۴۵/۲، ۹۴۷؛ ابن معنز، ۳۶۱-۳۶۲؛ مرزبانی، نور، ۳۱۷-۳۱۸؛ مسعودی، ۲۷۰/۴-۲۷۱؛ ابن ندیم، ۱۵۷؛ یاقوت، ادبا، ۸۱/۶-۵۸، بلدان، ۷۶۰/۴-۷۶۱).

اسحاق در نقد شعر نیز توانا بود، چندانکه مورد پسند جاحظ نیز قرار می‌گرفت. جاحظ در مجلسی اسحاق را که تا آن روز ندیده بود، می‌بیند و از اظهار نظرهای او در باب شعر شگفت زده می‌شود (مرزبانی، الموشح، ۱۷۸-۱۷۹). وی حتی جرأت آن داشت تا شعری را که معتصم خلیفه، نادرست خوانده بود، اصلاح کند (ابوالفرج، ۴۰۱/۵).

در احوال اسحاق می‌بینیم که او با برخی از شاعران زمان چون ابن ابی عیینه، معارضه شاعرانه داشته است (همو، ۴۱۱/۵)، اما از

الزفرن؛ دسته دیگر به اخبار مغنیان اختصاص دارد: اخبار عزة المیلاء، اخبار طویس، اخبار سعید بن مسجح، اخبار الدلال، اخبار محمد بن عائشة، اخبار ابجر، اخبار الغریض، اخبار معبد و ابن سریق و اغانیها و نیز اخبار المغنن؛ دسته دیگر اخبار شاعرانی است که گاه با موسیقی هیچ رابطه نداشته‌اند: اخبار حماد عجرد، اخبار حنین الحیری، اخبار ذی الرمة، اخبار حسان، اخبار عقیل بن علفه، اخبار احوص، اخبار جمیل، اخبار ابن هرمة، اخبار کثیر، اخبار نصیب؛ سرانجام، دسته دیگر جایی جز «ادب» ندارد: اللّحظ و الاشارات، الشراب، موارث الحکماء، جواهر الکلام، الندماء، المنادیات، الرسالة الی علی بن هشام، منادمة الاخوان و تسامر الخلان، النوادر المتخیره (یا المتحیره)، الاخبار و النوادر، تفضیل الشعر و الرد علی من یحزّمه و ینقصه. علاوه بر این، در نامه به علی بن هشام (ابن معتن، ۳۶۲؛ ابوالفرج، ۱۱۲/۱۷) تصریح می‌کند که کتابی درباره اقوام و نام و نسب ایشان، و کتاب دیگری درباره کنیزکان آوازخوان حجاز و کوفه و بصره در دست تألیف دارد.

در بخش موسیقی، خواهد آمد که چه مقدار از این آثار، به طور پراکنده باقی مانده است؛ اما طی قرن ۴ ق، کتابی به نام کتاب الاغانی الکبیر شهرت داشت که به اسحاق منسوب بود. نیز می‌دانیم که کتاب الاغانی ابوالفرج، بر اساس ۱۰۰ «صوت» استوار است که به روایتی (همو، ۷/۱)، در زمان هارون تدارک دیده شده، و عاقبت به دست اسحاق کمال یافته است. حال، شاید گمان رود که این مجموعه، همان کتاب الاغانی الکبیر منسوب به اسحاق است. اما ابن ندیم (همانجا) به شدت این انتساب را مردود می‌شمارد. او اولاً به گفت‌وگویی میان اسحاق و مردی بیگانه استناد می‌کند که در آن، اسحاق انتساب کتاب را به خود رد کرده است؛ ثانیاً، به قول حماد فرزند اسحاق (روایت را خود از ابوالفرج شنیده) استشهد می‌کند که گوید: به سبب وجود انتسابهای نادرست، آن را از پدر خود نمی‌داند، اما می‌افزاید: آن را و زقاق (صحاف و کتابفروش) پدرش، بر اساس روایتهای معروف در خاندان اسحاق تألیف کرده است. ابوالفرج نیز (۱۱۲/۱۷) در رد انتساب این اثر به اسحاق، به نامه‌ی خطاب به علی بن هشام استناد کرده است. در این نامه اسحاق آثاری را که تألیف کرده است، یا در دست تألیف دارد برمی‌شمارد و در آن سخنی از کتاب الاغانی الکبیر نیست. اما چون چنین کتابی وجود داشته، ابوالفرج می‌افزاید که آن را از روی روایات حماد بر ساخته‌اند.

پایان زندگی: اسحاق هنگام پیری از دربارکناره گرفت، اما هیچ‌گاه از احترامش نزد متوکل کاسته نشد. حتی زمانی که بینایی را از دست داده بود، به دربار احضار شد؛ چون عود به دستش دادند، چنان نیکو نواخت که غلامان به رقص برخاستند. متوکل نیز او را همراه خود به دهکده رقه بوسرا در نزدیکی بغداد برد؛ اما او که ناتوان بود و از زندگی دربار به تنگ آمده بود، شعری در اشتیاق به بغداد و کاشانه خود سرود و متوکل نیز به او اجازه بازگشت داد؛ و این واپسین دیدار وی با درباریان

بود، زیرا دو ماه پس از آن وفات یافت (همو، ۴۱۴/۵-۴۱۶). در سبب مرگش، روایاتی نقل کرده‌اند، اما آنچه مسلم است، آن است که از سرپارسائی صادقانه، اصرار به روزه گرفتن داشت، حتی در بیماری ترک آن را صلاح نمی‌دانست. سرانجام، بیماری و ضعف، در رمضان ۲۳۵ او را از پا درآفکند (همو، ۴۳۰/۵؛ خطیب، ۳۴۵/۶؛ یاقوت، همان، ۵۲/۶-۵۳؛ قفطی، ۲۱۹/۱؛ ابن خلکان، ۲۰۴/۱). اما مرزبانی (نور، ۳۱۸) و برخی دیگر، سال ۲۳۶ ق را ترجیح داده‌اند. چون خبر مرگش را به متوکل دادند، گفت: بخش عظیمی از زیبایی ملک من از میان رفت (ابوالفرج، ۴۳۱/۵). چند تن در رثای او شعر سروده‌اند، از آن جمله‌اند: ابن سبابه (خطیب، همانجا)، ادریس بن ابی حفصه (ابن ندیم، ۱۵۷؛ ابوالفرج، همانجا)، محمد بن عمرو جرجانی (همانجا)، ابو ایوب احمد بن ابراهیم (همو، ۴۳۴/۵)، مصعب بن عبدالله زبیری (همو، ۴۳۲/۵-۴۳۴؛ یاقوت، ادبا، ۵۴/۶-۵۵؛ صفدی، ۳۹۲/۸-۳۹۳).

اسحاق و خلفای معاصر: اسحاق پیوسته چنین وا می‌نمود که از مقام معنی‌گری خود سخت بیزار است (مثلاً ابوالفرج، ۲۶۸/۵). زیرا او خوب می‌دانست که طبقه مغنیان را در اجتماع اسلامی چندان ارجح نمی‌نهند. برخی روایات این نظر اجتماعی را نیک آشکار می‌سازد: فضل بن ربیع، نواده‌اش را که به موسیقی میل داشت، سرزنش می‌کند که پدران را مفتضح کردی، زیرا در طبقه «خیناگرین» افتاده‌ای (همو، ۲۲۲/۱۹-۲۲۳). حتی در حق اسحاق که با قاضی القضاة وارد مجلس خلیفه شده بود، حسودان از باب تحقیر بانگ زدند که «خیناگری» با قاضی القضاة به مجلس درمی‌آید (همو، ۲۹۶/۵). پیداست خیناگر، همان خیناگر فارسی است که به همین شکل (تقدیم یا بر نون) در عربی و فارسی (نک: لغت فرس، ذیل نوا؛ قس: برهان قاطع، ذیل خینا و خینا) رواج داشته، و زبان عربی، فعلی نیز از آن ساخته بود: «اذا خنکرت فخنکر لمثل هولاء» (ابوالفرج، ۱۸۲/۵).

به یمن دانش گسترده و هنری شکوفا و خوبی نرم و انعطاف‌پذیر و آشنایی با آداب ندیمی، اسحاق توانست با صفات متناقض ۶ خلیفه عباسی (از ۱۷۰ تا ۲۳۵ ق) و وزیران ایشان بسازد و هیچ‌گاه از دربار فاصله نگیرد.

در خدمت رشید، با آنکه هنوز بسیار جوان بود و گاه همراه پدر آنجا حضور می‌یافت (همو، ۳۲۲/۱۵-۳۴، ۳۰۰/۱۸)، باز مقامی از چمند یافته بود؛ در مجلسی که میان او و ابراهیم بن مهدی، برادر خلیفه درشتیها رفت، رشید به راستی از معنی خود دفاع کرد (همو، ۲۹۶/۵-۲۹۹). جوایزی که از خلیفه می‌ستاند، حتی اصمعی را غناک می‌ساخت (همو، ۳۲۲/۵-۳۲۳؛ قس: مرزبانی، نور، ۳۱۷-۳۱۸؛ یاقوت، همان، ۱۷/۶-۱۹). از سوی دیگر، وی گویی در بیشتر سفرها، با خلیفه همراه بوده است: در طوس (ابوالفرج، ۴۲۱/۵)، تل عزاز (همو، ۴۱۹/۵). رقه (همو، ۳۲۲/۵-۴۱۸، ۴۱۹-۳۰۴/۱۸) و حتی سفر حج (میرد، ۸۰۸/۲؛ ابن عبدربه، ۴۹/۶). وی نیز عنایات خلیفه را پاس می‌داشت و خالصانه

با اینهمه، در دربار واثق هیچ کس به ارجمندی مقام او نرسیده بود. یکبار، مغنیان از غیبت او در عجبند، اما صبحگاهان می‌بینند که او همراه قاضی القضاة احمد بن ابی دؤاد به درون می‌آید. علویه از اینکه «خیناگری» با چنان مردی همراه است، بر «بخت» خود می‌نالد (همو، ۲۹۵/۵-۲۹۶)؛ واثق چندان به او انس گرفته بود که به رغم عادت دربار، وی را به کنیه می‌خواند (همو، ۲۸۶/۵-۲۸۷)؛ هر بار اسحاق موسیقی می‌نواخت، خلیفه می‌پنداشت که «بر مُلکش افزوده شده» (همو، ۲۸۵/۵). اسحاق نعمتی است که به هیچ شهریار نبخشیده‌اند (همو، ۲۸۶/۵). اسحاق نیز در مقام شیخی ارجمند حضور می‌یافت؛ عودی با خود نداشت، زیرا هرگاه اراده نواختن می‌کرد، عود مخصوص را حاضر می‌کردند (همو، ۲۸۶/۹). هنرمند هم نسبت به خلیفه که بیشترین صله‌ها را به او داده بود (همو، ۲۷۶/۹-۲۷۷)، محبتی صادقانه داشت. حتی یک قطعهٔ ۳ بیتی نیز در اشتیاق به دیدار واثق از او در دست است (همو، ۳۷۱/۵-۳۷۲، ۲۸۴/۹؛ یا قوت، ادبا، ۲۸/۶).

اسحاق علاوه بر این، شاعر مداح واثق نیز بود (مثلاً ابوالفرج، ۲۸۵/۵، ۳۷۱-۳۷۲، ۲۸۳/۹-۲۸۴، جم). در سفرهای متعدد نیز قطعات کوتاه او مؤثر و کار ساز بوده است: در شکارگاه (همو، ۳۹۴/۵-۳۹۶؛ حصری، ۵۱۰/۱؛ ابن عبدالبر، ۱(۱)۲۲۲)، در صالحیه (ابوالفرج، ۳۵۵/۵-۳۵۶)، نجف (همو، ۳۵۶/۵-۳۵۷، ۲۸۴/۹-۲۸۵)، در حیره (همو، ۴۲۷/۵-۴۲۸)، در سامره (همو، ۲۸۴/۵-۲۸۵، ۳۵۷، ۴۰۶-۴۰۷؛ قس: ابوعبید، ۲۰۹/۱-۲۱۰؛ یا قوت، همان، ۳۱۶/۶-۳۲۱).

در زمان متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ق) اسحاق دیگر پیر و ناتوان و حتی ناپیدا شده بود (ابوالفرج، ۴۱۵/۵) و به همین سبب، کمتر او را در مجالس درباری می‌یابیم.

رابطهٔ او با بزرگان زمان نیز گاه بسیار قابل ملاحظه و بررسی است. از این میان، بزرگ‌ترین کس بی‌تردید ابراهیم، پسر خلیفه مهدی بود که در موسیقی دستی توانا داشت و در این زمینه خود را همتای اسحاق می‌پنداشت. از حدود ۱۵ مجلسی که در آغانی وصف شده، و اسحاق و ابراهیم هر دو در آنها حضور داشته‌اند، کمتر مجلسی می‌توان یافت که به نزاع آن دو خاتمه نیابد. رقابت البته همیشه بر سر توانایی و دانش آن دو در باب موسیقی است (نک: بخش موسیقی در همین مقاله)، و غالباً چنین است که چون اسحاق به چشم حقارت در ساخته‌های ابراهیم می‌نگریست، خلیفه زاده برمی‌آشفته و گاه منازعه را از حد معمول می‌گذرانید (برای این مجالس، نک: ابوالفرج، ۲۸۳/۵-۴۱۰، نیز ۱۱۰/۱)؛ با اینهمه، دوستی آن دو در خلوت استوار بود (مثلاً نک: همو، ۳۱۹/۵-۳۲۰، ۳۵۳).

علاوه بر این، اسحاق برمکیان را نیز سخت می‌ستوده (همو، ۳۰۶/۴-۳۱۱؛ تنوخی، ۱۷۳/۳-۱۷۴)، و به هوش و دانش جعفر برمکی اعتقاد تمام داشته (ابوالفرج، ۳۲۵/۴). و از بزرگ مردی و بخشندگی او شگفت زده شده است (همو، ۴۰۷/۵-۴۰۹). و یک دو بیتی هم در مدح او سروده است (همو، ۴۲۳/۵)؛ فضل برمکی را نیز که به خراسان می‌رفت، به

به او ارادت می‌ورزید، چندانکه فضل برمکی، هر چه اصرار ورزید و هر چه صلهٔ گران داد، اسحاق برایش آواز نخواند (ابوالفرج، ۳۹۲/۵). حال آنکه او برمکیان را سخت بزرگ می‌داشت. مجموع مجالس او با رشید بیش از ۲۰ مجلس است.

روابط او با امین نسبتاً اندک است. از مجموع ۳ یا ۴ مجلسی که در این باره نقل شده، دو مجلس ذکر عذرخواهی و آشتی کنان است (همو، ۳۱۶/۵-۳۱۷، ۴۰۵-۴۰۶، ۳۴۱/۱۱؛ خطیب، ۳۴۱/۶).

دربارهٔ حضور او در دربار مأمون، بیش از ۱۸ مجلس نقل کرده‌اند که غالباً به هنرنمایی‌های او اشاره دارد. مأمون در آغاز کار خود، حدود ۲۰ ماه (ابن عبدربه، ۳۲/۶-۳۳) از او روگردان بود، سپس چون به پایمردی علویه، به دربار راه یافت، سخت عزت و حرمت دید (ابوالفرج، ۲۸۳/۵؛ نیز نک: تنوخی، ۴۰۲/۱-۴۰۳). خاصه که دانش و هنر او در موسیقی به اوج رسیده بود، چندانکه توانست از میان آهنگی که ۲۰ کنیزک عودنواز می‌نواختند، آن عودی را که یکی از تارهایش هم نوا نبود، بیرون کشد (ابوالفرج، ۲۸۴/۵-۲۸۵؛ خطیب، ۳۴۳/۶-۳۴۴). مأمون که مراتب علمی و پاکدامنی و ایمان او را می‌شناخت، می‌گفت که اگر وی به غنا شهرت نداشت، قاضی دربارش می‌ساخت (ابوالفرج، ۲۶۸/۵-۲۶۹، ۲۷۲-۲۷۳). وی به اجازت مأمون، با طبقات مختلف بزرگان - و نه تنها مغنیان - به دربار وارد می‌شد، ورود او در صف فقیهان، دست در دست قاضی بزرگ یحیی بن اکثم، همهٔ درباریان را شگفت زده کرد. با اینهمه، مأمون هرگز به او اجازه نداد که جامهٔ عباسیان بپوشد و با او در نماز ظاهر شود (همو، ۲۸۶/۵، ۳۹۰).

وی با معتصم که در ۲۱۸ق به خلافت رسید، از دوران ولایت عهدهی آشنا بود و گاه شبها را در منزل او می‌گذرانید (همو، ۳۰۵/۵).

از دیدارهای او با معتصم، مجموعاً ۱۴ مجلس روایت کرده‌اند: یکبار در سامره (همو، ۳۹۸/۵-۳۹۹) و یک بار در کشتی کنار خلیفه بود (همو، ۱۷۱/۱۰) و بقیهٔ مجالس، اساساً شعر خوانی و آواز خوانی است. در یکی از این مجالس می‌بینیم که این ندیم کار کشته دچار اشتباه می‌شود و در مدح خلیفه که کاخی‌نو ساخته، شعری در باب اطلاع می‌خواند و خلیفه را دلگیر می‌سازد (مرزبانی، الموشح، ۲۷۲). اما روابط دوستانهٔ اسحاق با جانشین او واثق، از زمان ولایت عهدهی وی آغاز شد، زیرا واثق که خود موسیقی‌دان، آهنگ‌ساز و آوازخوان زیردستی بود، البته به چنین هنرمند عالمی نیاز داشت. زمانی که معتصم او را بر سامره گمارد و خود به جنگ عموره رفت، وی انجمنی از مغنیان فراهم آورد و چون اسحاق از خواندن سرباز زد، او را به ضرب چوب وادار کردند که تمام روز آواز بخواند (ابوالفرج، ۲۹۸/۹).

روایاتی که در آنها صحنه‌ها و ماجراهای آوازخوانی اسحاق در خدمت واثق وصف شده، به ۳۰ روایت می‌رسد. در بسیاری از این مجالس، می‌بینیم که واثق آهنگهای خود را به استاد عرضه می‌کند تا اصلاح شود (همو، ۳۵۸/۵، ۳۶۵، ۳۹۹، ۲۸۱/۹-۲۸۲). حتی یک بار که نادانسته از آهنگ او انتقاد کرد، به بغداد تبعید شد (همو، ۳۶۰/۵-۳۶۱).

شعر زیبایی می ستاید و هزار دینار جایزه می گیرد (همو، ۳۰۲-۳۰۱/۵).
از دیدار اسحاق با فضل بن ربیع وزیر نیز ۱۰ مجلس مذکور است که
بیشتر به شعر خوانی و قهر و آشتی می گذرد (همو، ۳۴۷-۳۰۶/۵،
۵۲۲/۱۷-۱۱۴-۱۱۵).

روابط او با علی بن هشام وزیر نیز بسیار دوستانه بود. ۸ مجلسی که
در این باره نقل شده است، باز به شعر خوانی و عتابهای دوستانه
می گذرد (ابن معتنز، ۳۶۰-۳۶۲؛ ابوالفرج، ۴۱۱/۵، ۲۹۶/۷-۲۹۷،
۳۰۰، ۱۱۴-۱۱۰/۱۷). اما آنچه در این دوستی بسیار مهم است،
نامه های مفصلی است که اسحاق به وزیر نگاشته است (نک: بخش نثر
در همین مقاله).

او با طاهریان نیز روابطی داشت: به عبدالله ارادت می ورزید
(ابوالفرج، ۳۵۲/۵، ۳۶۷-۳۶۶، ۴۱۳، ۱۱۲/۱۲) و طلحه را مدح
می گفت (همو، ۲۳۵/۵). وی با امیر هم نامش، اسحاق بن ابراهیم
مصعبی گاه مزاح می کرد (همو، ۳۳۰/۵)، اما آن روز که مصعبی
خرمیان را شکست داد، به قصاید بزرگ مدحش گفت (حصری، ۵۹۴/۲،
۵۹۵-).

اسحاق و موسیقی: هنگامی که شرح احوال موسیقی دانان را
می خوانیم و آنان را با هم می سنجیم، ملاحظه می کنیم که اسحاق نابغه
یکه تاز همه دورانها بوده است. هنر و استعداد او، از ورای روایات
پدیدار می شود و دانش فنی او، از آنچه وی در باب موسیقی تألیف کرده،
اما متأسفانه، از بیست و اندی کتاب که در شمار آثار او ذکر کردیم و از
آنچه درباره او نوشته بوده اند، چون اخبار اسحاق از یحیی بن علی منجم
(ابوالفرج، ۲۷۶/۵)، مطلقاً هیچ بر جای نمانده است، بنابراین، تنها
جایی که برای جست و جوی باقی می ماند، آثار دیگر موسیقی دانان است
که یا از او تأثیر پذیرفته اند و یا به مکتب او اشاره کرده اند. این آثار هم
اندک است و به اغانی ابوالفرج اصفهانی، کمال ادب الغناء از حسن بن
احمد کاتب، و از همه مهم تر، رساله موسیقی یحیی بن علی منجم و
اشاراتی در کتاب ملاهی ابن خردادبه منحصر است.

ابوالفرج اصفهانی، در سراسر کتاب خود، به انبوهی آهنگ اشاره
کرده، و در تعریف و تحدید آنها، اصطلاحاتی آورده که از قرنهای پیش، بر
همگان مجهول مانده است؛ و نیز همه کسانی که مقاله مفصلی به اسحاق
اختصاص داده اند، چون رفاعی (۴۵۲/۱-۴۷۲)، فوک در «دائرة
المعارف اسلام»، بستانی و بسیاری دیگر، از توضیح اینگونه مسائل
چشم پوشیده اند. این اصطلاحات، بر اساس نظریه اسحاق در باب
موسیقی است، و اگر این نظریه روشن گردد، باری آن اصطلاحات هم
مفهوم می افتد. به همین سبب، ما نخست به بیان هنر و استعداد او اشاره
می کنیم و سپس نظریه و ابداعات او را، بر اساس آنچه متخصصان این فن
یافته اند، عرضه می داریم:

استعداد اسحاق از جوانی چندان چشم گیر بود که به گفته خودش
همگان بر او رشک می ورزیدند و او را به سرقت ساخته های پدر متهم
می ساختند (ابوالفرج، ۳۳۳-۳۳۲/۵)، اما او به زودی بر فضای

موسیقایی دربارها چیره شد و معمولاً نظر او بود که بی چون و چرا
پذیرفته می شد و بزرگانی چون علویه از «استاد» نظر می خواستند
(همو، ۳۶۹/۱۸). و زرزور اعتراف می کند که نزد او چون سرب در آتش
ذوب می گردد (همو، ۳۴۶/۵)، یا از خاک هم کمتر می شود (همو،
۴۰۳/۵). هنرمندان که مجالس موسیقی را مجالس طرب می انگاشتند،
همینکه اسحاق به درون می آمد، دست از هرگونه شوخ چشمی
برمی داشتند (همو، ۲۲۷/۵). حتی ابراهیم پسر خلیفه مهدی که بر
مغنیان سخت می گرفت، با ورود اسحاق، خوش خوی می شد، چندانکه
گفته اند «اسحاق آفت ابراهیم است» (همو، ۲۹۲/۵)، زیرا گوش و
حس اسحاق به نحو اعجاب آوری تیز بود؛ از میان ۸۰ تار عود که
هم نوازی می کردند، آن یکی را که با دیگر تارها همساز نبود، باز یافت
(همو، ۲۸۴/۵-۲۸۵)؛ در مجلسی که موسیقی دان بزرگی چون ابراهیم
ابن مهدی نیز در آن حضور داشت، او بود که دریافت ایقاع (ریتیم) عود
با ایقاع خواننده یکسان نیست (همو، ۲۷۷/۵). اینهمه اعتبار گویی
باعث شده بود که او در دیگران به چشم حقارت بنگرد (همو، ۵۷/۲۱).

با اینکه اسحاق در تعلیم موسیقی، خاصه آموختن آهنگهای خود به
دیگران بخل می ورزید (همو، ۲۶۹/۵، ۲۸۲، ۵۲/۲۲)، باز می بینیم که
بسیاری از کنیزکان خوش آواز، نزد او تعلیم دیده اند (همو، ۲۴۷/۱۳).

درست نمی دانیم اسحاق چه مقدار آهنگ ساخته بود؛ خود او، در
یک روایت، از ۲۰۰ «لحن» و در روایتی دیگر از ۴۰۰ «لحن» سخن
گفته است (همو، ۴۳۰/۵). آهنگهای او گاه بسیار دشوار بود. پیچ و
تابهای فراوان و به خصوص نتهای آرایشی بی شمار، آهنگهای او را
ناآموختنی می ساخت. حتی موسیقی دانی که در مجلس معتصم، ۷۰ بار
آهنگ او را شنیده بود، باز از آموختن آن عاجز ماند (همو،
۳۱۶-۳۱۵/۵)، شبیه این ماجرا، با دیگری هم در دربار رخ داده است
(همو، ۴۱۷/۵-۴۱۸).

با اینهمه، آهنگهای او را سخت می پسندیدند: علویه گاه از آن
آهنگها برای بزرگان می خواند (همو، ۳۹۹/۵-۴۰۰)، حلوا فروشی یکی
از آنها را به سرقت برده بود (همو، ۴۲۲/۵)، نانوای سرای فضل بن ربیع،
ساخته او را می خواند و با «شوبق» (=چوبک) ضرب می گرفت (همو،
۳۴۲/۵) و مردم آهنگهای تازه او را چون ره آوردی به هم هدیه می دادند
(همو، ۳۸۴/۵).

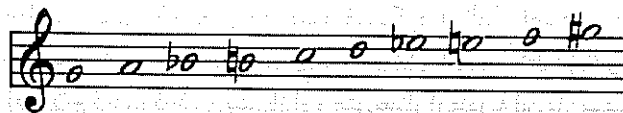
مشکل بزرگ اسحاق، ضعف صدا بود، چنانکه نمی توانست آن را
در همه احوال با بانگ عود هم نوا گرداند. این امر دیگر خوانندگان
خوش آوازتر را به طمع آن می انداخت که در مجالس دربار گوی سبقت
از او برآیند، اما این آرزو هرگز جامه عمل نپوشید. علت را زرزور
بزرگ چنین شرح داده: او به یاری تجربه و زبردستی و لطافت
«چیزهایی» بر آواز می افزود که ما را از چشم دیگران می انداخت
(همو، ۳۲۶/۵). این «چیزها» ظاهراً همان است که احمد مکی شرح

شناسند... سرانجام، اقوال اسحاق باقی ماند و گفته‌های ابراهیم از میان رفت» (۹۷-۹۶/۱۰).

اشارات و توضیحات ابوالفرج چندان کارساز نیست و دشوار می‌توان به یاری آنها، واقعیات را باز یافت. اما از زمانی که رساله یحیی ابن علی منجم (د ۳۰۰ق) مورد تحقیق قرار گرفته، بخش عظیمی از نظریات اسحاق در باب موسیقی قدیم روشن گردیده است. هر چند که موسیقی‌شناسان در چگونگی تفسیر اصطلاحات آن اختلاف دارند. آخرین باب رساله ابن منجم، در ۹۷۶م (قاهره) توسط یوسف شوقی تحقیق شد. وی رساله ۵ صفحه‌ای او را در کتابی هزار صفحه‌ای عرضه کرده است. ابن منجم در آغاز رساله گوید: «ما اینک امر نغمه‌ها، شمار آنها... و آنچه اسحاق... مجری در صوت خوانده... شرح می‌دهیم و اختلاف میان پیروان غنای عربی، چون اسحاق و هم‌مکتبانش که علم موسیقی را با صنعت و عمل آن در خود جمع کرده‌اند [از یک سو]، و فیلسوفان گذشته را که اصحاب موسیقی بودند [از سوی دیگر] درباره شمار نغمه‌ها بیان می‌نماییم» (نک: شوقی، ۱۸۹-۱۹۰).

ابن منجم، هم‌جانب ضرب (ایقاعات) را فرو نهاده، و هم ترتیب دست‌انها (پرده‌ها) را؛ در عوض، توضیح نغمه‌ها و موضوع «مجری» که پیوسته در اغانی تکرار می‌شود، کلید حل بسیاری از ابهام‌ها می‌تواند باشد.

به گفته ابن منجم، شمار تنه‌های اساسی، خواه در عود و نای باشد و خواه در حلق انسان یا ابزارهای صوتی دیگر، از ۱۰ نت تجاوز نمی‌کند، حال آنکه قدمای فلاسفه، آنها را ۱۲ نت شمرده‌اند (همانجا). اسحاق نغمه‌های دهگانه را از عود چهارتاری، آنهم فقط از دو تار آن استخراج می‌کرده، زیرا او و نیز دیگر موسیقی‌دانان بزرگ آن روزگار، چون کندی، عودی جز عود چهارتاری نمی‌شناختند؛ جالب توجه آنکه اندیشه افزودن تار پنجمی به عود البته وجود داشت: در روایت ابوالفرج اصفهانی (۲۷۰-۲۷۱) آمده است که چون امیر اسحاق مصعبی از اسحاق موصلی پرسید که چرا، برای زیرترین نغمه (نغمه دهم در نظام اسحاق) تار دیگری به عود نمی‌افزاید، اسحاق از این نظر سخت برآشفت. نخست به امیر نشان داد که آن نغمه را از کجای عود به دست می‌توان آورد، و سپس به علی، پدر ابن منجم صاحب رساله گله می‌کند که امیر چیزی از این نکات نمی‌فهمد، بلکه «این امر را در کتابهای فلاسفه گذشته خوانده، و من شنیده‌ام که گروهی مترجم، کتابهای موسیقی ایشان را برای او ترجمه می‌کنند». تنه‌های دهگانه او چنین بوده است:



نغمه اول، دست باز تار سوم (یعنی همان مثنی یا تار دوم در صورتی که از زیر به هم حساب شود) است؛ نوازنده با آن آغاز می‌کند، اندازه طبقه را از نظر «شدت» معین نموده، ساز خود را بر اساس آن نغمه

داده: وی برای آنکه صدای خود را با عود هم نوا کند، شیوه‌ای ابداع کرد که «تختیت» خوانده‌اند و تا آن زمان در آواز عرب شناخته نبود (همو، ۳۲۶/۵-۳۲۷). بر ما دقیقاً روشن نشد که تختیت چیست، Falsetto یا Fausset که بستانی و یوهان افوک (E1²) پیشنهاد کرده‌اند، هرگونه «آواز سر» (در اصطلاح موسیقی اروپایی)، با صدای زیر و خاص مردان است، و آواز عرب، سراسر «صدای سر» است. بنابراین، شاید مراد از این اصطلاح، نوعی «تجریز یا چه‌چه» باشد که اسحاق به کمک آن توانست صدای تارهای عود را تقلید کند. اما «تحریرک» آواز او که مورد انتقاد ابراهیم بن مهدی نیز بوده است (ابوالفرج، ۲۸۷/۵)، حتماً تحریر نیست، زیرا اسحاق در پاسخ انتقاد ابراهیم می‌گوید: از نظر او، تحریرک آن است که آهنگ دارای نغمه‌های فراوان باشد (همانجا). در زمان اسحاق ظاهراً چند گونه مکتب موسیقی رواج داشت: آوازهای ایرانی، شیوه رومی (= بیزانسی)، آوازهای قدیم حجازی که اسحاق از آن پاسداری می‌کرد؛ و خلاصه مکتب نوگرایان که ابراهیم بن مهدی پرداخته بود.

بزرگی، دو غلام خراسانی را با چند «تخت بَز خراسانی» (= چندین چمدان پارچه خراسانی)، ۱۰ سَقَط (= سبد) پارچه مصری و ۳۰۰ هزار درهم نزد اسحاق می‌فرستد که آهنگهای او را بیاموزند. این دو چون به کمال رسیدند، با جامه خراسانی به دربار و اتق رفتند و برای او آواز فلهبندی (= پهلوی) به زبان فارسی خواندند که سخت و اتق را خوش آمد (همو، ۲۹۳/۵-۲۹۴)؛ روایتی که وجود آهنگ «رومی» را تأیید می‌کند، آنجاست که غلام رومی، مخارق، آهنگ رومی را با شعر عربی می‌خواند (همو، ۲۷۹/۵).

مکتب اسحاق: کشاکش میان اسحاق و ابراهیم بن مهدی، در حقیقت کشاکش میان دو مکتب کهن‌گرا و نوگرا بود. ابوالفرج اصفهانی بارها به این نکته اشاره کرده، از جمله گوید در آن زمان، موسیقی‌دانان دو گروه شده بودند: گروه اسحاق و گروه ابراهیم بن مهدی (۳۰۱/۱۸). گروه اول، پیروی از مکتب نو را عیب می‌دانند؛ پیروان گروه دوم چون مُخارق و شاریه و زَیق، موسیقی را ساده و ادوار آن را سبک ساخته‌اند و آموزش غنای کهن را کاری دشوار و طولانی می‌پندارند. اما دریغ که از موسیقی قدیم دیگر چیزی بر جای نمانده است و نخستین کسی که غنای قدیم را تباه کرد، ابراهیم بن مهدی بود (۶۹/۱۰-۷۰). اما همو در آغاز کتاب (۴/۱) گفته است که امروز همگان از قول اسحاق پیروی می‌کنند (درباره فضل متقدمان، نک: کاتب، ۲۹).

در انبوه روایاتی که ماجراهای اسحاق و ابراهیم را آورده‌اند، همیشه پیروزی با اسحاق است (ابوالفرج، ۹۶/۱۰). ابوالفرج گوید که اساس علمی این اختلاف را شرح داده (شاید در کتابی دیگر)، اما اینک به اختلافی اشاره می‌کند که در زمینه ایقاع وجود داشته: «از دو ثقیل و دو خفیف، ابراهیم و پیروانش ثقیل و خفیف اول را ثقیل و خفیف دوم خوانده‌اند و بالعکس. سپس میان آن دو گفت‌وگوها و مکاتبات بسیار شد و هر کدام معیارهایی نهادند تا اندازه دستگاهها را باز

کوک می‌کند. این نغمه همان است که اسحاق نغمه «عماد» خوانده است. نیز از آنجا که نغمه‌ها و فواصل میان آنها در ترتیب اسحاق، با هم تناسب دارند، شاید بتوان پنداشت که همه نسبتها، بر پایه نغمه عماد استوار می‌گردیده، و از اینجا، بعید نیست که آن نغمه معادل نت تونیک^۱ (درجه اول گام) در موسیقی معاصر بوده باشد (ابن منجم، ۱۹۲؛ شوقی، ۲۷۳). اختلاف عمده میان کندی و اسحاق بر سر همین نغمه عماد است، زیرا از نظر کندی، عماد، دست باز تاریم است که بم‌ترین نت ممکن را در عود ادا می‌کند (همانجا).

این تنها هم از دو تار سوم و چهارم (مثنی و زیر) حاصل می‌شدند، اما بدیهی است که آنها را روی تارهای دوم (یعنی همان مثلث یا تار سوم در صورتی که تارها را از زیر به بم بر شماریم) و اول (یا همان تاریم) نیز می‌توان به دست آورد، جز اینکه، این نغمه‌ها یک هنگام پایین‌تر قرار می‌گیرند. تنها مسأله مهم، نغمه دهم (در اشل بالا، فادیز) است که به طور عادی در دست‌انهای عود واقع نمی‌شود، به همین سبب است که ابن منجم گوید: چون نخواستند تار پنجمی بر عود بیفزایند، آن را در فرسوی دست‌انهای زیر با انگشت بنصر یافته‌اند (ص ۱۹۴-۱۹۵). یعنی اگر در یکی از وضعیتهای دست نوازنده، انگشت‌های سبابه، وسطی به ترتیب روی «می» (در محل دستان سبابه) و «فا» قرار گیرد، انگشت بنصر، می‌تواند در فرسوی دستان فا، فادیز، یعنی همان نغمه دهم را به وجود آورد، و سپس می‌توان با انگشت خنصر نت شل را نیز بازیافت، تا بدین سان، هنگام، تکامل یابد (همانجا).

مهم‌ترین موضوع که در کار اسحاق می‌توان یافت، اصطلاحی است که بارها در آغانی تکرار می‌شود و هنوز نظر قاطعی در توجیه آن ابراز نشده است و آن عبارت است از «مجری» که گاه در ترکیب «مجری الوسطی» نقل شده و گاه در ترکیب «مجری البنصر».

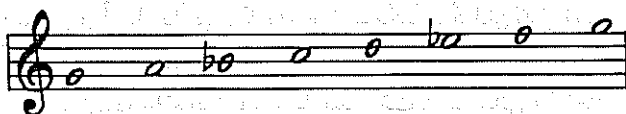
در فهم این اصطلاح کوششهای بسیار شده که یوسف شوقی در مبحثی بسیار مفصل (لا اقل یک سوم کتاب را در برگرفته) عرضه می‌کند: هنگامی که می‌گویم «مجری الوسطی» مراد آن است که لحنی را به نتی که از انگشت میانی بر روی تار سوم برمی‌خیزد، نسبت داده‌ایم. در «مجری البنصر» اشاره به نتی است که از انگشت بنصر به همان تار برمی‌خیزد. این دو نت بر روی تار سوم، هیچ‌گاه با هم تلاقی نمی‌کنند.

به گمان شوقی (ص ۲۷۵، جم)، اسحاق در ترتیب دادن نت‌های آهنگ، شیوه‌ای ابداع کرده بود که با ذکر یک اصطلاح، نوازنده و خواننده، به آسانی به مقدار فواصل و میزانهای آهنگ، نت آغاز، نوع و طبقه آن پی می‌بردند. به عبارت دیگر، اسحاق نخستین کسی بود که مقامهای عربی را تعیین، و به دو دسته تقسیم کرد. ابوالفرج اصفهانی به این امر اشاره کرده (۲۶۹/۵)، می‌گوید: او «اجناس» و «طرائق» را اصطلاح کرد... که کسی پیش از او و حتی بعد از او قادر به این کار نبود، و موسیقی دانان، سخن از ثقیل و ثقیل الثقیل و خفیف... می‌گفتند و غیر از آن چیزی نمی‌دانستند... و از مجری خبر نداشتند... اسحاق «اجناس را معین کرد و ثقیل اول را چندگونه نهاد. گونه اول را با

دست باز تار در مجرای وسطی آغاز کرد...».

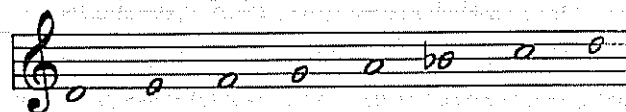
مراد از «طرائق» که در آغانی مذکور است، علم «ایقاع» (= ضرب، ریتم) بوده که متأسفانه در رساله ابن منجم مذکور نیست. مراد از «اجناس» ظاهراً «مقام» هاست. هر مقام، ریختی مرکب از چندین نت (نغمه) است که بر حسب «اتلاف و اختلاف» آنها، از تنهای دهگانه اسحاق حاصل می‌گردیده است.

به عبارت دیگر، مراد او از این اصطلاحات، تنها تعیین نت و محل آن برای اجرا نبوده، بلکه به وسیله آنها، فواصل و میزانهایی را که ممکن است در دو «دستگاه اصلی» حاصل آید، و یا رابطه میان آنها را مشخص می‌کرد. این ترکیبهای آهنگین یا به نت وسطی، یا به نت بنصر بر تار سوم منسوبند، اما ممکن است نت اول آهنگ، هر یک از تنهای مناسب از مجموع ۱۰ نت باشد. از باب مثال، «مطلق فی مجری الوسطی» (دست باز در مجرای انگشت وسطی) چنین است:



این ریخت، در واقع به ترکیبی خاص از فواصل آهنگین اشاره می‌کند که به ترتیب (از چپ به راست) $1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8 + 1/8$ نظام یافته است. حال اگر همین نظام و همین اندازه را در آنها و فواصل حفظ کنیم، می‌توانیم آن ترتیب را علاوه بر دست باز تار سوم با هر نت دیگری آغاز کنیم.

اگر آن را با دست باز تار دوم آغاز کنیم، چنین است (روی دو تار زیر و سوم):



ملاحظه می‌شود که فاصله میان درجه سوم (وسطای تار دوم = فا) و درجه ششم (وسطای تار سوم = سی بمل) همان فاصله چهارم تام است؛ حال اگر با انگشت سبابه بر تار دوم آغاز کنیم، در آن فاصله میان درجه سوم (دست باز تار سوم = سل) و درجه ششم (دست باز زیر دو) باز چهارم تام است...

نتیجه اینگونه تحلیل از تنهای اسحاق آن می‌شود که دیگر آنها را نمی‌توان درجه صوتی تغییرناپذیر و ثابتی انگاشت، بلکه هر یک، به ریخت آهنگین معینی، با فواصل مشخصی اشاره می‌کند که به یکی از دو نت وسطی یا بنصر در یکی از دو «مجری» نسبت می‌یابند (نک: شوقی، ۲۸۷؛ درباره مجری، نک: شیولوا، ۲۱).

رساله ابن منجم با بررسی نغمه‌های مؤتلف و مختلف از نظر اسحاق به پایان می‌رسد (نک: ص ۲۲۴ به بعد) و چنانکه اشاره شد، موضوع «ایقاعات» را فرو نهاده است (درباره ایقاعات و منابع بحث در آن باره،

وسپادن، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱م؛ طبری، تاریخ: قاموس؛ قطبی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹/ق/۱۹۵۰م؛ کاتب، حسن، کمال ادب الفناء، به کوشش غطاس عبدالملک خشیه، قاهره، ۱۹۷۵م؛ لغت فرسی، اسدی طوسی، به کوشش فتح‌الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، نورالقبس المختصر من المقتبس، به کوشش رودلف زلهایم، وسپادن، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴م؛ همو، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵/ق/میسودی، علی، مروج الذهب، بیروت، دارالاندلس؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، ادبیا؛ همو، بلدان؛ نیز:

El²; Shiloah, A., introd. & tr. *Kitāb Kamāl adab al-ḡinā' of Al-Ḥasan ibn Ahmad ibn 'Alī al-Kātib*, Paris, 1972.
آذرتاش آذرنوش

اسحاقیه، نک: کارزونیه.
اسد، نک: صورفلکی.

اسداباد، شهر و شهرستانی در غرب استان همدان.

نام گذاری: نام این شهر در منابع گوناگون به صورتهای اسداواذ (مقدسی، ۵۱، ۳۸۶) و اسداباذ (ابن فقیه، ۲۲۹؛ اصطخری، ۱۹۵؛ ابن اثیر، اللباب، ۴۱/۱) ثبت شده است. سفرنامه نویسان غربی به تفاوت آن را شهید آباد، سعید آباد، سعدآباد و شعی آباد ثبت کرده‌اند (نک: سعیدی، 51، حاشیه 2)؛ آدامک نیز آن را سعدآباد خوانده است (ص 50). اهالی شهر آن را به لهجه محلی «سعدوا» تلفظ می‌کنند (جمالی، ۱۰). یاقوت این نام را به اسد بن ذی الشرو و حمیری منسوب می‌داند (بلدان، ۲۴۵/۱، المشترك، ۲۲). صاحب مجمل التواریخ در مقابل، آن را مأخوذ از نام اسدالدوله، مربوط به زمان طاهریان، می‌داند و علاوه بر این به نقل از کتابی با عنوان عجایب العلوم برپایی آن را به مردی به نام باده شیر، در زمان یزدگرد، نسبت داده است (ص ۵۱۹-۵۲۰).

شهرستان اسداباد: یکی از شهرستانهای ششگانه استان همدان که از یک شهر، یک بخش و ۶ دهستان تشکیل شده است. این شهرستان با ۱۴۴ کیلومتر ۲ وسعت، در غرب استان همدان قرار گرفته، و محدود است از شمال شرقی، مشرق و جنوب شرقی به ترتیب به شهرستانهای کیودر آهنگ و همدان (استان همدان)، از جنوب و مغرب به استان کرمانشاه و از شمال به استان کردستان (آمارنامه، ۱۳۷۱ش، ۱۳، ۲۰، ۲۲).

ویژگیهای محیط طبیعی: شهرستان اسداباد از دوناخیه کوهستانی و دشتی تشکیل شده، ولی نظر به اینکه اکثر منطقه را جلگه‌های حاصلخیز تشکیل داده است، می‌توان این منطقه را جزو مناطق جلگه‌ای به حساب آورد (فرهنگ جغرافیایی، ...، ۱۱/۵؛ جغرافیای کامل، ...، ۱۳۱۲/۲). ارتفاع ناحیه دشت بین ۱۳۰۰ تا ۱۶۰۰ متر از سطح دریاست و ناحیه کوهستانی با ارتفاع بیش از ۱۶۰۰ متر، دارای نقاطی با بیش از ۳۵۰۰ متر بلندی است که از آن میان کوههای آثروله در غرب، زریله در شمال غرب و کرکس در مشرق منطقه قابل ذکر است (سعیدی، 9؛ جغرافیای کامل، همانجا). بلندبهای این شهرستان از

نک: شوقی، ۹۱، به بعد).

معمولاً چنین می‌پندارند که خلیل بن احمد، در تدوین علم عروض، از موازین موسیقایی الهام گرفته است؛ اما محمود محمدشاکر، در کتاب الشعر خود (نک: همو، ۹۲-۹۳) عکس این نظریه را عرضه می‌کند و معتقد است که خلیل، پس از آنکه عروض را تدارک دید، به علم موسیقی پرداخت و کتابهای نغم و ایقاع را نگاشت و اسحاق موصلی در کار خود، تحت تأثیر مستقیم همین آثار بوده است. این سخن از دو روایت سرچشمه گرفته: یکی از زبیدی در طبقات النحویین (ص ۲۶) آورده است. در این روایت، چون ابراهیم بن مهدی، اسحاق را به سبب کتاب «نغمه‌ها» می‌ستاید، وی پاسخ می‌دهد: «ستایش خلیل را شاید که راه را او گشود». روایت دوم از آن جاحظ است (ص ۱۸۶-۱۹۰) که پس از اشاره به ابداع عروض توسط خلیل، گوید: سپس اسحاق با توشه‌ای غنی‌تر از دانش موسیقی، از او پیروی کرد و آثار مهم خود را نگاشت (نک: شوقی، همانجا). پیداست که تأثیر عروض در پیدایش علم موسیقی، در درجه اول، به «ایقاع» مربوط می‌شود.

اسحاق نه تنها در عراق، که در غرب جهان اسلام هم تأثیر گذاشته است: زریاب، شاگرد اسحاق، به روایت نیم افسانه‌ای مقری (۱۱۹۴-۱۲۲)، در استعداد از خود او برتر بود. اسحاق از بیم آنکه مبادا شاگرد جوان جایش را نزد رشید بگیرد، او را وادار کرد که از بغداد بگریزد. زریاب به اندلس گریخت و عاقبت در دربار عبدالرحمان ابن حکم به مقام سرکردگی موسیقی دانان رسید. این روایت اگرچه ظاهراً از ساخته‌های مردم مغرب است، با اینهمه، به نحوی اهمیت اسحاق را باز می‌نماید.

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، اللورقة، به کوشش عبدالستار احمد فراج و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن عبدالر، یوسف، بهجة المجالس و انس المجالس، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عدریه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م؛ ابن منجم، یحیی، «رسالة»، رسالة ابن النجم فی الموسیقی... (نک: هم، شوقی)؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، سبط اللکلی، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴/ق/۱۹۳۶م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بستانی؛ بصری، صدرالدین، الحماسة البصریة، به کوشش محمد عبدالعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۴م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸/ق/۱۹۷۸م؛ تغلب، احمد، مجالس، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، دارالمنار؛ جاحظ، عمرو، «طبقات المتغین»، مجموع رسائل الجاحظ، قاهره، ۱۹۰۸م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب و تثر الالباب، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۲/ق/۱۹۵۳م؛ خالقی، روح‌الله، «داستان اسحاق»، پیام نوین، ۱۳۳۷ق، س ۱، ش ۱، خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی؛ رفاعی، احمد فرید، عصر المؤمن، قاهره، ۱۳۴۶/ق/۱۹۲۸م؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، قاهره؛ شوقی، یوسف، رسالة ابن النجم فی الموسیقی و کشف رموز کتاب الاغانی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم،

جمله پرندۀ ای به نام میش مرغ، در ایران نادر است (جغرافیای کامل، ۱۳۱۳/۲).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: منطقه اسدآباد، دست کم از اوایل سده حاضر، جزو «تقسیمات حکومتی» همدان به شمار آمده است (کیهان، ۳۸۰/۲) و در این زمان دارای ۱۲۴ پارچه آبادی و همراه با نقطه شهری مرکزی دارای حدود ۳۷ هزار نفر جمعیت بوده است (همو، ۳۸۳/۲). در آستانه دهه ۱۳۳۰ ش، این آمار به ۱۴۷ پارچه آبادی و جمعاً ۵۳'۵۰۰ نفر جمعیت رسیده است (فرهنگ جغرافیایی، ۱۱/۵).

بر اساس داده‌های سرشماری عمومی ۱۳۶۵ ش، جمعیت این منطقه ۱۰۸'۵۹۱ نفر (۱۹'۱۲۴ خانوار) بوده که از آن میان ۵۲'۴٪ (۵۶'۸۴۸ نفر) را مردان و مابقی (۵۱'۷۴۳ نفر) را زنان تشکیل می‌دهند (سرشماری...، ۱۵). این رقم در آمارنامه ۱۳۷۰ ش استان به دو صورت ۹۹'۷۹۰ نفر (ص ۳۰) و ۱۰۸ هزار نفر (ص ۲۷) آمده است. به این ترتیب، نسبت جنسی آن حدود ۱۱۰ نفر مرد در برابر ۱۰۰ زن بوده است. در همین زمان، ۳۱/۸٪ از این جمعیت (۳۴'۵۱۶ نفر) در شهر و ۶۸/۲٪ (۷۴'۰۷۵ نفر) در نقاط روستایی منطقه زندگی می‌کرده‌اند (سرشماری، همانجا).

اسدآباد از ۱۳۷۰ ش عنوان شهرستان گرفت. اگرچه از جمعیت ۱۱۷'۳۸۵ نفری آن در این زمان ۳۷/۱٪ در تنها مرکز شهری آن زندگی می‌کردند (آمارنامه، ۱۳۷۱ ش، ۴۰)، اما اسدآباد را می‌توان منطقه‌ای روستایی به شمار آورد. در ۱۳۶۵ ش شمار آبادیهای دارای سکنه این منطقه را ۱۲۷۱ پارچه گزارش کرده‌اند (فرهنگ روستایی، ۵۶) که غالباً از آبادیهای متوسط (با جمعیتی بین ۵۰ تا ۱۹۹ خانوار) به شمار می‌آیند. آبادیهای کوچک‌تر (با کمتر از ۵۰ خانوار) و آبادیهای بزرگ‌تر (با بیش از ۲۰۰ خانوار) به ترتیب ۴۰/۲٪ و ۱۲/۶٪ بوده‌اند (فرهنگ آبادیها...، ۵). در ۱۳۷۰ ش جمعیت روستایی شهرستان اسدآباد ۶۱۴'۷۳ نفر بود که از آن میان ۵۱/۳٪ (۳۷'۷۷۷ نفر) مرد و ۴۸/۷٪ (۳۵'۸۳۷ نفر) زن بوده‌اند که جمعاً در ۱۲'۱۵۶ خانوار گرد آمده بودند (آمارنامه، ۱۳۷۱ ش، همانجا).

از جمعیت روستایی این منطقه در ۱۳۶۵ ش، ۵۰/۲٪ در گروه سنی کمتر از ۱۵ سال، ۴۷٪ در گروه سنی ۱۵-۶۴ سال و ۲/۸٪ در گروه سنی ۶۵ سال و بیشتر قرار داشتند (فرهنگ آبادیها، ۲) که خود گویای جوانی جمعیت و بار تکفل نسبتاً زیاد جامعه روستایی در این شهرستان است.

اقتصاد منطقه اسدآباد، گذشته از کارهای خدماتی-بازرگانی، بیشتر بر فعالیت کشاورزی استوار است، تا جایی که فعالیتهای زراعی و دامداری به ترتیب در ۱۲۰ و ۱۲۴ آبادی (از ۱۲۷ آبادی منطقه) رواج دارد. باغداری، پرورش طیور و زنبور عسل از دیگر فعالیتهای اقتصادی نقاط روستایی اسدآباد به شمار می‌آید (فرهنگ روستایی، ۱۵۰). صنایع دستی منطقه نیز شامل قالی بافی، گلیم و جاجیم بافی است (جغرافیای کامل، همانجا). از سوی دیگر، شمار نسبتاً قابل

لحاظ زمین شناختی بیشتر به سیستم کوهستانی زاگرس متعلق است و دشت اسدآباد از رسوبات حاصل از این بلندیاها تشکیل شده است. ضخامت، ترکیب و قابلیت نگهداری آب در این رسوبات از پیرامون دشت به سوی مرکز تفاوت می‌پذیرد: در دامنه معمولاً مواد رسوبی درشت دانه و دارای قابلیت نگهداری آب کم است، ولی از اینجا هر چه به سمت مرکز دشت پیش رویم، رسوبات ریزدانه‌تر و بیشتر متشکل از ماسه، سیلت و رس بوده، و دارای قابلیت نگهداری بسیار است. به این ترتیب، وجود لایه‌های رسی خود منجر به پدیده‌های شبه کویری در مرکز دشت شده است (سعیدی، همانجا).

ویژگیهای آب و هوایی منطقه اسدآباد، گویای اقلیمی نیمه خشک با زمستانهای سرد و تابستانهای خشک و گرم و نوسان شدید درجه حرارت روزانه و سالانه است (همو، ۱۱). در فصل زمستان باد بسیار سردی به نام باد کُور از شمال غربی می‌وزد که به سردی هوا کمک می‌کند (کیهان، ۳۸۳/۲؛ جغرافیای کامل، همانجا).

بارش سالانه بیشتر در بهار است و آن در فصل مذکور ۴۸/۳٪، در پاییز ۱۳/۴٪ و در تابستان ۳۶/۳٪ است و بدین سان، دوره خشک از اواخر خرداد تا اواخر مهر ماه ادامه دارد. میزان بارش سالانه در این منطقه بین ۳۰۰ میلی متر در ناحیه دشتی و ۵۰۰ میلی متر در ناحیه کوهستانی در نوسان است (سعیدی، ۱۵). سردترین ماه سال (دی) با متوسط ۱ سانتی‌گراد و گرم‌ترین ماه (تیر) با متوسط ۲۶ سانتی‌گراد است (جعفرپور، ۴). برف موجود در بلندیهای این منطقه که تا ماهها پس از بارش باقی می‌ماند، منبع مهمی برای تأمین آب چشمه‌های متعدد و رودخانه‌های فصلی منطقه به شمار می‌رود (سعیدی، همانجا). رودخانه‌های منطقه دارای اهمیتی محلی و رژیم فصلی هستند (همانجا؛ جغرافیای کامل، ۱۳۱۲/۲-۱۳۱۳). مهم‌ترین رود منطقه، رودخانه شهاب است که از دهستان چهاردولی سرچشمه گرفته، پس از گذشتن از تنگ بوجین و جلگه، به گاماسیاب می‌ریزد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا) و می‌توان گفت که تمامی رودخانه‌های منطقه به گاماسیاب وارد می‌شود (آمارنامه، ۱۳۷۱ ش، ۹، ۱۱). بسیاری از سرشاخه‌های این رودخانه از منطقه اسدآباد سرچشمه می‌گیرند (کیهان، ۴۸/۱، ۷۴). از سوی دیگر، آبهای زیرزمینی در این منطقه از اهمیت بنیادی برخوردار است که سطح آن از ۲ تا ۲۰ متر (در دشت) در نوسان است (سعیدی، ۱۷).

پوشش گیاهی منطقه اسدآباد به واسطه استپهای علفی و بوت‌زارها که در فصل خشک از میان می‌روند، مشخص می‌شود. آثار و بقایای جنگلی به صورت درختها و درختچه‌های منفرد در ناحیه کوهستانی دیده می‌شود. بهره‌برداریهای بی‌رویه طی صدها سال و همچنین چرای غیر اصولی دام، نه تنها به از میان رفتن پوشش گیاهی منطقه، بلکه به گسترش فرسایش منابع طبیعی و ایجاد پدیده‌هایی نظیر شسته شدگی خاک و نیز آهکی شدن و شوری آنها انجامیده است (همو، ۱۹). در این شهرستان جانوران و پرندگان متنوعی وجود دارند که برخی از آنها، از

راه اصلی و قدیمی ایران مرکزی به بین‌النهرین، پیوسته اهمیتی منزلگاهی و ارتباطی به این شهر کوچک می‌داده است (شوارتس، 492؛ سعیدی، 7). جکسن اسدآباد را توقفگاه تمام مسافرنانی می‌داند که از این راه باستانی می‌گذشتند. همو معتقد است که قرارگاه اسدآباد همان محل بازیگران مذکور توسط ایزدووس خاراکیسی است که در قدیم نزد ایرانیان باجی‌گرینا^۱ به معنای باج‌گیران و محل اخذ باج و نیز گمرک بوده است (ص ۲۸۰-۲۸۱).

صاحب مجمل‌التواریخ که بر پایی کنگور (کنگاور) را به خسرو پرویز نسبت می‌دهد، خبر داده است که «مطبخ» خسرو پرویز در دهی به همین نام در ناحیه اسدآباد قرار داشته است (ص ۸۱). همو به نقل از سیر الملوک می‌گوید که از این محل تا ارونند همدان (۴) خوردنیها در ظرفهای زرین توسط غلامان دست به دست به قصر خسرو در کنگاور می‌رسیده که خود نشانه بسیاری شمار غلامان او بوده است (ص ۸۱-۸۲). این داستان را دیگران نیز تکرار کرده‌اند. از سوی دیگر، ابن فقیه از قول خسرو پرویز، اسدآباد را «در دوزخ» (باب جهنم) می‌خواند (ص ۲۲۹) و صاحب مجمل‌التواریخ خبر می‌دهد که آرمیدخت در اسدآباد قصری ساخت و نام خود را بر آن نهاد (ص ۸۳). یاقوت فاصله اسدآباد تا «مطبخ کسری» را ۳ فرسنگ و تا قصر اللصوص ۴ فرسنگ برشمرده است (بلدان، ۲۴۵/۱).

اسدآباد در ۱۹۵ق/۸۱۱م صحنه نبرد میان لشکریان مأمون و امین، پسران هارون الرشید، بود که به پیروزی طاهر، فرمانده سپاه مأمون، انجامید و به دنبال آن، ایالت جبال به دست مأمون افتاد (طبری، ۴۱۶/۸-۴۱۷). به گفته مقدسی، اسدآباد در سده ۴ق شهر کوچکی بوده حاصل خیز با بازاری پر رونق، و غسل آن معروف بوده است (ص ۳۹۳). در آغاز سده ۵ق، ناحیه اسدآباد زیر نفوذ سلسله کرد آل حسنویه بود (ابن اثیر، الکامل، ۲۱۳/۹-۲۱۴) که بعدها به دست علاءالدوله دیلمی، و سپس به جنگ غزها افتاد (همان، ۳۸۴/۹). در ۵۱۴ق در ماجرای طغیان ملک مسعود سلجوقی، حاکم موصل، برضد برادرش سلطان محمود (حاکم اصفهان)، اسدآباد صحنه نبردهای آن دو بود که با پیروزی محمود خاتمه یافت (همان، ۵۶۲/۱۰-۵۶۳). نیز نک: بازورث، ۷/۱۲۱؛ وایل، 218-222 (III). در ۵۹۰ق نیز اسدآباد صحنه شکست فرستاده خلیفه عباسی توسط تکش خان خوارزمشاه بود (جوینی، ۳۲/۲-۳۳؛ خواندمیر، ۶۳۸/۲-۶۳۹).

اسدآباد در سده ۷ق شهر کوچکی بوده که به گفته ابن اثیر جمعی از علما از آنجا برخاسته بودند (اللباب، ۴۷/۱). ادرسی نیز پیش از آن اسدآباد را دارای بازارهای زیاد، روستاهای بسیار و مزارع فراوان و متصل به هم معرفی می‌کند (۶۷۲/۲). هولاگو در ۶۵۵ق آنگاه که قصد فتح بغداد کرد، پیغام خود را از اسدآباد برای خلیفه (مستعصم عباسی)، ارسال داشت و او را به حضور طلبید (اقبال، ۱۸۲/۱). این شهر در

ملاحظه دام موجود در منطقه اسدآباد حاکی از اهمیت دامداری در اقتصاد روستایی است. در ۱۳۶۵ش ۱۶۵'۸۴۲ رأس گوسفند و بز، و ۱۸'۸۴۶ رأس گاو و گاومیش در اسدآباد برآورد شده است (فرهنگ روستایی، ۱۷۴).

در چند دهه اخیر استفاده از چاههای عمیق و نیمه عمیق در این منطقه اهمیتی خاص یافته است، به نحوی که افزایش آنها در مدتی نسبتاً کوتاه، نه تنها به از میان رفتن شمار قابل ملاحظه‌ای از قناتهای منطقه منجر شده، بلکه مسائل متعدد اکولوژیکی و اقتصادی نیز ایجاد کرده است (سعیدی، 133-125؛ اهلرس، 103-97). مطابق داده‌های ۱۳۷۱ش اینگونه چاهها ۱'۱۳۳ حلقه بوده است که سالانه ۲۷۶ میلیون م^۳ آبدهی دارند (آمارنامه، ۱۳۷۱، ص ۲۸). برخی آبادهای این منطقه به علت‌های گوناگون از جمله نابرابریهای زندگی در شهر و روستا و نیز مسائل مربوط به بهره‌برداری از منابع آب و خاک از میان رفته، و یا در شرف فروپاشی قرار گرفته‌اند (سعیدی، 166). جدول شماره ۱ پراکنندگی آبادهای و جمعیت روستایی این شهرستان را بر اساس دهستانهای ششگانه نشان می‌دهد (آمارنامه، ۱۳۷۰، ش ۳۴).

جدول: تقسیمات و جمعیت دهستانهای شهرستان اسدآباد (۱۳۶۵ش)

دهستان	آبادی		جمعیت
	دارای سکنه	خالی از سکنه	
پیرسلیمان	۱۳	۳	۷'۹۲۲ نفر
جلگه	۱۵	۱	۸'۰۱۸
چهاردولی	۲۷	۳	۱۳'۱۹۴
دریندرود	۱۶	۱	۱۳'۷۱۸
سید جمال‌الدین	۲۲	۷	۱۷'۸۲۹
کلیایی	۱۴	—	۲'۵۷۱
جمع	۱۰۷	۱۵	۶۵'۲۷۲

بر اساس مصوبه مورخ ۱۳۷۰/۱۰/۱۴ هیأت دولت، دهستان فارسنج (پارسینه) از اسدآباد منتزع، و به شهرستان کنگاور (استان کرمانشاهان) ملحق گردیده است (آمارنامه، ۱۳۷۰، ش ۲۷).

شهر اسدآباد: این شهر کوچک در ۳۴ و ۴۶ عرض شمالی و ۴۸ و ۸ طول شرقی (مفخم، ۲۵/۱)، و در فاصله ۵۲ کیلومتری مرکز استان (شهر همدان) بر سر راه اصلی و قدیمی همدان - کرمانشاه قرار گرفته است (آمارنامه، ۱۳۷۰، ش ۱۷؛ فرهنگ جغرافیایی، ۱۱/۵). مساحت این شهر، ۵/۲ کمه ۲ و تراکم جمعیت آن ۸'۲۹۶/۲ نفر در کمه ۲ است (آمارنامه، ۱۳۷۱، ش ۳۸). این شهر در پای گردنه مشهور به اسدآباد قرار گرفته است (کیهان، ۳۸۳/۲). گردنه اسدآباد ۲'۲۴۱ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (آمارنامه، ۱۳۷۰، ش ۲). هوای شهر اسدآباد به سبب وضع طبیعی آن سردسیری است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

تاریخچه: قرار گرفتن اسدآباد در یکی از نواحی باستانی و بر سر

(آمارنامه، ۱۳۷۱ ش، ۴۰).

رشد شتابان شهر کوچک اسدآباد بیشتر به سبب مهاجرت روستاییان به این مرکز بوده است، تا جایی که در ۱۳۶۵ ش تنها ۵۲/۱٪ از سکنه آن متولد شهر و ۴۲/۵٪ متولد نقاط روستایی بودند (سرشماری عمومی، همانجا). در این میان، بروز اختلافات قومی و طایفه‌ای در سطح روستاها و اهمیت یافتن راه اصلی تهران به غرب و جنوب کشور و همچنین رشد شهر به عنوان یک مرکز خدماتی، از عوامل تقویت این رشد شتابان بوده است (مرادی، ۷۷).

از آثار اسدآباد بنای امامزاده احمد، آب انبار مسجد سلطانی و حمام کهن شهر است و نیز قناتهای ویر و دره محمدخان که مخروبه‌اند، از گذشته‌های دور برجای مانده‌اند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). همچنین مسجدی قدیمی در محله بازار شهر وجود داشته که به علت بی‌توجهی از میان رفته، و مسجد جدیدی جای آن را گرفته است. بنای قدیمی مسجد ۴ ضلعی بوده که ۴ کنج آن را با ۴ گوشوار جمع کرده، و ۴ ضلعی را به صورت ۸ ضلعی درآورده، و با ۸ گوشوار دیگر آن را به یک ۱۶ ضلعی تبدیل کرده بودند. مصالح به کار گرفته شده در این بنا آجرهایی به رنگ قرمز و نخودی و ملاط گچ بوده است. در بالای بنا گنبد مدور بلندی قرار داشته است (گلزاری، ۱). سنگ نبشته‌های پنجگانه مسجد قدیمی شهر اسدآباد درباره بخشودگی و نحوه اخذ مالیات در این ناحیه به زمان صفویان باز می‌گردد (همو، ۱ به بعد). مسجد جامع جدید شهر، چنانکه اعتمادالسلطنه گزارش می‌دهد، در کوچه‌های باصفا واقع شده است (۲۰۹۵/۴).

در امتداد جاده کرمانشاه و در ۵ کیلومتری شهر، ایستگاه ماهواره‌ای اسدآباد قرار دارد که دارای دو آنتن بزرگ است (جغرافیای کامل، ۱۳۱۳/۲).

مآخذ: آمارنامه استان همدان (۱۳۶۷ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همان (۱۳۷۰ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همان (۱۳۷۱ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ م؛ ادوسی، محمد، نزقه النشاق، رم، ۱۱۷۲ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، لیدن، ۱۱۲۷ م؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ جعفریور، ابراهیم، پژوهشهای قلبی در غرب ایران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ چکین، ا. و. ویلیامز، سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جمالی اسدآبادی، صفات‌الله، اسناد و مدارک درباره ایرانی الاصل بودن سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جویس، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م؛ چریکف، سیاحت نامه، ترجمه آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ حمدالله مستوفی، نزقه القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ خواند میر، غیبات الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان همدان، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۷ ش؛ سیف‌الدوله، سلطان محمد، سفرنامه، به کوشش علی‌اکبر خدایرست، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، بیستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ طبری، تاریخ، فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان همدان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، دائرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، کل کشور، مرکز آمار

دوره مغولان، شهر کوچک آبادی بوده که آب آن از قناتها، و حاصل آن غله، پنبه، میوه و انگور بوده است. حمدالله مستوفی حقوق دیوانی آن را در این زمان یک تومان و ۵۰۰ دینار بر می‌شمارد (ص ۷۲-۷۳). از این زمان تا دوره معاصر از این شهر در منابع چندان خبری نیست.

اسدآباد در دوره قاجاریه یکی از توابع همدان بوده است. در این زمان، دور راه این شهر را به همدان، از طریق گردنه اسدآباد، متصل می‌ساخت که عبور از هر دو راه، به ویژه در زمستان، با مشکلاتی همراه بوده است (اعتمادالسلطنه، ۷۵/۱؛ چریکف، ۸۸-۸۹). شیروانی (ص ۷۷) چنین آورده است که آنجا از «قدیم الزمان شهری بوده و به مرور ایام خراب شده». در مقابل، سیف‌الدوله از آبادی و رونق زراعت و باغداری و فراوانی نسبی منابع آب آن خبر می‌دهد (ص ۲۷۰؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۲۰۹۵/۴) و آنجا را مسکن طایفه ترک زبان افشار می‌داند (همانجا). ناصرالدین شاه نیز در سفر خود به کر بلا از بسیاری از آبادیهای متعلق به خانهای افشار در این ناحیه گزارش می‌دهد (ص ۴۷-۴۸). به این ترتیب، تا جنبش مشروطیت، شهر و ناحیه اسدآباد تیول خانهای افشار بود که به همین سبب، قسمت مهمی از دشت اسدآباد را جلگه افشار می‌نامیدند (سعیدی، ۵۳-۵۲). افشارها به قولی در ۷۰ پارچه آبادی این ناحیه پراکنده بودند (چریکف، ۸۹).

پس از جنبش مشروطیت و الغای نظام تیولداری و با تضعیف قدرت خانهای افشار، فرمانفرما مباشر خود میرزا مصطفی آشتیانی را به عنوان حاکم اسدآباد برگزید و از طریق اوزمینها و آبادیهای بسیاری را در این ناحیه تصاحب کرد (سعیدی، ۵۹؛ آدامک، ۵۰). اسدآباد در سالهای اخیر به سبب اینکه زادگاه سید جمال‌الدین بوده، اهمیتی دوباره یافته است (ایرانیکا، II/697).

جمعیت شهر کوچک اسدآباد بنا به گزارش چریکف (در ۱۳۰۵ ق) ۸۰۰ خانوار بود (همانجا) که پیش از نخستین سرشماری عمومی کشور (۱۳۳۵ ش) به ۷ هزار نفر رسید (فرهنگ جغرافیایی، ۱۱/۵). مطابق آمار سال ۱۳۳۵ ش جمعیت این شهر ۵'۱۹۰ نفر بود (گزارش مشروح، ۱) که طی دو دهه بعدی به سرعت رو به افزایش نهاد و در دوره ۱۳۴۵-۱۳۵۵ ش با نرخ رشد سالانه ۶۱/۰۵٪ از ۶'۷۱۴ نفر به ۱۲'۰۸۳ و در دوره ۱۳۵۵-۱۳۶۵ ش با نرخ رشد ۱۱/۰۷٪ به ۳۴'۵۱۶ نفر رسید که این نرخ رشد سالانه در دوره مذکور در میان شهرهای استان بی سابقه بود (آمارنامه، ۱۳۶۷ ش، ۱۸).

در ۱۳۶۵ ش از ۳۴'۵۱۶ نفر جمعیت این شهر، ۱۸'۲۸۸ نفر (۵۳٪) مرد و ۱۶'۲۲۸ نفر (۴۷٪) زن بوده‌اند که به این ترتیب، نسبت جنسی برابر ۱۱۳ نفر (مرد در برابر ۱۰۰ زن) بوده است. از این عده، ۱۶'۴۷۵ نفر (۴۷/۷٪) افراد کمتر از ۱۵ سال بودند (سرشماری عمومی، ۱۸). علاوه بر این، ۶۰/۳٪ از جمعیت ۶ ساله به بالا در این سال باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۲/۵٪ و در میان زنان ۴۶/۶٪ بوده است (همانجا)، اما مطابق آخرین سرشماری عمومی که در ۱۳۷۰ ش انجام گرفت، جمعیت این شهر به ۴۳'۵۸۲ نفر در قالب ۸'۰۱۰ خانوار رسید

۱۹۴۷م بنا شد و در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م بازسازی گردید. طرح نوسازی و عمران که در همان سال آغاز شده بود، تا ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م پیشرفت اندکی کرد، اما از آن استقبال نشد. یک کارخانه چوب‌بری و درودگری به کمک فرانسویان در ۱۹۶۶م در این ناحیه تأسیس شد. ولی کار آن ادامه نیافت (باخ، ۹۱؛ ایرانیکا، همانجا).

چوبهای صنعتی که با استفاده از جریان آب از این منطقه به داخل و خارج صادر می‌شود، منبع مهم درآمد مردم را تشکیل می‌دهد. همچنین اهالی به پرورش زنبور عسل و شکار جانوران می‌پردازند و چون زمین زراعی اندک است، ارزاق موردنیاز را از جاهای دیگر می‌آورند. خانه‌ها را عموماً از سنگ و چوب می‌سازند. برخی در بلندیها و کوهها خانه ساخته، با نردبان یا پلکانهای چوبی رفت و آمد می‌کنند.

بیشترکارها حتی کشاورزی، شخم‌زدن زمین، بذرافشاندن و نیز آوردن آب از چشمه، و هیزم از جنگل بر دوش زنان است (دائرة المعارف، ۴۱۱۷/۵-۴۱۱۸). این نکته قابل ذکر است که معتقدان افغانی بودن سیدجمال‌الدین اسدآبادی، این شهر را زادگاه او می‌دانند (نکه: واثقی، ۱).

مآخذ: باخ، اروین گروتس، جغرافیای شهری در افغانستان، ترجمه محسن محسینان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۸ش؛ کهزاد، احمدعلی، افغانستان در برتو تاریخ، کابل، ۱۳۴۶ش؛ واثقی، صدر، سیدجمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Bābur, Zahiru'd-din Muhammad, *Bābur-Nama*, tr. A. S. Beveridge, London, 1922; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; *Iranica*.
محمدصاف فکرت

اسدالله اصفهانی، شمشیرساز نامدار ایرانی سده ۱۱ق/۱۷م.

با آنکه همه هنرشناسان ایرانی و بیگانه وی را به عنوان چیره دست‌ترین شمشیرگر ایران می‌شناسند، از زندگانی او آگاهی روشنی نداریم. پژوهشگران سده اخیر نه تنها او را همزمان با شاه عباس اول صفوی (سلا ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) دانسته‌اند، بلکه برخی وی را شمشیرساز او شمرده‌اند (E1²: اشتکلاین، 2575؛ مایر، 26-27؛ کاتالوگ...، 330). در متون فارسی نام او را برای نخستین بار در کتاب جغرافیای اصفهان که در ۱۲۹۴ق تدوین شده است، می‌یابیم. بر پایه گزارش نویسنده کتاب، اسدالله اصفهانی و شمشیرهای ساخته او در دهه نخست نیمه دوم سده ۱۳ق شهرت بسیار داشته است (تحویلدار، ۱۰۷). این شهرت نزد اروپاییان علاقه‌مند به جنگ افزارهای ایرانی به نیمه دوم سده ۱۹م می‌رسد. هنری موزر^۱ که در آن هنگام در آسیای مرکزی سفر می‌کرده است - و مجموعه بزرگ جنگ افزارهای شرقی به ویژه ایرانی گرد آورده او هم اکنون در موزه برن در سویس نگهداری می‌شود - از شمشیری ساخته وی خبر می‌دهد که در بخارا به او پیشکش شده است. این شمشیر از چادر مظفرالدین امیر بخارا که در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م در ارجر از روسها شکست خورد، به دست آمده بود

ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ گزارش مشروح، حوزه سرشماری همدان، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گلزاری، مسعود، «بررسی و معرفی چند سنگ نبشته در اسدآباد همدان»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۴ش، ص ۱۰، ش ۵؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرادی، امیدعلی، گسترش شهری و نقش آن در دگرگونی بافت روستایی منطقه اسدآباد، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۷۱ش؛ منمخ پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه عبات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، بلدان، همو، المشرک، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Adamec, L. W., *Tehran and Northwestern Iran, Graz, 1976*;
Bosworth, C. E., *The Political and Dynastic History of the Iranian World, The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1968, vol. V*;
Ehlers, E. and A. Saidi, *Qanats and Pumped Wells, the Case of Assad Abad, Qanat, Kariz and Khattara, London, 1989; Iranica; Saidi, A., Agrarwirtschaftlicher Wandel im Iran...*, Marburg, 1984; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; Weil, G., *Geschichte der Chalifen*, Osnabrück, 1967.
عباس سعیدی

اسدآباد، شهر و مرکز استان کُتر افغانستان، این شهر در ۷۱ و ۹

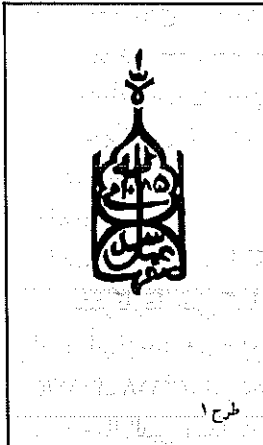
طول شرقی و ۳۴ و ۵۲ عرض شمالی قرار دارد (دوپره، 728). نام پیشین آن چغه‌سرای و چغان‌سرای بوده است. اسدآباد در موقعیت مناسبی در محل تلاقی جاده‌های نورستان (کافرستان سابق) و چترال و در امتداد رود کُتر و شاخه اصلی آن، یعنی رود پیچ واقع شده است. وسعت ناحیه اسدآباد ۳۱۸ کیلومتر ۲ و طبق آمار ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م، جمعیت آن، ۲۹ هزار نفر و جمعیت مرکز اسدآباد دو هزار نفر بوده است (ایرانیکا، 698/II). منطقه اسدآباد دارای جنگلهای طبیعی با درختان بلوط، صنوبر، بادام، گردو، به و جز آنهاست. در این منطقه انواع حیوانات وحشی از قبیل خرس، پلنگ و بوزینه وجود دارند که اهالی از پوست آنها استفاده می‌کنند (دائرة المعارف...، ۴۱۱۷/۵).

بقایای آبادیها، خشتهای بزرگ، سر ستونها و ستونهای مزین و منقش مرمری نشان می‌دهد که روزگاری در این ناحیه آبادیهای مهمی وجود داشته است. تاریخ برخی از سنگ گورها به ۶۰۰ سال پیش می‌رسد (کهزاد، ۲۸۳-۲۸۴). بایر از چغان‌سرای به صورت روستایی منفرد و کم‌زمین یاد کرده که بر مدخل کافرستان قرار داشته است. همو می‌نویسد که مردمان چغان‌سرای مسلمانند و چون با کافران در آمیخته‌اند، به شیوه زندگی آنان خو کرده‌اند (ص 212). در سده ۱۹م نیز این ناحیه حالت روستایی داشت و در مرز منطقه مسلمانان پشتو زبان - در برابر کافرستان آن روز - واقع بود و دژی برای مقابله با حمله‌های کافران داشت. در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م در نبردی که به فتح کافرستان انجامید، منطقه چغه‌سرای پایگاه عمده سپاه افغان بود و به جای پشند، مرکز اداره بخش جنوبی هندوکش شرقی انتخاب شد (ایرانیکا، همانجا).

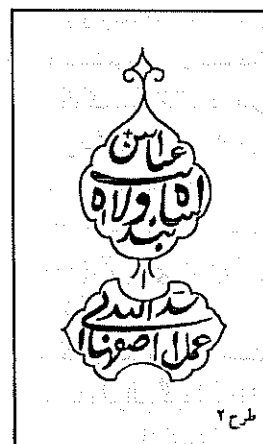
اسدآباد در ۱۹۷۳م مرکز استان کُتر شد. شهر اسدآباد دارای ساختمانهای اداری و حکومتی، مدارس و بیمارستان و کارخانه برق با مولدهای دیزلی است. شهر دارای زیربنایی مناسب است. بازار آن در

(فلینت، 23؛ امیر عالم خان، ۳۹).

از نیمه نخست سده ۱۴ق/۲۰م برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند بر پایه بررسی آثار اسدالله اصفهانی آگاهی‌هایی درباره سبک کار او به دست آورند. نخستین کسی که بر پایه سبک شناسی آثار او تصویری از جایگاه اسدالله اصفهانی ترسیم کرده، اشتکلاین است. او می‌نویسد: در سده ۱۰ق شکل قبضه شمشیرهای ایرانی دگرگون شد - شکلی که تا سده ۱۳ق پابرجا ماند - و در طول سده ۱۱ق تیغه‌ها که یک دمه شده بود، خمیدگی بیشتری یافت. یکی از استادان ایرانی که از نظر شیوه کار از پایه‌گذاران این دگرگونی به‌شمار می‌آید، اسدالله اصفهانی است (همانجا). اشتکلاین وی را از هنرمندان آغاز سده ۱۱ق می‌داند و بر آن است که



شماری از شمشیرهای او به شیوه جدید ساخته شده است. وی به معرفی دو شمشیری که اسدالله اصفهانی برای شاه عباس ساخته است، می‌پردازد و می‌نویسد: یکی از آن دو دارای قبضه‌ای است که به سر یک قوچ منتهی می‌شود و تیغه‌ای به سبک قدیم با سر دو دمه دارد. شمشیر دیگر دارای قبضه‌ای به شکل سر اسب است و تیغه‌ای خمیده و کاملاً قرینه و متناسب دارد. رقم اسدالله اصفهانی و مربعی شامل چهارخانه حاوی نام «بدوح» (به صورت اعداد ۲-۴-۶-۸) بر تیغه‌های هر دو شمشیر طلاکوبی شده است (همانجا، نیز لوحه ۱۴۲۴). این پژوهشگر در حالی که کوشیده است تا به تعیین زمان زندگی و معرفی آثار اسدالله اصفهانی بپردازد، آثار او را با دیگر شمشیرسازان در هم آمیخته است. وی بجز دو اثر یاد شده، از ۳ شمشیر به نمایش گذاشته شده در

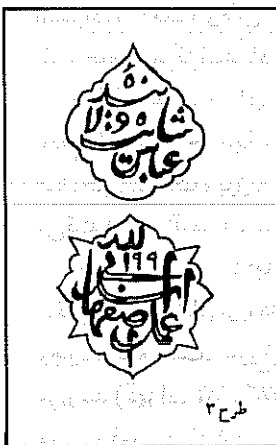


نمایشگاه بین المللی هنر ایران در لندن (۱۹۳۱م) نام می‌برد. این ۳ اثر رقبهای «اسدالله اصفهانی»، «اسدالله» و «اسماعیل بن اسدالله اصفهانی» را بر خود دارد (کاتالوگ، 315, 325, 330). این روش از آن پس به وسیله دیگر پژوهشگران ادامه یافته است. به این ترتیب هر شمشیری که دارای رقم «اسدالله» بوده، آن را ساختند «اسدالله اصفهانی» دانسته‌اند. مایر می‌نویسد: شمار شمشیرهایی که نام «اسدالله» را بر خود دارند، بسیار زیاد است. او تقریباً می‌توانسته است ۳۰۰ شمشیر در طول زندگی خود بسازد. در حالی که ۵۰۰ قبضه شمشیر با رقم او تنها به مجموعه‌های اروپایی راه یافته است (ص 26). کوشش مایر در بررسی رقبها، تاریخها و نام پادشاهانی که شمشیرها ظاهراً به

نام و برای آنها ساخته شده است، به روشن شدن زندگی اسدالله اصفهانی کمک نمی‌کند. رقبهای موجود بر شمشیرها به شمار خود آثار از دیدگاه شکل و شیوه و چگونگی نوشتار گوناگونند. وجود تاریخی‌هایی از ۸۱۱ تا ۱۲۲۳ق و نام نزدیک به تمامی پادشاهان صفوی و حتی پس از آنان، بر مشکل نتیجه‌گیری می‌افزاید. از نظر مایر تنها یک راه حل باقی می‌ماند و آن این است که اکثر نزدیک به تمامی شمشیرهای دارای رقم اسدالله را به راستی جعلی بدانیم (ص 28-26).

طرح مسائل تازه‌ای که نمایانگر عدم شناخت سنتهای جاری در هنر ایران است، به وسیله برخی از پژوهشگران غربی بر پیچیدگی موضوع افزوده است. از جمله این پرسش که آیا «اسدالله» نمی‌تواند نامی عام در میان شمشیرسازان ایرانی باشد؟ (ولش، 71؛ ایرانیکا). پاسخ این پرسش منفی است. بر خلاف صنعتگران اروپایی - که نام یا علامت مخصوص خانوادگی خود و تاریخ ساخت را بر اثر خویش می‌نهادند - رقم هنرمندان ایرانی همواره شامل نام سازنده، به ندرت همراه با نام پدر، و گاهی با تاریخ پدید آوردن اثر بوده است و کاربرد نام عام تاکنون در هیچ یک از شاخه‌های هنر ایران، از سوی هنرمندان ایرانی دیده نشده است. برای شناخت آثار و آگاهی بر زمان زندگانی این هنرمند و نیز رهایی از بن بست که از شیوه بررسی پژوهشگران یاد شده پدید آمده، بهتر است که شمشیرهای دارای رقم «اسدالله اصفهانی» را از میان

شمار بسیار زیاد شمشیری که نام «اسدالله» بر آنها کنده شده، جدا سازیم. این گروه خود ۳ دسته متمایز را تشکیل می‌دهد: ۱. تیغه‌هایی که در ایران ساخته نشده‌اند، پس رقم آنها نمی‌تواند اصالت داشته باشد. ۲. شمشیرهای ساخت ایران که رقم جعلی بر آنها نهاده‌اند. ۳. آثار اصیل اسدالله اصفهانی. شماری شمشیر از گروه‌های ۱ و ۲ تاکنون معرفی شده است و تصویر آنها را با رقبهای گاه خوانا و زمانی



ناخوانا در دست داریم. دو شمشیری که اشتکلاین در کتاب «بررسی هنر ایران» (لوحه ۱۴۲۴) معرفی کرده است، از این گروه‌اند. قبضه شمشیر نخست تمام ریختگی و میناکاری است و سر قبضه و بازوهای - حافظه دست - (بلجاق، بالچاق) آن به سر قوچ منتهی می‌شود. شمشیر دوم نیز سر قبضه‌ای ریخته‌گری شده، به شکل سر اسب دارد. این دو ویژگی یعنی ریختگی بودن قبضه و آراستن آن به شکل سر حیوانات در شمشیر سازی دوره اسلامی، به ویژه دوره صفوی معمول نبوده است (رُمانوفسکی، ۹۶-۹۷؛ نیز نک: «مجموعه...»، لوحه ۸). اما این شیوه را در مکتب شمشیرسازی هند در دوران گورکانیان می‌یابیم (حیدر،

دیدگاه شیوه خط، شکل ترنجه‌ها و به ویژه نحوه طلاکوبی، نمی‌تواند ساخته‌ او باشد (نک: طرح ۲). در شمشیر شماره ۵۵ شیوه کنده کاری کلمات و رقم و ترنج شامل نام شاه عباس و پوسته شدن ورقه طلای چسبانده (نه کوبیده) شده بر آن تقلبی بودن رقم را آشکار می‌سازد (نک: «شمشیرها»، همانجا؛ نیز نک: طرح ۳). در موزه نظامی تهران نیز دو شمشیر از این گروه به شماره‌های ۳۲۵ و ۳۴۹ با ناهمگونی شیوه خط و شکل ترنجه‌ها نگهداری می‌شود. تیغه شمشیر اول رقم اسدالله اصفهانی و ترنجی در بالا حاوی «بنده شاه ولایت عباس» دارد. بر تیغه شمشیر دوم افزون بر رقم، تاریخ ۱۱۶۰ق و ترنجی در بالا حاوی «سلام علی ابراهیم» و ترنجی در پایین حاوی «السلطان ابوالسیف فتحعلی

شاه قاجار» دارد. پیداست که این شمشیر نخست به ابراهیم خان برادر زاده نادرشاه - که بین سالهای ۱۱۶۱-۱۱۶۳ق بر خراسان حاکم بوده - تعلق داشته است و پس از او به دست فتحعلی شاه افتاده، و نام او بر آن نوشته شده است. هر دو شمشیر ایرانی است، اما رقم اسدالله اصفهانی را بر آنها افزوده‌اند (یادداشت مؤلف؛ نیز طرح‌های ۴ و ۵).

آثار اصیل اسدالله اصفهانی:

۱. شمشیری با تیغه فولاد آبداده: اندازه ۷۸۰×۲۹ میلی متر، دسته دندان شیر ماهی، کلاهک دسته فولاد کنده کاری شده با نقش گل و بوته، حافظ دسته فولاد قلمزده برجسته، بریکرو ((بسم الله الرحمن الرحیم)) و بر روی دیگر ((اتا فتحنا لک فتحاً مبیناً))، بالای تیغه زیر قبضه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی» در زیر، و دیگری بزرگ‌تر و در بالا حاوی «بنده شاه ولایت عباس» به قلم نستعلیق خوش،

در گوشه چپ بالای ترنجه مربعی ۴ قسمتی شامل اعداد ۲-۴-۶-۸ (طرح ۶)، وزن تیغه ۷۴۵ گرم؛ نیام چوبی با روکش چرم ساغری مشکلی، بستهای نیام فولاد قلمزده با کتیبه‌های برجسته، حاوی «ناد علیاً مظهر العجائب...»، وزن ۲۶۵ گرم، به شماره ۳۲۳ در موزه نظامی سعدآباد تهران (اسناد موزه؛ یادداشت مؤلف).

۲. شمشیری با تیغه فولاد آبداده: اندازه ۸۲۰×۴۸ میلی متر، دسته دندان شیر ماهی، کلاهک دسته فولاد ساده، حافظ دسته فولاد قلمزده با نقش

۱۶۱-۱۵۵). از سویی می‌دانیم که در ایران برای آویختن شمشیر به کمر از تسمه‌های ساخته شده از پوست گاو میش استفاده می‌شد (رمانوفسکی،

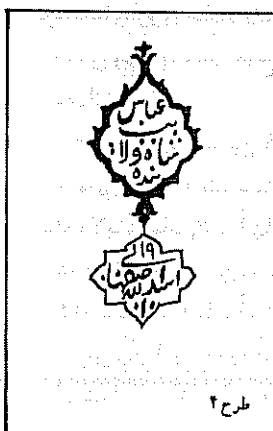
همانجا). در حالی که نوارهای پهن دو شمشیر یاد شده از زریفت هندی است (نک: اشتکلاین، لوحه ۱۴۲۴). این دو شمشیر در مجموعه والاس در لندن نگهداری می‌شود (همو، ۲۵۷۵). شمشیر دیگری از مجموعه خود اشتکلاین در نمایشگاه لندن به شماره ۸۳۳(E) به نمایش گذاشته شده است که تاریخ ۱۰۳۱ق دارد (کاتالوگ، ۳۳۰). اگرچه تصویری از این شمشیر به چاپ نرسیده است، اما قبضه ساخته شده از

عاج و روکش چرمی ضربی شده نیام آن نشان از هندی بودن آن دارد، زیرا هیچ یک از دو ویژگی یاد شده را در شمشیرهای ایرانی نمی‌یابیم (رمانوفسکی، همانجا). مایر شمشیر چهارمی از او با تاریخ ۱۰۸۵ق معرفی می‌کند که در موزه بمبئی نگهداری می‌شود (ص ۲۷، نیز لوحه ۴). رقم این شمشیر به کلی متفاوت با رقمهای استادانه‌ای است که از اسدالله اصفهانی می‌شناسیم (نک: طرح ۱).

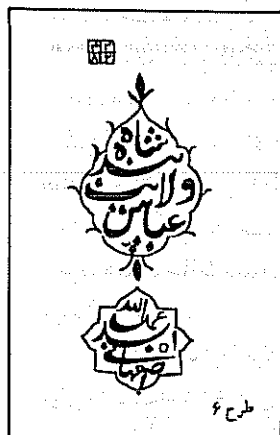
۳ شمشیری نیز که در مجموعه موزر موجود است و به نام این هنرمند

ثبت شده، و تصویر آنها در لوحه شماره ۸ کاتالوگ او به شماره‌های ۱، ۳ و ۱۰ آمده است، هر چند هر سه دارای تیغه‌های خوب ساخت ایران هستند، اما نمی‌توان آنها را به اسدالله اصفهانی نسبت داد، زیرا رقم تیغه شمشیر شماره ۱ قابل خواندن و تطبیق دادن با رقمهای اصیل هنرمند نیست. تیغه شمشیر شماره ۳ در نیام جای دارد و با همان مشکل رو به روست. تیغه شمشیر شماره ۱۰ نیز ناودار است و بر آن

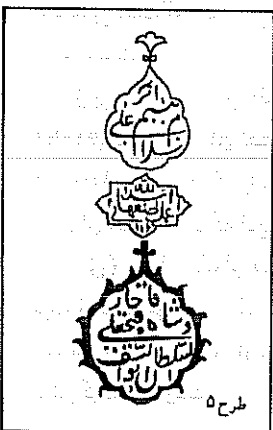
عبارت «یا قاضی الحاجات» کنده شده که این دو ویژگی در دیگر شمشیرهای این هنرمند دیده نمی‌شود. افزون بر آن رقم وی را نیز ندارد (نک: «مجموعه»، همان لوحه). در گالری اسلامی مرکز بنیاد ملک فیصل ریاض، در میان شمشیرهایی که ایرانی معرفی شده‌اند، دو شمشیر به شماره‌های ۵۱ و ۵۵ با رقم اسدالله اصفهانی و ساخته شده برای شاه عباس وجود دارد («شمشیرها...»، ۲۶، ۷۰، ۷۲). این هر دو شمشیر از دیدگاه ساختار، غیر ایرانی، و رقمهای آنها افزوده شده است. شمشیر شماره ۵۱ با قبضه‌ای کاملاً متفاوت با شمشیرهای ایرانی، تیغه ناودار، نیام نقره (در حالی که نیامهای ایرانی چوبی با روکش چرمی است)، رقمی ناهمگون با رقم اصیل اسدالله اصفهانی از



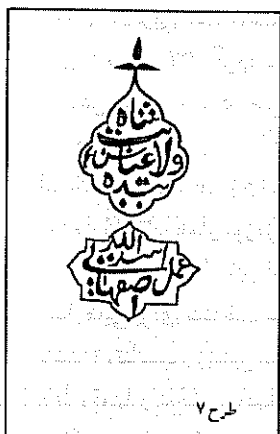
طرح ۲



طرح ۶



طرح ۵



طرح ۷

اثر یاد شده کلمه «الله» در ترنجهای رقم و کلمه «شاه» در ترنجهای نام دارنده شمشیر بالاترین کلمه اند (نک: طرحهای ۶-۸). این حکم حتی در نوشته‌های روی حافظ دسته‌ها نیز جاری است. گرد آمدن یک جای همه این ویژگیها را در هیچ یک از آثار معرفی شده منسوب به اسدالله اصفهانی نمی‌یابیم.

ظاهراً چون نخستین کسانی که به بررسی آثار و معرفی اسدالله اصفهانی پرداخته‌اند، شمشیرهایی در دست داشته‌اند که نشان «بنده شاه ولایت عباس» بر آنها بوده است، وی را معاصر شاه عباس اول صفوی دانسته‌اند و این به صورت یک باور عمومی درآمده است. تأثیر انتشار داستان افسانه آمیز لمتون^۱ درباره همزمانی این دو تن را در گسترش این باور و ورود آن به مآخذ علمی نباید نادیده گرفت. لمتون از قول شمشیر سازان اصفهان می‌نویسد: شاه عباس پس از دریافت کلاه خودی از سلطان عثمانی اعلام کرد به کسی که بتواند با شمشیر آن کلاه خود را بشکافد جایزه خواهد داد. اسدالله اصفهانی شمشیری ساخت و با آن کلاه خود را شکافت. شاه به پاداش آن، صنف شمشیر سازان را از پرداخت مالیات معاف کرد. این معافیت به نوشته او تا روزگار پادشاهان قاجار نیز ادامه داشته است. او می‌افزاید به پاداش این خدمت شمشیرگران اصفهان تا ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م همه ساله در روزی معین برگور اسدالله اصفهانی در ده سیجان نزدیک اصفهان گرد آمده، مراسمی بر پا می‌کردند (ص ۲۵-۲۶). اما هیچ سند تاریخی که همزمانی اسدالله اصفهانی و شاه عباس و این داستان را ثابت کند، در دست نیست.

از بررسی ۴ اثر نو یافته اسدالله اصفهانی که آخرین آنها تاریخ ۱۰۹۲ق دارد و بر آن نقش مهر شاه سلیمان طلا کوبی شده است (طرحهای ۸ و ۹؛ نک: رابینو، لوحه ۳) و در اصالت آن تردید نیست، می‌توان نتیجه گرفت که این هنرمند معاصر شاه عباس دوم (سل ۱۰۵۲-۱۰۷۸ق) و شاه سلیمان صفوی (سل ۱۰۷۸-۱۱۰۶ق/۱۶۶۷-۱۶۹۵م) بوده است. شهرت فراگیر اسدالله اصفهانی سبب شده است که در سده‌های بعد کسانی نام او را بر شمشیرهای قدیمی ایرانی و غیر ایرانی نقش کرده، به دوستاناران جنگ افزارهای ایرانی عرضه کنند. این آثار هم اکنون در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی در سراسر جهان پراکنده است (نک: مایر، ۲۹-۲۶). این امر را نباید نادیده گرفت که همواره ممکن است در یک بررسی بنیادی شمار بیشتری از آثار اصیل این هنرمند توانای ایرانی شناخته و معرفی شود.

مآخذ: اسناد موزه نظامی سدآباد تهران؛ امیرعالم خان، خاطره‌ها، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تحویلدار، حسین، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رمونوفسکی دینچا، «تاریخچه اسلحه‌های سرد در ایران»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۶ش، ص ۲، شه ۵؛ قرآن کریم؛ یادداشتهای مؤلف؛ طرحها از فریبا افتخار؛ نیز: *Catalogue of the International Exhibition of Persian Art, London, 1931; Collection Henri Moser Charlottenfels, armes et armures orientales, ed. K. W. Hiersemann, Leipzig, 1912; EI2; Flindt, T. W.,*

I. Lambton

گل و بوته زرین، بالای تیغه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی» در زیر، دیگری بزرگ‌تر و در بالا حاوی «بنده شاه ولایت عباس» به قلم نستعلیق خوش، و در گوشه چپ بالای آن مربع چهارخانه نام بدوح به عدد (طرح ۶): نیام چوبی با روکش چرم ساغری مشکی با بستهای همانند حافظ دسته از فولاد قلمزده، به شماره ۴۳۸ در همان موزه (همانجاها).

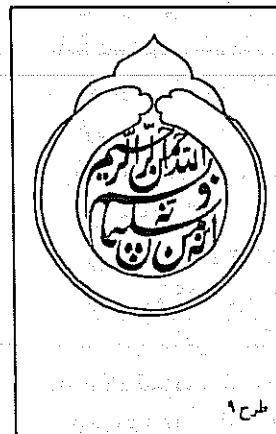
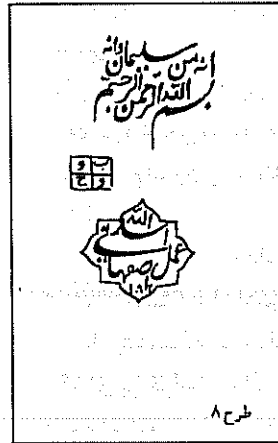
۳. شمشیری با تیغه فولاد آبداده: اندازه ۸۳۰×۳۲ میلی متر، دسته دندان شیرماهی، کلاهک و حافظ دسته فولاد قلمزده برجسته با نقش گل و بوته زرین، بالای تیغه دو ترنج طلاکوبی شده: یکی حاوی «عمل اسدالله اصفهانی»، و دیگری بزرگ‌تر و در بالای آن حاوی «بنده شاه ولایت عباس» (طرح ۷)، وزن

شمشیر ۹۷۰ گرم؛ نیام چوبی با روکش ساغری مشکی با بستهای فولاد قلمزده همانند حافظ دسته، وزن نیام ۲۸۰ گرم، به شماره ۳۱۸ در همان موزه (همانجاها).

۴. شمشیری با تیغه فولاد آبداده، دوم (ذوالفقار): اندازه ۸۳۰×۳۰ میلی متر، دسته شاخ گوزن، بر کلاهک فولادی دسته «یاختان» و «یا متان»، حافظ دسته فولاد قلمزده، یک طرف «بسم الله الرحمن الرحیم» و طرف دیگر «انا فتحنا...» به صورت برجسته، بالای تیغه یک ترنج

طلاکوب حاوی «عمل اسدالله اصفهانی ۱۰۹۲»، بالای ترنج گوشه چپ مربع چهارخانه نام بدوح به حرف و بالای آن آیه «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (نمل ۳۰/۲۷) که به قلم نستعلیق خوش طلاکوبی شده است (طرح ۸)، وزن شمشیر ۷۴۵ گرم؛ نیام چوبی با روکش چرم ساغری مشکی، بستها فولاد قلمزده حاوی «یا مظهر العجائب، اسدالله الغالب...»، وزن نیام ۳۰۰ گرم، به شماره ۳۵۸ در همان موزه (همانجاها).

از بررسی ویژگیهای این آثار نتایجی به دست می‌آید که می‌تواند معیارهایی برای شناخت ساخته‌های اصیل این هنرمند نامدار ایرانی باشد: ۱. تناسب و زیبایی ساختار و آبدادگی استادانه تیغه‌ها. ۲. زیبایی خط رقماها و شکل ترنجهای حاوی نام دارنده شمشیر و استادانه بودن طلاکوبی. ۳. همگونی رقماها. ۴. واپسین و مهم‌ترین معیار و نشانه بر درستی انتساب آنها به اسدالله اصفهانی، هماهنگی جایگاه نوشتن کلمات «الله» در «اسدالله»، و «شاه» در ترکیب «شاه ولایت» بر روی تیغه‌ها با رسوم مهر کنی و نقش مهرهای پادشاهان صفوی است. در ۴



شیخ جعفر کاشف الغطا و اسماعیل فرزند خود وی شایسته ذکرند (امین، ۲۸۴/۳: آقابزرگ، همانجا؛ مدرس، ۳۹۷/۳-۳۹۸؛ حرزالدین، همانجا). او را ۶ پسر به نامهای مهدی، اسماعیل، باقر، تقی، حسن و کاظم بوده است (قمی، الفوائد...، ۴۲؛ حرزالدین، ۹۴/۱) و تبار او از خاندانهای سرشناس کاظمین و نجف به شمار می‌رود (خلیلی، همانجا).

وی عمری کوتاه داشت. درباره سال وفات او آراء مختلفی نقل شده است. برخی وفات او را در ۱۲۲۰ق ذکر کرده‌اند (نک: خوانساری، ۱۰۰/۸؛ قمی، هدیه، همانجا؛ امین، ۲۸۳/۳)، ولی از آنجا که او در ۱۲۲۷ق در قید حیات بوده، و در کاظمین به تدریس اشتغال داشته است (نک: صدر، ۲۸۳-۲۸۴)، قول آنان که درگذشت او را ۱۲۳۴ق نوشته‌اند، قابل پذیرش خواهد بود (نک: امین، همانجا).

آثار چاپی: ۱. الوسائل فی الفقه، که به گفته امین (۲۸۴/۳-۲۸۵) در یک مجلد به چاپ رسیده است؛ ۲. کشف القناع عن وجوه حُجیه الاجماع، که تاریخ تألیف آن را به اختلاف حدود سال ۱۲۱۶ق و ۱۲۲۲ق دانسته‌اند (کتوری، ۴۶۸؛ ابن یوسف، ۶۰۸/۱). این کتاب یکبار در ۱۳۱۱ق و بار دیگر در ۱۳۱۷ق در تهران به چاپ سنگی رسیده است. ۳. مقابس الانوار و نفاس الابار فی احکام النبی المختار و عترته الاطهار، که معروف‌ترین اثر او، و در فقه استدلالی است. این اثر شامل کتابهای طهارت، مکاسب، عقود و نکاح است و در مقدمه، پس از اشاره به مشایخ اجازه، علامات و رموز و مصطلحات خاص مؤلف آمده، و سپس به شرح حال جمعی از فقهای امامیه از عهد کلینی تا عصر مؤلف پرداخته شده است. این کتاب بارها، از جمله در ۱۳۲۲ق در تبریز و در دو مجلد به چاپ رسیده است.

آثار خطی:

۱. تحفه الراغب فی ترجمه بغیة الطالب، که ترجمه فارسی بغیة الطالب شیخ جعفر کاشف الغطاست و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است (نک: آستان...، ۱۱۲؛ آقابزرگ، طبقات، ۱۲۳/۱).

۲. اللؤلؤ المسجور فی معنی الطهور، که مؤلف آن را در ۱۲۱۶ق در رد بر قول حنفیان نگاشته، و به سخنان فقها و لغویان عامه و خاصه استشهاد نموده است. از این رساله دو نسخه در کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری (سپهسالار سابق) موجود است که یکی از آنها به خط نسخ است و از قراین برمی‌آید که به خط مؤلف، و ظاهراً تحریر اول آن است (ابن یوسف، ۶۰۸/۱-۶۰۹؛ برای دیگر نسخه‌ها، نک: هدو، ۱۵۹؛ شورا، ۸۸/۴-۸۹؛ آستان، ۴۸۸). برخی مآخذ نام این اثر را البحر المسجور فی معنی لفظ الطهور ضبط کرده‌اند (نک: آقابزرگ، همانجا).

۳. مناهج الاعمال فی الاصول، در جواز عمل به ظن (همانجا؛ حرزالدین، ۹۳/۱). امین نسخه‌ای از آن را در کتابخانه عبدالحسین طهرانی در کربلا معرفی کرده است (۲۸۴/۳).

۴. منهج التحقيق فی حکمی التوسعة و التضييق، که در مسأله

«Some Nineteenth-Century Arms from Bukhārā, Islamic Arms and Armour, ed. R. Elgood, London, 1979; Haider, Z., Islamic Arms and Armour of Muslim India, Lahore, 1991; Iranica; Lambton, A. K. S., Islamic Society in Persia, London, 1954; Mayer, L. A., Islamic Armourers and Their Works, Geneva, 1962; Rabino di Borgomale, H. L., Coins, Medals, and Seals of the Shāhs of Irān (1500-1941), Hertford, 1945; Stöcklein, H., Arms and Armours, A Survey of Persian Art, ed. A. U. Pope, Tehran, 1967, vol. VI; Swords and Armour, Riyadh, 1991; Weleli, A., Shah 'Abbas and the Arts of Isfahan, New York, 1973.

محمدحسن سسار

اسدالله شوشتری (تشری)، فرزند اسماعیل (ح ۱۱۸۶-۱۲۳۴ق/۱۷۷۲-۱۸۱۹م)، از فقیهان اصولی و محقق امامیه و مؤلف مقابس الانوار. او را کاظمی، دزفولی و انصاری نیز خوانده‌اند (آقابزرگ، طبقات...، ۱۲۲/۱؛ خلیلی، ۸۰/۲). تاریخ تقریبی ولادت وی را آقابزرگ از عبارتی در اجازه مورخ ۱۲۱۱ق از شیخ جعفر کاشف الغطا استنباط کرده است (همانجا)، در حالی که حرزالدین آن را در ۱۱۸۵ق نوشته است (۹۲/۱).

اسدالله شوشتری مقدمات علوم را نزد پدر فرا گرفت (آقابزرگ، همانجا)، آنگاه در کربلا سکنی گزید، ولی به سبب اختلاف نظر با استادش وحید بهبهانی (ه م) مجبور به مهاجرت به کاظمین شد و تا پایان عمر در این شهر به سر برد (خوانساری، ۱۰۰/۱). وی پس از دانش‌اندوزی از محضر وحید، در سلک شاگردان شیخ جعفر کاشف الغطا درآمد و با دختر او ازدواج کرد (همو، ۹۹/۱؛ امین، ۲۸۴/۳). از دیگر مشایخ و استادان او محمد مهدی بحر العلوم، سید علی صاحب ریاض، میرزا مهدی شهرستانی، شیخ احمد احسائی و میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین را می‌توان نام برد (همانجا؛ حرزالدین، ۹۳/۱؛ قمی، هدیه...، ۱۸۲).

اسدالله شوشتری از بزرگان علمای امامیه در ادوار اخیر بود که تحقیقاتش در میان علما مشهور و متداول است (نک: مدرس، ۳۹۷/۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۲۳/۱). پس از فوت شیخ جعفر کاشف الغطا مرجعیت به وی منتقل شد و بسیاری از مردم در امر تقلید به او روی آوردند (همانجا، فاضل قاینی، ۱۷۲). شیخ انصاری در پایان مبحث «اجماع» از کتاب فرائد (ص ۹۷-۹۸)، پیش از نقل کلامش از کشف القناع، او را ستوده، و شیخ احمد احسائی تألیفات او را با تعبیر «کل الصید فی جوف الفراء» وصف کرده است (نک: امین، همانجا).

او را آراء و نظریاتی است که مورد قبول بسیاری از علمای معاصر و پس از وی قرار گرفته است؛ از آن جمله به «عدم حُجیت اجماع منقول به خبر واحد» می‌توان اشاره کرد که فقهای امامیه تا روزگار اسدالله آن را در حکم کلی خبر واحد قرار می‌دادند و او در کتاب کشف القناع، بر خطا بودن این نظر استدلال کرده است. در نتیجه کوششهای او بود که از آن پس فقیهان، اجماع منقول به خبر واحد را حجت نشناختند (نک: همو، ۲۸۳/۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۲۳/۱).

او شاگردان متعددی تربیت کرده است که بسیاری از آنان به درجه اجتهاد رسیده‌اند و از آن جمله سید عبدالله شُبر، موسی و علی فرزندان

مواضع و مضایقه درباره قضاای نمازهای فوت شده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است (آستان، ۵۶۶؛ نیز نک: آقابزرگ، همانجا).

۵. رساله فی اقرار الزوج بطلاق زوجته، که با عناوین مبلغ النظر و نتیجه الفکر و رساله فی قاعده من ملک نیز آمده است. مؤلف، این اثر را به دنبال اختلاف رأی با استادش کاشف الغطا در موضوع اقرار زوج به طلاق زوجه نگاشته، و مورد قبول شیخ جعفر واقع شده است (نک: همو، الذریعة، ۱۲/۱۷، ۴۷، ۵۶/۱۹، ۵۷، طبقات، همانجا). آقابزرگ تهرانی از نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های شخصی گزارش کرده است (الذریعة، همانجا). نسخه‌ای نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۴۲۴/۸) که در ۱۲۱۲ق از روی نسخه مؤلف استنساخ شده است. نسخه‌هایی نیز در کتابخانه مدرسه خیرات خان مشهد (فاضل، ۱۷۸۱) و کتابخانه آستان قدس (آستان، ۴۹۲) موجود است.

همچنین آقابزرگ تهرانی نسخه‌هایی از حاشیه او بر بغیة الطالب کاشف الغطا، رساله فی تحقیق الاحکام الظاهرية و الواقعية، رساله فی تکلیف الکفار بالفروع، رساله فی دفع الاعتراض عن العمل بالاخبار المأثورة المخالفة لعموم الکتاب و السنة... و رساله فی الظن الطریق را نشان داده است (نک: طبقات، ۱۲۳/۱-۱۲۴، الذریعة، ۱۳۴/۳، جم). از دیگر آثار اوست: الاحراز و الادعية، جوابات مسائل سئل عنها، تعلیقه بر الروضة البهیة، و مستطرفات من الکلام متضمن رد بر وحید بهبهانی (خوانساری، ۹۹/۱؛ آقابزرگ، طبقات، همانجا؛ حرزالدین، ۹۴/۱).

مآخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشیعة، قرن ۱۳، مشهد، ۱۳۰۴ق؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سیسالار، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ انصاری، مرتضی، فراند الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ حرزالدین، محمد، معارف الرجال، به کوشش محمدحسین حرزالدین، قم، ۱۴۰۵ق؛ خلیلی، جعفر، موسوعة العتبات المقدسة، قسم الکاظمین، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، قم، ۱۳۹۰ق؛ شورا، خطی؛ صدر، حسن، تکملة امل الاصل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ق؛ فاضل، محمود، «فهرست نسخه‌های خطی مدرسه خیرات خان مشهد»، همراه فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان، به کوشش محمد روشن و دیگران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فاضل قاینی نجفی، علی، علم الاصول تاریخاً و تطوراً، قم، ۱۴۰۵ق؛ قمی، عباس، الفوائد الرضویة، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، هدیة الاحیاب، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب و الاستار، قم، ۱۴۰۹ق؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرکزی، خطی؛ هدر، حمید مجید، مخطوطات خزانه جامعه مدیة العلم (کاظمین)، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.

سعید نجفی اسداللهی

آثار...، ۶۰/۱-۶۲). میرزا اسدالله در شمار آن گروه از خوشنویسان سده ۱۳ق است که در کتابت به «نقل» (تقلید) از میرعماد سیفی حسنی قزوینی، خوشنویس نامدار سده‌های ۱۰ و ۱۱ق ایران پرداخته‌اند. هر چند اسدالله در کار «نقل» از میر موفق بوده، و آثاری زیبا پدید آورده است، اما کتابتش به استواری خط استادان هم‌عصرش چون عباس نوری، فتحعلی حجاب و محمدحسین شیرازی نیست (همانجا). او شهرت بسیار خود را مدیون شیوة «رنگه‌نویسی» است. گونه‌گونی رنگهایی که او در کتابت به کار برده است، در آثار خوشنویس دیگری نمی‌یابیم. اسدالله قطعات و گاهی سیاه مشقهایش را با آب زر و سیم، سفیداب و دیگر رنگها نوشته است (همانجا؛ یادداشت مؤلف).

از زندگانی اسدالله با همه ناموری او آگاهی چندانی نداریم. میرزای سنگلاخ مشهای پسندیده و نیز چیره دستی بی‌مانند او را به ویژه در کتابت نستعلیق ۶ دانگ ستوده، و وی را در شمار شاگردان خود آورده است. او نخستین کسی است که نسبت شاعری به اسدالله داده، و اشعاری از سروده‌های وی را در وصف خویش نقل کرده است (۲/۱۸۲، ۳۸۵-۳۸۶). نسبت استادی میرزای سنگلاخ بر اسدالله چون بسیاری دیگر از گزارشهای او گزافه است؛ زیرا وی بهتر از میرزا اسدالله نمی‌نوشت (بیانی، همان، ۶۰/۱). نسبت شاعری او نیز نه تنها درست نیست، بلکه سبب لغزش برخی نویسندگان پس از او شده است. بیانی می‌نویسد که در پایان یکی از مرقعهای اسدالله، ابیات زیر را که «ظاهراً» سروده خود اوست، دیده است:

شکرلله به دولت و اقبال حضرت شاه دین پناه رسید
خلق را از ورود موبک او سر رفعت به مهر و ماه رسید
خواستم کز طریقۀ دلخواه آورم تحفه‌ای به حضرت شاه
در ضمیر آنچه نقش می‌بستم بهتر از خط نیامد از دستم
وی رقم و تاریخ کتابت این اثر را چنین می‌نویسد: «بندۀ درگاه اسدالله شیرازی، در دارالسلطنۀ اصفهان نوشته شد، فی شهر رمضان المبارک ۱۲۶۴». بیانی به استناد این اثر بر آن است که اسدالله پس از بیماری محمدشاه به اصفهان سفر کرده، و هنگام بر تخت نشستن ناصرالدین شاه، جانشین او، همچنان در اصفهان به سر می‌برده، و قطعاتی از آثارش را به عنوان پیشکش به دربار فرستاده است (همان، ۶۰/۱-۶۱)؛ اما شواهد موجود با برداشت بیانی هماهنگ نیست. برخی از این شواهد اینهاست:

۱. در آغاز مرقع شماره ۱۴۹۴ کتابخانه یاد شده، دو قطعه خط بدون تاریخ کتابت وجود دارد که باید همان اثر مورد نظر بیانی باشد. این دو اثر هر یک شامل دو بیت از اشعار یاد شده به ترتیب به قلمهای نستعلیق دو دانگ و ۴ دانگ به آب زر بر زمینه مشکی است و می‌تواند دو قطعه بدون ارتباط با هم باشد که به هنگام تنظیم مرقع در پی هم صحافی شده است.

۲. تاریخی که بیانی از آن یاد کرده، و آن را زمان سرودن اشعار و کتابت اثر دانسته، برگرفته از پنجمین قطعه مرقعی است که از آن یاد شد.

اسدالله شیرازی (د ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م)، خوشنویس نامدار قلم نستعلیق. او از هنرمندان بر کشیده محمد شاه قاجار (س ۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) بود و در دربار او سمت «کاتب سرکاری» و لقب «کاتب السلطانی» داشت. گرد آمدن نزدیک به تمامی آثار او در کتابخانه کاخ گلستان تهران (سلطنتی پیشین) به همین سبب است (بیانی، احوال و

کاتب اعلی حضرت سلطانی، اسدالله شیرازی» به تاریخ ۱۲۵۶ق، با یک سر لوح مذهب مرصع، عنوان بابها به سرخی، جلد روغنی زمینه زرک با نقش گل و بوته، اندرون گل نرگس، به شماره ۱۳۹۰/۱۵۱۲ در کتابخانه کاخ گلستان موجود است (آتابای، فهرست مرقعات...، ۴۵-۴۶؛ بیانی، همان، ۶۳/۱؛ یادداشت مؤلف).

۲. نسخه‌ای از منطق الطیر عطار به قطع وزیری بزرگ به اندازه ۳۰/۷×۱۹/۵ سانتی متر، ۴۰۸ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نستعلیق نیم دو دانگ خوش، با رقم اسدالله شیرازی، به تاریخ ۱۲۵۷ق، کاغذ فرنگی آهار داده و مهره کشیده، متن زرافشان غبار، بین السطور طلا اندازی، دو صفحه آغاز متن و حاشیه شده، با یک سر لوح مذهب، جلد روغنی، بیرون با نقش گل و بوته، اندرون نرگس و شکوفه، به شماره ۴۴۵ در همان کتابخانه (بیانی، فهرست...، ۱۰۱-۱۰۲، احوال و آثار، ۶۲/۱).

۳. کتاب خواص السور بر حاشیه یک جلد قرآن کریم که کتابت آن را به احمد نیریزی نسبت داده‌اند، به قلم نستعلیق کتابت خفی با رقم «... اسدالله شیرازی، ۱۲۶۰ق» به شماره ۹۷۴ در همان کتابخانه (همان، ۲۰/۴؛ آتابای، فهرست قرآن‌ها...، ۹۰-۹۱).

۴. کتیبه حاوی شرح تعمیر در منبت امام زاده سید اسماعیل تهران [ساخته شده در ۸۸۶ق] به قلم نستعلیق خوش با رقم «راقمه تراب آستان حضرت اسداللهی، اسدالله شیرازی، عمل استاد حاجی محمد بروجردی... محرم ۱۲۶۲» (مصطفوی، «نوشته‌ها...»، ۴-۵، آثار...، ۱۵/۱).

۵. کتیبه درون ایوان امام زاده سید اسماعیل به قلم نستعلیق ۶ دانگ خوش بر روی کاشی خشتی با رقم «کتابه اسدالله شیرازی» و تاریخ ذیحجه ۱۲۶۲ (همو، «نوشته‌ها...»، ۴، آثار، ۱۵/۱، ۳۲).

۶. قرآن رحلی، به اندازه ۳۲×۲۱ سانتی متر، ۶۲۲ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نستعلیق نیم دو دانگ خوش، بدون رقم و تاریخ، بین السطور طلا اندازی شده، دو صفحه نخستین مذهب عالی. اسامی سور کتابت شده به زر بر زمینه رنگین، خواص السور به نستعلیق کتابت خفی در حاشیه صفحات با رقم «تراب اقدام خلق الله اسدالله شیرازی سنه ۱۲۶۸» در صفحه پایان نسخه، جلد چرمی طلاکوب فرنگی، به شماره ۱۰۷۴ در همان کتابخانه (بیانی، احوال و آثار، ۶۳/۱-۶۴؛ آتابای، همان، ۳۱۸-۳۱۹؛ یادداشت مؤلف). به این نسخه برگی افزوده‌اند که بر یک روی آن به قلمی همانند خط نسخه پس از ذکر القاب شاه نوشته شده است: قرآن «حسب الاشارة... ناصرالدین شاه قاجار... به ترقیم میرزا اسدالله شیرازی... اتمام پذیرفته، و این کلمات به تحریر... عبدالغفار تبریزی است... سنه ۱۲۷۰» (نک: آتابای، همانجا). آنچه درباره این نسخه از قرآن کریم از هنگام کتابت تا دوران اخیر نوشته شده است، ناهماهنگی دیده می‌شود. میرزای سنگلاخ می‌نویسد که این قرآن به دستور محمدشاه قاجار نوشته شده، و اثری بی‌همتاست که کتابت آن در توان هیچ یک از خوشنویسان نیست

این قطعه را - که غزل مشهور حافظ با مطلع «بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است» را در بر دارد - اسدالله از خط میر «نقل» کرده است. از این رو، جمله «در دارالسلطنه اصفهان نوشته شد»، «نقل» از قطعه اصلی و تاریخ رمضان ۱۲۶۴، زمان «نقل» همین قطعه است و نباید تاریخ کتابت دورقمه نخست هم به شمار آید.

۳. از همه مهم‌تر آنکه محمد شاه در شب ۶ شوال ۱۲۶۴ در تهران در گذشته است. در این حال، چگونه ممکن است که اسدالله یک ماه پیش از مرگ وی شعری شکر آمیز در وصف ورود ناصرالدین شاه سروده، و از آن قطعه خط ساخته، و نزد او به پیشکش فرستاده باشد؟ بنابراین ماجرای سفر اسدالله به اصفهان، سرودن شعر و پیشکش فرستادن قطعه برای ناصرالدین شاه همه بی‌پایه است. بدون ارتباط بودن قطعات یاد شده با این رویداد را قطعه ۴۳ از مرقع شماره ۱۵۰۷ کتابخانه کاخ گلستان تأیید می‌کند. ابیات نوشته شده بر این قطعه، همان دو بیت قطعه نخست مرقع شماره ۱۴۹۴ است؛ با این تفاوت که تاریخ کتابت سال ۱۲۵۴ق را دارد. در این زمان ناصرالدین میرزا ۷ ساله بوده، و در تهران می‌زیسته است.

از فرجام زندگی اسدالله نیز آگاهی روشنی نداریم. میرزای سنگلاخ بدون ذکر زمان و مکان از مرگ وی گزارش داده، و نوشته است که بیکر او را به عتبات بردند و در آنجا به خاک سپردند (۱۱/۲) ۳۹۲). در اینکه وی پیش از تألیف و چاپ جلد نخست تذکره الخطاطین (۱۲۹۱ق) در گذشته، جای تردید نیست. شواهدی دیگر نیز این امر را تأیید می‌کند. نویسندگان نامه دانشوران ناصری بر آنند که او «در اواخر دولت محمد شاه در گذشت (۸۵/۵). در المآثر و الآثار اعتماد السلطنه که به دست شیخ محمد مهدی عبدالرب آبادی و به دستور وی گردآوری شده است و به نوشته خود او بی‌دقتی بسیار در آن دیده می‌شود (نک: روزنامه...، ۷۶۷)، چنین آمده است: «میرزا اسدالله... از مشاهیر اساتید نستعلیق نویسان این عهد مبارک است» (نک: ص ۲۱۱). این گزارش به گونه‌ای است که نشان می‌دهد، وی به هنگام تألیف کتاب (۱۳۰۶ق) همچنان زنده بوده است. به همین سبب بیانی با تردید می‌نویسد: «به نظر می‌رسد تا سال ۱۳۰۷ق هنوز حیات داشته است» (احوال و آثار، ۶۲/۱). همین برداشت تردید آمیز در تذکره‌های خط و خوشنویسان معاصر فارسی به خطا صورت قطعی به خود گرفته است (نک: فضایی، ۵۶۹؛ راهبگیری، ۵۳/۱). سپهر سال مرگ او را ۱۲۶۹ق ثبت کرده که با شواهد دیگر هماهنگی دارد (ص ۱۰۹). خاتمه‌ای نیز که در ۱۲۷۰ق عبدالغفار تبریزی بر قرآن نستعلیق وی نوشته، به سبب مرگ او بوده است (نک: آثار). از سویی، در حالی که در فاصله سالهای ۱۲۵۲-۱۲۶۸ق گنجینه بزرگی از آثار این خوشنویس بر جا مانده است، از آن پس هیچ اثری که نشانه زنده بودن او باشد، در دست نیست.

آثار:

۱. نسخه‌ای از تحفه الملوک به صورت مرقع، شامل ۱۴ رقع، به قلم نستعلیق دودانگ خوش با رقم «نقل عن خط الاستاد الاعظم عماد الحسنی

اسدالله غالب، نک: غالب.

اسدالله کرمانی، اسدالله بن بابزید صادقی صوفی کرمانی (د ۸۹۲ق/۱۴۸۷م)، استاد خوشنویس قلمهای ۶ گانه (ثلث، نسخ، تعلیق، ریحان، محقق و رقاع). او قلم نستعلیق را نیز خوش می‌نوشت، شعر می‌سرود و از عارفان نامدار روزگار خود بود (حاجی خلیفه، ۷۱۱/۸؛ مستقیم زاده، ۱۱۳؛ ایرانی، ۱۱۹-۱۲۰). مصطفی عالی او را در شمار آن گروه از استادان ایرانی می‌شمارد که در «حسن خط» در سرزمینهای فارس و ترک نامورند (ص ۲۳).

گزارشهای موجود راجع به استاد یا استادان خوشنویسی اسدالله با یکدیگر سازگارند. عالی نسبت استادی میرعلی هروی (د ۹۵۱ق) را بر او درست نمی‌داند و بر آن است که تنها امکان دارد پایان زندگی اسدالله با آغاز زندگی میر همزمان باشد (ص ۴۹). همو اسدالله و محمد کرمانی را از شاگردان عبدالرحیم خوارزمی، مشهور به «انیسی» خوشنویس دربار سلطان یعقوب آق قویونلو (حک ۸۸۳ - ۸۹۶ق) می‌شمارد (ص ۵۸-۵۹؛ بیانی، ۳۸۴/۲، ۳۸۶).

برخی او را در کتابت قلمهای ثلث و نسخ پیر و مکتب محمد کرمانی می‌دانند و بر آنند که او نخست به تقلید از آثار محمد کرمانی پرداخته، و پس از یافتن مهارت، از او کسب «اجازه» کرده است (مستقیم زاده، همانجا). در درستی این سخن جای درنگ است، زیرا شمس الدین محمد کرمانی استادی نستعلیق نویسی بوده است (نک: بیانی، ۸۲۴/۳ - ۸۲۵) و از او حتی یک اثر به قلمهای ثلث و نسخ برجای نیست. پس درستی سمت استادیش بر اسدالله و دادن «اجازه» به او را نمی‌توان پذیرفت، به ویژه آنکه رسم دادن «اجازه» که از سنتهای خوشنویسی در سرزمین عثمانی بوده (نک: شیمل، ۸۲، ۷۷، ۱۱۶)، در میان خوشنویسان ایرانی رواج نداشته است. از این گذشته، برجا ماندن آثاری از شمس الدین محمد که تاریخ آنها تا ۹۱۸ق می‌رسد، یعنی ۲۶ سال پس از درگذشت اسدالله، نشان از پیشی داشتن زمان زندگی اسدالله بر او دارد (نک: بیانی، همانجا).

حبیب اصفهانی استاد اسدالله در قلمهای ثلث و نسخ را میرشیخ کرمانی می‌داند (ص ۶۲). تاریخ درگذشت میرشیخ اول کرمانی که نامش محیی بوده است، دانسته نیست، اما آگاهیم که او کاتب دربار بابرگورکانی (حک ۸۹۹-۹۳۷ق) بوده، و تا سالها پس از مرگ اسدالله در قندهار می‌زیسته است (عالی، ۴۹؛ بیانی، ۳۲۱/۲-۳۲۲).

در این میان، با توجه به گزارش مصطفی عالی دربارهٔ همنشینی اسدالله با انیسی، و آموختن کتابت قلم نستعلیق از او، دور نیست که قلمهای ثلث و نسخ را نیز از عبدالکریم یعقوبی برادر او آموخته باشد، زیرا عبدالکریم همهٔ قلمها را استادانه و خوش می‌نوشت (بیانی، ۴۱۰/۲). با اینکه به درستی روشن نیست که اسدالله خوشنویسی را از کدام استاد یا استادان آموخته است، اما میراثی که او در هنر خوشنویسی از خود بر جهان نهاده، دارای اهمیت و ارزش بسیار است.

(۲/۳۹۱). در نامهٔ دانشوران ناصری به پیروی از یک باور نامعقول که هیچ کاتبی نتوانسته است قرآنی به قلم نستعلیق را به پایان برساند، آمده است که «میرزا اسدالله... در اواخر دولت... محمدشاه قرآنی نستعلیق بنگاشت و همچنان ناتمام... درگذشت. ۳ جزء از آن که باقی مانده بود، در اوایل دولت قوی شوکت به حکم شاهنشاه جهان پناه، میرزا غفار خان تبریزی تمام نمود...» (۸۵/۵). این گزارش آشکارا نادرست است. در پایان خواص السور نسخه، رقم اسدالله و تاریخ ۱۲۶۸ وجود دارد. این بدان معنی است که اسدالله در سال یادشده زنده بوده، و خود کتابت قرآن را به پایان برده است. افزون بر آن، خط نسخه یکدست است و عبدالغفار نیز رقم اسدالله را تأیید می‌کند. از معاصران، بیانی تمامی قرآن را به خط اسدالله دانسته، می‌افزاید که کاتب در آخر نسخه می‌نویسد: «حسب الاشارة... ناصرالدین شاه... اسدالله شیرازی... سنه ۱۲۶۸» (همان، ۶۳/۱). در حالی که چنین نیست؛ جمله «حسب الاشارة...» نه به خط اسدالله، بلکه نوشتهٔ عبدالغفار در خاتمهٔ افزوده به نسخه است. گزارش گزاره آمیز عبدالغفار نیز جای درنگ دارد. اسدالله در پایان این اثر گران قدر، بر خلاف روش جاری خود که «تربیت یافتهٔ دولت ظل الله» و «کمترین بندگان درگاه» (همان، ۶۱/۱) رقم می‌کرده، خود را «تراب اقدام خلق الله» خوانده، و از «تلاوت کنندگان ملتمس دعا» شده است (آتابای، فهرست قرآنها، ۳۱۹؛ یادداشت مؤلف). از این نوشته چنین برمی‌آید که این قرآن را نه به «اشاره» یا برای ناصرالدین شاه، و نه برای شخص دیگری نوشته، بلکه برای استفادهٔ همه کتابت کرده است، اما عبدالغفار که پیش‌تر به روزگار ولیعهدی ناصرالدین میرزا در تبریز کاتب او بود (بیانی، همان، ۴۰۵/۱)، با افزودن خاتمه‌ای تملق آمیز بر آن کوشیده است که قرآن را به نام ناصرالدین شاه تمام کند.

۷. هشت مرقع هر یک شامل ۷ تا ۵۰ رقع به قلمهای از ۶ دانگ تا کتابت عالی و خوش، نوشته شده میان سالهای ۱۲۵۲ تا ۱۲۶۴ق که همگی در کتابخانهٔ کاخ گلستان است (بیانی، همان، ۶۲/۱-۶۳؛ آتابای، فهرست مرقعات، ۱۰-۱۱، ۴۹-۵۱، ۷۰-۷۱، ۹۸، ۱۰۱-۱۰۹، ۱۴۴، جم).

۸. قطعات پراکنده در مجموعه‌های خصوصی به قلمهای از ۴ دانگ تا نیم دو دانگ خوش یا تاریخهای ۱۲۵۷ و ۱۲۶۳ق (بیانی، همانجا).

مآخذ: آتابای، بدری، فهرست قرآنهاي خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، فهرست مرقعات کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، المآثر والآثار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۸ش؛ همو، فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ راهجیری، علی، تذکره خوشنویسان معاصر، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سپهر، هدایت‌الله، تذکره خوشنویسان، تهران، یسارلی، فضایی، حبیب‌الله، اطلس خط، اصفهان، ۱۳۹۱ق؛ مصطفوی، محمدتقی، آثار تاریخی طهران، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، «نوشته‌های تاریخی در آثار متبرکه تهران قدیم و خارج شهر»، اطلاعات ماهانه، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۴، شه ۳۱؛ میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ نامهٔ دانشوران ناصری، قم، ۱۳۳۸ش؛ یادداشت مؤلف.

محمدحسن سسار

بی‌گمان، علت حوادث بعدی را می‌باید در همانها بررسی کرد، آگاهی اندکی، در دست باشد. مفصل‌ترین گزارش دربارهٔ اسد از آن طبری است و ظاهراً این آگاهیها نیز عمدتاً برگرفته از کتاب ولایة اسد بن عبدالله القسری، تألیف علی بن محمد مدائنی است (ابن ندیم، ۱۱۶). آگاهی بر جزئیات وقایع بسیار مهم خراسان در آن دوران پراشوب را بیشتر همین مأخذ به‌دست می‌دهند (طبری، ۳۸۷، ۴۱، ۹۹، جم)، هر چند در این زمینه به مأخذ دیگری، چون اثر ابو عبیده معمر بن مثنیٰ — شاید کتاب خراسان (نک: ابن ندیم، ۵۹) — نیز اشاره شده است (طبری، ۴۳۷).

دربارهٔ تاریخ تولد اسد بن عبدالله و یا سن او به هنگام مرگ، از مأخذ موجود اطلاعی بر نمی‌آید، تنها از برخی اشاره‌ها می‌توان حدس زد که وی به هنگام حکمرانی خراسان، جوان بوده است (نک: همو، ۱۱۹/۷). مادرش نصرانی و رومی بوده، و فرزدق در شعری بدین نکته اشاره کرده است (نک: میرد، ۹۸۹/۲؛ ابوالفرج، ۳۱۳/۲۱). اسد از طایفه قسری، بطنی از بطنی بود که خود از شاخه‌های قبیلهٔ بزرگ یعنی آزد به‌شمار می‌رفت (ابن درید، ۵۱۶؛ ابن حزم، ۳۸۷-۳۸۸). نوشته‌اند که خانه‌ای در دمشق داشته (ابن عساکر، ۷۹۷/۲) و شاید نخست ساکن آن شهر بوده است. گفته‌اند که در کوفه نیز بازاری ساخت که به «سوق اسد» شهرت یافت (بلاذری، فتوح، ۳۵۱/۲؛ یاقوت، ۱۹۳/۳). نسبت «کوفی» او نیز به زمانی باز می‌گردد که احتمالاً در این شهر مسکن گزیده بود (عقیلی، ۲۷/۱؛ نیز نک: ابن حبان، ۵۷/۴).

نخستین بار در وقایع سال ۱۰۶ق از اسد نام برده شده که از سوی برادرش خالد بن عبدالله به حکومت خراسان گسیل شده است. پیش از آن در ۱۰۵ق خلیفهٔ تازه، هشام بن عبدالملک که تصمیم گرفته بود در حکومت بر عراق و خراسان بر یمنیها تکیه کند، عمر بن هبیرهٔ فزاری را از حکمرانی عراق برداشت و آنجا را به خالد سپرد (طبری، ۲۶/۷، ۳۷). روایت دینوری (ص ۲۸۱) مبنی بر اینکه سلیمان بن عبدالملک خالد را بر عراق گمارد و او نیز اسد را امارت خراسان داد، با هیچ‌یک از مأخذ دیگر سازگاری ندارد (قس: مسعودی، ۳۲۳).

از نخستین دورهٔ حکمرانی اسد آگاهی چندانی در دست نیست، اما گفته شده که نخست به سمرقند در آمد و سپس به مرو رفت (طبری، ۳۷/۷-۲۸) و آنگاه برای ادامهٔ فتح سرزمینهای اطراف که امیران پیشین نیز بدان اهتمام داشتند، در ۱۰۷ق قصد سرزمینهای کوهستانی طالقان (طایقان) در نواحی طخارستان کرد. نمرود، پادشاه آن دیار، با وی از در صلح درآمد و مسلمان شد (بلاذری، همان، ۵۲۶/۳؛ طبری، ۴۰/۷). اسد پس از آن غور در منطقهٔ هرات را متصرف شد (همو، ۴۰/۷-۴۱). و به بلخ بازگشت و در تجدید بنا و آبادانی آنجا کوشید (همانجا). در ۱۰۸ق اسد دست به کار فتح ختَل — سرزمین کوهستانی جیحون — شد. بر پایهٔ روایت مدائنی (نک: همو، ۴۳/۷)، گرچه سپاه اسد و ختلیان در برابر هم قرار گرفتند، ولی جنگی در نگرفت، اما روایت ابو عبیده (نک: همانجا) نشان می‌دهد که اسد در جنگ شکست خورد و

اسدالله کرمانی به سرزمین عثمانی رفت و در آنجا ساکن شد و به تربیت خوشنویسان آن دیار پرداخت (زین الدین، ۳۴۷). بر آوازه‌ترین شاگرد او خوشنویس نامدار و بزرگ عثمانی احمد قره حصار (۸۷۳-۹۶۳ق) است (همانجا). مکتب احمد و شاگردان و پیروانش که از اسدالله کرمانی سرچشمه گرفت، بیش از یک سده در سرزمین عثمانی رواج خود را حفظ کرد (آیوردی، ۲۴؛ رادو، ۴۷).

آیوردی که برای نخستین بار دو اثر منسوب به اسدالله را معرفی کرده (نک: بخش آثار)، بر آن است که وی در کتابت (ثلث و نسخ) پیرو یاقوت مستعصمی بوده، و همچون او با قلمی که «قط مستوی» داشته، کتابت می‌کرده است (همانجا)؛ اما این داوری درست نیست، زیرا بررسی دو قطعهٔ یاد شده نشان می‌دهد که هر دو — همانند آثار اصیل یاقوت — با قلمی به «قط مُحَرَّف» نوشته شده است. افزون بر این، می‌دانیم که کاربرد قط محرف از سدهٔ ۳ق در میان خوشنویسان رواج داشته است (منجد، ۲۹).

آثار: ۱. قطعه‌ای به قلمهای ثلث و نسخ به شیوهٔ یاقوت، و نستعلیق به شیوهٔ انیسی، با رقم «مشقه اسدالله بن بایزید الصادق الصوفی الکرمانی بلغه الله غایة الامانی»، در مجموعهٔ خلیل ادهم آردا در ترکیه (آیوردی، ۲۶). ۲. قطعه‌ای به قلمهای محقق و ثلث (بخشی از آیهٔ ۲۷ سورهٔ آل عمران) بدون رقم و تاریخ، در همان مجموعه (همو، ۲۵). ۳. قرآنی با سر لوحهای مذهب که بر یکی از صفحات بدرقهٔ آن ماده تاریخ کتابت (۸۶۲ق) در دو بیت به خط کاتب نوشته شده بوده، و در کتابخانهٔ ایاصوفیه نگاهداری می‌شده است (مستقیم زاده، ۱۱۳). اما هیچ‌یک از تذکره نویسان دورهٔ معاصر این قرآن را ندیده‌اند و در فهرست کتابخانهٔ نامبرده نیز از آن ذکری نیست (آیوردی، همانجا؛ بیانی، ۶۴/۱).

مأخذ: ایرانی، عبدالحمید، *بیادیش خط و خطاطان*، مصر، ۱۳۴۵ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ حاجی خلیفه، کشف حیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ زین الدین، ناجی، *مصور الخط العربی*، بغداد، ۱۴۰۰ق؛ شیمل، آن ماری، *خوشنویسی و فرهنگ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ عالی، مصطفیٰ، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ مستقیم زاده، سلیمان سعدالدین، *تحفهٔ خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *یاقوت المستعصمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Ayverdi, E. H., *Fatih devri hattatları ve hat sanatı*, Istanbul, 1953; Rado, S., *Türk hattatları*, Istanbul.

محمدحسن سمسار

آسَدِ بَنِ سَامَانَ، نک: سامانیان.

آسَدِ بَنِ عَبْدِ اللَّهِ قَسْرِي، ابوالمنذر (د ۱۲۰ق/۷۳۸م)، امیر خراسان در اواخر دوران اموی. روزگار حکومت اسد بر خراسان از پراشوب‌ترین ایام خلافت اموی به‌شمار می‌رود، دورانی که پریشانی و ناآرامی، بیشتر نقاط قلمرو امویان، خاصه عراق و خراسان را در بر گرفته بود. فعالیت‌های پنهانی داعیان عباسی و دیگر مخالفان حکومت اموی نیز در این دوران رواج گسترده‌ای داشت. دلایلی از این دست موجب شده است تا از رویدادهای مهمی که در خراسان پیش می‌آمد و

همین، سبب شد تا کودکان خراسانی شعری را در هجو او بخوانند که از نخستین نمونه‌های شعر فارسی به‌شمار می‌رود. گویانکه چندان بعید نیست، میان این جنگ و نبرد دیگری که در دوران دوم حکمرانی اسد در ختل اتفاق افتاد، خلط شده باشد (نک: دنباله مقاله).

در ۱۰۹ق هشام حکومت خراسان را از خالد بازستاند و از این رو دوره نخست حکمرانی اسد نیز پایان یافت. عزل خالد بی‌گمان به سبب توجه اسد به قبایل خویشاوند خود و خاصه ازدیان و سخنگیری و دشمنی بی‌اندازه او با دیگر قبایل و خاصه مُضریان بود. چنانکه نصر بن سیار و چند تن دیگر را تازیانه زد و در خطبه جمعه به آنان ناسزا گفت (بلادری، همانجا؛ طبری، ۴۷/۷) و ظاهراً به سبب آزدگی از وی، مردم بلخ او را «زاع» لقب داده بودند (همو، ۴۹/۷). اسد پس از عزل در رمضان ۱۰۹ برای حج، به سوی عراق به راه افتاد و گفته‌اند که دهقانهای خراسانی او را همراهی می‌کردند (همانجا).

در ۱۱۷ق هشام بر آن شد که حکومت خراسان را باز به عراق ضمیمه کند. چنانکه مدائنی ذکر کرده، سبب این کار، نامه‌ای بود که عاصم بن عبدالله، والی وقت خراسان به هشام نوشت و از او خواست تا برای فرونشاندن آشوبهای خراسان، ولایت آن دیار را به عامل عراق بسپارد (همو، ۹۹/۷). به‌روایتی دیگر (همو، ۱۰۵/۷) هشام خود به خالد تکلیف کرد که برادرش را به حکومت خراسان گسیل کند.

در حقیقت، این زمان، خراسان دستخوش آشوبهای فراوان و خاصه شورش حارث بن سریج تمیمی بود و خلیفه لازم می‌دید تا برای آرامش بخشیدن به خراسان و رونق امور اقتصادی آن سامان، از افراد سرشناس قبایل میانه که در صورت بروز اختلاف میان قبایل بزرگ‌تر، خود را ملزم به حمایت از قبیله قوی‌تر می‌دیدند، سود برد. اسد نخست می‌بایست حارث بن سریج را سرکوب کند. حارث در مروالرو بود و خالد بن عبیدالله هَجْری، عامل امل نیز به وی گرایش داشت و اسد از احتمال آنکه یکی از ایشان در میانه بیکار به دیگری بپیوندد، بیمناک بود. پس عبدالرحمان بن نعیم غامدی را با جماعتی کوفی و شامی در طلب حارث به مرو فرستاد و آنگاه خود به سوی امل تاخت و آنجا را در محاصره گرفت. آملیها امان طلبیدند و اسد پذیرفت و یحیی بن نعیم شیبانی را بر ایشان گماشت و سپس به سوی بلخ رفت (همانجا). در راه شنید که حارث، ترمد را به محاصره گرفته است و مردم شهر در برابر او مقاومت می‌کنند. پس خود را شتابان بدانجا رسانید و حارث بن سریج و لشکریان او را گریزاند (همو، ۱۰۶/۷؛ خلیفه، ۵۰۹/۲؛ گردیزی، ۱۱۶). پس از آن سمرقند را که حکمرانش هشام شیبانی از یاران حارث بود، به صلح متصرف شد (طبری، ۱۰۶/۷-۱۰۷).

در ۱۱۸ق که اسد به بلخ می‌رفت، جُدیع کرمانی متحد خود را به طخارستان علیا که حارث بن سریج و یارانش قلعه‌ای را در آنجا متصرف شده بودند، روانه کرد. جدیع قلعه را به محاصره گرفت و حارث را بشکست و قلعه را ستاند (همو، ۱۰۹/۷). در همین سال، اسد بلخ را

مرکز امارت خود کرد و آنگاه به نبرد با مخالفان در طخارستان پرداخت (همو، ۱۱۱/۷).

در ۱۱۹ق خاقان ترک ختل، دانست که اسد، سپاهیان خود را در سرزمین تحت نفوذ او پراکنده است. پس با لشکری به سوی اسد تاخت. اسد بن عبدالله نخست به خبر حمله خاقان وقعی نهاد، سپس چون کوشید بگریزد، در نزدیکی نهر بلخ برای عبور از شهر دچار مشکل شد، تا آنکه خاقان ترک و سپاهیان در رسیدند. پس از کشاکشهای فراوان، سرانجام اسد به زاری به بلخ بازگشت و زمستان را درنگ کرد و ظاهراً در همین حادثه بود که در هجو او شعر فارسی سروده شد (همو، ۱۱۳/۷-۱۱۹).

شکست اسد موجب اتحاد حارث با خاقان شد. حارث به طخارستان رفت و خاقان ترک را به لشکرکشی برانگیخت. خاقان با لشکری گران به سوی بلخ تاخت و اسد ضمن بررسی راههای گوناگون مقابله، سرانجام تصمیم گرفت جدیع کرمانی را در بلخ بگمارد و خود با لشکر از شهر بیرون شود (همو، ۱۱۹/۷-۱۲۰).

خاقان خود در جرجان به سر می‌برد و لشکر را برای غارت به اطراف می‌فرستاد، از این رو نیروی چندانی در اختیار نداشت و اسد این نکته را می‌دانست. خاقان که بر اثر سخنان و القانات حارث، لشکرکشی اسد را احتمال نمی‌داد، غافلگیر شد و به سختی شکست خورد (همو، ۱۲۲/۷-۱۲۴؛ نیز نک: خلیفه، ۵۱۳/۲). اسد نیز مردم را به شکرانه این پیروزی امر به روزه‌داری کرد و از این به بعد، جدیع کرمانی را به جنگ در نقاط گوناگون گسیل داشت (طبری، ۱۲۴/۷).

هشام خلیفه، نخست خبر پیروزیهای اسد را باور نداشت و اطرافیان قیسی او نیز که به اسد و خالد حسد می‌بردند، در این ناباوری بی‌تأثیر نبودند. وی پس از حصول اطمینان، سخت شاد شد و حتی پیشانی سپاس به خاک سایید (همو، ۱۲۵/۷-۱۲۶) و بر پایه نشانه‌هایی، خبر پیروزیهای اسد، در عراق و شام نیز با خوشحالی و شگفتی تلقی شد (همو، ۱۲۶/۷-۱۲۷).

اسد سپس دست به کار فتح ختل شد و قلعه‌ای را که بَدْرَطْرخان در آن مسکن گزیده بود، به محاصره گرفت. بدرطرخان امان خواست و اسد پذیرفت، اما سپس نقض پیمان کرد و گفت تا او را گردن زدند. آنگاه به مرو بازگشت و دوباره در بلخ ساکن شد (همو، ۱۳۵/۷-۱۳۷).

در جشن مهرگانی که در ۱۲۰ق برپا شد، چند تن از دهقانان خراسانی با هدیه‌هایی به حضور اسد رسیدند. از سخنان دهقان هرات در برابر اسد و اینکه در «کدخدایی» از او بهتر نیافته است، به روشنی می‌توان خشنودی دهقانان را از آرامش، امنیت و رونق اقتصادی دریافت (نک: همو، ۱۳۹/۷-۱۴۰). پس از این ماجرا بود که گفته‌اند اسد بیمار شد و درگذشت و شاعران در رثای او اشعاری سرودند (همو، ۱۴۱/۷؛ نیز نک: ازدی، ۳۹؛ درباره تاریخ مرگ وی، قس: ولهاوزن، ۳۷۵).

دوره‌های حکمرانی اسد بر خراسان، مقارن بود با فعالیت‌های سری

عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سعودی، علی، التنبیه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ولهاوزن، یولیوس، الدولة العربیة و سقوطها، ترجمه یوسف عس، دمشق، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ یاقوت، بلدان، علی بهرامیان

آسَدِ بْنِ فُرَاتٍ، ابو عبدالله (۱۴۲-۲۱۳ق/۷۵۹-۸۲۸م)، فقیه، قاضی و از عوامل مؤثر در تدوین فقه مالکی، نیای وی سنن با بنی سلیم نسبت ولاء داشت، اما ابن خطیب (۴۳۰/۱) نیای او را بشر بن اسد مزی دانسته است (نیز نک: ابن ابار، ۲/۳۸۰).

برخی منابع نیز سالهایی را در فاصله ۱۴۳ تا ۱۴۵ق برای ولادت و فاصله ۲۱۴ تا ۲۱۷ق را برای وفات وی آورده‌اند (نک: سراج اندلسی، ۱(۳)/۷۵۵). کهن‌ترین منبع، تولد او را در خراسان دانسته، و برخی منابع خاستگاه او را حزان یاد کرده‌اند (ابوالعرب، طبقات، ۳/۱۶۳؛ مالکی، ۱/۱۷۲). در این میان گفته ابن خطیب (همانجا) که اشاره به غرناطی بودن اسد دارد، قابل اعتماد نیست. پدر وی فرات در زمره سران سپاه (ذهبی، ۱۰/۲۲۵) یا لشکر محمد بن اشعث خزاعی در ۱۴۴ق به قیروان رفت و اسد را که در آن زمان ۲ ساله بود، با خود همراه داشت. پس از ۵ سال توقف در آن شهر به تونس رفت و حدود ۹ سال در آن دیار بماند. اسد در ۱۸ سالگی در درس علی بن زیاد تونس، شاگرد مغربی مالک بن انس، شرکت جست (مالکی، ۱/۱۷۲-۱۷۳؛ ابن ابار، ۲/۳۸۰-۳۸۱) و پس از این دوره که تا حدود ۱۶۲ق/۷۷۹م ادامه داشت، برای آموختن علوم اسلامی رو به سوی مشرق نهاد. احتمالاً در همین روزگار، سفری به ری داشت و در آنجا نزد جریر بن عبدالحمید دانش اندوخت (ابن ماکولا، ۴/۴۵۵).

در این زمان مدینه با حضور مالک بن انس، و عراق با مجالس درس شاگردان ابوحنیفه، نهال فقه مالکی و فقه حنفی را در خود می‌پروراندند. اگر چه به گفته گزارشگران، اسد نزد علی بن زیاد تونس قرآن آموخت، ولی دور از ذهن می‌نماید که در این جلسات درس، با موطأ و نوع برخورد مالک با مسائل فقهی ناآشنا بوده، و بهره‌ای نبرده باشد. احتمالاً با چنین سابقه‌آشنایی بود که اسد در ۱۷۲ق، در مدینه به درس مالک حاضر شده است (مالکی، ۱/۱۷۳-۱۷۴)، اما این حضور به دلیل روحیات خاص اسد، دیری نپایید. اسد در پی آن بود تا بیشترین بهره‌های علمی را از شیوخ زمان خود ببرد و اتمام دوره درس مالک، زمانی طولانی را طلب می‌کرد. اسد که او را تاب شکیبایی نبود، با پرسشهای گوناگون میل به آموختن بیشتر داشت که خوشایند مالک نبود. از سوی دیگر، مالک به عنوان فقهی که در مسائل فقهی بیش از رأی و قیاس به نصوص تمسک می‌جست، دریافته بود که اسد بیشتر با دید رأی‌گرایان به مسائل فقهی می‌نگرد و نگرش او به فقیهان عراق مانده است؛ به همین سبب، هنگامی که از پرسشهای پی در پی اسد به ستوه آمد، صریحاً به وی پیشنهاد کرد تا اگر به رأی‌گرایش دارد، به مکتب عراقیان روی آورد (همو، ۱/۱۷۴؛ قاضی عیاض، ۲/۴۶۶؛ دباغ، ۲/۶).

داعیان عباسی، گزارشهای مورخان حاکی از آن است که اسد با داعیان به خشونت تمام رفتار می‌کرد، چنانکه ابوعکره (ه ۵) و چند تن دیگر از داعیان را به زاری کشت (بلاذری، انساب، ۳/۱۱۶؛ طبری، ۴۰/۷). در ۱۱۷ق برخی داعیان عباسی، مانند سلیمان بن کثیر و مالک بن هبیم و چند تن دیگر را دستگیر کردند و نزد اسد بردند. وی گرچه یکی دو نفر از آنان را برای رعایت مسائل قبیلگی رها کرد، ولی با دیگران رفتاری بس خشن در پیش گرفت، چنانکه موسی بن کعب تمیمی را که از طایفه حارث بن سریخ بود، به سختی شکنجه کرد (بلاذری، همان، ۳/۱۱۷؛ طبری، ۷/۱۰۸). طبری به نقل از مدائنی آورده است که وقتی اسد در ۱۱۸ق به خدش - که عقاید غلوآمیز داشت - دست یافت، فرمان داد او را به شکنجه کشتند (۷/۱۰۹) و این موضوع به نفع رهبران دعوت عباسی تمام شد.

اسد در دوران حکومت خود به‌رغم اشتغالات نظامی، به‌امور عمرانی هم توجه داشت. شهر کهن بلخ را در نخستین دوره حکومت خود تجدید بنا کرد و در آنجا مسجد جامعی ساخت (بلخی، ۱۹، ۳۰، ۳۵) و در آبادانی شهر کوشید. احداث دهی به نام اسدآباد در نواحی بیهق و نیشابور را هم به وی نسبت داده‌اند (گردیزی، ۱۱۶؛ یاقوت، ۲۴۵/۱).

گزارشهایی نیز از همدلی و روابط خوب طبقه دهقانان و خاندانهای کهن ایرانی با اسد در خراسان در دست است. از جمله می‌توان به سامان خدات (جدّ سامانیان) اشاره کرد که چون از بلخ به مرو رفت، از سوی اسد گرامی داشته شد و به دست او اسلام آورد و بعدها یکی از پسران خود را «اسد» نام کرد. همچنین اسد پادشاه بخارا را نیز در دفع شورشیان یاری کرد (نرشخی، ۸۱-۸۲).

اسد را در شمار محدثان نیز آورده، و گفته‌اند که از پدرش و یحیی بن عقیف کندی و دیگران حدیث روایت می‌کرد و سعید بن خثیم و سلم بن قتیبه و دیگران از او حدیث شنیده‌اند (بخاری، ۱(۲)/۵۰؛ ابن حبان، ۴/۵۷۴؛ مزی، ۲/۵۰۵؛ ابن حجر، ۸/۲۶۰).

مآخذ: ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عسان، دارالبشر؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالکتب المصریه؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بخاری، اسماعیل، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، فوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ طبری، تاریخ، عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالعظی امین قلمچی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الآخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار

به هر حال، تعجیل اسد در ملاقات شیوخ مختلف و همچنین توجه او به رأی، وی را به سوی عراق رهنمون شد. او در فضایی جدید در کوفه در محضر درس ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی حاضر گردید (ابوالعرب، همان، ۱۶۳-۱۶۴؛ قاضی عیاض، ۴۶۵/۲، ۴۶۶-۴۶۷) و ابویوسف تدریس به اسد را با اشارتی به محمد بن حسن و انهاد، بدین ترتیب، بیشترین بهره‌گیری اسد از آراء ابوحنیفه از طریق محمد بن حسن صورت گرفت (همانجا). اسد با همان روحیه افزون طلبی در علم که در مدینه از او سراغ داریم، با محمد بن حسن نیز برخورد کرد. محمد بن حسن نه تنها به او علم آموخت، بلکه آن زمان که دریافت اسد «ابن سبیل» بوده، نیاز مالی دارد، از کمک به او دریغ نکرد. اسد روزها در مجالس عمومی درس و در ساعاتی به طور جداگانه از محمد بن حسن دانش آموخت (مالکی، ۱۷۵/۱-۱۷۶؛ قاضی عیاض، همانجا). البته گاه این دانش اندوزی دو جانبه بود، چه در بین روایت کنندگان از اسد بن فرات نام محمد بن حسن و حتی ابویوسف نیز به چشم می‌خورد و این بدان سبب است که اسد برای آنان موطأ مالک را روایت می‌کرد (همو، ۴۶۵/۲). یادگیری علم عراقی اسد ادامه داشت تا آنکه در ۱۷۹ ق خبر وفات مالک به کوفه رسید و همگان پریشان شدند، اسد که گویی تا آن زمان، مرتبه مالک را دریافته بود، از اینکه می‌دید محمد بن حسن و فقیهان عراقی تا چه حد در مرگ وی سوگوار شده‌اند، با تعجب، علت را جویا شد و با جوابی که محمد بن حسن به او داد، احساس کرد که غنیمی را از دست داده است و بدین ترتیب، تصمیم به جبران آن گرفت و بر آن شد تا مجلس درس شاگردان مالک را از دست ندهد و به همین سبب رهسپار مصر شد (ابواسحاق، ۱۵۵-۱۵۶؛ قاضی عیاض، ۴۶۸/۲-۴۶۹).

درباره نخستین برخورد او با شاگردان مالک و انتخاب مناسب‌ترین استاد از میان آنان در داستانی چنین آمده است که وی ابتدا در مصر در حلقه درس عبدالله بن وهب حضور یافت و از وی پرسشهایی کرد و پاسخ آنها را نه به روایت، بلکه بنا بر نظر خود وی خواستار شد، اما این وهب جز با روایات به او پاسخ نگفت. پس به اشهب روی آورد که پرسش او را بر پایه روایت از مالک پاسخ دهد و اشهب به رأی خود پاسخ داد. اسد در نهایت بر این قاسم وارد شد و دریافت چیزی را که خواستار آن است، می‌تواند در محفل او به دست آورد (همو، ۴۶۹/۲-۴۷۰). به این ترتیب، از آن پس به طور مداوم در درس ابن قاسم حاضر شد و پس از اتمام دوره درس در ۱۸۱ ق به قیروان رفت و با آگاهی از علم دو مکتب عراق و مدینه به تدریس پرداخت و شاگردان بسیاری را همچون سحنون بن سعید، معمر بن منصور و دراس بن اسماعیل پرورش داد (ابوالعرب، طبقات، ۱۶۶، ۱۹۸، مالکی، ۱۸۲/۱؛ ابن قاضی، ۱۹۴).

به هر صورت، حضور اسد با پرسشهای فراوان، همراه با دقت نظر وی در محضر درس ابن قاسم یکی از مهم‌ترین گامهای نخستین در تدوین فقه مالکی به شمار می‌آید. در این مجالس، ابن قاسم سعی بر آن

داشت تا حتی المقدور پرسشهای اسد را بر اساس آنچه از مالک به یاد داشت، پاسخ گوید. به همین سبب، در برخی موارد در برابر پرسشهای وی کلماتی حاکی از تردید در شنیده‌های خود بیان می‌کرد (نک: ه، د، ۴۳۳/۴). نهایتاً اسد طی چند سال، آراء برگرفته از ابن قاسم را در مجموعه‌ای با عنوان الاسدیه گرد آورد. چگونگی برخورد مالک با پرسشهای اسد در یک دوره زمانی و کیفیت جلسات پرسش و پاسخ اسد و ابن قاسم، برای بررسی تاریخی درباره گسترش «تقدیری» فقه مالکی حائز اهمیت است. اگر چه درباره موضوع پرسشهای اسد از مالک آگاهی کافی در دست نیست، ولی آشکار است که صرف سؤال نمی‌توانسته است مالک را آزرده سازد، بلکه چنین می‌نماید که مالک با افراط در طرح مسائل فرضی که در عمل، کمتر اتفاق می‌افتاد و تنها از سوی پرسشگری کنجکاو مطرح می‌شد، مخالف بوده است. با تکیه بر جمله مالک در راندن اسد به سوی عراق و با توجه به گسترش سبک تقدیری در فقه عراق، این تلقی تأیید می‌شود و طبیعی است که این گرایش اسد، با آموخته‌هایش از درس عراقیان تشدید شد. هنگامی که او با ابن قاسم روبه‌رو شد، همان روش تفریع را به کار برد. ابن قاسم در مواردی که از مالک رأی خاصی وجود داشت، پاسخ را مطرح می‌کرد و در غیر این صورت یا رأی خود را بیان می‌داشت، یا بنا به رأی مالک درباره مسأله‌ای مشابه به قیاس متوسل می‌شد (نک: قاضی عیاض، ۴۶۹/۲). بدین ترتیب، اسد با وارد کردن فرض و تقدیر در فقه مالکی - که به طور طبیعی تفریع مسائل را در برداشت و خود منتهی به استنباط و قیاس می‌شد - این دو سبک فقهی را با یکدیگر درآمیخت (نک: ابوزهره، مالک، ۴۶۵-۴۶۶). این تأثیر اسد را می‌توان از مهم‌ترین تأثیرات او بر تاریخ فقه مالکی دانست، به ویژه از این باب که الاسدیه مشتمل بر ۶۰ جزء به این روش گردآوری شد (نک: قاضی عیاض، ۴۷۰/۲)؛ تألیفی که در هر حال به عنوان نخستین گام در راه تدوین فتاوی مالک به سعی اسد و به طریق ابن قاسم - پس از ۱۷۹ ق - برداشته شد. اسد در ۱۸۱ ق به قیروان رفت (ابوالعرب، همان، ۱۶۶) و کتاب خود را به مردم آنجا عرضه کرد، ولی مردم به سبب وجود همان کلمات تردید آمیز در کتاب، نسبت به آن کمتر رغبتی نشان دادند. سحنون که نسخه‌ای از الاسدیه را به دست آورده بود، در ۱۸۸ ق نزد ابن قاسم رفت و نسخه خود را بر او عرضه داشت. ابن قاسم با دقت در موارد تردید، آن کلمات شک آمیز در نقل از مالک را حذف کرد و بر اساس اجتهاد شخصی آرائی را مطرح ساخت. سحنون مجموعه جدید را که با الاسدیه اختلافاتی داشت، المدونه المختلطه نام گذارد. بی‌شک، با تغییراتی که ابن قاسم خود در این مجموعه به وجود آورد، گردآورده سحنون را تأیید کرد. او در ۱۹۱ ق/۸۰۷ به دست سحنون ناسه‌ای به اسد فرستاد و در آن المدونه را ناسخ الاسدیه دانست. به روایتی اسد در صدد تصحیح کتاب خود برآمد، ولی برخی از اصحاب وی، او را از این عمل بازداشتند. بر طبق روایتی دیگر اسد با آگاه شدن از گفته ابن قاسم خشمناک شده، به این کار تن نداد و حتی برخی او را به

بعد)، این تصور قوت می‌گیرد که گرایش حنفی در اسد بن فرات بیشتر وجود داشته است (نیز نک: ابن خوجه، ۱۸۸).

از نظر جایگاه اجتماعی، عمق آشنایی اسد به مذاهب فقهی و شهرت او به عنوان عالمی برجسته، سبب شد تا در دستگاه بنی‌اعلم به مقامات قضایی دست یابد. زیاده‌الله ابراهیم بن اغلب در ۲۰۴/ق ۸۱۹م و به قولی دیگر در ۲۰۳ق، چنانکه گفته شد، اسد را در کنار ابو محرز فقیه مالکی به طور مشترک به قضای قیروان برگزید و اسد تا پایان عمر بر این مسند بود (خشنی، ۲۳۵؛ دباغ، ۱۹/۲؛ ابن عذاری، ۹۷/۱؛ سراج اندلسی، ۱(۳)/۷۵۲).

قیروان در نیمه دوم سده ۲ ق ۸م، دچار آشفتگی سیاسی و جنگهای درونی و برون‌ی بود. عمران بن مجالد ربیعی و قریش بن تونس بر اغلیان خروج کردند و جنگهای متوالی در ۱۹۴/ق ۸۱۰ بین ایشان به وقوع پیوست که در نهایت اغلیان پیروز شدند (ابن اثیر، ۲۳۵/۶-۲۳۶). در این زمان اسد که هنوز به قضا برگزیده نشده بود، به سان فقیهی صاحب اعتبار در قیروان حضور داشت تا حدی که عمران بن مجالد پس از هزیمت از زیاده‌الله، از اسد درخواست کرد تا در کنار او قرار گیرد. اگر چه اسد نپذیرفت (همانجا)، ولی با این درخواست می‌توان جایگاه اجتماعی او را در آن زمان گمانه زد. در ۲۱۱/ق ۸۲۶ منصور طنبیدی (منسوب به طنبه در تونس) بر زیاده‌الله خروج کرد و وی را در قصر القدیم به محاصره گرفت و قیروان را به دست آورد. اگر چه در جنگی که روی داد، زیاده‌الله پیروز شد، ولی اسد به عکس رقیب خود ابو محرز که از منصور واهمه داشت، در تمامی این دوره آشوب با زیاده‌الله همسو بود (نک: مالکی، ۱۸۵/۲-۱۸۶؛ دباغ، ۲۰/۲-۲۱).

در ۲۱۲ق مشکلات برون مرزی برای اغلیان، سبب شد تا زیاده‌الله، اسد را با حفظ مقام قضا، به سمت امیر لشکر برای جنگ صقلیه منصوب کند. بر اثر درگیریهای بین بطریق کنستانتین، سردار سپاه روم و شخصی به نام فیمی و همچنین عدم رعایت مفاد صلح نامه‌ای که بین اهل صقلیه و زیاده‌الله درباره اسرای مسلمانان بسته شده بود، فیمی با ارسال نامه‌ای از زیاده‌الله کمک خواست و زیاده‌الله اسد را روانه جنگ با رومیان کرد (یاقوت، ۴۰۷/۳؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۶-۳۳۵؛ دباغ، ۲۲-۲۱/۲). اسد در ربیع الاول همان سال با لشکری عظیم در سوسه بر کشتی نشست و به سوی صقلیه حرکت کرد. لشکر مسلمانان پس از گذشتن از شهر مازر به مقابل نیروهای بلاطه رسیدند که بر فیمی شوریده بود. در آنجا جنگی بین ایشان در گرفت و مسلمانان این سد را شکست، به سوی سرقوسه حرکت کردند. نیروی کمکی از افریقیه و اندلس به ایشان پیوست و در نهایت سرقوسه را از دریا و خشکی محاصره کردند و بسیاری از دشمنان را از میان بردند. پس از آن، لشکر مسلمانان در پشت حصار سرقوسه باقی ماند و این حالت چندان به طول انجامید که علاوه بر ویای سختی که بین آنان در افتاد، اختلالاتی نیز در درون لشکر اسد به وجود آمد. تا جایی که حتی محمد بن قادم شاگرد و هم‌رزم اسد، قصد خروج از جنگ و بازگشتن به افریقیه کرد، ولی اسد به

سبب بی‌توجهی به کتابش گریان دیده‌اند (مالکی، ۱۸۲/۱-۱۸۳؛ قاضی عیاض، ۴۷۰/۲-۴۷۲؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۳-۱۸۲). به هر روی، الاسدیه، تحت الشعاع التفات بسیار مردم به المدونه قرار گرفت و بسیار زود به فراموشی سپرده شد (نک: ابو اسحاق، ۱۵۶؛ ابن رشد، ۲۷/۱-۲۸؛ ابن خلکان، همانجا).

بر پایه اطلاعات پراکنده موجود، از این زمان به بعد نوعی دوگانگی در شخصیت اسد پدید آمده است. اسد احتمالاً به علت سرخوردگی از مسأله الاسدیه به تصریح قاضی عیاض (۴۷۳/۲) رو به کتابهای ابوحنیفه آورده، آنها را روایت می‌کرد. این مطلب تا آنجا گسترش پیدا می‌کند که حتی مالکی (۱۸۱/۱) و به تبع وی سراج اندلسی (۱(۳)/۷۵۰) او را به عنوان امام و اعلم عراقین در قیروان معرفی می‌کنند و حتی ابن حزم (ص ۸) اسد را با لفظ «صاحب ابی یوسف» یاد می‌کند (نیز نک: مقرئ، ۱۶۲/۳). گزارش نارسا و آشفته مقدسی (ص ۲۳۷) که بر پایه آن فقه ابوحنیفه از طریق اسد بن فرات (ضبط به علت آشفتگی: اسد بن عبدالله) به مغرب راه یافت، قابل توجه است (نیز نک: ابوزهره، ابوحنیفه، ۴۶۲-۴۶۳). اگر چه پیش از اسد حنفیان در مغرب حضور داشته‌اند، ولی گفته فوق را می‌توان اشاره گونه‌ای دانست مبنی بر اینکه در زمان اسد این گروه پیشرفت کرده، و به قدرتی رسیده‌اند. اما از سویی دیگر علاقه باطنی اسد به فقه مالک، ابن قاسم و المدونه همچنان باقی بود. در زمان تصدی قضا، هنگامی که سلیمان فارسی به عنوان مخالفت با اهل مدینه، کتابهای آنان و المدونه را به آتش سوزاند، این عمل بر اسد چنان گران آمد که وی را به تازیانه زد (ابوالعرب، المحن، ۴۳۵؛ قاضی عیاض، همانجا).

اگر چه آمده است که در مجالس درس اسد دو گروه از شاگردان با گرایشهای مدنی و عراقی حضور داشتند و او برای مدنیان از مالک و برای عراقیان از ابوحنیفه روایت می‌کرده است (همو، ۴۷۲/۲-۴۷۵). ولی بر پایه روایتی مالکی، وی در پاسخ سؤالی نظرش را درباره این دو مذهب بدین گونه بیان داشته است که اگر دنیا را خواسته باشید، به ابوحنیفه، و اگر آخرت را بخواهید، به مالک بگروید (همو، ۴۷۸/۲). در یک نتیجه‌گیری کلی درباره شیوه فقهی اسد، این گفته مالکی (همانجا) شایان توجه است که وی به عنوان فقیهی متبحر در فقه دو مکتب مدینه و کوفه، با اینکه در شمار فقیهان هر دو مذهب شمرده شده، و به گونه‌ای ملتمزم به آنان است، ولی همچون فقیهی مجتهد، آنچه در هر مسأله به نظرش صحیح‌تر می‌رسیده، از آراء دو مکتب اختیار می‌کرده، و در مسائل مختلف رأی یکی را بر دیگری ترجیح می‌نهاده است (برای نمونه‌هایی از فتاوی باقی مانده از وی، نک: قاضی عیاض، ۴۷۵/۲؛ ونشیری، ۷۸/۱۰؛ نیز نک: دهمانی، ۱۷۰/۲). در این میان، تنها مطلب باقی مانده این است که به گفته مقدسی (ص ۲۳۶-۲۳۷) در مغرب، یک سال فقهی حنفی و در سال دیگر یک مالکی بر مسند قضا می‌نشسته است. با قراردادن این گزارش در کنار این نکته که زیاده‌الله ابراهیم بن اغلب، اسد و ابو محرز مالکی را مشترکاً به قضا برگزیده بود (نک: سطور

قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بیک محمود، طرابلس/بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مالکی، عبدالله، ریاض النفوس، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، قاهره، ۱۳۷۰ق؛ ونترسی، احمد، المعیار العرب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Rizzitano, U., «Asad ibn al-Furāt, faqih e qādi d' Ifriqiya», RSO, 1961, vol. XXXVI.

فرامرز حاج منوچهری

اسد بن موسی (۱۳۲- محرم ۲۱۲ق/۷۵۰- آوریل ۸۲۷م)، فرزند ابراهیم بن ولید بن عبدالملک اموی، محدث و فقیه مصری و مؤلف کتاب الزهد، از قدیم‌ترین تألیفات برجای مانده اسلامی. وی که از خاندان امویان بود، در همان سال انقراض شاخه شرقی خلافت این خاندان، گویا در بصره به دنیا آمد و سپس به مصر رفت و در آنجا ساکن شد (نک: ابن حبان، ۱۳۶/۸؛ ابونعیم، ۳۲۱/۷). شاید به سبب قدمت حضور اسد در مصر، برخی او را متولد آن دیار پنداشته‌اند (نک: مزی، ۵۱۴/۲؛ ذهبی، سیر...، ۱۶۳/۱۰).

اسد در زمانی می‌زیست که توانست از بزرگان و رجال نام آور در حدیث و فقه بهره گیرد؛ در این میان کسانی چون سفیان بن عیینه، عبدالله بن مبارک، عبدالله بن وهب، ابن لهیعه، فضیل بن عیاض، لیث ابن سعد، وکیع بن جراح، عبدالعزیز ابن ماجشون، ابن ابی ذئب، ولید بن مسلم، شریک بن عبدالله نخعی و حماد بن زید شایان ذکرند (نک: اسد بن موسی، ۵۸، ۵۹، جم: مزی، ۵۱۲/۲-۵۱۳). با نگاهی به نام استادان و زمان و مکان وفات آنان، بیش و کم می‌توان حضور او را در شهرهای گوناگون برای طلب حدیث پذیرفت. استادان اسد را به طور طبیعی شیوخ طبقه هفتم از مشایخ حدیثی تشکیل می‌دهند، در حالی که گاه رتبه حدیثی او تا دو نسل، بالا رفته، و از مشایخ طبقه ششم و پنجم همچون جعفر بن حیان عطاردی، ابو هلال راسبی، مبارک بن فضاله، مهدی بن میمون، ایوب بن خوط و یونس بن ابی اسحاق شیعی نیز روایت کرده است (مزی، همانجا)، بجز شخص اخیر، تمامی اینان از مشایخ بصره به شمار می‌آیند و با توجه به حدود زندگانی این طبقه، می‌توان چنین انگاشت که اسد تا حدود سال ۱۵۰ق/۷۶۷م در بصره ساکن بوده است. وجود نام یونس بن ابی اسحاق، عالم کوفی از طبقه پنجم، با در نظر گرفتن نزدیکی کوفه به بصره، چندان دور از ذهن نیست.

اسد در مسیر خود از بصره تا مصر مشایخ طبقه هفتم را در شهرهایی چون کوفه و واسط در عراق، و نیز مکه و مدینه، حمص و دمشق درک کرده بود (نک: همانجا؛ قس: ابن حجر، تقریب...، ۶۳/۱، جم). با توجه به اینکه او از مشایخ طبقه هشتم و نهم مثل روح بن عباده، محمد بن یوسف فریابی و عیسی بن یونس هم روایت کرده (نک: مزی، همانجا)، آشکار می‌شود که به ارتقاء طبقه حدیثی خود التزامی نداشته است.

اسد هم به نوبه خود، علم خویش و گذشتگانش را به دیگران منتقل کرد که فرزندش سعید بن اسد، عبدالرحمان بن عبدالله بن عبدالحکم، ربیع بن سلیمان مرادی، عبدالله بن محمد خشاب، عبدالملک بن حبیب

عنوان امیر لشکر به شدت وی را از این کار بازداشت. اسد در آستانه فتح کامل سر قوسه، به ویای شدیدی مبتلا شد و در گذشت. هم زمان با آنکه بیکر وی را در یلزم به خاک سپردند، زیاده الله در نامه‌ای به مأمون خلیفه، فتح صقلیه توسط اسد بن فرات را اعلام کرد (یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۶-۳۳۶؛ دباغ، ۲۴/۲-۲۵؛ ابوالعرب، المحن، ۴۳۵؛ حمیری، ۳۶۶؛ ابن خلکان، ۱۸۲/۳).

اسد بن فرات در عقیده از پیروان سخت سنت شناخته می‌شد و در مسأله‌ای چون رویت باری در آخرت چندان سختگیر بود که حتی در مجلسی، سلیمان فراء عراقی را به سبب انکار این عقیده مضر و ساخت (ابوالعرب، طبقات، ۱۶۵؛ مالکی، ۱۸۲/۱). او در جبهه مخالف بشر مریسی قرار داشت و بشر کتاب التوحید او را به سختی مذمت می‌کرد و مدعی گرایش او به زندقه بود (همانجا). در مسأله خلق قرآن به رغم اینکه برخی قول به خلق را بدو منسوب می‌ساختند، روایاتی از او که خلق قرآن را به شدت انکار می‌کند، نقل شده، و سخنون نیز همین روایات را تأیید می‌کرده است (نک: ابوالعرب، همان، ۱۶۴-۱۶۵؛ مالکی، همانجا). در اینجا باید به نامه اسد بن موسی محدث و فقیه مصری به اسد بن فرات که در آن بر لزوم پیروی سنت و دوری از بدعت تأکید شده، اشاره کرد که هر چند محتوای آن بر ما پوشیده است، اما به هر صورت ردیه و پر خاشی است از سوی گروه فکری اصحاب حدیث، که در گفتار اسد بن موسی تجلی کرده است (نک: ابن خیر، ۲۹۹؛ نیز نک: هد، اسد بن موسی).

گفتنی است که ریستیانو در مقاله‌ای با عنوان «اسد بن فرات، فقیه و قاضی افریقیه» به تفصیل به شرح حال و نیز جایگاه فقهی اسد و نقش وی در فتح صقلیه پرداخته است (ص 243-225).

مآخذ: ابن اباز، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی، «رسالة فی فضل الاندلس»، فضائل الاندلس و اهلها، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن خوجه، محمد، صفحات من تاریخ تونس، به کوشش حمادی ساحلی و جیلانی بن حاج یحیی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن رشد، محمد، المقدمات المهدیات، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ ابن عذاری، احمد، بیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لندن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الاتقیاس، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابو زهره، محمد، ابو حنیفة، قاهره، ۱۹۵۵م؛ هوم، مالک، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، طبقات علماء افریقیه و تونس، به کوشش علی شایب و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵م؛ هوم، المحن، به کوشش یحیی وهیب جیوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حمیری، محمد، الروض المنطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خشنی، محمد، طبقات علماء افریقیه، به کوشش محمد بن شنب، پاریس، ۱۹۱۵م؛ دباغ، عبدالرحمان، معالم الايمان، به کوشش محمد احمدی ابوالنور و محمد ماضور، قاهره/تونس، ۱۹۷۴م؛ دهمانی، حسین، مقدمه و حاشیه بر التفریح ابن جلاب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سراج اندلسی، محمد، الحلال السنسیه، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛

بار توسط لئینسکی به عنوان بخشی از کتاب «روایات اسلامی دربارهٔ دادرسی واپسین» منتشر شد. لئینسکی در مقدمه سعی کرده، روایاتی را که در کتاب الزهد دربارهٔ آخرت آمده است، با نمونه‌های مشابه آن در میان مسیحیان و یهودیان مقایسه کند. این اثر در ۱۹۰۹م به چاپ رسیده، و بار دیگر در ویسبادن (۱۹۷۶م) به کوشش خوری منتشر شده است (برای رواج آن، نک: ابن نقطه، ۲۴۹/۲-۲۵۰).

۲. رساله اسد بن موسی الی اسد بن فرات فی لزوم السنة و التحذیر من البدع (ابن خیر، همانجا)، که به گزارش خوری، ر. سید بر اساس نسخه‌ای که خود کشف کرده، آن را در دست چاپ داشته است (EI², S).

۳. السنند، که از نخستین مسانید در عالم حدیث به شمار می‌رود (نک: ابن خیر، ۱۴۱: ذهبی، سیر، ۱۶۴/۱۰: کنانی، ۶۱-۶۲).

زرکلی (۲۹۸/۱) نیز به نقل از ابن حجر کتابی با موضوع «فضائل الشیخین» به اسد نسبت داده است و نیز خوری (نک: EI², S)، اسد بن موسی، راوی التیجان را همان اسد السنه دانسته است.

گفتنی است که سعید فرزند اسد بن موسی نیز کتابی در فضائل تابعین داشته که به گفته ابن حجر این کتاب مملو از روایات سعید از پدرش بوده است (نک: تهذیب، ۲۶۰/۱). شایان ذکر است که ابن عبدالحکم بسیاری از روایات تاریخی اسد را نیز در کتاب فتوح مصر آورده است (ص ۱۰، ۱۳، ۱۷، جم).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعلیل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تفریب التهذیب، به کوشش محمد عوآم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن حزم، علی، المحلی، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۴۷-۱۳۵۲ق/۱۹۲۸-۱۹۳۳م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیکو کوردا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن نقطه، محمد، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ اسد بن موسی، الزهد، به کوشش خوری، ویسبادن، ۱۹۷۶م؛ بخاری، محمد، تاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرفسوی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زرکلی، اعلام؛ عجل، احمد، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ کنانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کندی، عمر، فضائل مصر، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره/بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش یشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز: EI², S.

فرامرز حاج منوچهری

آسَدُ الدَّوْلَةِ، صالح بن مرداس، نک: آل مرداس.

إِسْدَرَاتْلُون، جلگه، نک: مرج ابن عامر.

آسَدِ کَاشِی (د ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م)، از شاعران عارف مسلک کاشان

و محمد بن عبدالله ابن برقی از آن گروهند (ابن عبدالحکم، ۱۰، ۱۳، جم؛ مزی، ۵۱۳/۲). دانشمندان علم رجال وی را ستوده (مثلاً بخاری، ۱(۲)/۴۹)، و برخی چون عجل (ص ۶۲)، ابن حبان (همانجا)، ابن قانع و بزار (ابن حجر، تهذیب، ۲۶۰/۱) او را توثیق کرده‌اند. منابع رجالی بیش از هر چیز پای‌بندی او به سنت را مورد توجه قرار داده، حتی لقب «اسد السنه» را برای وی به کار برده‌اند (بخاری، عجل، همانجاها؛ ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۳۳۸).

در مقابل، گاه اظهار نظرهای منفی نیز دربارهٔ او مشاهده می‌شود: مثلاً نسایی اگرچه به وثاقت اسد معتقد بود، ولی می‌گفت، بهتر آن بود که وی دست به نوشتن نمی‌زد (مزی، ۵۱۴/۲). سرانجام، این نکته که ابن حزم حدیث او را «منکر» خوانده (۴۷۲/۷)، از سوی ذهبی بی پایه دانسته شده است (میزان، ۲۰۷/۱؛ نیز نک: ابن حجر، همانجا). گفتنی است که اسد گاه از اشخاصی روایت کرده که از سوی علمای رجالی ضعیف شمرده می‌شده‌اند. در این بین، می‌توان روایت او از کسانیی چون ایوب بن خوط، صالح بن بشیر مزی و محمد بن فضل بن عطیه را بر شمرده (نک: مزی، ۵۱۲/۲-۵۱۳؛ قس: ابن حجر، تقریب، ۱۱۸/۱، ۲۷۱، ۵۰۲). ابن یونس ضمن آنکه خود، اسد را ثقه می‌شمارد، یادآور شده که احادیث ضعیف نقل شده از سوی اسد، موجب تضعیف او در اذهان برخی شده است (نک: ذهبی، سیر، ۱۶۴/۱۰).

گفتنی است که نامهٔ اسد بن موسی به اسد بن فرات گویای گرایشهای فکری اوست. وی در آن نامه بر لزوم اجرای سنت و دوری از بدعت تأکید کرده است (نک: ابن خیر، ۲۹۹). به هر روی اسد را، هم در عقیده و هم در فقه باید از عالمان اصحاب حدیث در عصر شکل‌گیری مکاتب فقه مالکی و شافعی به شمار آورد. کندی در فهرستی که از فقیهان مصر در سده‌های ۲ و ۳ به دست داده (ص ۴۰-۴۱)، از فقیهان مستقل و سپس تنی چند از فقیهان مالکی، شافعی و حنفی نام برده است. وی در آن فهرست اسد بن موسی را پس از چند فقیه مالکی و پیش از شافعیان جای داده است. شاید مؤلف قصد آن داشته تا اسد را در شمار فقیهان مالکی رقم زند.

آثار:

۱. الزهد، مؤلف در آن پاره‌ای احادیث مربوط به آخرت و چگونگی آن را گرد آورده است: احادیثی دربارهٔ روز قیامت، شفاعت در آن زمان، پل صراط و جهنم و وصف آن (برای نمونه، نک: ص ۵۷-۵۹، جم). اسد در این اثر بیشتر از مشایخ بصری و کوفی خود روایت می‌کند و تنها شیخ مصری مذکور در این کتاب، ابن لهیعه است (ص ۵۸، جم). در میان اسانید داده شده در کتاب، سندی به چشم می‌خورد که افزوده‌ای از راویان بر متن اصلی است. این سند که نقل از طبرانی (یکی از راویان کتاب) است، گویا در روایت شاگردان سلیمان بن احمد طبرانی از او بدان افزوده شده است (نک: ص ۶۲، قس: ص ۵۱). این کتاب نخستین

سدود (عطاء الله، ۷۲، ۱۰۲، ۱۹۰؛ رافق، ۷۶۵) نیز نوشته‌اند. جغرافی دانان مسلمان آن را از دود آورده‌اند (مقدسی، ۲۷۷؛ مسعودی، ۲۷۳؛ ابن خردادبه، ۷۶). در کتاب مقدس به صورت اشدود (یوشع، ۲۲: ۱۱، کتاب اول سموئیل، ۵: ۶-۷، اعمال رسولان، ۸: ۴۰؛ هاکس، ۶۹)، و در منابع لاتین به شکل ازتوس^۱ (یوزفوس، ۷۳/۱(II)؛ هرودت، ۴۶۹/۱(2)؛ پاولی، ۲۶۴۵/۲(II) آمده است. اسدود از ریشه «سد» به معنای زور و توان و نیز بارو و دژ است (دباغ، ۱(۲)/۱۹۲؛ شتراب، ۱۱۳؛ دیب، ۶۲). اسدود در شمال عسقلان و جنوب بینا (یمینا)^۲ و در فاصله ۴/۵ کیلومتری از دریای مدیترانه بوده، و در دشتی حاصل خیز و در ارتفاع ۴۲ متری از سطح دریا قرار داشته است (کوک، نقشه II؛ پاولی، ۲۶۴۶/۲(II)؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۴؛ «فرهنگ...»^۳، ۷۰؛ جودائیکا، ۶۹۵/III). فاصله این شهر تا غزه ۴۰ کس بود (دباغ، ۱(۱)/۳۰۴) و رود صقیر از شمال آن می‌گذشت (عطاء الله، ۶۲).

اسدود یکی از کهن‌ترین شهرهای فلسطین و جهان است. این شهر منابع آب کافی و دژی مستحکم داشت و در دهانه حاصل خیزترین وادیهای فلسطین واقع بود (اسمیث، ۱۴۰). برپایی آن را به تفاوت به فراریان از تیره (پاولی، همانجا)، و یا به مهاجرانی از آسیای صغیر یا کرت و دیگر جزایر از نسبت می‌دهند (حتی، ۱۹۶/۸؛ گلوک، ۶) که در سده‌های ۱۳ و ۱۲ ق م به سواحل مدیترانه آمدند (همانجا). اسدود باستان را شهری ساحلی و گاه شهری در قسمتهای داخلی (خشکی) نام برده‌اند. این بدان معناست که دست کم بخشی از اسدود در آن هنگام، به صورت بندر بوده است (پاولی، همانجا). هم از این روست که در زمان آسوریان از این شهر به عنوان بندری مجهز یاد کرده‌اند (آستد، ۱۹۴)؛ از این بندر باستانی به عنوان اشدودام^۴ (اسدود کنار دریا) نیز نام برده‌اند (جودائیکا، همانجا). پمپونیوس^۵ (سده ۸ م)، جغرافی‌دان روم باستان، این شهر را بندری برای عربستان نامیده است که ظاهراً بقایای آن در زیر ماسه‌های ساحلی مدفون مانده است (نک: اسمیث، ۱۰۴، حاشیه ۳). یافته‌های باستان شناختی نیز نشان دهنده موقعیت تجارت دریایی اسدود است. گرچه اسدود در نزدیکی «جاده ساحلی»، راه تجاری مشهور نزدیک دریا، قرار داشت، اما در کنار دریا نبود (نک: جودائیکا، همانجا). از میان شهرهای فلسطین، تنها عسقلان را در کنار دریا دانسته‌اند (اسمیث، ۱۳۹). اسدود برای هر دو سرزمین مصر و سوریه در دوره باستان اهمیت فراوانی داشت (پاولی، همانجا). اسدود در کنار شهرهای غزه، عسقلان، عقرون (اکرون) و جت، یکی از ۵ شهر مشهور فلسطینیان (صحیفه یوشع، ۱۳: ۴-۳؛ حتی، ۱۹۷/۱؛ دباغ، ۱(۱)/۵۳۷)، و ظاهراً مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفت (پاولی، نیز «فرهنگ...»، همانجاها؛ اطلس، ۸۶، ۱۱۲). به این ترتیب، فلسطینیان با در اختیار داشتن شهرهای مهم و برخوردار از فرهنگی پیشرفته، نسبت به دیگر اقوام، نقشی اساسی در اقتصاد و تجارت بر

در عصر صفوی، او در قهپایه اصفهان به دنیا آمد (نصرآبادی، ۲۰۹؛ علی حسن خان، ۲۳). برخی زادگاه وی را روستای دیدر در اطراف ساوه ذکر کرده‌اند (نک: آذر، ۲۴۶؛ زوزی، ۷۹۲). به هر حال، وی کاشان را برای اقامت برگزید و بیشتر زندگی خود را در این شهر گذراند و از این رو، به کاشی شهرت یافت.

اسد کاشی به سبب تمایلات عرفانی خویش در زمره شاگردان شیخ مؤمن مشهدی و کمال استبری سبزواری درآمد (نصرآبادی، زوزی، همانجاها؛ هدایت، ۲۸۳) و به طریقه نورخشیه پیوست (معصوم علیشاه، ۳۲۱/۲). سپس از شیخ مؤمن اجازه ارشاد گرفت و در کاشان مریدان بسیار یافت (نصرآبادی، آذر، همانجاها). میرزا محمد اردبیلی، معروف به محقق از جمله شاگردان اوست (معصوم علیشاه، همانجا). از شهرت وی به قاضی اسد (نصرآبادی، آذر، زوزی، همانجاها) بر می‌آید که مسند قضا نیز داشته است. گویند در حال شوریدگی به سرودن رباعی می‌پرداخته است (نک: زوزی، همانجا). از سروده‌های او جز ابیاتی پراکنده و رباعیاتی اندک در تذکره‌ها چیزی بر جای نمانده است (نک: نصرآبادی، آذر، زوزی، علی حسن خان، همانجاها؛ احمدعلی، ۱۶۲؛ هدایت، ۲۸۳-۲۸۴).

مزار اسدکاشی در آرامگاه شمس الدین محمد، معروف به شاه شمس از نوادگان امام زین العابدین (ع) قرار دارد. این محل در زمان حیات اسد، خانقاه و محل عبادت او بوده، و پس از مرگ وی به زیارتگاه تبدیل شده است (زوزی، همانجا؛ کلاتر، ۴۳۷؛ نراقی، ۱۹۶). کراماتی به اسد کاشی نسبت داده‌اند که حاکی از اعتقاد مردم کاشان به اوست (نک: هدایت، ۲۸۳؛ کلاتر، همانجا). مزار اسد کاشی در بقعه‌ای واقع شده که مقابل دروازه فین کاشان قرار داشته است. تاریخ بنای اولیه این بقعه به دوره صفویه باز می‌گردد. داخل این بنا کاشی‌کاری، و مزین به نقاشی‌هایی بوده که به تدریج از میان رفته است. بنا در مرمت‌های سالیهای اخیر شکلی کاملاً متفاوت با گذشته یافته است. بر مزار اسد کاشی، سنگ قبری است که بر روی آن قطعه شعری نوشته شده است که ماده تاریخ فوت شاعر را دربر دارد (نراقی، ۱۹۶-۱۹۷؛ تحقیقات).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ احمدعلی هاشمی سنبلوی، مخزن الغراب، به کوشش محمداقبر، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ زوزی، محمدحسن، ریاض الجنه، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، شد ۳۵۷۸؛ علی حسن خان، صبح گلشن، بهویال، ۱۲۹۵ ق؛ کلاتر ضرابی، عبدالرحیم، تاریخ کاشان، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ نراقی، حسن، کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نصرآبادی، محمداقبر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ تحقیقات میدانی علی میرانصاری مؤلف.

آشدود، یکی از ۵ شهر فلسطین باستان. این نام را به صورت اسدود (نک: پاولی، ۱۵۲۸/۲(II)؛ هورویس، ۲۹۶؛ دباغ، ۱(۲)/۲۹) و

سازی شد و ساکنان آن به شهر بازگشتند (همو، II/77).
 در ۴۰ ق م، با قدرت گرفتن هرود، این شهر بار دیگر به تصرف
 یهودیان درآمد (پاولی، همانجا). هرود این شهر را به خواهر خود
 سالومه تقدیم کرد (جودائیکا، III/395-396) و سالومه «بانوی
 ازتوس» نامیده شد (یوزفوس، II/359).
 استرابن (سده ۲ م) اسدود را جزئی از سوریه، و ساکنان آن را از
 طوایفی بر می‌شمارد که با سوریها و فینیقیها درهم آمیخته بودند که
 برخی از ایشان به زراعت و گروهی به تجارت مشغول بودند (VII/239).
 وی فاصله اسدود تا یمینا و نیز عسقلان را ۲۰۰ استاد (ح ۴۰ کم)
 آورده است (VII/277).

در دوره بیزانس، اسدود به صورت مرکزی اسقف نشین درآمد
 (موسوعه...، ۲۳۷/۱)؛ در این زمان (سده ۴ م)، اسدود به صورت
 ولایت (مقاطعه) درآمد که دارای ۶ آبادی تابعه بود (دباغ، ۱۹۳/۲)؛
 زیاده، ۲۰۴).

اسدود در سده ۷ م از جمله آبادیهایی بود که به دست مسلمانان افتاد.
 در دوران جنگهای صلیبی، اسدود به صورت شهری کوچک و بدون
 حصار بود که به تدریج به صورت روستایی درآمد (دباغ، ۱۹۳/۲).
 از این زمان تا دوره معاصر، شرح قابل توجهی از این آبادی در
 منابع دیده نمی‌شود. در اواسط سده ۲۰ م، اسدود روستای کوچکی به
 شمار می‌رفت که کمربندی از تپه‌های ماسه‌ای آن را فرا گرفته بود. در
 ۱۹۳۹ م برای تثبیت ماسه‌های روان، درختانی بر روی این تپه‌ها غرس
 شد و جنگل کوچکی پدید آمد. مطابق گزارشی از ۱۹۴۵ م، اطراف
 اسدود را پوشش درختی روبه گسترشی شامل کاج، اکالیپتوس و افاقیا
 احاطه کرده بود؛ در همین زمان، راه آهنی که ایستگاه آن در حدود ۲/۵
 کیلومتری شمال اسدود قرار داشت، آنجا را به دیگر آبادیهای فلسطین
 متصل می‌ساخت («راهنمای...»، ۳۵۵، ۳۵۶).

اسدود در ۱۹۴۵ م اگر چه یک روستا به حساب می‌آمد، اما هم از
 لحاظ جمعیت و هم از نظر برخورداری از منابع آب و خاک در حد
 شهری کوچک بود. جمعیت اسدود در آن هنگام ۴۹۱۰ نفر بود که
 ۹۴/۱٪ از آن (۴۶۲۰ نفر) عرب بودند (هداوی، ۴۵). کل اراضی
 اسدود در این سال ۴۴۰۱ هکتار (۴۷۸۷۱ دونم) بود که تنها ۵/۲٪ از
 آن به یهودیان تعلق داشت (همانجا؛ دباغ، ۱۹۴/۲). ضمناً سطح
 مسکونی آبادی ۱۲/۱ هکتار (۱۳۱ دونم) بود (هداوی، ۱۳۷). علاوه بر
 این، ۷۳/۹٪ از کل زمینهای آنجا (۳۵۳۶۶ دونم) را زمینهای
 کشاورزی تشکیل می‌داد که سهم قابل توجهی از آن (۶۷/۲٪) زیر
 کشت غلات بود (همو، ۸۷). همچنین ۳۰۱/۵ هکتار (۳۲۷۷ دونم) زیر
 کشت درختان میوه (به ویژه مرکبات) قرار داشت. در همین زمان،
 ۲۳/۵٪ اراضی کشاورزی اسدود زیر کشت آبی بود که در مقایسه با کل
 سرزمین، نسبت مناسبی را نشان می‌دهد. البته میزان قابل توجه و کافی

عهده داشتند (کنزلمان، ۱۲۷). سفالهای به دست آمده از این ناحیه به
 سفالهای یونانی شباهت دارد. فلسطینیان در استخراج و بهره‌گیری از
 آهن و نیز استفاده از آرايه‌های جنگی ممتاز بودند (حمیدی، ۳۰).

اسدود ظاهراً تا سده ۸ ق م مستقل، و در دست فلسطینیان بود، اما در
 این زمان عزّیا، پادشاه یهود، آنجا را تصرف کرد (هاکس، ۶۹). اوس
 از اشغال شهر، باروی آن را ویران ساخت («فرهنگ»، ۷۰؛ جودائیکا،
 III/695). البته بنی اسرائیل قادر به حفظ این شهر و تسخیر آبادیهای
 پیرامونی آن نشدند (بریتانیکا، میکرو، I/576).

فلسطینیان در اسدود معبدی برای داگون (داجون)، خدایی که در
 نواحی ساحل شرقی مدیترانه از فینیقیه تا فلسطین باستان پرستش
 می‌شد (حمیدی، ۳۰-۳۱)، برپا داشته بودند. در ۱۰۵۰ ق م هنگامی که
 تابوت عهد به دست فلسطینیان افتاد (جودائیکا، همانجا؛ مجمل
 التواریخ...، ۱۴۲-۱۴۳)، آن را از «ابن عزّز» به اسدود برده، در کنار
 مجسمه داگون جای دادند (کتاب اول سموئیل، ۵-۲؛ مقار، ۵۲۲؛
 هاکس، ۶۹، ۲۳۸؛ دباغ، ۱۹۲/۲).

اسدود در ۷۳۴ ق م به تصرف آشوریان درآمد (جودائیکا،
 همانجا). در حدود سال ۷۱۴ ق م مردم شهر، از پرداخت خراج
 سرپا زدند و همسایگان اسدود نیز از این کار پیروی کردند. البته این
 شورش دیری نپایید (امستد، ۲۱۸)؛ در ۷۱۳ ق م سارگن اسدود را به
 تصرف درآورد (هاکس، ۶۹؛ «فرهنگ»، همانجا؛ جودائیکا،
 XIV/881, XVI/1504). پس از آن این شهر به صورت مرکز ولایتی
 آشوری درآمد (همان، III/695)، هر چند سارگن برای این ولایت، خود
 مختاری قائل شد (امستد، ۲۹۷، ۳۰۹). با افول قدرت آشوریان، فرعون
 مصر (ح ۶۳۰ ق م) این شهر را به تصرف خود درآورد («فرهنگ»،
 همانجا؛ امستد، ۶۳۵؛ پاولی، II/2646). به نوشته هرودت، فرعون
 مصر ۲۹ سال اسدود را در محاصره داشت؛ نیز آورده است که اسدود
 تنها شهری است که توانست این زمان طولانی را در برابر محاصره
 مقاومت کند (I/2/469, 471).

یهودیان در زمان سلطه ایرانیان بر اسدود (سده ۵ ق م)، با آنان به
 مقابله برخاستند (جودائیکا، III/696؛ «فرهنگ»، همانجا).

در دوره هلنی، اسدود هنوز مرکز ناحیه بود و تا مدتها به عنوان دژ
 مستحکم یونانی به شمار می‌آمد (جودائیکا، همانجا). یهودیان در این
 هنگام به رهبری یهودای مکابی^۱ سر به شورش برداشتند و اگر چه تا
 اسدود پیش رفتند، اما شکست خوردند و رهبرشان در ۱۶۰ ق م کشته
 شد (اطلس، ۱۳۴)؛ مکابی در ۱۶۳ ق م، بتهای معبد اسدود را از میان
 برد و برادر (جانشین) او در ۱۴۸ ق م آنجا را به آتش کشید (اسمیت،
 140-141؛ «فرهنگ»، ۷۰).

به گفته یوزفوس، پس از چندی اسدود به دست رومیان افتاد و
 فرماندهی رومی بر آن گمارده شد. اسدود در این هنگام از شهرهایی بود
 که به ایالت (رومی) سوریه منضم شد (II/1/73)، اما سالها بعد، در
 ۵۵ ق م اسدود که همانند شهرهای دیگر ناحیه آسیب فراوان دیده بود، باز

H. St. J. Thackeray, London, 1976; Konzelmann, G., *Der Jordan*, 1990, Hoffmann und Campe; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946*, London, 1987; Nakhleh, I., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991; Olmstead, A. T., *History of Assyria*, Chicago, 1968; Pauly; Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, 1974, Collins; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966.

عباس سعیدی

آسدی طوسی، ابومنصور (ابونصر) علی بن احمد (د ح ۴۶۵ق/ ۱۰۷۳م)، شاعر، لغت شناس و کاتب پرآوازه ایرانی. زندگانی و حتی زمان حیات اسدی، به رغم آوازه بلندش، در هاله‌ای از ابهام است و با اینکه پژوهشگران غربی و شرقی از اواخر سده ۱۹م به این سو، بسیار کوشیده‌اند تا بر نقاط تاریک زندگانی وی پرتوی افکنند، هنوز دوره‌هایی از حیات او بر ما پوشیده است. آگاهی‌های اندک موجود درباره‌ی اسدی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف - اخبار پراکنده موجود در آثار خود اسدی و نیز اخبار کوتاه برخی منابع دیگر. اسدی در مؤخره کتاب *الابنیه* ابومنصور موفق هروی نام، نسب و تخلص (یا لقب) خود را چنین آورده است: علی بن احمد اسدی طوسی شاعر (نک: ص ۹۷). او به طوسی بودن خود در دیباچه گرشاسپ‌نامه (ص ۱۴، بیت‌های ۱۸-۲۰) و نیز به تخلص یا لقب خود (اسدی) در پایان این کتاب (ص ۴۷۷، بیت ۳) و در پایان مناظره «مسلمان و گبر» («مناظرات»، ۹۰)، به صراحت اشاره کرده است. کنیه‌اش «ابومنصور» نیز در دیباچه لغت‌فارس (ج مجتبیانی، ۱۷) آمده است. اسدی در مؤخره *الابنیه*، انجام نگارش کتاب را شوال ۴۴۷ آورده است (نک: همانجا). در دیباچه گرشاسپ‌نامه نیز می‌گوید که این منظومه را به خواش محمد حصی (حصنی) وزیر ابودلف شیبانی، حکمران نخجوان، به نام وی سروده است (نک: ص ۱۳، بیت ۳ به بعد، نیز ص ۱۵-۱۹، ۴۷۹). و چنانکه در همین منظومه آمده (ص ۴۷۶، بیت ۲)، سرودن آن را در ۴۵۸ق/ ۱۰۶۶م به پایان رسانده است. در برخی نسخه‌های لغت‌فارس، در شاهد واژه «آزفنداق» (نک: ج دبیرسیاقتی، ۱۰۵)، بیتی از گرشاسپ‌نامه (ص ۱۵۵، بیت ۴) نقل شده است. اگر این بیت را خود اسدی در لغت‌فارس گنجانده باشد، این کتاب پس از نظم گرشاسپ‌نامه مدون شده است (نک: هرن، ۳۱؛ خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۴۹). از سوی دیگر، می‌دانیم که اسدی مناظره «رمح و قوس» را در ستایش شجاع‌الدوله منوچهر سروده است (نک: «مناظرات»، ۱۰۹، بیت ۴۹). گرچه ممدوحان اسدی را در مناظرات، به درستی نمی‌توان باز شناخت، اما تردیدی نیست که این شخص همان شجاع‌الدوله منوچهر ابن شاوور (حک ۴۵۶-۵۱۲ق)، امیر شادای آنی است که نامش بر ویرانه‌های باروی شهر آنی به خط کوفی ثبت شده است (نک: چایکین، ۱۵۱؛ کسروی، ۳۱۷). از آنجا که منوچهر در ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م در خردسالی، فرمانروای آنی شد و اسدی نیز در این زمان به نظم گرشاسپ‌نامه اشتغال داشته، احتمالاً این مناظره چند سال پس از نظم این اثر سروده شده است. اسدی در همین مناظره «مناظرات»، ۱۱۰، بیت‌های

بارش سالانه و آبهای نسبتاً غنی زیرزمینی به این امر کمک می‌کند (همانجا؛ شراب، ۱۱۳)؛ بر این اساس، بخشی از آب مورد نیاز اسدود از چاههایی که از ۱۶ تا ۳۴ متر عمق داشتند، تأمین می‌شد (دباغ، همانجا).

در ۱۹۴۸م مهاجمان یهودی، پس از بیرون راندن نیروهای مصری از اسدود (عارف، ۳۸۶/۲-۳۸۷، ۷۱۳/۳-۷۱۴؛ کیلانی، ۴۸۲)، آنجا را تصرف کردند. در این زمان، اسدود ۵۲۵۱ نفر جمعیت داشت که در ۱۳۱۳ واحد مسکونی زندگی می‌کردند. صهیونیستها تمامی خانه‌ها را ویران، و ساکنان آبادی را آواره ساختند (نخله، ۱/368). علاوه بر این، تمامی مکانهای مقدس و نیز آثار عربی موجود در آبادی را کاملاً از میان بردند (دباغ، ۱(۲)/۱۹۷) و در ۴۲۲۰/۱ هکتار (۴۵۸۷۱ دونم) از اراضی اسدود، آبادی یهودی نشینی با نام شهر و بندر اشدود برپا داشتند (نخله، ۱/331, 343).

اسدود مسجدی کهن داشت که نوشته‌اند قبر سلمان فارسی در آنجا بوده است (موسوعه، ۲۳۷/۱؛ دباغ، ۱(۲)/۱۹۵؛ شراب، همانجا). مسجد جامعی نیز در اوایل سده حاضر در این آبادی برپا شده بود (موسوعه، همانجا). در نزدیکی دهانه رود صقیر (در شمال شهر اسدود) مقام یونس نبی قرار داشت (همانجا). همچنین مقبره شیخ ابراهیم متبولی (د ۸۷۷ق) از عارفان مشهور مصری در این آبادی بود (همانجا؛ ابن ایاس، ۸۸/۳؛ شراب، همانجا). از مشاهیر معاصر اسدود می‌توان از محمد جاع‌الله (کاتب و شاعر) نام برد (همو، ۱۱۵). از جمله آثاری که در اطراف این آبادی وجود داشت، از بشر الجوخدار، ویرانه الواویات (ویرانه ام الریاح)، ویرانه یاسین و همچنین بقایایی از آب انبارها، مقابر و جزآن می‌توان نام برد (دباغ، ۱(۲)/۱۹۷-۱۹۸).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن خردادبه، عبدالله، *المسالك والممالک*، به کوشش محمد مخزوم، دارالاحیاء التراث العربی؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین*، ترجمه جورج حداد و عبدالکریم رافق، به کوشش جبرائیل جیور، بیروت، دارالافتاه؛ حمیدی، جعفر، *تاریخ اورشلیم (بیت المقدس)*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۹۸۵م؛ دب، فرج‌الله، *معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القرى الفلسطينية*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ رافق، عبدالکریم، «فلسطین فی عهد العثمانيين»، *موسوعه خاص*، ج ۲؛ زیاده، نقولا، «فلسطین من الاسکندر الی الفتح الاسلامی»، *موسوعه خاص*، ج ۲؛ شراب، محمد، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق، ۱۹۸۷م؛ عارف، عارف، *التکبیه*، صیدا، المطبعة العصریه؛ عطاءالله، محمودعلی خلیل، *نیایه غزوة فی العهد المملوکى*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)؛ کیلانی، هشام، «حروب فلسطین العربیه - الاسرائیلیه»، *موسوعه خاص*، ج ۲؛ مجمل التوارخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقار، شفیق، *السحر فی التوراة*، لندن، ۱۹۹۰م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *موسوعه عام*؛ هاکس، جینز، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Atlas of the Biblical World, New York, 1971; *Bible Dictionary*, ed. W. Jacobus et al., New York, 1936; *Britannica*, 1978; Cook, S. A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London, 1930; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1946; Hurewitz, J. C., *The Struggle for Palestine*, New York, Schocken Books; *Judaica*; Jusephus, *The Jewish War*, tr.

آنچه از این آثار بر می آید، آشکارا با آنچه دولتشاه می گوید، متناقض است.

نخستین بار هرمان اته سخت کوشید تا از راز زندگی اسدی پرده بردارد (نک: «دریاره مناظرات»)، 48 به بعد؛ همو، 40 به بعد). او با اعتماد به اخبار دولتشاه، این فرضیه را پیش کشید که دو شخص با تخلص اسدی در دو زمان مختلف می زیسته اند؛ یکی پدر با نام ابونصر احمد بن منصور، استاد فردوسی و سراینده «مناظرات» که در زمان سلطان مسعود غزنوی (۴۲۱-۴۳۲ ق/۱۰۳۰-۱۰۴۱ م) درگذشته است؛ دیگری پسر ابونصر به نام علی بن احمد، کتاب‌الایبیه، سراینده گرشاسپ‌نامه و نویسنده لغت فرس («دریاره مناظرات»، 64-65). اته کوشید تا ممدوحان اسدی (پدر) را در «مناظرات» با دولتمردان دوره غزنوی تطبیق دهد. به نظر وی (همان، 68-69؛ همو، 41) «شه عادل زاد» (نک: «دریاره مناظرات»، 82؛ بیت 40؛ قس: اسدی، «مناظرات»، 95؛ بیت 40؛ شه عادل را)، ممدوح مناظره «شب و روز» همان سلطان محمود غزنوی است و «والا منوچهر» ممدوح شاعر در مناظره «رمح و قوس» (اسدی، همان، 109، بیت 49)، تعبیری است شاعرانه برای همین سلطان و «ابوالوفا مطهر»، ممدوح وی در مناظره «آسمان و زمین» (همان، 101، بیت‌های 55-56)، همان شمس الدوله ابوظاهر، از آل‌بوئه همدان است و رستم نیز که در بیت پایانی این مناظره از او یاد شده، برادر وی مجدالدوله ابوظالب رستم، امیر ری و معاصر سلطان محمود است. به گمان اته، اسدی به سبب ستایش از همین مجدالدوله، سلطان غزنوی را برنجانند و موجبات تبعید خود را فراهم آورد (همانجا).

پس از انتشار مقاله اته، نظریات او دریاره اسدی تا سالها بعد، همچنان استوار بود و بسیاری از خاورشناسان و محققان ایرانی، در صحت آن نظریات تردید نکردند. به مثل استوری، ذیل «اسدی طوسی» چنین آورده است: «ابونصر علی بن احمد اسدی، پسر استاد فردوسی» (III(1)/3، قس: 85-83(1)/7). براون (ص 215-216) و نفیسی (ص 47) از دیگر پژوهشگرانی بودند که بر دیدگاه‌های اته پای فشرده، اما فروزانفر (ص 449-453) و سپس شیرانی (ص 195-198)، بر فرضیه اته، مبنی بر وجود دو اسدی خط بطلان کشیدند (نیز نک: یغمایی، 9-10). چایکین ایران‌شناس روسی، در 1935 م با بررسی دیواره اخبار مربوط به اسدی و ممدوحان وی، به راستی پایه‌های نظریات اته را ویران کرد و نشان داد که دیدگاه‌های او حتی تاب پایداری در برابر سطحی‌ترین خرده‌سنجیها را نیز ندارد. به گفته چایکین، اته می‌کوشید ممدوحان اسدی را از لایه‌لای تاریخ بیمینی، ترجمه جرفادقانی بازشناسد، آن‌هم با اتکا و اعتماد به ترجمه انگلیسی رینولد از این کتاب که به ویژه در ضبط اعلام، لغزشهای فراوان در آن راه یافته است (ص 144). چایکین تطبیق ممدوحان اسدی را در مناظرات با دولتمردان

58-59) و نیز در پایان گرشاسپ‌نامه (ص 470، بیت 57 به بعد) از پیری خود سخن می‌گوید. پس تاریخ 465 ق که هدایت (287/1) به عنوان تاریخ درگذشت اسدی آورده، درست می‌نماید (نک: خالقی، همان، 65).

نظامی شاعر پر آوازه سده ۶ ق/۱۲ م، در قطعه‌ای در «سخا و سخن» به بخل سلطان محمود نسبت به فردوسی و نواخت یافتن اسدی از سوی ابودلف اشاره دارد (ص 19). رشید و طواط (ص 74) ذیل صنعت «الاعراق فی الصفة» تنها یک دوبیتی از «علی اسدی» شاهد آورده که در آثار بازمانده از اسدی و منابع دیگر، دیده نمی‌شود. از این رو، آگاهی‌های دقیق از زندگانی اسدی، تقریباً به واپسین دهه عمر او محدود می‌شود و پیش از این تنها می‌دانیم که در طوس زاده شد و در 447 ق نسخه‌الایبیه را کتابت کرد.

ب - دسته دوم، کتابهای تذکره و از همه مقدم‌تر، تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی است (تألیف: 892 ق/1487 م) که سرچشمه بیشتر آشفنگیهای موجود در شرح حال اسدی به شمار می‌رود. در مآخذ مقدم بر تذکره الشعراء دولتشاه، از جمله چهارمقاله نظامی عروضی و لباب الالباب عوفی، از اسدی سخنی در میان نیست؛ شاید بدان سبب که نظامی به شاعرانی که به دربارهای کوچک رفت و آمد می‌کردند، توجهی نداشته، و عوفی بیشتر به شاعران قصیده سرا عنایت داشته است (نک: چایکین، 138؛ خالقی، همان، 65).

به گفته دولتشاه، اسدی استاد فردوسی بوده است و چون او را به سرودن شاهنامه تشویق کردند، پیری را بهانه ساخت و فردوسی را بدان کار برانگیخت و هنگامی که فردوسی، پس از فرار از غزنین، به موطن خود طوس بازگشت و وفاتش در رسید، اسدی را نزد خویش خواند و نظم بقیه شاهنامه را بر عهده او نهاد. اسدی طی یک شبانه روز «چهار هزار بیت [!] باقی شاهنامه را به نظم آورد و هنوز فردوسی در حال حیات بود که سواد آن ابیات را مطالعه نمود و بر ذهن مستقیم استاد آفرین گفت و آن نظم از اول استیلای عرب است بر عجم در آخر شاهنامه» (ص 35-36). بر اساس این گزارش اگر اسدی را استاد فردوسی (ح 329-416 ق) به شمار آوریم، بایستی او بیش از 150 سال عمر کرده باشد که پذیرفتنی نیست. تذکره نویسان و نویسندگان بعدی نیز عمدتاً به اخبار دولتشاه استناد جسته‌اند (نک: اته، «دریاره مناظرات»)، 62-63؛ رازی، 207/2؛ شوشتری، 609/2-610؛ اوحدی، ذیل «حکیم اسدی طوسی»؛ آذر، 458/2-459). به گفته تقی‌الدین کاشی، اسدی طوسی با فردوسی «نسبت خویشی و قرابت» نیز داشته است (نک: اته، همانجا)؛ اما همو به این گفته دولتشاه که بخش پایانی شاهنامه، سروده اسدی است، به دیده تردید نگریسته است. همچنین از لغت فرس اسدی نقل کرده‌اند که او نسب خود را به «پادشاهان عجم» می‌رسانده است (نک: شوشتری، 609/2؛ هدایت، 283/1)؛ ولی در نسخه‌های موجود این فرهنگ، بدین امر اشارتی نیست. از سوی دیگر، در آثار اسدی نه تنها از مضمون اخبار دولتشاه و تذکره‌های دیگر نمی‌توان نشانی یافت، بلکه

به گمان برتلس، از این مناظره بر می آید که اسدی در جوانی از آرمان شعوبیان تأثیر پذیرفته بوده، و نیز گرایش آشکاری به تشیع داشته است. اما از آنجا که داشتن آرمانهای شعوبیه و نیز گرایش به تشیع در بارگاه غزنویان یک بزه سیاسی به شمار می آمد، هیچ چکامه سرایی یارای آن نداشت که چنین چکامه ای در آنجا بسراید و از جان خود بیمناک نباشد (همانجا). پس ممدوح اسدی، یعنی عمید نوقان، ابوجعفر محمد، احتمالاً یکی از سرداران و دهقانان زمین دار ایرانی در طوس بوده که شاعر در واپسین سالهای زندگانی محمود (حک ۳۸۸-۴۲۱ق/ ۹۹۸-۱۰۳۰م) یا در روزگار پسر و جانشین او مسعود، این قصیده را بدو پیشکش کرده است؛ زیرا در سراسر زنجیره برهانهای عجم، بیزاری دهقان اشرافی از عرب به گونه بسیار نمایان به چشم می خورد (همو، ۱۸-۲۱). اما شاعر که نمی توانست امیدوار باشد که همواره برای شعرهایش پاداشی با گشاده دستی پرداخته شود، گویا در اواخر دوره غزنوی و مقارن یورش ترکمنان و قحط سالی در خراسان (۴۳۱ق/ ۱۰۴۰م)، از طوس رهسپار غرب ایران شد (همو، ۲۰). طرح کوتاهی که برتلس از دوره دوم زندگانی اسدی به دست می دهد، چنین است: احتمالاً از طوس به دربار جستائیان طارم و سرانجام به نخجوان رفته، و پس از ۴۴۴ق/ ۱۰۷۲م در آنی، شجاع الدوله منوچهر بن شاوور را مدح گفته است و نیز به احتمال بسیار شاعر در سرگردانیهایش سخت تنگدست و نیازمند می شود، تا آنجا که در ۴۴۷ق/ ۱۰۵۵ به حال و روز یک کاتب و نسخه نویس ساده فرو می افتد (همانجا).

پس از برتلس، جلال خالقی مطلق - مستقل از برتلس - با بررسی همه جانبه اخبار مربوط به اسدی به نتایج جالب توجهی دست یافت و برخی از ممدوحان وی را در «مناظرات» باز شناساند و به ویژه بز دوره دوم زندگانی او پرتوی افکند که پژوهشهای برتلس و چایکین را به خوبی تکمیل کرد. خالقی در بررسی خود، بیشتر به مسطی استناد کرده که در دیوان قطران آمده، ولی در برخی تذکرها از جمله دقائق الاشعار به اسدی منسوب است. خالقی یادآور می شود که این تذکره که ۱۸ باب از ۳۰ باب آن برجای مانده است، نمی تواند فروتر از سده ۸ق نوشته شده باشد، چه همه شاعرانی که در این مجموعه از آنان سخن رفته است، در زمانی پیش از این تاریخ می زیسته اند («اسدی طوسی»، ۶۴۶). سپس خالقی مسط یاد شده را بر اساس دقائق الاشعار و دیوان قطران (ص ۴۵۰-۴۵۲) از نو تصحیح کرده است (در این مقاله ارجاعات به این مسط از همین تصحیح او در مقاله «اسدی طوسی»، ۶۵۳-۶۵۷ صورت گرفته است). در این مسط دو شخص مختلف، یکی امیر جستان (ص ۶۵۵، بیت ۲۴، ص ۶۵۶، بیتهای ۴۳-۴۴)، با کنیه ابونصر (ص ۶۵۶، بیت ۳۷)، و دیگری جوانی شمس الدین نام (ص ۶۵۵، بیت ۲۴)، با لقب تاج الملک (ص ۶۵۵، بیت ۲۷)، مدح شده اند. در دیوان قطران، قصاید فراوانی (حدود ۲۰ قصیده، برای نمونه، نک: ص ۳۶-۳۷، ۵۲، جم) در ستایش ابونصر جستان وجود دارد و در این قصاید مثلاً نک: ص ۲۰۶، بیت ۱۲، جم) از ابوالعالی، به عنوان پسر جستان نیز یاد

عصر غزنوی به کلی مردود شمرد و جا به جا به آنها پاسخ گفت؛ اما خود اذعان داشت که به جز شجاع الدوله منوچهر، ممدوح مناظره «رمح و قوس» و ابونصر احمد بن علی، ممدوح مناظره «گبر و مسلمان» هیت بقیه ممدوحان مناظرات شناخته نیست. چایکین (ص ۱۴۶-۱۴۷) به درستی نشان داد که شجاع الدوله منوچهر، همان امیر شدادی آنی است و ابونصر احمد بن علی احتمالاً همان ممدوح لامعی است (نک: سروری ۱۲۴۵/۳، بیته از لامعی به عنوان شاهد برای واژه «گهری») که در آثار بنداری (ص ۱۸: عبدالرزاق ابونصر احمد بن علی؟) و حمدالله مستوفی (ص ۳۵۴: عمیدالعراق احمد معمولی؟) در ذیل زخدادهای سال ۴۵۰ق از او سخن رفته است (قس: اته، «درباره مناظرات»، ۶۸-۶۷). چایکین خاطر نشان می سازد که شاعران پارسی گوی، معمولاً از پدر به پسر تغییر تخلص می دهند. برای نمونه: برهانی و پسرش امیر معزی، یا وصال و ۳ پسرش وقار، فرهنگ و داوری. در نتیجه اگر دو اسدی، پدر و پسر وجود می داشتند، پسر می بایست تخلص خود را تغییر بدهد. چایکین می افزاید: اسدی به سبب فروتنی از نقل اشعار خود به عنوان شاهد لغات در لغت فرس خودداری کرده است (چند بیته که از اسدی در لغت فرس آمده، محل تردید است)، اما اگر پدرش شاعر می بود، به رغبت ابیاتی از او نقل می کرد (ص ۱۴۳).

پس از چایکین، برتلس، دیگر ایران شناس نامدار روسی، با تیزی و نکته سنجیهای خردمندانه دوره هایی از زندگانی اسدی به ویژه دوره نخست زندگانی او را بازسازی کرد. او در مقاله ای با عنوان «پنجمین مناظره اسدی طوسی» (ص ۲۰۷ به بعد) و نیز در تاریخ ادبیات فارسی خود به بررسی ژرف و همه جانبه مناظره های وی می پردازد و با ارائه همانندیهایی میان ابیاتی از این مناظره و ابیاتی از گرشاسپ نامه نتیجه می گیرد که سراینده هر دو اثر یکی است (ص ۱۶ به بعد). سپس می افزاید که از واپسین ابیات مناظره «عرب و عجم» چنین دریافت می شود که شاعر اثر خود را به عمید نوقان (یکی از دو ناحیه طوس)، ابوجعفر محمد، پیشکش کرده است (همانجا؛ نیز نک: اسدی، «مناظرات»، ۷۸، بیتهای ۱۰۴-۱۰۵). هیت این ابوجعفر محمد دانسته نیست، اما نکته مهم اینجاست که مناظره «عرب و عجم» در طوس، زادگاه شاعر سروده شده، و می توان پذیرفت که از سروده های آغازین و دوره جوانی او بوده است. در این مناظره وقتی از زبان مرد عجم، شخصیتها و سخن سرایان نامدار ایرانی که مایه مباهات اوست، بر شمرده می شوند، از فردوسی سخنی به میان نمی آید (نک: همان، ۷۱ به بعد). گرچه برتلس (ص ۱۹) برخلاف اته (ص ۴۱) به درستی دریافت می کند که اسدی در زمره شاعران دربار غزنویان نبوده است، ولی این گمان او که اسدی از سر رقابت با فردوسی از ذکر نام او خودداری کرده (ص ۴۳-۴۴)، پذیرفتنی نیست؛ زیرا از همین مناظره، نیک بر می آید، اسدی در اوان جوانی نه تنها در حماسه سرایی طبع آزمایی نکرده، بلکه در قصیده سرایی نیز شاعر چیره دستی نبوده است تا با فردوسی سر همستگی داشته باشد.

با لقب «شاه عادل» و «امیر عادل» ستوده شده، با این ابونصر جستان نیک تطبیق می‌کند.

حاصل سخن آنکه اخبار تذکره‌ها، مبنی بر مقام استادی اسدی بر فردوسی و تشویق او به سرودن شاهنامه و نیز وجود هرگونه خویشاوندی میان این دو، بی اساس است. به گفته فردوسی در آغاز شاهنامه (۲۳/۱-۲۴)، کسی که او را به سرودن شاهنامه برانگیخت، جوانی است از «گوهر پهلوان» که به احتمال فراوان، منصور، پسر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق (۵م) بوده است؛ نه آنگونه که دولت‌شاه و دیگران آورده‌اند، استاد یا خویشاوند یا خواهر زاده فردوسی (برای نسبت اخیسر، نک: هرن، ۲۰، عبارتی در آغاز نسخه واتیکان از لغت فرس).

احتمالاً همانندی دو اثر بزرگ حماسی، شاهنامه و گرشاسپ‌نامه، سبب شده است تا تذکره‌نویسان و کسان دیگر این دو حماسه‌سرای نامدار را با نسبت استادی و شاگردی و یا خویشاوندی، به نوعی به یکدیگر مربوط سازند. بنابراین، در ترسیم زندگانی اسدی باید اخبار تذکره‌ها را به کلی نادیده گرفت و بیشتر به آگاهی‌های مندرج در آثار خود وی استناد جست و با توجه به پژوهشهای چابکین، برتلس و خالقی مطلق، فرضیه وجود دو اسدی (پدر و پسر) را نیز باید به یک سو نهاد. آنگاه زندگانی اسدی را می‌توان چنین ترسیم کرد: احتمالاً در اواخر سده ۴ق/۱۰ یا سالهای آغازین سده ۵ق/۱۱م در طوس دیده به جهان گشود. در مکتب شعری همانجا بالید و به ویژه از شاهنامه فردوسی تأثیر پذیرفت، ولی نخست به قصیده‌سرایی روی آورد و قصیده‌ای به صورت مناظره (مناظره عرب و عجم) برای ابوجعفر محمد، عمیدنوقان، از دهقانان ایرانی آن دیار سرود. سپس، مقارن یورش ترکمانان سلجوقی (۴۳۱ق) و قحط سالی در خراسان، از طوس به سوی غرب ایران رفت و در ۴۴۷ق در دربار ابونصر جستان، امیر طارم، کتاب‌الابنیه ابومنصور هروی را کتابت کرد و در قصاید خود او را ستود. در حدود سال ۴۵۵ق/۱۰۶۳م در دربار ابودلف شیبانی، فرمانروای نخجوان به سر می‌برد و از این تاریخ تا ۴۵۸ق به نظم گرشاسپ‌نامه اشتغال داشت. سپس لغت فرس را به رشته تحریر درآورد و در کهنسالی به دعوت شجاع الدوله منوچهر، حکمران آنی، بدانجا سفر کرد و مناظره «رمح و قوس» (نک: «مناظرات»، ۱۰۴ به بعد) را برای این امیر شادای سرود و در یکی از ابیات پایانی این مناظره (ص ۱۰۹، بیت ۵۷) از منوچهر اجازه خواست که به «ماوای» خود شاید همان نخجوان یا طوس، باز گردد.

اسدی در حدود سال ۴۶۵ق درگذشت و در کوی سرخاب تبریز به خاک سپرده شد و گورستان محل دفن او بعدها به مقبره الشعرا نامبردار گشت (ابن کربلایی، ۲۱/۱؛ نیز نک: سجادی، ۲۵۲). از این رو، شاید بتوان گفت که اسدی در اواخر عمر در تبریز می‌زیسته است. ابن کربلایی (همانجا)، دو بیت شعر او را که بر لوح مزار وی حک شده بود،

شده است. این جستان امیری است از خاندان کنگریان (یا مسافریان، شاخه‌ای از دیلمیان) که در حدود سالهای ۴۲۱-۴۵۳ق بر طارم فرمان می‌راند. در این مسمط، جستان با صفاتی چون مسدد، منصور، مؤید ستوده شده که تکرار مسدد در قصیده‌ای از قطران (ص ۳۶، بیت ۱۳) نشان می‌دهد که اینها همه القاب جستان بوده است (نک: خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۵۳-۶۶۲). سپس خالقی با برسنجی میان آنچه اسدی و قطران درباره جستان گفته‌اند، از یک سو، و تقدیم نامه کتاب‌الابنیه و گفتار نویسنده آن، ابومنصور هروی از سوی دیگر، چنین نتیجه می‌گیرد که «الامیر المسدد المؤید المنصور» امیری که ابومنصور هروی کتاب خود را به نام او نگاشته، همان ابونصر جستان ممدوح اسدی و قطران است و از جمله دعایی «حرسه الله» که اسدی کاتب کهن‌ترین نسخه کتاب (مورخ ۴۴۷ق) به دنبال نام ابومنصور هروی آورده، پیداست که نویسنده کتاب و امیری که این اثر بدو پیشکش شده، و نیز کاتب آن در یک زمان می‌زیسته‌اند (خالقی، همان، ۶۶۲-۶۶۴). در حالی که پیش‌تر بسیاری از خاورشناسان بر این باور بودند که این امیر، همان منصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۵ق/۹۶۱-۹۷۲م)، ملقب به «السدید» بوده است و پژوهشگران دیگری چون قزوینی (ص ۲۶۴-۲۶۶)، بهار (۲۴/۲-۲۵) و محبوبی (ص ۹) در این باره به نتیجه قطعی نرسیده بودند (برای تفصیل، نک: ه، د، ابومنصور موفق هروی).

بی‌گمان پژوهش خالقی در زدودن هاله ابهامی که سالها بر زندگانی اسدی طوسی و کتاب‌الابنیه و نویسنده آن افکنده شده بود، تأثیر بسزایی داشته است، اما شایسته یادآوری است که مواعی نیز بر سر راه زنجیره استدلالهای او وجود دارد: قدمت جنگ دقائق الاشعار که خالقی بارها بدان پای فشرده، محل تردید است؛ زیرا از ۳۰ باب این کتاب تنها ۱۸ باب بر جای مانده است و بر این اساس که همه شعرای نام برده شده در آن به پیش از سده ۸ق/۱۴م تعلق دارند، نمی‌توان به دیرینگی کتاب حکم کرد. از سوی دیگر، همانگونه که خالقی خود نیز اشاره دارد، در دیوان قطران حدود ۲۰ قصیده در ستایش ابونصر جستان موجود است (ص ۳۶، ۳۷، ۵۲، جم) و از آن جمله مسمطی است (ص ۴۵۰-۴۵۳) با برخی القاب و الفاظ مدحی مشابه در ستایش این امیر که نگارنده دقائق الاشعار آن را نه به قطران، بلکه به اسدی منسوب کرده است. از این رو به سادگی نمی‌توان این مسمط را که در کهن‌ترین دست‌نویسهای دیوان قطران آمده، به استناد گفته نویسنده دقائق الاشعار به جای قطران به اسدی نسبت داد. وانگهی نویسنده دقائق الاشعار شخصی است به نام میرعبدالوهاب، و اته («فهرست...»، I/819-824) که نخستین بار این جنگ بدون دیباچه را معرفی کرده، او را با میرعبدالوهاب دولت‌آبادی نویسنده تذکره بی‌ظنیر (تألیف: ح ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م) یکی انگاشته است (نیز نک: گلچین، ۲۰۰/۱). با اینهمه، اگر هم این مسمط سروده اسدی نباشد، پایه‌های نظریه خالقی مطلق مبنی بر اینکه اسدی و نویسنده کتاب‌الابنیه هر دو همزمان در دربار ابونصر جستان به سر می‌برده‌اند، فرو نمی‌ریزد؛ چون، امیری که در یکی از مناظرات اسدی (نک: سطور بعد)

آورده است (نیز نک: حشری، ۱۱۶).

اسدی در آثار خود تنها اسلام و پیامبر اکرم (ص) را ستوده است، مگر در دیباجه گرشاسپ نامه که پس از مدح پیامبر (ص) به موضوع شفاعت (ص ۲، بیت ۱۱)، و سپس در ستایش دین به ظهور مهدی (ع) (ص ۴، بیت‌های ۲۶-۲۳) در پایان جهان اشاره دارد که می‌تواند بر گرایش او به تشیع دلالت داشته باشد (نک: خالقی، «گردشی...»، ۳۹۱). همانگونه که پیش از این دیدیم، از مناظره «عرب و عجم» نیز بر می‌آید که اسدی در جوانی به شعوبه گرایش داشته است. گرچه در مناظره «مسلمان و گبر» («مناظرات»، ۷۹ به بعد) در دفاع از دین اسلام بر دیانت زردشتی می‌تازد، ولی به روایات کهن ایرانی دلبستگی دارد و احساسات ملی نیرومندی او را به سرودن گرشاسپ‌نامه می‌کشانند. به هر حال، تأثیر تعالیم اسلامی بر اسدی نیک نمایان است و این آموزه‌ها نه تنها در مناظرات او، بلکه در گرشاسپ‌نامه هم که می‌بایست تنها و تنها بر دیدگاه‌های باستانی پیش از اسلام استوار شده باشد، به چشم می‌خورد (نک: برتلس، ۲۳).

از پاره‌ای مطالب مندرج در گرشاسپ‌نامه به خوبی پیداست که اسدی افزون بر چیره‌دستی در شعر و حماسه‌سرایی، در علوم دینی، فلسفه، تاریخ، جغرافیا و نجوم نیز آگاهی‌های چشمگیری داشته است (نک: یغمایی، ۲-۳؛ فروزانفر، ۴۴۱) و در همین منظومه چنان به موضوعات علمی و دینی و حکمی توجه نشان می‌دهد که او را «حکیم» یا «اسد الحکماء» لقب داده‌اند (نک: نخجوانی، ۸، ۱۰؛ هدایت، ۲۸۶/۱-۲۸۷؛ اوحدی، ذیل «حکیم اسدی طوسی»؛ ریپکا، ۲۶۹). اسدی با دیوانهای شعرای عرب نیز آشنایی داشته، و پاره‌ای مضامین آنها را در گرشاسپ‌نامه به کار برده است. چنانکه فروزانفر (همانجا، حاشیه ۲) نشان می‌دهد، مضمون دو بیت از اسدی با دو بیت از متنبی، شاعر پر آوازه عرب، به خوبی تطبیق می‌کند.

آثار:

۱. گرشاسپ‌نامه. اسدی در دیباجه این منظومه (ص ۱۳) در سبب نظم آن گوید: روزی در مجلس وزیر شاه ابودلف به نام محمد و برادرش ابراهیم، پسران اسماعیل حصی دفتر باستان می‌خواندند و چون از فردوسی طوسی و شاهنامه او سخن به میان آمد، این دو برادر به او پیشنهاد کردند که داستانی از «نامه باستان» به نام ابودلف به رشته نظم کشد. اسدی پذیرفت و ۳ سال بعد در ۴۵۸ق نظم گرشاسپ‌نامه را به انجام رسانید و به ابودلف پیشکش کرد (ص ۴۷۶، بیت ۲، ص ۴۷۷-۴۷۸، حاشیه ۱۰، بیت ۴).

گرشاسپ در اوستا (اوستایی: گرشاسپ = دازنده اسب لاغر) با خاندان کیانی نسبتی ندارد، ولی وجود او سرچشمه سلسله داستانهای است که در روایات ملی با تاریخ کیانیان پیوندی نزدیک دارد. گرشاسپ در اوستا و نیز متون دینی پهلوی، گرزور، نیرومندترین مردان و ازدهاکش معروف و از جاودانان است، اما چون به آتش اهانت روا داشت و در برابر اورمزد، آن را به تازیانه بزد، آتش، روان گرشاسپ را

از وارد شدن به بهشت بازداشت، ولی با میانجیگری زردشت در هیستگان (برزخ) آرام گرفت. گرشاسپ به هنگام رستاخیز، از خواب دیرین بیدار می‌شود تا همراه کیخسرو، ضحاک را بکشد (کریستن سن، ۱۴۵-۱۴۸ به بعد). با گسترش و تکمیل تاریخ داستانی ایران که پس از دوره تدوین یشتها انجام گرفت، گرشاسپ نتوانست جایگاه معینی در این تاریخ بیابد؛ چه، در همین اوان جای منوچهر و سپس آزو (= زو) و بعد نوزدر در طرح تاریخی پادشاهان ایران مشخص شده بود و به همین سبب تعیین جایگاه مناسبی برای گرشاسپ دشوار بود. تدوین کنندگان روایات، گاه او را وزیر یا مشاور آزو معرفی کردند و گاه پسر و جانشین او، و زال و رستم در همه جنگهای دوره ۵ ساله پادشاهی گرشاسپ نقش اصلی را بر عهده داشتند (همو، ۱۸۷).

برای پر کردن جای تقریباً خالی گرشاسپ در شاهنامه فردوسی، اسدی طوسی منظومه گرشاسپ‌نامه را سرود. اما باید توجه داشت که نقش گرشاسپ در این منظومه و شاهنامه فردوسی و اوستا و متون دینی پهلوی با یکدیگر متفاوت است. اسدی بازگو کننده روایاتی است که برای گرشاسپ همان ارزشها را قائل است که در شاهنامه فردوسی و پاره‌ای مآخذ دیگر برای رستم فرض شده است. چکیده داستان گرشاسپ‌نامه چنین است: جمشید پس از شکست از ضحاک به سیستان می‌گریزد و در آنجا به دختر شاه گورنگ دل می‌بازد و او را به زنی می‌گیرد و از وی دارای پسری می‌شود که او را تور نام می‌نهد، ولی چون در می‌یابد که ضحاک از جایگاه او آگاهی یافته است، نخست به هندوستان، و سپس به چین می‌گریزد؛ تا اینکه سرانجام در چین به چنگ ضحاک می‌افتد و با ارة به دو نیم می‌شود. پس از جمشید، پسرش تور و همه اخلاف او که به ترتیب شیدسپ، طورگ، شم و اثرط نام دارند، در سیستان فرمانروایی می‌کنند. تا آنکه از اثرط پسری می‌آید به نام گرشاسپ و از اینجا شرح داستان گرشاسپ آغاز می‌شود. او در ۱۴ سالگی به خواهش ضحاک که به مهمانی پدرش اثرط آمده بود، ازدهایی را می‌کشد و از همین زمان گرشاسپ به خدمت ضحاک در می‌آید و به هند لشکر می‌کشد و پس از بازگشت از آنجا به قیروان و سرزمینهای دیگر می‌تازد. منهراس دیو را می‌کشد و در این سرزمینها نیز چون هندوستان، شگفتیها می‌بیند. سپس به روم می‌رود و در آنجا دختر شاه روم را به زنی می‌گیرد و با برهن رومی به گفت و گو می‌نشیند. پس از آن به ایران باز می‌گردد و مقارن مرگ پدر، به خدمت فریدون در می‌آید. از این پس نریمان برادرزاده گرشاسپ نیز وارد داستان می‌شود و به نوبه خود لشکر کشیها و دلیریها می‌کند. گرشاسپ در ۷۰۰ سالگی با شاه طنجه می‌جنگد و سرانجام در ۷۲۳ سالگی می‌میرد (نک: خالقی، «گردشی»، ۳۹۶-۳۹۷).

اسدی از مآخذ خود در نظم گرشاسپ‌نامه اشکارا سخن نگفته است. در آغاز منظومه می‌گوید: درباره گرشاسپ، نامه‌ای به یادگار از مهان وجود داشت که فردوسی در شاهنامه از آن یاد نکرده است؛ در حالی که داستان گرشاسپ نهالی است بر رسته از همان درخت که

ابوالمؤید بوده که گذشته از اخبار پهلوانانی چون نریمان، سام و کیقباد، اخبار گرشاسپ را نیز دربر داشته است (نک: *مجمّل التواریخ*، ص ۲). می‌توان گمان برد که اسدی طوسی روایاتی را از کتاب گرشاسپ ابوالمؤید، به ویژه آنهایی که به رستم، از نوادگان گرشاسپ مرتبط بوده، نادیده گرفته باشد؛ شاید بدان سبب که نمی‌خواست است جهان پهلوان شناخته شده‌ای چون رستم به منظومه او راه یابد و پهلوانیهای گرشاسپ را کم رنگ‌تر نماید. گویا به همین سبب اسدی روایت آتش کرکوی را که به کرده‌های رستم مربوط است و به روایت تاریخ سیستان (ص ۲۳۵-۲۳۷) در کتاب گرشاسپ ابوالمؤید بلخی بوده، از قلم انداخته است. همان کاری که به زعم اسدی (گرشاسپ‌نامه، ۱۹-۲۰)، فردوسی بدان دست یازید و در برابر رستم، قهرمانیهای گرشاسپ را آگاهانه نادیده گرفت.

اسدی (همان، ۲۱، بیت ۱) در آغاز داستان گرشاسپ می‌گوید:

سراینده دهقان موبد نژاد ز گفت دگر موبدان کرد یاد

این سراینده دهقان موبد نژاد ظاهراً ربطی به ابوالمؤید بلخی ندارد و گویا همان راوی مأخذ اوست که در منظومه اسدی باقی مانده است (نک: خالقی، «گردشی»، ۴۰۴). حاصل سخن آنکه اسدی، گرشاسپ‌نامه را ظاهراً بر اساس یک مأخذ مدون به رشته نظم کشیده است و چنین می‌نماید که بجز آرایشهای ادبی و صحنه‌پردازیها و وصفها، مطالب آن بر ساخته ذهن شاعر نیست.

اسدی در اوایل گرشاسپ‌نامه با اینکه اذعان دارد که فردوسی در نغزگویی، گوی از پیش گویندگان دیگر ر بوده است، ولی چنین می‌نماید که گرشاسپ منظومه او برتر از رستم‌شاهنامه فردوسی است و می‌بالد به اینکه رستم بارها در نبردها شکست خورده، در حالی که گرشاسپ از همه میدانهای رزم سر بلند بیرون آمده است (ص ۱۹، بیت ۱ به بعد). خالقی به درستی یادآور می‌شود که خواست اسدی از این سخنان پایین آوردن ارزش شاهنامه نیست، بلکه بر آن است تا هم فردوسی را که از شیوه سخن سرایی او پیروی کرده است، بستاید و هم هنر خود را تبلیغ کند؛ از آن رو که مبادا دیگران وی را مقلد محض فردوسی پندارند (همان، ۴۱۳-۴۱۴).

به گفته هانری ماسه، گرشاسپ‌نامه دارای عناصری است که در حماسه ایرانی تازگی دارد. این عناصر عبارتند از: وصف سرزمینهای شگفت‌انگیز، پرسش و پاسخهای فیلسوفانه گرشاسپ با دو حکیم و چستان (ص ۱۲-۱۳). به نظر هانری ماسه، اسدی خود این عناصر را به اصل روایت گرشاسپ آمیخته است. ذبیح‌الله صفا نیز بر آن است که در آمیختن گرشاسپ‌نامه به افسانه‌های غلط آمیزی چون شگفتیهای جزایر گوناگون از لطف و رونق حماسی آن تا اندازه‌ای کاسته، و اسدی خواسته است با افزودن پاره‌ای بحثها مانند ستایش دین، وصف آسمان، صفت طبایع چهارگانه و بحث در مذهب فلاسفه، خشکی این داستان را از بین ببرد و بدان طراوت بخشد، اما راه به جایی نبرده است (ص ۲۸۵-۲۸۶). اگر مأخذ گرشاسپ‌نامه را همان کتاب منثور ابوالمؤید

خشک، بی بار و پژمرده گشته است (ص ۱۹، بیت ۱، ص ۲۰، بیتهای ۱۶-۱۸). اما نام این کتاب چه، و نویسنده آن که بوده است؟ نویسنده گمنام تاریخ سیستان (ص ۳-۵) مطالبی درباره گرشاسپ نقل کرده که رئوس آن به همان ترتیب با گرشاسپ‌نامه اسدی هماهنگ است، ولی او نیز در اینجا از مأخذ خود نام نبرده، و تنها آورده است که «قصه گرشاسپ زیاد است و به کتاب او تمام گفته آید» (همانجا). گذشته از پاره‌ای ناسازواریهای جزئی، از آنجا که روایت بنا نهادن شهر سیستان نیز در تاریخ سیستان (ص ۲-۴) و گرشاسپ‌نامه (ص ۲۶۷-۲۶۹) با یکدیگر متفاوت است، می‌توان نتیجه گرفت که گرشاسپ‌نامه مأخذ تاریخ سیستان نیست و این دو از یک منبع مشترک درباره گرشاسپ سود جسته‌اند. نویسنده تاریخ سیستان در جای دیگر (ص ۳۵-۳۷) به هنگام نقل روایت آتش کرکوی (موضوع آن گشودن دژ آذرگشسب به دست کیخسرو و رستم است) می‌گوید: این روایت را از کتابی به نام کتاب گرشاسپ نگاشته ابوالمؤید بلخی (ه م) برگرفته است. پس بر اساس این روایت می‌توان حدس زد که مأخذ گرشاسپ‌نامه نیز همین کتاب گرشاسپ یاد شده در تاریخ سیستان بوده است. اما آنچه پایه‌های این فرضیه را سست می‌کند، آن است که در گرشاسپ‌نامه از آتش کرکوی که به زمان کیخسرو و رستم مربوط است، سخنی در میان نیست و نویسنده تاریخ سیستان درست به هنگام نقل همین روایت است که به نام مأخذ خود و نویسنده آن آشکارا اشاره دارد. نویسنده تاریخ سیستان در ۴ جای دیگر (ص ۱۳-۱۴، ۱۶-۱۸) نیز مطالبی درباره شگفتیهای سیستان از ابوالمؤید بلخی نقل می‌کند که هیچ یک در گرشاسپ‌نامه که بر از شرح شگفتیهاست، نیامده است (نک: خالقی، همان، ۴۰۰-۴۰۲). اما از کتاب دیگر ابوالمؤید که بلعمی (ص ۱۳۲-۱۳۳) از آن با نام شاهنامه بزرگ یاد می‌کند، مطالبی درباره جمشید نقل شده که دقیقاً با داستان جمشید در آغاز گرشاسپ‌نامه (ص ۲۱ به بعد) یکی است. خالقی (همان، ۴۰۳) چنین نتیجه می‌گیرد که مأخذ اسدی در گرشاسپ‌نامه (نیز مأخذ تاریخ سیستان)، بخشی از شاهنامه ابوالمؤید بلخی بوده است؛ ولی وی یادآور می‌شود (همان، ۴۰۳-۴۰۵) که ناهمواریهایی نیز سد راه این فرضیه است، از جمله آنکه بنابر اخبار بلعمی (ص ۱۳۳) در شاهنامه ابوالمؤید، سام نواده گرشاسپ است، ولی در گرشاسپ‌نامه اسدی (ص ۳۲۸، بیتهای ۱۶-۱۸، ص ۴۳۲، بیتهای ۱-۲) پسر برادر او. دیگر اینکه این پرسش بی پاسخ می‌ماند که چرا نویسنده تاریخ سیستان هر جا مطلبی از ابوالمؤید گرفته، از او به نام یاد کرده است، اما درست آنجا که چکیده اخبار گرشاسپ را نقل می‌کند، نامی از نویسنده مأخذ خود که او را ابوالمؤید می‌پنداریم، نیاورده است.

حاصل سخن: چنانکه از آیات آغاز گرشاسپ‌نامه نیک بر می‌آید، مأخذ اسدی به احتمال فراوان کتابی بوده است مستقل درباره کارهای گرشاسپ نوشته ابوالمؤید بلخی که در تاریخ سیستان با عنوان کتاب گرشاسپ از آن یاد شده است. شاید شاهنامه بزرگ نیز کتاب دیگری از

نمایش صحنه‌ها و وصفها عیناً تقلید کرده است. به مثل گفت وگویی طورگ با پدرش شیدسپ دربارهٔ پهلوانی به نام سرند در گرشاسپ‌نامه (ص ۴۶، بیت ۴۱ به بعد)، تقلیدی است از گفت وگویی رستم با پدرش زال دربارهٔ افراسیاب در شاهنامهٔ فردوسی (۶۴/۲)، بیت ۲۶ به بعد؛ نیز نک: خالقی، همان، ۴۱۶-۴۱۷). برای نمونهٔ دیگر از تقلید آشکار از شاهنامه می‌توان به وصف شب اشاره کرد (نک: گرشاسپ‌نامه، ۲۵۰، بیت ۱۷ به بعد؛ قس: فردوسی، ۶/۵، بیت ۱ به بعد). نیز وصف خرد در گرشاسپ‌نامه (ص ۳۱۶، بیت‌های ۱۲-۲۳) و وصف خرد در آغاز شاهنامه (۱۲/۱ به بعد) می‌تواند نمونه‌ای دیگر از توجه اسدی به شاهنامه باشد. اما به رغم اینهمه تأثیرپذیری، اسدی توانسته است بیش از دیگر پیروان فردوسی، به سبک مستقلی دست یابد.

ویژگیهای سبک او را می‌توان چنین برشمرد: ۱. اسدی به صنایع لفظی و تشبیهات و مبالغه‌های دور از ذهن، گرایش بسیار دارد و به شیوهٔ قصیده‌سرایان، از به کار بردن اصطلاحات علمی زمان خود روی گردان نیست؛ ۲. در گرشاسپ‌نامه به برخی از ویژگیهای لغوی و دستوری شاهنامه کمتر بر می‌خوریم، مانند به کار بردن «ابر»، «ابی»، «ابا» و به کار بردن حروف اضافهٔ مضاعفی چون: «به سر بر»، «به کوه اندرون»، «بر اندازه بر» و جز آن؛ ۳. اسدی بیش از فردوسی از واژگان نادر فارسی و کلمات تازی بهره برده است (نک: خالقی، همان، ۴۲۱-۴۲۲).

اسدی در گرشاسپ‌نامه از میان صنایع لفظی، انواع صنعت جناس (برای نمونه، نک: ص ۲۹۷، بیت ۱۷، ص ۳۰۵، بیت ۱، جم) و مبالغه (ص ۱۲۳، بیت ۱ به بعد، ص ۴۵۵، بیت‌های ۵۰، ۵۶، جم) را بیشتر به کار برده است. اما بر خلاف شاهنامه که صنایع لفظی در آن طبیعی و پوشیده است، در گرشاسپ‌نامه، ساختگی است و آشکار (نک: خالقی، همان، ۵۱۷). اسدی در تصویر پردازی، مانند فردوسی بیشتر به صنعت تشبیه روی می‌آورد و این تشبیهات را می‌توان به تشبیهات حماسی و غیرحماسی بخش کرد. شاعر در تشبیهات حماسی، پیرو فردوسی است؛ ولی او که در صنعت مبالغه بیش از فردوسی اغراق می‌گوید، در صنعت تشبیه نیز بیش از او خیال پرداز است و گاه دامنهٔ خیال بافی را بدانجا می‌کشاند که مانند آن را باید ۶۰۰ سال پس از او در سبک هندی باز جست (برای برخی تشبیهات او، نک: ص ۲۹۴، بیت ۴۱، ص ۴۰۴، بیت ۳۲، جم). می‌توان گفت که اسدی در صنعت تشبیه پیرو فردوسی و پیشرو نظامی است (خالقی، همان، ۵۲۳، ۵۲۴).

در گرشاسپ‌نامه وصفها را نیز می‌توان به دو گروه وصفهای حماسی و وصفهای غنایی بخش کرد و گاهی در یک وصف هر دو شیوه به هم آمیخته است. به مثل قطعه‌ای که در وصف اسب (نک: ص ۶۱، بیت ۲ به بعد) سروده شده، در ادب فارسی کم نظیر است؛ ولی این توصیفات اسدی، بیرون از چارچوب داستان زیباترند تا در چارچوب داستان (خالقی، همان، ۵۲۹، ۵۳۶).

در شاهنامه، پهلوانان هرگاه در مهلکه‌ای گرفتار می‌آیند، از خدا یاری می‌جویند، ولی گرشاسپ اسدی چنین نیست. در شاهنامه همه

بلخی دربارهٔ گرشاسپ بدانیم، بجز نقل قولهای پراکنده‌ای از آن در برخی منابع (نک: سطور پیشین)، آگاهی دقیقی از همهٔ مطالب آن در دست نیست. بنابراین، با توجه به ناآگاهی ما از مأخذ اسدی، دشوار بتوان گفت که هیچ یک از مباحث یاد شده در مأخذ اسدی نبوده، و شاعر آنها را خود به اصل روایت افزوده است. اصولاً مرزبندی میان اصل روایت و افزودگیهای بعدی شاعر در گرشاسپ‌نامه، همانند شاهنامهٔ فردوسی کاری است بس دشوار. اما پژوهش‌های هانری ماسه در تمیز این عنصر از حماسهٔ ایرانی سخت درخور توجه است. ماسه (همانجا) بر آن است که بر خلاف شاهنامهٔ فردوسی، شگفتیها مجموعهٔ مفصلی را در گرشاسپ‌نامه تشکیل می‌دهد که جایگاه آنها در هند و اندونزی است و نمی‌توان از مقایسهٔ این بخش گرشاسپ‌نامه با مندرجات کتاب عجایب هند چشم پوشید. شاید اسدی از این کتاب که چند سالی پیش از سرودن گرشاسپ‌نامه نوشته شده، تأثیر پذیرفته باشد.

در گرشاسپ‌نامه، دو پرسش و پاسخ وجود دارد، یکی میان گرشاسپ و برهمن که بیشتر در هیأت شناسی است و سپس به بحث دربارهٔ روان آدمی می‌پردازد (ص ۱۲۷ به بعد) و دومین پرسش و پاسخ میان گرشاسپ و برهمن رومی است دربارهٔ روان و خرد (ص ۳۱۲ به بعد). به گفتهٔ ماسه، سرچشمهٔ بسیاری از اندیشه‌هایی که در این دو پرسش و پاسخ پیش کشیده می‌شود، آراء قدیم‌ترین فلاسفهٔ یونان در باب تشکیل عالم و آراء افلاطون، ارسطو و نو افلاطونیان است و با رسائل اخوان الصفا (تألیف: ح ۳۷۰/۹۸۰م) همانندیهایی دارد (ص ۱۸-۱۹). اما به درستی دانسته نیست که این اندیشه‌ها از طریق کدام یک از نویسندگان مسلمان به گرشاسپ‌نامه یا شاید به عبارت درست‌تر، مأخذ گرشاسپ‌نامه، راه یافته است. همچنین در این منظومه به موضوعات اخلاقی و اندرز توجه ویژه نشان داده شده که به احتمال فراوان از اندرزنامه‌های پهلوی سرچشمه گرفته است (نک: ص ۴۶۷؛ در اندرزنامه سخن هر چه گفت...).

در گرشاسپ‌نامه تعالیم اسلامی نیز دیده می‌شود. اما در اصل روایات کمتر راه یافته است. به مثل هر جا در رد بت‌پرستی سخن رفته است، بیشتر رنگ زردشتی دارد تا اسلامی. در یکجا گرشاسپ بتخانه‌های دشمن را به آتشکده تبدیل می‌کند (ص ۴۱۸، بیت ۲۷). نیز در آمیختگیهایی که میان اساطیر ایرانی و سامی در آغاز دورهٔ اسلامی صورت گرفته بوده، در گرشاسپ‌نامه راه یافته است. در یکجا زردشت همان ابراهیم پنداشته شده (ص ۴۴۱، بیت ۵۰)، و در جای دیگر، هود، پیامبر زمان جمشید شمرده شده است (ص ۳۶، بیت ۳۱). با اینهمه، اصالت پاره‌ای روایات گرشاسپ‌نامه را از طریق سنجیدن آنها با اوستا و ادبیات پهلوی می‌توان به خوبی نشان داد (نک: خالقی، «گردشی»، ۴۰۶-۴۱۲).

اسدی بی گمان از شیوهٔ سخن‌سرای فردوسی سخت تأثیر پذیرفته است. بخشی از این تأثیرپذیری با بحر متقارب که با سبک حماسی پیوندی ناگسستنی یافته، مرتبط است. گاهی اسدی شیوهٔ فردوسی را در

لغت نامه‌ای خواست چنانکه بر هر لغتی گواهی بود از قول شاعری از شعرای پارسی و آن بیتی بود، یا دوبیتی...» (چ اقبال، ۱-۲).

از این گفتار نیک پیداست که: ۱. مقصود اسدی از لغات پارسی، زبان پارسی دری، یعنی گویش اهالی خراسان و ماوراءالنهر است که در زمان اسدی با ظهور سخن سرایان و نویسندگان نامداری چون بلعی، دقیقی، کسایی و فردوسی، شهرت و غنای فراوان یافته بود؛ ۲. شاعرانی که اسدی بدانان اشاره دارد، گویا شعرای ناحیه اراک و آذربایجان بوده‌اند که با پارسی دری کمتر آشنایی داشته‌اند (نک: اقبال، «ط»؛ ۳. پیش از اسدی، قطران تبریزی که به گفته ناصر خسرو «شعر نیک می‌گفت، اما زبان فارسی [= فارسی دری] نیکو نمی‌دانست» (ص ۹)، فرهنگی از لغات «معروف» فارسی تدوین کرده بود که به گفته محمد ابن هندوشاه نخجوانی (ص ۸)، ۳۰۰ لغت دربر داشت و نخستین فرهنگ لغات پارسی بود. بنابراین مقصود اسدی از گردآوری این واژه‌ها، تألیف کتاب لغت عام یا جامع نبوده، بلکه می‌خواسته است، تنها شماری از واژه‌هایی را که در نظم و نثر پارسی آن روزگار به کار می‌رفته، و نزد پارسی سرایان اراک و آذربایجان آن روزگار «معروف» نبوده است، در مجموعه‌ای گرد آورد تا شاعران آن سرزمین را در فهم سخن دری و شعر گفتن بدان زبان به کار آید (نک: مجتبائی، ۵). نیز از این گفتار بر می‌آید که لغت نامه قطران فاقد شاهد شعری برای لغات بوده است و شاید این شیوه نخستین بار در لغت فرس اسدی به کار گرفته شده باشد. به درستی دانسته نیست که اسدی در تألیف لغت فرس از لغت نامه قطران بهره برده است، یا نه و اگر بهره برده، میزان آن چه اندازه بوده است (نک: دبیرسیاقی، فرهنگهای...، ۱۹ به بعد).

صورت اصلی و اولیه تألیف اسدی امروز در دست نیست و نسخه‌هایی که به این نام باقی مانده‌اند، در شمار لغات و نوع و میزان شواهد و تعریف لغات، چنان گوناگون و متفاوتند که باید آنها را نمونه‌هایی از تحریرهای مختلف این کتاب دانست. از بررسی این نسخه‌ها روشن می‌گردد که این مجموعه در اصل، از آنچه امروز در نسخه‌ها دیده می‌شود، بسیار کوچک‌تر بوده، و در دوره‌های بعد شاگردان اسدی و کاتبان لغت فرس هریک در تعریفها تصرف کرده، لغات دیگر بر اصل کتاب افزوده، و برای افزوده‌های خود، شواهدی تازه درج کرده‌اند. این معنی از مقدمه نسخه دانشگاه پنجاب که گرد آورنده آن خود را از شاگردان اسدی معرفی می‌کند، آشکارا دریافته می‌شود (نک: مجتبائی، همانجا)؛ به ویژه آنکه در برخی نسخه‌های لغت فرس پاره‌ای شواهد از سخن سرایانی چون امیر معزی و ابوطاهر خاتون و جز آن نقل شده است که پس از عصر اسدی می‌زیسته‌اند (نک: هرن، ۳۶ به بعد).

در لغت فرس، واژه‌ها بر اساس حروف انجام آنها مرتب شده است و هر حرف بابی را تشکیل می‌دهد (باب الالف، باب الباء و...)، اما واژه‌های ذیل هر باب بر پایه حروف الفبا مرتب نگشته، و حتی گاه ترتیب

چیز بر محور ایران می‌چرخد، ولی در گرشاسپ نامه به دور گرشاسپ، یکی از ضعفهای کار اسدی این است که قهرمانان او بی‌چهره‌اند و خواننده با تصویری از منش پهلوانان او روبه رو نیست که بتواند آنان را خوب بشناسد و با ایشان انس بگیرد (خالقی، همان، ۵۳۴-۵۳۵؛ نیز نک: برتلس، ۴۴). اما درون مایه شعر اسدی درباره مسائل اخلاقی و ادب، ساده، استوار و زیباست. او مطالب اندرزی مأخذ خویش را استادانه بازگو کرده است (خالقی، همان، ۵۵۲-۵۵۳). همه اندیشه‌های خداشناسی اسدی را به سادگی می‌توان در شاهنامه باز یافت. به دیده اسدی، بهترین دانش در جهان، شناخت ایزد است (گرشاسپ نامه، ۱۴۶، بیت ۱۴)، هر چند بزرگی او را هیچ گاه نمی‌توان به درستی دریافت (همان، ۱۴۶، بیت ۱۵) و در زندگی هیچ گاه نباید امید از یزدان برید (همان، ۲۷۳، بیت ۹۵). خرد «سری گوهر است» و درستی و بینایی روان از اوست و جز ایزد از همه چیز برتر است (همان، ۱۴۸، بیت ۳۹، ص ۳۱۶، بیت ۱۲ به بعد).

گرشاسپ نامه در ۳ جلد به دست نوسری مهرجی پانا به زبان گجراتی ترجمه شده، و نسخه‌ای از آن با تاریخ ۱۱۸۹ یزدگردی / ۱۸۲۰م موجود است. ترجمه گجراتی این منظومه که در ۱۸۵۲م در هند به چاپ رسید، شاید بر اساس همین نسخه صورت گرفته باشد (نک: استوری، ۸۸/۷(۱)). نخستین بار کلمان هوار، بخش آغازین گرشاسپ نامه را در ۲۵۴۳ بیت تصحیح، و همراه با ترجمه فرانسه آن در ۱۹۲۶م در پاریس منتشر کرد. گرشاسپ نامه (ظاهراً گزیده) در ۱۳۰۷ق به کوشش میرزا محمد ملک الکتاب در بمبئی به چاپ سنگی رسید (نوشاهی، ۶۶۳/۸-۶۶۴). سرانجام، حبیب یغمایی همه گرشاسپ نامه را تصحیح، و در ۱۳۱۷ش در تهران منتشر کرد. هانری ماسه، کار کلمان هوار را پی گرفت و بر اساس تصحیح یغمایی، کل گرشاسپ نامه را به فرانسه ترجمه کرد و در ۱۹۵۱م در پاریس به چاپ رسانید. رشید یاسمی اندرزه‌ها و بخشهای اخلاقی گرشاسپ نامه را استخراج، و با مقدمه‌ای در شرح حال اسدی در ۱۳۰۶ش در تهران منتشر کرد. همچنین جلال خالقی مطلق فهرستی از واژگان کتاب فراهم آورد و با عنوان «فرهنگ گرشاسپ نامه» در مجله یغما (۱۳۷۰ش، شم ۳۲، ص ۶۷ به بعد) به چاپ رسانید.

۲. لغت فرس. این کتاب کهن‌ترین لغت نامه موجود فارسی دری است که در نیمه سده ۱۱/ق تألیف شده است. همچنین کهن‌ترین و غنی‌ترین گلچین اشعار سخن سرایان متقدم فارسی است که از دیوان اشعار آنان نشانی در دست نیست. در مقدمه یکی از نسخه‌های این فرهنگ (نسخه اساس چاپ اقبال)، گفتاری در خور توجه از اسدی، در سبب تألیف کتاب موجود است: «... غرض ما اندرین لغات پارسی است که دیدم شاعران را که فاضل بودند و لیکن لغات پارسی کم می‌دانستند و قطران شاعر کتابی کرد و آن لغتها بیشتر معروف بودند. پس فرزندم حکیم جلیل اوحد، اردشیر بن دیلمسپار النجمی الشاعر ادام الله عزه از من که ابو منصور علی بن احمد الاسدی الطوسی هستم،

مناظرات اسدی، در شعر فارسی تأثیر شگرفی برجای نهاد و از آن پس بسیاری از شاعران به تقلید از او اشعاری در قالب مناظره سرودند. از آن جمله‌اند: دو مناظره با عنوان «تیغ و قلم» از فخرالدین، مدیحه سرای ملک‌شاه سلجوقی (حک ۴۶۵-۴۸۵ق)؛ مناظره میان نقاشان رومی و چینی اسکندر و خاقان چین درباره هنر نقاشی و معماری در اسکندرنامه نظامی؛ مناظره آسمان و زمین، در منظومه عرفانی «گوی و جوگان» منسوب به عارفی؛ مناظره «نیزه و کمان» در منظومه شاه و گدا از هلالی (م ۹۳۹ق)؛ «مناظره بین پدر و ۶ پسرش» در الهی نامه عطار (نک: اته، ۴۲-۴۳؛ خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۷۳-۶۷۴). باب مناظره در ادب عربی نیز راه یافت و اته به معروف‌ترین آنها که همگی به نثر، و تاریخ تألیف آنها متأخرتر از مناظرات اسدی است، اشاره کرده است (نک: «درباره مناظرات»، ۵۳-۵۲). با توجه به شباهت‌های مهمی که میان مناظرات فارسی و اروپایی وجود دارد، اته حدس می‌زند که این قالب ادبی یا از راه اسپانیا و یا مستقیم طی جنگ‌های صلیبی، در ادبیات اروپا، به ویژه در ادبیات انگلیسی راه یافته است (همان، ۵۱).

نخستین بار، هرمان اته، متن ۳ مناظره اسدی را به نام‌های «شب و روز»، «رمح و قوس» و «آسمان و زمین» بر اساس جنگ دقائق الاشعار تصحیح کرد و در «مذاکرات کنگره خاورشناسان»، در برلین به چاپ رساند (نک: همان، ۱۶ به بعد). سپس جلال خالقی مطلق، هر ۵ مناظره اسدی را بر اساس همان دقائق الاشعار و با استفاده از ضبط برخی مناظرات مندرج در تذکرة الشعراء دولتشاه و مجمع الفصحاء هدایت تصحیح، و در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (۱۳۵۷ش، س ۱۴، ش ۵۳، ص ۶۸ به بعد) منتشر کرد.

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اسدی طوسی، علی، گرشاسب‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همولفت فرس، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ش؛ همان، به کوشش فتح الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «مناظرات»، به کوشش جلال خالقی مطلق، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷ش، س ۱۴، ش ۱؛ همو، مؤخره الابنیه ابونصور موفق هروی، ج تصویر، تهران، ۱۳۲۴ش؛ اقبال، عباس، مقدمه بر لغت فرس (نک: هم، اسدی طوسی)؛ اوحیدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ برارن، اودارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه فتح الله مجتبائی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ برتلنس، ی. ا.، تاریخ ادبیات فارسی، از دوران فردوسی تا پایان عهد سلجوقیان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بلسمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، تاریخ دولت آل سلجوق، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حشری تبریزی، محمدامین، روضه اطهار، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نویسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خالقی مطلق، جلال، «اسدی طوسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۶ش، س ۱۳، ش ۴؛ همو، «گردشی در گرشاسب‌نامه»، ایران نامه، ۱۳۶۲ش، س ۱، ش ۳ و ۴؛ دبیرسیاقی، محمد، فرهنگ‌های فارسی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، مقدمه بر لغت فرس (نک: هم، اسدی طوسی)؛ دولتشاه سمرقندی،

القبایی آخر لغات نیز رعایت نشده است (برای نمونه‌هایی از این واژه‌ها، نک: مجتبائی، ۶). بسیاری از فرهنگ‌نویسان فارسی پس از اسدی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم از لغت فرس بهره برده‌اند و تأثیر آن در بسیاری از فرهنگ‌هایی که از آن پس در ایران، هند و آسیای صغیر تدوین شده، به خوبی نمایان است.

نخستین بار لغت فرس به کوشش پاول هرن در ۱۸۹۷م در گوتینگن به چاپ رسید. این چاپ بر اساس یگانه نسخه شناخته شده در آن زمان، یعنی نسخه کتابخانه واتیکان (مورخ ۷۳۳ق) انجام گرفت و هرن برای تصحیح آن به فرهنگ‌های دیگر فارسی مانند معیار جمالی، فرهنگ جهانگیری و مجمع الفرس سروری مراجعه کرده است (مجتبائی، همانجا)؛ سپس عباس اقبال با استفاده از ۳ نسخه دیگر از لغت فرس و نیز چاپ هرن کتاب را تصحیح، و در ۱۳۱۹ش در تهران منتشر کرد. در ۱۳۳۶ش دبیرسیاقی با بهره‌گیری از چاپ هرن و تصحیحات علی اکبر دهخدا در حواشی آن و نیز چاپ اقبال، لغت فرس را از نو تصحیح کرد و در تهران به چاپ رسانید (نک: دبیرسیاقی، مقدمه، ۸). سرانجام، این کتاب به کوشش فتح الله مجتبائی و علی اشرف صادقی با استفاده از ۱۱ نسخه، در ۱۳۶۵ش در تهران انتشار یافت. نسخه اساس چاپ اخیر، نسخه موجود در دانشگاه پنجاب است که به سده‌های ۱۰ و ۱۱ق تعلق دارد، ولی ویژگی‌های املائی و سیاق عبارات آن حاکی است که از روی نسخه‌ای بسیار کهن نوشته شده است (نک: مجتبائی، ۱۰، ۱۵).

۳. مناظرات، مناظره نوعی قصیده است که به جای تغزل و تشبیب با بحثی میان دو یا چند طرف از جنس انسان، حیوان، نبات یا جماد شروع می‌شود و در پایان طرفی طرف دیگر را مجاب می‌کند و یا میان آنها آشتی می‌افتد و سپس مانند قصیده به کمک بیتی که تخلص می‌نامند، شاعر موضوع سخن را به مدح مدح می‌کشاند. این قالب شعری پیش از اسدی در شعر فارسی و عربی یا بی سابقه بوده، و یا نمونه‌ای از آن باقی نمانده است، اما چنانکه قطعه «درخت آسوریک» (مناظره بز و درخت خرما) نشان می‌دهد، مناظره در ادبیات پهلوی وجود داشته است (نک: خالقی، «اسدی طوسی»، ۶۷۱-۶۷۲).

از اسدی، ۵ مناظره با عنوان «عرب و عجم»، «مسلمان و گبر»، «شب و روز»، «آسمان و زمین» و «رمح و قوس» باقی مانده، و کامل‌ترین صورت آنها، چه از لحاظ شمار این مناظره‌ها و چه از نظر شمار ابیات، در جنگ دقائق الاشعار آمده است (همان، ۶۷۴-۶۷۵). برخی از آنها در منابعی چون تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی (ص ۳۶-۳۷) و مجمع الفصحاء هدایت (۲۸۸/۱-۲۹۶) نیز پراکنده است. برسنجی میان این ۵ مناظره با یکدیگر و نیز مناظرات با گرشاسب‌نامه نشان می‌دهد که سراینده هر ۵ مناظره همان سراینده گرشاسب‌نامه است (برای تفصیل، نک: برتلنس، ۱۸-۱۹؛ یغمایی، ۱۱؛ خالقی، همان، ۶۷۷-۶۷۸، «گردشی»، ۳۹۲-۳۹۵). از این مناظرات دو مناظره «مسلمان و گبر» و «عرب و عجم» از نظر هنر شعری ناپخته است و در مرتبه فروری قرار دارد (نک: برتلنس، ۱۶-۱۷).

یونس، هود و یوسف نازل شده است (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۸-۲۹؛ طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، همان، ۴۳/۱؛ دروزه، ۱۴/۱).

سوره اسراء را همگان مکی دانسته‌اند (مثلاً نک: طوسی، ۴۴۳/۶؛ فیروزآبادی، همانجا)، جز آنکه برخی از مفسران آیاتی چند از این سوره (آیات ۲۶-۳۲-۳۳-۵۷، ۶۰، ۷۳-۸۱، ۸۵، ۸۸، ۱۰۷) را استثنا کرده‌اند (طبرسی، ۳۹۳/۶؛ قرطبی، ۲۰۳/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۵/۱۹؛ سیوطی، همان، ۶۰/۱) و بعضی دیگر، بز مکی بودن تمامی آیات سوره تأکید کرده‌اند (نک: طوسی، طبرسی، فیروزآبادی، همانجا؛ نیز نک: قرطبی، ۲۸۲/۱۰، ۲۸۶؛ طباطبائی، ۶-۵/۱۳). عبدالله بن مسعود نیز در روایتی، سوره اسراء را همراه با ۳ (در برخی منابع ۵) سوره پس از آن در ترتیب تلاوت، قدیم‌ترین سوره‌های نازل شده در مکه دانسته، و به تعبیر خودش «العِناقِ الاوَّل» نامیده است (بخاری، نیز سیوطی، الدر، همانجا؛ زرکشی، ۲۵۸/۱). با اینهمه، باید گفت سوره اسراء، همانگونه که در تعبیر مشهور ابن عباس از اصطلاح «مکی» آمده است (طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲/۱)، تنها به سبب نزول آیه نخستین آن در مکه، به عنوان یک سوره مکی شهرت یافته، و اصطلاحاً زیر عنوان «مَایشَبه نَزولِ القَدَنَ فی المَکَی» (نک: زرکشی، ۱۹۲/۱؛ سیوطی، همان، ۳۶/۱) قرار می‌گیرد، چه شیوه بیان و مضامین و مندرجات سوره بیشتر با حوادث و وقایع سالهای پایانی عهد رسالت همخوانی دارد (نک: دنباله مقاله) و تفاوت آشکار وزن و آهنگ کلمه پایانی آیه یکم سوره: «الْبَصیر» (نیز با تمامی دیگر آیات سوره: «وکیلاً»، «شکوراً»، «...»، «خشوعاً» و «تکبیراً») در خور دقت است (نیز نک: فیروزآبادی، همانجا).

سوره اسراء، بلندترین سوره از مجموعه ۷ سوره‌ای است که با مشتقات «تسیح» آغاز شده‌اند و در روایات پیامبر اکرم (ص) عنوان «مُتَبَّحَات» (اندرازی، گ، ۴۰، ب؛ سیوطی، همان، ۲۰۱/۱) به آنها داده شده است. موضوع اصلی در این مجموعه «مقامات پیامبر اکرم (ص) و امتیازات قرآن کریم» است که در هر سوره جنبه‌ای از آن تفصیل می‌یابد.

سوره اسراء اسلوب بیانی ویژه‌ای دارد. در این سوره، موضوعات اصلی و فرعی با تناوبهای منظم و بازگشت‌های متعدد به هر مطلب، در اثنای یکدیگر، به رشته بیان کشیده شده‌اند (در این باره، نک: طبرسی، ۴۰۲/۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۲۶). موضوع اصلی سوره اسراء، ویژگیهای رسالت پیامبر اکرم (ص) به عنوان خاتم پیامبران و ویژگیهای هدایت قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی است (نک: قطب، ۲۹۹/۵). شرح ویژگیهای رسالت آن حضرت با سخن از اسراء آغاز می‌شود (آیه ۱)؛ در پی، مجموعه‌ای از فرمانهای اساسی و رهنمودها، قلب پیامبر اکرم (ص) به عنوان گنجینه‌ای از حکمتهای وحی الهی مورد اشاره قرار می‌گیرد (آیه ۳۹)؛ برخوردهای غیر متصفانه معاندان نشانه بارز درماندگی آنان در برابر عظمت مقام آن حضرت دانسته می‌شود (آیه‌های ۴۷-۴۸)؛ برتری پیامبر اکرم (ص) بر دیگر انبیا، مطرح

تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ وازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ رشید و طواط، محمد، حدائق السحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ ریکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه عیسی شهابی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سجادی، ضیاءالدین، کوی سرخاب تبریز و مقبره الشعراء، تهران، انجمن آثار ملی؛ سروری، محمد قاسم، مجمع الفرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیرانی، حافظ محمود، «اسدی طوسی»، مقالات، به کوشش مظفر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۷۰ م؛ صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش برتلس، مسکو، ۱۹۶۶ م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، خوارزمی؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قطران تبریزی، دیوان، به کوشش محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳ ش؛ کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مجتبی، فتح‌الله و علی اشرف صادقی، مقدمه بر لغت فرس (نک: هم، اسدی طوسی)؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، مقدمه بر الاَبیه، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نخجوانی، محمد بن هندو شاه، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نیسی، سعید، نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کمیاب کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۶ م؛ هدایت، رضاقلی، مجمع النصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ هرن، پاول، مقدمه بر لغت فرس، ترجمه منوچهر اسیرمکری، ضمیمه لغت فرس، ج دبیرسیاقی (نک: هم، اسدی طوسی)؛ یغما، حبیب، مقدمه بر گرشاسب‌نامه (نک: هم، اسدی طوسی)؛ نیز:

Bertel's, E. E., «Pyatoe munazira Asadi Tusskogo», *Istoriya literatury i kul'tury Irana*, Moscow, 1988; Chaŭkin, K. I., «Asadi Staršii i Asadi mladšii», *Sb. Ferdousi*, Leningrad, 1934; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Peshū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; id., «Ueber persische Tenzonen», *Verhandlungen des fünften International Orientalisten-Congresses*, Berlin, 1881; Massé, H., introd. *Le livre de Gerchâsp*, Paris, 1951; Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1984.

ابوالفضل خطیبی

اسراء، نک: معراج.

اسراء، هفدهمین سوره قرآن مجید، دارای ۱۲ رکوع، ۱۱۱ (یا ۱۱۰) آیه، ۱'۵۶۳ کلمه و ۶'۴۶۰ حرف.

سوره اسراء یا اسری از دیرباز با این دو نام شهرت داشته، و وجه تسمیه آن، افتتاح سوره با آیه اسراء بوده است. اما محدثان، این سوره را غالباً سوره بنی اسرائیل می‌نامیده‌اند (نک: بخاری، ۲۲۳/۵؛ سیوطی، الدر، ۱۳۶/۴؛ طبرسی، ۲/۱۵؛ خوئیزی، ۹۷/۳)، زیرا صدر و ذیل آن (آیات ۱-۲، ۱۰۱-۱۰۴) به بیان سرگذشت و سرنوشت قوم بنی اسرائیل، به شیوه‌ای متفاوت با دیگر مواضع قرآن کریم، اختصاص یافته است (نیز نک: اندرازی، گ، ۵۰، ب؛ فیروزآبادی، ۲۸۸/۱). این سوره، با لحاظ کلمه آغازین آن، سوره «سبحان» نیز نامیده شده است (نک: ابن کثیر، ۲/۳؛ سیوطی، الاتقان، ۱۹۳/۱).

سوره اسراء از نظر ترتیب نزول در روایات مختلف در ردیفهای ۴۶ تا ۵۰ جای گرفته، و بنا به روایت مشهور، پنجاهمین سوره قرآن کریم است که پس از سوره‌های شعراء، نمل و قصص و پیش از سوره‌های

بشری، بار دیگر یاد کرد نوح (ع) به عنوان نمونه (آیه ۱۷)، تعریف دنیا و آخرت و مقایسه درجات و سنتهای حاکم بر آن دو (آیه‌های ۱۵-۲۰) دامنه‌های بیان آیات صدر سوره (آیه‌های ۲-۸) و مقدمه‌ای برای گزیده‌های جامع حکمت‌های وحی الهی است (آیه‌های ۲۲-۳۸) که رشته سخن را به تبیین جایگاه قرآن، به عنوان دربر دارنده جوامع حکمت الهی (آیه ۳۹) متصل می‌گردانند. ذکر نمونه‌هایی از تعلیم و تربیت اسلامی بر اساس اعتقاد به توحید و معاد در مقام اصلاح اندیشه و عمل جوامع بشری (آیه‌های ۴۹، ۵۴، ۵۶-۵۸) و نیز داستان آدم (ع) و ابلیس با ذیل و دنباله آن (آیه‌های ۶۱-۷۰) همراه با اشارات مجدد به دنیا و آخرت و مقایسه آن دو (آیه‌های ۷۱-۷۲، قس: ۱۳-۲۲) برای آیات قبلی و بعدی سوره جنبه توضیحی دارند (نیز نک: قطب، ۲۹۸/۵ به بعد).

در نیمه اول سوره اسراء، منشور جامعی مشتمل بر ۲۵ حکمت الهی مطرح شده است که پایه و مایه تعالیم و معارف همه ادیان آسمانی دانسته می‌شود (نک: آیه‌های ۲۲-۳۸)، چنانکه آورده‌اند ابن عباس این مجموعه آیات را با ۱۰ آیه از تورات [ده فرمان] منطبق می‌دانسته، و می‌گفته است که تمامی تورات در این قسمت از سوره بنی اسرائیل آمده است (زمخشری، ۶۶۸/۲؛ سیوطی، الدرر، ۱۸۲/۴). عبارت «لَتُفْسِدُنَّ فِي الارض مَرَّتَيْنِ» (آیه ۴)، از جهت فراوانی اختلاف نظر مفسران در باب مدلول و مفهوم آن، در قرآن کریم کم نظیر است (نک: طبرسی، ۳۹۹/۶-۴۰۰). همچنین درباره تفسیر و تأویل «شجره ملعونه» و نیز «رؤیای صادقه» پیامبر اکرم (ص) که در آیه ۶۰، عنوان شده است، اقوال، نظریات و روایات بسیار گوناگون آمده است (برای نمونه، نک: سیوطی، همان، ۱۹۱/۴-۱۹۲؛ حوزی، ۱۷۹/۳-۱۸۲).

آیه ۸۱ سوره و دو آیه قبل و بعد از آن، متضمن نوید فتح مکه به پیامبر اکرم (ص) و بشارت ورود آن حضرت به مکه با علامت و موفقیت و ظهور حق و افول باطل است (قس: فتح/ ۱/۴۸، ۲۷؛ نیز نک: اسراء/ ۶۰/۱۷). چنانکه آورده‌اند پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه، هنگام به زیر افکندن تنها در خانه کعبه به این آیه مترنم بوده‌اند (بخاری، ۲۲۸/۵؛ مسلم، ۵۶/۴-۵۷؛ ابن هشام، ۵۹/۴).

گفتنی است، همچنانکه صدر سوره مشتمل بر انداز و اخطار به یهود است (آیه‌های ۲-۸)، با تدبیر در مضامین سوره و با توجه به روایات اسباب نزول، می‌توان دریافت که در آیات ذیل سوره (آیه‌های ۷۳-۷۷) نیز این نکته فاش شده است که یهودیان با منافقان مدینه هم قسم شده بودند (نک: منافقون، ۸/۶۳؛ نیز نک: قتال/ ۱۳/۴۷) تا به هنگام مراجعت پیامبر اکرم (ص) از غزوه تبوک از ورود ایشان به مدینه ممانعت به عمل آورند و ناگزیر آن حضرت را متوجه سرزمین شام گردانند، تا پایگاه اسلام در مدینه متزلزل گردد (واحدی، ۲۳۹؛ سیوطی، «لباب...»، ۲۳۴/۱). با افزودن این آیات بر سوره اسراء که به گمان کاتبان وحی، پیش از آن مختم گردیده بود (نک: قرطبی، ۳۰۷/۱۰؛ سیوطی، همانجا)، پیامبر اکرم (ص) همگان را از آن توطئه آگاه گردانید و این هشدار را سخت به یهود و هم پیمانانشان بود که هر گاه در صدد اخراج پیامبر اکرم

می‌گردد (آیه ۵۵)؛ مراتب ثابت و استقامت پیامبر اکرم (ص) یادآوری می‌شود (آیه‌های ۷۳-۷۵)؛ بی‌نیازی پیامبر (ص) از ارائه معجزات گوناگون به درخواست مشرکان، مورد تأیید قرار می‌گیرد (آیه‌های ۹۰-۹۳)؛ «فضل کبیر» خداوند نسبت به آن حضرت عنوان می‌شود (آیه ۸۷)؛ و به پیامبر اکرم (ص) توصیه می‌شود که گواهی خداوند را برای اثبات حقانیت و صدق دعوت خویش بسنده بداند (آیه ۹۶).

در این سوره، بیان ویژگیهای هدایت آخرین کتاب آسمانی نیز با اشاره فحوایی آیه اسراء (آیه ۱) به نزول کتاب بر پیامبر اکرم (ص) (قس: کهف/ ۱/۱۸) آغاز می‌شود؛ قرآن کریم به عنوان جامع‌ترین و برترین منشور هدایت الهی بیانگر همه دانستیهای لازم برای راهنمایی بشر معرفی می‌شود (آیه‌های ۱۲، ۹؛ نیز نک: طبرسی، ۴۰۲/۶)؛ از دوری جستن منکران از قرآن و رسول خدا (ص) سخن به میان می‌آید (آیه ۴۱) و علت گریختن آنان، توحیدی بودن مضامین قرآن کریم و دعوت آن حضرت عنوان می‌شود (آیه‌های ۴۵-۴۶)؛ از راز و رمزهای فراوان قرآن، «شجره ملعونه» نمونه آورده می‌شود (آیه ۶۰)؛ قرآن به عنوان شفا و رحمت برای اهل ایمان، و زیان و خسارت برای ستم پیشگان مطرح می‌شود (آیه ۸۲)؛ انزال قرآن مظهر لطف و عنایت خداوند نسبت به خاتم پیامبران دانسته می‌شود (آیه‌های ۸۶-۸۷)؛ و از ناتوانی انس و جن از آوردن کتابی به مانند قرآن، سخن به میان می‌آید (آیه ۸۸)؛ بار دیگر، بر شمول قرآن بر انواع دانستیها، در عین پافشاری مردمان بر ناسپاسی و حق ناشناسی، تأکید می‌شود (آیه ۸۹)؛ بر حقانیت و اصالت قرآن در مبدأ انزال و مقصد نزول آن تصریح می‌شود (آیه ۱۰۵)؛ حکمت نزول و ابلاغ تدریجی قرآن با کنایه بیان می‌شود (آیه ۱۰۶)؛ گزینش فرزندان اهل کتاب به هنگام استماع آیات قرآن بر حقانیت و اصالت الهی و آسمانی آن گواه می‌آید؛ و در پایان، قرآن بی‌نیاز از مردمان، و مردمان نیازمند ایمان به قرآن اعلام می‌گردد (آیه‌های ۱۰۷-۱۰۸).

دیگر مندرجات سوره، زمینه، مقدمات، نتایج و حواشی بیان موضوعات اصلی است. شاخص‌تر از همه آنکه موضوع تسبیح و ستایش خداوند در این سوره، با آنکه از «مستحبات» است، در ۳ آیه از ۵ آیه که بدان پرداخته، با تعبیرات «سبحان الذی اسرئ...» (آیه ۱)، «... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ...» (آیه ۹۳) و «یقولون سبحان ربنا...» (آیه ۱۰۸)، بیان شده، و در هر ۳ موضع، فرع بر تبیین مقام و جایگاه پیامبر اکرم (ص) و قرآن کریم است (نیز نک: قطب، ۲۹۹/۵؛ طباطبائی، ۵/۱۳). یادکرد موسی (ع) و بنی اسرائیل، فرع بر مضمون آیه اسراء، و اشاراتی تاریخی جهت تکمیل مدلول آن، و به گونه مقدمه‌ای برای مضامین اواخر سوره است (آیه‌های ۱۰۱-۱۰۴)؛ یادکرد نوح (ع) (آیه ۳) به صورت معترضه در میان آیات مربوط به بنی اسرائیل آمده است، بحث از شتاب زدگی جبللی انسان، واسطه‌ای میان مفاهیم قرآن شناختی در آیات قبلی (آیه ۱۱) و آیات بعدی سوره (آیه‌های ۴۱، ۸۹، ۱۰۶) است (قس: قیامت/ ۱۶/۷۵-۱۹). اشاره به نامه عمل (آیه‌های ۱۳-۱۴)، تعیین کنندگی انبیا و دعوتشان در رویدادهای مهم جوامع

بی‌زبان، شاعر، تذکره‌نویس و از درویشان سلسله مولویه. وی در استانبول زاده شد و همانجا به تحصیل پرداخت و علاوه بر فارسی و عربی، زبانهای یونانی، لاتین و ایتالیایی را نیز فرا گرفت (بانارلی، ۱۳۸۹؛ ۷۸۹؛ لوند، I/348). نخست قصد آن داشت که به تدریس بپردازد، ولی پس از آشنایی با شیخ غالب (۱۱۷۱-۱۲۱۳ق) از سر صدق و اخلاص به طریقت مولویه پیوست و در مولوی خانه غلظه (گالاتا) استانبول به تکمیل تحصیلات مشغول شد و پس از سپری کردن دوره ریاضت، به مقام «درویشی و دذگی» رسید و در زمرة یاران صمیمی و مریدان نزدیک شیخ غالب درآمد (اورال، ۳۴؛ میدان لاروس، IV/381). از آن پس لحظه‌ای از مرشد خود جدا نشد و در حجره کوچکی در مولوی خانه غلظه اقامت گزید و باقی عمر کوتاهش را به سرودن اشعار صوفیانه گذراند (لوند، همانجا) و سرانجام، در ۴۹ سالگی، پیش از شیخ خویش وفات یافت و در مولوی خانه غلظه به خاک سپرده شد (بانارلی، همانجا).

تنها نکته مهم زندگی اسرارده دوستی و صمیمیت عمیقی بود که بین او و شیخ غالب وجود داشت. وی در بسیاری از اشعار خود با تحسین و احترام از مرشدش یاد کرده است. مرثیه زیبایی که شیخ غالب در سوگ مرگ نابهنگام او سروده، نشان دهنده علاقه و دلبستگی متقابل آنهاست (گیب، IV/207).

اسرارده از شعرای بزرگ ادبیات دیوانی است. اغلب اشعار او رنگ مذهبی و عرفانی دارد، خاصه اشعاری که در ستایش شمس تبریزی و مولوی سروده شده، و بیشتر آنها در قالب ترجیع‌بند، مخمس و رباعی است. وی در اشعار صوفیانه خویش از سبک شیخ غالب پیروی می‌کرد (EI², II/999). هر چند اشعار او از قوت چندانی برخوردار نیست، ولی اغلب آنها روان، روشن و حاوی احساسات لطیف بشری است و شیوه بیان نسبت به دیگر شاعران مولویه چندان پیچیده و ابهام‌آمیز نیست (گیب، IV/208؛ قس: پکلجای، VII/324). شعر از همچون آینه‌ای لطافت روح و عواطف باطنی صوفی سالکی را که دور از جهان مادی خود را در میان دیوارهای مولوی خانه منزوی ساخته، منعکس می‌سازد، با اینهمه، سخنانش در میان توده مردم جایی ندارد (گیب، همانجا).

آثار: ۱. دیوان اشعار. دیوان کوچک اشعار او مجموعاً ۱۶۰ صفحه است و به خط عربی در ۱۲۵۷ق در استانبول به چاپ رسیده است (نوزگه، ۲۸۶). ۲ و ۳. «مبارک‌نامه» و «فتوت‌نامه». این دو منظومه که در قالب مثنوی سروده شده‌اند و مضمون مذهبی دارند، نشان دهنده عشق و احترام اسرارده به علی (ع) و خاندان نبوت است. این دو مثنوی در بخش آخر دیوان اشعار وی جای گرفته‌اند (پکلجای، همانجا: «دائرة المعارف...»، XV/439). ۴. تذکره شعرای مولویه. این تألیف مهم‌ترین اثر اسرارده به‌شمار می‌آید و حاوی نمونه اشعار و

(ص) و مسلمانان از مدینه برآیند، دبری نخواهند پایید و خود آنان نیز سرنوشتی مشابه فرعونیان خواهند یافت (نک: آیه ۱۰۳؛ قس: آیه‌های ۷-۵).

آخرین آیه سوره اسراء (آیه ۱۱۱) را پیامبر اکرم (ص) «آیه العز» نامیده‌اند (احمد بن حنبل، ۳/۴۳۹-۴۴۰؛ قرطبی، ۱۰/۳۴۵) و گفته‌اند همینکه پسر بچه‌ای از بنی عبدالمطلب زبان باز می‌کرد، آن حضرت آیه العز را به او تعلیم می‌فرمودند (ابوالسعود، ۲۰۱/۵) و نیز هر گاه بار سفر می‌یستند، این آیه را می‌خواندند (احمد بن حنبل، ۳/۴۳۹). نیز گویند آیه العز همانگونه که خاتمه این سوره قرآن است، خاتمه تورات نیز بوده است (قرطبی، همانجا).

سوره اسراء، با سوره کهف - که در ترتیب تلاوت پس از آن قرار گرفته است - همخوانیها و همانندیهای قابل توجهی دارد، چنانکه شمار رکوعات، آیات، کلمات و حروف آن دو (نک: فیروزآبادی، ۲۸۸/۱، ۲۹۷) بسیار به هم نزدیک، و اسلوب و مضمون آیه‌های آغازین و پایانی آن دو مشترک، و آیات متعددی از این دو سوره با یکدیگر همانندیهای لفظی و همخوانیهای مضمونی دارند (برای نمونه، نک: اسراء، ۹/۱۷، ۵۴، ۵۰؛ به ترتیب، قس: کهف/۱۸، ۶۱، ۸۹). با اینهمه، اتصال و انسجام مضمونی و فحوایی سوره اسراء با سوره نحل، سوره مجاور و «زوج» آن، بسی مشهودتر است (برای نمونه، نک: اسراء/ ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۵، ۸۲، ۸۸، ۱۰۷؛ به ترتیب، قس: نحل/ ۱۶، ۱۱، ۱۲، ۴، ۹، ۱۰، ۱۲، ۳، ۶۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۴۹).

مآخذ: ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوالسعود، محمد، تفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اندرایی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حویزی، عبدعلی، تفسیر نور الثقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ دوزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ زرکشی، محمد، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۲م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ همو، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ همو، «لباب النقول»، در حاشیه تفسیر جلالین، استانبول، دارالدعوة؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، تهران، ۱۳۸۶ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صید، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ فیروزآبادی، محمد، بصائر ذوی التمییز، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۷م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش موسی شاهین لاشین و احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ واحدی، علی، اسباب النزول، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ محمدعلی لسانی فشارکی

آسراؤ التوحید، نک: ابوسعید ابوالخیر.

آسراؤ دده، محمد (۱۱۶۲-۱۲۱۱ق/ ۱۷۴۹-۱۷۹۶م)، فرزند احمد

نیامده است و سخن از این فرشته تنها در روایات دیده می‌شود. یکی از سرچشمه‌های اساسی در این باره، روایتی نقل شده از زبان عایشه درباره دعای پیامبر (ص) پیش یا پس از نماز است که به دو گونه متفاوت ضبط شده است: در گونه نخست که روایت عکرمه بن عمار با دو واسطه از عایشه است، چنین آمده که پیامبر (ص) در افتتاح نماز شب، همواره دعایی را می‌خواند که سر آغاز آن عبارت «اللهم رب جبرائیل و میکائیل و اسرافیل...» بوده است (نک: مسلم، ۵۳۴/۱؛ ابوداؤد، ۲۰۴/۱؛ ترمذی، ۴۸۴/۵؛ نسایی، ۲۱۲/۳-۲۱۳؛ ابن ماجه، ۴۳۷/۱؛ احمد بن حنبل، ۱۵۶/۶). در گونه دوم که روایت جسره از عایشه است، در پاسخ سؤال یک زن یهودی درباره عذاب قبر، چنین آمده است که پیامبر (ص) در سالهای پایانی از عمر خویش، پس از انجام هر نماز بر ذکر «رب جبرئیل و میکائیل و اسرافیل» مداومت ورزیده، پس از این عبارات از آتش جهنم و عذاب قبر استعاذه می‌کرد (نک: نسایی، ۷۲۳/۸، ۷۲۸/۸؛ احمد بن حنبل، ۶۱۶/۶؛ برای روایاتی مشابه از ابن مسعود و اسامه بن عمیر، نک: دارمی، ۳۰۸/۱؛ حاکم، ۶۲۲/۳).

در وصف اسرافیل روایاتی آمده است که منشأ بخش مهمی از آنها گفتار کعب الاحبار و کسانی چون وهب بن منبه است. در این روایات اغلب اسرافیل، فرشته‌ای چهاربال (گاه بیشتر) با پیکری بسیار بزرگ وصف شده است که پاهایش در قعر زمین هفتم جای گرفته، و عرش برشانه‌اش قرار دارد (نک: مقدسی، مطهر، ۲۱۳/۲-۲۱۴؛ قزوینی، ۳۷؛ ابن جوزی، ۴۶؛ سیوطی، الحباثک...، ۳۴، الدر، ۹۳/۱، ۳۳۸/۵). در کنار این عظمت، در روایات سخن از این نکته به میان آمده است که اسرافیل همواره در برابر بزرگی خداوند، خود را بس حقیر می‌دید و از جلال او خویشتن را با بالی از بالهایش می‌پوشاند (نک: قزوینی، سیوطی، همانجاها)؛ تا آنجا که در کتب صوفیه، اسرافیل به عنوان اسوه «حیاء اِجلال» مطرح گردیده است (مثلاً قشیری، ۲۱۶؛ کاشانی، ۴۲۰). همچنین در اخبار آمده است که اسرافیل ناجیزی عظمت خود را در مقابل عظمت خداوند به حق دریافت و نخستین کس بود که ذکر «سبحان ربی الاعلیٰ و بحمده» را بر زبان آورد (نک: مستملی، ۷۷/۱-۷۸). پنداری نامشهور بر آن بود که خداوند آدمی را در چهره، همانند اسرافیل آفریده است (نک: مسعودی، ۳۷).

برخی از پیشینیان را تصور بر آن بود که اسرافیل از آوازی بسیار خوش برخوردار است. اوزاعی عالم نامدار شام شنیده بود که زیبایی آواز تسبیح اسرافیل، اهل آسمان را از عبادت خود بازداشته، و به گوش سپردن به تسبیح او واداشته است (نک: سیوطی، الحباثک، ۳۵). همچنین در روایات، او مؤذن اهل آسمان دانسته شده است (همو، الدر، نیز الحباثک، همانجاها). گزارشی از ابن زین در دست است که نشان می‌دهد در عصر او (سده ۱۹م) این باور نزد مردم مصر رواج داشته که بهشتیان از غنای اسرافیل بهره‌مند می‌شوند (نک: EI¹؛ قس: روایاتی

شرح احوال بیش از ۲۰۰ شاعر مولویه است (کاراعلی اوغلو، 727). چنانکه مؤلف در آغاز کتاب آورده، نخست شیخ غالب بعضی از اشعار شعرای مولویه را که پسندیده بوده، گرد آورده، و با افزودن شرح حال برخی از آنان، مجموعه‌ای فراهم ساخته بوده است (لوند، همانجا)، ولی به سبب اشتغال به اداره مولوی خانه و پذیرایی از زائران فراوان آنجا، فرصت اتمام آن را نیافته است (اورال، همانجا)؛ از این رو، مجموعه را به اسرارده سپرد تا آن را به صورت تذکره‌ای تدوین کند (لوند، همانجا). اما اسرارده در تنظیم این تذکره همه منابع لازم را مطالعه و بررسی نکرده است و بدین سبب، این اثر ارزش چندانی ندارد (بانارلی، همانجا)، به ویژه آنکه علاقه شخصی و ارتباط و دوستی او با برخی از شاعران آن دوره، در تألیف این تذکره تأثیر داشته است. این تذکره که در ۱۲۱۱ق (سال وفات او) پایان یافته، در ۱۳۰۹ق به اهتمام علی انور تلخیص شده، و با عنوان سماع خانه ادب در استانبول به چاپ رسیده است (گولپینارلی، 16).

از اسرارده لغت‌نامه‌ای نیز به ایتالیایی - ترکی برجای مانده است (لوند، همانجا).

مآخذ:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1987; EI²; Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, London, 1967; Gölpınarlı, A., *Mevlânâdan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953; Karanlioglu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1980; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Oral, H., *Şeyh Galib*, Istanbul, 1989; Özege, M.S., *Eski Harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1971; Pekolcay, N., *İslâmi türk edebiyatı*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968. جلال خسروشاهی

اسرافیل، در روایات اسلامی نام فرشته‌ای از ملائکه مقرب که

بیشترین شهرت او به دمیدن در صور به هنگام برپایی قیامت است. از پیشینیان، کسانی چون اخفش به ضبط نام او به صورت «اسرافین»، «سرافیل» و «سرافین» نیز اشاره داشته‌اند (ابن منظور، ذیل سرف، سرفل)، اما کاربرد این گونه‌ها در متون اسلامی به چشم نمی‌خورد. برخی چون عکرمه از تابعین، با قرار دادن نام اسرافیل در کنار جبرئیل و میکائیل، این نام را ترکیبی با ریشه عبرانی، مرکب از اسراف (یا سراف) به معنی «بنده» (?) و ایل به معنی خداوند دانسته‌اند (بخاری، ۱۴۸/۵؛ سیوطی، الدر...، ۹۱/۱؛ ابن منظور، ذیل سرف، ایل)، حال آنکه بر خلاف آن دو فرشته، نام اسرافیل در متون کهن یهودی و مسیحی دیده نشده است (درباره واژه عبری «سراف» و رابطه احتمالی آن با اسرافیل، نک: بخش پایانی همین مقاله). متناسب با ترجمه یاد شده از نام اسرافیل به «عبدالله»، باید به روایاتی به نقل از پیامبر (ص) و امام سجاده (ع) اشاره کرد که در آنها «عبدالرحمان» نام اسرافیل دانسته شده است (نک: سیوطی، همانجا؛ درباره دیگر نامها و القاب اسرافیل چون عبدالخالق و ابوالمنافخ، و جز آن، نک: طوسی، محمد بن محمود، ۲۴).

از حیث ریشه شخصیت، یادی از اسرافیل در قرآن کریم به میان

به هر روی، تفصیل جریان دمیدن در صور و برپایی قیامت، در روایات وارد شده، و یکی از بلندترین روایات در این باره، نقل اسماعیل ابن رافع، قصاص مدینه از ابوهریره و او از پیامبر (ص) است که محدثانی چون ابویعلیٰ موصلی، محمد بن جریر طبری، طبرانی و بیهقی آن را در آثار خود ثبت کرده‌اند (نک: ابن کثیر، ۱۳۶-۱۴۱؛ برای روایت بلندی دیگر، نک: قمی، ۲۵۲/۲). درباره‌ی از روایات، سخن از آن است که به هنگام امر خداوند به نفخ در صور، اسرافیل بر «صخره بیت المقدس» می‌ایستد و در صور می‌دمد (مثلاً نک: همانجا؛ طوسی، محمد ابن محمود، ۱۵۹؛ یاقوت، ۵۹۱/۴؛ ابن جوزی، ۵۳) و از همین روست که ۲ باب از ۴ در «قبة الصخرة»، «باب اسرافیل» و «باب الصور» نام گرفته‌اند (نک: مقدسی، محمد، ۱۴۵-۱۴۶؛ یاقوت، ۵۹۷/۴). در مقام مقایسه باید به روایاتی اشاره کرد که به هنگام سخن از داستان ذوالقرنین (ه) و درآمدن او به سرزمین ظلمات، از دیدار او با «صاحب الصور» سخن آورده‌اند که در آنجا به انتظار امر خداوند بر دمیدن در صور ایستاده بود (نک: عیاشی، ۳۴۷/۲-۳۴۸؛ ثعلبی، ۳۶۹). در روایاتی که از مرگ فرشتگان چهارگانه پس از مرگ همگی مخلوقات جهان سخن می‌گویند (الهام گرفته از آیه ۶۸ سوره زمر/۳۹)، غالباً گفت و گو از آن است که ملک الموت پس از گرفتن جان ۳ فرشته دیگر، خود از سوی خداوند قبض روح می‌گردد (مثلاً نک: مقدسی، مطهر، ۲۲۳/۲-۲۲۴؛ قرطبی، ۱۸۹-۱۹۰؛ سیوطی، همان، ۳۳۹/۵-۳۴۰) و این اسرافیل است که جانش پس از جبرئیل و میکائیل گرفته می‌شود (نک: زیدنرسی، ۴۷-۴۸؛ قمی، ۲۵۶/۲-۲۵۷؛ ابن جوزی، ۵۰-۵۱). حتی در روایتی که قمی (۲۵۲/۲) نقل کرده، اسرافیل آخرین فرشته‌ای است که از سوی خداوند مرگ را درمی‌یابد. وقتی که زمان آن فرا می‌رسد تا مردگان از نو جان گیرند و رستخیز برپا گردد، در روایات نخست از زنده شدن اسرافیل و آنگاه جبرئیل و میکائیل سخن به میان آمده است، چه اسرافیل است که به فرمان خداوند نفخه دوم را برای زنده کردن مردگان می‌دمد (نک: ابن جوزی، ۵۲-۵۳؛ سیوطی، الدر، ۳۳۸/۵-۳۳۹).

در تبیین مقام قرب اسرافیل به خداوند، چنین آمده است که او مقرب عرش خداوند و گمارده او بر «لوح محفوظ» است و هر گاه که خداوند را اراده بر امری قرار گیرد، با واسطه لوح محفوظ، اسرافیل از آن فرمان آگاه می‌گردد (نک: مقدسی، مطهر، ۱۶۲/۱؛ مستملی، ۶۴/۱؛ سیوطی، همان، ۹۲/۱).

در برخی منابع روایی، از تکیه داشتن لوح محفوظ بر پیشانی اسرافیل سخن رفته است (قمی، ۴۱۵/۲؛ قزوینی، ۳۷؛ ابن جوزی، ۴۶)؛ در حالی که گاه به ثبت قرآن بر پیشانی او (سیوطی، الحائک، ۳۶)، و گاه از ثبت نام خداوند بر آن (طوسی، محمد بن حسن، ۲۵۹) گفت و گو شده است. به هر صورت، جایگاه اسرافیل به عنوان انتقال دهنده اوامر الهی از لوح محفوظ به دیگر کارگزاران، گاه او را به عنوان «امین خداوند بین خود و خلق» (برای تعبیری در حدیث نبوی، نک: سیوطی، الدر، ۹۳/۱) و «سفیر اعلیٰ» (برای تعبیری از صوفیه، نک: روزبهان بقلی،

کهن درباره لذت بردن بهشتیان از سماع و غنا، طبرسی، ۲۹۸/۸-۲۹۹؛ سیوطی، الدر، ۱۵۳/۵).

به هنگام سخن از ملائکه مقرب، همواره نام اسرافیل به عنوان فرشته سوم در میان است؛ خواه آن هنگام که نام او در کنار جبرئیل و میکائیل به عنوان ۳ فرشته برگزیده برده شده (مثلاً نک: الاختصاص، ۴۶)، و خواه آنگاه که با یاد کردی از ملک الموت عزرائیل، از ۴ فرشته سخن به میان آمده است (مثلاً نک: ابن بابویه، الخصال، ۲۲۵/۱؛ سیوطی، همان، ۹۳/۱-۹۴). در زمان تابعین، گاه برخی از مفسران، این فرشتگان مقرب را با «روحانین» (ازهری، ۲۲۶/۵)، یا با «کروبیان» (ابن اثیر، ۱۶۱/۴؛ نیز نک: آملی، ۲۳۷) یکی دانسته‌اند.

اگر چه در مقام شهرت، جبرئیل نخستین و میکائیل دومین فرشته صاحب نام نزد مسلمانان هستند، اما گاه در برخی روایات، اسرافیل بلند پایه تر از آن دو دانسته شده است، از جمله این روایات، سخنانی به نقل از تابعین چون حسن بصری و وهب بن منبه و گاه باسندی مرفوع، به نقل از پیامبر (ص) است که در آنها اسرافیل نزدیک‌ترین فرشته به بارگاه الهی دانسته شده است (نک: مقدسی، مطهر، ۱۸۲/۱، ۲۱۳/۲؛ سیوطی، همان، ۹۳/۱-۹۴؛ برای نمونه بازتاب این نظریه در آثار نویسندگان بعدی، نک: ابرقوهی، ۳۸۰؛ نویری، ۳۷/۱؛ قس: قمی، ۱۰/۲، که در روایتی جبرئیل را در قرب، همپای اسرافیل آورده است). همچنین در حدیث نبوی، جبرئیل و میکائیل یاران دست راست و چپ اسرافیل شمرده شده‌اند (نک: ابوداود، ۳۶/۴-۳۷؛ احمد بن حنبل، ۱۰/۳؛ سیوطی، الدر، ۹۴/۱-۳۳۸/۵) و گاه سخن از آن است که اسرافیل در مواردی میان آن دو داوری کرده است (نک: همان، ۹۴/۱؛ نیز: مستملی، ۴۲۰/۱).

به هنگام بیان وظیفه هر یک از فرشتگان چهارگانه، بنابر آنچه نزد مسلمانان شهرت یافته است، جبرئیل آورنده وحی، میکائیل موکل رزق و باران، اسرافیل دمنده در صور (ه) و عزرائیل فرشته مرگ است. در ۱۰ موضع از قرآن کریم، بدون یادی از نام این «دمنده»، از دمیدن در صور هنگام به سر آمدن زندگی آفریدگان و برپا شدن قیامت، سخن رفته است و در یک مورد (زمر/۶۸) در کنار دَمِش نخست که پایان بخش جهان نخستین است، از دمش دیگری در صور سخن رفته که موجب زنده شدن و برخاستن مردگان است (نفخه اولی و نفخه آخری). در پاره‌ای از احادیث نبوی، از این دمنده با عنوان «صاحب الصور» یا «صاحب القرن» (قرن: بوقی از شاخ) یاد شده (مثلاً نک: ابوداود، ۳۷/۴؛ ترمذی، ۶۲۰/۴، ۳۷۲/۵؛ احمد بن حنبل، ۷۳/۳، ۳۲۶/۱، ۷۳، ۳۷۴/۴؛ حاکم، ۵۵۹/۴) و گاهی بر تطبیق آن با اسرافیل تأکید شده است (نک: سیوطی، همان، ۹۴/۱-۳۳۸/۵)؛ نیز نک: الصحیفة السجادیة، دعای (۳). در اینجا باید به زوایاتی برخلاف مشهور اشاره کرد که در آنها بدون بردن نامی از اسرافیل، از دو فرشته دمنده در صور و حتی در برخی روایات از دو «بوق» سخن به میان آمده است (نک: ابن ماجه، ۱۴۲۸/۲؛ حاکم، سیوطی، همانجاها).

چنین آمده است که در جنگ بدر، اسرافیل با هزار تن از فرشتگان، در کنار لشکریان تحت فرمان جبرئیل و میکائیل به یاری پیامبر (ص) حاضر شدند (نک: واقدی، ۵۷/۱، ۷۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۷/۱؛ ابن سعد، ۳(۱)/۱۲۴؛ حاکم، ۳/۶۹؛ بیهقی، ۳/۵۵). به ندرت از حضور اسرافیل و دو فرشته دیگر در جنگ احد برای یاری پیامبر (ص) به هنگام هزیمت مسلمانان سخن به میان آمده است (نک: کلینی، ۳۲۱/۸).

در برخی از گونه‌های حدیث معراج، از دیدار پیامبر (ص) با اسرافیل در آسمان هفتم یاد شده است (نک: ابن جوزی، ۴۷). همچنین روایتی با این مضمون وجود دارد که به هنگام درگذشت پیامبر (ص) نخست جبرئیل، سپس میکائیل و آنگاه اسرافیل بر او نماز گزارند (نک: ابن سعد، ۲(۲)/۴۶-۴۷؛ بلاذری، ۵۶۴/۱). روایتی حکایت از آن دارد که به هنگام برخاستن پیامبر (ص) از خاک به گاه قیامت، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بر مدفن آن حضرت فرود می‌آیند (نک: مستملی، ۵۲۳/۲؛ برای گونه‌ای شیعی از این روایت درباره رجعت امام حسین (ع)، قس: راوندی، الخرائج...، ۸۴۸/۲).

درباره امام علی (ع) در برخی روایات چنین آمده است که وی در جنگ بدر، شب هنگام برای طلب آب بیرون رفت و جبرئیل و میکائیل و اسرافیل به یاری او شتافتند (ابن شهر آشوب، ۲(۲۴۱-۲۴۲)؛ و در روایتی دیگر چنین آمده است که ۴ فرشته در جنگ خیبر، علی (ع) را یاری رساندند که از آن میان اسرافیل پشت سر او بود (تفسیر، ۴۵۱؛ ابن شهر آشوب، ۲(۲۳۹)).

در روایاتی نیز آمده است که در آخر الزمان، اسرافیل همراه دیگر فرشتگان به یاری سپاه مسلمانان خواهد شتافت (مثلاً نک: مقدسی، یوسف، ۲۱۰) و گاه به صراحت از یاری رساندن او به مهدی منتظر (ع) سخن رفته است (مثلاً نک: مفید، ۴۵؛ الاختصاص، ۲۰۹).

در مقام مقایسه میان اسرافیل در فرهنگ اسلامی و فرشتگان آیین یهود، برخی چن ونسینک، احتمال داده‌اند که نام این فرشته با واژه عبری «سرافیم»^۲ در عهد عتیق ارتباط داشته باشد (نک: EI^۱). «سرافیم» در لغت صورت جمع از واژه «ساراف» به معنی «مار آتشین» (ماری با زهر سوزاننده، نک: فایرلند، 336) است که به مفهوم لغوی خود در چند موضع از عهد عتیق (سفر تثنیه، ۸:۱۵؛ صحیفه اشعیا، ۱۴:۲۹، ۳۰:۶) به کار رفته است. زبان شناسان این واژه را با واژه مصری «شرف» و واژه آشوری «شرفو» (به معنی سوزاننده) هم‌ریشه دانسته‌اند (نک: گزنیوس، 977: ERE, IV/595). درباره آن «سرافیم» (مارهای آتشین) که خداوند در میان بنی اسرائیل فرستاد تا آنان را گزیده، هلاک سازند (سفر اعداد، ۲۱:۶)، نمی‌توان با اطمینان گفت که کاملاً به معنی لغوی و مجرد از باورهای دینی به کار رفته باشند.

تنها مورد صریح از کاربرد واژه «سرافیم» در عهد عتیق — که موجوداتی فراسوی طبیعت را مقصود دارد — در صحیفه اشعیا (۶:۱-۷)

۳۶۰-۳۶۱) مطرح ساخته است که پیام خداوند را به دیگر بندگان، از ملائکه و انبیا می‌رساند. از همین رو، در روایات از میانجیگری اسرافیل در رسانیدن وحی سخن آمده است؛ انتقال وحی از خداوند به اسرافیل با واسطه لوح، یا واسطه لوح از قلم، یا با واسطه فرشته‌ای از «روحانین» و نیز انتقال آن از اسرافیل به جبرئیل بدون واسطه یا با میانجیگری میکائیل در منابع روایی بازتاب یافته است (نک: «مسائل...»، ۲۴۴؛ قمی، همانجا؛ ابن بابویه، التوحید، ۲۶۴؛ الاختصاص، ۴۵؛ قس: ابن جوزی، ۱۳۰-۱۳۱، که جایگاه میکائیل و اسرافیل جابه جا شده است). همین منزلت اسرافیل در قرب به خداوند، گاه او را به عنوان «حاجب» خداوند مطرح ساخته است (نک: سیوطی، همان، ۹۴/۱).

در قصص پیامبران (ع) و سیره پیامبر اسلام (ص) نیز می‌توان یادکردهایی از حضور اسرافیل را باز یافت. آورده‌اند که وقتی خداوند فرشتگان مقرب را یکایک گسیل داشت تا قدری از خاک زمین را برای سرشتن گل آدم برآورد، اسرافیل سوم فرشته‌ای بود که در برابر زاری زمین بی‌تاب شد و بازگشت و پس از او ملک الموت بود که توانست آن خاک را برآورد (برای روایاتی پر شمار، نک: سیوطی، همان، ۴۷۱-۴۸؛ نیز قس: مجلسی، ۱۰۳/۱، ۱۱۳، ۱۲۰-۱۲۱؛ برای گسترش و نظم داستان در مثنوی، نک: مولوی، ۱۰۴ به بعد). بر اساس پاره‌ای از روایات، او نخستین فرشته‌ای بود که فرمان خداوند را اطاعت کرد و بر آدم سجده برد (نک: طوسی، محمد بن محمود، ۲۴؛ سیوطی، الحیانک، همانجا؛ قس: کتاب کهن مسیحی «زندگی آدم» که میکائیل را اول سجده کننده دانسته است، نک: EI^۲, I/177). در روایت غیر مشهور همچنین آمده است که در جریان مواخات ۳ فرشته با ۳ پیامبر، اسرافیل با آدم (ع)، میکائیل با ابراهیم (ع) و جبرئیل با پیامبر اسلام (ص) پیمان برادری بستند (نک: خواجه محمد پارسا، ۱۶۴).

به روایتی، آنگاه که ابراهیم خلیل (ع) در آتش افکنده شد، این اسرافیل بود که دریاری او از فرشتگان دیگر پیشی گرفت (نک: ابونعیم، ۲۰/۱؛ قس: سیوطی، الدرر، ۳۲۱/۴-۳۲۲؛ نیز مجلسی، ۱۲/۳۵، ۳۹؛ روایاتی مشابه حاکی از چنین سبقتی از سوی جبرئیل یا «فرشته باران»). مأموران هلاک قوم سرکش لوط که نخست نزد ابراهیم (ع) میهمان شدند و سپس به نزد لوط (ع) آمده، قومش را نابود کردند، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بودند که در پاره‌ای از روایات داستان، نام فرشته چهارمی نیز در کنار آنان آمده است (نک: کلینی، ۳۲۸/۸؛ عیاشی، ۲(۱۵۳، ۱۵۵؛ برقی، ۱۱۱). در داستان قوم یونس نیز چنین آمده است که پس از توبه آنان، خداوند اسرافیل را فرمود تا فرود آید و عذاب را از ایشان بازگرداند (راوندی، قصص...، ۲۵۲).

در سده‌های نخست هجری، نزد عالمان عراقی چنین شهرت داشت که پیامبر اسلام (ص) در ۳ سال آغازین از رسالت خویش، وحی از اسرافیل می‌گرفت و از آن پس بود که جبرئیل بر این امر گمارده شد (نک: طبری، ۲(۳۸۶-۳۸۷، ۳۹۲؛ الاختصاص، ۱۳۰). در تفصیل مضمون آیه مربوط به امداد پیامبر (ص) با لشکریان غیبی (توبه/۴۰۹)، در روایات

تهران، ۱۳۲۷ش/۱۹۶۹م؛ ابرقوهی، ابراهیم، مجمع البحرین، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن اثیر، مبارک، النهاية، به کوشش طاهر احمد زاری و محمود محمد طحاحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، بستان الراغبین، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن کثیر، اسماعیل، النهاية، به کوشش احمد عبدالشافی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منظور، لسان، ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیۃ الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعۃ المدرسین؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغه، به کوشش عبدالله درویش، قاهره، ۱۹۶۶م؛ بخاری، محمد، صحیح، همراه با حاشیة سندی، قاهره؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، دلائل النبویه، به کوشش عبدالعظی قلنجی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ به بعد؛ تفسیر، منسوب به امام حسن عسکری (ع)، قم، ۱۲۰۹ق؛ تعلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خواجه محمد پارسا، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگر نژاد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائح، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانین، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانزی کرین، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زید نرسی، (اصل)، الاصول السنة عشر، قم، ۱۴۰۵ق؛ سیوطی، الحیانک فی اخبار الملائک، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، الدر الثمور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ الصحیفة السجادیة؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتعجد، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ق؛ طوسی، محمد بن محمود، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۳۵ش؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، التفسیر، تهران، ۱۳۸۰ق؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، التذکره، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قمی، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کاشانی، محمود، مصباح الهدیة، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۴۰ بحارالانوار (نکته هجده، مجلسی)؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح الترف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، اخبار الزمان، بیروت، دارالاندلس؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، امالی، به کوشش اسنادولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقدسی، مطهر، البده و التاريخ، به کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقدسی، یوسف، عقدا لدر، به کوشش عبدالفتاح محمد حلز، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ مولوی، جلال الدین محمد، منبری، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، المؤسسة المصریة العامة و واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلیدان؛ نیز:

El¹; El²; ERE; Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*, London, Hodder & Stoughton; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* ed. F. Brown et al., Oxford, 1955; *Yalqūt Sham'ūni*.

احمد پاکچی

است که در آن سرافیم به جمعی از موجودات ماوراء طبیعت اطلاق شده است که بر بالای «کرسی» خداوند ایستاده، پیوسته با آوازی بلند ذکر «قدوس قدوس قدوس» می‌گویند. هر یک از آنان را ۶ بال است که با دوتای آنها روی، و با دوتای دیگر پاهای خود را می‌پوشانند و با دو بال آخر پرواز می‌کنند. در ادامه سخن آمده است که یکی از سرافیم لبهای اشعیای نبی را با اخگری لمس و تطهیر کرده است تا بتواند پیام آور کلام خداوندی باشد. در تفسیر این عبارات اشعیای، یلقوط شمعونی از مفسران کهن عهد عتیق، شمار سرافیم را ۲ دانسته است که یکی در راست و دیگری در چپ کرسی جای گرفته‌اند (نک: یلقوط شمعونی، II/777)، برداشتی که می‌تواند الهام گرفته از صحیفة اشعیای (۳:۲:۶) بوده باشد.

درباره ارتباط میان اسرافیل در فرهنگ اسلامی با سرافیم در آثار یهودی، باید گفت که شباهت آن دو قدری فراتر از همسانیهای لفظی است. مقایسه سرافیم بر گرد کرسی خداوند در کلام اشعیای با اسرافیل مقرب عرش در روایات اسلامی، قیاس ۶ بال سرافیم با بالهای اسرافیل، کنار هم نهادن آواز بلند قدوس قدوس سرافیم (برای بسط و تفسیر آن، نک: یلقوط شمعونی، II/778) با آواز تسبیح اسرافیل در آسمانها و پوشانیدن سرافیم روی و پاهای خود را با بالها و مقایسه آن با حیای اسرافیل از جلال خداوندی و پوشیدن پیکر خود با بالی از بالهایش، همگی می‌توانند جالب توجه باشند. تفاوتی اساسی میان سرافیم و اسرافیل که هرگز نباید آن را از نظر پنهان داشت، جمع بودن سرافیم است، در حالی که اسرافیل واژه‌ای برای نامیدن تنها یک فرشته است. در این باره، مقایسه تفسیر پیش یاد شده از سرافیم به «دو ساراف» و روایات غیر مشهور اسلامی که از «دو فرشته دمنده در صور» سخن می‌گفتند، شایان توجه است، هر چند که نمی‌توان الزاماً بین این دو تفکر به رابطه‌ای قائل شد.

اینکه تصور «سرافیم» یهودی، این موجودات ماوراء طبیعت که حتی نمی‌توان نام فرشته بر آنان نهاد، ریشه از کجا دارد و چگونه واژه «ساراف» از مفهوم ماریه چنین مفهومی انجامیده، نظر دین‌شناسان را به خود جلب کرده است. نظریات گوناگونی در این باره ابراز شده است که ریشه سرافیم را به باورهای دیرین آشوری، فنیقی یا مصری می‌رساند، اما یکی از مقبول‌ترین نظریات آن است که باید «سرافیم» پیرامون کرسی را با «سرافیم» هلاک کننده در سفر اعداد (۶:۲۱؛ نیز نک: سطور پیشین) مرتبط انگاشت و ریشه را در باورهای یهود باستان درباره مار جست و جو کرد. از جمله شواهد در تأیید این نظریه آن است که نزد یهود تا روزگار حزقیای پادشاه، یک خدایگان مار پرستش می‌شده است (کتاب دوم پادشاهان، ۴:۱۸). به علاوه، همراهی «سرافیم» با «کرویم» در بهشت و مقایسه آن با همراهی «مارها» با «کرویم» در مواضع مختلف از تحریرهای گوناگون آپوکریف خونخ، تأییدی بر این نظریه دانسته شده است (برای تفصیل نک: ERE, IV/595).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانزی کرین و عثمان اسماعیل یحیی،

اسرائیل، نک: بنی اسرائیل؛ نیز یعقوب.
اسرائیل بن سلجوق، نک: سلجوقیان.

اسرائیلیات، اصطلاحی در معارف اسلامی، به ویژه در زمینه تفسیر و علوم حدیث، و آن به دسته‌ای از روایات و قصص و مفاهیم اشاره دارد که نه در قرآن و احادیث نبوی، بلکه در تعالیم امم سالفه به ویژه بنی اسرائیل ریشه دارند و حاصل جریانی است از داستان‌سرایی، اسطوره پردازی و وجوهی دیگر از تعالیم غیر اصیل که به ویژه در سده‌های نخست هجری توسط گروهی - بیشتر از یهودیان اسلام آورده - صورت پذیرفته، و به حاشیه آموزشهای مسلمانان راه یافته است.

نویسندگان مسلمان به هنگام نقل از منابع پیشینان، گاه با استفاده از تعبیر صریحی چون «برخی از کتب پیشینان» یا «کتب پیامبران» به بیان مطلب می‌پرداخته‌اند (مثلاً نک: جاحظ، البیان...، ۲۳۲/۲؛ ابن قتیبه، المعارف، ۲۵؛ سیوطی، «العرف...»، ۲۸۴)؛ البته در مواردی نیز بدون ذکر سرچشمه، سخن را به صورت گفتار صحابه و تابعان، یا به عبارت دیگر به صورت احادیث موقوف نقل کرده‌اند. در مقام تشخیص منشأ و سرچشمه، باید در نظر داشت که میان این دوگونه روایات، تفاوتی اساسی وجود دارد، چه تنها گونه نخست است که برگرفته شدن آن از روایات ماقبل اسلامی به صراحت بازگو شده است. یافت نشدن ریشه این روایات در احادیث نبوی، گرچه بازدارنده‌ای برای یک داوری قطعی است، اما با شناخت شخصیت راویان و نیز با در دست داشتن نمونه‌های مشابه در نوشته‌های یهود، می‌توان به مطالعه‌ای تطبیقی میان این روایات با نظایر یهودی آن پرداخت.

واژه اسرائیلیات جمع اسرائیلیه و آن منسوب به اسرائیل است که نامی دیگر برای یعقوب پیامبر (ع) بوده است (نک: ابن بابویه، ۴۴/۱؛ برای به کارگیری واژه «اسرائیلیه»، به مفهوم «یعقوبیه»، شاخه‌ای از مسیحیت، نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۶۳؛ نیز نک: حبیبی، ۱۶۳). در جست و جو از قدیم‌ترین نمونه‌های کاربرد اصطلاح اسرائیلیات، نخستین نمونه احتمالی تألیفی با همین عنوان از وهب بن منبه (د ۱۱۴ق) است و تردید از آن روست که در برخی از منابع کتاب شناختی از این اثر با عنوانی دیگر یاد شده است. اگر چه فهرس کتاب شناختی موجود، ذکری از این اثر به میان نیاورده‌اند، ولی پاره اقتباس شده از این اثر توسط ونشریسی با ذکر عنوان کامل کتاب، به روشنی نشان می‌دهد که گویا این اثر در موضوع مورد بحث تألیف شده بوده است (۳۸۲/۱۳؛ نیز نک: دوری، ۱۰۷؛ دتریش، 202، GAL, S, I/101).

از نمونه‌های صریح کاربرد تاریخی اصطلاح، نخست باید به مسعودی اشاره کرد که در سده ۴ق، این واژه را به مفهوم اصطلاحی آن و در حدی وسیع که روایات مسیحی را نیز دربر گیرد، به کار برده است؛ او این دسته از روایات را اخباری به روایت اصحاب حدیث دانسته است که نه می‌توان آنها را قبول، و نه رد کرد. مسعودی در ادامه سخن از

اسرائیلیات، به ذکر نمونه‌هایی از این دست اخبار پرداخته است (مروج...، ۲۱۶/۲ به بعد). در اوایل سده ۷ق یا قوت حموی این واژه را با بیانی آشکار به مفهوم «کتب قدیمه» و آثار امم سالفه به کار گرفته است (نک: ادبا، ۲۵۹/۱۹؛ نیز برای کاربردی مشابه، ذهبی، میزان...، ۳۵۲/۴). با گذشت حدود یک سده، کسانی چون ابن تیمیه، و با تعریفی روشن‌تر ابن کثیر با ارائه مفهومی از این اصطلاح، هماهنگ با مفهوم امروزی آن، به تبیین اقسام روایات اسرائیلیات پرداخته، و به نقد محتوایی آنها دست یازیده‌اند (نک: ابن تیمیه، ۱۰۰؛ ابن کثیر، ۶/۱).

ابن تیمیه از نقادان سده ۸ق، در مباحث خود در اصول تفسیر، با مطرح کردن این اصل که نقل اسرائیلیات تنها به عنوان استشهاد - و نه از روی اعتقاد - باید باشد، این دست از روایات را بر ۳ گونه دانسته است: گونه نخست، آن بخش از روایات منقول از منابع یهود است که صحت آن با منابع اسلامی از کتاب و سنت نبوی تأیید می‌گردد و پذیرش مضمون آن نیز از همین روست؛ گونه دیگر آنهایی است که با منابع اسلامی مغایرت دارد و اساساً ناپذیرفته است؛ و در باره گونه آخر، یعنی آنچه در منابع اصیل اسلامی از آن سخنی نیامده است، نه می‌توان به درستی و نه به نادرستی آن حکم کرد (نک: ابن تیمیه، همانجا). مضمونی نزدیک به آنچه یاد شد، در البدایه ابن کثیر، از عالمان دیگر همان عصر نیز دیده می‌شود (نک: ۶/۱-۷).

زمینه تاریخی: در اوان ظهور اسلام با نزول تدریجی آیات قرآنی، گروندگان به اسلام با انبوهی از مفاهیم و قصص در قرآن کریم مواجه شدند که بخشی از آنها از تعالیم مشترک ادیان آسمانی بود و پیش‌تر به نوعی در کتب عهدین و دیگر کتب دینی مطرح شده بود و یهودیان و مسیحیان بیش و کم با آنها آشنا بوده‌اند. این مفاهیم و قصص که گاه در کتب یهودیان با تفصیل بدانها پرداخته شده بود، در قرآن کریم پردازشی اجمالی و گذرا داشت. ایجاز و گزیده‌گویی قرآن کریم از یک سو و کنجکاوای مسلمانان اهل کاوش از سوی دیگر انگیزه‌ای بود تا آنان در پی یافتن جزئیات مسائل و نیز بی بردن به نکات ریز برخی مفاهیم قرآنی همچون آفرینش، رستاخیز و نظایر آن، در صدد جست و جو در منابع پیشینان برآیند. ابن خلدون در مقام تحلیل این پدیده، بر آن است که عرب پیش از اسلام با برخورداری از دانشی محدود، برای فراگیری و فهم برخی پرسشهای اساسی دینی، به همسایگان یهودی و مسیحی خود روی می‌آورد و پاسخگویان نیز بر پایه دریافت‌های خویش از آثار دینی، پرسشها را جواب می‌گفتند (نک: ص ۵۵۴-۵۵۵).

در باره مسیحیان گفتنی است که آنان بجز برخی مفاهیم اساسی دینی، تنها در موضوعاتی چون داستان حضرت مریم و حضرت عیسی (ع) و نیز داستان اصحاب کهف، مطالبی جاذب برای مسلمانان داشته‌اند و طبیعی است که محافل و تعالیم آنان در بسیاری از مسائل، برای پرسشگران کشتی نداشته است. از آنجا که یهودیان بر پایه کتب عهد عتیق و دیگر منابع دینی خود، در باره بسیاری از قصص مطرح شده در قرآن کریم و حدیث نبوی، سابقه ذهنی و آشنایی تفصیلی داشته‌اند و

خواه وارد ساختن روایات از منابع بیگانه و خواه پردازش آنها نقش مؤثری را ایفا کرده‌اند.

در این میان، شخصیت ابواسحاق کعب بن ماته حمیری، ملقب به کعب الاحبار (د ۳۲ ق) بسیار حائز اهمیت است؛ وی از بزرگان یهود یمن بود که در زمان خلافت ابوبکر به مدینه آمد و به دین اسلام گروید. رجال‌شناسان او را در طبقه نخست تابعان اهل شام نام برده‌اند و صحابیان و تابعانی چون ابن عباس، ابوهریره، مالک بن ابی‌عمر و عطاء بن ابی‌ریاح از او نقل روایت می‌کرده‌اند (نک: ابن حجر، تهذیب...، ۴۳۸/۸-۴۳۹). کعب که در محافل یهودیان حمیر، از مرتبه‌ای شاخص برخوردار، و از محتوای کتب یهود آگاه بود، پس از اسلام آوردن، در برخی محافل مسلمانان نیز پاسخگوی پرسشهای کنجگاوان بود. در این میان، تعلق خاطر عمر و به ویژه معاویه به داستانهای کعب تأثیر شایانی بر هموار کردن راه، برای تداول روایات او در میان مسلمانان داشت، تا آنجا که گاه به تفسیر آیاتی از قرآن کریم نیز می‌پرداخت (نک: ابن قتیبه، المعارف، ۲۵؛ سعودی، مروج، ۳۱/۳، ۴۲۶/۱؛ ابولیت، تنبیه...، ۱۹-۲۰، ۱۴۱؛ تعلبی، ۱۴۴ به بعد).

آزادی کعب در پردازش داستانهای گوناگون و نقل روایات، بدانجا انجامید که برخی صحابه چون ابن عباس را به ستوه آورد؛ از جمله باید به حکایتی اشاره کرد مبنی بر اینکه کعب روایتی غریب درباره خورشید و ماه بازگو کرده بود و آنگاه که ابن عباس از مضمون گفته او آگاه شد، وی را تکذیب، و از بابت وارد ساختن آراء یهودی در تعالیم اسلامی سرزنش کرد و با تمسک به آیه‌ای از قرآن کریم و حدیثی از رسول اکرم (ص)، به شرح درباره موضوع پرداخت. پس از آن چون عکرمه شاگرد ابن عباس، قصه خشم او را برای کعب بازگو کرد، وی زیرکانه گفته خود را به کتابی منسوخ نسبت داد و سخن ابن عباس را تأیید کرد و به استغفار پرداخت (همو، ۱۸-۲۴).

منابع روایی به شخصیت دیگری به نام عبدالله بن سلام در عهد صحابه اشاره دارند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۱۷۶/۳-۱۷۷) که مطابق روایات از یهودیانی بوده است که در زمان حضرت رسول (ص) اسلام آورده بوده است. بر پایه منابع رجال‌شناختی کسانی چون ابوهریره، انس، عطاء بن یسار و دیگران از او روایت کرده‌اند (برای شرح حال او، نک: ابن عساکر، ۹۲). مطابق روایات، اسلام آوردن وی در پی مجموعه‌ای از پرسش و پاسخها از پیامبر (ص) بوده است. متن این پرسش و پاسخ در اثری با عنوان مسائل عبدالله بن سلام به گونه‌ای گاه افسانه‌وار بازتاب یافته است (برای متن اثر، نک: الاختصاص، ۴۲ به بعد؛ مجلسی، ۲۴۱/۵۷ به بعد). در متن یاد شده، در قالب پاسخهای منتسب به حضرت رسول (ص)، مضامینی مطرح شده است که گاه می‌توان آنها را متأثر از اندیشه‌های یهود دانست. در این پاسخها حتی آیه‌ای از قرآن کریم، به عنوان نقلی از تورات توسط حضرت رسول (ص) انگاشته شده است (همو، ۲۵۱/۵۷).

پس از اینان باید از عبید بن شریه جُرهمی (د ۸۶ ق) یاد کرد که بر

افزون بر آن، ارتباط جمعیت‌های یهودی ساکن در شبه جزیره با اعراب مسلمان شده از گذشته ارتباطی نزدیک بوده است، این تأثیر پذیری، در باره یهود بیشتر مصداق داشته است.

با انتقال مقر مسلمانان به مدینه - شهری که یهودیان بسیاری در آن و همسایگی آن می‌زیستند - ارتباط مسلمانان با یهودیان اسلام آورده و نیاورده افزون‌تر گشت (نک: قطان، ۳۵۴-۳۵۵). بر پایه برخی روایات، نسخه‌هایی از تورات و کتب پیشینیان که در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود، خود یکی از راههای ورود اسرائیلیات به محافل آنان بود؛ چنانکه ابوسلمه از ابوهریره نقل می‌کند که اهل کتاب، تورات را خود به عبری می‌خواندند و سپس برای مستمعان عرب‌زبان به عربی ترجمه می‌کردند (ابن حجر، فتح...، ۱۳۸/۸، ۴۴۲/۱۳). همچنین روایت شده که عمر صحیفه‌ای را که ترجمه‌ای (؟) از تورات بوده است، در اختیار داشته، و پیامبر اکرم (ص) از این امر ابراز ناخرسندی کرده است (ابن‌شاذان، ۱۶۸).

در احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) مضامینی در نهی از مراجعه به منابع اهل کتاب دیده می‌شود؛ در حدیثی چنین آمده است که از اهل کتاب پرسش نکنید، چه آنها شما را هدایت نمی‌کنند و به باطل رهنمون می‌شوند (همانجا). و در حدیثی دیگر چنین گفته شده که آنچه اهل کتاب می‌گویند، نه قبول و نه رد کنید (نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱۳۶/۴؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: صنعانی، ۱۱۰/۱۱-۱۱۱). و چه بسا که اینگونه احادیث موجب آن شد تا در دوره صحابه این روایات و قصص از آن ارج و منزلتی که بعدها در دوره تابعین یافت، برخوردار نباشد و کمتر مورد توجه قرار گیرد (نک: ابن تیمیه، ۵۸؛ نیز ابوزهره، ۵۹۲).

با توجه به آنچه اکنون از جریانهای دوره صحابه در دست است، باید در نظر داشت که اگرچه در پاره‌ای از روایات از زبان ابن مسعود و ابن عباس، از رجوع به اهل کتاب نهی شده است (مثلاً نک: ابن عبدالبر، ۵۰۱/۲-۵۰۳)، ولی از سوی دیگر روایاتی در دست است که ابن عباس و برخی دیگر از مفسران متقدم، درباره تفسیر برخی از آیات، اشکالی در پرسش از یهودیان اسلام آورده نمی‌دیدند (نک: ابولیت، «ستان...»، ۴۸؛ نیز نک: ابن قیم، ۱۴۴). به هر حال، از منابع چنین برمی‌آید که در دوره صحابه، مسلمانان با برخی از سنن یهود کمابیش آشنا بوده‌اند (مثلاً نک: صنعانی، ۳۶۹/۱۱)؛ نمونه‌ای بارز از این دست تأثیرپذیریها در روایات صحابه، حکایتی از تورات با این مضمون است: «برکت غذا با وضو ساختن پیش از صرف آن افزون می‌گردد» (نک: ابولیت، همان، ۷۷) که ریشه آن در منابع یهودی آشکارا دیده می‌شود (نک: «براکوت»، 46a).

شخصیتهای مؤثر در شکل‌گیری اسرائیلیات: توجه به تفصیلات امم پیشین در باره آنچه در قرآن کریم و حدیث نبوی وارد شده بود، در دوره تابعان با اهمیتی ویژه تلقی می‌شد و به هنگام بررسی تاریخی، نام چند تن از مشاهیر تابعان که برخی از آنان دارای اصلی یهودی بوده، و برخی تنها از منابع یهودی بهره گرفته بوده‌اند، به طور شاخص به چشم می‌خورد؛ شخصیتهایی که در جوانب گوناگون شکل‌گیری اسرائیلیات،

اخباریان نسب‌شناس، نشان می‌دهد که چگونه روند پرداخت نویسندگان مسلمان، حتی اخباریان به اسرائیلیات، در سده ۳ق نسبت به عصر پیشین رونق خود را از دست داده است. به عنوان نمونه‌ای ویژه و قابل تأمل در اواخر سده ۳ق، باید از کار محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰ق) یاد کرد که با هدف گردآوری مجموعه‌ای گسترده مشتمل بر روایات گوناگون مرتبط با تفسیر آیات قرآنی، پاره‌ای از روایات برگرفته از امم سالفه را به مناسبت‌های موضوعی در تفسیر روایی خود جای داده است. در توضیح باید افزود که وادارنده طبری بر درج اینگونه روایات در کتاب تفسیر خود، وجود آنها در متون تفسیری متقدم بود که از اسرائیلیات به دور نبوده‌اند. بر خلاف اینکه وی در کتاب دیگرش، تاریخ، به تصریح خود (۷/۸)، بدون آنکه بر احراز درستی گفتار مصر باشد، در بخش مربوط به تاریخ یهود، بر نقلیات آگاهان از اخبار امم سالفه بسیار پرداخته است (مثلاً نک: ۴۵۷/۱، جم). در کتاب تفسیر که در بر دارنده تعالیم دینی است، از چنین روشی در استفاده از منابع غیر اسلامی پیروی نکرده است.

با گسترش فرهنگ واعظانه در مشرق زمین از سده ۴ق، زمینه‌ای مساعد پیدا شد تا در آثار تألیف شده که تقیدی نیز به ذکر اسانید روایی نبوده است - برخی از نمونه‌های اسرائیلیات اعم از قصص و مفاهیم، مطرح گردند؛ در این میان از سده ۴ق به ویژه باید از آثار ابولیت سمرقندی، چون «بستان العارفين» (مثلاً نک: ص ۱۲۹، ۱۵۸) و تفسیر (نک: ۴۸۶/۱، ۵۶۲) یاد کرد. در سده ۵ق و پس از آن در نوشته‌هایی چون قصص الانبیاء کسایی، آثاری با همین نام از ثعلبی و ربغوزی، و قصص قرآن مجید نوشته ابوبکر عتیق نیشابوری نمونه‌هایی بارز از این گرایش به چشم می‌خورد. در مغرب اسلامی نیز نسخه‌های کهن آثار راویان اسرائیلیات چون وهب رواج داشته، و نمونه آن در فهرسه ابن خیر اشبیلی (ص ۲۹۱) به ثبت آمده است.

گفتنی است که از سده ۴ق، عالمان مسلمان به شکلی مستند و مستقیم، در پی شناخت آثار دینی و تاریخی یهود برآمده، گاه از متن آنها به زبان اصلی و گاه از ترجمه‌های عربی آنها بهره جستند؛ بدیهی است که اینگونه استفاده‌های علمی از منابع یهود را نمی‌توان به معنی وارد ساختن اسرائیلیات تلقی کرد. از جمله در همان سده به فرمان خلیفه مستنصر بالله، ترجمه‌ای از کتاب «تاریخ» اروسوس صورت گرفت که در آن بخشی مفصل به تاریخ کهن یهود اختصاص داشت (نک: اروسوس، ۹۴ به بعد؛ نیز بدوی، ۱۰). با کنار هم گذاردن اسناد موجود از سده ۴ق، تصویر روشنی از آشنایی علمی مسلمانان با افکار و تعالیم یهودی پیش روی قرار می‌گیرد. در جست و جوی میان منابع برجای مانده از سده ۴ق، از عالمانی خبر داریم که بر نوشته‌های دینی سلف، شناخت و آگاهی نسبتاً دقیقی داشته‌اند. برای نمونه باید از حمزه اصفهانی یاد کرد که در ۳۰۸ق، در پی آشنایی با یکی از علمای یهود، بخش مهمی از اسفار دینی - تاریخی عهد عتیق را فرا گرفته، و فهرستی از آنها را به دست داده است (نک: ص ۵۷). ملاقات مسعودی با یک

اخبار پیشینیان آگاهی گسترده‌ای داشت و همین امر سبب گردید تا معاویه او را نزد خود فرا خواند و داستان سرای خویش سازد (نک: ابن ندیم، ۱۰۲؛ نیز ه.د، ابن شریه). آگاهی عبید از تاریخ قدیم عرب، به ویژه مردمان یمن، به حدی وسیع بود که مسعودی در بخش اخبار یمن و عرب عاربه، غالباً بر گزارش‌های عبید تکیه داشته است (نک: مروج، ۶۰/۲ - ۶۲، ۱۱۳، ۱۱۴، التنبیه...، ۸۲). گستردگی وقوف ابن شریه بر اخبار یمن، این اندیشه را تقویت می‌کند که او بخشی از این روایات و قصص را از یهودیان یمن برگرفته است (برای اسرائیلیات در روایات او، نک: «اخبار عبید»، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۲، ۴۱۴ به بعد).

به عنوان نقطه عطفی در رواج اسرائیلیات باید از وهب بن منبه (د. ح ۱۱۰ق) یاد کرد که اصل خاندان او از خراسان و از ابناء فارس (نک: ه.د، ابناء)، و خود زاده یمن بود (نک: ذهبی، سیر...، ۵۴۴/۴ به بعد؛ نیز هورویس، 553). او که به عقیده برخی از پژوهشگران با زبانهای عبری و سریانی آشنا بود (نک: دوری، ۱۰۶)، بسیاری از مضامین کتب پیشینیان را در محیط یمن رواج داد (نک: یاقوت، ادبا، ۲۵۹/۱۹؛ ذهبی، میزان، ۳۵۲/۴). او خود بارها به استفاده از کتب پیشینیان، تصریح داشته است (نک: ابن بابویه، ۱۱۰/۱؛ ابن قتیبه، المعارف، ۳۰، ۵۵، جم). روایات وهب در دوره‌های بعد در سطحی گسترده در سرزمینهای دیگر رواج یافت. این داستانهای منقول و پرداخته، سرانجام، وسیله‌ای شد تا برخی از قصاص کم‌دانش در محافل و مساجد کسانی را گرد خود فراهم آورده، به داستان‌سرایی پردازند (برای اطلاعات بیشتر، مثلاً نک: جاحظ، البیان، ۲۸۴/۱ - ۲۸۵؛ ابونعیم، ۳۰۹/۲، ۳۱۳، جم؛ کلینی، ۲۶۳/۷؛ نیز گلدسیهر، 478-479؛ جعفریان، ۱۳۹ به بعد).

گرایش به اخبار پیشینیان که از دوره صحابه آغاز گردیده بود، با وجود کسانی چون عکرمه و مجاهد در اواخر سده نخست هجری تا حدودی گسترده‌تر شد (نک: بلاشر، 226 به بعد؛ برای نقد برخی از این روایات، نک: ابن جوزی، ۱۹۰/۱، ۲۰۳).

اسرائیلیات در جریان تدوین: در سده ۲ق با روی آوردن عالمان اسلامی به تدوین، و پدید آمدن نخستین آثار مدون در تفسیر، حدیث و دیگر زمینه‌ها، به طور طبیعی برخی از اینگونه روایات نیز در آثار مدون جای گشود. گفتنی است که به موازات گسترش جریان تدوین، در محافل راویان و محدثان سده ۳ق، نیاز به ذکر اسانید به عنوان عاملی بازدارنده از رواج بر ساخته‌ها بیشتر احساس می‌گردید (نک: مسلم، ۶۵/۱؛ ترمذی، ۷۴۰/۵). در همان روزگار، برخی از نقادان متکلم نیز همچون ابراهیم نظام از معتزله و فضل بن شاذان از امامیه، در آثار خود اسناد بسیاری از اخبار و احادیث متداول، از جمله روایات ناظر بر اسرائیلیات را به نقد گرفتند (نک: ابن شاذان، ۱۳ به بعد؛ ابن قتیبه، تأویل...، ۲۹، جم). با این حال، گاه در مقام استشهدای ذوقی (مثلاً نک: جاحظ، همان، ۲۳۲/۲، البرصان، ۲۶۶-۲۶۷) یا مناسبت‌هایی خاص (مثلاً نک: ابن سعد، ۱۱/۱) اینگونه اخبار نقل می‌شده‌اند.

نگرشی مقایسه‌ای بر مقاله سوم از الفهرست ابن ندیم درباره آثار

است که برای بسط رخدادهای میان او و جبار معاصرش بیوراسب، ماجرا را در قالب داستان شناخته شده آحاب و الیاس جای داده است (نک: اثبات... ۱۷ به بعد).

زمینه محدودتر دیگری از اسرائیلیات، پرداختن به تفسیر مفاهیم اسلامی با بهره‌گیری از مفاهیم همانند در فرهنگ امم سالفه و بسط و تفصیل مطلب بر آن پایه است. از موارد شایان ذکر از این دست، می‌توان به مفاهیمی مربوط به عالم غیب، مانند فرشتگانی چون عزازیل، کرویل، رفائیل و دومه، فرشته موکل بر ارواح کفار، یاد کرد که در پاره‌ای منابع اسلامی از آنها سخن رفته است (نک: ابن حبیب، ۷۰؛ ابن قتیبه، المعارف، ۱۴؛ عیاشی، ۳۴۳/۲؛ سیوطی، الحبانک... ۸۵)، اما نامی از آنها در متون اصیل اسلامی به میان نیامده، و با فرشتگان یاد شده در متون آپوکریف و کتب تلمودی قابل تطبیق و مقایسه‌اند (نک: «کتاب اخنوخ»، 10، 9، 1، 8: «براگوت»، 18 b). موضوعاتی فرعی درباره فرشتگان مقرب را نیز باید به این زمینه علاوه کرد و از نمونه‌های شایان ذکر آن، حضور جبرئیل به عنوان فرشته نجات دهنده پیامبران و مؤمنان در آزمایش آتش است که طرح آن در برخی منابع اسلامی (مثلاً راوندی، ۱۰۴-۱۰۵) با نظایر آن در منابع تلمودی جای مقایسه دارد (مثلاً «ساحیم»، 118a-b؛ «سوطا»، 10b).

مفاهیمی با زمینه‌های گوناگون چون کیهان‌شناسی و معادشناسی، همچون محاط بودن آسمانهای هفتگانه در آب (نک: اسد، ۷۶؛ «مسائل...»، ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن خزیمه، ۱۰۲؛ ابولیت سمرقندی، «بستان»، ۱۶۲؛ بیهقی، ۴۰۲؛ قس: عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول؛ نیز «حگیگا»، 12b) و طبقات هفتگانه جهنم (نک: ابن هشام، ۳۸، بر پایه روایات وهب ابن منبه؛ غزالی، ۱/۴؛ ۵۳۱؛ قس: کوهن، 380) نیز از نظر امکان اقتباس از امم سالفه درخور تأملند. همچنین در روایتی، دود و آب توأم ماده سازنده آسمانها شناخته شده‌اند که با پندار مطرح شده در نوشته‌های مدراسی قابل مقایسه است؛ چه در آنها لفظ عبری «شمانیم» (آسمان‌ها) مرکب از ۲ واژه اش (آتش) و مائیم (آبها) دانسته، و چنین تصور شده که آسمان همچون نام خود از دو عنصر آتش (دخان) و آب پدید آمده است (نک: مسعودی، مروج، ۳۸/۱؛ قس: «حگیگا»، 12a). دیگر از موارد جالب توجه، بازتابهایی از «تابوت عهد» است که به اشکال گوناگون و با مناسبتهای متنوع در برخی از منابع روایی دیده می‌شود (مثلاً نک: مسعودی، اثبات، ۱۶، ۵۰، ۶۲؛ سیوطی، «العرف»، ۳۸۱، ۳۹۲).

در پایان باید به بسیاری از دعاها و مناجاتها، صحیفه‌ها، اندرزها و انواع گفتارهای منتسب به پیامبران بنی اسرائیل اشاره کرد که بحث در باره منابع آنها، مستلزم بررسیهای تطبیقی و یافتن نظایر احتمالی آنها در فرهنگ امم سالفه است (برای نمونه‌ها، نک: احمد بن حنبل، الزهد، ۸۶-۸۷، جم: عیاشی، ۳۴۴/۲-۳۴۵؛ مفید، ۱۰۴ به بعد، جم: مرشد بالله،

یهودی اهل شوشتر در بغداد و مناظراتی با وی، شاهدی دیگر می‌تواند بود (مسعودی، التنبیه، ۱۱۴).

در میانه سده ۴ق، مطهر بن طاهر مقدسی (د ۳۵۵ق) با آگاهی گسترده نسبت به اخبار و اندیشه‌های یهود و آشنایی به زبان عبری، به بررسی موارد اختلاف میان مسلمانان و یهودیان می‌پردازد (۱۱۶/۲ به بعد) و درباره موضوعاتی چون اعتقادات مربوط به روح، آراء یهود را از منابع ایشان نقل می‌کند (نک: ۱۱۶/۲-۱۱۸). در اواخر همان سده، ابن ندیم در مقدمه اثر پر ارزش خود الفهرست (ص ۲۵)، به تقسیم بندی و یادکرد بسیار دقیقی از آثار دینی یهود پرداخته است؛ او بجز اسفار عهد عتیق، از مجموعه مشنا مشتمل بر قوانین و روایات شفاهی یهود، و همچنین تفاسیر برخی از اسفار عهد عتیق، یاد کرده است.

در سده ۵ق، بیرونی عالم بزرگ مشرق، در مصاحبت با عالمی یهودی از اهل گرگان، به نام یعقوب بن موسی تفرشی، از وی اطلاعاتی درباره آراء و تواریخ ایشان - به ویژه درباره حضرت موسی (ع) - کسب کرده، و بخشی از آن اطلاعات را در آثار خود ضبط کرده است (نک: ص ۲۷۶) و در مغرب زمین، ابن حزم در یکی از رساله‌های خود، به ذکر ریز عقاید یهود، بر اساس آراء وارد شده در تلمود پرداخته است (ص ۶۴).

موضوعات اسرائیلیات: در بررسی موضوعات روایاتی که نمونه‌های اسرائیلیات تلقی می‌شوند، باید اشاره کرد که در مقام توضیح و تفسیر برخی آیات و اشارات قرآنی، یا شرح برخی احادیث، معمول‌ترین شیوه، پرداختن به داستانی از «امم سالفه» بوده است. در این موارد نام شخصیت‌های داستان گاه با تعریب نامهای عبری و گاه با جایگزین کردن نامهای اصلی با نامهای مأنوس‌تر، تغییر می‌یافته است. از نظر پرداخت محتوایی داستان، تغییراتی در جزئیات و دست‌یابی به بافتی هماهنگ‌تر با فرهنگ اسلامی امری معمول بوده است؛ در همین راستا بسیاری از داستانهای پرداخت یافته در محیط جدید، برخی عناصر و بخشهای مطابق با تعالیم اسلامی و ناموافق با تعالیم یهود را نیز در برداشته، و گاه داستانی از امم پیشین، با داستانی قرآنی به همین شیوه پیوند داده شده است.

در بررسی نمونه‌ها، نخست باید به داستان شعیب نبی (ع) اشاره کرد. در قرآن کریم جز پیامبری شعیب در میان قوم مدین، سخنی دیگر دیده نمی‌شود (مثلاً اعراف ۸۵/۷) و برخی مفسران در پی گسترش دادن این داستان، به تطبیق شعیب با شخصیتی مشابه در عهد عتیق، یعنی یثرون پدر زن حضرت موسی (ع) (نک: سفر خروج، ۱:۳) روی آورده‌اند.

یکی دانستن آزر یاد شده در قرآن کریم (انعام ۷۴/۶) با تارح پدر حضرت ابراهیم (ع) در روایت عهد عتیق (پیدایش، ۱۱: ۳۱-۳۲) نزد برخی از مفسران و تطبیق ادریس قرآنی با اخنوخ عهد عتیق (نک: ۵، د، ادریس) را می‌توان به عنوان نمونه‌های دیگر یاد کرد. گاه آمیختگی داستانها از همان نمونه روایت مسعودی درباره سرگذشت ادریس نبی

۱۹۵/۲: ابن طاووس، ۳۲، جم، گفتنی است که برخی از خاورشناسان، از جوانب گوناگون به مقایسه میان اسرائیلیات و نمونه‌های آن در آثار دینی یهود پرداخته‌اند (مثلاً نک: سیدرسکی، ۳، جم؛ اشپایر، ۲، جم؛ گلدسیهر، ۸۶۶-۸۶۸: هار، ۲۸۶-۲۸۱؛ مارگلیوت، ۴۰۵-۴۰۴؛ نیز: هورویس، ۵۵۶، که به منابع مسیحی نیز توجه داشته است).

انساب فرزندان نوح (ع)، آنگونه که در عهد عتیق مطرح شده است، البته نه به عنوان تفکری دینی، اما در حد بازتابی مستند از احوال پیشینیان، نه تنها در میان نسب‌شناسان و مؤلفان مسلمان رواج داشت، بلکه از پذیرشی نسبتاً عام برخوردار بود و یکی از شایع‌ترین زمینه‌ها برای اسطوره‌های مربوط به نخستین سازندگان شهرهای مشرق زمین، چون گرگان، اصفهان و اردبیل بود (نک: سهمی، ۴۴؛ سمعانی، ۱۰۷/۱؛ یاقوت، بلدان، ذیل اصفهان).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن تیمیه، احمد، *مقدمه فی اصول التفسیر*، به کوشش عدنان زرزور، کویت/بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، دارالفکر؛ ابن حنیبل، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش آگوا، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ همو، *فتح الباری*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ ابن حزم، علی، «رسالة فی الرد علی ابن تزیلة اليهودی»، *رسائل ابن حزم الاندلسی*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۳۸۸ق؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش سهل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، *فهرست*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن شانان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن طاووس، علی، *سعد السمود*، نجف، ۱۳۶۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *جامع بیان العلم و فضله*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینه دمشق*، عبدالله بن سالم به بعد، به کوشش مطاع طرایشی، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الجیل؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الروح*، قاهره، مکتبه المتنبی؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ ابوزهره، محمد، *المعجزة الکبریٰ القرآن*، قاهره، دارالفکر العربی؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، *السواد الاعظم*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالرحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابولیت سمرقندی، نصر، *تفسیر القرآن*، به کوشش عبدالرحیم احمد زقر، بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق/۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ همو، «بستان العارفين»، در حاشیه تنبیه الغافلین همو (هم)؛ همو، *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانه اشاعة الاسلام؛ ابونعمین اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۲۳م؛ احمد بن حنبل، الزهد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ «اخبار عید»، منسوب به ابن شریه، همراه *التیجان* (نک: هم، ابن هشام)؛ الاخصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، *جماعة المدرسين*؛ اروسوس، *تاریخ العالم*، ترجمه کهن عربی، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ اسد بن موسی، الزهد، به کوشش خوری، و سباجن، ۱۹۷۶م؛ بدوی، عبدالرحمان، *مقدمه بر تاریخ العالم* (نک: هم، اروسوس)؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، احمد، *الاسماء و الصفات*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *اللیان و التین*، به کوشش حسن سندویس، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ جعفریان، رسول، «نقش قصه پردازان در تاریخ اسلام»، *کیهان اندیشه*، تهران، ۱۳۶۹ش، شد ۳۰؛ حبیبی، عبدالحمی،

تعلقات بر السواد الاعظم (نک: هم، ابوالقاسم حکیم)؛ حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ دوری، عبدالعزیز، *بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شیب ارتنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *الحیاتک فی اخبار الملانک*، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «العرف الوردی»، ضمن *مجموعه الامام المهدی عند اهل السنة*، اصفهان، ۱۴۰۲ق؛ ضعافی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب الزحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عهد عتیق؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۰ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالدعوة الجدیده؛ قرآن کریم؛ قطان، مناع، *سیاحت فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کلیبی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مجلسی، *محمدباقر، بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مرشدبلا، یحیی، *الامالی الخمیسه*، قاهره، ۱۳۷۶ق؛ «مسائل عبدالله بن سلام»، ضمن ج ۵۷ *بحار الانوار* (نک: هم، مجلسی)؛ *مسعودی*، علی، *اثبات الوصیه*، نجف، کتابخانه حیدریه؛ همو، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۴م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، *الامالی*، به کوشش غفاری و استادولی، قم، ۱۴۰۳ق؛ مقدسی، *مظهر البیة و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ ونشرویسی، احمد، *المعیار العربی*، به کوشش محمد حبیبی، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ یاقوت، ادبیا؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

«Berakoth», *The Babylonian Talmud*, London, 1990; Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1959; «Book of Enoch», *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, London, 1973; Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London, 1949; Dietrich, A., A review of «Studies in Arabic Literary Papyri», *Der Islami*, 1959, vol. XXXIV; GAL, S; Goldziher, I., «Kämpfe um die Stellung des Hadit im Islami», *ZDMG*, 1907, vol. LXI; «Hagigah», *The Babylonian Talmud*, London, 1990; Heller, B., «The Relation of the Aggada to Islam Legends», *Muslim World*, 1934, vol. XXIV; Horowitz, J., «The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors», *Islamic Culture*, 1927, vol. I; Margoliouth, D.S., «The Use of the Apocrypha by Moslem Writers», *The Moslem World*, New York, 1915, vol. V; «Pesahim», «Sotah», *The Babylonian Talmud*, London, 1990; Sidersky, D., *Les origines des légendes musulmanes...*, Paris, 1933; Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Quran*, Darmstadt, 1961.

فرامرز حاج منوچهری

اُشروشنه، یا اشروسنه، سروشنه، نام کهن منطقه‌ای در ماوراءالنهر واقع در میان سمرقند و رود سیحون که هم‌اکنون آثاری از آن در نزدیکی خجند تاجیکستان باقی است (GSE, XXVII/702). بارتولد ویرانه‌هایی را که در نزدیکی محلی به نام شهرستان و در جنوب غربی اوراتپه برپاست، از آن اشروسنه می‌داند (گزیده مقالات...، ۱۰۵).

نام اشروسنه در سده‌های پیشین و در منابع گوناگون به شکل‌های مختلف آمده است. منابع کهن فارسی آن را به همین صورت، یا سروشنه آورده‌اند (جهانی، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۴؛ *حدود العالم*، ۲۷، ۴۳، جم؛ *تاریخ سیستان*، ۲۷)، اما برپایه منابع موجود، قدیم‌ترین منبع عربی که در آن از این منطقه نام برده شده، *صورة الارض خوارزمی* است که این منطقه را اُشروسنه نامیده است (ص ۲۷). پس از آن و به‌ویژه در سده‌های

دشمنی و کشمکش میان حکام محلی ماوراءالنهر بود. قتیبه از این اختلافات به خوبی سود جست و برای حمله به هر یک از امیران محلی از نیروی دشمنان وی بهره فراوان برد (همان، ۴۰۹/۱-۴۱۱). از جمله مناطقی که قتیبه بدانها تاخت، سغد و اسروشنه بود. بلاذری از این حمله خبر داده (ص ۵۹۳-۵۹۴)، اما از چگونگی و پایان آن سخنی نگفته است.

با مرگ قتیبه در ۹۷ ق/۷۱۶م، مردم ماوراءالنهر به مخالفت با اعراب برخاستند و در این میان، مردم اسروشنه تحت رهبری حاکم خود که لقب افشین داشت، بیش از سایر مناطق از پذیرش اعراب و سنتهای ایشان خودداری می‌کردند (یعقوبی، ۶۰). به گفته بارتولد این موضوع سبب شده بود تا ویژگیهای فرهنگ آریایی در این منطقه بیشتر پایدار ماند (گزیده مقالات، ۱۰۴-۱۰۵).

پس از قتیبه، حکام متعددی از طرف خلفا روانه ماوراءالنهر شدند، تا سرانجام در ۱۱۷ ق/۷۳۵م، اسد بن عبدالله به حکومت این منطقه منصوب شد. او نخست متوجه ترکان که قدرتی به هم زده بودند، شد و ایشان را که بر بسیاری از نواحی ماوراءالنهر چیره شده بودند، تا منطقه اسروشنه عقب راند (همو، ترکستان نامه، ۴۲۱/۱-۴۲۳). در این زمان جدّ اعلاّی افشین یعنی خرابغره، حاکم اسروشنه بود. او خاقان ترک را که به هزیمت از مقابل اسد می‌گریخت، در اسروشنه پناه داد (طبری، ۱۲۴/۷-۱۲۵؛ ابن اثیر، ۲۰۵/۵). این موضوع نشان می‌دهد که تا این زمان، اسد توانسته بوده است سلطه خود را تا اسروشنه گسترش دهد.

در ۱۲۱ ق/۷۳۹م، نصر بن سیار به جای اسد به حکومت ماوراءالنهر منصوب شد. مردم اسروشنه در دوره حکومت وی نیز به سلطه اعراب تن ندادند و حتی در نبرد توانستند نصر را ناکام سازند (بلاذری، ۶۰۳؛ قدامه، ۴۱۱). این حالت ظاهراً چندان دوام نیافت و اندکی بعد میان نصر و حاکم اسروشنه، سازش برقرار گردید، زیرا به گفته طبری در ۱۲۱ ق، ۲۰ هزار نفر از مردم سمرقند، کش و اسروشنه در جنگ سوم میان نصر ابن سیار و ترکان، به جانب‌داری از نصر وارد کارزار شدند و او هم پس از پیروزی در اسروشنه مورد استقبال ابارخره حاکم این منطقه قرار گرفت (۱۷۳/۷-۱۷۴).

پیروزیهای نصر و آرامشی که در پی آن در ماوراءالنهر پدید آمده بود، دوام چندانی نیافت و از ۱۲۸ ق/۷۴۶م، منطقه شاهد فعالیت‌های طرفداران آل عباس و چینیان شد. از یک سو، چینیان به تحریک حکام محلی و از آن جمله حاکم اسروشنه پرداختند و حتی یک‌بار در ۱۳۵ ق او را در برابر اعراب یاری دادند و از سوی دیگر، ابومسلم به طرفداری عباسیان در ۱۳۳ ق منطقه را از سلطه امویان خارج ساخت (بارتولد، همان، ۴۲۶/۱-۴۳۲). ظاهراً مردم اسروشنه، سیادت ابومسلم را نپذیرفتند، زیرا در همین زمان یکی از نمایندگان او در یکی از شهرهای این منطقه به نام بارکت به دست دهقان آن شهر کشته شد (نسفی، ۶۴).

پس از استقرار عباسیان، قیامهای بسیاری سراسر ماوراءالنهر را فرا گرفت (بارتولد، همان، ۴۳۵/۱). سرانجام در ۱۷۸ ق/۷۹۴م، فضل

نخستین، این نام در کتابهای جغرافیایی و تاریخی تکرار شده است (بلاذری، ۵۹۴؛ قدامه، ۱۷۲؛ اصطخری، ۳۲۲). اما برخی منابع عربی نیز آن را اسروشنه خوانده‌اند (ابن خردادبه، ۲۹؛ بتانی، ۲۴۱).

ویژگیهای جغرافیایی: اسروشنه منطقه‌ای است کوهستانی و بر پایه تقسیم‌بندیهای جغرافی دانان قدیم، این منطقه با طول جغرافیایی ۹۱° و عرض ۳۶° و ۴۰° در اقلیم پنجم و در کوره خراسان قرار داشته است (خوارزمی، ۲۳، ۲۷؛ اصطخری، ۳۲۵؛ سهراب، ۳۵؛ قدامه، همانجا). منطقه اسروشنه از مشرق به فرغانه، از مغرب به سمرقند، از شمال به چاچ و فرغانه و از جنوب به واشجرد، کش، چغانیان، شومان و راش ت محدود می‌شده است (جیهانی، ۱۸۹؛ اصطخری، همانجا؛ ابن حوقل، ۵۰۳؛ یاقوت، ۲۷۸/۱). در محدوده این منطقه، شهرهایی چون ساباط، مانک، کرکت، زامین، خرغانه، دیزک، ارسمانکت و بارکت وجود داشته است (یعقوبی، ۶۰؛ جیهانی، ۱۹۰؛ اصطخری، ۳۲۵-۳۲۶؛ یاقوت، ۲۷۹/۱، ۴۶۴، ۷۵۵، ۷۱۰/۲، ۱۰۰۱/۴). ظاهراً شهرهای یاد شده، همه دارای دژ و بارو بوده‌اند، زیرا این منطقه را به داشتن دژهای فراوان که شمار آنها به ۴۰۰ می‌رسیده، وصف کرده‌اند (یعقوبی، همانجا؛ ابوالفدا، ۴۹۷).

در منطقه اسروشنه، شهری که به همین نام خوانده شده باشد و مرکز آن هم به شمار آید، وجود نداشته است (اصطخری، ۳۲۵؛ ابن حوقل، همانجا؛ ادریسی، ۵۰۳/۱-۵۰۴). ولی شهر بونجکت یا بونجیکت (که با ضبطهای دیگر نیز آمده)، از شهرهای بزرگ و امیرنشین منطقه اسروشنه بوده است که ۱۰ هزار مرد در آن می‌زیسته‌اند و مانند بسیاری از شهرهای ماوراءالنهر، ساختار آن از ۳ قسمت شارستان، باره و ریض تشکیل می‌شده است (جیهانی، ۱۸۹، ۱۹۰؛ اصطخری، ۳۲۶؛ ابن حوقل، همانجا؛ حدود العالم، ۱۱۱). با وجود بیابانهای وسیع در منطقه اسروشنه (یعقوبی، همانجا؛ بکران، ۵۹، ۶۵)، شهرهای این ناحیه از نوعی آبادانی و فراوانی نعمت برخوردار بوده‌اند (جیهانی، ۱۷۸؛ اصطخری، ۲۸۸، ۲۹۵؛ حدود العالم، ۱۱۰).

رویدادهای تاریخی: توجه بدین نکته ضروری است که اسروشنه منطقه‌ای گسترده بوده، و بخشی مهم از ماوراءالنهر را تشکیل می‌داده، و حوادث آن نیز با ماوراءالنهر در بستری واحد شکل می‌گرفته است؛ از این رو، در بررسی رویدادهای تاریخی این منطقه باید با اندکی توسع به حوادث ماوراءالنهر نگریست.

پیش از گشایش ماوراءالنهر به دست مسلمانان، دهقانان، یعنی اشراف زمین‌دار، هر یک در گوشه‌ای از این سرزمین حکومت می‌کردند و پیوسته با یکدیگر در ستیز بودند (بارتولد، ترکستان نامه، ۴۰۲/۱-۴۰۳، ۴۰۵). نخستین حمله مسلمانان به این منطقه در نیمه سده ۱ ق روی داد که به شکل تاخت و تازهای پراکنده بود (همان، ۴۰۷/۱). در نیمه دوم همین سده، چند تن از نمایندگان خلفای اموی بر بخشهایی از ماوراءالنهر دست یافتند. در ۸۵ ق/۷۰۴م قتیبه بن مسلم با هلی به حکومت خراسان منصوب گردید و روانه این منطقه شد. این زمان مصادف با اوج‌گیری

۲۰۷ق در هیچ‌یک از منابع از تغییر مذهب حاکمان اسروشنه، سخنی نرفته است و تنها در این زمان از اسلام آوردن خاراخره سخن می‌رود و این نشانه آن است که تا سالهای نخستین سده ۳ق، دست کم حاکمان این منطقه بر دین پیشینیان خود استوار بودند.

پس از مرگ احمد بن اسد سامانی (۲۵۰ق/۸۶۴م)، حکومت ماوراءالنهر به فرزندش نصر رسید و خلیفه نیز منشور حکومت را به نام وی صادر کرد (فرای، ۱۲۰). از این زمان منطقه شاهد درگیری میان فرزندان احمد بود. نصر و اسد از یک سو، و اسماعیل و اسحاق از سوی دیگر به رویارویی با یکدیگر پرداختند که در ۲۷۵ق/۸۸۸م به برتری اسماعیل انجامید. تا این زمان افراد خانواده افشین همچنان بر اسروشنه فرمان می‌راندند. سکه‌ای که در ۲۷۹ق در منطقه به نام سیار ابن عبدالله آخرین فرد خانواده افشین ضرب شده، گواه این مدعاست (بارتولد، ترکستان‌نامه، ۴۵۹/۱). در ۲۸۰ق منشور حکومت ماوراءالنهر از طرف خلیفه به نام اسماعیل سامانی صادر شد. وی فرضی مناسب یافت تا به برجیدن حکومت‌های کوچک محلی دست یازد و منطقه را به طور کامل تحت سلطه خود درآورد. اسماعیل بدین سیاست عمل کرد و از جمله به حکومت خانواده افشین در اسروشنه پایان داد و در همان سال در اسروشنه به نام خود سکه زد (همان، ۴۵۹/۱، ۴۸۳؛ همو، گزیده مقالات، ۱۰۵؛ فرای، ۱۲۱، ۱۳۱).

از این زمان تا پایان دوره سامانیان، اطلاعاتی از رویدادهای اسروشنه در دست نیست، ولی بی‌گمان این منطقه مانند سایر مناطق ماوراءالنهر شاهد درگیری‌های سامانیان، غزنویان و ایلک خانیان بوده است. آخرین خبر در این زمینه مربوط به سال انقراض حکومت سامانیان و آخرین امیر ایشان، یعنی اسماعیل بن نوح است که در ۳۹۴ق/۱۰۰۴م برابر ایلک خان به سختی شکست خورد و به مرو گریخت (ابن اثیر، ۱۵۸/۹؛ ابن خلدون، ۴(۴)/۸۳۴).

از سده ۵ تا سده ۱۰ق، سخنی از اسروشنه در منابع موجود دیده نمی‌شود و هریک از آنها در ذکر حوادث تاریخی اسروشنه، تنها از شهرهای بزرگ این منطقه چون فرغانه، سمرقند و چاچ یاد کرده‌اند. اما با استناد به گفته بابر (ص ۶)، ظاهراً از سده ۱۰ق و یا نزدیک به این سده، اسروشنه را اورا تپه نامیده‌اند.

منطقه اسروشنه، خاستگاه بسیاری از علما و محدثان بوده است که از آن جمله می‌توان به ابوطلحه حکیم بن نصر، ابوسعید یونس بن فضل، ابوجعفر محمد بن عمرو، ابوبکر مطرف بن جمهور، حامد بن ابی حامد و احمد بن یوسف بن عبدالعزیز، اشاره کرد (نسفی، ۳۰۸؛ سمعانی، ۲۱۹/۸-۲۲۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، المرء ابو الفدا، تقویم البلدان، به کوشش رتو و دولان، پاریس، ۱۸۲۰م؛ ادربیسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۶۴۰ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بابر،

ابن یحییٰ برمکی از طرف خلیفه عباسی به حکومت خراسان و ماوراءالنهر گمارده شد. فضل توانست در این منطقه آرامشی نسبی برقرار سازد. از جمله کسانی که نزد او آمدند و حکومتش را پذیرا شدند، خاراخره، حاکم اسروشنه بود که تا آن زمان به فرمان هیچ حاکمی گردن نهاده بود (گردیزی، ۲۸۷؛ طبری، ۲۵۷/۷).

از اقدامات فضل در این دوران تشکیل سپاهی بود از مردم ماوراءالنهر که شمار آنان تا ۵۰ هزار نفر می‌رسید. او بخشی از این سپاه را برای نگاهبانی از خلافت عباسی به بغداد گسیل داشت (بارتولد، ترکستان‌نامه، ۴۴۵/۱). بسیاری از مردم اسروشنه، سغد، فرغانه و چاچ، با این لشکر خود را به بغداد رساندند و به خدمت عباسیان درآمدند؛ چنانکه در سالهای بعد هسته اصلی لشکریان خلفایی چون معتصم و مستعین از میان مردم این مناطق بود (بلاذری، ۶۰۶؛ طبری، ۲۵۶/۹؛ ابن اثیر، ۴۵۲/۶).

در این دوره در شهرها و مناطق مختلف ماوراءالنهر سکه‌هایی به نامهای غطریفی، مسیبی و محمدی ضرب می‌شد که در منطقه رواج داشت و بیشتر مالیاتهای ماوراءالنهر با همین سکه‌ها پرداخت می‌شد. مثلاً از مجموع ۵۰ هزار سکه‌ای که برای مالیات اسروشنه تعیین شده بود، ۴۸ هزار سکه آن از نوع محمدی و دو هزار سکه از نوع مسیبی بود (ابن خردادبه، ۳۸-۳۹؛ بارتولد، همان، ۴۴۹/۱).

مأمون به هنگام اقامت خود در خراسان، متوجه مناطقی چون اسروشنه، سغد و فرغانه شد و کاووس خاراخره پدر افشین که نمی‌توانست در مقابل وی پایداری کند، به وساطت فضل بن سهل، و در برابر پرداخت خراج، با خلیفه از در سازش درآمد (بلاذری، ۶۰۳-۶۰۴؛ قدامه، ۴۱۲). مأمون پس از خروج از خراسان، این ناحیه را در ۲۰۴ق/۸۱۹م، میان ۴ تن از فرزندان اسد سامانی - نوح، احمد، یحییٰ و الیاس - تقسیم کرد که حکومت اسروشنه و چاچ به یحییٰ رسید (گردیزی، ۳۲۲؛ ابن جوزی، ۱۲۶/۱۰، ۳۳۱/۱۲).

چند پاره شدن خراسان و خروج خلیفه از این منطقه، فرصتی مناسب برای خاراخره، حاکم اسروشنه فراهم آورد تا به عهدشکنی دست یازد. از این رو، از پرداخت خراجی که پیش‌تر تعهد کرده بود، سر باز زد (قدامه، همانجا). در این زمان فرزند خاراخره به نام کیدر (خیزدر، خیدر) که بعدها به افشین معروف شد، به واسطه اختلافی که با پدرش داشت، پنهانی روانه بغداد شد و سرپیچی پدرش را بهانه ساخت و مأمون را به گرفتن اسروشنه ترغیب کرد و این امر را آنچنان برای خلیفه آسان جلوه داد که وی در ۲۰۷ق/۸۲۲م، یکی از سردارانش را به نام احمد بن ابی خالد احول، همراه افشین روانه اسروشنه کرد. لشکر خلیفه به راهنمایی افشین توانست به سهولت بر اسروشنه دست یابد. خاراخره که تاب برابری با این سپاه را نداشت، اسلام آورد و بار دیگر به حکومت این ناحیه گمارده شد (بلاذری، ۶۰۴-۶۰۵؛ قدامه، همانجا؛ طبری، ۵۹۵/۸).

از تاریخ نخستین درگیری میان عربها و مردم اسروشنه (۸۵ق) تا

به دنبال وقوع کشمکشهایی در غرناطه میان ابن عمار (هـ) و آلفونسوی ششم پادشاه نیرومند قشتاله^۲، ابن عمار پیشنهاد کرد که به منظور تحقق صلح، این دژ به همراه غنائیم جنگی دیگر به آلفونسو واگذار شود؛ اما این پیشنهاد پذیرفته نشد و سرانجام، قلعه اسطیر به جای دژ اسطبه در اختیار آلفونسو قرار گرفت (مذکرات...، ۷۲، ۷۵).

پس از گذشت بیش از ۵ سده از حاکمیت مسلمانان در قرطبه، سرانجام در شوال ۶۳۳/ژوئن ۱۲۳۶، قرطبه به تصرف فرناندو پادشاه مسیحی درآمد. همزمان با سقوط قرطبه، دیگر شهرها و قلعه‌های مسلمانان از جمله اسطبه نیز تسلیم شدند و مسلمانان به پرداخت خراج ملزم گردیدند (عنان، ۴۲۵/۲، ۵۹۸).

اسطبه اکنون شهری است در استان سویل (اشبیلیه) که تقریباً در ۷۰ کیلومتری جنوب خاوری شهر سویل و ۴۰ کیلومتری جنوب گردوبا (قرطبه) بر دامنه شمالی کوه سان فرانسیسکو قرار گرفته است. این شهر کوهستانی با جمعیتی بیش از ۱۰ هزار نفر از اراضی حاصل خیزی برخوردار است. حبوبات و زیتون از محصولات مهم کشاورزی آن به شمار می‌آید. وجود مراتع سرسبز، اسطبه را مرکزی مستعد برای پرورش دام ساخته است. در این شهر کارخانه‌های پارچه‌بافی، صابون‌پزی، روغن‌کشی و صنایع غذایی وجود دارد. اسطبه از معادن سنگ آهک و یشم نیز برخوردار است. دو کلیسا به سبک گوتیک به نامهای سان سباستیان و سانتاماریا در این شهر بنا شده است (EUE، نیز بستانی، همانجاها).

مآخذ: این خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن عذاری، احمد، الیاب المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، لندن، ۱۹۵۱م؛ بستانی، عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مذکرات الامیر عبدالله، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; EUE; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

عزت ملا ابراهیمی

اسطرلاب، نک: استخر.

اسطرلاب، نام چند نوع ابزار اندازه‌گیری نجومی که برای سنجش ارتفاع، سمت، بعد و میل خورشید و ستارگان، تعیین وقت در ساعات روز و شب، قبله و زمان طلوع و غروب آفتاب و مقاصد دیگر - که از بسیاری توان شمرد - به کار می‌رفته است (بیرونی، التفهیم...، ۲۸۵، فی علم...، ۷-۲). این دستگاه که گاه آن را کهن‌ترین ابزار علمی جهان می‌خوانند، احتمالاً در سده ۳ ق م در یونان ساخته شده است. در حقیقت، در دوران شکوفایی دانش ستاره‌شناسی یونانیان، دو دستگاه اندازه‌گیری متفاوت، یکی به نام اسطرلاب حلقوی^۲، و دیگری به نام اسطرلاب مسطح^۱ مورد استفاده بوده است. آنچه بطلمیوس^۵ در

ظهیرالدین محمد، بایرنامه، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بارتولد، و.و. ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بنانی، محمد، الزیج الصابی، به کوشش ک. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بکران، محمد، جهان‌نامه، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جیهانی، محمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خوارزمی، محمد، صورة الارض، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهراب، عجائب الاقالیم، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، تاریخ، فرای، رن، تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۴؛ قداده بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۱م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش نظر محمد فارابی، مکتبه الکون، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نیز:

علی میرانصاری

اسطبه، شهری در اندلس که اکنون استیبا خوانده می‌شود. این شهر کهن که دیرینگی آن به سده‌های پیش از میلاد مسیح می‌رسد، در دوران امپراتوری روم، استیبا نامیده می‌شد و همان شهر معروفی است که در جنگ‌های دوم یونیک، میان روم و کارتاژ، به محاصره رومیها درآمد و اهالی آن ترجیح دادند که شهر را به آتش کشند و خود نیز زنده در آتش بسوزند، ولی تسلیم رومیها نشوند (EUE, XXII/802، بستانی، ۳۸۷/۱۲).

در عصر فتوحات اسلامی در اندلس این شهر نیز مانند بسیاری از شهرهای دیگر آن سرزمین به دست مسلمانان افتاد و بعدها در سده ۹ق/۹م عرصه کشمکشهایی میان امویان اندلس و مخالفان ایشان شد. از آن جمله می‌توان به قیام ابن حفصون (هـ) از پایگاه خود در بیشتر^۱ واقع در مناطق کوهستانی جنوب اندلس اشاره کرد (عنان، ۳۰۷/۱-۳۰۸). ابن حفصون به تدریج پایه‌های قدرتش را در جنوب اندلس استحکام بخشید و بسیاری از شهرهای آن نواحی از جمله اسطبه را تصرف کرد. در ۲۷۸ق/۸۹۱م ابن حفصون از عبدالله بن محمد امیر اموی اندلس به سختی شکست خورد، ولی چند سال بعد با فراهم آوردن ساز و برگ، مبارزه خود را از سر گرفت (ابن خطیب، ۲۸؛ ابن عذاری، ۱۲۲/۲؛ دوزی، II/58؛ لوی پروانسال، 370). ابن حفصون برای تقویت خود، با آلفونسوی سوم پادشاه لئون و ابراهیم بن حجاج حاکم اشبیلیه به مذاکره پرداخت. در ۲۸۹ق/۹۰۲م نبرد سختی در اسطبه در کنار رودخانه شنیل میان ابن حفصون و سپاهیان عبدالله بن محمد رخ داد. در این نبرد نخست سپاه اموی مهزوم شد، ولی آنان بار دیگر بر قوای ابن حفصون تاختند و دژ اسطبه را از آنان بازستاندند (عنان، ۳۳۷/۱؛ دوزی، II/86؛ لوی پروانسال، 378).

اسطبه در سده ۱۱ق/۱۱م از دژهای بزرگ اشبیلیه به شمار می‌رفت.

اسلامی به چند روایت که به مفهوم اصل یونانی واژه بسیار نزدیک است، برمی‌خوریم: حمزه اصفهانی ترکیب ستاره‌یاب را نقل کرده، و اسطرلاب را معرب آن شمرده است. در موارد دیگری با تصریح به اصل یونانی این واژه، آن را به غلط ترازی ستارگان، یا ترازی آفتاب، آینه ستارگان و همانند آنها ترجمه کرده‌اند (همو، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابوعلی فارسی، ۷۳؛ بیرونی، شهرمدان، همانجاها؛ کوشیار، ۶۵). به نظر بیرونی ممکن است ترکیب ستاره‌یاب در واقع نیز ابتکار ستاره‌شناسان ایرانی، و مستقل از واژه یونانی بوده باشد (قطعه‌ای از افراد...، ۶۶). ماشاءالله یهودی (سده ۴ق) در رساله‌ای در باب اسطرلاب که اصل عربی آن از میان رفته، و تنها ترجمه لاتین آن بر جای مانده، معادل درست واژه اسطرلاب را به صورت «اخذ الکواکب» نقل کرده بوده است (ص ۶۳). این برگردان در برخی رساله‌های نجومی سده‌های بعد، از جمله در آثار زرقالی (ص ۶۹) و موسی بن ابراهیم (ص ۷۲) تکرار شده است (نک: کینگ، «ریشه...»، ۴۷). این ابزار در برخی منابع کهن، ذات الصفائح نامیده شده است (یعقوبی، ۱۱۲؛ صوفی، ۲).

اسطرلاب در آغاز به شکل کره ساخته می‌شد. در جهان اسلام نیز به رغم آشنایی با اسطرلاب مسطح، نخست به اسطرلاب کروی توجه بیشتری نشان داده شد. از جابر بن سنان (سده ۳ق) به عنوان نخستین سازنده اسطرلاب کروی در جهان اسلام یاد می‌شود (ابن ندیم، ۳۴۲-۳۴۳؛ سارتن، I/602). فضل بن حاتم نیریزی (سده ۳ق) نیز طی رساله‌ای درباره اسطرلاب کروی، از مزایای آن بر اسطرلاب مسطح یاد کرده است (همانجا؛ GAS, VI/192؛ نیز نک: ه، د، کره فلکی). گفته می‌شود که بطلمیوس مبتکر اسطرلاب مسطح بوده است. در این زمینه نیز افسانه‌هایی نقل کرده‌اند (ابن خلکان، همانجا). طرح و ساخت این نوع اسطرلاب مستلزم آشنایی با ترسیم تصویر فضای سه بعدی بر صفحه مسطح است که ابرخس و بطلمیوس به خوبی از آن آگاهی داشتند (کینگ، «مجموعه‌ها»، ۱۰۶). ابن ندیم، ایون بطریق را مبتکر اسطرلاب مسطح می‌شمارد (ص ۳۴۲). سهولت حمل و نقل اسطرلاب مسطح به زودی مزایای اسطرلاب کروی را در سایه نهاد. در نتیجه، اسطرلاب مسطح همه جا متداول گردید (بیرونی، استیعاب...، گ ۴۷ الف-ب).

در اواخر سده ۵م فن ساختن و کاربرد اسطرلاب در بیزانس به اوج خود رسید و پس از وقفه‌ای تا سده‌های میانه ادامه یافت (پاولی، II(2)/1798؛ کینگ، همانجا). از این دوران تنها یک اسطرلاب در دست است که در ۱۰۶۲م در آسیای صغیر ساخته شده، و نوشته‌های روی آن به زبان یونانی است. از جهان اسلام اسطرلابهای قدیمی‌تری بر جای مانده است (همانجا؛ هارتن، 2532).

در سده ۲ق/۸م فرهنگ نویای اسلامی در شهر حران، واقع در جنوب آناتولی کنونی با اسطرلاب آشنایی یافت و اخترشناسان جهان

مجسطی (ص ۱۴۳) با عنوان اسطرلاب از آن سخن می‌گوید، همان نوع حلقوی اسطرلاب است که بعدها در جهان اسلام ذات الحلق نامیده شد و برخی نیز آن را اسطرلاب ذات الحلق نامیدند (نک: ابن ندیم، ۳۳۲-۳۳۳؛ بیرونی، قانون...، ۷۹۸/۲-۸۰۱؛ یعقوبی، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۰؛ پاولی، II(2)/1798؛ کلامروت، 23-25؛ تومر، 323). گفته می‌شود ابرخس (دپس از ۱۲۷ق م) دگرگونی‌هایی در این ابزار به وجود آورده بوده، و احتمالاً بطلمیوس (سده ۲م) نیز به ابتکار خویش اجزائی بدان افزوده بوده، و آن را برای اندازه‌گیری تفاوت طول نجومی ماه و خورشید و نیز تعیین موضع هر ستاره نسبت به دائرة البروج، یعنی طول و عرض نجومی آن، مورد استفاده قرار می‌داده است (ابن ندیم، ۳۴۲؛ کینگ، «مجموعه‌ها...»، ۱۰۶؛ پاولی، II(2)/1798-1799).

سوسیوس سورنی^۱ (د ح ۴۱۵م) نیز از جهان‌نمایی سخن می‌گوید که گویا خود وی پایه‌های نظری آن را تکمیل کرده است. وی می‌افزاید که آن پایه‌های نظری را از یک رساله ابرخس که بطلمیوس نسبت به آن بی‌توجهی نشان داده، برگرفته است (نک: سارتن، I/193-194؛ پاولی، II(2)/1799؛ هارتن، 2531-2532).

درباره سرچشمه بابلی اسطرلاب نیز سخنانی گفته شده، و در این زمینه شواهدی از قبیل الواح سفالین مشابه اسطرلاب مسطح - که در ویرانه‌های بابل به دست آمده، و شامل خطوط و دوائر و نقش چند ستاره است - و نیز قراینی مانند آگاهی‌های پراکنده پیرامون گستره پژوهشهای نجومی دانشمندان بابلی ارائه شده است. این نیز روشن است که یونانیان در زمینه ستاره‌شناسی، از بابلیان درسهای بسیار آموخته‌اند؛ اما به اعتقاد پژوهشگران تاریخ نجوم، این شواهد و قراین برای اثبات اختراع اسطرلاب در بابل و آشور، و انتقال بعدی آن به یونان کفایت نمی‌کند (همو، 2534؛ فرنسیس، ۹؛ وان در ووردن، 676-674).

همچنین سخنانی که درباره دستگاهی به نام عنکبوت^۲، ساخته اویدوکسوس (سده ۴ق م) یا پولونیوس (سده ۳ق م) به عنوان یکی از مراحل ابتدایی تر اسطرلاب گفته شده، از واقعیت بسیار دور است و آن دستگاه در حقیقت نوعی ساعت آفتابی بوده است (شوی، II/751؛ هارتن، 2531؛ پاولی، II(2)/367-368؛ برتانیکا، میکرو، I/606).

آنچه در منابع اسلامی درباره ساختن اسطرلاب و کاربرد آن در دوران باستان آمده، با افسانه آمیخته است. در شماری از این مآخذ، اختراع این ابزار را گاه به فرزند هرمس حکیم و گاه به فرزند ادریس پیغمبر - که گویا لاب نام داشته است - نسبت می‌دهند و با بیان یک وجه اشتقاق عامیانه، واژه اسطرلاب را برگرفته از نام او می‌شمارند (ابن ندیم، همانجا؛ ابونصر، ۳۰۱؛ شهرمدان، ۱۱۸؛ ابن خلکان، ۵۲/۶). گفتنی است که خوارزمی اینگونه توجیحات را سخیف شمرده است (ص ۲۳۳).

درباره معنی واژه اسطرلاب، گذشته از روایات افسانه‌وار، در منابع

1. «Die Astrolabiensammlungen...»

2. Synesius of Cyrene

3. arachne

4. «The Origin...»

در سده ۷/۱۳م اسطرلاب در سراسر جهان اسلام، از هندوستان تا اسپانیا شناخته شده، و مورد استفاده بود. در سده ۹/۱۵م اسطرلاب از راه اسپانیا - و شاید نیز در عین حال از طریق سیسیل - به اروپا راه یافت؛ گرچه به نظر می‌رسد که آشنایی برخی از دانشمندان اروپایی که از راه ونیز با دانشهای شرقی آشنا شده بودند، قدری زودتر صورت گرفته باشد (هارتر، 2533؛ کینگ، همانجا). در همین دوران، همراه با ترجمه رساله‌هایی درباره اسطرلاب به زبانهای اروپایی، برخی اصطلاحات نجومی عربی، مانند سمت، سمت الرأس و سمت القدم، گاه با تحریف و تغییر شکل بسیار، به صورت آزیموت^۱، زینت^۲ و ندر^۳ به واژگان اخترشناسی غرب افزوده گشت (کونینج، VIII/55-56). از آن پس در مغرب زمین نیز ساختن اسطرلاب، و بهره‌گیری از نوآوریهای ستاره‌شناسان جهان اسلام رواج یافت. در اینجا نیز تفاوتی سخت چشمگیر میان منجمان مسلمان و اروپایی دیده می‌شود. در حالی که مسلمانان پس از آشنایی با اسطرلاب طی چند دهه به اوجی حیرت‌انگیز در هنر اسطرلاب سازی دست یافته، و اسطرلابهایی استادانه ساخته بودند، اروپاییان برای رسیدن به همان نتایج به زمانی دراز در مقیاس چند سده نیاز یافتند (هارتر، کینگ، همانجاها).

با آغاز دوران نوین، اسطرلاب از انحصار دانشمندان و خواص اهل فن بیرون آمد و بسیاری از مردم، برای تعیین وقت از آن استفاده می‌کردند. این ابزار همچنین در سفرهای دراز دریایی برای تعیین موقعیت کشتی مورد استفاده بود (هارتر، 2534؛ بریتانیکا، ماکرو، XVIII/652). پس از رواج یافتن تئودولیت (زاویه‌یاب) و دوربین نجومی، از اهمیت اسطرلاب کاسته شد. در دوران ما افراد بسیار اندکی از میانی علمی این دستگاه آگاهی دارند. با اینهمه، اسطرلاب به عنوان یک ابزار آموزشی، ارزشی را که در سده‌های میانه و دوران رنسانس برای آموزش اصول ستاره‌شناسی داشت، از دست نداده است. همچنین گروهی از علاقه‌مندان به ابزارهای نجومی، انجمن بین‌المللی اسطرلاب را بنیاد نهاده‌اند و کسان بسیاری نیز مجموعه اسطرلاب گردآوری می‌کنند (فرنسیس، ۹؛ هارتر، 2530؛ بریتانیکا، میکرو، I/606، ماکرو، همانجا، نیز IV/880؛ پاولی، همانجا؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 106).

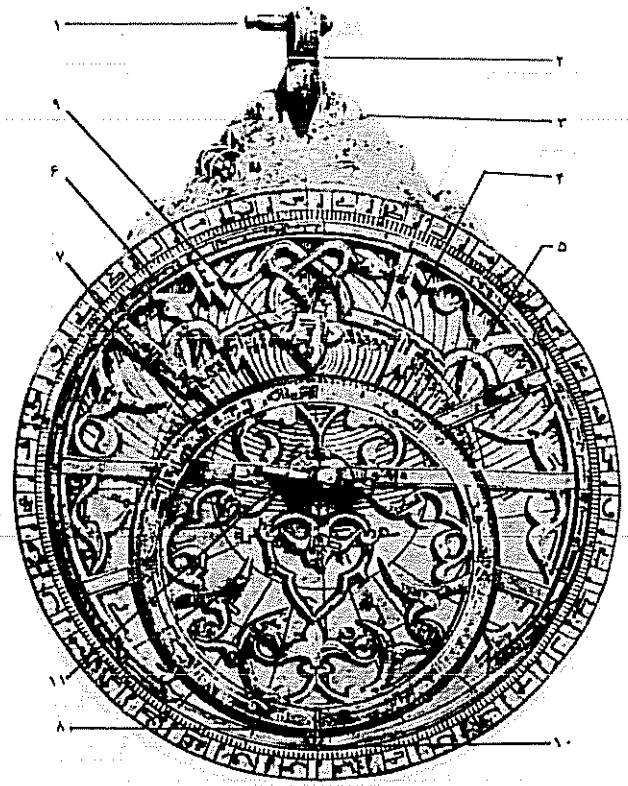
اندامهای اسطرلاب:

حلقه: این قطعه دایره‌ای است فلزی که به هنگام کار با اسطرلاب می‌توان آن را به عنوان دستگیره به کاربرد، یا به جایی آویخت (شکل ۱، شم ۱). گاه حلقه دیگری نیز که ممکن است فلزی، نحی یا ابریشمی باشد و آن را علاقه می‌نامند، به آن می‌افزایند.

عروه: این اندام دایره‌ای فلزی است که میان حلقه و کرسی قرار می‌گیرد (شکل ۱، شم ۲). نقش این دو (یا سه) اندام فراهم شدن امکان چرخش کامل اسطرلاب و قرار گرفتن آن در جهت صحیح به هنگام کار

اسلام به ساختن این ابزار و استفاده از آن پرداختند. طی یک هزار سال بعد، منجمان مسلمان هزاران اسطرلاب ساختند و صدها رساله درباره آن نوشتند و دانشمندانی مانند ابراهیم بن حبیب (ه م)، ابن حبش، علی بن عیسی اسطرلابی، فضل بن حاتم نیریزی و جابر بن سنان در این فن برجستگی یافتند (ابن ندیم، ۳۳۲-۳۴۲، ۳۴۳؛ سارتن، I/530, 548, 566, 602).

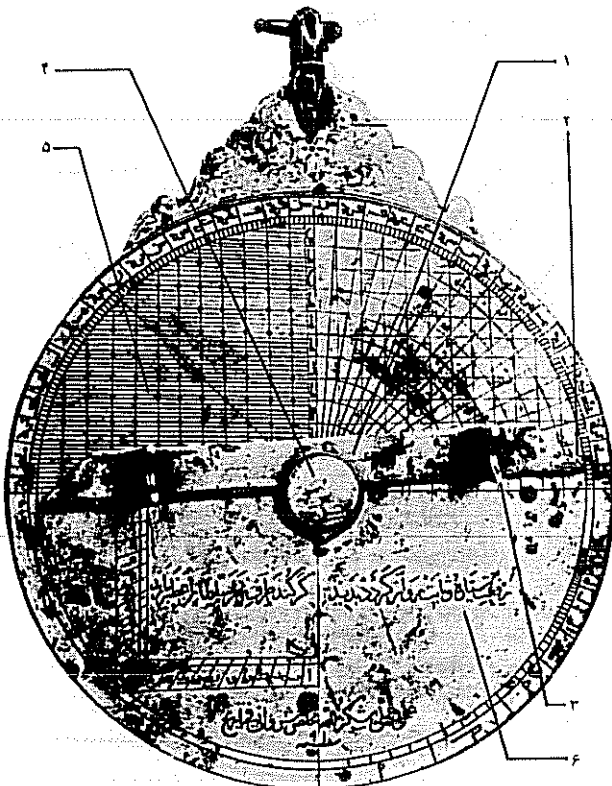
ابو جعفر بن احمد بن عبدالله بن حبش رساله‌ای درباره اسطرلاب مسطح نوشت (ابن ندیم، ۳۳۴؛ قفطی، ۳۹۶). بسیاری نیز به ابتکاراتی در طرح اسطرلاب و ساختن انواع گوناگونی از آن پرداختند. بعدها، در سده ۶/۱۲م شرف‌الدین مظفر طوسی منجم، اسطرلابی به شکل خط کش ساخت که اسطرلاب خطی یا عصای طوسی نامیده



شکل ۱

شد، اما به علت آنکه کار چندانی از آن بر نمی‌آمد، کاربرد گسترده‌ای نیافت؛ با اینهمه، در تاریخ نجوم این نوع اسطرلاب موضوع بحثها و گفت و گوهای بسیاری بوده است (ابن ندیم، همانجا؛ زوتر، 13-15). شماری اندک از اسطرلابهایی که تاکنون باقی مانده‌اند، مربوط به دوران شکوفایی دانش نجوم در جهان اسلام، یعنی سده‌های ۳-۹ق/ ۹-۱۵م و شماری بیشتر مربوط به سده‌های بعد است. نوآوریهای عمده در ساخت اسطرلاب، طی همین دوران صورت گرفته است؛ چنانکه برخی گفته‌اند: اخترشناسان جهان اسلام در همین سده‌ها دانش نجوم را به چنان اوجی رساندند که تا قرن‌ها پس از آن برای دانشمندان هیچ ملتی دست یافتنی نبود (فرنسیس، ۹-۱۰؛ عواد، ۱۵۵؛ کینگ، همانجا).

عنکبوت: این قطعه صفحه‌ای مشبک است و شبکه نیز نامیده می‌شود (شکل ۱، شم ۵) و بر روی آن دو دایره رسم شده است. دایره بزرگ‌تر مدار رأس الجدی (شکل ۱، شم ۶) و مرکز آن مرکز اسطرلاب، و دایره کوچک‌تر که در درون دایره بزرگ‌تر قرار دارد و با آن تماس است، منطقه البروج (در حقیقت: دائرة البروج) را نشان می‌دهد (شکل ۱، شم ۷). نقطه تماس دائرة البروج با مدار جدی، رأس الجدی (شکل ۱، شم ۸)، و نقطه مقابل آن، یعنی محل تقاطع دائرة البروج با قطر قائم عنکبوت، رأس السرطان را نشان می‌دهد (شکل ۱، شم ۹). این دو نقطه، قطر دائرة البروج، و بدین ترتیب، مرکز آن را مشخص می‌کنند (بیرونی، همان، ۲۸۸-۲۸۹؛ نصیرالدین، ۲؛ نورث، 103). در عنکبوت مربوط به اسطرلاب جنوبی نیز همانگونه که در شرح صفيحه‌ها گفته



شکل ۲

شد، دایره بزرگ‌تر مدار رأس السرطان خواهد بود و جای رأس الجدی و رأس السرطان نیز با یکدیگر عوض می‌شود (بیرونی، همان، ۲۹۶؛ نصیرالدین، همانجا).

عنکبوت روی صفيحه‌ها قرار می‌گیرد و خطوط و قوسهای صفيحه‌ها، از لابه‌لای بریدگیهای آن دیده می‌شود. از نقطه رأس الجدی زائده کوچک نوک تیزی بیرون آمده که آن را مری خوانند و به هنگام گرداندن عنکبوت با حجره تماس پیدا می‌کند (شکل ۱، شم ۱۰). در پیرامون منطقه البروج، زائده‌های تیزی قرار دارند که ستارگان ثابت را نشان می‌دهند. این زائده‌ها را مریهای کواکب خوانند. عنکبوت در روی صفيحه‌ها قرار می‌گیرد و به کمک دسته‌ای که مدیر یا محرک نام دارد،

با آن است. کرسی: زائده‌ای است بر قوس کوچکی از محیط اسطرلاب که عروه‌بدان متصل می‌شود (شکل ۱، شم ۳). ام: صفحه اصلی و غیرقابل انتقال اسطرلاب است و دیواره‌ای آن را در برمی‌گیرد و صفحات دیگر که قابل انتقالند، روی آن قرار می‌گیرند. عرض دیواره به ۳۶۰ تقسیم شده است. بر کف این صفحه، چندین دایره که مرکز آنها مرکز صفحه است، رسم شده‌اند، و در هر یک از این دواير، نام چندین شهر نوشته شده است. این صفحه بیشتر برای یافتن جهت قبله به کار می‌رود.

حجره: فضای تهی که از ام اسطرلاب و دیواره آن تشکیل می‌شود و صفحه‌های قابل انتقال اسطرلاب و عنکبوت در آن جای می‌گیرند.

صفایح: صفایح صفحاتی دایره شکلند با سوراخی در مرکز دایره که محور اسطرلاب از آن می‌گذرد (شکل ۱، شم ۴) و یک فرو رفتگی در نقطه‌ای از پیرامون، برای آنکه به کمک یک برآمدگی در دیواره حجره، در جای خود قرار گیرد و از گردش آن جلوگیری گردد. بر روی هر صفحه، ۳ دایره که مرکز آنها مرکز صفحه است، رسم شده، و هر کدام به ترتیب درازای شعاع نشان دهنده مدارهای رأس الجدی، رأس الحمل و رأس السرطانند. این ترتیب مربوط به اسطرلاب شمالی است؛ در اسطرلاب جنوبی دایره کوچک‌تر مدار رأس الجدی و دایره بزرگ‌تر مدار رأس السرطان خواهد بود. بر روی صفحات، همچنین دو قطر عمود بر هم رسم شده است؛ قطر افقی را خط مشرق و مغرب خوانند (نیمه چپ خط مشرق، و نیمه راست خط مغرب است) و قطر عمودی، از کرسی تا مرکز، خط نصف‌النهار است و نیمه دیگر آن خط وتدالارض، یا خط نصف‌اللیل نامیده می‌شود (بیرونی، التفهیم، ۲۹۳؛ نصیرالدین، ۲-۳).

بر روی صفحات، دواير دیگری نیز به نام دواير مقنطرات که تصویرهای دواير ارتفاع از افق تا سمت الرأس را نشان می‌دهند و همچنین قوسهای مربوط به ساعات معوجه و مستویه رسم شده‌اند. در تصویر دواير مقنطرات نیز میان اسطرلاب شمالی و جنوبی تفاوتی وجود دارد (بیرونی، همان، ۲۹۶-۲۹۷؛ نورث، 105؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 103).

ساعات مستویه ساعات معمولی، یعنی واحدهای زمانی برابر $\frac{1}{24}$ شبانه‌روزند. اما ساعات معوجه ساعات نابرابرند. در این زمینه، شایان ذکر است که در سده‌های میانه واحد متغیری نیز برای اندازه‌گیری زمان به کار می‌بردند، بدین معنی که درازای روز را از سبیده دم تا مغرب، و درازای شب را از شامگاه تا سبیده دم، صرف نظر از کوتاهی و بلندی آنها به ۱۲ بخش تقسیم می‌کردند. بدین ترتیب، در طول سال و بر حسب عرضهای جغرافیایی متفاوت، ساعت‌های نابرابر به وجود می‌آمد. در بسیاری از اسطرلابها، قوسهایی نیز رسم شده است که ساعت‌های نابرابر را نشان می‌دهد (خوارزمی، ۲۱۹؛ هارتر، 2540؛ نورث، 106؛ کینگ، همانجا).

مشرق و مغرب به ساخت انواع گوناگونی از اسطرلاب مسطح انجامید که شمار آنها از ۲۰ افزون است. اسطرلابهای آسی، طبری (مُطَبِّل)، سرطانی (مسرطن)، مُبَطَّخ، حلزونی، ثوری، جاموسی، شقایقی، سرفجلی، زورقی و صلیبی از این جمله‌اند. به طوری که از منابع برمی‌آید، این نام‌گذارها در ۹ مورد نخست به شکل منطقه البروج در صفحه عنکبوت مربوط می‌شود، یعنی منطقه البروج در این اسطرلابها، به ترتیب به شکلهای برگ مورد، طبل، خرچنگ، خربزه، حلزون، سر گاو، سر گاو میش، برگ شقایق و گلابی است (بیرونی، همان، ۲۹۷-۲۹۸، الدرر...، ۱۱۶-۱۲۴؛ مراکشی، ۶۹/۲، ۷۸؛ EI²).

از این میان، اسطرلابهای طبری، سرطانی، ثوری، جاموسی، شقایقی و زورقی، بدون آنکه تغییری در ساختمان آنها لازم آید، برای هر دو نیمکره به کار می‌رفته‌اند و در آنها میان شمالی و جنوبی تفاوتی نبوده است (بیرونی، استیعاب، گ ۳۶ الف - ب، ۴۰ الف، الدرر، همانجا؛ مراکشی، ۶۸/۲ - ۷۰). چنانکه در شرح ساختمان اسطرلاب دیدیم، اسطرلابهایی که برای رصد ستارگان و اندازه‌گیری مختصات آنها از نیمکره جنوبی لازم است، با اسطرلابهایی که در نیمکره شمالی به کار می‌روند، تفاوتی در ساختمان عنکبوت و صفيحه‌ها، شامل جا به جایی در مدارهای رأس السرطان و رأس الجدی، و نیز در تصویر دوائر ارتفاع (مقطرات) دارند؛ در حالی که در اسطرلابهای یاد شده، این تفاوتها از میان برداشته شده است. در مورد اسطرلاب زورقی که به ابتکار ابوسعید سجزی ساخته شده است، یک ویژگی مهم دیگر نیز جلب توجه می‌کند. بیرونی که خود نمونه‌ای از این اسطرلاب را دیده است، پس از ستایش آن و سازنده‌اش گوید: «این اسطرلاب بر پایه اعتقاد برخی اهل نظر که حرکت کلی مرئی را از آن زمین، و از غرب به شرق می‌دانند، ساخته شده است». وی می‌افزاید: هندسه دانان و فلک‌شناسان در رد این نظر سخنی ندارند و استدلال در نقض این اعتقاد موکول به فلاسفه طبیعی است (بیرونی، استیعاب، گ ۳۶ الف - ب؛ ۳۷؛ نیز نک: ویدمان، II/665). این ظاهراً نخستین کاربرد نظریه حرکت وضعی زمین در میان اخترشناسان مسلمان است. مراکشی ۳ قرن پس از سجزی و دو قرن پس از بیرونی این نظر را با قاطعیت رد می‌کند و به ابن سینا و رازی استناد می‌ورزد (۷۴/۲).

متأسفانه، چون از انواع یاد شده نمونه‌ای باقی نمانده است، هیچ‌گونه داوری علمی درباره آنها ممکن نیست (هارتر، 2544-2545). تألیفات در زمینه اسطرلاب: آگاهی از آثاری که پیش از اسلام درباره اسطرلاب نوشته شده، بسیار اندک است. بطلمیوس در کتاب پنجم مجسطی (ص 143-144) بخش کوتاهی با عنوان «درباره ساختمان اسطرلاب» آورده است که چنانکه گفتیم، در حقیقت به ذات‌الحلق مربوط می‌شود (پاولی، II(2)/1798؛ تومر، 323)؛ اما در منابع اسلامی کتابی مستقل درباره اسطرلاب نیز به وی نسبت داده شده که مورد توجه مؤلفان کتابهای تاریخ علم قرار گرفته است. یعقوبی (ص ۱۱۲-۱۱۳) از اثری در این زمینه نام می‌برد که احتمالاً در سده ۲/ق ۸م به

چرخانده می‌شود.

عضاده: این اندام بازوی متحرکی است مانند خط کش با سوراخی در وسط که به کمک محور در پشت اسطرلاب قرار می‌گیرد (شکل ۲، شم ۱) و دوسر آن اندکی تیز است. این تیزیها را مریهای عضاده خوانند (شکل ۲، شم ۲) و در نزدیکی دو سر آن، دو قطعه مربع شکل نصب شده‌اند که آنها را البته، یا هدفه نامند و به فارسی خشک نیز گفته می‌شود (شکل ۲، شم ۳) و در میان هر یک از آن دو سوراخی ریز است به نام سوراخ شعاع که از درون آنها ستارگان، یا هر چیز دیگر را مشاهده می‌کنند و در برخی اسطرلابها سطح عضاده به ۱۲ بخش تقسیم شده است که ساعات معوجه را نشان می‌دهد (بیرونی، التفهیم، ۲۹۹-۳۰۰؛ نصیرالدین، ۴۰۳؛ ویکه، 132-135).

محور: این قطعه میله‌ای است باریک که قطب نیز نامیده می‌شود. ته آن پهن است (شکل ۲، شم ۴) و در سر آن سوراخی است که فرس (اسبک) در آن جای می‌گیرد (شکل ۱، شم ۱۱). این میله از سوراخهای مرکز ام اسطرلاب، و مراکز صفحات، عنکبوت، عضاده و گاه نیز شاخص عبور می‌کند، به طوری که این اندامها تنها حرکت دورانی در پیرامون محور داشته باشند.

فرس: فرس که آن را به فارسی اسبک می‌خوانند، برای جلوگیری از جدا شدن صفحات و عنکبوت و عضاده از محور در سوراخ محور جای داده می‌شود.

پشت اسطرلاب به وسیله دو قطر آن، یکی عمودی که خط علاقه خوانده می‌شود و دیگری افقی که خط مشرق و مغرب نام دارد، به ۴ بخش تقسیم شده است. «چهار یک چپ از نیمه زیرین» را ربع ارتفاع می‌خوانند و به ۹۰ بخش تقسیم می‌کنند (شکل ۲، شم ۵). ربع مقابل آن، یعنی چهار یک راست از نیمه زیرین ربع ظل نامیده می‌شود (شکل ۲، شم ۶) و بر حسب تائزانت یا کتانزانت صفر تا ۹۰ درجه بندی شده است. در برخی اسطرلابها در زیر خط مشرق و مغرب دو مربع نیز رسم شده است. معمولاً دو ضلع بیرونی مربع سمت راست به ۱۲ قسمت و دو ضلع بیرونی مربع سمت چپ به ۷ قسمت تقسیم شده‌اند. تقسیمات مربع سمت راست اصابع (جمع اصبع = انگشت)، و تقسیمات مربع سمت چپ اقدام (جمع قدم = پا) نام دارند. این دو مربع گاه همچنین جدولی به نام جدول طبایع را در بر می‌گیرند. مربعات و جدول یاد شده برای تعیین ارتفاع اجرام سماوی به کمک سایه اشیاء، و نیز استخراج احکام نجوم به کار می‌روند (بیرونی، همان، ۲۹۹؛ ویکه، 135-155؛ هارتر، 2525-2547). اسطرلاب مسطح، معمولاً در اندازه‌های میان ۸ تا ۴۰ سانتی‌متر ساخته می‌شود. البته اسطرلابهای بسیار بزرگ‌تری نیز ساخته شده‌اند (نورث، 105).

انواع اسطرلاب: چنانکه پیش‌تر گفته شد، اسطرلاب مسطح مدور به علت سهولت حمل و سهولت کاربرد به زودی در میان ستاره شناسان تداول یافت. اما نوآوریهای ستاره‌شناسان مسلمان در طرح اسطرلاب و از جمله در تصویر منطقه البروج و دوائر ارتفاع و خط

این رساله در غایه الحکیم منسوب به مجری طی نقل شده است (همانجا). اینک ا مهم ترین آثاری که در این زمینه نوشته شده است، یاد می شود:

۱. العمل بالاسطرلاب، یا صنعة الاسطرلاب و العمل به، از ماشاء الله یهودی. چنانکه پیش تر اشاره شد، اصل عربی آن از میان رفته، اما ترجمه لاتین آن باقی مانده است. این ترجمه در سده های میانه در اروپا بسیار متداول و مورد توجه بوده است. در حدود ۲۰۰ نسخه خطی از این ترجمه در دست است و از ۱۵۰۳ تا ۱۵۸۳ م چندین بار به چاپ رسیده است؛ اما به رغم اهمیت و شهرت بسیاری که داشته، بررسی قابل توجهی درباره آن صورت نگرفته است (ابن ندیم، ۳۳۳؛ زوتر، ۵-۶؛ کونینج، X/42؛ کینگ، «ریشه»، 47-48).

۲. العمل بالاسطرلاب المسطح، از ابراهیم بن حبیب (ابن ندیم، ۳۳۲؛ زوتر، 3؛ نالینو، ۱۴۷-۱۴۸).

۳. العمل بالاسطرلاب، از محمد بن موسی خوارزمی (ابن ندیم، همانجا؛ زوتر، 10). ویدمان بخشی از این رساله را که تصور می شد از میان رفته باشد، در میان نسخه های خطی برلین یافت و به آلمانی ترجمه کرد (شوی، II/747).

۴. العمل بالاسطرلاب، از احمد بن عبدالله مروزی (ابن ندیم، ۳۳۴؛ قفطی، ۱۷۰؛ زوتر، 12).

۵. العمل بالاسطرلاب، از علی بن عیسی منجم (ابن ندیم، ۳۴۲؛ زوتر، 13). این اثر در ۱۹۱۲ م در بیروت به چاپ رسید. کارل شوی آن را به آلمانی ترجمه کرد و در ۱۹۲۷ م در مجله ایزیس منتشر ساخت (شوی، II/613-628).

۶. برهان صنعة الاسطرلاب، از محمد بن صباح و ابراهیم بن صباح (ابن ندیم، ۳۳۵؛ قفطی، ۵۹؛ زوتر، 19).

۷. رساله فی عمل الاسطرلاب، از محمد بن موسی بن شاکر (بیرونی، استیعاب، گ ۵۶ الف؛ زوتر، 20؛ نیز نک: GAS, VI/147).

۸. رساله فی العمل بالاسطرلاب، از حامد بن علی واسطی. نسخه ای از آن در کتابخانه احمد ثالث موجود است (نک: همان، VI/207).

۹. رساله فی الاسطرلاب، از ابراهیم بن سنان. این اثر در ۱۳۶۲ ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است.

۱۰. العمل بالاسطرلاب، از عبدالرحمان صوفی. این اثر در ۱۳۸۱ ق از روی نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس که ناقص، و تنها شامل ۳۸۶ باب است، در حیدرآباد دکن چاپ شد. در ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م چاپ تصویری نسخه دیگری از آن، شامل ۴۰۲ باب در اشتوتگارت انتشار یافت. این نسخه در همان سال با ویرایش و تحقیق علی عمراوی در رباط چاپ شد. عبدالرحمان صوفی یک کتاب مفصل تر نیز درباره اسطرلاب و شیوه کار با آن، شامل ۱۷۶۰ باب تألیف کرده است که از کتاب منسوب به جابر بن حیان در این زمینه نیز کلان تر، و احتمالاً

عربی ترجمه شده است. این نسخه بر جا نمانده است، اما ترجمه های لاتین و عبری کتابی درباره اسطرلاب در دست است که بطلمیوس مؤلف آن شمرده می شود (اشتاین اشنايدر، 216؛ نیز نک: GAS, V/173، 183-184).

در منابع کهن عربی اثری نیز با عنوان رساله فی العمل بالاسطرلاب به تئون اسکندرانی که از شارحان آثار بطلمیوس به شمار می رود، نسبت داده شده است (ابن ندیم، ۳۲۸؛ قفطی، ۱۰۸؛ تومر، همانجا؛ نیز نک: GAS, V/180-183).

از یوحنا ی نحوی رساله ارزشمندی درباره شیوه ساختن و کاربرد اسطرلاب به زبان یونانی بر جا مانده است (سارتن، I/421-422؛ هارتر، 2532؛ تومر، همانجا).

در منابع عربی همچنین از ایون بطریق که شاید اندکی پیش از اسلام می زیسته، به عنوان مؤلف رساله ای در اسطرلاب به زبان یونانی، و نیز نخستین کسی که اسطرلاب مسطح ساخته است، یاد می شود. گفته می شود که رساله وی شامل ۱۵۷ باب بوده، و ثابت بن قره آن را به عربی در آورده است. شایان ذکر است که در رساله المقیاس المرجح فی العمل بالاسطرلاب که اشتباهاً به بیرونی نسبت داده شده است، گفته می شود که ثابت بن قره در رساله ای با عنوان العمل بالاسطرلاب، ابرخس را مبتکر اسطرلاب کروی و نیز اسطرلاب مسطح شمرده، و در عین حال به تسطیح اسطرلاب توسط لاب اشاره کرده است. این سخن از آن رو شگفت می نماید که یگانه رساله منسوب به ثابت بن قره با عنوان یاد شده، همان ترجمه رساله ایون بطریق است و داستان لاب، ویژه رسائل عربی است. همچنین قابل تصور نیست که دانشمندی مانند ثابت ابن قره آن را باور کرده باشد (ابن ندیم، ۳۳۰، ۳۴۲؛ بیرونی، قطعه ای از مقدمه... ۶۷؛ نیز نک: کینگ، «ریشه»، 51، 52؛ قفطی، ۹۷؛ GAS, VI/163). رساله ای نیز به زبان سریانی در وصف اسطرلاب از سیوروس سبوخت، اسقف قنسرين (سده ۱۱ ق/۷ م) در دست است (هارتر، تومر، همانجا؛ سارتن، I/493).

از مجموعه شواهد چنین بر می آید که پیش از آشنایی مسلمانان با اسطرلاب، شمار اخترشناسانی که به پژوهش و تألیف درباره این ابزار اهتمام می ورزیده اند، چندان زیاد نبوده، و در نتیجه رسائل چندانی هم در این زمینه نوشته نشده است، در حالی که طی دوران شکوفایی دانش نجوم در سرزمینهای اسلامی، صدها رساله درباره اسطرلاب تألیف شد. شمار آنچه از این رساله ها به جا مانده، از ۲۰۰ متجاوز است که بیشتر آنها نیز مورد بررسی قرار نگرفته اند (فرنسیس، ۱۰۰۹؛ عواد، ۱۵۵؛ کینگ، «مجموعه ها»، 166).

کهن ترین رساله ای که در جهان اسلام درباره اسطرلاب نوشته شده، الجامع فی الاسطرلاب علماً و عملاً نام دارد و به جابر بن حیان منسوب است. ابن مشاط سرقسطی (سده ۱۱ ق/۱۱ م) این رساله را که گویا شامل هزار مسأله بوده، در قاهره دیده، و آن را بی همانند یافته است (صاعد، ۶۱؛ قفطی، ۱۶۰-۱۶۱؛ زوتر، 3؛ GAS, VI/134).

۲۵. رساله در ساختن اسطرلاب، از غیاث‌الدین جمشید کاشانی (نکا: آستان، ۱۴۸، ...).

همچنین در میان کتابهای فن نجوم غالباً به شکل گسترده طی فصل یا فصولی به موضوع اسطرلاب و اجزاء آن و چگونگی کار با آن پرداخته شده است. از این جمله اند: المدخل الی علم احکام النجوم از ابونصر قمی، افراد المقال فی امر الظلال از بیرونی، التفهیم لوائل صناعة التنجیم از همو، روضة المنجمین از شهرمدان بن ابی الخیر رازی و جامع المبادئ و الغایات فی علم المبیقات از ابوعلی مراکشی. درباره انواع ویژه اسطرلاب - که پیش‌تر از آنها یاد شد - نیز رسائلی نوشته شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. رساله فی الاسطرلاب المسرطن، از ابوسعید سجزی. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه آستان قدس موجود است (همان، ۴۹).

۲. الاسطرلاب الزورقی، از همو (GAS, VI/226).

۳. رساله فی الاسطرلاب السرطانی المجنح، از ابونصر عراق (همان، VI/245).

۴. رساله فی الاسطرلاب السرطانی المجنح، از محمد بن نصر بن سعید. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه اسکوریال نگهداری می‌شود (عواد، 177).

۵. رساله فی عمل الاسطرلاب المسرطن، از ابونصر احمد بن زبیر. نسخه‌ای از این اثر در لیدن موجود است (زوتر، 195).

تعیین وقت به کمک اسطرلاب: ابتدا باید ارتفاع یک جرم سماوی، مثلاً خورشید را تعیین کرد. برای این کار ربع ارتفاع را به سوی خورشید می‌گیریم و عضاده را می‌چرخانیم تا خورشید از میان سوراخهای هر دو لبه دیده شود، مری عضاده بر مدرج ارتفاع، ارتفاع خورشید را نشان می‌دهد. آنگاه صفحه‌ای را که عرض جغرافیایی مکان اندازه‌گیری (یا نزدیک‌ترین عرض جغرافیایی به آن) را در بردارد، در زیر عنکبوت قرار می‌دهیم. عنکبوت را می‌چرخانیم تا طالع آفتاب، یعنی برج و درجه‌ای که خورشید در آن قرار دارد (مثلاً دهم میزان)، بر مقنطره‌ای قرار گیرد که برابر ارتفاع خورشید است. در اینجا، درجه‌ای را که مری رأس‌الجدی بر درجات ۳۶۰ گانه حجره نشان می‌دهد، به خاطر می‌سپاریم. آنگاه طالع آفتاب (مثلاً دهم میزان) را بر افق مشرق قرار می‌دهیم؛ بار دیگر درجه‌ای را که مری رأس‌الجدی نشان می‌دهد، در نظر می‌گیریم. تفاضل این دو درجه مقدار قوسی است که خورشید از لحظه برآمدن تا زمان اندازه‌گیری پیموده است و آن را دایره گذشته از روز خوانند. از آنجا که خورشید در هر ساعت ۱۵ از مدار خود را می‌پیماید، اگر این تفاضل مثلاً ۸۴ باشد، با محاسبه زیر مقدار زمانی که از برآمدن آفتاب گذشته است، به دست می‌آید:

$$\frac{۸۲}{۱۵} = ۲۸ \text{ ساعت و } ۲۸ \text{ دقیقه}$$

(نکا: بیرونی، التفهیم، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۵-۳۰۶، صوفی، ۵۲؛ نصیرالدین،

مفصل‌ترین کتابی است که تا روزگار وی در این فن تألیف شده است. متأسفانه، بخش بزرگی از این اثر شامل ۹۶۰ باب از میان رفته است، اما تلخیصی از آن به قلم مؤلف شامل ۱۷۰ باب باقی مانده است. چاپ تصویری آن نیز در ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م در اشتوتگارت انتشار یافت.

۱۱. رساله فی صنعة الاسطرلاب و العمل بها، از مسلمة بن احمد مجریطی. نسخه‌ای از آن در کتابخانه اسکوریال نگهداری می‌شود. این رساله به لاتین نیز ترجمه شده است (زوتر، 76؛ نیز نک: GAS, VI/226-227).

۱۲. رساله فی عمل الاسطرلاب، از ابوسعید سجزی. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی شیراز نگهداری می‌شود (زوتر، 80؛ GAS, VI/225-226).

۱۳. رساله فی الاسطرلاب، از کوشیار بن لبان (برای نسخه‌های خطی، نک: زوتر، 84-83؛ GAS, VI/248).

۱۴ و ۱۵. رساله دوائر السماوات فی الاسطرلاب و رساله فی الاسطرلاب، هر دو از ابونصر منصور بن عراق (وی این دو رساله را برای ابوریحان بیرونی نوشته است).

۱۶. رساله فی صنعة الاسطرلاب بالطریق الصناعی، از همو.

۱۷. مقاله فی منازعة اعمال الاسطرلاب، از همو. ابونصر طی این مقاله درباره اختلاف نظر میان ابوحامد صفانی و اخترشناسان ری در زمینه شیوه کاربرد اسطرلاب داوری کرده است.

۴ اثر یاد شده (شم ۱۴-۱۷) در ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م در حیدرآباد دکن به چاپ رسیده است.

۱۸. کتاب فی العمل بالاسطرلاب، از ابن سَمَح. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه اسکوریال نگهداری می‌شود (همان، VI/249).

۱۹. العمل بالاسطرلاب و ذکر آياته و اجزائه، از ابن صفار. از این اثر نسخه‌های خطی متعدد، و نیز دو ترجمه لاتین در دست است (صاعد، ۷۰؛ کوننج، X/51؛ سارتن، I/717؛ برای نسخه‌های خطی، نک: GAS, VI/250).

۲۰. اختصار علم الاسطرلاب، از ابن مشاط سرقسطی. این اثر همراه با ترجمه اسپانیایی و توضیحات در ۱۸۸۴ م در غرناطه چاپ شده است (نکا: عواد، ۱۵۶).

۲۱. رساله فی علم الاسطرلاب، از بیرونی. نسخه عکسی آن در کتابخانه مرکز موجود است.

۲۲. استیعاب الوجوه الممكنة فی صنعة الاسطرلاب، از همو، نسخه عکسی این اثر نیز در کتابخانه مرکز موجود است (نیز نک: زوتر، 98-97).

۲۳. الدرر فی سطح الاکر، از همو. این اثر همراه با ترجمه انگلیسی احمد دلال درج ۱ مجله «تاریخ علوم عربی و اسلامی» چاپ شده است.

۲۴. بیست باب در معرفت اسطرلاب، از نصیرالدین طوسی. این اثر در ۱۳۳۵ ش به کوشش مدرس رضوی چاپ شده است.

اسطرلابهای به جا مانده: از اسطرلابهای قدیم یونان نمونه‌ای به جا نمانده است؛ اما مسلمانان پس از آشنایی با این ابزار هزاران اسطرلاب ساختند که از آن میان شاید در حدود ۸۰۰ نمونه باقی مانده باشد. شمار اندکی از این رقم مربوط به دوران شکوفایی دانش نجوم در جهان اسلام، و بقیه مربوط به سده‌های بعد، یعنی دورانی است که هیچ‌گونه نوآوری قابل ذکری در کار نبوده است. در حقیقت، چنانکه گفته شد، جهان اسلام طی همان دوران به چنان اوجی در این فن دست یافته بود که تا قرن‌ها پس از آن، برای دانشمندان هیچ ملتی دست یافتنی نبود (هارتر، 2535؛ کینگ، «مجموعه‌ها»، 106). در مجموع، اسطرلابهایی که در ایران، یا به دست صنعتگران ایرانی ساخته شده، در دقت هندسی و زیبایی بسیار برتر از اسطرلابهای ساخت دیگر اقوام تشخیص داده شده‌اند. دقت و صحت اسطرلابهای ساخت ایرانیان، بیشتر از آن روست که این اسطرلابها به دست خود اخترشناسان ایرانی و یا زیر نظر ایشان ساخته می‌شده‌اند (نک: هارتر، همانجا).

برپایه یکی از گزارشها از مجموع ۱۶۵ اسطرلاب کهن مربوط به مشرق زمین که با دقت موردبررسی قرار گرفته‌اند، ۶۵ نمونه ساخت ایرانیان، ۲۷ نمونه ساخت مسلمانان هندوستان، ۸ نمونه ساخت هندوان، ۲۱ نمونه ساخت عربها (یعنی مصریان، سوریان و عراقیان)، و ۴۲ نمونه ساخت صنعتگران اسپانیا و مسلمانان شمال آفریقا، و دو نمونه ساخت یهودیان است. به طوری که ملاحظه می‌شود در این فهرست ایرانیان در رأس قرار دارند (همانجا).

بیشتر آنچه از اسطرلابهای کهن باقی مانده است، در موزه‌های بزرگ اروپا به ویژه در انگلستان، اسپانیا، ایتالیا نگهداری می‌شود (فرنسیس، ۱۰-۹؛ هارتر، 2532, 2535؛ کینگ، همانجا).

مورلی^۱ بر آن است که کهن‌ترین اسطرلاب موجود ساخت احمد بن خلف مروزی است و در ۲۹۳ق/۹۰۶م برای مقتدر، خلیفه عباسی ساخته شده است، اما در کتب^۲ تاریخ ساخت آن را ۳۳۹ق/۹۵۰م می‌داند و آ. داسکیو^۳ بر آن است که این اسطرلاب در سده ۱۲ یا ۱۳ از روی یک نمونه قدیمی ساخته شده است (هارتر، 2532).

احتمالاً کهن‌ترین اسطرلابی که تاکنون باقی مانده، در ۳۷۴ق/۹۸۴م به دست دو برادر اصفهانی به نامهای احمد و محمد بن ابراهیم در اصفهان ساخته شده است. این اسطرلاب که به رغم کهنگی، مهارت سازندگان را به خوبی نشان می‌دهد، در موزه اشمولین آکسفرد نگهداری می‌شود (همانجا).

اینک از چند اسطرلاب دیگر نیز که جالب توجه شمرده شده‌اند، یاد می‌شود:

۱. اسطرلاب محمد بن ابی القاسم بن برکان، ساخته شده در ۴۹۶ق/۱۱۰۳م. این اسطرلاب در موزه تاریخ علم در فلورانس نگهداری می‌شود (نک: همو، 2535).

۲. اسطرلاب حامد بن محمود اصفهانی، ساخته شده در ۵۴۷ق/

۱۱۵۲م. این نمونه نیز در موزه تاریخ علم در فلورانس نگهداری می‌شود (همانجا).

۳. یک اسطرلاب قدیمی که تاریخ ساخت آن معلوم نیست، ساخته شده در اندلس که در نورمبرگ نگهداری می‌شود (کینگ، همان، 108).

۴. اسطرلاب محمد بن سهلی، که در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م در والنسیا ساخته شده، و اکنون در مؤسسه اسمیتسون واشینگتن نگهداری می‌شود (گلدشتاین، 19).

۵. اسطرلاب احمد بن کمال، که ظاهراً کهن‌ترین اسطرلابی است که در دارالآثار العربیه بغداد نگهداری می‌شود. تاریخ ساخت آن معلوم نیست، ولی از نوشته‌های آن که به خط کوفی است، چنین می‌نماید که در سده ۴ق ساخته شده است (فرنسیس، ۱۲).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی فارسی، قطعه‌ای از مقاصد ذوی الالباب فی العلم بالعلم بالاصطرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); ابونصر قمی، حسن، المدخل الی علم احکام النجوم، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، ش ۳۲۶۳؛ بیرونی، ابوریحان، استیعاب الوجوه الممكنة فی صنعة الاسطرلاب، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۳۳۱۹؛ همو، التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، الذرری فی سطح الاکر (نک: ما، دلال)؛ همو، فی علم الاسطرلاب، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۳۱؛ همو، قانون مسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ همو، قطعه‌ای از افراد المقال فی امر الظلال (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); همو، قطعه‌ای از مقدمه رساله فی استعمال الاسطرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، لیدن، ۱۸۹۵م؛ زرقالی، ابراهیم، قطعه‌ای از رساله فی العمل بالاصطرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); شهردان بن ابی الخیر، روضة المنجمین، ج تصویری، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۴۰۹ق/۱۳۶۸ش؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ صوفی، عبدالرحمان، «کتاب العمل بالاصطرلاب»، کتابان فی العمل بالاصطرلاب، ریاط، ۱۳۱۵ق/۱۹۹۵م؛ عواد، کورکین، «اسطرلاب و ما الف فیہ من کتب و رسائل فی العصور الاسلامیه»، سومر، بغداد، ۱۹۵۷م، ج ۱۳، ش ۱ و ۲؛ فرنسیس، بشیر و ناصر نقشبندی، «اسطرلابات فی دارالآثار العربیه فی بغداد»، همان، همان شماره‌ها؛ قفطی، علی، تاریخ الحكماء، لایبزیگ، ۱۹۰۳م؛ کوشیار بن لبان، بخشی از کتاب الاصرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); ماشاءالله یهودی، قطعه‌ای از العمل بالاصطرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); مراکشی، حسن، جامع المبادئ و النایات فی علم المیقات، ج تصویری، فرانکفورت، ۱۹۸۴م؛ موسی بن ابراهیم، قطعه‌ای از رساله فی الاسطرلاب (نک: ما، کینگ، «ریشه...»); نالینو، ک.، علم الفلک، رم، ۱۹۱۱م؛ نصیرالدین طوسی، بیست باب در معرفت اسطرلاب، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق؛ نیز:

Britannica, 1978; Dallal, A., «Birūnī's Book of Pearls Concerning the Projection of Spheres», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1987-1988, vol. IV; EI²; GAS; Goldstein, B. R., *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*, London, 1985; Hartner, W., «The Principle and Use of the Astrolabe, A Survey of Persian Art», ed. A. U. Pope, Tehran etc., 1967, vol. VI; King, D., «Die Astrolabiensammlungen des germanischen Nationalmuseums», tr. K. Maier, *Focus Behaim Globus*, Nürnberg, 1993; id., «The Origin of the Astrolabe According to the Medieval Islamic Sources», *Islamic Astronomical Instruments*, London, 1987; Klamroth, M., «Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Jā'qūbī», *ZDMG*, 1888,

ارزانی گاه از خدا ناشی می‌شود و گاه از حکومتها و خود انسانها؛ مثلاً وقتی خداوند کالایی را فراوان یا کم می‌کند، یا نیاز مردم را به کالایی زیاد یا کم می‌کند، یا در مواردی که خداوند زلزله یا بیماریهای مهلک را زیاد یا کم می‌کند و در نتیجه شمار مشتریان کالاها کم و یا زیاد می‌شود، مسبب گرانی و ارزانی خداوند است. اما در مواردی که حکومت، توزیع کالاها را به دست می‌گیرد، یا اجباراً نرخ گذاری می‌کند و یا عده‌ای کالایی را احتکار می‌کنند، مسبب گرانی و ارزانی خود انسانها هستند (ابن بابویه، ۳۸۹: نویختی، ۷۲: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۵۶/۱۱-۵۷: ابن متویه، ۴۳۵/۲-۴۳۶).

اما اشاعره از آنجا که تنها خداوند را فاعل واقعی و خالق همه کارها می‌دانند، گرانی و ارزانی را در تمامی موارد به خداوند متعال منسوب می‌دارند و هم در موارد قحط سالها و شیوع بیماریها، و هم در موارد حکم حاکم و... تنها او را نرخ گذار می‌دانند (نک: ابن فورک، ۱۳۸)، زیرا به اعتقاد آنان اگر سبب دیگری را در این امور دخیل بدانیم، لازم می‌آید وجود فاعل دیگری غیر از خداوند متعال را نیز مؤثر بدانیم؛ در حالی که فاعل حقیقی اوست و نسبت این امور به غیر، از باب مجاز و اتساع در لغت است (نک: باقلانی، ۳۳۰: تفتازانی، ۳۲۰/۴). آنان معتقدند که حکمت حق تعالی گاه فراوانی کالا و کاهش قیمت آن، و گاه کمی کالا و افزایش قیمت آن را اقتضا می‌نماید (نک: ابن فورک، ۱۳۹).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیساره، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن متویه، حسن، المجموع فی المحيط بالکلیف، به کوشش هوبن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوداود سجستانی، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر، احمد بن حنبل، مسند، بیروت، دارالفکر باقلانی، ابوبکر، التمهید، به کوشش مکارنتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ تفتازانی، سعید، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، عالم الکتب؛ علامه حلی، حسن، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، کشف المراد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ علوی مقدم، محمد، مقدمه بر الفروق اللغویة ابوهلال عسکری، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، المغنی، به کوشش محمد علی نجار و عبدالجلیل نجار، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة؛ نویختی، ابراهیم، الیاقوت، قم، ۱۴۱۳ق.

أَسْعَدُ أَفَنْدِي، احمد (۱۱۵۳ - ۱۲۳۰ق/ ۱۷۴۰ - ۱۸۱۴م)، شیخ الاسلام عثمانی در زمان سلیم سوم (حک ۱۲۰۳ - ۱۲۲۲ق/ ۱۷۸۹ - ۱۸۰۷م) و محمود دوم (حک ۱۲۲۳ - ۱۲۵۵ق/ ۱۸۰۸ - ۱۸۳۹م). پدرش محمد صالح نیز شیخ الاسلام دوره سلطنت مصطفی سوم بود (رفعت افندی، ۱۱۹) و به همین سبب به صالح‌زاده (صالح‌زاده قاضی) شهرت یافت («دائرة المعارف...»، XV/389). رفعت افندی (همانجا) و به تبع او در علمیه سالنامه سی (ص ۵۶۹) تاریخ تولد اسعد را ۱۱۰۰ق آورده‌اند که با توجه به سال درگذشت او (۱۲۳۰ق) بسیار بعید می‌نماید

vol. XLII; Kunitzsch, P., *The Arabs and the Stars*, Northampton, 1989; North, J.D., «The Astrolabe», *Scientific American*, 1978, no. 230; Ptolemy, *The Almagest*, Britannica Great Books, Chicago, 1952, vol. XVI; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927, vol. I; Schoy, K., *Beiträge zur arabisch-islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Toomer, G., «Theon of Alexandria», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1973, vol. VIII; Van der Werden, «Mathematics and Astronomy in Mesopotamia», *ibid*, 1981, vol. XV; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984, vol. II; Woepke, F., *Arabisches Astrolabium*, Berlin, 1858.

محمدعلی مولوی

اسطفان بن یسبل، نک: استفان بن یسبل.
اسطفُس، نک: عنصر.

آشعار، جمع سِعر به معنای نرخ کالا، عنوان مسأله‌ای کلامی و فقهی (برای بحث فقهی، نک: ه.د. تسعیر). متکلمان مسلمان از دیرباز با این مسأله رویه‌رو بودند که مسبب گرانی و ارزانی نرخها کیست؟ آیا این امر تنها از خدا ناشی می‌شود؟ آیا تنها مربوط به انسان است؟ آیا اینکه هر دو در آن نقش دارند؟ اشاعره به نظر اول معتقد بودند، در حالی که عدلیه (= امامیه و معتزله) نظر سوم را می‌پسندیدند.

سعر از نظر لغوی با واژه مترادفش ثمن تفاوتهایی دارد. به نظر قاضی عبدالجبار (المغنی، ۵۵/۱۱، شرح... ۷۸۸) سعر در خرید و فروشهایی که با رضای خریدار و فروشنده انجام می‌گیرد، مصداق دارد و به تعیین مقدار چیزی که فروشنده به جای یک کالا می‌گیرد و آن را می‌فروشد، گفته می‌شود. به عبارت دیگر سعر ارزش توافقی کالا است، ولی ثمن ارزشی است که عرفاً به طور استحقاقی معادل و برابر کالا است. برخی از منابع ثمن را دقیقاً برخلاف قاضی عبدالجبار تعریف کرده‌اند (علوی مقدم، ۱۲۱).

به هر حال، این مسأله که چه کسی مسبب ارزانیها و گرانیهاست، در عالم اسلام پیشینه‌ای دیرینه دارد. براساس آنچه احمد بن حنبل (۱۵۶/۳)، ابوداود سجستانی (۲۷۲/۳) و ابن بابویه (ص ۲۸۸) نقل کرده‌اند، مردم از پیامبر (ص) درخواست کردند که ایشان بر روی اجناس قیمت گذاری کنند، اما آن حضرت فرمودند که نرخها به دست خداست، هر گاه بخواهد، آنها را گران، و هر گاه بخواهد، ارزان می‌نماید. از رساله‌ای که ابن ندیم (ص ۳۳۳) با عنوان کتاب الاسعار از ماشاء الله ابن اثیری معرفی کرده، می‌توان دریافت که مسأله اسعار از موضوعات مورد بحث دانشمندان در اواخر سده ۲ و اوایل سده ۳ بوده است. این مسأله بخشی از میث اساسی متکلمان درباره استناد و یا عدم استناد افعال انسان و آثار ناشی از آن به خداوند بوده است (نک: ه.د. اجل). پاره‌ای از متکلمان مسلمان به خوبی دریافته بودند که گرانی و ارزانی نرخها به نظام عرضه و تقاضا بستگی تام دارد (ابن متویه، ۴۳۵/۲: علامه حلی، کشف المراد، ۳۷۱)، اما درباره اسباب افزایش و کاهش عرضه و تقاضا هم‌رای نبودند. عدلیه بر آن بودند که گرانی و

که درست باشد.

گمارده شد. در ۱۱۵۰ ق هنگامی که قاضی عسکر آتاتولی بود، در لشگرکشی اتریش شرکت کرد و به سبب درایتی که از خود نشان داد، توانست در مذاکرات صلح شرکت کند (EI²؛ «دائرة المعارف زبان»)، (III/86-87) و از امضا کنندگان قرارداد بلگراد باشد. از این رو، در همانجا برای تصدی قضای روم ایلی برگزیده شد («دائرة المعارف ترک ۲»، XV/389)؛ اما انتصاب وی به این سمت دیری نپایید، گرچه چندی بعد در ۱۱۵۹ ق بار دیگر صدر روم ایلی شد، ولی این بار نیز پس از اندک زمانی مقام خود را از دست داد. سرانجام در ۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸ م به مقام شیخ الاسلامی نایل آمد، اما در شعبان ۱۱۶۲ برکنار، و به گلیولی تبعید شد (ثریا، ۳۳۳؛ EI²). در ۱۱۶۵ ق پس از بخشوده شدن از سوی سلطان محمود اول (حک ۱۱۴۳-۱۱۶۷ ق/۱۷۳۰-۱۷۵۴ م)، به استانبول بازگشت و چندی بعد در همانجا درگذشت و در صحن مسجدی که در نزدیکی سلطانیه به همت پدرش ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۳۸/۱؛ IA, IV/360).

اسعد افندی در شاعری شهرت چندانی نیافت، با این حال، «نظیره»هایی که در استقبال از اشعار شاعران کلاسیک ترک چون باقی، بنی و ندیم سروده، ارزشمند است. وی همچنین به فارسی و عربی نیز اشعار دلنشینی دارد («دائرة المعارف ترک»)، «دائرة المعارف زبان»، «همانجا»، اما به سبب تسلط بر موسیقی کلاسیک به عنوان موسیقی‌دان و آهنگسازی برجسته آوازه‌ای بلند یافت (IA, IV/361)؛ «دائرة المعارف ترک»، «همانجا».

وی پدر شاعره مشهور فطنت خانم و نیز شریف افندی مدرس است که دوبار به شیخ الاسلامی حکومت عثمانی رسید (ثریا، نیز همانجا؛ EI²).

آثار: ۱. لهجة اللغات. این کتاب که مهم‌ترین اثر اوست، فرهنگ واژه‌های ترکی به فارسی و عربی است و در ۱۲۱۶ ق/۱۸۰۱ م در استانبول به چاپ رسیده است. ۲. ترجمه و تفسیر آیه الکرسی، که در استانبول (۱۳۱۴ ق/۱۸۹۶ م) منتشر شد. ۳. اطرب الآثار فی تذکرة عرفاء الادوار. این اثر را ولد ایزبوداک^۳ به زبان ساده‌ای بازنویسی کرد و در ۱۸۹۳ م به چاپ رساند. ۴. دیوان. از این اثر دست‌نوشته‌هایی در برخی از کتابخانه‌های استانبول از جمله کتابخانه دانشگاه استانبول و نیز کتابخانه ملت موجود است (IA، «دائرة المعارف زبان»، همانجا).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، عثمانی مؤلفری، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکرة مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ نیز: EI²; IA; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968; Türk dili ve edebiyati ansiklopedisi, Istanbul, 1977. جلال خروشاوی

آسعد افندی، محمد (۹۷۸-۱۰۳۴ ق/۱۵۷۰-۱۶۲۵ م)، شیخ - اسلام، عالم و شاعر دوران عثمانی. وی فرزند خواجه سعدالدین مورخ مشهور عثمانی (د ۱۰۰۸ ق/۱۵۹۹ م) است و از این رو، به خواجه

احمد پس از تحصیلات اولیه، علوم و فنون متداول زمان را فراگرفت و در زمان پدرش در سلک مدرسان درآمد (همانجا) و به مدرسی مدرسه سلیمانیه رسید (IA). سپس قاضی از میر شد (ثریا، ۳۳۶). آنگاه به قضای مکه (همانجا) منصوب گردید و سپس به ترتیب، قاضی عسکر استانبول (واصف، 394)، آتاتولی و روم ایلی شد (رفعت افندی، نیز علمیه سالنامه سی، همانجا) و در ۱۲۱۸ ق به جای عمر خلوصی به شیخ الاسلامی عثمانی رسید (همانجا؛ جودت، ۲۱۵/۷؛ کارال، ۷/97) و ۳/۵ سال در این مسند بود تا پس از قتل سلطان سلیم در شورش بنی چریها، از مقام خود عزل شد (رفعت افندی، همانجا). در ۱۲۲۳ ق در زمان سلطنت محمود دوم بار دیگر به شیخ الاسلامی رسید، اما پس از مدتی در جریان شورش برضد صدراعظم علمدار مصطفی پاشا، معزول شد و به مغنسیا که تیول خود او بود، رفت (جودت، ۴۵/۹). او سرانجام در استانبول درگذشت (رفعت افندی، ۱۲۰؛ ثریا، همانجا) و در صحن مسجد سنان آغا در محله فاتح به خاک سپرده شد (همانجا؛ IA, IV/358).

وی در دوره اصلاحات سلیم سوم که در تاریخ عثمانی به «نظام جدید» معروف است، با صدور فتوایی مبنی بر مشروعیت این اصلاحات، کینه بنی چریها را که با این اقدامات مخالف بودند، برانگیخت (رفعت افندی، ۱۱۹-۱۲۰؛ ثریا، همانجا) و با اصرار آنها از مقام خود معزول شد (علمیه سالنامه سی، همانجا). وی یکی از امضا کنندگان سند اتحاد میان رجال و سلطان عثمانی بود (راسم، ۱۵۳۸/۴-۱۵۳۹). دو نمونه از فتاوی وی در علمیه سالنامه سی (ص ۵۷۰) مندرج است.

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکرة مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ راسم، احمد، عثمانی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۸-۱۳۳۰ ق؛ رفعت افندی، دوحة المشایخ، استانبول، چ سنگی؛ علمیه سالنامه سی، استانبول، ۱۳۳۴؛ نیز:

IA; Karal, E.Z., Osmanlı tarihi, Ankara, 1983; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968; Vâsif, A., Mehâsinü'l-âsar ve hakâikü'l-ahbâr, Istanbul, 1978. علی اکبر دیانت

آسعد افندی، محمد (۱۰۹۶-۱۱۶۶ ق/۱۶۸۵-۱۷۵۳ م)، ادیب، شاعر و شیخ الاسلام حکومت عثمانی. وی در خاندانی اهل علم و فضیلت پرورش یافت. پدرش ابواسحاق اسماعیل و نیز برادرش هر دو شیخ الاسلام بودند و او به سبب نام پدر به ابواسحاق زاده نیز شهرت داشت (ثریا، ۳۳۲؛ «دائرة المعارف زبان...»، III/86؛ EI²).

اسعد افندی در استانبول زاده شد و نزد پدرش و محمد افندی مطول‌چی و برخی دیگر به تحصیل پرداخت («دائرة المعارف زبان»، نیز ثریا، همانجا). در ۱۱۲۲ ق/۱۷۱۰ م پس از رسیدن به رتبه مدرسی، در گالاتا سرای به تدریس پرداخت (IA, IV/359). چندی بعد نخست به سمت قضای سالونیک، و در ۱۱۴۷ ق به عنوان قاضی در مکه به کار

کنار مرقد پدرش به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، 461/III(2)؛ ثریا، ۳۳۰). در منابع از انتصاب وی به عزیز محمود هدایی (د ۱۶۲۸م) و نیز بیوسستن او به طریقت جلوتیه یاد شده است (اوزون چارشیلی، همانجا؛ میدان لاروس، IV/354).

آثار: از آثار برجای مانده از اسعد افندی ترجمه و شرح گلستان سعدی با عنوان گل خندان را که در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م در استانبول به چاپ رسیده است، می‌توان نام برد. او همچنین دیوانی به ۳ زبان ترکی، فارسی و عربی دارد (ثریا، همانجا؛ بستانی، ۴۴/۱۳). وی تخلص «اسعد» را در اشعار خود به کار می‌برده است (میدان لاروس، III/354). اشعار فارسی دیوانی که اکنون به نام اوست، نیکوتر از اشعار ترکی وی است، اما از آنجا که سروده‌های وی با اشعار اسعد سالوتیکی خلط شده است («دائرة المعارف زبان»، همانجا)، برخی از اشعار موجود در دیوان او احتمالاً از آن وی نیست و از این رو، نمی‌توان درباره قوت و ضعف شعر وی داوری کرد. در فهرست کتابخانه آصفیه از دست نوشته‌ای با عنوان کلیات شیخ الاسلام اسعد افندی به زبان ترکی یاد شده که در ۱۱۶۲ق فراهم آمده است (آصفیه، ۵۹۴/۱)، ولی احتمال دارد که این کلیات نوشته اسعد افندی دیگری باشد.

وی قصیده برده بوسیروی را نیز تخمیس کرده که نسخه‌ای از آن به شماره ۵۹۷ در دارالکتب قاهره موجود است (نک: فهرس... ۱۵۲/۱).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ بستانی؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ فهرس المخطوطات التریکیه العثمانیه، قاهره، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

El²; IA; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968; Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı İ.H., Osmanlı devletinin saray teşkilâtı, Ankara, 1984; id., Osmanlı tarihi, Ankara, 1982.

اسعد افندی، محمد (۱۸ ربیع الاول ۱۲۰۴ - ربیع الاول ۱۲۶۴ق/ ۶ دسامبر ۱۷۸۹ - فوریه ۱۸۴۸م)، وقایع نگار، مورخ و از نویسندگان و مترجمان نامدار دولت عثمانی. تبار او از روستای مردیوانلی (نزد بانلو) از توابع قصبه عربگیر واقع در استان مالاتیا یا ملطیه است. پدرش احمد به استانبول آمد و ضمن تحصیل، به کتاب فروشی و صحافی پرداخت و سپس به مقام ریاست این صنف، یعنی شیخ صحافها (صحافله شیخی) رسید. از این رو، پسرش اسعد محمد نیز به صحافله شیخی زاده معروف شد و در آثارش خود را شیخ زاده معرفی می‌کرد (IA, IV/363)؛ «دائرة المعارف دیانت...»، XI/341؛ ثریا، ۳۳۹/۱).

اسعد افندی در استانبول زاده شد و نزد پدر و استادان دیگر آموزش دید (اینال، 323؛ بانارلی، 842). در سالهایی که پدرش قاضی قدس و مصر بود، اسعد نیز نزد او به سر می‌برد و در همان ایام زبان عربی را

زاده نیز شهرت دارد (ثریا، ۳۳۰؛ «دائرة المعارف زبان...»، III/84). در استانبول زاده شد و نخست نزد پدر به فراگیری مقدمات علوم و عرفان پرداخت و پس از آن از محضر ملا توفیق گیلانی کسب دانش کرد و نزد تاج زاده محمد افندی (د ۹۹۶ق/۱۵۸۸م) خط نث و نسخ را فرا گرفت و خوشنویس چیره دستی شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، 461/III(2)؛ «دائرة المعارف زبان...»، III/84-85؛ عطایی، ۶۹۰).

اسعد افندی در ۲۳ سالگی (۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م) به مدرسی دارالحدیث سلیمانیه که بالاترین رتبه تدریس بود، دست یافت (همو، نیز اوزون چارشیلی، همانجا) و در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م در سایه نفوذ و اعتبار پدرش قاضی ادرنه شد و پس از آن نیز با حمایت وی به سرعت ترقی کرد و از طرف سلطان محمد سوم برای تصدی قضای استانبول تعیین شد (عطایی، همانجا؛ IA؛ هامر پورگشتال، ۱۶۲۴/۳)، اما سلطان، به سبب مخالفت مادرش، قاضی استانبول عبدالحلیم افندی را برکنار نکرد، در نتیجه اسعد افندی در شوال ۱۰۰۸ از این سمت عزل شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...»، 157؛ ثریا، همانجا). پس از آن در ۱۰۱۰ق اندک زمانی قاضی عسکر آتاتولی شد و از ۱۰۱۲ تا ۱۰۱۷ق صدارت روم ایلی را عهده‌دار بود و پس از برکناری، گوشه عزلت گزید و در ۱۰۲۳ق به سفر حج رفت (عطایی، ثریا، همانجا). در بازگشت، پس از درگذشت برادرش «شیخ الاسلام» محمد افندی (۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م)، مقام مشیخت به وی واگذار شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا).

نخستین دوره شیخ الاسلامی اسعد افندی از ۱۰۲۴ تا ۱۰۳۱ق یکی از دورانه‌های پر آشوب امپراتوری عثمانی بود، زیرا در همین سالها سلطنت ۴ بار دست به دست شد، ولی اسعد افندی در نتیجه تدبیر، درایت و دانش توانست مقام خود را حفظ کند («دائرة المعارف زبان...»، III/84؛ El²). به نظر می‌رسد که وی پس از مرگ سلطان احمد اول (۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م) در به تخت نشستن و برکناری سلطان مصطفی اول و نیز به سلطنت رساندن عثمان ثانی (گنج عثمان یا عثمان جوان) در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م از نفوذ خود بهره برده است («دائرة المعارف ترک...»، XV/389). از این رو، عثمان ثانی پس از رسیدن به سلطنت از قدرت و نفوذ اسعد افندی کاست و تنها امتیاز فتوا را به او واگذاشت (IA)، اما هنگامی که سلطان فتوای قتل برادر خود محمد را از وی خواست، اسعد افندی خودداری کرد (هامر پورگشتال، ۱۷۹۹/۳)؛ در نتیجه روابط او با عثمان دوم تیره شد و هنگامی که از دواج دخترش عقیله را نیز با سلطان تأیید نکرد، این روابط تیره‌تر شد («دائرة المعارف زبان...»، III/84-85؛ «دائرة المعارف ترک...»، همانجا).

پس از کشته شدن عثمان ثانی در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م، اسعد افندی از کار کناره گرفت، اما سلطان مراد چهارم (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) در ۱۰۳۲ق وی را دوباره شیخ الاسلام حکومت عثمانی کرد. در همین مقام بود که چندی بعد در استانبول درگذشت. جنازه او را در گورستان ایوب

عمومیه، ناظر (وزیر) این تشکیلات جدید شد؛ بدین سان، وی نخستین وزیر معارف عثمانی محسوب می‌شود. پس از عزل از این مقام در ۱۲۶۴ ق/۱۸۴۸ م ریاست مجلس معارف عثمانی را بر عهده گرفت (ثریا، اینال، لوند، نیز IA، همانجاها) و سرانجام، در همین سال درگذشت و در محوطه کتابخانه خود در محله بیره باتان، در نزدیکی ایاصوفیه، به خاک سپرده شد (ثریا، ۱/۳۴۰؛ بروسه‌لی، ۲۵/۳).

اسعد افندی، دانشمندی سخنور، آگاه به امور زمان، کتاب خوان و کتاب دوست بود (اینال، همانجا). در کتابخانه خود که در ۱۲۶۲ ق/۱۸۴۶ م تأسیس کرد، بیش از ۴ هزار جلد کتاب که بیشتر آنها را کتابهای نفیس خطی تشکیل می‌داد، گرد آورده بود (IA، IV/364). بر بیشتر این کتابها تعلیقاتی نوشته که آنها را با عبارت «هوالمعین» مشخص کرده است (اینال، همانجا). امروزه این کتابها در کتابخانه سلیمانیه در بخش مخصوصی که به نام خود او معروف است، نگاهداری می‌شود (IA، همانجا). وی به زبانهای فارسی و عربی نیز تسلط کامل داشت (بانارلی، ۸۴۲؛ کوپرولو، 297). بانارلی گرچه او را نویسنده‌ای پرکار و بزرگ‌ترین نماینده نهضت ساده کردن و پالایش (سره سازی) زبان و نثر ترکی در سده ۱۳ ق/۱۹ م می‌داند، اما بر آن است که آثارش از نظر هنری ارزش والایی ندارند و به ویژه زبان این نوشته‌ها بسیار خشک و بی‌روح است، چنانکه پس از انتشار سفرنامه تونا، محمود دوم شیوه نوشتاری آن را بسیار غامض و غیر قابل فهم دانست و فرمان داد آن را بار دیگر به زبانی ساده بنویسد (ص 843-842). با اینهمه، او نخستین نویسنده‌ای است که پیش از تنظیمات خیره لزوم پالایش زبان ترکی را پیش کشید. اسعد افندی نظریه‌های خود را در این زمینه در حاشیه ترجمه مستطرف (نک: آثار) نوشته است (کوپرولو، 298-297). می‌توان گفت که توصیه‌های محمود دوم و کوشش اسعد افندی در روزنامه تقویم وقایع نخستین گام در تاریخ روزنامه نگاری ترکیه، برای سره نویسی نوشتار ترکی به شمار می‌آید (بانارلی، همانجا).

آثار: از اسعد افندی آثار فراوانی در زمینه‌های مختلف باقی مانده است که مهم‌ترین آنها یاد می‌شود:

الف- چایی:

۱. اُسْ ظفر. موضوع این کتاب درباره وقایع خیره و چگونگی الغای تشکیلات بنی‌چریها در زمان فرمانروایی سلطان محمود دوم است. این اثر در ۱۲۴۳ ق/۱۸۲۷ م و نیز در ۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م در استانبول چاپ شده است. کوسن دو پرسوال^۲، متن کامل کتاب را به فرانسه ترجمه، و در پاریس منتشر کرد. ترجمه یونانی آن نیز در ۱۲۸۸ ق/۱۸۷۱ م منتشر شده است. همه چنین بخشهایی از آن به روسی ترجمه شده است.

۲. اسْله و اجویه، ترجمه ترکی رساله‌ای به عربی نوشته خواجه عمر آق شهری درباره امتحان. این اثر در ۱۲۵۰ ق/۱۸۳۴ م در استانبول به چاپ رسیده است.

آموخت. پس از چندی پدرش به سمت قضای مدینه منوره تعیین شد، اما در رفتن به محل مأموریت، کشتی در سوئز دچار سانحه شد و پدر اسعد و همراهانش غرق شدند (۱۲۱۹ ق/۱۸۰۴ م)، ولی اسعد که در این هنگام ۱۵ ساله بود، همراه برادرزاده‌اش خود را به ساحل رساند و از آنجا نزد خورشید پاشا والی مصر، و سپس به استانبول رفت (اینال، همانجا؛ لوند، I/331). در استانبول تحت حمایت حالت افندی (ثریا، ۱/۳۳۹) به تکمیل تحصیلات خود پرداخت (اینال، همانجا). در ۱۲۲۳ ق/۱۸۰۸ م عنوان مدرسی یافت و در نواحی مختلف به تدریس پرداخت (اینال، لوند، همانجاها) و سپس در شهرهای آداپازاری، بیرگه و کوتاهیه به شغل نایبی (عنوان حکام شرع) اشتغال ورزید («دائرةالمعارف دیانت»، IA، نیز لوند، همانجاها). آنگاه در «باب مشیخت» و بعد به عنوان منشی وقایع نزد قاضی استانبول به کار پرداخت. اسعد به تدریج شهرتی به دست آورد و در رویدادهای مهم تاریخی شرکت کرد؛ چنانکه وقتی سلطان محمود دوم به الغای تشکیلات بنی‌چری فرمان داد («دائرةالمعارف ترک»، XV/391؛ اینال، بانارلی، همانجاها)، اسعد مأموریت یافت تا متن فرمان را در مسجد سلطان احمد قرائت کند (اینال، بانارلی، نیز IA، همانجاها). سپس به مقام منشیگری اداره اوقاف که به صدارت عظمی وابسته بود، منصوب شد. در همین زمان کتاب اُسْ ظفر (نک: آثار) را تألیف و به سلطان تقدیم کرد و از جانب وی مأموریت یافت که آن را به چاپ رساند و این امر مقدمات خدمت او را در مطبعه عامره و تقویم خانه فراهم ساخت (اینال، همانجا)؛ تا اینکه پس از عزل شافی زاده عطاءالله از مقام وقایع‌نگاری، در ۱۵ صفر ۱۲۴۱ ق/۲۹ سپتامبر ۱۸۲۵ م، به جای وی به این سمت منصوب شد (جودت، ۱۳۱/۱۲؛ ثریا، اینال، همانجاها).

اسعد افندی در جنگ روسیه - عثمانی با عنوان قاضی عسکر شرکت داشت (۱۲۴۳ ق/۱۸۲۸ م) و پس از بازگشت از جنگ در همان سال قاضی عسکر اسکودار شد (اینال، نیز IA، همانجاها). یک سال بعد از سمت خود برکنار شد، ولی پس از چندی از او دلجویی به عمل آمد و یالووا را به عنوان آریالیق (ه م) به او دادند. سپس مأمور سرشماری عمومی در شهر صوفیا شد (اینال، همانجا). پس از بازگشت، به سردبیری روزنامه رسمی جدید انتشار دولت عثمانی با عنوان تقویم وقایع، و نیز به مقام نظارت تقویم خانه و دار الطباعه ارتقا یافت (ثریا، همانجا). در ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۵ م به عنوان سفیر فوق‌العاده برای تبریک جلوس محمدشاه قاجار به ایران آمد (همانجا؛ اونات، 236؛ اینال، 323؛ اسناد...، ۱۵۴). پس از چندی از نظارت تقویم خانه برکنار، و سپس قاضی عسکر روم ایلی شد (لوند، I/332؛ اینال، 324). در ۱۲۵۵ ق/۱۸۳۹ م در آغاز تنظیمات خیره به عضویت مجلس احکام عدلیه درآمد (ثریا، ۱/۳۳۹؛ کاینار، I/223؛ لوند، همانجا). در ۱۲۵۷ ق/۱۸۴۱ م نقیب الاشراف، و در ۱۲۶۰ ق/۱۸۴۴ م صدر و قاضی روم ایلی شد. آنگاه به عضویت مجلس «اصلاح مکاتب صبیان» و «مجلس معارف عمومی» درآمد. در ۱۲۶۳ ق/۱۸۴۷ م، هنگام تشکیل معارف

کتابخانه‌های مختلف استانبول نگهداری می‌شود؛ از جمله نسخه‌های کاملی از آن در کتابخانه دانشگاه استانبول به شماره ۶۰۰۲ - ۶۰۰۵ (همانجا)، مجموعه اسعد افندی به شماره‌های ۲۰۸۳ و ۲۰۸۴ و کتابخانه فنانح (مخطوطات علی امیری) به شماره ۴۹-۵۱ موجود است («فهرست»، ۱۷۶-۱۷۴).

۵. دیوان اشعار، که به صورت پراکنده در مجموعه کتابهای اسعد افندی موجود است. طاهر سلام بیک نیز اشعار پراکنده او را مرتب کرده است که با عنوان دیوان اسعد افندی در همین کتابخانه به شماره‌های ۳۸۴۱، ۳۸۴۳، ۳۸۵۳ و ۳۸۵۴ نگهداری می‌شود. این دیوان شامل ۱۰۲ قصیده است که به سلطان عبدالمجید تقدیم شده است (دفتر، ۲۲۳-۲۲۴؛ «دائرة المعارف دیا نت»، XI/344).

۶. دلایل نبوت نبینا، بحثی است با استناد به مطالب تورات و انجیل درباره نبوت حضرت محمد (ص). نسخه‌های آن به شماره‌های ۲۰۳ و ۲۸۴۲ (گ ۳ الف - ۱۰ ب) در مجموعه اسعد افندی، و نیز نسخه‌ای در کتابخانه دانشگاه استانبول به شماره ۲۸۷۵ موجود است (همان، XI/343-344).

۷. زیبای تواریخ، ترجمه ترکی کتاب *مرآة الادوار و مرقاة الاخبار* تألیف مصلح الدین لازی (د ۹۷۹ق/۱۵۷۲م) است. نخستین بار آن را خواجه سعدالدین، مؤلف تاج التواریخ، از فارسی به ترکی ترجمه کرده بود. اسعد افندی در دیباچه کتاب وعده داده است که خود رویدادها را تا زمان محمود دوم پی می‌گیرد، ولی نه تنها چنین نکرد، بلکه ترجمه تاریخ عمومی لاری را نیز فقط تا دوره دیالمه ادامه داد («فهرست»، 64-63؛ بروسلی، همانجا). نسخه خطی این ترجمه به شماره ۲۴۱۰ در مجموعه اسعد افندی موجود است («فهرست»، 64؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/344).

۸. سفرنامه خیر، گزارشی است از بازدید محمود دوم از دارانل (چناق قلعه) و ناحیه ادرنه در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م. نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در کتابخانه باستان شناسی در استانبول، و نیز نسخه‌هایی دیگر در کتابخانه دانشگاه استانبول و کتابخانه برلین (کتابهای شرق) نگهداری می‌شود. این کتاب با عنوان *سفر المودود فی سفر العالی السلطان محمود به دست احمد نظیف به عربی ترجمه شده است* (همان، XI/343).

۹. آیات الخیر، سفرنامه محمود دوم در ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م به نواحی تونا - دانوب است. خلاصه آن در مجموعه منشآت او آمده، و نیز خلاصه دیگر آن در روزنامه تقویم وقایع (۱۲۵۳ق، شه ۱۴۹) منتشر شده است. تنها نسخه خطی آن نیز در کتابخانه سلیمانیه به شماره ۳۱۹ موجود است (همانجا).

۱۰. شاهد المورخین، درباره فن ساختن ماده تاریخ و زندگی نامه شاعرانی که در ساختن ماده تاریخ مهارت داشتند. نسخه‌های آن در

۳. ترجمه مستطرف، ترجمه ترکی کتاب عربی *المستطرف فی کل فن مستطرف* تألیف محمد بن احمد خطیب ایشیعی در علم محاضرات. این کتاب نخستین بار به فرمان محمود دوم به قلم اکمچی زاده حافظ احمد افندی و بار دیگر به دست اسعد افندی ترجمه شد که همو تعلیقاتی نیز بر آن افزوده است. این کتاب در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۶م در استانبول چاپ شده است (بروسلی، IA: ۲۵/۳، همانجا؛ عالی، ۱۲۶، حاشیه).
۴. تشریفات قدیمه، یا اصول عتیقه تشریفات دولت علیه عثمانیه. این کتاب درباره اصول تشریفات رسمی دربار عثمانی، القاب و عناوین درباریان و نیز تشکیلات دولت عثمانی در زمان سلیم سوم، مصطفی چهارم، محمود دوم و عبدالمجید آگاهیهای مفیدی دربر دارد. این اثر در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م در استانبول به چاپ رسیده است (IA: IV/364؛ اوزگه، III/1841).

۵. الورد المفید فی شرح التجوید، که ترجمه و شرح رساله *در التیم* تألیف محمد پرگویی است و در ۱۲۶۴، ۱۲۷۶ و ۱۲۹۸ق در استانبول چاپ شده است.

۶. کوبک المسعود فی کوبکة الجنود، ترجمه کتاب *السعی المحمود فی نظام الجنود* تألیف شیخ محمد جزایری درباره مشرووعیت نوآوریهای محمود دوم در امور نظامی است. مترجم مطالبی نیز به اصل کتاب افزوده است («دائرة المعارف دیانت»، XI/344؛ بروسلی، همانجا).

۷. پند نامه، منظومه‌ای در راهنمایی و تربیت کودکان که تاریخ و محل چاپ آن مشخص نیست (همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/343).
ب- خطی:

۱. اختلاف التوراتین، نسخه‌ای از آن به شماره ۳۸۴۲ در مجموعه کتابهای اسعد افندی موجود است (دفتر، ...، ۲۲۳).

۲. باعجه صفا اندوز، شامل زندگی نامه ۲۰۶ نفر از شاعرانی که از ۱۱۳۵-۱۲۵۱ق/۱۷۲۳-۱۸۳۵م در امپراتوری عثمانی می‌زیستند. می‌توان گفت این کتاب که در ۱۲۵۱ق تألیف شده، ذیل تذکره سالم است. نسخه‌ای به خط مؤلف به شماره ۴۰۴۰ در مجموعه کتابهای اسعد افندی موجود است (اینال، 325؛ «فهرست...»، 604؛ IA, IV/365).

۳. بیان احوال تونس، رساله‌ای درباره اوضاع تونس در زمان فرمانروایی عبدالمجید و والی گری احمد پاشا. نسخه‌ای از آن به شماره ۶۱۴۵ در کتابخانه استانبول نگهداری می‌شود (بروسلی، ۲۶/۳؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

۴. تاریخ، مشتمل بر رخدادهای تاریخی (از محرم ۱۲۳۷ تا ذیحجه ۱۲۴۱/اکتبر ۱۸۲۱ تا ژوئیه ۱۸۲۶) در دولت عثمانی که در دو جلد نوشته شده است، ولی جلد اول این تاریخ شامل یادداشت‌های شانی زاده عطاءالله است که خود به نوشتن آنها توفیق نیافته بود (جودت، ۱۲/۱؛ «فهرست»، 175). از این رو جلد اول این تاریخ به ذیل شانی زاده نیز معروف است (IA, IV/364). نسخه‌هایی خطی از این کتاب در

کتابخانه فاتح (مخطوطات علی امیری) به شماره ۳۶۲-۳۶۳ موجود است (IA, IV/365).

۱۱. منشآت اسعد افندی، شامل گزارشهای مختلف و یادداشتهایی درباره موضوعات گوناگون از جمله سروده‌های صاحب ترجمه و دیگران، صورت وقف نامه‌ها، زندگی نامه‌ها، نامه‌های مختلف از جمله نامه‌هایی که نویسنده در زمان مأموریت یک ساله‌اش در ایران به استانبول فرستاده است؛ همچنین گزارشهای سرشماری صوفیا، آگاهی‌هایی درباره مؤلف و خانواده‌اش، برخی یادداشتها درباره فقه، حدیث و تفسیر و تصوف و جز آنها، این مجموعه به شماره‌های ۳۸۴۷، ۳۸۴۸، ۳۸۵۰-۳۸۵۱ و ۳۸۵۵-۳۸۵۷ در مجموعه اسعد افندی موجود است (دقتر، ۱۹۶، ۲۲۴: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

۱۲. محاسن مجیدیه، رساله‌ای در ۳ بخش درباره فضایل اخلاقی و خصلتهای انسانی که به سفارش سلطان عبدالمجید نوشته شده است (همان، XI/344).

آثار یافت نشده: از دیگر آثار اسعد افندی می‌توان به رساله‌های وحدت وجود، مسح الرأس، بیان فرق الاسم و المسمی، اقوال رجال صوفیه، بیان اسباب خوف الموت و رساله اخلاق اشاره کرد (بروسه‌لی، ۲۶/۳)، اما این آثار تاکنون در کتابخانه‌ها دیده نشده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، قاجاریه، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بروسه‌لی، محمداطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ دفتر کتابخانه اسعد افندی، استانبول، مطبعه محمودیک؛ عالی، حاشیه بر تواریخ آل عثمان لطفی پاشا، استانبول، ۱۳۲۱ق؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; IA; Inal, M. K., *Son asır Türk şairleri*, İstanbul, 1969; *İstanbul kütüphaneleri tarih - coğrafya yazmaları katalogları*, İstanbul, 1943; Kaynar, R., *Mustafa Reşit Paşa ve tanzimat*, Ankara, 1985; Köprülü, F., *Edebiyat araştırmaları*, Ankara, 1986; Levend, A. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; Özge, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, İstanbul, 1975; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye dianet vakfı İslam ansiklopedisi*, İstanbul, 1995; Unal, F.R., *Osmanlı sefirleri ve sefaretnameleri*, ed. B. S. Baykal, Ankara, 1968.

علی اکبر دیانت

اسعد افندی، محمد بن عبدالله بن محمد (۱۱۱۹-۱۱۹۲ق/۱۷۰۷-

۱۷۷۸م)، معروف به وصاف زاده، هشتاد و دومین شیخ الاسلام عثمانی و معاصر با سلطان عبدالحمید اول. وی در استانبول زاده شد. پدرش که به وصاف اشتها داشت، از تبار شیخ مجدالدین آق حصاروی و از معروف‌ترین شیخ الاسلامهای عثمانی بود که در زمان نادرشاه افشار برای رفع و حل اختلاف میان پیروان اهل سنت و پیروان مذهب شیعه، همراه با هیأتی به ایران آمد و از شهرهای قندهار، سمرقند و اصفهان بازدید کرد و مأموریت خود را به خوبی انجام داد (رفعت افندی، ۹۸).

اسعد افندی پس از اتمام تحصیل، در ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م مدرس شد، در ۱۱۶۴ق/۱۷۵۱م قاضی گالاتا (غلطه) گردید و چندی بعد همراه

پدرش که به بروسه تبعید شده بود، به آن شهر رفت (همو، ۱۰۶). از ۱۱۶۸ تا ۱۱۹۰ق در مناصب و مراتب مختلف علمی و دینی از جمله به عنوان قاضی عسکر و صدر آناتولی و صدر روم ایلی به خدمت پرداخت (همانجا؛ ثریا، ۳۳۴/۱؛ جودت، ۱۰۷/۲). سرانجام، در ۱۹ شوال ۱۱۹۰ق/ ۱ دسامبر ۱۷۷۶م، به مقام شیخ الاسلامی منصوب شد (همانجاها) و بر اریکه مشیخت امپراتوری عثمانی تکیه زد (سامی، ۹۰۹/۲).

اسعد افندی که به «ملای هندی» نیز معروف بود (ثریا، همانجا)، در ۲۵ جمادی الآخر ۱۱۹۲ق/ ۲۱ ژوئیه ۱۷۷۸م به سبب بیماری از مشیخت معزول (رفعت افندی، ۱۰۷)، و به جایش محمد شریف افندی قاضی عسکر روم ایلی به شیخ الاسلامی برگزیده شد (جودت، ۱۰۰/۲). اسعد افندی چند روز بعد در اقامتگاهش در استانبول وفات یافت و در آرامگاه منسوب به ابویوب انصاری در مقبره سیاوش پاشا، کنار قبر پدر و پسرش سعید افندی (د ۱۱۸۹ق/ ۱۷۷۵م)، به خاک سپرده شد (رفعت افندی، ثریا، همانجاها: «دائرة المعارف زبان...»، III/86).

اسعد افندی خط نیکو می‌نوشت. نزد کاتبزاده محمد رفیع رئیس الاطباء، تعلیم خط دیده، و از او اجازه یافته بود (مستقیم زاده، ۷۱۱). وی شعر نیز می‌سروده است (سامی، همانجا: «دائرة المعارف استانبول»، X/5252).

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ رفعت افندی، *دوحة المشایخ*، استانبول، ج سنگی؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ مستقیم زاده، سلیمان، *تحفة خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:

İstanbul ansiklopedisi, İstanbul, 1971; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1979.

علی اکبر دیانت

اسعد بن أحمد طرابلسی، ابوالفضل، نواده ابوروح، قاضی و عالم امامی در سده ۵ و اوایل سده ۶ق/ ۱۱ و ۱۲م. از تاریخ و محل تولد وی اطلاعی در دست نیست. او شاگرد ابن براج (د ۴۸۱ق)، فقیه مشهور امامی و همچنین جانشین وی بوده است. از این رو، می‌توان گفت که در ۴۸۱ق دست کم در سنین میان سالی بوده است (نک: ذهبی، سیر...، ۴۹۹/۱۹؛ صفدی، ۴۰/۹).

وی پس از ابن براج فقیه امامیه و به تعبیر صفدی (همانجا) «رأس الشیعه» در شام بوده، و به تدریس اشتغال داشته است. او همچنین پس از ابن براج، متصدی منصب قضای طرابلس بوده است (ابن حجر، ۳۸۶/۱)، از این رو، می‌توان گفت که اسعد در دوره حکومت جلال الملک ابوالحسن ابن عمار (حک ۴۶۴-۴۹۴ق) به این منصب رسیده است (نیز نک: ذهبی، میزان...، ۲۱۰/۱). وی در بلاد مختلف شام: طرابلس، فلسطین و دمشق در میان امامیه مشهور، و چنانکه گذشت پس از ابن براج مفتی ایشان بوده است (ابن حجر، همانجا).

ارتباط مردم یرب با آن حضرت و بیعت‌های معروف به «عقبه» بازمی‌گردد. به روایت ابن سعد، او و ذکوان بن عبد قیس در زمانی که نزاع دیرین قبیله‌ی میان اوس و خزرج بالا گرفته بود، از یرب به مکه آمدند. چون آن دو آوازه حضرت رسول (ص) را شنیدند، نزد ایشان شتافتند و به زودی اسلام آوردند. سپس به شهر خود بازگشتند و به تبلیغ اسلام پرداختند و چندی بعد همراه چند تن از مردم یرب نزد پیامبر (ص) آمدند (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۳۵۴/۲-۳۵۵)؛ اما شمار واقعی یربانی که نخستین بار با پیامبر (ص) ملاقات کردند، خود با اختلاف بسیاری همراه است (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۱۸/۱، قس: ۲۱۹/۱). بیعت‌های گروهی مردم یرب در دو نوبت انجام گرفت و به همین سبب از بیعت نخستین به «عقبه اولی» و از بیعت دوم به «عقبه ثانیه» یاد شده است (نک: ابن هشام، ۷۳/۲، ۸۱). در همین دیدارها، مردم یرب گروهی با پیامبر (ص) بیعت کردند و بنی نجار، خویشاوندان اسعد، مدعی بودند که اسعد نخستین بیعت‌کننده با پیامبر (ص) بوده است (همو، ۸۹/۱، طبری، ۳۶۴/۲؛ قس: ابن سعد، ۲۲۲/۱). پس از بیعت در عقبه ثانیه که از هر قبیله‌ای، کسی به عنوان «نقیب» برگزیده شد (نک: ابن هشام، ۸۵/۲)، به روایتی، پیامبر (ص)، اسعد را «نقیب النقباء» قرار داد (بلاذری، ۲۵۴/۱).

اسعد پس از بازگشت به مدینه، به تبلیغ اسلام پرداخت، تا بدانجا که گفته‌اند بُنان شهر را در هم شکست (ابن سعد، ۶۰۹/۳-۶۱۰) و با مسلمانان به نماز ایستاد؛ اما موضوع تبلیغ اسلام و نماز گزاردن اسعد در مدینه مورد اختلاف سیره‌نگاران است، زیرا به روایت ابن اسحاق، حضرت رسول (ص) پس از عقبه اولی، به درخواست مسلمانان شهر، مُصعب بن عُمیر را برای تعلیم قرآن، به مدینه گسیل کرد (ابن هشام، ۷۶/۲) و مصعب در عقبه ثانیه خود همراه انصار برای دیدار پیامبر (ص) به مکه آمد (همو، ۸۱/۲). به روایتی دیگر، موضوع رفتن مصعب پس از بیعت عقبه ثانیه بوده است (ابن عبدالبر، ۴۷۲/۴؛ نیز نک: ابن حجر، ۱۰۱/۶). به هر حال، چنانکه نظر واقدی است، گویا امر تعلیم قرآن با مصعب بوده است و نماز گزاردن با اسعد (نک: بلاذری، ۲۳۹/۱، ۲۴۳، ۲۶۶؛ نیز طبری، ۳۵۷/۲). مصعب پس از آمدن به مدینه، در خانه اسعد اقامت گزید و هم در آنجا به مأموریت خویش می‌پرداخت (ابن هشام، ۷۶/۲؛ طبری، ۳۵۹/۲).

از زندگانی اسعد، پس از هجرت حضرت رسول (ص) به مدینه آگاهی خاصی در دست نیست، اما هنوز چند ماهی از هجرت نگذشته بود که اسعد بیمار شد. مداوای او تأثیری نبخشید و در ماه شوال، در حالی که هنوز بنای مسجد پیامبر (ص) به پایان نرسیده بود، درگذشت (ابن سعد، ۶۱۱/۳؛ طبری، ۳۹۷/۲؛ ابن هشام، ۱۰۰/۸، ۱۵۳؛ خلیفه، تاریخ، ۱۴/۱). حضرت رسول (ص) خود بر پیکر او نماز گزارد، وی را در بقیع دفن کردند و گفته‌اند نخستین کس بود که در آن گورستان به خاک سپرده شد (ابن سعد، ۶۱۱/۳-۶۱۲).

پس از مرگ اسعد، بنی نجار، نزد پیامبر (ص) آمدند و از ایشان

اسعد گویا در دارالعلمی که جلال الملک در طرابلس تأسیس کرده بود، صاحب مقام بود و به احتمال قوی تدریس می‌نمود و چنانکه گفته‌اند، به شاگردان از سوی جلال الملک شهریه تقسیم می‌کرد (ابن خیاط، ۱۲۱-۱۲۲).

به گزارش ذهبی (سیر، ۴۹۹/۱۹)، اسعد مدتی در صیدا سکنتی داشت، تا آنکه صلیب‌یان آنجا را به تصرف خویش درآوردند و او در آنجا به قتل آمد. چنانکه ابن اثیر گزارش کرده، تصرف صیدا از سوی صلیب‌یان در ۵۰۴ هجری واقع شده بود (۴۷۹/۱۰)، در حالی که مورخ امامی مذهب، ابن ابی طی احتمال داده است که وی به هنگامی که در ۴۹۴ ق (نک: یاقوت، ۳۸۱/۲) صلیب‌یان حیفاً را تصرف کردند، کشته شده باشد، چرا که وی مدتی پیش از آن به آنجا رفته، و کتابخانه‌ای که بیش از ۴ هزار جلد کتاب داشت، فراهم کرده بود. همچنین در گزارش دیگری آمده است که وی به دمشق رفته و در آنجا وفات یافته است (ابن حجر، همانجا).

گفته‌اند که اسعد مردی متعبد و زاهد بود و شبها اندکی بیش نمی‌خوابید و به تهجد مشغول می‌شد (ذهبی، سیر، میزان، نیز صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۸۶/۱-۳۸۷). نیز گزارش شده که وی گاه در حضور ابن عمار با فقهای دیگر مذاهب و گاه با خود وی مناظره و بحث علمی می‌کرده است (صفدی، ابن حجر، همانجا).

از شاگردان وی اسعد بن عمر بن مسعود جبلی را بر شمرده‌اند (ابن حجر، ۳۸۷/۱).

کتابهای وی که همگی از میان رفته، از این قرار بوده است: ۱. البراهین، ۲. البیان فی حقیقه الانسان، ۳. التبره فی معرفه المذهبین الشافعیة و الامامیه، ۴. التیان بیننا و بین النعمان، ۵. عیون الادله فی معرفه الله، ۶. الفرائض، ۷. مسأله الفقاع، ۸. المقتبس فی الخلاف بیننا و بین مالک بن انس، ۹. المناسک، ۱۰. النور فی عبادة الایام و الشهور (ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۹؛ صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۸۶/۱). چنانکه پیداست وی در علم کلام و فقه، خاصه خلاف آثاری نوشته بوده که خود نشان از تبحر وی در این دو علم دارد.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن خیاط، احمد، دیوان، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ یاقوت، بلدان.

اسعد بن زرارہ، ابوامامه (د ۶۲۳/۳ م)، از اصحاب پیامبر اکرم (ص)، او از تیره خزرجیان بنی نجار انصار بود (ابن سعد، ۶۰۸/۳؛ خلیفه، الطبقات، ۹۰-۹۱).

اسعد یکی از نخستین مسلمانان یرب به شمار می‌رفت، اما ماجرای ارتباط نخستین وی با حضرت رسول (ص)، در منابع سیره نبوی با اندک اختلافی نقل شده است و سرچشمه همه این روایات به چگونگی

بود، در امور سیاسی تجربه‌ای نداشت و انتخابش مورد تأیید محافل سیاسی قرار نگرفت (جودت، 122-123؛ کارال، VII/133-134) و پس از مدتی در ۱۷ صفر ۱۲۹۰ ق/۱۶ مارس ۱۸۷۳ م معزول شد (ثریا، همانجا؛ اینال، III/419) و جای خود را به رشدی پاشا شیروانی‌زاده داد (جودت، 123). یکی از علل عزل او را مخالفت وی با تبعید بدون محاکمه نامق کمال شاعر و نمایشنامه‌نویس پرآوازه و یارانش بعد از روی صحنه آمدن نمایشنامه «وطن یا سیلستر» که با استقبال بی‌نظیر مردم مواجه شده بود، دانسته‌اند (اینال، III/422-424).

اسعد پاشا بعد از عزل، والی قونیه شد، سپس به فرماندهی نظامی سوریه نایل گشت و آنگاه فرماندهی نیروی دریایی را در دست گرفت تا در ۱۹ ربیع‌الاول ۱۲۹۲ بار دیگر به صدارت منصوب شد (ثریا، همانجا). با آنکه در همین ایام اتفاق مثلث در اروپا پدید آمده، و سرزمینهای اروپایی عثمانی را مورد تهدید قرار داده بود، اسعدپاشا باز هم در اداره امور سیاسی کشور توانایی نشان نداد و بعد از ۵ روز معزول (اینال، III/426-427)، و به حکومت ایالت آیدین تعیین شد و در همانجا در شهر ازمیر درگذشت (ثریا، همانجا) و در مقبره سیدمکرم‌الدین درگاهی به خاک سپرده شد (اینال، III/429). وی فردی نیک‌خواه، پاکدامن و سربازی شجاع بود، لیکن در زمینه سیاسی توانست موفقیتی به دست آورد.

مأخذ: ثریا، محمد، سنجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ زامباور، معجم الانساب والاسرات الحاکمه، ترجمه زکی محمدحسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۳۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ نیز:

Cevdet Paşa, Ahmed, *Tezâkir*, Ankara, 1986; İnâl, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrazamlar*, İstanbul, 1965; Karal, E.Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.
علی‌اکبر دیانت

الْأَسْفَارُ الْأَرْبَعَةُ، عنوان اثر فلسفی بزرگ و معروف صدرالدین شیرازی، ملقب به صدر المتألهین و ملاصدرا (ح ۹۷۹-۱۰۵۰ ق/۱۵۷۱-۱۶۴۰ م). مؤلف نام کامل کتاب را *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* نهاده است. این کتاب از حیث جامعیت و دامنه تأثیر بر حوزه حکمت اسلامی در سده‌های اخیر - به ویژه جریان‌هایی که می‌توان از آن به «حکمت شیعی» تعبیر کرد (نک: کرین، «تاریخ...»، 58) - مقامی یگانه دارد، چنانکه بسیاری از نوشته‌های دیگر صدرالدین شیرازی و آثار حکمای نسلهای بعد با اقتباس یا الهام گرفتن از این اثر پدید آمده‌اند.

گفتنی است که در حیات علمی صدرالدین، ۳ دوره متمایز وجود دارد: ۱. دوره تحصیل و مطالعه در فلسفه و کلام به شیوه استدلالی محض. ۲. دوره عزلت و رویکرد به اشراق و سلوک معنوی. ۳. سرانجام، دوره تعلیم و پرداختن آثار. شروع تألیف اسفار را با قرآینی

خواستند تا نقیبی دیگر بر ایشان بگمارد، اما پیامبر (ص) فرمود که خود نقیب ایشان خواهد بود و بنی نجار بدین سبب سخت به خود می‌بالیدند (ابن هشام، ۱۵۴/۱؛ ابن سعد، ۶۱۱/۳). اسعد را گویا به سبب پیش قدمی در آوردن اسلام به مدینه، «اسعد الخیر» نیز گفته‌اند (بلاذری، ۲۴۳/۱). از اسعد نسلی بر جای نماند (ابن سعد، ۶۰۸/۳).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابه فی تیز الصحابه*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیره النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ هنو، *الطبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ طبری، تاریخ.

أَسْعَدُ پاشا، احمد (۱۲۴۴ - ۱۲۹۲ ق/۱۸۲۸ - ۱۸۷۵ م)، از رجال مشهور لشکری و صدراعظم عثمانی در دوره سلطنت سلطان عبدالعزیز (۱۲۷۸-۱۲۹۳ ق/۱۸۶۱-۱۸۷۶ م).

پدرش محمد آقا از مأموران نظامی عثمانی در جزیره ساقز (کیوس یونانی) بود و احمد اسعد در همانجا دیده به جهان گشود. در یادار خلیل رفعت پاشا، هنگام بازدید از جزیره یاد شده، او را با خود به استانبول برد و در «مکتب حریبه» به تحصیل واداشت. احمد از این مدرسه با درجه افسری فارغ‌التحصیل شد و در همانجا به تدریس ریاضی پرداخت. سپس در مأموریت فؤاد پاشا به سوریه او را همراهی کرد و آموزش فرزند وی کاظم بیگ را بر عهده گرفت (جودت، 122؛ ثریا، ۳۴۲؛ اینال، III/415). پس از آنکه فؤاد پاشا به صدارت رسید، احمد اسعد نیز به سمت وابسته نظامی عثمانی در پاریس، و مدیریت «مکتب عثمانیه» در آن شهر منصوب شد (ثریا، همانجا؛ اینال، III/416) و در همان ایام در دانشگاه نظامی پروس به تکمیل آموزش نظامی پرداخت (سامی، ۹۱۰/۲). آنگاه مراتب نظامی را، یکی پس از دیگری، به سرعت پیمود و در جوانی به عالی‌ترین درجه نظامی عثمانی یعنی مشیری (سپهبدی) ارتقا یافت (جودت، همانجا).

در سفر سلطان عبدالعزیز به پاریس ۱۲۸۴ ق/۱۸۶۷ م، اسعدپاشا به هیأت همراه پیوست و به استانبول بازگشت و به عضویت «دارالشورای عسکری»، و پس از مدتی به ریاست آن انتخاب شد. سپس در مقامهایی مانند استانداری یمن، فرمانده نظامی بوسنی و هرزگوین، فرمانداری اشقودره (اسکوتاری)، فرماندار ارزروم، آنکارا، فرمانده بحریه و سرعسکری (فرمانده کل ارتش) خدمت کرد (ثریا، ۳۴۲-۳۴۳؛ سامی، همانجا). همچنین در مراسم تاجگذاری ویلهلم اول امپراتور پروس در ۱۸۷۱ م به عنوان نماینده باب عالی شرکت جست (اینال، همانجا). در ۱۷ ذیحجه ۱۲۸۹ ق/۱۵ فوریه ۱۸۷۳ م طی فرمانی از جانب سلطان عبدالعزیز به صدراعظمی منصوب شد (ثریا، ۳۴۳؛ زامباور، ۲۴۸؛ برای متن فرمان، نک: اینال، III/418).

وی با آنکه فردی تحصیل کرده و آشنا به فنون نظامی و تمدن اروپایی

مفهوم سفر سوم را تداعی می‌کند. سفر چهارم نیز همه فصولی را در برمی‌گیرد که به بحث در احوال نفس و معاد اختصاص یافته است (نک: قمشه‌ای، ۱۳/۱۶-۱۶؛ نوری، ۱۶/۱-۱۷).

آنچه بحث در این باره را موجه می‌سازد، این نکته است که استفاده مؤلف از عنوان «اسفار اربعه» نه از باب تمثیل محض، بلکه به سبب معنایی است که او برای روش و غایت کار فلسفی خویش می‌شناخته است. از دیدگاه او در حکمت راستین، برهان و کشف دو وجه جدایی ناپذیر و کامل‌کننده یکدیگرند. وی بارها در اسفار و دیگر آثار خود از در آمیختن روش شناخت فلسفی و طریقه شهود عرفانی سخن می‌گوید و بر سستی روشهایی که تنها به یکی از این دو دیدگاه تکیه دارند، تأکید می‌ورزد. در مقدمه کتاب به طالب حکمت توصیه می‌کند که بیش از خواندن کتاب به تزکیه نفس بپردازد و بدین‌گونه حکمت و معرفت را بر بنیانی استوار نهد و از اشتغال به سخنان عوام صوفیه، و اعتماد به گفته‌های متفلسفان به شدت پرهیز کند (۱۲/۱). در بحث انسان کامل نیز اظهار می‌دارد که اغلب مباحث کتابش از گونه‌ای است که جز کسانی نادر که به جمع بین علوم متفکران و علوم مکاشفان توفیق یافته‌اند، از آن بهره ندارند (۱۴۲/۸-۱۴۳، نیز نک: ۱۰-۹/۱، ۲۳۲/۲، ۱۷۴/۹-۱۷۵، تفسیر... ۱۰-۱۱، مفاتیح... ۷-۶). جوهره مکتب صدر المتألهین، یعنی آنچه خود آن را «حکمت تعالی» می‌خواند، در این مطلب نهفته است (برای تفصیل، نک: ه.د. صدرالدین شیرازی).

در اسفار گذشته از نقل قولهای گسترده از منابع عرفانی چون آثار ابن عربی و شارحان آنها، نظریات و گفته‌های بسیار از فیلسوفان و متکلمان مورد نقد و نظر قرار گرفته است. مؤلف در هر مبحث نخست تقریری از موضوع، مطابق مبانی مشهور حکما به دست می‌دهد و به اقتضای بحث از دیدگاههای کلامی نیز ذکری به میان می‌آورد. شیوه تدوین کتاب، چنانکه از گفته‌های مؤلف برمی‌آید، متأثر از گرایش اوبه تتبع و سازگار کردن آراء گوناگون از دو مکتب مشاء و اشراق است (اسفار، ۵/۱، المبدأ... ۶). ضمن آنکه وی - چنانکه در مقدمه می‌گوید - خواسته است که با آگاه کردن خواننده از عقاید پیشینیان، او را در فهم و قبول نظر خاص خویش یاری کند (۱۱-۱۰/۱، نیز نک: ۸۵). به هر روی، جنبه انتقادی این اثر، خصیصه‌ای بارز و شایان توجه است. ویژگی دیگر حکمت صدر المتألهین که در اسفار نمایان است، کوشش وی در اثبات هماهنگی میان حکمت و شریعت است. وی به ویژه در سفرهای سوم و چهارم به نقل و تفسیر آیات و احادیث بسیار در تأیید مبانی خویش می‌پردازد. این ویژگی گاه به کتاب او صبغه‌ای کلامی بخشیده است (برای نمونه، نک: ۳۹۵/۶-۳۹۹، ۴-۶، ۱۶۰-۱۶۱، ۲۴۳، ۲۷۳، ۳۲۱-۳۲۲).

موارد استناد مؤلف به عبارات کتب فلسفی، عرفانی و کلامی فراوان است، اما اغلب آنها از منابع مشهور و بازمانده بیرون نیست. مواردی را نیز می‌توان یافت که گفته کسی بدون ذکر صریح نام او نقل شده است و تعیین مآخذ اینگونه نقلها درخور پژوهشی مستقل است

باید در اواخر دوره دوم دانست. مؤلف این کتاب را پیش از دیگر آثار خود نوشته است. وی در مقدمه کتاب، آن را حاصل دوره طولانی انزوا و کناره‌جویی از مشاغل علمی مرسوم می‌شمارد (۴/۱-۸) و از سوی دیگر، از استاد خویش میرداماد (د ۱۰۴۰ق) با دعایی که در حق زندگان رواست، یاد می‌کند (۳۸۱/۶). نیز در اواخر بخش نخست از بخشهای چهارگانه کتاب، از حالتی الهام‌بخش که او را به پرداختن مطلب توانا ساخته است، سخن می‌گوید. در یادداشتی که او بر این سخن خود افزوده - و در حاشیه برخی نسخه‌های خطی کتاب آمده - تاریخ ۱۰۳۷ق قید گردیده است (نک: حقوق، ۳۳۱؛ نخجوانی، ۱۲۹).

«اسفار» در عنوان کتاب جمع سَفَر است، نه آن‌طور که برخی گمان کرده‌اند جمع سفر (نک: براون، IV/430؛ قس: گوینو، 80). صدرالدین شیرازی طرح کتاب خویش را منطبق بر سَفَرهای چهارگانه عارفان دانسته است (۱۳/۱). این سفرها به بیان او عبارتند از: ۱. سفر از خلق به سوی حق، ۲. سفر به حق در حق (به حق، از آن‌رو که سالک در این سیر، وجود خویش را فرو می‌نهد و سیر او به حق انتساب می‌یابد)، ۳. سفر از حق به سوی خلق به حق (سیر در کیفیت صدور کثرت از وحدت یا مشاهده مراتب مخلوقات از عالی تا نازل)، ۴. سفر به حق در خلق (سیر در کثرت مخلوقات، از آن‌رو که وحدت حق در آنها مندرج است و مشاهده کیفیت بازگشت خلق به حق) (همانجا؛ برای تعبیرهای مختلف از سفرهای چهارگانه، نک: ابن عربی، ۱۱۷/۷، ۱۲۵؛ آملی، ۲۶۸؛ کاشانی، ۸۷؛ نیز نک: مرکزی، ۱۰۱۳/۹؛ رساله‌ای با عنوان الاسفار الاربعة از شمس‌الدین محمد خفری).

کتاب صدرالدین شیرازی نیز در ۴ سفر تنظیم شده است: ۱. در امور عامه (وجود و مظاهر آن)، ۲. در حکمت طبیعی (جوهر و اعراض)؛ ۳. در الهیات به معنی اخص؛ ۴. در نفس و مبدأ و معاد آن. آنچه در این باره جلب نظر می‌کند تفاوت فصل‌بندی اسفار با آثار جامع سابق بر آن در فلسفه اسلامی است که عموماً پیش از امور عامه و الهیات خاص به دو مبحث منطق و طبیعیات پرداخته‌اند و به اقتضای طبقه‌بندی ارسطویی علوم، بخشی را نیز به ریاضیات (حکمت وسطی) اختصاص داده‌اند. در اسفار دو مبحث «اصالت وجود» و «حرکت جوهری»، نوآوریهای مؤلف را به خوبی باز نموده است.

مناسبت میان بخشهای چهارگانه اسفار و ۴ سفر عرفانی در نگاه نخست روشن نیست و همین امر برخی از شارحان فلسفه صدر المتألهین را به کوشش در تطبیق آن دو واداشته است. با اینهمه، نتیجه کار ایشان تطبیق یکایک بخشهای اصلی کتاب با سفرهای چهارگانه نیست، بلکه تنها مناسبتهایی را میان محتوای فصول مختلف کتاب با آن سفرها نشان می‌دهد، با این توضیح که آنچه در اسفار از مباحث امور عامه و جوهر و اعراض آمده، از آن‌رو که مقدمه معرفت الهی است، با سفر نخستین مناسبت می‌یابد. بخش مربوط به الهیات به معنی اخص بر سفر دوم قابل انطباق است و مباحثی که به پژوهش در نحوه صدور کثرت از ذات حق و سلسله عقول و نفوس می‌پردازد،

(برای نمونه، نک: ۳۱۴/۱، ۳۱۵، ۳۸۸، ۱۵۸/۲، ۱۵۹، ۲۹۴، ۲۱۶/۷، ۲۱۸). از کتب مهمی که در فصول مختلف اسفار به آنها ارجاع، و از آنها نقل شده است، اتولوجیا (م) و رسائل اخوان الصفا را می‌توان نام برد. این دو اثر بی‌تردید بر افکار مؤلف تأثیر عمیقی نهاده‌اند.

از ویژگی‌های متن اسفار، شیوه و زبان روشن آن است و این در مورد اثری حاوی مضامین دشوار و دیرباب، امتیازی مهم است و شاید بتوان از این حیث آن را در میان آثار مشابه بی‌هتا شمرد. بر این مزیت، صراحت گفتار و لطف بیان را باید افزود که گاه با شور و شیوایی زبان شاعرانه آمیخته است.

بر کتاب اسفار حواشی متعددی نوشته‌اند. حاشیه ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق) را ظاهراً باید قدیم‌تر از همه دانست. مفصل‌ترین و معروف‌ترین آنها از ملاحادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق) است که بجز بخش جواهر و اعراض به تمام کتاب پرداخته است. حاشیه آقاعلی مدرس زوزی نیز از حواشی عالمانه و سودمند این کتاب است. از دیگر حاشیه‌نگاران بر اسفار، ملا اسماعیل اصفهانی درب کوشکی (د ۱۲۷۷ق)، محمد بن منصور علی هیدجی (د ۱۳۴۹ق) و علامه طباطبایی را می‌توان نام برد (نک: آقابزرگ، ۱۹/۶ - ۲۰؛ آشتیانی، ۵۴-۵۶).

اسفار نخست در ۱۲۲۲ق به کوشش علی پناه زوزی و محمدحسن فانی زوزی در اصفهان، و چند بار پس از آن در ۴ جلد - از جمله در ۱۲۸۲ و ۱۲۸۸ق در تهران - به چاپ سنگی رسیده است. محمدابراهیم آیتی فهرستی از مطالب کتاب بر اساس چاپ‌های سنگی اخیر تنظیم کرده است. چاپ تحقیقی اسفار با اشراف علامه طباطبایی در ۹ جلد در ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۹ق در قم صورت گرفته است. این چاپ حواشی ششگانه یاد شده را دربر دارد.

ارزش این کتاب کمابیش توجه محققان اروپایی را جلب کرده است. نخستین بار ماکس هورتن در کتاب «نظام فلسفی شیرازی» (استراسبورگ، ۱۹۱۳م) به شناساندن این اثر پرداخت و خلاصه‌ای از مطالب آن را به زبان آلمانی برگرداند. هانری کربن نیز در مطالعات مربوط به حکمت متعالی و اسفار، به ویژه با کتاب خود «اسلام ایرانی»^۲ سهم شایانی داشته است (نک: IV/54-115).

ماخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر المسائل القدسیه صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳م؛ آقابزرگ، الذریعه: املی، حیدر، المقدمات من کتاب نص التصوص، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۹۷۲م به بعد؛ حقوق، خطی؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، قم، ۱۳۷۸-۱۳۸۹ق؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجوی، قم، ۱۴۱۱ق/۱۳۶۸ش؛ همو، المبدأ و المعاد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قمشاهی، محمدرضا، حاشیه بر الاسفار (نک: همو، صدرالدین شیرازی)؛ کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، لاهور، ۱۹۸۱م؛ مرکزی، خطی؛ نخجوانی، محمد، فهرست کتابخانه دولتی تبریز، تبریز، ۱۳۲۹ش؛ نوری،

علی، حاشیه بر الاسفار (نک: همو، صدرالدین شیرازی)؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924; Corbin, H., *En Islam iranien*, Paris, 1972; id, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Gobineau, Comte de, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1923.

محمدجواد انزلی

اسفار بن شیرویه (مق ۳۱۹ق/۹۳۱م)، سردار دیلمی که به حکومت علویان طبرستان پایان داد و برای تشکیل دولتی مستقل کوشید.

درباره زادگاه و طایفه اسفار، روایات مختلف است. یکی از منابع متأخر، وی را از مردم لاریجان در طبرستان دانسته است (مینورسکی، ۱۷). گویا برخی در تصحیح این سهر، لاهیجان را زادگاهش فرض کرده‌اند (نک: ایرانیکا) که مورد تأیید هیچ‌یک از منابع شناخته شده، نیست. با توجه به تفاوت طایفه‌های گیل و دیلم، در کهن‌ترین گزارشها هم درباره طایفه اسفار، اختلاف دیده می‌شود: سعودی او را گیل پنداشته است (۷/۹؛ نیز نک: EI²؛ ایرانیکا)، حال آنکه منابع متقدم دیگر، اسفار را دیلمی معرفی کرده‌اند (قمی، ۱۴۳؛ تنوخی، ۲۲۳/۱). نظام‌الملک طوسی طایفه وی را «وردادوند» می‌داند (ص ۲۸۶). ابن اسفندیار با توجه به عاقبت کار اسفار از آن با عنوان «وردادیه» یاد کرده است (ص ۲۹۴). این طایفه، در میان طایفه‌ها و خاندانهای معروف دیلمی شناخته شده نیست (مثلاً نک: صابی، ۱۳-۱۴؛ ابن حسول، ۳۰-۳۱). که از خاندانهای مشهور دیلم آگاهی‌هایی به دست داده‌اند). تنها گونه تصحیف شده‌ای از این نام را بیهقی در کنار خاندان فولادوند از وردادوند به عنوان شریف‌ترین خاندانهای دیلم آورده است (ص ۹۳؛ دروداوند). اگر گفته سعودی درباره گیل بودن اسفار درست باشد، می‌توان احتمال داد که «وردادوند» تصحیفی است از «فاراوند»، از طایفه‌های چهارگانه گیل که در ناحیه «داخل» در شرق سپید رود مستقر بودند (صابی، ۱۴؛ درباره داخل، نک: حدود العالم، ۱۴۹). به هر حال، دیلمی بودن اسفار و تولد او در منطقه کوهستانی دیلمان مستندتر می‌نماید.

مداخله اسفار در وقایع دهه‌های اول سده ۴ق/۱۰م، از تبعات فعالیت ناصرکبیر معروف به اطروش در گیلان و دیلمان و سپس طبرستان بود. پس از ناصرکبیر، اسفار در رقابت‌هایی که بر سر جانشینی او میان علویان در گرفت، شرکت جست. در پی قتل شماری از سران گیل و دیلم به دستور حسن بن قاسم، جانشین ناصر، اسفار در گروه مخالف او قرار گرفت (صابی، ۲۶) و چندی بعد با ماکان بن کاکلی، از خاندان فولادوند (بیهقی، همانجا)، و با شماری دیگر، بر ضد حسن بن قاسم متحد شد که به استیلائی ابوالحسن احمد و سپس ابوالقاسم جعفر پسران ناصرکبیر در سالهای ۳۱۱-۳۱۲ق بر طبرستان انجامید (صابی، ۳۴؛ ابن اسفندیار، ۲۸۵-۲۸۶). اما پس از آن با افزایش اقتدار ماکان،

همکاری مردم قزوین کاری از پیش نبرد و در ۳۱۷ق در حوالی آن شهر به سختی شکست خورد (مسعودی، ۹/۸: ۹؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۸-۱۹۲). اما با توجه به گزارش دقیق قرطبی (ص ۱۳۷-۱۳۸) مبنی بر آمدن اسفار به ری و سپس شکست هارون بن غریب در شوال ۳۱۶ و نیز سابقه عتاب خلیفه بر امیر نصر سامانی از بابت استیلای حسن بن قاسم بر ری (مسعودی، ۶/۹)، دور نیست که مأموریت هارون بن غریب در اصل برای اخراج داعی از ری صورت گرفته باشد و آنچه درباره شورش اسفار آمده است، پس از این واقعه رخ داده باشد (نک: دنباله مقاله).

همزمان با تحولات طبرستان و جرجان و ری، ارتفاعات دیلمان نیز دستخوش رقابت سلسله‌های محلی جستانیان و سلاریان بود. محمد بن مسافر دیلمی، معروف به سلار حاکم دژ شمیران در ناحیه طارم که گویا در آغاز کار عامل ماکان بود (همو، ۱۶/۹-۱۷؛ ابن اثیر، ۱۹۳/۸؛ منجم یاشی، ذیل بنو مسافر)، با درهم شکستن خسرو فیروز بن وهسودان و جانشین او مهدی بن خسرو فیروز، از سلسله جستانیان، بر ناحیه رودبار و قلعه الموت استیلا یافت و مهدی به اسفار پناهنده شد (ابن واصل، ۴۷۴). آنگاه محمد بن مسافر برادرزاده خود، معروف به سیاه چشم بن مالک بن مسافر را - که به خطا همان مهدی بن خسرو فیروز پنداشته شده است (مادلونگ، ۲۲۳) - بر دژ الموت گمارد (ابن اثیر، ۱۹۰/۸-۱۹۱). اسفار که احتمالاً در این زمان در قزوین به سر می‌برد (۳۱۶ق) با تهنیت این انتصاب به سیاه چشم، زمینه استیلای خود بر دژ الموت و واهمه مهدی را فراهم آورد (ابن واصل، همانجا). سپس با نیرنگ قلعه را تسخیر کرد و سیاه چشم را به قتل رساند (ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: ابن اسفندیار، ۲۹۴). بدینگونه، زمینه برخورد اسفار با محمد بن مسافر پیش آمد.

اسفار همزمان با توسعه قلمرو خود و خطبه کردن به نام امیرنصر سامانی (مسعودی، ۸/۹؛ صابی، ۳۷؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۸)، برای مهار دیالمه و گیلهای زیدی مذهب، ابوجعفر محمد بن احمد نواده ناصر کبیر را در آمل به امامت زیدیان گماشت، اما مخالفت امیرنصر سامانی با وجود امامی زیدی در طبرستان، وی را واداشت تا امام منصوب خود را با شماری دیگر از علویان به بخارا فرستد (صابی، ۲۸؛ ابن اسفندیار، ۲۹۳؛ ابن اثیر، همانجا). کوشش وی برای مصالحه با ماکان هم ناکام ماند و او بر طبرستان مستولی شد (ابن اسفندیار، ابن اثیر، همانجاها). در پی این ناکامیها وی راه نافرمانی در پیش گرفت و امیرنصر سامانی مجبور شد تا خود از بخارا عازم فتح ری شود. اسفار به صلاحدید وزیرش مطرف بن محمد جرجانی برای صلح با امیرنصر کوشید و با تحمیل پرداخت مبلغی گزاف بر اهالی ری، مانع از پیش روی امیرنصر از نیشابور به ری شد (مسعودی، ۱۱/۹-۱۵؛ ابن اثیر، ۱۹۲/۸). بی گمان شورشى که برادران امیرنصر در غیاب وی در بخارا برپا کرده بودند (نرشخی، ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۲۰/۸-۲۱)، در مصالحه امیرسامانی مؤثر واقع شد.

در پی شورش اهالی قزوین که به قتل عامل اسفار در آن شهر

همراه برخی سران گیل و دیلم با او به مخالفت برخاست و یک چند هم در اطراف جرجان به راهزنی پرداخت (همو، ۲۸۷). به گفته ابن اثیر (۱۷۵/۸-۱۷۶) اسفار در همین دوران، با بکر بن محمد بن الیسع والی سامانیان در نیشابور ارتباط داشت. آنگاه، ابوعلی محمد بن احمد نواده ناصر کبیر را در استیلا بر جرجان و طبرستان یاری داد و از جانب او حاکم ساری شد (۳۱۳ق)، سپس بر ابوجعفر محمد، معروف به صاحب قلنسوه، برادر و جانشین ابوعلی، بشورید و با تحمیل مبلغی گزاف بر اهالی ساری از آن شهر به جرجان رفت و چندی بعد ساری را دیگر بار متصرف شد (ابن اسفندیار، ۲۸۷-۲۹۰).

در ۳۱۴ق با استیلای مجدد حسن بن قاسم بر طبرستان - که با ماکان اتحاد یافته بود - اسفار در ساری منهدم شد و به بکر بن محمد سپهسالار سامانیان در جرجان پیوست. سال بعد نیز پس از ناکامی در تصرف طبرستان، بار دیگر در همان شهر به بکر بن محمد ملحق شد (همو، ۲۹۰-۲۹۲). گویا آنچه در باب پیروی اسفار از مذهب اسماعیلی در برخی منابع آمده است (بغدادی، ۱۷۰؛ نظام الملک، ۲۸۶-۲۸۷)، به همین سالهای اقامت او در جرجان باز می‌گردد. ابوعلی، داعی اسماعیلیه در جرجان که احتمالاً زیر نظر داعی معروف اسماعیلیه ابوحاتم رازی (ه م) وظایف خویش را انجام می‌داد (همو، ۲۸۶)، اسفار را به مذهب خود در آورده بود.

در ۳۱۶ق چون حسن بن قاسم بر ری استیلا یافت، امیر نصر بن احمد سامانی، اسفار را مأمور کرد تا طبرستان را فتح کند. به گفته مسعودی (۶/۹-۷)، امیر سامانی با بهره برداری از خصومت دیرینه گیل و دیلم، اسفار را به این مهم فرستاد، اما جدا از نکات تردید برانگیزی که در گزارش مسعودی به چشم می‌خورد (مثلاً تهاجم اسفار به ری را مقدم بر طبرستان و در ۳۱۷ق آورده است، نک: همانجا)، با توجه به دیلمی بودن اسفار، می‌توان ابتکار استفاده از دشمنی بین گیل و دیلم در کنار بهره برداری از سابقه خصومت شخصی با حسن بن قاسم را به خود اسفار نسبت داد. چه، همو کس نزد مرداویج بن زیار گیل - که داعی او به دستور حسن بن قاسم به قتل رسیده بود (صابی، ۱۵، ۳۶) - فرستاد و او را به سپهسالاری لشکر خویش برگماشت (ابن اثیر، ۱۷۶/۸).

اسفار از حضور حسن بن قاسم و ماکان در ری، برای حمله به طبرستان بهره گرفت. داعی نیز از بازگشت به آمل نتیجه‌ای نگرفت و به دست مرداویج به قتل رسید و شهر در اواخر رمضان ۳۱۶ به تصرف اسفار درآمد (حمزه، ۱۵۳؛ صابی، ۳۶-۳۷؛ ابن اسفندیار، ۲۹۲). آنگاه وی، با تصرف ری، ماکان را به طبرستان و سپس به دیلمان متواری کرد و بدینگونه منطقه وسیعی که از ابهر تا همدان و ری را در بر می‌گرفت، بر متصرفات سابق خود افزود.

منابع بر آنند که پس از این پیروزیها، به رغم اطاعت اولیه، اسفار از امیرنصر سامانی و خلیفه عباسی المقتدر سرپیچید و در صدد برآمد تا در ری تاج بر سر نهد و بر تخت نشیند. از این رو، خلیفه بنابر پاره‌ای گزارشها، هارون بن غریب را برای سرکوبی او فرستاد که با وجود

انگیزه شورش توجه کرد. به ویژه با عنایت به این نکته که در برخورد های فرقه ای، اقداماتی بسیار شدیدتر از آنچه به اسفار نسبت داده شده، در حوادث همین سالها، به قرامطه منسوب شده است.

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن حسول، ابوالعلاء، «تفضیل الاتراک علی سائر الاجناد» (نکته، بلتن)؛ ابن واصل، محمد، «تاریخ صالحی»، «الانتخابات البهیه، به کوشش برنهارد دارن، پترزبورگ، ۱۲۷۲/ق ۱۸۵۸ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ف. آمد رز، قاهره، ۱۳۳۲/ق ۱۹۱۲ م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدة التواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۲۸ م؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ تنوخ، محسن، نثر المصاحفة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، برلین، ۱۳۲۰ ق؛ خواندمیر، غیاث الدین، حسیب السیر، به کوشش محمود دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیان و نزاریان و... به کوشش محمدتقی دانش پزوه و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صابی، ابراهیم، «التاجی»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش و. مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ قرطبی، غریب، صلة تاریخ الطبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قمی، حسن، تاریخ قم، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مجمل التواریخ و القصاص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۸۷۷ م؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخه خطی کتابخانه توپکاپی سرایی، شم ۲۹۵۲؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نظام الملک، حسن، سیر الملوک (سیاستنامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

Belleten, Ankara, 1940, vol. IV, nos. 14-15; EI²; *Iranica*; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Minorsky, V., «La domination des Dailamites», *Iranica*, Tehran, 1964.

محمدعلی کاظم بیگی

انجامید (ابن اسفندیار، ۲۹۴)، وی به سفری جنگی دست زد و شورشیان را به سختی سرکوب کرد (مسعودی، ۱۰/۹-۱۱؛ ابوعلی مسکویه، ۱۶۱/۸؛ ابن اسفندیار، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۹۳/۸). دانسته نیست که آیا محمد بن مسافر در شورش قزوین دستی داشت و یا آنکه لشکرکشی به قزوین فرصتی پدید آورده بود، چه، اسفار، مرداویج بن زیار را برای به اطاعت خواندن محمد بن مسافر روانه شمیران کرد، اما در پایان این مأموریت، ائتلافی به رهبری مرداویج و با شرکت خاندانهای گیل و دیلم برای از میان برداشتن اسفار صورت گرفت. گذشته از محمد ابن مسافر (مسعودی، ۱۷/۹؛ منجم باشی، همانجا؛ ابن واصل، ۴۷۴-۴۷۵) و ماکان (ابوعلی مسکویه، ۱/۲۷۵)، از مطرف بن محمد نیز که به دلایل مالی، از جانب اسفار برجان خود بیمناک بود، باید به عنوان محرک مرداویج برای خروج بر اسفار نام برد (مجمل التواریخ، ۳۸۹؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۹۳/۸-۱۹۴). مرداویج پس از جلب حمایت طایفه فرودادیه (فاراوند) که در این زمان رهبری طایفه های گیل با آنان بود (صابی، ۱۴-۱۵)، درصدد نابودی اسفار برآمد (ابن اسفندیار، همانجا) و در نخستین گام، تنی چند از سران وردادوند از جمله شیرزاد برادر اسفار را به قتل آورد (مادلونگ، 212). اسفار نیز چون از توطئه آگهی یافت، گریخت؛ اما سرانجام، در ۳۱۹ ق، هنگامی که عازم الموت بود، توسط مرداویج به قتل رسید (مسعودی، ۱۸/۹-۱۹؛ ابن اسفندیار، همانجا؛ نیز نک: حمزه، ۱۵۳). چنین به نظر می رسد که انتساب مرداویج به اسماعیلیه (رشیدالدین، ۱۲؛ ابوالقاسم، ۲۲) موجب انتساب قتل اسفار در دوران بعد به اسماعیلیه بوده است (حمدالله، ۴۰۹؛ خواندمیر، ۲/۴۲۲). به گفته ابن اسفندیار (همانجا) پس از اسفار، وردادوندان هم از کینه مرداویج در امان نماندند.

در میان نظریاتی که بعدها درباره اسفار و اعمال او ابراز شده است، گفته های مسعودی مهم به نظر می رسد: به تصریح او اسفار بر آیین مسلمانی نبود و در ری قصد داشت تاج بر سر نهاد و بر تخت نشیند. مسلمانان آن شهر را هم به پرداخت جزیه واداشت. به هنگام سرکوب شورش قزوین از برپایی نماز جلو گرفت، مساجد را ویران کرد و مؤذنی را به جرم اذان گفتن به قتل رساند (۸/۹-۱۵). از این رو، در برخی منابع متأخر، اسفار را به عنوان یک ایرانی که درصدد احیای امپراتوری ساسانیان بود، معرفی کرده اند (برای نمونه، نک: EI²؛ ایرانیکا). با اینهمه، باید توجه داشت، بخشی از گزارش منحصراً مسعودی درباره اقدامات اسفار در ری، مأخوذ از کسانی است که به گفته مسعودی جزیه بر آنان تحمیل شده است (۹/۱۴-۱۵). مالی که در قضیه مصالحه اسفار با امیرنصر سامانی بر اهالی ری تحمیل شد، گرچه از جهت سرانه بودن مشابه جزیه بود، ولی چون به طور مساوی، مسلمانان و اهل ذمه را شامل می شد، با آن تفاوت داشت (همو، ۱۳/۹-۱۵). در استنتاج از گفته های مسعودی درباره واکنش اسفار نسبت به شورش قزوین، بی گمان باید به گزارشهای مربوط به پیروی وی از اسماعیلیه و نیز مسأله حمایت از مذهب رسمی، یعنی تسنن، و اقتدار خلیفه به عنوان

اسفراین، شهرستان و شهری در استان خراسان.

شهرستان اسفراین: این شهرستان با وسعت ۵۳۴۵ کیلومتر در شمال استان خراسان قرار گرفته است (سرشماری عمومی ۱۰۰۰) و از شمال به شهرستانهای بجنورد و شیروان، از خاور به شهرستانهای قوچان و نیشابور، از جنوب و جنوب غربی به شهرستان سبزوار و از باختر به شهرستان بجنورد محدود می شود (همان، ۱۷). از لحاظ اداری - سیاسی، شهرستان اسفراین از دو بخش مرکزی، و بام و صفی آباد تشکیل شده است. بخش مرکزی شامل دهستانهای زرق آباد، روین، میلانو، آذری و دامنکوه، و بخش بام و صفی آباد شامل دو دهستان به همین نامهاست (آمارنامه... ۲۸).

ویژگیهای طبیعی: تشکیلات زمین شناسی اسفراین ادامه رشته کوههای البرز و همزمان با چین خوردگی آلی است (مبشری، ۲۱۶/۷). قدیم ترین این تشکیلات مربوط به دوران اول زمین شناسی است که از رسوبات آهکی دولومیتی فشرده مربوط به پرمو-کربونیفر تشکیل شده است (همو، ۲۱۶/۷-۲۱۷). بخشی دیگر در دوران دوم از آهکهای ریزدانه همراه با رگ های کلسیت فراوان مربوط به ژوراسیک و نیز

آبهای سطحی در ناحیه اسفراین با توجه به ویژگی بارش بیشتر به صورت سیلابهای فصلی ظاهر می‌شوند. رودخانه قره‌سو به عنوان اصلی‌ترین رودخانه ناحیه از ارتفاعات قوج خوار سرچشمه می‌گیرد و شاخه‌هایی فرعی به نامهای گرماب، سرخ آب، کال ولایت، بیدواز، روین، سنخواست و جاجرم که از ارتفاعات آلا داغ سرچشمه می‌گیرند، از سوی شمال به آن می‌پیوندند که از میان آنها، تنها رودخانه بیدواز و روین جریان همیشگی دارند (فدایی، ۲۶-۲۸). بادهای محلی که در ناحیه اسفراین شناخته شده‌اند، اینهاست: کف‌باد، بادچاق، بادسیاه خانه، بادنیشابور، بادقبله و کوه‌باد (همو، ۲۱-۲۲).

پوشش گیاهی: بخش قابل توجهی از زمینهای ناحیه اسفراین از جنگلها و مراتع پوشیده شده است. در ارتفاعات شمالی و شمال شرقی درختان و درختچه‌هایی مانند پسته، انار، سماق، زبان گنجشک، انجیر، زالزالک و ارغوان وجود دارد (همو، ۳۵). مراتع ناحیه نیز از گیاهانی که مصرف دارویی دارند، همانند شاه‌تره، گل زرد، خاکشیر (خاکشی)، درمنه، گل گاوزبان، کاسنی، ختمی و شیرین بیان پوشیده شده است (فرهنگ جغرافیایی، ۱۲).

حیات وحش: ناحیه اسفراین به سبب داشتن مراتع و جنگلها، زیستگاه مناسبی برای حیوانات وحشی است، همچون شغال، گورکن و خرگوش که در دشتهای و آهو، رویاه و خوک که هم در دشتهای و هم در ارتفاعات دیده می‌شوند (فدایی، ۳۷). همچنین قوج و میش وحشی، بز کوهی، سمور، گربه وحشی، پلنگ، تشی و کفتار به ویژه در ارتفاعات سالوک زندگی می‌کنند و تحت حفاظت اداره محیط زیست اسفراین هستند. افزون بر آن، انواع مختلف مار از جمله افعی و کبری و انواع پرندگان مانند جغد، چوب پا، سبز قبا، زاغی، کبک، تیهو، زنبور خوار، قرقاول، پرستو، لاشخور، گنجشک، بلبل و بلدرچین در ناحیه اسفراین وجود دارند (همو، ۳۸). در گذشته برخی از انواع مرغابیهای وحشی نیز در این ناحیه وجود داشتند (نک: بیت، ۳۵۸).

ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی: بر اساس آمار ۱۳۷۰ ش، شهرستان اسفراین ۱۱۲'۲۲۷ نفر (۲۱'۷۸۲ خانوار) جمعیت داشته، و نسبت جنسی آن ۱۰۰ زن در مقابل ۱۰۵ مرد بوده است. آمارهای همان سال درباره تقسیمات روستایی نشان می‌دهد که این شهرستان دارای ۴۱۳ آبادی با ۷۷'۹۳۸ نفر (۱۵'۰۱۳ خانوار) سکنه است که از آن میان، ۱۳۷ آبادی مربوط به بخش بام و صفی آباد و ۲۷۶ آبادی مربوط به بخش مرکزی است و از میان آنها دهستانهای صفی آباد و روین به ترتیب با ۷۴ و ۷۲ آبادی قابل توجهند (آمارنامه، ۱۶، ۱۸، ۲۸).

اقتصاد شهرستان اسفراین مبتنی بر زراعت، صنایع دستی و دامداری است. حاصل خیزی خاک، منطقه اسفراین را به صورت یکی از مراکز عمده کشاورزی استان خراسان درآورده است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). با این وصف، آب عامل محدود کننده فعالیت زراعی به شمار می‌رود (نک: مبشری، ۲۷/۷). آب مورد نیاز کشاورزی از کاریز، چاه عمیق و نیمه عمیق تأمین می‌شود و آبیاری بیشتر به

آهک و آهک ماری مربوط به تشکیلات کراتاسه به وجود آمده است. دوران سوم، گاله‌های آذرین با سیمانی از خاکستر آتشفشانی قرمز رنگ به همراه توف در جنوب دشت اسفراین دیده می‌شود و در برخی از نقاط کنگلومرای بختیاری به صورت دگرشیب بر روی این باند قرار گرفته، و بر روی آن نیز مارنهای قرمز و خاکستری با باند ضخیمی از ژینس (گچ) که نتیجه تشکیلات تبخیری است، گسترده شده است. در شمال دشت در حاشیه جنوبی و ارتفاعات آلا داغ تشکیلات زُسی و ماری در بالا به طور دگرشیب به وسیله کنگلومرای بختیاری پوشیده شده، و یک ناودیس تشکیل داده است و بر روی آن کنگلومرای غیر همگن قرار گرفته است (همانجا).

آبرفتهای قدیمی همان مخروطهای سیلابی است که در دامنه ارتفاعات شمال گسترش دارد و به طور کلی منبع اصلی تغذیه لایه‌های آبدار دشت را به وجود می‌آورد. بیشتر دشت اسفراین را آبرفتهای جدید می‌پوشاند که جنس مواد تشکیل دهنده آن در دامنه متشکل از ریگ، شن، ماسه و خاک رس است (همو، ۲۱۸/۷). ذخایر معدنی که هم اکنون در این ناحیه از آنها بهره برداری می‌شود، سنگ آهک و گچ است (نام و نشان... ۳۲، ۳۰؛ فرهنگ جغرافیایی... ۱۲).

شهرستان اسفراین از دو بخش کوهستانی و کم ارتفاع به وجود آمده است. بخشی از رشته کوه آلا داغ در شمال و خاور این شهرستان قرار گرفته، و بلندترین نقطه آن (قله کوه شاه جهان) ۳۳۵۰ متر است (مفخم، ۶۶). دیگر قله‌های آلا داغ اینهاست: شانو، دلقره، برمهان، پاتو، ناوری، خیران، ارسن، کول، گاو تیغ و قره داش (فدایی، ۱۵). در جنوب این شهرستان نیز، رشته کوه اسفراین یا هرده جوبن قرار گرفته که بلندترین قله آن ۱۳۵۳ متر است (مفخم، ۱۱۲؛ فرهنگ جغرافیایی، همانجا). ناحیه کم ارتفاع و دشت مانند شهرستان اسفراین از دو بخش به وجود آمده است. دشت اسفراین که با جهتی شمال غربی - جنوب شرقی در پای کوه آلا داغ گسترده شده است و دشت صفی آباد که آن نیز با جهتی شمال غربی - جنوب شرقی در دامنه شمالی هرده جوبن واقع شده، و از شمال غرب به دشت اسفراین مرتبط است (فدایی، ۱۴).

آب و هوای شهرستان، افزون بر تأثیر پذیری از توده‌های مدیترانه‌ای و توده‌های مرطوب دریای مازندران، تحت تأثیر کوهستان آلا داغ و شاه جهان قرار دارد؛ به طور کلی قسمتهای شمالی ناحیه اسفراین دارای آب و هوای معتدل کوهستانی و قسمتهای جنوبی و جنوب غربی به سبب همجواری با کویر دارای تابستانهای گرم و خشک و زمستانهای سرد است (همو، ۱۸). آمارهای موجود متوسط دمای سردترین ماه (بهمن ماه) را ۱/۸ و متوسط دمای گرم‌ترین ماه (تیر و مرداد) را ۲۵ و متوسط دمای سالانه را ۱۳/۸ سانتی‌گراد نشان می‌دهد و در ۶ ماه از سال یخبندان مشاهده می‌شود که پراکندگی آن در ماههای آذر، دی و بهمن بیش از ماههای دیگر است (همو، ۱۸، ۱۹، ۲۰-۲۱). معدل بارش سالانه طی یک دوره ۱۰ ساله (۱۳۵۳-۱۳۶۳ ش) در ایستگاه اسفراین ۲۰۹ میلی‌متر بوده است (نک: سالنامه... جم).

نشین به ارتفاعات شاه جهان گردید. این ارتفاعات که در جنوب هزار مسجد واقع است، مراتع بسیار خوب تابستانی را در اختیار آنان قرار می‌داد، هر چند که کوهپایه‌های جنوبی (منطقه سبزوار و اسفراین) به سبب تأثیر پذیرفتن از آب و هوای صحرایی کویر از کیفیت خوبی برخوردار نبود (پاپلی، ۹۲-۹۳).

در نیمه دوم سده ۱۳ق نیز پس از آخرین دفاع ایرانیان از هرات نزدیک به ۵ هزار خانوار از ابل هزاره توسط حسام السلطنه از قلعه نودر بادغیس به منطقه خراسان کوچانده شدند که پس از مدتی دو هزار خانوار از آنان به هرات برگشتند و دولت ایران نیز باقی آنها را به اسفراین کوچ داد. پس از چندی شماری از آنان بر اثر وبا و بیماریهای دیگر از میان رفتند و باقیمانده آنان به اطراف مشهد منتقل شدند (بیت، ۱۲۰-۱۲۱). در حال حاضر، منطقه اسفراین به انضمام سبزوار و درگز دارای قرارگاههایی برای جذب کوچ نشینان است (پاپلی، ۹۶). شهرستان اسفراین هم اکنون محل بیلاق و قشلاق چندین طایفه مستقل همچون باچوانلو، باچکانلو، بریمانلو، توپکانلو، قهرمانلو، ملوانلو، میلانلو و ناصری است که مجموعاً ۶۲۰ خانوار عشایر بیلاقی و ۲۸۷ خانوار عشایر قشلاقی را تشکیل می‌دهند. دهستانهای بام، روین، زرق آباد، صفی آباد، فرطان و میلانلو محل رفت و آمد آنهاست (نک: سرشماری اجتماعی...، ۲۹). اهالی شهرستان اسفراین به زبانهای فارسی، ترکی و کردی صحبت می‌کنند و پیرو مذهب تشیع، یا حنفی مذهبند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان خراسان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خراسان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ پاپلی بزدی، محمدحسین، کوچ نشینی در شمال خراسان، ترجمه اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ سالنامه آماری هوشناسی، سالهای ۱۳۵۳-۱۳۶۳ش؛ سازمان هوشناسی کشور، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۷ش؛ سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اسفراین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فدایی، احمد، جغرافیای شهرستان اسفراین، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان خراسان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبدیهای کشور (غلامان - عشق آباد)، اداره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۱۱-۱۹؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ میشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب، منطقه خراسان، تهران، مفتح پایان، لطف الله، فرهنگ کوههای ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نام و نشان معادن فعال کشور (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بیت، چارلز ادوارد، سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش.

شهر اسفراین: این شهر مرکز شهرستان اسفراین، در ۵۷ و ۲۹ طول شرقی و ۳۷ و ۶ عرض شمالی و در ارتفاع ۱۲۲۰ متری از سطح دریا واقع است. اسفراین بر سر راه بجنورد-سبزوار قرار گرفته است و با مشهد، مرکز استان، ۲۵۰ کیلومتر فاصله دارد. این شهر در دامنه کوه شاه جهان واقع شده است و ارتفاعات آلا داغ نیز در شمال آن قرار دارد. رودخانه فصلی بیدواز که از کوه شاه جهان سرچشمه می‌گیرد، از میان شهر می‌گذرد و سرانجام، به رودخانه کال شور می‌پیوندد (فرهنگ

صورت کرتی انجام می‌گیرد که این خود عامل هدر رفتن منابع آب است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). بر مبنای آمار ۱۳۷۰ش، ۱۱۶ رشته کاریز دایر، ۳۱۸ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق و ۳۳ چشمه دایر منابع آب این شهرستان را تشکیل می‌دهند (آمارنامه، ۲۲۸، ۲۳۱). محصولات عمده ناحیه اسفراین گندم و جو است، به گونه‌ای که هم اکنون گندم آبی و دیم به ترتیب ۱۸ هزار و ۷ هزار هکتار و جو آبی و دیم به ترتیب ۵۰۰ و ۵۰۰ هکتار از زمینهای کشاورزی را به خود اختصاص داده است. ۱۲۷۰ هکتار به کشت محصولاتمانند گوجه فرنگی، سیب زمینی، پیاز و جز آنها، ۹۲۰ هکتار به کشت محصولات جالیزی و ۹۳۰ هکتار به کشت حبوبات و ۹۳۰ هکتار دیگر به کشت علوفه و ۵۶۲۷ هکتار نیز زیر کشت گیاهان صنعتی مانند چغندر قند، پنبه و دانه‌های روغنی است (همان، ۲۳۶-۲۴۰).

صنایع دستی دومین اشتغال مردم این نواحی است. بافت قالی، جاجیم و پارچه از دیرباز در اسفراین رواج داشته، و اهمیت خود را تاکنون حفظ کرده است و تولیدات آن، افزون بر تأمین نیازهای محلی به نقاط دیگر نیز صادر می‌شود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). کارگاههای متعدد قالی بافی، ریسندگی و بافندگی الیاف، تولید نمد، زبلو، همچنین جاجیم بافی، گلیم بافی و پارچه بافی در این شهرستان دایر است (نک: فرهنگ اقتصادی...، «ط»).

دامداری، فعالیت جنبی اهالی شهرستان اسفراین به شمار می‌رود و به شیوه سنتی و در کنار زراعت رایج است و محصول آن به زحمت نیازهای محلی را برآورده می‌کند (فرهنگ جغرافیایی، ۱۲). پرورش گاو، گوسفند و بز، همچنین پرورش زنبور عسل از آن جمله است (فرهنگ روستایی، ۱۶۸).

امکانات آموزشی و بهداشتی - درمانی: ۱۸۰ دبستان، ۶۰ مدرسه راهنمایی، ۱۸ دبیرستان، دو هنرستان از جمله هنرستان کشاورزی و دو آموزشگاه بازرگانی و یک دانشسرای تربیت معلم روستایی در شهرستان اسفراین دایر است و در سال تحصیلی ۱۳۷۲-۱۳۷۳ش، ۳۵۵۳۴ دانش آموز در مقاطع مختلف آموزشی، به تحصیل اشتغال داشته‌اند. همچنین یک کتابخانه عمومی در این شهرستان وجود دارد (آمارنامه، ۷۳، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۵، ۸۹). در زمینه خدمات بهداشتی و درمانی، یک بیمارستان، ۹ درمانگاه و ۴۵ خانه بهداشت در سطح شهرستان فعالند (همان، ۱۳۹-۱۴۱).

عشایر: در عصر فرمانروایان صفوی به منظور حفاظت از مرزهای شمالی خراسان در برابر هجوم و تجاوز اقوام بیگانه، به تدریج از نیمه سده ۱۶ق/۱۶۰۰ برخی از طوایف کرد کردستان به آن نواحی کوچانده شدند. به ویژه ارتفاعات هزار مسجد و دامنه‌های شمالی آن با دارا بودن مراتع مستعد تابستانی و زمستانی به تدریج سبب جذب کردهای کوچ نشین شد. در سده ۱۳ق به سبب حملات ترکمانان و همزمان با توسعه طلبی روسها در آسیای مرکزی، به تدریج استفاده از مراتع زمستانی برای کردان دشوار شد و این خود سبب عقب نشینی جمعیت کرد کوچ

اسفراین قلعه محکمی بوده که آن را «دز صلوک» می خواندند. هوای اسفراین معتدل، و آب آن از رودخانه است، اما توابعش دارای قنوت بوده اند (ص ۱۴۹). زین العابدین شیروانی اسفراین را قصبه ای دلنشین، با آبی «معتدل» و هوایی «بهبخت قرین» دانسته که «میوه سردسیرش ممتاز و گردکانش بامتیاز» بوده است (ص ۱۴۷).

به آثار برجای مانده از شهر کهن اسفراین، بلقیس گفته می شود که با اندکی فاصله (در حدود ۳ کم) در جنوب مرکز شهر کنونی اسفراین قرار دارد که میان آباد نامیده می شود. میان آباد نام جدیدی است و این نام در متون تاریخی و جغرافیایی پیش از دوره قاجار دیده نشده است. احمد بهمینار فاصله میان سبزوار و اسفراین را میان آباد نامیده است (ص ۳۴۶). این امکان وجود دارد که در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م اهالی شهر قدیم پس از خرابی شهر و تخریب قنوت به دست عبدالمؤمن خان ازبک (نک: اسکندریک، ۲/۴۴۵-۴۴۶)، محل کنونی را آباد کرده باشند و چنانکه گذشت، بعدها به تدریج خرابه های شهر کهنه نام بلقیس به خود گرفت.

حوادث تاریخی: چنانکه گفته شد، از گذشته تاریخی اسفراین پیش از اسلام اطلاع موثقی در دست نیست. این شهر همچون دیگر شهرهای خراسان پس از اسلام، از آسیب لشکرکشیها، تغییر والیان و دیگر صدمات برکنار نمانده است. اسفراین زمانی در قلمرو طاهریان بود تا آنکه یعقوب لیث صفار در ۲۵۹ق به حکومت آنان در نیشابور پایان داد. یعقوب هنگامی که در تعقیب عبدالله [محمد بن صالح] بود، از راه اسفراین به گرگان رفت. بعد عمرولیت برادر یعقوب نیز در تعقیب هرثمه تا اسفراین لشکر کشید (تاریخ سیستان، ۲۲۳-۲۵۱).

اسفراین در درگیریهایی که میان فرماندهان خراسان و امرای آل بویه و آل زیار روی می داد، از حوادث و کشمکشها دور نماند. عتبی نوشته است که ابوعلی سیمجور از گرگان به طرف نیشابور حرکت کرد و فایق را با مقدمه لشکر به اسفراین فرستاد (ص ۱۱۶). از بیان حوادث چنین بر می آید که بکتوزون، سپهسالار خراسان در اواخر دوره سامانی، مدتی در اسفراین بوده است (همو، ۱۶۶). مرعشی نوشته است که ابوالقاسم سیمجور در تعقیب قابوس بن وشمگیر به اسفراین رفت (ص ۱۹۱). ابو ابراهیم اسماعیل بن نوح، ملقب به منتصر که آخرین سامانیان بود، در نیشابور امیر نصر برادر محمود غزنوی را شکست داد و چون خبر آمدن محمود را شنید، به اسفراین (گردیزی، ۳۸۲)، و از آنجا به گرگان نزد قابوس رفت و از حمایت وی برخوردار شد (عتبی، ۱۸۶-۱۸۷). چندی بعد منتصر پس از آنکه در استوا [قوچان فعلی] شکست یافت، به اسفراین رفت، ولی مردم اسفراین از خوف فتنه او را به شهر راه ندادند (همو، ۱۹۵-۱۹۶).

اسفراین در زمان سلطنت محمود چون شهرهای دیگر خراسان از آرامش برخوردار بود. شاید ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی وزیر محمود نقشی در آرامش این منطقه داشته است (فلسفی، ۱۹۳-۲۰۹). پس از مرگ طغرل سلجوقی میان جانشین او و دیگر مدعیان سلطنت

جغرافیایی، ۱۲).

نام این شهر به صورتهای سبراین (حدود العالم، ۳۰، ۸۹)، سفراین (تاریخ سیستان، ۲۵۱)، اسپرین (بیهقی، ۶۱۴)، اسپرین (برهان قاطع، ۱۱۸/۱) و اسفراین (تعالی، تیمه...، ۴۳۷/۴، یاقوت، ۲۴۶/۱؛ قزوینی، ۲۹۵) نیز آمده است.

از گذشته دیرینه این شهر آگاهیهای روشنی در دست نیست و معلوم نیست که پیش از دوران ساسانی نیز آباد بوده است، یا نه؟ همین قدر می توان گفت که به هنگام ورود مسلمانان به خراسان، شهری قدیم بوده است. اسفراین در ۳۰ یا ۳۱ق به دست عبدالله بن عامر گشوده شد و کهن ترین سند پس از اسلام که از اسفراین یاد کرده، کتاب فتوح البلدان است (بلاذری، ۴۰۳-۴۰۴؛ نیز نک: قدامه، ۴۰۱؛ ابن اثیر، ۱۲۴/۳-۱۲۵)، ولی از تخریب اسفراین به هنگام فتح آن گزارشی در مآخذ و منابع اسلامی دیده نشده است.

جغرافی نگاران و مورخان دوره اسلامی اسفراین را سرحد میان نیشابور و گرگان دانسته، و آن را از بلاد نیشابور نوشته اند. راه سراسری نیشابور به گرگان از دشتی می گذشت که اسفراین در وسط آن بود (اصطخری، ۲۱۷؛ ابن رسته، ۱۷۱؛ مقدسی، ۳۱۸؛ ابن حوقل، ۴۲۸/۲، ۴۵۳، ۴۵۶؛ ادرسی، ۶۹۰).

جغرافی نگاران قدیم از جایی به نام مهرجان نام برده اند، اما برخی از آنان اسفراین و مهرجان را یک محل، و مهرجان را لقب اسفراین دانسته (بیرونی، ۵۷۰/۲)، و نوشته اند که قباد ساسانی اسفراین را به سبب آب و هوای خوش آن مهرجان (مهرگان) نامید (سعدی، ۴۱۴/۵؛ ابوالفدا، ۴۴۹) و برخی دیگر به خصوص جغرافی نویسانی همچون اصطخری (ص ۲۸۴)، ابن حوقل (۲/۴۵۶)، مقدسی (ص ۲۵۲) که از فواصل شهرهای خراسان یاد کرده اند، اسفراین و مهرجان را دو محل جدا از هم دانسته، و فاصله آن دو را دو روز راه نوشته اند. ادرسی علاوه بر آنکه اسفراین را به وفور نعمت، و مردمش را به نیکی ستوده، مهرجان را جداگانه وصف کرده است که شهری آباد، دارای میدانها و بازارها بوده است (ص ۶۹۰، ۶۹۲)، ولی یاقوت حموی مهرجان را نام قدیم اسفراین دانسته که بعدها این نام به دهکده ای در کنار شهر اسفراین داده شده است. به گفته وی ناحیه اسفراین ۴۵۱ قریه را شامل می شده است (۱/۲۴۶-۲۴۷، ۴/۶۹۸-۶۹۹).

به نوشته مؤلف ناشناخته حدود العالم، اسفراین «شهری آبادان و با نعمت» بوده است (ص ۸۹)، یکی از علویان طبرستان به نام حسن ابن حمزه که شاعری توانا بود، در سده ۴ق در سفری به قصد زیارت آستان امام هشتم از منازل میان راه از جمله اسفراین در قصیده ای عربی یاد کرده است (ابن اسفندیار، ۱۰۲-۱۰۵).

زکریای قزوینی مردم اسفراین را اهل خیر و صلاح دانسته است (ص ۲۹۵). حمدالله مستوفی اسفراین را شهری متوسط دانسته، و از کاسه بزرگی با محیطی برابر ۱۲ «گز خیاطی» که از روی ساخته شده، و در مسجد شهر قرار داشته، سخن گفته است. به نوشته وی در شمال

جنگ در گرفت و الب ارسلان و قتلش در اسفراین با هم مصاف دادند و خلق کثیری کشته شدند (آق‌سرای، ۱۵-۱۶؛ رشیدالدین، ۲۷۴). در فتنه غزان در ۵۴۸ق، جوین و اسفراین مورد تهاجم قرار گرفت و شمار بسیاری در اسفراین به قتل رسیدند و شهر نیز ویران شد (ابن اثیر، ۱۸۲/۱).

به هنگام حمله مغولان کشمکشهایی میان چند تن از سران سپاه خوارزمشاه که هر کدام بر گوشه‌ای از خراسان مستولی شده بودند، روی داد و خرابیهایی از جمله در اسفراین به بار آورد (نسوی، ۱۳۱). در حمله تیمور به خراسان نیز دو شهر سبزوار و اسفراین بزر اثر مقاومت مردم ویران شد. در اسفراین امیرعلی پسر شیخ علی یسوری از امرای طغا تیمور استادگی کرد، ولی شهر در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م ویران گردید و مردم آن قتل عام شدند (میرخواند، ۱۰۴۲). این شعر شرف‌الدین علی یزدی (ص ۱۱۰۳-۱۱۰۴؛ نیز نک: میرخواند، ۱۰۳۷) در وصف ویرانی اسفراین سروده شده است:

حصار و بیوت و مساکن نماند بجز نامی از اسفراین نماند
امیر جهان‌شاه قراقویونلو هنگامی که به جنگ ابوسعید گورکانی و تسخیر خراسان آمده بود، مدتی در اسفراین اقامت کرد (همو، ۱۱۹۴). در دوره صفویه و به خصوص زمان سلطنت شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس، اسفراین یکی از شهرهایی بود که در بیکار با ازبکان به شدت آسیب دید (بازتولد، ۱۱۴). شاه اسماعیل برای دفع ازبکان به خراسان آمد و از اسفراین راهی مرو شد و در جنگی شیبک خان را شکست داد و به قتل رسانید (خواندمیر، ۵۷۰/۴، ۵۱۳؛ اسکندریک، ۳۸/۱). سالیان بعد هرگاه ضعفی در مرکز قدرت سلاطین صفوی پدید می‌آمد، ازبکان، اسفراین و دیگر شهرهای خراسان را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند (قاضی احمد، ۳۶۱). این نابسامانی تا به قدرت رسیدن شاه عباس صفوی ادامه داشت. در سال پنجم سلطنت او عبدالمؤمن خان ازبک اسفراین را محاصره کرد. ابومسلم خان استاجلو حاکم وقت اسفراین، ۴ ماه دلیرانه در برابر متجاوزان مقاومت کرد، ولی ازبکان سرانجام شهر را تسخیر، و ویران کردند و حاکم نیز به قتل رسید (اسکندریک، ۴۴۵/۱-۴۴۶؛ منجم، ۱۱۱).

اسفراین پس از این خرابی دیگر روی آبادی به خود ندید و شاه عباس به علت عداوت دیرینه‌ای که با ابومسلم خان داشت، چندان از مرگ او متأثر نشد و در دفع ازبکان هم اقدامی نکرد (اسکندریک، ۴۴۶/۱). وی سال بعد به اسفراین آمد و تصمیم گرفت برای جلوگیری از حملات ازبکان و احداث سدی در مقابل آنان، از طوایف کرد چمشکزک بهره جوید (همو، ۵۳۳/۱، ۶۳۱/۲). شاه طهماسب دوم همراه با فتحعلی خان قاجار و ۶ هزار سپاهی از طریق اسفراین عازم مشهد شد تا حمله ملک محمود سیستانی را که داعیه سلطنت داشت و در دشت اسفراین برای مقابله با او اردو زده بود، دفع کند. شاه طهماسب در همین زمان از نادر که شهرتش در خراسان پیچیده بود، کمک خواست (ابوالحسن، ۳۶۲-۳۶۳). نادر پس از چند درگیری با مخالفان،

شورش جماعت بغابری و گرابلی را در اسفراین سرکوب کرد (مروی، ۶۲/۱). حکومت اسفراین در زمان جانشینان نادر با امرای محلی و سران طوایف بود. هنگامی که آقا محمدخان قاجار قصد تصرف مشهد را داشت، حاکم اسفراین، ابراهیم خان کرد از طایفه شادلو بود (ساروی، ۲۸۶؛ سپهر، ۸۰/۱).

اسفراین بعدها در دوران محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار دچار فتنه و شورش آصف الدوله و پسرش حسن خان سالار شد (همو، ۱۹۳/۳، ۲۰۸، ۲۱۳؛ خورموجی، ۳۳، ۵۲). این وقایع که از ۱۲۶۲ق آغاز شده بود، به سعی و تدبیر میرزا تقی خان امیرکبیر و سلطان مراد میرزا حسام السلطنه و سام خان کرد زعفرانلو در ۱۲۶۶ق خاتمه یافت (سپهر، ۳۳۵/۳-۳۳۶).

اهل علم و بزرگان اسفراین: اسفراین مهد پرورش گروهی از رجال دینی، علمی، ادبی و سیاسی بوده است، چنانکه حاکم نیشابوری حدود ۴۰ تن از علمای اسفراین را جزو بزرگان نیشابور آورده است (نک: خلیفه، ۱۱۳-۳۹؛ نیز مولوی، ۱۳۷). بزرگانی از اسفراین در بغداد و نیشابور به تدریس اشتغال داشتند (نعالی، تمه، ۱۰۸/۲-۱۰۹؛ یاقوت، ۲۴۶/۱-۲۴۷، ۴۴۱/۲، ۴۴۶؛ سمعانی، ۱۴۳/۱-۱۴۵) و به نام برخی از آنان مدارس اختصاصی ساخته می‌شد (راوندی، ۳۸). بانی یکی از مدارس بلخ نیز فضل بن احمد اسفراینی بوده است (همانجا).

از فقهای صاحب‌نام اسفراین یکی شیخ ابواسحاق است که در علم کلام و اصول صاحب‌نام بود و تنی چند از بزرگان و مشایخ نیشابور این دو فن را از او آموختند (نک: ه د، ابواسحاق اسفراینی). دیگری عمادالدین ابوالمظفر طاهر بن محمد اسفراینی (د ۴۷۱ق)، صاحب کتاب تاج التراجم، معروف به تفسیر اسفراینی است. همچنین از ابوعوانه صاحب‌المسند می‌توان نام برد (ذهبی، ۴۱۹/۱۴-۴۲۰). از دیگر علمای اسفراین ابوالفتح محمد بن فضل اسفراینی، معروف به ابن المعتمد (د ۵۳۸ق) است که در بازگشت از بغداد به موطن خود در بسطام درگذشت (قزوینی، ۲۹۵؛ ذهبی، ۱۳۹/۲۰-۱۴۲). فضل بن احمد اسفراینی نیز از دیگر بزرگان اسفراین است که ۱۷ سال وزارت محمود غزنوی را بر عهده داشت (نک: فلسفی، ۱۹۳-۲۰۹).

از اسفراین شاعرانی نیز برخاسته‌اند که از جمله آنان آذری طوسی (م ه) و نیز امیرهمایون اسفراینی است که از قصیده‌گویان و غزل‌سرایان سده ۹ق به شمار می‌آیند (صفا، ۳۷۴/۴-۳۷۸). مقبره چند تن از امام زادگان، عارفان و مشایخ در اسفراین است که زیارتگاه اهالی است (قراخانی، ۸۲-۸۶؛ روشنی، ۳۲۰-۳۲۳).

مآخذ: آق‌سرای، محمد، تاریخ سلاجقه، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النقیه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل‌التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۲۰م؛ ادریسی، محمد، نزفه المشتاق، بیروت، ۱۸۷۲م؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اضطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان،

آشنا شد و نخستین تعلیمات را در این راه از والدین خود گرفت و سپس در خلوتخانه شیخ ابوبکر کتانی که شیخ احمد جوربانی در آنجا به ارشاد و تعلیم مشغول بود، حاضر می‌شد و در آنجا با درویشی به نام پور حسن آشنا گشت. پورحسن که مرید و نماینده جوربانی بود، از طریقت شیخ و از شرایط ذکر و خلوت وی سخن می‌گفت، و اندک اندک اشتیاق و ارادت به جوربانی را در دل اسفرائینی پدید آورد. اسفرائینی نخستین تعلیم ذکر را از پورحسن گرفت و سپس چون داعیه ارادت به جوربانی در او قوت گرفت، یک چند به خدمت شیخ قیام کرد و قواعد طریقت را از او به طور کامل آموخت (اسفرائینی، کاشف، ۲۰، ۲۱، «فی کیفیت...»، ۱۴۸).

شیخ احمد جوربانی (د ۹۶۹ق) خود از مشایخ طریقت کبرویه بود و سلسله خرقه او - با یک واسطه، یا به قولی با دو واسطه - به شیخ نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸ق) می‌پیوندد (علاءالدوله، همان، ۳۱۳، ۳۱۵، نیز «مکتوبات»، ۲۴۹).

اسفرائینی پس از مرگ پدر و مادر به نیت زیارت شیخ عبدالله، یکی دیگر از مشایخ کبروی، راهی ولایت نسا شد (اسفرائینی، کاشف، ۲۱، ۲۲). شیخ عبدالله خود ابتدا مرید رشیدالدین طوسی بود، سپس به اشارت او مرید رضی‌الدین علی لالا شد و از او خرقه تبرک دریافت (همان، ۲۳-۲۵). چنانکه ملاحظه می‌شود اسفرائینی از دو تن از مریدان شیخ علی لالا تعلیم گرفته، و مبادی طریقت را آموخته بود. وی در اوایل کار و در اوقاتی که در زادگاه خود زندگی می‌کرد، در مراتب و مقامات سلوک به جایی رسیده بود که دوستان و مصاحبان از او خواسته بودند تا کتابی در آداب صوفیه بنویسد، ولی این امر هنگامی تحقق یافت که وی به قصد سفر حج از خراسان به عراق آمد و در ۶۷۵ق/۱۲۷۷م در بغداد اقامت گزید و چنانکه خود گفته است کتاب «فی کیفیت التسلیم و الاجلاس فی الخلوة» را تألیف کرد (نک: ص ۱۱۱-۱۱۲).

از این پس، گذشته از سفری به مکه (پیش از ۶۸۶ق) و سپس مدتی اقامت در مدینه، و ارشاد و تعلیم در خانقاه‌های آن شهر، بیشتر اوقات را در بغداد که اقامتگاه دائمی او بود، می‌گذراند و به تجدید سازمان و اداره مراکز صوفیه اقدام می‌کرد. در سالهای پیش از ۶۸۹ق در محلی به نام ریاط سکینه نیز به تدریس اشتغال داشت و در همین ایام با جمال‌الدین دستجردانی که عهده‌دار امور موقوفات عراق بود، مصاحبت داشت و در ۶۸۹ق در شونیزه علاءالدوله سمنانی از او در قواعد سلوک تعلیم گرفت (لندلت، ۱۵-۱۶). خبر دیگری حاکی از آن است که علاءالدوله از ۶۸۷ق به صحبت اسفرائینی پیوسته بود و در ۶۸۹ق از او اجازه ارشاد و دستگیری کسب کرد (ابن کربلایی، ۲۸۶/۲).

علاءالدوله سمنانی خود گوید که از دیرباز عزم دیدار اسفرائینی را داشته است، اما ارغون‌خان از عزیمت وی به بغداد ممانعت می‌کرد و او را به سلطانیه که خیمه‌گاه تابستانی و عمارت الجایتو بود، فرستاد. سمنانی لاجرم مکتوبی به شیخ نوشت و توسط اخی شرف‌الدین به بغداد

لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهمنیار، احمد، حاشیه بر تاریخ بیهق این فندق، تهران، ۱۳۱۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، القانون السمودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر قیاض، تهران، ۱۳۵۸ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تعالی، عبدالملک، تمة الیتیمه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همد، نیمه الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خلیفه نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندصیر، غیث‌الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیج‌نور، تهران، ۱۳۲۲ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ راوندی، مرتضی، تاریخ تعلیم و تربیت در ایران و اروپا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله، «آثار تاریخی بام و صفی‌آباد»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ساروی، محمدفتح‌الله، تاریخ محمدی، به کوشش علی رضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، تهران، ۱۳۲۴ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شرف‌الدین علی بزدی، ظفرنامه تیموری، به کوشش عصام‌الدین اورنوفیاف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شیروانی، زین‌العابدین، ریاض السیاحه، به کوشش اصغر حامد، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عبی، محمد، تاریخ بیینی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۲۵ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (غلامان - عشق‌آباد)، اداره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۱۱-۱۹؛ فلسفی، نصرالله، چند مقاله تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ قراخانی بهار، حسن، آثار باستانی و معماری و بقاع متبرکه اطراف شهرستان سبزوار و اسفراین، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، دارصادر؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مری، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منجم بزدی، جلال‌الدین، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مولوی، عبدالحمید، آثار باستانی خراسان، مشهد، ۱۳۵۳ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین منیکبرنی، به کوشش مجتبیٰ منینی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, Princeton, 1984.

قدرت‌الله روشنی‌زعفرانلو

إِسْفَرَائِنِي، ابراهيم، نك: ابواسحاق اسفرائيني.

إِسْفَرَائِنِي، ابو محمد نورالدین عبدالرحمان بن محمد بن محمد كسرقتي (۴ شوال ۶۳۹- ۷/۷۱۷ق/۷ آوریل ۱۲۴۲-۱۳۱۷م)، از مشایخ طریقت کبرویه و مؤسس شعبه نوریه اسفرائینه.

مهم‌ترین منبع آگاهی درباره اسفرائینی گفته‌های علاءالدوله سمنانی خلیفه اوست. بنابر گفته او، اسفرائینی در خانقاه شیخ ابوبکر کتانی در روستای كسرقتي از توابع شهر اسفراین ولادت یافت، و از همین روی احتمالاً پدرش نیز از صوفیه بوده است (نک: لندلت، 6؛ نیز نک: علاءالدوله، «تذکره...»، ۳۱۶).

نوشته، یادآور شده است که سلطان اسلام خانه‌ای بزرگ برای اقامت به او بخشیده، و همچنین ملکیت یک آسیاب و دو کشتی بر رودهای دجله و فرات و چند قریه و گله گوسفند را به او واگذار کرده بوده است که وی بخش عمده عواید این ثروت را برای ساختن خانقاه غریبی اختصاص داده بود (همو، ۱۳).

اساس کتاب کاشف الاسرار اسفراینی شرح و تفسیر این حدیث نبوی است که «ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة» که آن را در پاسخ یکی از برادران دینی که از شمار و تفاوت حجابهای نورانی و ظلمانی و نحوه ارتفاع آنها از او پرسیده، به رشته تحریر در آورده است. به گفته اسفراینی اگر حق بر بنده‌ای به نظر عنایت بنگرد، به صفت اراده خود در دل او تجلی می‌کند و از این تجلی درد شوق و طلب در او پدید می‌آید و این آغاز سلوک در «راه حق» و غایت آن گذر از حجابها و وصول به حق است. مرید در این راه باید مراد خویش را در مراد حق محو کند و مراد او را مراد خود قرار دهد (کاشف، ۱۳، ۲۶).

اسفراینی ۷۰ هزار حجاب نور و ظلمت را در راه وصول به ترتیبی خاص تقسیم می‌کند و سلوک سالک را در ۵ منزل قرار می‌دهد که در هر یک از آنها ۱۴ هزار حجاب نورانی و ظلمانی در راه است. سالک در ۴ منزل اول با ۲۸ هزار حجاب ظلمانی ناشی از هواجس نفسانی و ۲۸ هزار حجاب نورانی ناشی از صفات قلبی و روحانی مواجه می‌گردد و مجموع حجابهای ظلمانی و نورانی ۵۶ هزار است که همگی در وجود انسانی بوده، و از نهاد بشریت نشأت گرفته‌اند؛ اما منزل پنجم دارای ۱۴ هزار حجاب نورانی است که از صفات بشریت بیرون، و از غیرت الهی در پیش افتاده است و آن «سیر فی الله» است (همان، ۲، ۳، ۶). جدایی ۴ مرحله اول از مرحله پنجم تفاوت کیفی آن را روشن می‌سازد و این سیر در مقام فنا و احوال «موتوا قبل ان تموتوا» است و در این مقام است که غیرت و عشق الهی هر چه غیر است، نابود می‌گرداند. مسافر در این راه یک سالک سایر نیست، بلکه یک مجذوب طایر است (همان، ۴۵).

وی درباره انسان و خلقت او می‌گوید که خداوند آدمی را از روح و قالب که از دو عالم غیب و شهادتند، بیافرید و این دو بعید بعید را به یکدیگر قریب قریب گردانید تا از امتزاج آنها دو فرزند خلف و ناخلف چون قلب و نفس به وجود آمد. وی مآلاً حسنات نفس مطمئنه را به قلب و قبایح نفس اماره را به نفس نسبت می‌دهد. از این رو، از هر یک از دو عالم غیب و شهادت، در انسان نموداری است. بر این اساس، وی تصویری ترسیم می‌کند که در آن به تناسب قالب خاکی ظلمانی ۷ طبقه زمین بشریت، و به تناسب روح علوی نورانی ۷ طبقه آسمان روحانیت قرار دارد و به تناسب هر یک از این دو عالم، در عالم غیب نیز دو عالم هست که یکی ۷ درکه دوزخ و دیگری ۸ درجه بهشت است. ۷ درکه از درکات دوزخ ظلمانی و ۷ درجه از درجات بهشت ریشه و بی در نهاد انسانی دارند، اما درجه هشتم بهشت از نهاد انسانی بیرون است (همان، ۱۱-۷).

فرستاد و عذر تقصیر ملازمت باز نمود. اسفراینی نیز در جواب او مکتوبی در تمییز واقعات و تمییز مکاشفات برای سمنانی فرستاد و اخی شرف‌الدین با کسب اجازه و رسالتی از طرف اسفراینی، خرقة ملتحق بر او پوشاند (علاءالدوله، العروة، ۳۱۸-۳۲۲).

حضور اسفراینی در بغداد در مدتی بیش از ۴۰ سال یکی از مراکز مهم سلسله کبرویه را در این شهر به وجود آورده بود. فعالیت‌های شیخ محدود به ارشاد صوفیان و امور خانقاهی نبود، بلکه نفوذ سیاسی وی در همان ۱۰ ساله اول اقامتش در بغداد محسوس بود، چنانکه نامه‌های او خطاب به پادشاهان و حکمرانان و سلاطین وقت گواه آن است. از آن جمله دعوت‌نامه طریقت از جانب او خطاب به خواجه مجدالدین ابن‌اثیر با درخواست عنایت به درویشان، و نامه دیگر به رشیدالدین فضل‌الله و تاج‌الدین علیشاه که به اشتراک وزارت الجایتو را داشته‌اند و ۳ نامه به جمال‌الدین دستجردانی که با اسفراینی مصاحبت داشته، و سرانجام به حلقه مریدان او پیوسته است و ۵ نامه به صدرالدین وزیر که صاحب‌دیوان گی‌خاتو در حکومت غازان خان بود و ۳ نامه نیز به جانشین او سعدالدین ساوجی متضمن تبریک و تهنیت به مناسبت روی آوردن او به طریقت. از دو نامه طولانی او خطاب به سلطان نیز باید یاد کرد که شاید اولی خطاب به غازان خان بوده باشد و دومی ۱۰ سال پس از گرویدن غازان خان به اسلام و خطاب به الجایتوست (نک: لندلت، ۱۵-۱۸).

از کارهای مهم سیاسی دیگر او می‌توان به میانجیگری در اختلاف الجایتو و غیاث‌الدین چهارمین پادشاه آل کرت و رفع کدورت و نقاری که میان آنان ایجاد شده بود، یاد کرد، و این امر در ۷۱۴ق بود که خواجه رشیدالدین فضل‌الله و تاج‌الدین علیشاه در بغداد به خدمت وی رسیدند. او از ایشان خواست که آزدگی و رنجش الجایتو را از غیاث‌الدین بر طرف کنند (سیفی، ۶۱۴-۶۱۶).

اسفراینی درباره سیاست ملل‌داری و مناسبت قدرت دینی با قدرت حکومتی عقاید خاص داشت و رابطه قدرت دینی و دنیایی را چون رابطه ملکوت و ملک می‌دانست و عارف را قطب ملکوت، و سلطان را قطب ملک می‌شمرد و همانگونه که اعضای بدن بی‌رو دل هستند، مردمان جامعه نیز در صلاح و فساد پیرو پادشاهند، زیرا «التاس علی دین ملوکهم» (نک: «فی کیفیت»، ۱۴۵).

اسفراینی بر مفهوم «ولایت» تأکید دارد و میراث روحی پیامبر (ص) را اساس و زیربنای حکومت و سلطنت می‌داند. وی در حدود سال ۷۰۴ق به الجایتو می‌نویسد که سیمرخ سلطنت باید بر شاخ مبارک شجره ولایت قرار گیرد، و هم در آنجا ولایت را اصل اسلام و ایمان شمرده است (لندلت، ۱۷، نیز خاشیه شمه ۹۴).

به نظر می‌رسد که این نظریات خالی از تأثیرات تشیع نباشد و شاید گروه الجایتو در ۷۰۹ق به تشیع دوازده امامی با اینگونه افکار و نظریات بی ارتباط نبوده است (نک: همو، ۱۷-۱۸). الجایتو به صوفیه نیز توجه خاص داشته است و اسفراینی در وصیت‌نامه خود که در ۷۰۹ق

صفات ذات الهی «قدیم» است که جز او کسی به کنه قدم خداوند نتواند رسید. اسفرائینی ظهور نبوت و ولایت را موقوف بر نزول تجلیات ربانیه، و انسان کامل را تجلی تمامی صفات الهی دانسته که هم ولی کامل و هم نبی کامل است («پاسخ به...»، ۱۰۵، کاشف، ۵۳-۵۶).

یکی از مشخصات بارز شخصیت اسفرائینی توجه او به ارشاد مریدان و اصلاح احوال روحی آنان است، چنانکه جامی می‌گوید (ص ۴۴۰) وی در «تسلیک طالبان و تربیت مریدان و کشف وقایع ایشان شأنی عظیم داشته است» (نیز نک: علاءالدوله، چهل مجلس، ۲۵۵-۲۵۶؛ ابن کربلایی، ۲۹۷/۲-۲۹۸).

اسفرائینی با الهام گرفتن از این حدیث معروف که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گوید که نفس پس از تربیت و ترقی آینه جمال نمای الوهیت می‌گردد. چنانکه از آهنی که از کان استخراج می‌شود، نمی‌توان آینه ساخت، بلکه باید آن را صیقل داد و پرداخت کرد تا قابلیت آیینگی یابد (نک: «فی کیفیت»، ۱۱۶، ۱۱۷، نیز قس: مکاتبات، ۳۵-۳۸).

لازمه تربیت نفسانی «جمعیت دل» است و این ممکن نیست، مگر از طریق ذکر که اساس طریق سلوک است. وی برترین ذکر را ذکر «لا اله الا الله» می‌داند و می‌گوید که حق تعالی علم اولین و آخرین را در ضمن آن نهاده است و تحقق معنای لا اله الا الله سالک را از هستی خود آزاد می‌کند و با رفع موانع سلوک او را به حق می‌رساند («فی کیفیت»، ۱۲۳، ۱۲۵). تا حقیقت این کلمه در باطن سالک قرا نگیرد، آرامش و اطمینان دل حاصل نمی‌شود و در نتیجه خلاصی از نفس نیز ممکن نمی‌گردد. این مقام جز با مداومت ذکر حاصل نمی‌شود. خداوند این نفس را که به صیقل ذکر زوده گشته، و به نور توحید منور شده است، نفس مطمئنه می‌خواند.

آداب ذکر شامل ۸ شرط است: اول طهارت ظاهر که دائم بر وضو بودن است، دوم طهارت باطن که شستن روح از آلودگی‌هاست، سوم خاموشی که مقام نجات است، چهارم خلوت دائم و عزلت از خلق، پنجم صوم که یاداشتن را به حق مخصوص می‌داند (الصوم لی و انا اجزی به)، ششم رضا و تسلیم، هفتم سلوک به دلالت شیخی کامل که طریق ذکر و خلوت او به پیامبر برسد، هشتم دوام بر ذکر لا اله الا الله بر نفی و اثبات با دل و زبان (همان، ۱۲۸-۱۳۴).

تأثیر افکار و سخنان اقطاب سلسله کبرویه، به ویژه تأثیر مجدالدین بغدادی (د ۶۱۶ق) که خود از نمایندگان برجسته مکتب وحدت شهودی است، در افکار و آثار اسفرائینی آشکار است، چنانکه در تفسیر قول مشهور «لیس فی الوجود غیر الله» از نظر بغدادی پیروی می‌کند و می‌گوید که این بدان معنی است که عارف هستی حق را در خود مشاهده کند و گمان برد که آن هستی خود اوست و حال آنکه هستی او غیر از هستی «حق» است. اسفرائینی در بیان معنی عبارت مشهور «لیسی فی الجبه سوی الله» نیز همین نظر را ابراز می‌کند و می‌گوید که هستی حق وجود عارف را چنان فرا می‌گیرد که ذات خود را نمی‌بیند و هر چه می‌بیند، تجلی حق است (کاشف، ۵۰).

درجه بهشت روحانی نیز گذشت، مراتب سالک سایر را طی کرده است. اما این مقامات روحانی در محل و مکان بودند و سالک، گرچه نفس او به «مقام مطمئنگی» رسیده باشد، همچون بزگاری پای در مرکز هستی خود نهاده، و چندانکه بر سر می‌گردد، پا از نهاد خود بیرون نهاده است، یعنی مادام که سالک قدم در مکان دارد، مجال است که در لامکان سیر کند، زیرا قدم لامکانی قدمی دیگر است که جز به واسطه جذبه ربانی حصول آن ممکن نیست و روش مجذوب طایر برای رسیدن به حضرت ربانی بدان است (همان، ۴۴-۴۵، ۵۰-۵۱). پیش از رسیدن بدین مقام بنده طالب است و حق مطلوب، ولی بعد از این مقام حق خود طالب می‌شود و بنده مطلوب. این منزل پنجم از منازل طریقت و درجه هشتم از بهشت است که همان تجلی صفات ذات الوهیت و طریق فی الله یا حجابات غیرت الهی است و ابتدای ولایت از اینجاست (همان، ۵۰-۵۲).

وی می‌گوید: مقام اولیا بر ۳ مرتبه است: اول مرتبه عوام اولیا، دوم مرتبه خواص اولیا و سوم مرتبه خاص الخواص اولیاست. بنای این مراتب بر ۹۹ صفت ذات الهی است و هر ۳۳ صفت از صفات ذات الهی بر یکی از این مراتب تجلی می‌کند و پایان این مراتب سه گانه و تجلیات صفات، نهایت ولایت و آغاز نبوت است که همان مقام اخص الخواص است و «نهایه الاولیاء بدایه الانبیاء» ناظر به این معناست. از این مقام فراتر رفتن ممکن نیست و هر که خواهد که پیش‌تر رود، جبرئیل روحش فریاد بر کشد که «لودنوت انملة لاحرقق» (همان، ۵۳-۵۵).

در اینجا اسفرائینی ظاهراً می‌خواهد که رابطه‌ای بین این نظریه و نظریه شیخ سعدالدین حمونئی (د ۶۵۰ق) که گفته است «بدایه الاولیاء نهایه الانبیاء»، برقرار کند و می‌گوید که قول حمونئی اشاره به سلوک شریعت دارد. یعنی کمال شریعت در نهایت نبوت است و پیامبر (ص) در نهایت نبوت بود که این آیه نازل شد: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِی» (مائده ۳/۵). پس این نعمت شریعت محمد (ص) بود که در نهایت نبوت به کمال رسیده بود. پس چون شریعت به تمامی رسد، ابتدای ولایت است (کاشف، همانجا).

پس از طی مراتب ولایت، مراتب نبوت قرار دارد و نبوت نیز در نظر او در ۳ مرتبه است که از آن به «فردوس اعلی» تعبیر می‌کند: در مرتبه اول عوام انبیا یا مرتبه «نبی» است؛ مرتبه دوم از آن خواص انبیا یا «رسل» است و مرتبه سوم از آن خاص الخواص انبیاست که «اولوالعزم» اند. بنای این مراتب بر ۹۰۲ صفت از صفات ذات الهی است و هر یک از آنها در هر مرتبه به ۳۰۰ صفت متصف می‌شود و چون به تمامی این صفتها موصوف شوند، به کمال و نهایت مرتبه نبوت می‌رسند که همان مقام «انسان کامل» است، اما دو صفتی که باقی می‌ماند، یکی مرتبه خاص محمدی است که آن صفت «مرید» است و هیچ‌کس را از ملک و غیر ملک از آن نصیب نیست، چنانکه در «وقتی» که او استغراق با حق دارد، کسی شریک نیست و خود می‌گوید: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لانبی مرسل». صفت دیگر از

حاوی مطالب مهم عرفانی و اطلاعات تاریخی است. امین الدین عبدالسلام خنجی و شرف الدین سعدالله سمنانی نیز از مریدان و شاگردان او بوده‌اند (علاءالدوله، العروة، ۳۱۴-۳۱۸؛ نلدت، ۱۴). یکی دیگر از شاگردان اسفراینی جبرئیل خرم آبادی است که افکار و روش او را ترویج می‌کرده، و کتابی در شرح عقاید و طریقت اسفراینی نوشته است که نسخه‌ای از آن در استانبول موجود است (همانجا، نیز نک: حاشیه ۶۸).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، «پاسخ به چند پرسش»، «فی کیفیت التسلیک و الاجلاس فی الخلوة»، کاشف الاسرار، به کوشش هرمان نلدت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو و علاءالدوله سمنانی، مکاتبات، به کوشش هرمان نلدت، تهران، ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامه هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ علاءالدوله سمنانی، «تذکره المشایخ»، «مکتوبات»، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *چهل مجلس*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غلام سرور لاهوری، *خریفة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ غیث‌الدوله، *تاریخ*، به کوشش طاروق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فصیح خوانی، محمد، *مجله فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۰ش؛ قرآن کریم؛ نوربخش، محمد، «سلسله الاولیاء»، جشن نامه هانری کرین، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Landolt, H., *introd. Kāshif al-Asrār* (vide: PB, Esfarāyeni).

فریبا جایدریور

اسفراینی، ابوالمظفر عمادالدین شاهفور (شاهفور) بن طاهر بن محمد (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م)، فقیه، اصولی، مفسر و متکلم. ذهبی (۴۰۱/۱۸) و حاجی خلیفه (۲۶۸/۱) بر خلاف دیگر منابع (مثلاً نک: صریفینی، ۳۹۳؛ ابن عساکر، ۲۷۶؛ سبکی، ۱۷۵/۳؛ فصیح، ۱۹۲/۲) نام وی را طاهر و نام پدرش را محمد نوشته‌اند و از آنجایی که تفسیر وی تاج التراجم به تفسیر طاهری نیز معروف است (لازار، ۹۴؛ اته، I/1465)، برخی گفته‌اند که نام او طاهر، و شاهفور (معرب شاهپور) لقب و شهرت او بوده است (نفیسی، ۲۲۷/۲).

اسفراینی از ابن محیوش و اصحاب عبدالرحمان بن کیسان معروف به اصم و نیز اصحاب ابوعلی حامد بن محمد رفاء حدیث شنید و از آنان روایت کرد و کسانی چون زاهر شحامی از وی حدیث نقل کرده‌اند (صریفینی، ذهبی، همانجاها). عبدالعافر فارسی نیز از او اجازه نقل حدیث داشته است (صریفینی، همانجا). اسفراینی مدتی طولانی در طوس اقامت گزید و در آنجا مردمان بسیاری از او بهره بردند (داوودی، ۲۱۲/۱). به گفته ابن عساکر (همانجا) وی در این مدت با خواجه نظام الملک روابطی نزدیک داشته است. صریفینی و ذهبی (همانجاها)، اسفراینی را داماد ابومنصور بغدادی دانسته، و او را بسیار ستوده‌اند.

اسفراینی در فقه شافعی (ابن قاضی شبهه، ۲۴۵/۱-۲۴۶)، و در علم

اسفراینی با آراء وحدت وجودی ابن عربی به شدت مخالفت داشته است. کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی به علاءالدوله سمنانی نامه‌ای می‌نویسد و درباره نظر اسفراینی نسبت به عقاید ابن عربی از او استفسار می‌کند (نک: علاءالدوله، «مکتوبات»، ۳۳۷-۳۴۲). علاءالدوله در پاسخ با تأکید بر مدت ۳۲ سالی که شرف صحبت شیخ خود را داشته، تصریح می‌کند که وی پیوسته از مطالعه مصنفات ابن عربی منع می‌فرموده است، تا آنجا که چون می‌شنود که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدرالدین، فصوص را برای برخی طلبه تدریس می‌کنند، شبانه بدانجا رفته، آن نسخه را از ایشان باز ستانده، و دریده است. اسفراینی مخالفت خود را با نظریات وحدت وجودی ابن عربی به فرزند خویش نیز اظهار، و تعلیم و تعلم آن را منع کرده است (نک: علاءالدوله، همان، ۳۴۳). علاوه بر این، اسفراینی که «خاموشی» را اقیانوس اطاعت می‌داند، آن را بر نظر پردازیه‌های غزالی نیز ترجیح می‌دهد و بر بحثها و سخنوریهای او خرده می‌گیرد (نک: جامی، ۴۴۰، ۴۴۱؛ نیز نک: علاءالدوله، *چهل مجلس*، ۲۱۸).

وی با سماع مخالفتی نداشته، و برخی از اقوال و آراء مشایخ را در این باب نقل و شرح کرده، و در مجالس سماع شرکت می‌جسته است. در یکی از این مجالس با شنیدن ذکر لا اله الا الله با صدای بلند از خود بی‌خود می‌شود و چون به خود می‌آید، در همان حال یک رباعی می‌سراید (نک: «پاسخ به...»، ۸۳-۸۷). با آنکه او خود از اهل تسنن بوده، به ائمه شیعه و اهل بیت رسول اکرم (ص) ارادت فراوان داشته، و به زیارت مرقد ایشان می‌رفته است (علاءالدوله، همانجا).

نثر اسفراینی روان و ساده، و آراسته به اشعار خود اوست که بیشتر در قالب رباعی و با مضامین عرفانی سروده شده است (برای نمونه، نک: کاشف، ۱۴، ۱۹، ۲۷، ۳۴، «پاسخ به...»، ۸۷، «فی کیفیت»، ۱۳۷، ۱۳۹، مکاتبات، ۲۸، ۵۲). آثار او یکی کاشف الاسرار است که به انضمام رساله «فی کیفیت التسلیک و الاجلاس فی الخلوة»، و «پاسخ به چند پرسش» در تهران به چاپ رسیده، و نیز مکاتبات اوست با علاءالدوله سمنانی.

تذکره نویسان تاریخ وفات اسفراینی را به اختلاف ۶۹۵ و ۷۰۰ و ۷۲۲ق (غلام سرور، ۲۸۱/۲؛ فصیح، ۲۸۳/۲؛ نوربخش، ۵۹) نیز آورده‌اند. علاءالدوله مدفن او را بغداد ذکر کرده است («تذکره»، ۳۱۶).

از نوادگان او یکی نورالدین عبدالرحمان بن افضل الدین محمد بن عبدالرحمان (۷۲۲-۷۹۷ق/۱۳۲۲-۱۳۹۵م) است که خلیفه او در خانقاه اسفراینی و شیخ الاسلام بغداد بوده، و مریدان و پیروان بسیار داشته است (ابن عماد، ۳۴۹/۶؛ جامی، ۴۵۲). هنگامی که امیر تیمور در ۷۹۵ق به عزم تسخیر عراق به آنجا لشکر کشید، سلطان احمد جلایر شیخ را برای اظهار اطاعت خود نزد امیر تیمور فرستاد (غیث، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۸۵؛ خواندمیر، ۴۵۵/۳).

احمد بن محمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی از معروفترین شاگردان و مریدان اسفراینی است که مکاتبات او با پیر و استادش

شهرت داشته است. حُبیب بن ابراهیم تفلیسی (د ۶۲۹ق) در اثر خویش به نام *وجوه القرآن فی اللغة و التفسیر*، از این کتاب به نام تفسیر شابور یاد نموده، و بر آن اعتماد کرده است (محموظ، ۳۹۸، ۴۰۰) و نیز نویسنده کتاب *مجمل التواریخ و التخصص* (تألیف در ۵۲۰ق) به روایتی از کتاب تاج التراجم اشاره نموده، و اسناد آن را درست شمرده است (ص ۴۳۳)؛ اما این کتاب ظاهراً به علت فارسی بودن آن کمتر مورد توجه مفسران بوده است.

کوثری در مقدمه کتاب *التبصیر* (ص ۷) می‌گوید که این تفسیر به کوشش برخی از خاور شناسان در ایران به چاپ رسیده است و گویا وی آن را با اثری منسوب به آقا جمال خوانساری بانام تاج التراجم یا *موائد الرحمان فی تفسیر القرآن* که در بمبئی به چاپ رسیده، اشتباه کرده است (مرکزی، ۲۶/۱). از این کتاب نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های ایران و جهان موجود است (مثلاً نک: دانش پژوه، ۱۶۹/۱؛ استوری، ۱۱۹۰/۱(۲)).

اسفرائینی (ص ۱۷۶) کتابی نیز با عنوان *اللاوسط* در اصول عقاید به زبان فارسی داشته است که اثری از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن عساکر، علی، *تیسین کذب المفتری*، بیروت، ۱۳۰۴ق/۱۹۸۲م؛ ابن قاضی شهبه، احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ اسفرائینی، شاهنور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ حاجی خلیفه، کشف، دانش پژوه، محدثی و بهاءالدین علمی انواری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ دارودی، محمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۴م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، بیروت، دارالمعرفه؛ ششن، رمضان، *نوادیر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیشابور* (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۲۰۳ق؛ فصیح خوانی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کوثری، محمدزاهد، مقدمه بر *التبصیر* (نکته، اسفرائینی)؛ *مجمل التواریخ و التخصص*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محموظ، حسین علی، «آثار حبیب التفلیسی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، ج ۵۰، ش ۲؛ مرکزی، میکروفیلیما؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927.

علی اکبر ضیائی

اسفرائینی، احمد، نک: ابو حامد اسفرائینی.

اسفرائینی، تاج الدین محمد بن محمد بن احمد (د ۶۸۴ق/۱۲۸۵م)، مشهور به فاضل و صاحبی، ادیب ایرانی عربی نویس. از وی آثار متعددی بر جای مانده است، اما شگفت آنکه کوچک‌ترین اطلاعی از زندگی وی در دست نیست. از آثار او نیز تقریباً هیچ خبری در این باره نمی‌توان برگرفت. این بی‌خبری گویا از سده‌های پیشین بر منابع سایه افکنده است، چنانکه سیوطی می‌نویسد: «شرح حالی از او نیافتیم»

کلام، اشعری مذهب بود (ابن عساکر، همانجا). وی از ذوق شاعری نیز بی‌بهره نبود و داوودی (۲۱۳/۱)، ۵ بیت شعر در اخلاقیات از او نقل کرده است. اسفرائینی در طوس درگذشت (ذهبی، همانجا).
آثار: تنها دو اثر از اسفرائینی بر جای مانده است:

۱. *التبصیر فی الدین و تمیز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین*، در ۱۵ باب که به کوشش محمدزاهد کوثری در قاهره (۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م) و سپس در بغداد (۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م) و در بیروت به کوشش کمال یوسف حوت (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به چاپ رسید. مؤلف در مقدمه کتاب به اختصار درباره اعتقادات اهل حق که به عقیده وی همان اهل سنتند، سخن گفته، و در باب اول به کیفیت پیدایش فرق اسلامی و سپس به اعتقادات فرقه‌های مختلف چون شیعه، خوارج، معتزله، مرجئه، ضاریه، جهمی، بکریه، کرامیه و مشبهه اشاره کرده است و در باب سیزدهم عقاید فرقی را که به گمان وی از اسلام خارجند، بیان نموده، و در باب چهاردهم به مذاهب و اقوام قبل از اسلام چون بت پرستان، سوفسطاییان، دهریان، یهودیان و مسیحیان پرداخته، و در آخرین باب نظر اهل سنت را در مسائل مختلف کلامی بیان نموده، و فضایل آنان را ستوده است.

اسفرائینی در این کتاب، فرق غیر اهل سنت را سخت نکوهش می‌کند و سعی بر آن دارد که یگانگی آراء محدثان و فقهای اهل سنت را چون شافعی، ابوحنیفه، مالک، اوزاعی، داوود اصفهانی، زهری، لیت ابن سعد و حتی احمد بن حنبل که اختلافات بسیاری در عقاید و آراء وی با دیگر مذاهب اهل سنت وجود دارد، به اثبات رساند (ص ۱۶۴-۱۶۶).

۲. *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*. این کتاب از تفسیرهای مهم به زبان فارسی است. مقدمه کتاب شامل ۴ فصل است: اندر فضیلت ترجمه کردن قرآن و وجوب آن در برخی احوال؛ اندر اعتقاد اهل سنت و جماعت اندر اصول دینانت؛ اندر معانی اسماء خدا؛ اندر بیان ترجمه برخی از صفات وی. مؤلف در تفسیر هر سوره نخست ویژگی‌هایی چون شماره آیات، کلمات، حروف جزوها، مکی و مدنی بودن و نیز خواص خواندن آن را بیان داشته، سپس ترجمه آیات را کلمه به کلمه نوشته، قصص و شأن نزول آنها را با کمال اختصار با عباراتی زیبا و فصیح آورده است (ابن یوسف، ۷۸/۱).

در تفسیر آیات قرآنی به آراء کعب الاحبار، محمد بن کعب قرظی، کلبی، مجاهد، عکرمه، ابن عمر، عبدالله بن مسعود، هشام بن عروه، ضحاک، ابوهریره و تقریباً در تمامی صفحات این تفسیر به ابن عباس اشاره نموده است (I/1465). از آنجایی که این تفسیر در ۴۷۸ق در مدرسه نظامیه بلخ نسخه برداری شده است (ششن، ۲۹۰/۱)، می‌توان احتمال داد که در بلخ و مدارس علمی آن دیار رواج داشته، و فراوانی دست نوشته‌های آن در کتابخانه‌های جهان، گواه این مدعاست و تفسیر بزرگی که مورخان (صریفینی، ۳۹۳؛ ذهبی، ۴۰۷/۱۸) از آن یاد کرده‌اند، نمی‌تواند جز همین تفسیر تاج التراجم باشد و از گفته عبدالغافر فارسی (صریفینی، همانجا) چنین برمی‌آید که این کتاب در سده ۶ق/۱۲م نیز

(۲۱۹/۱). ظاهراً نیاکان اسفرائینی اهل دانش بوده‌اند، زیرا او در آثار خود اشاره می‌کند که برخی مباحث نحوی را نزد نیایش آموخته بوده است (عبدالجلیل، ۲۹-۳۰).

نکته دیگری که از زندگی او معلوم شده، آن است که وی کتاب لب‌الالباب خود را برای وزیر شمس‌الدین صاحب دیوان نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۵۴۵/۲). این وزیر در ۶۸۳ق در کشاکشهای امیران مغول، به فرمان ارغون خان کشته شد (خواندمیر، ۲۹۰-۲۹۴). وفات اسفرائینی نیز یک سال پس از مرگ او، احتمالاً در اسفراین رخ داده است.

دانش نحوی اسفرائینی - خاصه در اللباب که شروع بسیاری نیز بر آن نوشته شده است - در آثار نحوی پس از او بی‌تأثیر نبوده، و برخی چون بغدادی در خزانه الادب، و سیوطی در همع الهوامع به سخنان او استشهاد کرده‌اند (نک: عبدالجلیل، ۳۸).

اسفرائینی که نحو را شریف‌ترین علوم، و وسیله‌ای برای فهم نظم قرآن کریم می‌شمرد - و خود در مقدمه لب‌الالباب بدین نکته اشاره دارد (نک: همو، ۸۳) - تحت تأثیر نحویانی چون عبدالقاهر جرجانی، کوشیده است که در مباحث نحو، از بیان نکته‌های صرفی پرهیز کند و بیشتر به نقش کلمه در ترکیب جمله بپردازد. همین امر، او را به عنایت خاص به اعراب کلمات و سبب اختلاف آنها، و در نتیجه، تعیین بُرد معنایی آنها می‌کشاند (نک: همو، ۸۳ - ۸۸). وی چند اصطلاح جدید نیز بر اصطلاحات نحوی افزوده است، مثلاً برخی کلمات (مضاف به پای متکلم) را نه معرب و نه مبنی، بلکه «خاصی» می‌خواند و کلمات معرب را به دو گونه مستبد (کلماتی که خود به خود اعراب می‌پذیرند) و غیر مستبد (کلماتی که به تبع کلمه دیگری اعراب می‌گیرند، یعنی توابع) تقسیم می‌کند و کلمات مبنی را به تقلید از برخی قدما، «موقوف» می‌نامد (همو، ۱۰۵-۱۰۷).

آثار: از اسفرائینی آثار متعددی بر جای مانده که عبدالجلیل آنها را بررسی کرده است (ص ۳۰-۳۷):

الف - چاپی:

۱. الضوء، یا ضوء المصباح. مؤلف - چنانکه خود اشاره کرده (نک: همو، ۳) - بر المصباح مطرزی در نحو شرحی نوشته بوده، و آن را المفتاح فی شرح المصباح خوانده بوده است (این کتاب اینک موجود نیست)؛ سپس همان را تلخیص کرده، والضوء نامیده است (همانجا). این کتاب در لکهنو (۱۸۵۰م) چاپ شده است.

۲. اللباب فی النحو. این کتاب بی‌تردید مهم‌ترین اثر اسفرائینی است، چندانکه در منابع عموماً از او با عنوان «صاحب اللباب» نام برده می‌شود. یکی از شارحان آن می‌گوید: این کتاب شامل خلاصه گفتار متقدمان است و لطایف عمیقی دارد که در آثار بزرگان گذشته یافت نمی‌شود (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۴۳/۲-۱۵۶۶). حاجی خلیفه از شرح بر این کتاب یاد کرده که همه در سده‌های ۸ و ۹ق نوشته شده، و مهم‌ترین آنها شرح نقره کار است (همانجا؛ نیز نک: عبدالجلیل، ۳۸-۴۰). کتاب

اللباب به کوشش بهاء‌الدین عبدالوهاب عبدالرحمان، در ریاض (۱۹۸۴م) چاپ شده است.

ب - خطی:

۱. حواشی اللباب. مؤلف - چنانکه در مقدمه کتاب ذکر کرده - برای توضیح مشکلات اللباب، حواشی و تعلیقاتی بر آن نوشته، و از مجموع آنها این کتاب را تدارک دیده است. ۳ نسخه از آن در مشهد، و آصفیه و دارالکتب قاهره یافت می‌شود (GAL, S, I/520).

۲. رساله فی الجملة الخیریه، رساله‌ای است در ۴ صفحه، در باب جمله که اسفرائینی آن را بر کسی املا کرده است. یک نسخه از آن در دارالکتب قاهره موجود است (GAL, S, همانجا).

۳. شرح القصیده الطنطرنیه. این قصیده بسیار متضنع را احمد بن عبدالرزاق طنطرنی مراغی (د ۴۸۵ق/۱۰۹۲م) در مدح خواجه نظام الملک سروده بوده که اسفرائینی شرح کرده است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (نک: سید، ۵۷/۲)؛ نسخه دیگری نیز در ازهریه بوده (ازهریه، ۱۵۱/۵) که به گفته عبدالجلیل مفقود شده است (ص ۳۷).

۴. فاتحة الاعراب باعراب الفاتحة. در مقدمه این کتاب، شیوه عمومی اسفرائینی در تحقیقات نحوی تا حدی آشکار می‌شود، زیرا او تصریح می‌کند که بسیاری از مسائل دخیل در نحو - چون ادغام، نسبت، اماله و اعلال... - را کنار می‌نهد. به عبارت دیگر، او در درجه اول به نقش نحوی کلمه در جمله عنایت دارد، نه احوال صرفی آن. عبدالجلیل یک نسخه از این کتاب را در دارالکتب قاهره شناسایی کرده است (ص ۳۶). نسخه‌ای نیز در مشهد موجود است (GAL, S, همانجا).

۵. لب‌الالباب. مؤلف در مقدمه کتاب می‌نویسد که از میان علوم، نحو را برای وزیر شمس‌الدین صاحب دیوان برگزیده است (نک: عبدالجلیل، ۳۳-۳۵). معلوم نیست که وزیر از او چنین چیزی طلب کرده بوده، یا او خود خواسته بوده است که هدیه‌ای به وزیر دهد. در هر حال مؤلف رنج تألیف تازه‌ای را بر خود هموار نکرده، بلکه اللباب را خلاصه کرده، و در قالب کتاب تازه‌ای عرضه داشته است. عبدالجلیل به ۳ نسخه از آن در قاهره و اسکندریه اشاره کرده است (ص ۳۵-۳۶).

چنانکه اشاره شد، کتاب المفتاح او، اینک در دست نیست. شرح مناجات شهاب‌الدین سهروردی که در فهرست خدیویه (۶۲۵/۲) به نام «علامه شیخ محمد اسفرائینی» ثبت شده، بعید است که از این اسفرائینی باشد.

مأخذ: ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران؛ سید، خطی؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ عبدالجلیل، محمدبدری، الاسفرائینی و منهجه فی درس النحو، بیروت، ۲۰۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز: GAL, S, آذرتاش آذرنوش

اسفرائینی، رشیدالدین، نک: رشیدالدین بیدوازی اسفرائینی.

همانجا).

مردم اسفروین شیعه هستند و زبان آنان فارسی و ترکی است (همانجا). قزوین در فاصله ۵۶ کیلومتری اسفروین قرار دارد و بیشترین رفت و آمد مردم به آنجاست (فرهنگ اجتماعی ... ۷۷). این شهر نیز مانند بسیاری از آبادیهای ناحیه بوئین‌زهره در زلزله ۱۳۴۱ش آسیب دید (جغرافیا، همانجا).

تپه باستانی بزرگی در اسفروین وجود دارد که از آن آثاری از پیش از اسلام و دوره اسلامی به دست آمده است؛ قسمتی از این تپه به قبرستان تبدیل شده است و در قسمت دیگر آن، مسجدی ساخته‌اند. تپه باستانی دیگری موسوم به خروزان در جنوب شرقی اسفروین قرار دارد که احتمالاً به دوره ساسانی مربوط است (ورجاوند، ۳۷۹).

مآخذ: آمارنامه استان زنجان (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، شهرستان قزوین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان زنجان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع، استان زنجان، جهاد سازندگی، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیای آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۳۷؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادیها)، استان مرکزی، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ گزارش مشروح حوزه سرشماری قزوین، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گلزن، محمدعلی، سینودریا باب الجنة قزوین، قزوین، ۱۳۶۸ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ رودهای ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ورجاوند، پرویز، سرزمین قزوین، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز: Adamec, L. W., *Tehran and Northwestern Iran*, Graz, 1976.

عباس سعیدی

آسفزار، یا آسفزار، نام قدیم ناحیه و شهری در جنوب هرات. این

نام در حدود العالم (ص ۹۲) به صورت آسفزار (اسبوزار یا اسپوزار) نیز آمده که به گفته مارکوارت صورت فارسی آن اسپزار و برابر فارسی میانه (پهلوی) آن، اسپچار به معنی «اسپ چر» یا «چرا گاه اسب» است (نکا: ص ۲۲).

به گفته امین احمد رازی (د ۱۰۱۰ ق)، اسفزار در زمان او به سبزواری شهرت داشت (۱۳۱/۲)، اما در متون تاریخی آن عصر و پس از آن به هر دو گونه (مثلاً نک: اسکندر بیک، ۱۴۰/۸، ۱۰۸۵/۲، جم: مرعشی، ۱۹، ۲۰؛ استرابادی، ۱۵۶) و نیز به گونه کوتاه شده سبزار (نکا: مرعشی، ۱۹؛ هدایت، ۶۷۸/۱۰) دیده می‌شود. آن را سبزواری هرات می‌نامیدند تا از شهری به همین نام (بیهق قدیم) در غرب نیشابور متمایز شود (لسترنج، ۴۳۸).

اسفزار که در گذشته تابع هرات بود، اینک به شین دند مشهور است (آدامک، II/277) و در ۳۳ و ۱۸ عرض شمالی و ۶۲ و ۸ طول شرقی قرار دارد. این شهر در تقسیمات کشوری افغانستان در ۱۹۶۴م به ایالت فراه منضم شد (افغانستان، ۱۹۵؛ ایرانیکا).

به گفته حافظ ابرو (تاریخ، ۳۵)، مورخ و جغرافی دان سده ۹ق/۱۵م، ولایت اسفزار از سوی شرق به بلاد غور، از شمال به توابع

آسفزاری، فضل بن احمد، نک: ابوالعباس اسفراینی.

آسفروین، شهری کوچک در بخش بوئین‌زهره از شهرستان قزوین (استان تهران)، این نقطه شهری که آسفروین (آدامک، 51) و اسپروین (گلریز، ۹۸۵/۱) نیز خوانده می‌شود، در ۳۵ و ۵۶ عرض و ۴۹ و ۴۵ طول جغرافیایی و در ارتفاع ۱۲۵۱ متری از سطح دریا قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها ... ۲۰).

ناحیه بوئین‌زهره که اسفروین در آن واقع است، به سبب وجود کوه‌های رامند و سیاه کوه در غرب آن، دارای مراتع سرسبزی است و نیز به سبب وجود زمستانهای سرد و تابستانهای گرم و خشک و برخوردار از ۱۵۷ میلی‌متر متوسط بارش سالانه (جغرافیا ... ۷۲۹/۱)، دارای آب و هوایی خشک است. رودخانه خررود که در این ناحیه جاری است، از کنار اسفروین می‌گذرد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۲/۱؛ مفخم، ۸۲).

جمعیت اسفروین به‌عنوان روستایی بزرگ پیش از نخستین سرشماری عمومی کشور، ۳۴۵۲ نفر برآورد می‌شد (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا) که در ۱۳۳۵ش به ۳۸۷۰ نفر رسید (گزارش مشروح ... ۱). اسفروین از ۱۳۵۵ش به‌عنوان شهر شناخته شد و جمعیت آن که در این زمان ۵۶۴۴ نفر بود (سرشماری ... «ش») به‌نحوی شتابان رشد یافت و در ۱۳۶۵ش به ۱۰۰۰۵۰ و در ۱۳۷۰ش به ۱۱۶۰۸ نفر رسید. به این ترتیب، جمعیت این شهر بیش از جمعیت شهر مرکزی بخش [بوئین با ۷۲۶۸ نفر] شد (آمارنامه ... ۵۴). مطابق همین داده‌ها، تراکم نسبی اسفروین با ۳/۹۹ که ۲ مساحت، به ۲۹۰۹ نفر در ۲ کی‌متر می‌رسد (همان، ۶۲).

اسفروین مانند بسیاری از شهرهای کوچک کشور، چهره‌ای روستایی دارد. فعالیت اصلی ساکنان آن زراعت، باغداری و کارگری است (فرهنگ اقتصادی ... ۷۷). مطابق داده‌های موجود، اسفروین دارای ۱۲۰۹ خانوار بهره‌بردار کشاورزی (فرهنگ آبادیها ... ۹۶) و ۲۸۳۰ هکتار زمین آبی است که بیش از ۹۷٪ از آن، زیر کشت غلات قرار دارد. محصولات عمده شهر در کنار غلات، شامل انگور، بادام، پسته، سیب درختی و نیز حبوبات و نباتات علوفه‌ای است (فرهنگ اقتصادی، همانجا). بجز رودخانه فصلی خررود، ۳۰ حلقه چاه عمیق آب موردنیاز زراعی خانوارهای بهره‌بردار را تأمین می‌کند (فرهنگ آبادیها، همانجا). آب شهر توسط دو حلقه چاه عمیق تأمین می‌شود که در طول ۴۰ کیلومتر شبکه به مصرف شرب اهالی می‌رسد (آمارنامه، ۲۹۸).

وجود مؤسسات و برخی واحدهای خدماتی، از جمله شرکت تعاونی روستایی، عرضه مواد سوختی و تعمیرگاه ماشین‌آلات کشاورزی، تسهیل‌کننده فعالیت‌های تولیدی در این شهر به شمار می‌آید (فرهنگ آبادیها، ۱۹۶-۱۹۷). بافتن جاجیم و جوال، به طور سنتی، از صنایع دستی اسفروین است (فرهنگ جغرافیایی ایران،

حاکم هرات بنا شده است (برای هویت الب غازی، نک: ابن اثیر، ۱۸۰/۱۲-۱۸۱).

در هفت اقلیم (رازی، ۱۳۱/۲) آمده است که در مظفرکوه بر پایه سنگی سخت قرار داشت و آبهای زیرزمینی اطراف آن چندان به سطح زمین نزدیک بود که مهاجمان قادر نبودند به درون دژ نقب زنند (نیز نک: اسفزاری، ۱۰۹/۱). از دیگر دژهای اسفزار می‌توان به حصار شارسنان، معروف به شهرستان بلقیس، و قلعه بدرآباد و فرمکان که بنای آن را به سلطان مسعود غزنوی نسبت داده‌اند، اشاره کرد (همو، ۱۰۹/۱-۱۱۲).

به سبب وجود همین دژها و کوههای استوار، اسفزار مانند پاره‌ای از شهرهای خراسان و سیستان در قرون اولیه اسلامی، پایگاه خوارج شمرده می‌شد. در نیمه دوم سده ۲ق/۸م حصین خارجی، پس از آنکه شهرهای سیستان را عرصه تاخت و تاز خود قرار داد، به اسفزار پناه برد و همانجا در ۱۷۷ق/۷۹۳م به دست والی خراسان کشته شد (گردیزی، ۲۸۶-۲۸۷؛ تاریخ سیستان، ۱۵۳-۱۵۴؛ قس: ابن اثیر، ۱۲۴/۶).

همچنین حمزه بن آذرک، خارجی معروف، طی نبرد شدیدی در اسفزار در ۱۸۰ق/۷۹۶م با عبدالله بن عباس نسفی - از سرداران علی بن عیسی ماهان، والی خراسان - شکست خورد و بسیاری از یارانش کشته شدند (همو، ۱۵۰/۶-۱۵۱؛ نیز نک: بازورث، ۲۰۱). در ۲۵۱ق/۸۶۵م وقتی که عفار خارجی به دست یعقوب لیث صفاری به قتل رسید، یارانش به کوههای اسفزار پناه بردند. سپس یکی دیگر از خوارج به نام عبدالرحیم با ۱۰ هزار مرد جنگی بر ضد یعقوب بشورید و بر کوههای اسفزار و هرات و برخی دیگر از نواحی خراسان چیره شد. یعقوب به مقابله رفت، ولی سرکرده خوارج از او امان گرفت و امیر صفاری «عمل اسفزار» بدو داد. اما سالی نپایید که خوارج عبدالرحیم را بکشتند و ابراهیم بن اخضر را بر خود سالار کردند؛ سپس جانشینی او از سوی یعقوب نیز به رسمیت شناخته شد (تاریخ سیستان، ۲۰۷، ۲۱۷-۲۱۸).

از گفته اصطخری (همانجا) و ابن حوقل (۴۴۰/۲) مبنی بر اینکه مردمان اسفزار «اهل جماعت» بودند، پیداست که نفوذ خوارج در این ولایت در سده ۴ق/۱۰م کاستی پذیرفته، و یا از بین رفته بوده است. حمدالله مستوفی نیز در *نزهة القلوب* (تألیف: ۷۴۰ق) از کتاب *صور الاقالیم* چنین نقل کرده که «اهل آنجا سنی شافعی مذهبند و در دین متعصب» (همانجا). از این رو، روایت *حدود العالم* (تألیف: ۳۷۳ق) مبنی بر اینکه اهالی اسفزار «خوارجند و جنگی» (ص ۹۲)، احتمالاً از مأخذی قدیم‌تر گرفته شده است.

اسفزار پس از تسلط سلجوقیان بر خراسان، از جمله ولایاتی بود که به موسی بیغو (بیغو) تعلق گرفت (ظهیرالدین، ۱۸) و در سده ۶ق در قلمرو غوریان قرار داشت. در سده ۷ق/۱۳م به تصرف مغولان درآمد (منهاج، ۱۴۰/۲-۱۴۱؛ خواندمیر، ۶۰۷/۲). سپس خاندان محلی آل

هرات، از جنوب به توابع فراه و سیستان و از جانب غرب به بیابانی که میان قهستان و سبزار (از قریه‌های اسفزار، نک: همو، زیده...، ۲۵۸/۱۱، حاشیه ۱، قس: جغرافیا، ۴۰، که مصحح به خط سبزار را شیراز خوانده است) و فراه واقع است، محدود می‌شود. طول این ولایت از شمال به جنوب در حدود ۳ روز راه و عرض آن یک روز راه بوده است (لسترنج، همانجا).

گفته‌اند که اسفزار را سام نریمان، بنیاد نهاد و آبادان کرد و از روزگاران کهن و حتی در دوره اسلامی در زمره نواحی سیستان بوده است (تاریخ سیستان، ۲۴، ۲۶، ۲۸؛ یاقوت، ۲۴۸/۱). جغرافی‌دانان سده ۴ق/۱۰م، آن را از نواحی خراسان دانسته‌اند (نک: اصطخری، ۲۶۴؛ ابن خردادبه، ۳۶؛ ابن حوقل، ۴۳۰/۲؛ مقدسی، ۲۹۵). به تصریح اصطخری (همانجا؛ نیز نک: ابوالفدا، ۴۵۷) اسفزار نام «کوره» بوده است نه شهر، و ابن حوقل (همانجا) اسفزار را از لحاظ فراوانی سپاه، شحنه و خراج فروتر از هرات دانسته است و مقدسی (ص ۲۹۵، ۲۹۸) در جایی که خراسان را شامل ۹ کوره و ۸ ناحیه نوشته، از اسفزار به عنوان یکی از نواحی هرات یاد کرده است. اسفزار بجز مرکز آن که اسفزار نام داشته (نک: حافظ ابرو، تاریخ، همانجا)، از ۴ شهر دیگر به نامهای ادرسکر (ادرسکن)، کواشان، کواران و کوشک تشکیل می‌شده که از آن میان، کواشان از بقیه بزرگ‌تر بوده است (اصطخری، ۲۶۴، ۲۶۷؛ ابن حوقل، ۴۳۹/۲-۴۴۰؛ مقدسی، ۲۹۸، ۳۰۸؛ قس: حدود العالم، همانجا، که شهرهای اسفزار را چنین آورده است: کوازان، ادرسکن، کوژد و جراشان).

اصطخری در *مسالك الممالک* (ص ۲۴۹؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۲۱/۲) از یکی دیگر از شهرهای این ولایت به نام خاستان (خاشان، جاشان) - سرحد جنوبی آن - نیز نام برده است. از میان این شهرها، ادرسکن و کوشک اینک از توابع هرات به شمار می‌آیند (نک: بارتولد، ۶۴؛ باخ، ۱۶۴؛ افغانستان، ۱۹۶).

اسفزار در مسیر جاده مهم هرات به سیستان قرار داشته (ابن رسته، ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن حوقل، همانجا)، و به فراوانی آبهای روان و باغستانها مشهور بوده است (اصطخری، ۲۶۷؛ مقدسی، همانجا؛ حمدالله، ۱۵۲).

به گفته حافظ ابرو (همانجا) نواحی اسفزار بسیار آباد بوده، و زمینهای آن از کارزها و رودی به نام ادرسکن که از کوه غور سرچشمه می‌گرفته، مشروب می‌شده است. این رود، امروزه هارود نام دارد و به سمت جنوب غربی به دریاچه هامون می‌ریزد (بارتولد، ۶۵-۶۴). اسفزار از سالیان دور به داشتن دژهای استوار مشهور بود که مهاجمان را در تسخیر شهر به دشواری می‌افکند. اسفزاری (۱۰۷/۱-۱۰۸) در شرحی از حصار مظفرکوه، استوارترین دژ این ولایت، گوید: از یک سو به رود اسفزار منتهی می‌شد و از سوی دیگر ارگ آن بر قلعه کوه بلندی واقع بود و درون آن مسجد جامع و عمارتهای عالی قرار داشت. گفته شده است که این دژ به فرمان الب غازی برادر شهاب الدین غوری و

امیرخلیل، سردار شورشی سلطان ابوسعید که بر سیستان و قندهار چیرگی یافته بود، در حمله به اسفزار، شهر را آتش زد و تاراج کرد (اسفزاری، ۲۴۳/۲-۲۴۴).

به روزگار صفویان، اسفزار از جمله شهرهای هرات بود که به تصرف ازبکان درآمد. به گزارش مورخان عصر صفوی، این شهر گاه صحنه جنگ صفویان با ازبکان بود و گاه در آنجا امیران ازبک با یکدیگر به کشمکش می‌پرداختند (نک: روملو، ۳۴۵؛ اسکندریک، ۵۵۹/۱، قمی، ۲۴۵/۱).

در عهد شاه طهماسب اول و شاه عباس بزرگ برای اسفزار و ایالت جنوبی آن، فراه، یک حکمران گسیل می‌شد. در سلطنت شاه طهماسب اول، یکان سلطان افشار بر این دو ولایت فرمان می‌راند؛ ولی در ۹۸۸/۱ تا ۱۵۸۰م چون به یاری امیر شورشی پوشنگ و غوریان برخاست، از امارت برکنار شد و یکی از امرای شاملو جای او را گرفت (اسکندریک، ۲۵۴/۱-۲۵۵؛ واله، ۶۰۱-۶۰۲). تا اینکه در سلطنت شاه عباس بزرگ، اردوغدی خان افشار به امارت اسفزار و فراه دست یافت (اسکندریک، ۱۰۸۵/۲).

در اواخر فرمانروایی صفویان، در ۱۱۲۹/۱ تا ۱۷۱۷م ابدالیها به رهبری عبدالله خان سدوزایی، چون هرات را به چنگ آوردند، بر اسفزار نیز چیره شدند و از آن پس اسفزار در قلمرو ابدالیها قرار گرفت (مرعشی، ۱۹-۲۰؛ استرآبادی، ۶)؛ اما نادرشاه در حمله به هرات، اسفزار را نیز در حصار گرفت و در ۱۱۴۴/۱ تا ۱۷۳۱م اسماعیل خان، یکی از فرماندهان وی شهر را از چنگ ابدالیها بیرون آورد (قدوسی، ۵۴۵؛ استرآبادی، ۱۵۵-۱۵۶).

به روزگار قاجاریه و به ویژه در سلطنت محمدشاه (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق)، در لشکرکشیهای ایران به هرات، اسفزار - که در آن زمان بیشتر به سبزوار و سبزار معروف بود - بارها صحنه نبرد ایرانیها و افغانها شد (نک: هدایت، ۶۶۸/۱۰-۶۷۹، ۶۸۰؛ ریاضی، ۳۲).

فریه که در سده ۱۳ق/۱۹م به اسفزار سفر کرده، گوید که این شهر در نتیجه جنگهای میان حکمرانان هرات و قندهار ویران شده بود (نک: بارتولد، همانجا). مک گرگور، افسر ارتش بریتانیا طی دیدارش از اسفزار در ۱۸۷۵م گفته است: شهر دارای دژ کوچکی با دیوارهای بلند است و چندین خانه در درون و برون آن قرار دارد (۱۶۸/۱)؛ اما به گفته چارلز ادوارد بیت، کنسول بریتانیا در مشهد که در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه سفری به سبزوار (اسفزار) داشته، شهر چنان پوشیده از سبزه و باغ و درختان بلند بود که خود شهر به دشواری از دور دیده می‌شد (ص ۱۵-۱۶). همو ادامه می‌دهد: با اینکه سبزوار را شهر می‌نامیدند، اما همه مردم در خارج آن زندگی می‌کردند و دژ اصلی شهر تقریباً خالی از سکنه و ویران بود (ص ۱۶). بیت از ویرانه‌های قلعه‌ای به نام قلعه دختر نیز یاد کرده (همانجا) که همان دژ صبا در سفرنامه فریه

کرت (هم) هرات بر آنجا مستولی شدند (همو، ۳۶۸/۳)؛ اما به سبب شورشهای بیابایی والیان اسفزار، شهر دستخوش قتل و تاراج شد. در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م که ملک حسام‌الدین و برادرش ملک رکن‌الدین، حاکمان اسفزار، بر ضد ملک فخرالدین (حک ۶۹۷-۷۰۶ق) شوریدند، فخرالدین طی ۳ لشکرکشی به اسفزار، شهر را فرا چنگ آورد و بسیاری از اهالی را کشت و برخی دیگر را به هرات تبعید کرد. حتی ۲۰۰ تن از خواجهگان و بزرگان آنجا را برهنه به هرات برد و به بیگاری واداشت (سیفی، ۳۴۳-۳۶۵؛ فصیح، ۲۳).

ملک قطب‌الدین، پسر ملک رکن‌الدین نیز بر ضد غیاث‌الدین کرت (حک ۷۰۷-۷۲۹ق/۱۳۰۷-۱۳۲۹م) سر به شورش برداشت و با پرداخت مال بسیار به امرای خراسان، بر آن شد تا با توافق آنان، اسفزار را از زیر نگین فرمانروایان آل کرت بیرون کند، اما اقدام او بی نتیجه ماند و ناچار با فرمانروای آل کرت از در صلح درآمد و در حکومت اسفزار بماند. با اینهمه، چندی بعد که سیور (ساور)، شاهزاده جغتایی ماوراءالنهر، هرات را آتش زد و سپاهی به اسفزار گسیل کرد، قطب‌الدین با واگذاری مال بسیار به آنان، شهر را از غارت و چپاول برکنار نگه داشت و خود را فرمانبردار سیور خواند و بدو پیام فرستاد که اگر وی را به لشکر مدد رساند، غیاث‌الدین را از اسفزار می‌راند و خطبه به نام او می‌خواند (سیفی، ۷۱۷-۷۱۸). سپس ملک ینالتکین، حاکم فراه و برخی دیگر از شاهزادگان سیستان را نیز با خود همراه کرد و آشکارا بر ضد غیاث‌الدین سر به شورش برداشت. غیاث‌الدین به دنبال ناکامی سپاهی که برای فرونشاندن شورش گسیل داشته بود، سرانجام به تن خویش به اسفزار لشکر کشید و قطب‌الدین را به اسارت گرفت و بسیاری از طرفداران او را کشت (نک: همو، ۷۲۶-۷۴۶؛ فصیح، ۳۰۳-۳۱).

اسفزار گرچه در یورش خوارزمشاهیان و مغولان آسیب جدی ندید، اما در لشکرکشی امیر تیمور گورکان، دستخوش کشتار و تاراجی هولناک شد؛ چنانکه، اسفزاری، مورخ دوره تیموری (دیس از ۸۹۹ق) در شرحی از موطن خود گوید: ولایتی که در گذشته به «باغچه هرات» شهرت داشت، اینک «در نهایت ویرانی و پریشانی است» (۱۰۷/۱). امیر تیمور وقتی خراسان را گشود، امیر شیخ را به امارت اسفزار، و یکی از امرای خود را به نام تابان بهادر به شحنگی آنجا برگماشت، اما دیری نپایید که امیر شیخ، شحنه را به قتل آورد و به دنبال هجوم دوباره تیموریان، به دژ بدرآباد سبزار پناه برد. سپس تیمور در ۷۸۵ق آهنگ اسفزار کرد و دژ را بر سر امیر شیخ و دیگر پناهندگان خراب کرد که همگی جان سپردند. نیز فرمان داد تا ۲ هزار اسفزاری را زیر توده‌هایی از گل و خشت نهادند و مناره‌ها برآوردند (نظام‌الدین، ۹۱؛ شرف‌الدین، ۳۵۷. حافظ ابرو، پنج رساله...، ۷۰؛ اسفزاری، ۱۱۲/۱). به هر روی اسفزار در نتیجه یورشهای تیموریان، برخلاف هرات که کمتر ویران شد، رونق و اعتبار گذشته خود را از دست داد (نک: بارتولد، 65). به ویژه آنکه در عهد سلطان ابوسعید گورکان (حک ۸۵۴-۸۷۳ق/۱۴۵۰-۱۴۶۸م) نیز بار دیگر مورد قتل و تاراج قرار گرفت. در ۸۶۴ق

(نک: بارتولد، همانجا)، و دژ معروف مظفر کوه در گزارش اسفزاری مورخ است.

اسفزار خاستگاه دانشمندان، علما و ادیبان بسیاری بوده است که از میان ایشان به مشهورترین آنان اشاره می‌کنیم: ابوالقاسم منصور بن احمد بن فضل اسفزاری از فقها و صوفیان معروف سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م (سمعانی، الانساب، ۲۲۸/۱؛ سبکی، ۳۱۲/۴؛ یاقوت، ۲۴۸/۱)؛ ابوالعز محمد بن علی بن محمد اسفزاری؛ ابوحامد احمد بن اسحاق اسفزاری؛ قاضی ابوبکر محمد بن حسن اسفزاری از علمای سده ۶ق/۱۲م (نک: بیهقی، ۷۵-۷۶؛ سماعی، همانجا، نیز التحییر، ۱۱۵/۲)؛ معین‌الدین محمد زمجی اسفزاری، مورخ مشهور دوره تیموری و صاحب *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*؛ ابوبکر اسفزاری شاعر عربی‌گوی سده ۵ق/۱۱م (برای شرح احوال و اشعار او، نک: باخرزی، ۸۹۷/۲ - ۹۰۰؛ نیز برای نام برخی دیگر از شاعران منسوب به اسفزار، نک: عوفی، ۱۱۱/۱ - ۱۱۵، ۱۵۸، ۱۵۹؛ رازی، ۱۳۱/۲ - ۱۳۳).

احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مرغشی، محمد خلیل، *مجمع التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مک گرگور، سی. ام.، *شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان*، ترجمه مجید مهدی‌زاده، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلدبرین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هدایت، عین‌الوقایع، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، بلدان؛ بیت، چارلز ادوارد، *خراسان و سیستان*، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Adamec, L. W., *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, Graz, 1973; Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, tr. S. Soucek, Princeton, 1984; *Iranica*; Markwart, J., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.
ابوالفضل خطیبی

اسفزاری، ابوحاتم مظفر بن اسماعیل (د ۵۱۵ق/۱۱۲۱م)،

ریاضی‌دان ایرانی که در مکانیک و هیأت نیز دست داشت.

از زندگی او اطلاع دقیقی در دست نیست؛ در اسفزار (سبزوار افغانستان) زاده شد و با حکیم عمر خیام (۴۳۲-۵۱۷ق/۱۰۴۱-۱۱۲۳م) معاصر بود (خازنی، ۸؛ نظامی عروضی، ۶۳؛ نک: ابن اثیر، ۹۸/۱۰؛ ابوالمظفر اسفزاری). وی ترازوی ارشمیدس را که برای تعیین میزان ناخالصی در اشیاء ساخته شده از طلا و نقره و نیز تعیین نسبت فلزات به کار رفته در سکه‌ها ساخته شده بود، و طی چند قرن دانشمندانی چون منلائوس، سند بن علی، محمد بن زکریای رازی، ابن سینا، بیرونی و عمر خیام بررسی کرده، یا درباره آن رساله نوشته بودند، مورد مطالعه دقیق قرار داد و برای سهولت کار دگگونیهایی در آن پدید آورد و از جمله، دو کفه بدان افزود و آن را «میزان الحکمه» نامید (خازنی، ۷-۸). به روایت خازنی وی پیش از تکمیل میزان الحکمه درگذشت (ص ۸)، اما برخی دیگر برآنند که پس از تسلیم این دستگاه به خزانه سلطان سنجر سلجوقی (حک ۵۱۱-۵۵۲ق/۱۱۱۷-۱۱۵۷م)، خزانه‌دار از بیم آشکار شدن خیانتش در اموال خزانه، ترازو را از بین برد. این حادثه اسفزاری را سخت اندوهگین ساخت. برخی مرگ این دانشمند را بر اثر همین اندوه دانسته‌اند (بیهقی، ۱۱۹-۱۲۰؛ شهرزوری، ۵۴/۲؛ نیز نک: GAL, S, I/856).

از دیگر فعالیت‌های علمی اسفزاری، شرکت در رصد اعتدال بهاری و اندازه‌گیری‌های لازم برای تعیین دقیق طول سال خورشیدی به منظور اصلاح گاه‌شماری، و تدوین تقویم جلالی و نیز شرکت در کار ساختمان رصدخانه‌ای - ظاهراً در اصفهان - در دوران پادشاهی ملکشاه سلجوقی و به فرمان وی بوده است. رصدهای یاد شده در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م آغاز شد و در نتیجه، روز اول حمل ۴۵۸ خورشیدی، برابر ۹ رمضان ۴۷۱ق/۱۰۷۹م به عنوان آغاز تاریخ جلالی تعیین گردید (نک: ۵، د، تقویم جلالی)، ساختمان رصدخانه نیز که گویا ۸ تن، و

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، *المسالك والممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النبیة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرلیدی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۲۱ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ اسکندر یک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ افغانستان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ باخ، اروین گروتس، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمه محسن محیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ باخرزی، علی، *مدیه القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ بازورث، ادومند کلیفورد، *تاریخ سیستان (از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان)*، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیهقی، علی، *تسمه صوان الحکمه*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۳۵م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ (بخش جغرافیای خراسان)*، به کوشش درنا کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ همو، *جغرافیا (قسمت ریح خراسان، هرات)*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، *پنج رساله تاریخی*، به کوشش فلکس ناو، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نولبی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ریاضی هروی، محمدیوسف، *عین‌الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ سماعی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن حبیب معلمی، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *التحییر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سیفی هروی، سیف، *تاریخ نامۀ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ شرف‌الدین علی یزیدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجموع فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قدوسی، محمد حسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قمی، احمد، *خلاصة التواریخ*، به کوشش

آسفزاری، معین‌الدین محمد زمجی (دیس از ۸۹۹ق/۱۴۹۴م)، مورخ، مترسل، شاعر، خوشنویس و مؤلف کتاب *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*.

اسفزاری با آنکه از شخصیتهای برجسته سده ۹ق به شمار می‌رود، اما اطلاع چندانی از زندگی او در دست نیست. امیر علیشیرنوبی که مجالس النفاث را دو سال پیش از تألیف *روضات الجنات* نگاشته، و در آن حتی از سرایندهگان یک بیت شعر نیز یاد کرده است، از اسفزاری که در آن روزگار در فنون ادبی از استادان مدرسه هرات بوده، و نیز پدر وی که در زمره شعرای آن دوره محسوب می‌شده، سخنی به میان نیاورده است. شاید بتوان علت این امر را وجود رقابت میان امیرعلیشیر و خواجه قوام‌الدین نظام الملک وزیر سلطان حسین بایقرا و حامی اسفزاری پنداشت (امام، ۸/۱). دولتشاه سمرقندی از دیگر معاصران اسفزاری نیز در تذکره الشعرای خویش از ذکر نام او چشم پوشیده است (همو، ۸/ح). اسماعیل پاشا بغدادی (۲۲۵/۲) و سامی (۴۳۳۶/۶) نیز شرح احوال او را با معین‌الدین هروی و چند تن دیگر درآمیخته‌اند. خواندمیر، فقط به این نکته اشاره کرده که اسفزاری برجسته‌ترین مترسل زمان خود بوده، و شعر نیز می‌گفته، و در خوشنویسی سرآمد بوده است (۳۴۸/۴؛ نیز نک: اوحدی، ۹۹۴/۳).

او از اهالی اسفزار از توابع هرات بوده است و نسبت زمجی یا زمجی وی را می‌توان نسبتی غیر قیاسی دانست به زام یا جام که اسفزار از جمله دهستانهای آن بوده است (نک: امام، ۸/ب-بیج). اسفزاری از نویسندگان نامدار خراسان و از سخندانان و مترسلان برجسته دربار سلطان حسین بایقرا بود. او در دیباچه رساله قوانین خود (نک: بانکپور، XI/123) آورده است که در آغاز جوانی موطن خود را ترک گفته، و در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م به هرات رسیده، و در دربار سلطان حسین بایقرا به مقامات مهم منصوب شده است، چنانکه نشان شاهی را که مهر رسمی دربار سلطنت بود، به او سپردند (نیز نک: استوری، I(1)/355). اسفزاری در سده ۹ق که شهر هرات مرکز جنبش فرهنگی-ادبی عظیم و دارای بزرگ‌ترین مدرسه ادب فارسی بود، از جمله استادان نامی در فنون ادبی به شمار می‌رفت و با بزرگانی چون معین‌الدین محمد فراهی، خواندمیر و میرخواند معاصر بود. او در خوشنویسی نیز استاد بود و در ساختن ترانه شهرت داشت. از این رو با شاعران و هنرمندانی چون عبدالرحمان جامی، کمال‌الدین بهزاد و سلطانه‌علی مشهدی نشست و برخاست داشت (امام، ۸/ج، د، ه؛ باریه دومنار، 462).

زمان مرگ اسفزاری روشن نیست؛ تنها می‌دانیم تا ۸۹۹ق که تألیف *روضات الجنات* را به پایان رسانده، زنده بوده است. اما با توجه به تفاوت‌های فاحش میان نسخه‌های مختلف این اثر، محمدکاظم امام بر آن است که اسفزاری تا پایان عمر به تدریج مطالبی بر آن می‌افزوده است

از جمله عمر خیام، محمد بن احمد معموری و میمون بن نجیب واسطی در آن شرکت داشتند، تا اندکی پس از درگذشت ملکشاه در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م ادامه داشته، و سپس متوقف گردیده است (خیام، ۷۰؛ بیهقی، ۱۶۲-۱۶۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ GAL, I/620؛ سارتن، I/760؛ تقی‌زاده، ۱۹۴-۲۰۰؛ صایلی، 160-164؛ میلی، 113).

آثار علوی یا کائنات جو، به فارسی که در تهران (۱۳۱۹ش) با تصحیح محمدتقی مدرس رضوی انتشار یافته است. ۲. اختصار لاصول اقلیدس. فصل ۱۴ این اثر که با مقاله معروف به «کتاب ۱۴ اصول اقلیدس» متناظر است، در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۲۴۵۸/۴ نگهداری می‌شود. این مقاله در حقیقت نوشته ایسقلوس^۱ و شامل ۸ گزاره درباره ۱۲ وجهی و ۲۰ وجهی منظم است، در حالی که فصل ۱۴ اثر اسفزاری ۱۱ گزاره را در بر می‌گیرد. سدیو این ۱۱ گزاره را بدون اثبات آنها به فرانسه ترجمه کرده، و در ۱۸۳۸م منتشر ساخته است (زوتر، 114؛ هیث، I/419-420؛ سارتن، I/181-182؛ GAL, S؛ همانجا؛ نیز نک: قربانی، ۴۶۸).

۳. مراکز الانتقال و صنعة القفان، یا ارشاد ذوی العرفان الی صناعة القفان، شامل ۴ باب در مقدمات و چگونگی کار اندازه‌گیری اوزان. نسخه خطی این اثر در کتابخانه ظاهریه دمشق به شماره ۴۴۶۰ نگهداری می‌شود (عمر، شمه ۱۷۰؛ ظاهریه، ۱۰۲).

۴. مقدمه فی المساحة، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه لاله‌الی استانبول به شماره ۲۷۰۸/۳ موجود است (کراوزه، GAL, S؛ 483؛ همانجا).

۵. رساله‌ای در هیدرولیک و مکانیک، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه منچستر به شماره ۳۵۱۰ نگهداری می‌شود (همانجا؛ مینگانا، 559).

۶. تلخیص کتاب الحیل بنی موسی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه منچستر به شماره ۳۵۱ B نگهداری می‌شود (همو، GAL, S؛ 554؛ I/383).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بیهقی، زید، تمة صوان الحکمة، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ تقی‌زاده، حسن، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خازنی، عبدالرحمان، میزان الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ خیام، عمر، نوروزنامه، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، زوار؛ شهرزوری، محمد، نزهة الارواح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات)؛ عمر، محمد عزت، فهرست المخطوطات المصورة، حلب، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قربانی، ابرالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نظامی عروضی، چهارمقاله، لیدن، ۱۳۳۷ق؛ نیز:

GAL ; GAL, S ; Heath, Th., A History of Greek Mathematics, London, 1921; Krause, M., «Stanbuler Handschriften islamischer Mathematiker», Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik..., 1936; Mieli, A., La science arabe, Leiden, 1966; Mingana, A., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester, 1938; Sarton, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927; Sayili, A., The Observatory in Islam, Ankara, 1988; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

پرویز امین

(۴۳/۲). با این فرض، می‌توان گفت که اسفزاری سالها پس از ۸۹۹ ق نیز زندگی می‌کرده است.

آثار:

الف- چابی: *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، در تاریخ مفصل شهر هرات که اسفزاری بیشتر شهرت خود را مرهون تألیف آن است. او تألیف کتاب را در محرم ۸۹۷ آغاز کرده، و در اواخر ۸۹۹ ق به پایان رسانده است. این اثر مشتمل بر ۲۶ روضه (در یکی از نسخه‌ها ۲۷ روضه) است که هر یک به چندین چمن تقسیم می‌شوند. روضه نخست با مدح سلطان حسین بایقرا که گفته‌اند در زمان حکومت او هرات بسیار رونق یافته بود، آغاز می‌شود و با تمجید وزیرش، خواجه قوام‌الدین نظام‌الملک که مؤلف کتاب خود را به خواست او نگاشته است، پایان می‌یابد (نک: ریو، ۲۰۷-۲۰۶/۱).

به رغم عنوان کتاب که می‌نماید از آغاز تا انجام در وصف شهر هرات باشد، بخش چشمگیری از آن در ذکر محاسن و فضایل خراسان است، ولی به هرات توجه ویژه‌ای نشان داده شده است. برخی از موضوعات کتاب را می‌توان چنین برشمرد: وضعیت جغرافیایی شهرهای مشهور و نواحی مختلف خراسان؛ شرح حال رجال و مشایخ صوفیه؛ وصف بناهای آن دیار مانند مدرسه، کتابخانه و مسجد، برخی عجایب با شرح وقایع تاریخی و سیاسی خراسان و هرات از ورود اسلام تا سال بیست و پنجم سلطنت ابوالغازی سلطان حسین بایقرا که با سال پایان تألیف این اثر برابر است؛ شرح حکایات تاریخی و ذکر تاریخ گورکانیان و آل کرت، و شرح وقایع سلطنت امیر تیمور گورکانی و اخلاف او تا ۸۸۹ ق، عظمت و آبادانی شهر هرات در عهد سلطان حسین بایقرا و اجتماع امرا، فضلا، سخندانان، شعرا، نویسندگان و هنرمندان دربار او.

اسفزاری در ذکر منابع خود از ۴ اثر یاد می‌کند: تاریخ هرات از شیخ عبدالرحمان فامی (نک: ۲۵۰/۱، ۲۵۲)، کرت نامه ربیعی پوشنگی (نک: ۷۳/۲)، تاریخ هرات ابواسحاق حداد، و سرانجام تاریخ نامه هرات از سیفی هروی (نک: ۱۳۰/۱، ۲۲۹، ۴۴۲؛ نک: امام، ۴۶/۲) که از آن میان ۳ اثر نخست از میان رفته، و تنها تاریخ نامه هرات سیفی هروی باقی مانده است. از این رو کتاب اسفزاری به سبب دربرداشتن مطالب ۳ منبع غیرموجود از ارزش و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. مؤلف در شرح نخستین فرمانروایان مسلمان هرات، بخشی طولانی از تاریخ هرات فامی را نقل می‌کند و می‌گوید که فامی نیز آن را از کتاب ابواسحاق حداد نقل کرده است. درباره تاریخ پیش از اسلام نیز اسفزاری همچون سیفی هروی همه مطالب خود را از تاریخ هرات فامی برگرفته است و چنانچه این مطالب که تنها فامی آورده است (نک: اسفزاری، ۴۹/۲-۵۵)، در تاریخ هرات سیفی و اسفزاری نقل نمی‌شد، این بخش از تاریخ شهر هرات در ابهام می‌ماند (نک: صدیقی، ۸۹). افزون بر این منابع، مؤلف درباره رخدادهای زمان سلطان حسین بایقرا مطالبی را از جامع البدایع سلطانی و منصور نامه نقل کرده (نک: ۱۱/۱، ۱۲)، و شرح

درگذشت شاهرخ سلطان را نیز از مطلع السعدین و مجمع البحرین نوشته عبدالرزاق سمرقندی برگرفته است (نک: ۹۵/۲). از دیگر منابع او می‌توان به تاریخ جهانگشای جوینی (نک: همو، ۱۷۹/۱-۱۸۰، ۲۶۳، ۱۰۵/۲-۱۰۹؛ امام، ۲۶۳/۱، حاشیه ۲)، اخلاق خاقانی (اسفزاری، ۱۰۷/۲-۱۰۵)، جامع التواریخ (امام، ۳۶۴/۱، حاشیه ۸)، و طبقات ناصری منهاج سراج (اسفزاری، ۵۸/۲) اشاره کرد (نک: امام، ۶۲۳-۶۲۲/۱، ۵۰۷/۲-۵۱۲). در کتاب اسفزاری پاره‌ای مطالب نیز وجود دارد که از مشاهدات خود نویسنده است و همین مطالب بر ارزش کتاب او افزوده است (برای نمونه، نک: ۲۱۳/۱، ۷۴/۲).

اسفزاری گرچه خود می‌گوید نثر کتابش به دور از تکلف و تصنع است (۴۹/۱-۵۰)، اما او نیز مانند مترسلان برجسته آن روزگار بنا بر کمترین ضرورتی، نثر مصنوع و منشیانه را به نمایش گذارده، و آن را با شعر خود یا شاعران دیگر، امثال و حکم، آیات و احادیث آراسته است (امام، ۸/بط-ک).

باریبه دومنار که به معرفی کتاب اسفزاری پرداخته، بر آن است که مؤلف در تألیف اثر، طرح قانونمندی اختیار نکرده است و پیوستگی و منطقی رویدادها در آن چندان استوار نیست، اما اینگونه ضعفها با تازگی و درستی اطلاعات آن جبران شده است. او سکوت معاصران اسفزاری را درباره تاریخ او و اثرش چنین توجیه می‌کند که اسفزاری روضات الجنات را به خواست نظام‌الملک تألیف، و به او اهدا کرد و پس از آنکه سلطان حسین در ۹۰۲ ق/۱۴۹۷ م از نظام‌الملک روی برتافت، اسفزاری نه با از بین بردن اهداییه خود، به خواری تن داد و نه با تکثیر نسخه‌های آن خشم سلطان را برانگیخت، بلکه راه تصوف پیش گرفت تا از این راه شهرت ادبی از کف رفته خود را باز یابد؛ اما چند تن از هموطنان او از این فرصت سود جستند و بی‌آنکه از او نام برند، بخشهایی از کتاب او را در آثارشان گنجانیدند. برای نمونه، خواندمیر در خاتمه خلاصه الاخبار فی احوال الاخیار فصلی را در وصف هرات از کتاب اسفزاری برگرفته، منتها خود نیز مطالبی بر آن افزوده است. نظام‌الدین عبدالعلی بیرجندی نیز که به عنوان ادیب و منجم شهرت داشت، همه مطالب کتاب اسفزاری را از نو تدوین کرد و آن را عجایب البلدان نام نهاد (نک: ص ۴۶۴-۴۶۲).

برخی از مورخان و تذکره نویسان پس از اسفزاری، از روضات الجنات بهره برده‌اند. مثلاً امین احمد رازی، نویسنده سده ۱۰ ق در هفت اقلیم خود مطالب بسیاری را در شرح اوضاع جغرافیایی خواف، نیشابور و سبزوار (۲۲۴/۲، ۲۸۳؛ قس: اسفزاری، ۲۴۵/۱، ۲۷۹) و نیز شرح حال رجال آن دیار را از روضات الجنات نقل کرده، ولی همه جا از این کتاب با عنوان تاریخ مبارک شاهی نام برده است (نک: ۱۷۴/۲-۱۷۵، ۱۸۸، ۱۸۹؛ قس: اسفزاری، ۱۹۸/۱-۱۹۹، ۲۹۹).

روضات الجنات در دو مجلد به کوشش محمدکاظم امام در تهران (۱۳۳۸-۱۳۳۹ ش) و در ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م در علیگره به چاپ رسید. باریبه دومنار بخشهایی از آن را به زبان فرانسه ترجمه کرده، و در «مجله

و در توجیه آن گفته است که در این روز زنان از مردان می‌خواستند که آرزوهایشان را برآورند. از سوی دیگر گردیزی نیز آن را مردگیران خوانده، و آورده است که در این روز زنان به میل خود مرد بزر می‌گزیدند (همانجا).

ابوریحان بیرونی (الآثار، قانون، التفهیم، همانجا) و گردیزی (همانجا) آورده‌اند که این روز را در زمان آنان «کتابه الرقاع» (= رقعہ نویسی) می‌نامیدند، زیرا در این روز افسونهایی را برای دور کردن حشرات و جانوران گزنده بر کاغذهای چهارگوش می‌نوشتند، و در فاصله زمانی میان سپیده دم و برآمدن آفتاب بر در و دیوار می‌آویخته‌اند. بیرونی (الآثار، همانجا؛ نیز نک: شهردان، قزوینی، همانجا) این افسون را که اصل پهلوی داشته، و تحت تأثیر فارسی قرار گرفته، نقل کرده است. همچنین این نویسنده آورده است که در این روز معجون خاصی درست می‌کرده، و می‌خورده‌اند تا از گزند کژدم در امان بمانند (بیرونی، همانجا).

مآخذ: بیرونی، ابوریحان، الآثارالباقیه، به کوشش زاخار، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ هم، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هم، التفهیم (ترجمه عربی)، به کوشش رمزی رایت، لندن، ۱۹۳۴م؛ هم، قانون مسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهردان بن ابی الخیر، روضه المنجمین، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، به کوشش ووستنفلد، گوتینگن، ۱۹۲۹م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961.

احمد تفضلی

اِسْفَنْدَه، یا اسپند، سپیند، نام گیاهی است خودرو، پایدار و همیشه سبز که در کوه و بیابان و زمینهای کوبیری می‌روید. نام این گیاه از کلمه «سپینته»^۱ در اوستا گرفته شده، و در زبان پهلوی به معنی «افزونیک»، یعنی برکت دهنده و مقدس آمده است (نیبرگ، II/26؛ رایشلت، 270؛ قس: پورداد، ۷۹-۸۰).

گیاه اسفند به سبب داشتن خاصیت‌های طبی در درمان برخی از بیماریها به کار می‌رود (زرگری، ۳۱۳/۱). در فرهنگ عامه مردم سرزمینهای اسلامی، اسفند و دانه آن مقدس شمرده می‌شود و آن را برای رماندن بلاها و آفتها و دفع چشم زخم به کار می‌برند (پورداد، ۷۹).

خانواده: اسفند از تیره شداییان^۲، و از گیاهان بومی آسیا و سرزمینهای مدیترانه است («دائرة المعارف گلیر»^۳، XX/269؛ گل گلاب، ۲۱۴). اسفند را نوع «سداپ بزی» یا «سداپ کوهی» (حسینی، ۲۹۱؛ بستانی، ۵۴۳/۹؛ زرگری، همانجا)، و از انواع حَرْمَل (ابومنصور، ۱۱۱؛ بیرونی، الصیدیه، ۲۱۱؛ قرطبی، ۱۹) دانسته‌اند. به عربی آن را «حَرْمَل احمر» یا «حرملم عامی» نامند (رازی، ۲۲۵/۲۰؛ غسانی، ۹۲). ویژگیهای رویش: اسفند ساقه‌ای به بلندی حدود نیم متر، برگهای

آسیایی^۴) به چاپ رسانده است. وی همچنین ترجمه فرانسو دو فصل از آن را نیز در کتابی با عنوان «تاریخ هرات به فارسی»^۵ در ۱۸۹۱م در پاریس منتشر کرد (نک: امام، ایو). باریه دومنار در ترجمه خود با استناد به برخی آثار عربی و فارسی، مطالب کتاب را تصحیح کرده است (نک: ص 465).

بخشی از خاتمه خلاصه الاخبار خواندمیر نیز که برگرفته از روضات الجنات است، به ضمیمه اثر دیگر وی - مآثر الملوک - به کوشش هاشم محدث در ۱۳۷۲ش در تهران منتشر شده است.

ب- خطی: قوانین، یا ترسل، نمونه کاملی از فرامین و احکام دربار که در ۱۴۶۸م نوشته شده، و دو نسخه از آن در کتابخانه دیوان هند لندن (اته، I/1131) و کتابخانه بانکیپور (بانکیپور، XI/123-124) موجود است.

مآخذ: اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ امام، محمدکاظم، مقدمه و حاشیه بر روضات الجنات (نک: هم، اسفزاری)؛ ارحدی بیلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۲۲۳؛ بغدادی، هدیه؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م؛ نیز:

Bankipore; Barbier de Meynard, C., «Extraits de la chronique persane d'Herat», JA, 1860, vol. XVI; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office*, Oxford, 1905; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Şiddiqi, M. Z., introd. *Ta'rikh Nama-i-Harat of Sayf al-Harawi*, Calcutta, 1944; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

آفاق حامد هاشمی

اِسْفَنْدَه، نام دوازدهمین ماه از سال و سومین ماه از فصل زمستان

در سال شمسی در تقویم کنونی ایرانیان و نیز نام پنجمین روز هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان باستان. این نام مخفف اسفندارمذ است که در پهلوی به صورت شپندارمذ آمده، و آن خود از صورت اوستایی شپنتاژمئی امشاسپند موکل بر زمین (بارتولمه، 1619، 335) مشتق شده است. این نام به صورت اسفندارمذ بارها در متنهای عربی (بیرونی، الآثار، ۲۲۹، ...، قانون، ۲۶۶/۱) و فارسی (همو، التفهیم، ۲۶۰؛ گردیزی، ۲۴۷؛ شهردان، ۳۸؛ قزوینی، ۸۴) به کار رفته است.

در دوره ساسانی روز پنجم از ماه اسفند را که روز تقارن نام ماه و نام روز بود، جشن می‌گرفتند و به گفته بیرونی تا زمان وی این جشن در اصفهان و ری و دیگر شهرهای قهله (غرب و مرکز ایران) باقی بود و آن را جشن زنان می‌دانستند که به فارسی مژدگیران (= مزدگیران) نامیده می‌شد، زیرا در این روز مردان به زنان هدیه می‌دادند (الآثار، همانجا؛ نیز نک: قزوینی، همانجا). اما همین نویسنده در دو اثر دیگر خود - قانون (همانجا) و التفهیم (فارسی، همانجا، ترجمه عربی، ۱۸۲؛ نیز قزوینی، همانجا) - نام این جشن را مردگیران ذکر کرده (نیز نک: قزوینی، همانجا)

1. JA. 2. *La chronique persane d'Herat*. 3. spenta

4. rutaceae 5. Collier's...

استفاده می‌کردند. هوپر می‌گوید: امروزه تخم اسفند را همچون دارویی تقویت‌کننده و پاک‌کننده و محرک قوهٔ باه به کار می‌برند (نک: همانجا). به‌هنگام تب شدید جوشاندهٔ حرمل (اسفند) را به بیمار می‌نوشانیدند (بیرونی، الصیدنه، ۲۱۱).

طبیعت گیاه اسفند را «گرم و خشک» می‌دانستند و خوردن آن را برای «دفع رطوبت و نفخ و باد معده و امعاء» تجویز می‌کردند (همو، صیدنه، ۵۸). ابن بطریق تخم اسفند را برای برطرف کردن رطوبت و حرارت بدن به کار می‌برد (نک: لوی، همانجا). ابو منصور موفق هروی در *الابنیه عن حقایق الادویه* به سودمندی «حرمل که سپند خوانند» در برطرف کردن «تاریکی بصر» و «وجع المفاصل» اشاره می‌کند و می‌نویسد: سپندر «چون بکوبند و به انگبین بپسروشند و زهرهٔ ماکیان اندر او کنند و زعفران و عصارات رازیانه، سود کند تاریکی بصر را و وجع المفاصل را نیز» (ص ۱۱۱). هنوز در برخی نقاط افغانستان مردم جوشاندهٔ گیاه اسفند را روی اندامهایی که «دچار وجع مفاصل و یا باد باشد، می‌مالند تا درد دفع گردد» (*دائرة المعارف آریانا، ۲۰۱۲/۳*).

بیرونی دربارهٔ معالجهٔ «گری» و «خارش پوست» می‌نویسد: شیر حرمل را می‌گیرند و مقداری پشم یا پنبه را ۱۰ روز در آن خیس می‌کنند تا بپوسد. بعد پشم یا پنبهٔ پوسیده در شیر حرمل را روی پوست اندامی که گز یا خارش دارد، می‌مالند تا بهبود یابد (بیرونی، صیدنه، ۲۲۶). عوض الله در خواص گیاه اسفند می‌نویسد: اسفند برای کسانی که تشنج دارند، زیان آور است و سبب سقط جنین می‌شود. ادرار می‌آورد و خون قاعدگی را می‌گشاید. اگر بر اندامهای مفصل و سر بمالند، درد آنها را تسکین می‌دهد. نوشیدن و مالیدن داروی بر ساخته از اسفند برای کسی که قولنج دارد، سودمند است. بادها و عرق النساء و تاسه یا تنگی نفس و دردهای سینه و ریه را دفع می‌کند (ص ۸۹). زرگری نیز دانه‌های اسفند را «خواب آور، معزق، ضد کرم و قاعده آور» می‌داند و می‌نویسد در «طبایتهای قدیم اعراب» به کار می‌رفت و «هنوز هم در طب عوام کم و بیش» به کار می‌رود (۳۱۳/۱).

قداست اسفند: اسفند در نزد عامهٔ مردم بسیاری از سرزمینهای جهان، به ویژه مسلمانان، جایگاه و ارزش خاصی داشته است. از زمانهای بسیار کهن ایرانیان اسفند را گیاهی مقدس می‌پنداشتند و برای آن نیرویی آسمانی و شفابخش و جادویی تصور می‌کردند. پیش از ظهور زرتشت در ایران، اسفند در کیش «دیوپرستی» مقدس شمرده می‌شده است (هنینگ، II/607).

عامهٔ مردم گیاه اسفند را مظهر یکی از نیروهای فوق طبیعی بر روی زمین می‌پنداشتند. در رده‌بندی گیاهان مقدس، اسفند را می‌توان در ردهٔ «رمانندها» یا «نُفِرات» جای داد. این گیاه به سبب خاصیت و نیز نیروی رمانندگی بوی تند و زنندهٔ دود ناشی از سوختن دانه‌های آن، در گندزایی محیط زیست و در باور عامه، پالودن فضا از ارواح خبیث و

سبز مایل به آبی با لکه‌های روشن، گل‌های سفید و درشت با ۵ کاسبرگ و ۵ گلبرگ موجدار بزرگ دارد (عوض الله، ۸۹؛ بریتانیکا، VIII/711؛ آمریکانا، XXIII/754؛ قس: زرگری، همانجا). میوهٔ اسفند پوشینه‌دار و کروی و دارای دانه‌ها یا تخمهای متعدد سیاه رنگ است. این گیاه بیشتر در نواحی خشک و بایر و حاشیه‌های کویر ایران، راه تهران به قم و اصفهان، تهران به قزوین، رستم آباد و رودبار، اطراف کرج، بوشهر، ازنا، جادهٔ تفرش و نواحی دیگر ایران می‌روید (همانجا). این گیاه در «زمینهای حاره و لامزروع» افغانستان (*دائرة المعارف آریانا، ۲۰۱۲/۳*)، زمینهای سنگلاخ و شیب‌دار کریمه (GSE, XXII/512)، سرزمینهای افریقای شمالی و جنوب اروپا و در عربستان، سوریه (لوی، 258) و در بخشهایی از سرزمین هند (آسیاتیکا، VIII/451) به فراوانی می‌روید.

خواص طبیی: اسفند از خانوادهٔ گیاهان دارویی است. این گیاه به سبب داشتن روغنی فرار، بویی تند و بد، و مزه‌ای گس و تلخ دارد. در دانه‌های اسفند دو نوع آلکالوئید به نام هرملین یا هرمین^۱ هست که ماده‌ای بلوری و زرد رنگ است (آمریکانا، XIII/711؛ عوض الله، همانجا).

از سده‌های پیش از میلاد خاصیت‌های درمانی اسفند نزد بسیاری از مردم سرزمینهای مدیترانه و آسیا شناخته شده بوده است. پلینی، طبیعی‌دان رومی در نخستین سدهٔ میلادی، چند صفحه از کتاب بیستم خود را به خواص گوناگون سداب و گیاهان وابسته به این تیره، به‌خصوص اسفند، اختصاص داده است. او کاربرد اسفند و ترکیبهای دارویی بر ساخته از آن را در درمان انواع بیماریها، دردها، گزیدگیها و پیشگیری از بیماریها و ناخوشیها، و نیز روشهای کاربرد آنها را شرح می‌دهد (VI/77-85). دیوسکوریدس پزشک یونانی سدهٔ ۱ م و مؤلف کتاب «مواد طبیی» نیز از کاربرد اسفند در درمان بیماریها و دردهای گوناگون سخن گفته، و آن را در معالجهٔ درمان بسیاری از دردها و ناخوشیها همچون پهلو درد، سینه درد، تنگی نفس، سرفه، ورم ریه، درد مفاصل، بستن زهدان، دفع کرم، گوش درد، خارش و ورم حاد به کار برده است (نک: لوی، 281).

پلینی می‌نویسد: خوردن اسفند همراه با کلم، تبهای شدید و دردهای معده را تسکین می‌دهد. مصرف تخم اسفند همراه با کلم برای آوردن «جُفَتِ بچه»، و درمان گزیدگی موش حشره‌خوار مفید است (VI/53-55).

گیاه اسفند به سبب خواص طبیی شناخته شده‌اش از داروهای است که در جهان اسلام نیز کاربرد فراوان داشت. عیسی بن ماسه (پزشک سدهٔ ۲ ق) که در بیمارستان مرو کار می‌کرد، حرمل (اسفند) را در درمان برخی بیماریها همچون صرع به کار می‌برد (ابن بیطار، ۱۵/۱). کندی، اسفند را در درمان بیماریهای مالیحولیا و صرع به کار می‌گرفت و کچلی و یواسیر را با مرهمی بر ساخته از این گیاه مداوا می‌کرد (لوی، 258). از برگها و تخمها و شیرۀ اسفند در درمان بیماریهای دیگر

ابوریحان بیرونی اطلاق بخور مریم را به حرمل نادرست دانسته است (الصیدنه، ۲۱۱). در شرح بخور مریم، به نقل از حاشیه منهایج البیان، حرمل (اسفند)، همان بخور مریم دانسته شده، و چنین آمده است: «وبعضی گویند بخور مریم حرمل را گویند و چنان نماید که حرمل را به بخور مریم نسبت از این روی کرده‌اند که هر دو ادرار حیض بگشایند» (همان، ۱۰۰). مردم اقلید فارس طلسمی را که از اسفندهای به رشته کشیده می‌ساختند، «اسفند مریم» می‌نامیدند (هدایت، «فولکلور...»، ۴۷۵).

در برخی گویشهای فارسی، مانند گویش سروسستانی، گیاه اسفند را «نوند» خوانند (همایونی، ۳۷۴؛ نک: برهان قاطع، ذیل نوند). «نیوند» را صاحب برهان قاطع «حرمل عامی» و «نوعی سداب کوهی» دانسته که همان گیاه اسفند است (نک: ذیل همین نام). داعی الاسلام در فرهنگ نظام (ذیل نوند) این بیت از سنایی را به عنوان شاهد مثال «نوند» که آن را برای دور کردن چشم زخم در آتش می‌ریختند و می‌سوزاندند، آورده است:

از پی چشم زخم خوش صنعی خویشتن را بسوز همجو نوند

نوند یا نیوند را هم به حضرت مریم پیوند داده، و «نیوند مریم» خوانده‌اند و آن نوعی از حرمل یا هزار اسفند است و به عربی «حب المحلب» خوانند (نک: برهان قاطع، ذیل همین نامها). شلیمر (ص 423) آن را پیوند مریم ضبط کرده که نادرست است.

در فرهنگ عامیانه مردم ایران، برای استوار ساختن و تشدید قداست اسفند، آن را به چند تن از پیشوایان و ائمه مانند پیامبر اسلام (ص)، حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (ع) وابسته کرده‌اند که هر یک به نحوی در گزیدن، کاشتن و چیدن گیاه اسفند دست داشته‌اند. در اوارد مخصوص «اسفند دود کردن» آشکارا به این باور عامه اشاره شده است (هدایت، نیرنگستان، ۴۴؛ شهری، ۱۷۹/۳).

۳. در فرهنگ ایران رنگ سبز و سبزی، نمادی از حیات و فراوانی و برکت بوده، و به این سبب جنبه قدسی داشته است. همیشه سبز و رویا و بارور بودن گیاه اسفند نیز مانند درخت سرو، انگیزه دیگری بر مقدس و مبارک شمردن اسفند در میان مردم به شمار می‌رفته است. در برخی جامعه‌های سنتی ایران شاخه‌های اسفند را می‌کندند و برای برکت و فزونی بخشیدن به محصولات به کار می‌بردند؛ مثلاً جندقیها پس از اینکه گندم را در خرمنگاهها خرمن می‌کردند، یک دسته شاخه سبز اسفند بر سر خرمن می‌گذاشتند و برای برکت گندم دعایی می‌خواندند (حکمت یغمایی، ۱۲۰). همچنین در میان مردم روستای کمره رسم بود که دسته‌ای از شاخه‌های اسفند سبز و تازه را که به آن «گل مشکه» می‌گفتند، می‌چیدند و به هنگام گره زنی، به طناب «مشکه» می‌آویختند (فرهادی، ۳۲۷)، تا به این طریق به کره برکت و فراوانی بخشند. در قدیم مبلغان مسیحی با جاروهایی که از شاخه‌های اسفند ساخته شده بود،

جن و شیاطین به کار برده می‌شده است. از حضرت رسول (ص) نقل کرده‌اند: «بر هر یک از برگ و دانه گیاه اسفند ملکی موکل است که با آنها هست تا که بیوسد». همچنین گفته‌اند: «ریشه اش و شاخه اش غم و سحر را برطرف می‌کند و در دانه اش شفای هفتاد درد است»، (پس مداوا کنید به اسفند و کندر) (نک: قمی، ۳۱۷، حاشیه). کاشانی در عرایس الجواهر به اثر سوختن کندر و حرمل و دانه‌های دیگر و پراکندن دود آن در خانه برای رماندن جنیان و شیاطین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کندر و گوز و قسط نو فراگیرند و همه سایر اجزا بر نو، و همه را برغول کنند و به قدری قسط و قشور محلب و حرمل سفید ترکیب کنند و از این معجون هر شبی در عرصه خانه دود کنند، دیو و جن و شیاطین از آنجا بگریزند» (ص ۳۰۷). این باور در شعرهای نظامی (ص ۲۹۶) و ناصر خسرو (ص ۱۴۳) نیز به روشنی آمده است. مصریان و برخی از مردم عرب و ترک هر روز صبح با گیاه اسفند شیاطین را از فضای خانه‌های خود دور می‌کردند و هوای فاسد و آلوده را از زیستگاه خود بیرون می‌راندند (بستانی، ۵۴۳/۹). در گذشته، ایرانیان هم هر روز صبح برای گشایش کار، اسفند و کندر دود می‌کردند (هدایت، نیرنگستان، ۱۱۴).

هیچ گیاهی، به باور ایاده، به خودی خود ارزشمند نیست. ارزش گیاه به پیوندش با یک نمونه مثالی، یا به تکرار مجموعه‌ای از اعمال و کلماتی است که گیاه را با جدا کردن از محیط دنیوی آن، مقدس می‌کند (ص 296). درباره تقدس و ارزش اسفند گفته‌اند:

۱. اسفند گیاهی است که کسی آن را نکاشته، و کسی تخمش را نیفشانده، و به خودی خود و با قدرت خدایی روییده است. در پنداشت بسیاری از مردم جهان چنین گیاهانی جنبه قدسی می‌یابند و از نیرو و خاصیت جادویی - درمانی برخوردار می‌شوند. در میان مسیحیان فرانسه وردی رایج است که به خصوصیت این چنین گیاهان مقدس اشاره می‌کند و می‌گوید: «ای گیاه مقدس که نه تخم را افشانده‌اند و نه تو را کاشته‌اند، قدرتی را که خداوند به تو بخشیده است، آشکار کن» (همو، 298). ایرانیان در یکی از وردهای مخصوصی که به هنگام دود کردن اسفند می‌خوانند، پدیداری این گیاه را به خدا نسبت می‌دهند و می‌گویند: «... اسفند را خداوند بنا کرد» (مردانی، ۳۵).

۲. برخی منابع «خبز المشایخ» را همان اسفند دانسته، و آن را با حضرت مریم مربوط کرده، گفته‌اند: حضرت مریم به هنگام درد در زادن عیسی (ع)، بر گیاه «خبز المشایخ» چنگ و پنجه افکند. این گیاه در اثر پنجه‌های مریم به صورت ۵ انگشت درآمد. از این رو، در فارسی آن را پنجه مریم، چنگ مریم، شجره مریم و بخور مریم نامیده‌اند (نک: برهان قاطع، ذیل همین نامها؛ کتیرایی، ۲۶۷؛ شلیمر، 175).
 زریاب به نقل از مایر هوف در شرح اسماء عقار می‌نویسد: «شجره مریم را به گیاهان متعدد اطلاق کرده‌اند، از جمله سیکلمه و پارتنیوم^۱، و می‌افزاید: «پارتنیوم در یونانی، دوشیزگی و عذرا بودن را می‌رساند و با نام مریم متناسب است» (ص ۳۶۸).

برخی از قدما اسفند یا حرمل را همان «بخور مریم» دانسته‌اند، ولی

1. cyclamen 2. parthenium

چون از سوخته اسفند و به رنگ کبود یا سیاه لاجوردی بود، آنها را «نیل» (برهان قاطع، فرهنگ رشیدی) یا «کبودی» هم می‌نامیدند. همچنین انگشت شهادت را با آب دهان خیس می‌کردند و با آن مقداری خاکستر از اسپند دور سر گردانده و سوخته، برمی‌داشتند. خاکستر را در گودی کف دست خمیر می‌کردند و خالهایی از آن، میان ابروان کودک یا بیمار می‌گذاشتند (ماسه، ۶۷/۸)؛ یا اینکه از خاکستر اسفند و زاج سوخته، ۷ جای تن بیمار را خال می‌گذاشتند (هدایت، همان، ۵۷).
چهارم: یا چشم‌ارخ به خاله‌های کبودی گفته می‌شد که با سوخته اسفند بر تن و روی می‌گذاشتند. به تعویذ و حرزی هم که از دانه‌های اسفند یا چیزهای دیگر درست می‌کردند و برای دفع چشم زخم همراه کودک و حیوان می‌کردند و در خانه و باغ و کشتزار می‌آویختند، اصطلاحاً چشم‌ارو یا چشم پنام می‌گفتند. مؤلف برهان قاطع چشم پنام را دعا و تعویذی می‌داند که آن را برای حفاظت از زخم چشم بد می‌نویسند (نک: برهان قاطع، ذیل همین کلمه).

در لرستان چشم‌ارو یا چشم پنامی از اسپند و بند بریده ناف نوزاد می‌ساختند. این چشم پنامها یا طلسمها را از رخت نوزادان یا کودکان می‌آویختند تا آنها را از نظر بد و زخم چشم بد در امان نگهدارند (اسدیان، همانجا).

اوراد اسفندی: در مراسم اسفند گردانی و ریختن دانه اسفند در آتش و سوزاندن آن، وردها یا دعاهایی که در هر جامعه یا فرهنگی متفاوت است، خوانده می‌شود. این وردها موزون و شعر گونه‌اند. واژگان وردها در فرهنگهای مختلف با هم فرقیهای دارند، اما ساخت معنایی آنها، یکسان است و تماماً یک عقیده و پنداشت عمومی را با رمز و نشانه می‌رسانند.

وردها عموماً با نام گیاه اسفند و شمار «سی و سه» یا «صد و سی» دانه اسفند، این چنین آغاز می‌گردد: «اسفند، اسفند دونه/ اسفند سی و سه دونه» یا «اسفند اسفند دونه/ اسفند صد و سی دونه». این شماره احتمالاً به کثرت دانه‌های اسفندی که می‌خواهند دود کنند، اشاره دارد. وردها معمولاً با عبارت «بترکه چشم حسود و بخیل و بیگونه!» یا عباراتی شبیه آن، پایان می‌یابد (شهری، همانجا؛ مردانی، ۳۵).

در اوراد مخصوص اسفند به همه افراد و گروهها، از نزدیک‌ترین کسان و آشنایان تا دورترین کسان و بیگانگان و دوست و دشمن و پاک و ناپاک اشاره می‌شود. آدمهای کبود چشم، ازرق چشم، شور چشم و سیاه چشم؛ زنان بزا و نزا؛ آدمهای سرسیاه، سق سیاه و دندان سفید؛ همسایگان دست راست و دست چپ؛ اهل کوچه، محله و حمام؛ زاده شدگان روزهای هفته مثل شنبه‌زا، یکشنبه‌زا ... و جمعه‌زا و زاده شدگان اوقات مختلف شبانه‌روز مانند صبح‌زا، ظهر‌زا ... و شب‌زا؛ بیرون روندگان از شهر و دروازه و واردشدگان از دروازه به شهر؛ چرندگان و پرندگان؛ انس و جن و پری و پریزاد و ... یکایک در اوراد

برای تیمن و تبرک، آب به مردم می‌پاشیدند (آمریکانا، XXIII/754). بسیاری از مردم جهان، گیاه اسفند را به نشانه «فیض» و «برکت» نیز به کار می‌برده‌اند («دائرة المعارف کلمییا»، IV/1844؛ «دائرة المعارف کلیر»، XX/269).

شیوه‌های کاربرد اسفند: در سرزمینها و فرهنگهای مختلف، اسفند را به شیوه‌های گوناگون و با آداب و رفتارهای خاص، به قصد چشم زخم‌زدایی و درمان بیماریها و دردها به کار می‌برند. رایج‌ترین این شیوه‌ها، طریق «اسفند گردانی» و «خال گذاری» است.

اسفند گردانی: مشت‌دانه اسفند را برمی‌دارند و دور سر شخص یا حیوان می‌گردانند. بعد دانه‌های اسفند را یکی یکی می‌شکافند، یا همه را درسته در آتش منقل یا آتش گردان می‌ریزند و دود آن را در فضای خانه و پیرامون شخص و حیوان می‌پراکنند.

گاهی با دانه‌های اسفند موادی دیگر همراه می‌کنند و می‌سوزانند. معمول‌ترین چیزهایی که با اسفند می‌آمیزند وشا، کندر و زاج یا زاگ است. وشا و کندر از صمغهای خوش بو و معطر است و زاج ماده‌ای است که رنگی کبود دارد و با چشم کبود یا چشم زاج همرنگ است.

گاهی هم دانه‌های اسفند را با چیزهایی وابسته به انسان یا حیوان، یا چیزهایی که با انسان و حیوان تماس دارد، همراه می‌کنند و می‌سوزانند. مثلاً یک تکه پارچه یا یک تار نخ از لباس یا بند تنبان شخص دارنده چشم بد، یا کسی که احتمال زخم چشم از او می‌رود، به دست می‌آورند و با دانه‌های اسفند دور سر شخص نظر خورده می‌گردانند و بعد در آتش می‌ریزند و می‌سوزانند. در صورتی که نتوانند این چیزها را به دست آورند، مقداری از خاک ته کفش دارنده چشم بد را، یا خاک جایی را که او از آنجا عبور کرده، می‌گیرند و با دانه‌های اسفند می‌سوزانند (هدایت، نیرنگستان، ۴۳؛ ماسه، ۶۵/۱-۶۶؛ شهری، ۱۷۹/۳).

مردم لرستان سرچارویی را به نام شورچشمایی که می‌شناسند، قیچی می‌کنند، سپس بریده‌های سرچارو را با دانه‌های اسفند مخلوط می‌کنند و در غروب دوشنبه یا چهارشنبه دور سر بیمار چشم خورده می‌گردانند و در آتش می‌ریزند و دود می‌کنند (اسدیان، ۱۷۷). همچنین در برخی جامعه‌های سنتی ایران برای باطل کردن سحر و جادو، اسفند و کندر را با مقداری پوست سیر و پیاز، یا خرده‌هایی از استخوان جمجمه سگ مخلوط می‌کردند و در شب چهارشنبه یا چهارشنبه شب آنها را در آتش می‌ریختند و دود می‌کردند و می‌گفتند: «توعاغل کردی، من باطل کردم» (ماسه، ۱۰۰/۲).

خال گذاری: خال گذاشتن با خاکستر اسفند روی تن و صورت نظر خورده به این ترتیب است که با خاکستر دانه‌های سوخته اسفند، خط و خالهایی روی پیشانی، میان ابروان، روی گونه‌ها و چانه و بناگوش، و گاهی تن کودکان یا بزرگسالان می‌گذاشته‌اند. خط و خالهایی را که به شکل چشم می‌کشیدند چشم‌ارو یا چشم‌ارخ، و خط و خالهایی که به شکل «ل» می‌گذاشتند «لام» یا «لامجه» می‌نامیدند (نک: برهان قاطع، فرهنگ جهانگیری، ذیل همین کلمات). این خاله‌ها

زرگری، علی، گیاهان دارویی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زریاب، عباس، حاشیه بر الصیدیه (نکته همد، بیرونی)؛ شریعت زاده، علی اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عوض الله، احمد، العلاج بالاعشاب و النباتات الشافية، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۲م؛ غسانی ترکمانی، یوسف، المعتمد فی الادویة المفردة، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فرزادی، مرتضی، «گیاهان و درختان مقدس در فرهنگ ایرانی»، آینده، ۱۳۷۲ش، شم ۴-۶؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجوی شیرازی، به کوشش رحیم عینی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید بن عبدالغفور حسینی مدنی توی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قرطبی، موسی، شرح اسماء العقار، به کوشش ماکس مایروف، بغداد ترکیه، ۱۹۴۰م؛ قمی، عباس، مفتاح الجنان، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کاشانی، عبدالله، عرایس الجواهر و نفایس الاطیاب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کیریایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرباسی راور، علی، فرهنگ مردم راور (دفتر یکم)، تهران، ۱۳۶۵ش؛ گل گلاب، حسین، گیاه شناسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ماسه، هانری، معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ مردانی، مهری، «خرافات و معتقدات»، فردوسی، ۱۳۴۸ش، شم ۹۹؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مهدی سهیلی و دیگران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظامی گنجوی، خمسه، به کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هدایت، صادق، «نولکلور یا فرهنگ توده»، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، نیرنگستان، تهران، ۱۳۲۴ش؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سرستان، تهران، ۱۳۲۸ش؛ نیز: *Americana; Asiatica; Britannica; Collier's Encyclopedia*, New York, 1985; *The Columbia Encyclopedia*, New York, 1950; *Eliade, M., Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; *GSE; Henning, W.B., A Grain of Mustards, Acta Iranica*, Leiden, 1977, vol. XV; *Levey, M., The Medical Formulary of Aqrabadhtn of Al-Kindi*, London, 1966; *Nyberg, H.S., A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; *Pliny, Natural History*, tr. W.H.S. Jones, London, 1969; *Reichelt, H., Avesta*, Strassbourg, 1911; *Schlimmer, J. L., Terminologie medico-pharmaceutique*, Tehran, 1970، علی بلوکاشی

اِسْفَنْدِيَارِ اَعْلِي، یا بنی جاندار، از خاندانهای حاکم آسیای صغیر که ۱۷۴ سال (۶۹۰-۸۶۴ق/۱۲۹۱-۱۴۶۰م) بر ایالت‌های قسطنطنیه و سینوپ - پافلاگونیه سابق - در ساحل غربی دریای سیاه فرمان راندند. این خاندان همچنین به جاندار اغوللاری (جاندار به معنی محافظ، از مشاغل دربار سلجوقی) نیز مشهورند، اما مورخان عثمانی آنان را به اسفندیار بیگ، هشتمین امیر این سلسله که ۴۷ سال فرمان راند، نسبت داده‌اند و اسفندیار اغوللاری یا اسفندیار زادگان (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، I/81، «امیر نشینها...»، 127-128) نامیدند؛ چنانکه به قزل احمدلو، منسوب به قزل احمد یازدهمین فرمانروای این خاندان نیز نامبردارند (منجم‌باشی، ۲۹/۳؛ زامباور، ۲۲۴؛ اوزتونا، I/37).

حکومت آنان از آغاز تا انجام با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. در آغاز تابع سلجوقیان روم، آنگاه ایلخانان و سپس عثمانیها بودند و به عنوان نمایندگان و گماشتگان خاندان اخیر، و مدتی نیز به طور مستقل حکومت داشتند. قلمرو آنان شامل قسطنطنیه، سینوپ، ساسون، جانگیری، زنگول داغ، و چروم تا غرب رود قزل ایرماق بوده است (همو، I/38). تبار این خاندان به طور دقیق مشخص نیست. برخی آنان را از اغزا و تیره کایی (همو، I/39) و یا آلابوند (یوجل، 54) می‌دانند،

مخصوص اسفندی می‌آیند (ماسه، ۶۶/۱؛ شریعت‌زاده، ۲۶۰/۲؛ کرباسی، ۱۴۷).

اسفندی: در میان برخی از ایرانیان رسم بود که از دانه‌های اسفند طلسم‌هایی می‌ساختند، به این شکل که نخست دانه‌های اسفند را به چند رشته نخ می‌کشیدند. سپس آنها را به یکدیگر می‌بستند و از آنها شده‌هایی به شکل چهارگوش و سه‌گوش و لوزی و گرد، و با شترابه اسفند یا بی‌شترابه درمی‌آوردند. روی اسفندهای بند کشیده را هم با لوله‌های پارچه‌ای و نخهای رنگی نقش و نگار می‌انداختند و اسفندیها را تزیین می‌کردند (ذکایی، ۳۱-۳۲). اسفندی را در هر حوزه جغرافیایی - فرهنگی به نام خاص محلی آن حوزه می‌نامیده‌اند (کرباسی، همانجا؛ فرزادی، ۳۲۲؛ ذکایی، ۳۱).

اسفندیها را بر سر درختانها، در اتاقهای نشیمن، در آغل‌های گوسفند و در سرکشتزارها می‌آویختند تا چشم بد و بلا و آفت را از خانه و اعضای خانواده و احشام و غلات دور کنند و برکت و فراوانی و سلامت بیاورند. امروزه اسفندی جنبه تقدس و جادوزدایی و خصوصیت آیینی - جادویی خود را از دست داده، و در میان مردم بیشتر جامعه‌ها جنبه تزیینی یافته است و برای آرایه و زیبایی به کار می‌رود.

خوان و خوانچه آرای: از دانه‌های اسفند برای تندرستی و سعادت و شگون و شادی در آراستن و تزیین خوان نوروزی و خوانچه سر عقد استفاده می‌کنند. دانه‌های اسفند رنگ شده را در خوان یا خوانچه یا سینی و ظرفی به شکلهای گوناگون می‌آراستند و در روی سفره هفت‌سین و سفره عقد می‌گذاشتند. در شیراز رسم بود که از یکی دو هفته به نوروز مانده، اسفند فروشان دوره گرد با طبقهای پر از اسفندی رنگ شده، در محله‌ها به راه می‌افتادند. هر خانواده مقداری اسفند، یا به اصطلاح شیرازی «بوخوش»، از اسفند فروش می‌خرید و با آن سفره نوروزی خود را می‌آراست.

در گذشته، همراه جهاز عروس، یک کیسه ترمه یا مخمل، یا یک کیسه پارچه‌ای گلدوزی شده پر از اسفند و یک منقل یا آتشدان کوچک برنجی کنده کاری شده در خوانچه یا طبق می‌گذاشتند و به خانه داماد می‌فرستادند. این رسم هنوز هم در برخی از جامعه‌های سنتی ایران معمول است.

مآخذ: ابن یطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابومنصور موفق هروی، *الاینبیة عن حقایق الادویة*، به کوشش حسین مجیبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بسائی، بیرونی، ابوریحان، صیدنه، ترجمه ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *الصیدنه*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورداود، ابراهیم، «نامهای دوازده ماه»، *فرهنگ ایران باستان*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ حسینی، محمد مؤمن، تحفه، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حکمت یغمایی، عبدالکریم، جلدق: روستایی کهن برگران کویر، تهران، ۱۳۵۳ش؛ داعی الاسلام، محمدعلی، *فرهنگ نظام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۵ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش؛ ذکایی، سودابه، «طرز درست کردن اسفند»، *فردوسی*، ۱۳۴۷ش، شم ۸۷۹؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛

سلیمان با همسایگان خود یعنی بیزانس و عثمانی در غرب، جنواییها در دریای سیاه و امیران ترکمن در آناتولی شمالی (تاج‌الدین اغوللاری) روابط بسیار دوستانه داشت (همو، 61). ابن بطوطه هنگام توقف در قسطنطنیه با سلیمان - که او را سلطان سلیمان نامیده است - ملاقات کرد و می‌گوید که وی نزدیک به ۷۰ سال عمر داشت و با فقها و صلحا می‌نشست (۳۵۲/۱). سلیمان را مردی دانشمند و دانش دوست (منجم باشی، ۳۰/۳) دانسته‌اند، چنانکه علامه محمود بن مسعود شیرازی کتاب انتخاب سلیمانی را که گزیده ترجمه فارسی احیاء علوم غزالی است، به نام او تدوین کرد (اوزون چارشیلی، همان، ۱/83). سلیمان همچنین ارادت خاصی به خاندان مولانا داشت. عارف چلبی، نوه مولانا، دوبار او را ملاقات کرد و سلیمان هر بار هدایای بسیاری به او داد (یوجل، 60). تاریخ دقیق درگذشت او مشخص نیست (همو، 61).

۳. ابراهیم (د ۷۴۲ق/۱۳۴۱م). پس از درگذشت سلیمان، پسرش ابراهیم که ملقب به غیث‌الدین بود و در زمان پدر نیز امارت داشت، زمام امور امیرنشین اسفندیار اغلی را بر عهده گرفت (همو، 66؛ ابن بطوطه، ۳۵۷/۱). بزرگ‌ترین رویداد زمان او، جنگ دریایی با ونیزیها - جنواییها در ۷۴۲ق بود که در آن شمار بسیاری از کشتیهای ونیزیها نابود شد و اسفندیار اغلی قدرت دریایی خود را نشان داد (یوجل، 66-67). ابراهیم را که امیرالمعظم، «صاحب القلم و السیف» و «محب العلماء» می‌نامیدند، پس از فوت در آرامگاه خانوادگی در سینوپ به خاک سپردند (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 124؛ یوجل، 67).

۴. یعقوب. پس از ابراهیم، عمویش یعقوب پسر شمس‌الدین به قدرت رسید. دوران حکومت او بسیار کوتاه و آگاهی ما درباره او بسیار اندک است (اوزون، 1/39؛ یوجل، همانجا).

۵. عادل بیک (د پیش از ۷۶۳ق/۱۳۶۲م)، پسر یعقوب و پنجمین حکمران خاندان اسفندیار اغلی که به عدل و احسان شهرت داشت (منجم باشی، همانجا). در سکه بدون تاریخ که در قسطنطنیه ضرب شده، از او با عنوان «امیر العادل» نام برده شده است (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا). از رویدادهای زمان او نیز آگاهی دقیق در دست نیست. احتمالاً نخستین مهاجرنشین و نمایندگی بازرگانی جنواییها و ونیزیها در زمان او در سینوپ تأسیس شده است. در این دوره امیرنشینهای آسیای صغیر هنوز تابع ایلخانان بودند (یوجل، 68-69). تاریخ درگذشت او نیز معلوم نیست. با توجه به کتاب مقتل حسین که در ۷۶۳ق به نام پسرش بایزید نوشته شده است، می‌توان گفت که احتمالاً قبل از این تاریخ درگذشته است (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 125).

۶. بایزید (حک ۷۶۳-۷۸۷ق/۱۳۶۲-۱۳۸۵م)، معروف به کوتوروم (فلج) و ملقب به جلال‌الدین (منجم باشی، همانجا؛ زامباور، ۲۲۴؛

اما آنان نسب خود را به خالد بن ولید می‌رسانند (منجم باشی، همانجا). مسلم است که آنان ترکمانانی هستند (یوجل، 55) که به روزگار سلجوقیان، روم را گشودند (ابوالفدا، ۴۳۱).

زمینه تاریخی: در جریان نزاع داخلی میان اعضای خاندان سلجوقیان روم، رکن‌الدین قلیچ ارسلان در ۶۹۱ق/۱۲۹۲م در رأس ترکمانان قسطنطنیه، بر برادرش مسعود، سلطان سلجوقی شورید (اوزون چارشیلی، همان، 121، «تاریخ»، همانجا) و مسعود با آنکه از گیخاتو فرمانروای مغول کمک نظامی گرفته بود، شکست خورد و اسیر شد (آق‌سرای، ۱۷۴)، اما نیروی کمکی که دیگر بار گیخاتو به فرماندهی شمس‌الدین یامان جاندار فرستاد، باعث رهایی مسعود شد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ آق‌سرای، ۱۷۵). پس از آن گیخاتو، ناحیه افلانی، در ایالت قسطنطنیه را به عنوان پاداش به شمس‌الدین جاندار داد (منجم باشی، ۲۹/۳-۳۰؛ اوزون چارشیلی، همانجاها) و از این پس بنی جاندار در صحنه تاریخ آناتولی در سده‌های ۷-۱۳ق/۱۳-۱۵م ظاهر شدند. فرمانروایان این خاندان از این قرارند:

۱. شمس‌الدین یامان (تمر = تیمور) جاندار، بنیادگذار سلسله. از شجره‌نامه مندرج در مقدمه وقف نامه حلویات سلطانی مورخ ۸۷۶ق مربوط به اسماعیل بیک جاندار اغلی بر می‌آید که شمس‌الدین جد اعلا این خاندان بوده است (یوجل، 56). واژه تمر (همانجا) و یا تیمور (منجم باشی، همانجا) احتمالاً همان یامان است که در ناحیه افلانی پافلاگونی به این صورت خوانده شده است (یوجل، همانجا). درباره جزئیات زندگی و تاریخ درگذشت او آگاهی دقیق در دست نیست، احتمالاً حدود سال ۷۰۸ق/۱۳۰۸م درگذشته است. وی همواره تابع ایلخانان بود (همو، 56-57؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، همانجا).

۲. سلیمان پاشا (حک ۷۰۸-۷۴۰ق/۱۳۰۸-۱۳۳۹م)، پسر شمس‌الدین، ملقب به امیرشجاع‌الدین غازی (منجم باشی، زامباور، همانجاها) و نیز بدرالدین غازی (اوزون، همانجا). نخست قسطنطنیه، آنگاه زعفرانبولی^۱ را تسخیر کرد و مرکز حکومت را از افلانی به قسطنطنیه منتقل ساخت (اوزون چارشیلی، همان، 122؛ یوجل، 58). سپس سینوپ را که مرکز مهم بازرگانی در کرانه دریای سیاه بود، گرفت و طبق یک سنت کهن قلمرو خویش را میان پسرانش تقسیم کرد و اداره سینوپ را به ابراهیم (ابن بطوطه، ۳۵۷/۱) و زعفرانبولی را به پسر دیگرش علی بیک سپرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ یوجل، 59). هنگام لشکرکشی ابوسعید بهادرخان به آناتولی، در محل قرانبوک به پیشواز وی رفت تا بر فرمانبرداری خود تأکید کرده باشد (آق‌سرای، ۳۱۱)؛ پس از آن به نام ابوسعید بهادرخان سکه زد و برای خزانه وی مالیات فرستاد (یوجل، 60؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۱/82). اما سلیمان پس از درگذشت ابوسعید و تضعیف قدرت ایلخانان، استقلال خود را اعلام کرد و به نام خود سکه زد (یوجل، همانجا). بدین سبب، وی را مؤسس اصلی دولت اسفندیار اغلی می‌توان دانست.

(اوزون چارشیلی، همانجا). مقارن تصرف قسطنونی به دست ایلدرم بایزید، او در سینوپ حکومت داشت. در نخستین سالهای حکومتش با ایلدرم بایزید پیمان صلح منعقد ساخت و ناحیه کورمبل^۱ مرز میان قلمرو آن دو قرار داده شد (یوجل، 85؛ اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 129). هنگامی که تیمور به آناتولی لشکر کشید، اسفندیار او را در ارزنجان ملاقات کرد (یوجل، 87) و بر اطاعتش گردن نهاد و هزار اسب بدو پیشکش کرد. تیمور نیز او را بناوخت (ابن عربشاه، ۱۹۴؛ شرف الدین، ۸۶۱؛ نظام الدین، ۲۶۴) و تمام قلمرو پدرش را بدو باز گرداند (منجم باشی، همانجا؛ کلاویخو، ۱۲۱) و اداره نواحی جانگیری و قلعه جیق را نیز به او واگذارد (یوجل، 88). اسفندیار نیز سکه به نام تیمور ضرب کرد و توانست قدرت خاندان خود را حفظ کند (همو، 89). وی دوستی با تیموریان را حتی بعد از درگذشت تیمور ادامه داد. نامه‌ای که وی به تاریخ ۸۳۳ق/۱۴۳۰م درباره استخلاص آذربایجان از ترکمانان و تشویق شاهرخ تیموری برای آمدن به آناتولی نوشت، حاکی از این معنی است. این نامه در راه به دست کسان مراد دوم افتاد (نک: فریدون‌بک، ۲۲۰/۱-۲۲۱؛ اسناد، ۲۵۵-۲۵۷).

اسفندیار پس از درگذشت ایلدرم بایزید و رقابت و مبارزه میان فرزندان وی، سیاست مبدرانه‌ای پیش گرفت. ابتدا به شاهزادگان ضعیف در برابر دیگران کمک کرد و موسی چلبی را که نزد او آمده بود، با احترام پذیرفت (سعدالدین، ۲۴۷). آنگاه با سلطان محمد چلبی که در رأس خاندان عثمانی قرار گرفته، و به جنگ وی به سینوپ آمده بود، صلح کرد و با ضرب سکه و خواندن خطبه به نام وی موافقت کرد (مقریزی، ۴(۱)/۳۶۹). سپس سلطان را در جنگ با قرامانیان یاری داد (روملو، ۷۸) و پسرش قاسم بیک را به کمک او فرستاد (سعدالدین، ۲۸۴؛ یوجل، 91-92). در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م هنگام لشکرکشی به افلاق نیز محمد چلبی را یاری کرد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 130). اما در بازگشت از این جنگ پادشاه عثمانی بخشی از قلمرو اسفندیار اغلی، شامل کانقری (جانگیری)، قلعه جیق و طوسیه را به قاسم بیک داد (سعدالدین، ۲۸۶). پس از درگذشت محمد، اسفندیار بیک با مراد دوم سلطان عثمانی روابط دوستانه برقرار ساخت و نوه‌اش، دختر ابراهیم، را به ازدواج مراد درآورد (یوجل، 96؛ سعدالدین، ۳۲۰) و تابعیت عثمانیان را پذیرفت (منجم باشی، ۳۱/۳). این دوستی مجدداً با پیوند زناشویی استحکام یافت. مراد دوم یکی از خواهرهایش را به ازدواج قاسم بیک (سعدالدین، ۳۲۱) و دیگری را به ازدواج ابراهیم - پدر زنش - درآورد (یوجل، همانجا). اسفندیار در ۸۴۳ق درگذشت و در آرامگاه خانوادگی در سینوپ به خاک سپرده شد.

۹. ابراهیم (حک ۸۴۳-۸۴۷ق/۱۴۳۹-۱۴۴۳م). پس از اسفندیار پسرش ابراهیم حکومت یافت. از رویدادهای زمان فرمانروایی او آگاهی بسیاری در دست نیست. همین قدر می‌توان گفت که وی به سبب

اوزون چارشیلی، «تاریخ»، نیز یوجل، همانجاها). دوران حکومت ۲۵ ساله او با رویدادها و فراز و نشیبهای زیادی توأم بوده است. در دریای سیاه با ونیز و جنوا به ستیزه‌جویی پرداخت. با آنکه از گسترش روز افزون قدرت امرای عثمانی در هراس بود، با آنان مناسبات دوستانه برقرار ساخت، اما برای مقابله با حملات احتمالی آنان با امیران محلی دیگر از جمله امیر احمد فرمانروای آماسیه روابط نزدیک برقرار ساخت و او را در جنگ با قاضی برهان الدین، امیر سیواس، یاری کرد (همو، 71-70). دوران حکومت او صحنه رقابت میان فرزندانش نیز بود. بایزید خواهان واگذاری امور کشور به اسکندر پسر کوچکش بود، اما این امر موجب نارضایی و شورش سلیمان، پسر بزرگ او شد که سرانجام برادرش را کشت (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، 126) و به مراد عثمانی پناهنده شد (همو، «تاریخ»، همانجا). از این رو، میان عثمانیها و اسفندیار اغلی دشمنی پدید آمد و مراد اول نیز سلیمان را به تصرف قسطنونی فرستاد. بایزید شکست خورد و به سینوپ رفت و امیرنشین اسفندیار اغلی به دو شاخه در قسطنونی و سینوپ تقسیم شد (همو، «امیرنشینها»، همانجا).

با آنکه طی جنگهای میان پدر و پسر، قسطنونی چند بار دست به دست شد، اما سرانجام سلیمان با حمایت مراد عثمانی در آنجا استقرار یافت و با برادرزاده او نیز از دواج کرد. مداخله پادشاه عثمانی در امور داخلی دولت اسفندیار اغلی مقدمات تسلط عثمانی بر سرزمین این خاندان را فراهم آورد (یوجل، 74-73). بایزید که در خود یارای برابری با عثمانیان نمی‌دید، امیران افلاق را بر ضد ایلدرم بایزید تحریک می‌کرد و به این ترتیب، حمله او را به تعویق می‌انداخت (منجم باشی، ۳۰/۳).

بایزید در ۷۸۷ق درگذشت و در آرامگاه خاندان خود واقع در مسجد علاءالدین در سینوپ به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، 127؛ یوجل، 74).

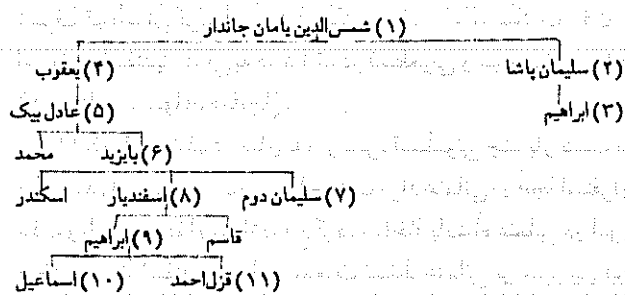
۷. سلیمان دوم (حک ۷۸۷-۷۹۵ق/۱۳۸۵-۱۳۹۳م). پس از بایزید، اسفندیار بیک در سینوپ و سلیمان در قسطنونی به حکومت نشستند. سلیمان که با عثمانیها روابط دوستانه داشت، چون دریافت که ایلدرم بایزید خواهان تصرف سراسر آناتولی است و نیز بدان سبب عثمانیها می‌خواستند مراکز را که بر سر راه تجارت ابریشم تبریز-بورسه قرار داشت و متعلق به اسفندیار اغلی بود، تحت نظارت خویش درآوردند (همو، 78، حاشیه 170)، با امیران سیواس و قرامان بر ضد ایلدرم بایزید متحد شد (همانجا). اما در جنگ با وی کشته شد و قسطنونی به قلمرو عثمانی ضمیمه شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، 1/84). سلیمان دوم فردی سیاستمدار بود و برای نجات قلمرو خود به هر اقدامی که لازم بود، دست می‌زد (یوجل، 83).

۸. اسفندیار بیک (حک ۷۹۵-۸۴۳ق/۱۳۹۳-۱۴۳۹م)، معروف‌ترین حکمران این خاندان و ملقب به عزالدین (نک: اوزون چارشیلی، همانجا)، سلطان زاده، افتخارالدین (اوزتونا، 1/40) و مبارزالدین (همانجا؛ زامباور، همانجا)، از جانب مادر به عثمانیان نسب می‌برد

شد (کمال پاشازاده، ۲۰۶/۷-۲۰۷). پس از درگذشت سلطان محمد فاتح، هنگام فرمانروایی بایزید دوم به آناتولی بازگشت و ایالت بولوبه او داده شد (همانجا).

افراد این خاندان به دانش دوستی و ادب پروری معروفند. تدوین کتاب انتخاب سلیمانی توسط محمود شیرازی، نوشتن تفسیر قرآن کریم به زبان ترکی به نام جواهر الاصداف به دستور اسفندیار بیک، همچنین کتابهای مثنوی مقتل حسین، معراج نامه، خلاصه الطب، رساله منجیه در قرائت سبعة، معیار الاخیار والاشرار در تصوف تألیف یونس بن خلیل و مفتاح النور و خزائن السرور در بیماریهای چشم اثر خلیل بن مؤمن سینویی از جمله آثاری است که در روزگار حکومت آنان ترجمه و تألیف شد (اوزون چارشیلی، همان، ۱۴۳-۱۴۲، «تاریخ»، همانجا).

نسب نامه امیران اسفندیار اغلی



مآخذ: آق سرائی، محمد، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۲۳م؛ ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابن عربشاه، احمد، زندگانی شگفت آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجفی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اسناد مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زامباور، معجم الانساب، ترجمه زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونیا یوف، تاشکند، ۱۹۷۰م؛ فریدون بیک، احمد، منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کلاویخو، روی، سفرنامه، ترجمه معمود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کمال پاشازاده، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاهره، ۱۹۷۲م؛ منجم باشی، احمد، صحائف الاخبار، ترجمه احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش یانهی سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Tansel, S., *Osmanlı kaynaklarına göre Fatih Sultan Mehmed'in siyasi ve askeri faaliyetleri*, Ankara, 1985; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; Yücel, Y., *Çoban - Ogulları, Candar - Ogulları beylikleri*, Ankara, 1980.

علی اکبر دیانت

آسفی، یا آسفی، نک: آسفی.

اسفیجاب، نک: اسپجیاب.

اسپیک، شهری در سرزمین تاریخی اسلاوینا در شرق جمهوری کرواسی. نام این شهر در زبان صربو-کروات به صورت

خویشاوندی نزدیک با خاندان عثمانی از احترام فوق العاده‌ای برخوردار بود. از برخی وقف نامه‌های منسوب به پسرش اسماعیل دانسته می‌شود که وی تاج الدین لقب داشته است (همو، ۹۹). ابراهیم نیز در سینوپ در آرامگاه خانوادگی به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، ۱۳۳-۱۳۴).

۱۰. ابوالحسن اسماعیل (حک: ۸۴۷-۸۶۴ق/۱۴۴۳-۱۴۶۰م)، پسر ابراهیم و ملقب به کمال الدین (زامباور، ۲۲۴) که پس از پدر به فرمانروایی رسید. در آغاز، برادرش قزل احمد بر او شورید، اما کاری از پیش نبرد و به عثمانی پناهنده شد و مورد حمایت محمود پاشا صدراعظم عثمانی قرار گرفت (منجم باشی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۸۳/۱). سلطان محمد فاتح در لشکرکشی به طرابوزان از اسماعیل یاری خواست و تعمیر کشتیها را در سینوپ به او سپرد (همو، «امیرنشینها»، ۱۳۵). وی نیز بهترین سربازان خود را به فرماندهی پسرش حسن به کمک سلطان محمد فرستاد، اما چون حسن به آنکارا رسید، عثمانیها او را توقیف کردند و از اسماعیل خواستند که سینوپ را به آنان دهد (تانسلی، ۲۵۷). اسماعیل چون یارای مقاومت در خود نمی‌دید، قلعه شهر سینوپ را تسلیم کرد. سلطان محمد نیز او را با احترام پذیرفت و اداره نواحی ینی شهر، اینه‌گول و یارحصار را به اسماعیل، و بولو را به پسرش حسن داد (سعدالدین، ۴۷۶؛ تانسلی، ۲۵۸). اسماعیل پس از چندی به درخواست خود به روم ایلی رفت و در همانجا درگذشت (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۸۸/۱). مداخله اسماعیل در اتحاد اروپاییها بر ضد حاکمیت عثمانی، تهدید راه بازرگانی تبریز - توقات - بورسه و اهمیت بندر سینوپ از علل عمده حمله عثمانیها به قلمرو اسفندیار اغلی است (یوجل، ۱۰۹).

اسماعیل بیک در میان فرمانروایان خاندان اسفندیار اغلی مردی دانشمند و دانش دوست به شمار می‌رفت و کتاب حلویات شاهی را در ۷۸ باب در فقه نوشت. دانشمندانی مانند فتح شیروانی و سید علی عجمی در دستگاه او خدمت می‌کردند. همچنین آثار خیریه بسیاری مانند مسجد، مدرسه، کاروانسرا و منبع آب در قسطنطنیه و سینوپ از او به یادگار مانده است (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها»، ۱۳۹-۱۳۸).

۱۱. قزل احمد (حک: ۸۶۴-۸۶۶ق/۱۴۶۰-۱۴۶۲م). ملقب به جلال الدین و آخرین فرمانروای اسفندیار اغلی. وی که با کمک دولت عثمانی امارت قسطنطنیه را به دست آورده بود (تانسلی، همانجا)، در لشکرکشی سلطان محمد فاتح به طرابوزان در ۸۶۵ق همراه سلطان بود، اما هنگام بازگشت از آنجا قلمروش مصادره شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۸۹/۱؛ «امیرنشینها»، ۱۳۷) و خود به حکومت موره منصوب شد و بدین سان، حکومت سلسله اسفندیار اغلی به پایان رسید. اما افراد این خانواده بعدها در دستگاه عثمانی به مقامهای مهم دولتی رسیدند (منجم باشی، تانسلی، همانجاها). احمد که قلمروش از دست رفته بود، از رفتن به جزیره موره خودداری کرد. ابتدا نزد ابراهیم قرامانی رفت (همو، ۲۵۹) و سپس در آذربایجان نزد اوزون حسن آق قویونلو پناهنده

۱۴۶۱/۱(III). وی در رمضان همان سال اسک را نیز رها کرد (همو، ۱۴۶۲/۱(III). نیروهای اتریش در ذیقعدة ۹۸۰ با استفاده از شورش در سپاه عثمانی تا حومه اسک پیش تاختند (همو، ۱۴۷۳/۱(III). در اوایل سال ۱۰۹۹ ق/۱۶۸۷م اسک به تصرف نیروهای اتریش - مجارستان درآمد و از تابعیت دولت عثمانی متنوع شد (EI²: اوزون چارشیلی، ۱۵۰۹/۱(III). در ۱۱۰۲ ق/۱۶۹۰م سپاه تاتار از رود ساوا گذشت و تا حوالی اسک پیش آمد. سپس توپال حسین پاشا بیگلریک بوسنی قلعه اسک را محاصره کرد و آسیب فراوان بدان وارد آورد، ولی به تصرف آن توفیق نیافت (همو، ۱۵۲۸/۱(III).

به نوشته پجوی در ۹۳۶ ق/۱۵۳۰م قلعه اسک در جریان جنگ با خاک یکسان شد، ولی به هنگام سفر سلطان سلیمان قانونی بار دیگر آباد گردید و کاخی برای سلطان عثمانی ساخته شد (۱۵۲۸-۱۵۳۰).

اولیا چلبی (۱۷۸۶) بنای شهر اسک را که با عنوان قصبه از آن یاد کرده است، منتسب به ماتیاش (ماتیاوس) پادشاه مجارستان دانسته است. محتمل است که منظور وی ماتیاش هونیادی^۱ پادشاه مجارستان (۱۴۵۸-۱۴۹۰م) بوده باشد که در راه وحدت کشورش کوشید و با امپراتوری عثمانی به مبارزه برخاست (نیز نک: XV/515, BSE³).

اولیا چلبی ضمن شرح قلعه اسک، مکان آن را زمینی پهناور و مسطح ذکر کرده است و دژ آن را شامل دو بخش: قلعه داخلی و قلعه میانی نوشته است. بیرون قلعه میانی که برخی آن را قلعه خارجی ترجمه کرده‌اند، شهری به نام واروش وجود داشت (۱۸۰۶: EI²). وی این شهر را دارای ۴۰۰ خانه چوبی و پاکیزه نوشته که در بنای آن سنگ به کار نرفته است (۱۸۲۶-۱۸۳۰). همو می‌نویسد که سلطان سلیمان کلیسای قدیم شهر اسک را به مسجد بدل کرد و این مسجد به نام او نامیده شد. وی ضمن اشاره به دیگر مساجد، از مسجد قاسم پاشا نام برده، و تاریخ بنای آن را ۹۶۶ ق/۱۵۵۹م نوشته است؛ همچنین به مسجد مصطفی پاشا اشاره نموده، آن را مسجدی روشن در محل پر ازدحام چهارسو تصویر کرده است (۱۸۳۶). در کویهای شهر جمعاً ۴۰ مسجد و ۴ دارالتدریس وجود داشته که یکی از آنها مدرسه مصطفی پاشا بوده است. وی شمار دکانهای شهر را ۲۰۰ باب نوشته که انواع کالاهای هندی، ایرانی و عرب را به خریداران عرضه می‌کردند (۱۸۴۶).

پلی که پیش‌تر از آن یاد شد، به فرمان سلیمان قانونی بر روی زورقها احداث شده بود. در دو سوی پل پناهگاههایی ویژه افراد سپاه عثمانی وجود داشت. این پناهگاهها، ویژه پیادگان سپاه عثمانی بود (هامر پورگشتال، ۹۸۹/۲: EI²). مأمورانی در این پناهگاهها می‌نشستند و از بازرگانانی که آمد و شد می‌کردند، باج می‌گرفتند. شب هنگام پل با زنجیر بسته می‌شد (اولیا چلبی، ۱۸۷۶-۱۸۸۰). در منابع غربی از پل اسک به عنوان هنری چشمگیر در صنعت پل‌سازی یاد شده است (EI²). اولیا چلبی می‌نویسد که دو ارابه می‌توانستند در کنار یکدیگر از پل

آسی یک^۱، در زبان مجاری اسک^۲، در آلمانی ایسجک و در ترکی اوسک^۳ آمده است (EI²: لطفی پاشا، ۴۱۴؛ پجوی، ۱۵۲/۱؛ صولاق زاده، ۴۵۳؛ اولیا چلبی، ۱۷۸/۶؛ راسم، ۲۱۷/۱؛ اوزون چارشیلی، III، 480-481). این نام را به صورت ایسجک (بستانی، ۷۴۶/۳) نیز نوشته‌اند. در زبان روسی صورت صربو - کروات این نام پذیرفته شده است ((فرهنگ...))، ۹۴۲). این شهر که در کنار رود دراوا از شاخه‌های دانوب واقع شده است، تا ۱۹۱۹م تابع مجارستان بود و از آن پس به جمهوری یوگسلاوی پیوست (EI²) و پس از تأسیس جمهوری فدراتیو کرواسی، تابع آن شد ((فرهنگ...))، همانجا).

جمعیت اسک در ۱۹۵۳م، ۵۷'۳۰۰ نفر (XXXI/281, BSE²)، در ۱۹۶۴م، ۸۰ هزار (بروکهاوس، ذیل اسک^۵)، در ۱۹۷۳م، ۹۶ هزار (XVIII/557, BSE³) و در ۱۹۸۱م، ۱۰۴ هزار نفر بوده است ((فرهنگ...))، همانجا).

از این شهر نخستین بار در جریان جنگ دولت عثمانی با مجارها یاد شده است (EI²). در مآخذ عهد عثمانی علاوه بر شهر (نک: اولیا چلبی، همانجا)، از قلعه اوسک نیز در سده ۱۰ ق/۱۶م یاد شده است (پجوی، صولاق‌زاده، همانجاها؛ اولیا چلبی، ۱۸۰/۶). در عهد فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م)، ابراهیم پاشا وزیر اعظم و بیگلریک روم ایلی در ۹۳۲ ق/۱۵۲۶م حمله وسیعی را به مجارستان آغاز کرد. سپاهیان عثمانی نخست به سیرمیوم^۶ که مجارها آن را سرمسگ^۷ می‌نامیدند، حمله بردند. پائول توموری فرمانده سپاه مجارستان کوشید تا لشکریان عثمانی را کنار رود دراوا متوقف کند، ولی ترکان پس از تصرف قلعه ایلوق در شوال ۹۳۲/ژوئیه ۱۵۲۶م شهر و قلعه اسک را به سهولت تصرف کردند. ابراهیم پاشا پلی بر رود دراوا احداث کرد که سلطان سلیمان در ذیقعدة همان سال از آن گذشت. لشکریان عثمانی با گذر از پل تا مُهاج^۸ پیش رفتند. مجارها گرچه پس از تصرف قلعه اسک در صدد مقابله برآمدند، ولی طرفی نیستند (اوزون چارشیلی، II/323؛ صولاق‌زاده، همانجا؛ EI²: هامر پورگشتال، ۹۸۹/۲).

گذرگاه نزدیک اسک که در بخش بالای رود دراوا قرار داشت، تا یک قرن و نیم از پایگاههای عمده سپاه عثمانی برای حمله به مجارستان بود. حملات بعدی ترکان به مجارستان در سالهای ۱۵۲۹م، ۱۵۳۲م، ۱۵۴۱م و ۱۵۴۳م روی داد (EI²). در ۹۷۴ ق/۱۵۶۶م در جریان لشکرکشی به سیگتوار^۹ نیز پلی دائم بر روی رود دراوا احداث شد (همانجا). قلعه اسک میان سپاهیان عثمانی از یک سو و اتریش - مجارستان از سوی دیگر گاه دست به دست می‌شد. در شعبان ۱۰۹۵/ژوئیه ۱۶۸۴ بکری مصطفی پاشا که از برابر نیروهای اتریش گریخته بود، شهرها و قصبه‌های موجود میان دو رود تونا و دراوا را بدون دفاع به دشمن باز گذاشت و خود را به حوالی اسک رسانید (اوزون چارشیلی،

1. Osijek 2. Eszek 3. Ösek 4. Sovetskiï... 5. Esseg 6. Sirmium 7. Szerémseg 8. Mohács
9. Szigetvár 10. Matyás Hunyadi

نیز از میان رفته (بلدان، ۲۵۲/۱)، ولی ویرانه‌های آن مدت‌ها پابرجا بوده است.

اسکاف خاستگاه دانشمندان بسیار از جمله گروهی از محدثان بوده است (سمعانی، ۲۳۴/۱-۲۳۵). با توجه به اینکه بسیاری از مسویان به اسکاف در خراسان شهرت داشته‌اند، چنین پیداست که در گذشته‌های دور، گروهی از ساکنان اسکاف به خراسان مهاجرت کرده‌اند. از مشهورترین آنان می‌توان ابو جعفر اسکافی، متکلم معتزلی سده ۳ ق را نام برد که فرقه‌ای از معتزلیان به نام «اسکافیه» به او منسوب شده‌اند (همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲). همچنین می‌توان به ابوالقاسم علی بن محمد اسکافی نیشابوری دبیر آل سامان (نک: ۵، اسکافی، ابوالقاسم) و ابوحنیفه اسکافی (ه م)، شاعر، ادیب و فقیه سده ۵ ق اشاره کرد.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ ق؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالک، به کوشش محمد جابر عبدالعالم حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی بمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات المعتزلة، به کوشش علی سامی نشار و عصام‌الدین محمدعلی، اسکندریه، ۱۹۷۲؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالك والممالک ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ یاقوت، بلدان، همو، المشترك، به کوشش ف. روستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶ م؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

مژگان نظامی

اسکافی، نک: ابوحنیفه اسکافی.

اسکافی، ابو جعفر محمد بن عبدالله، متکلم پر آوازه و تشیع‌گرای مکتب معتزله بغداد (د ۲۴۰ ق/۸۵۴ م). با اینکه نیاکانش اهل سمرقند بودند (ابن ندیم، ۲۱۳)، او را ظاهراً به واسطه اقامت در اسکاف، اسکافی خوانده‌اند. اسکاف نام ناحیه‌ای از نهروان بود که بین بغداد و

واسط قرار داشت (یاقوت، ۲۵۲/۱؛ سمعانی، ۲۳۴/۱). سال تولد اسکافی همچون دیگر جزئیات زندگیش روشن نیست و دانسته‌های ما از سرگذشت وی به اشاره‌های جسته‌گریخته‌ای محدود می‌شود که در لابه‌لای روایت‌های منابع تاریخی و کلامی به چشم می‌خورد. ظاهراً در جوانی به علم کلام علاقه‌مند می‌شود و در حوزه درسی متکلمان به فراگیری این علم می‌پردازد. دبیری نمی‌باید که پدر و مادرش به سبب تنگی معیشت، او را وادار می‌کنند که درس و بحث را کنار گذاشته، به پیشه خیاطی بپردازد. اما جعفر بن حرب (د ۲۳۶ ق/۸۵۰ م) متکلم نامبردار مکتب بغداد که به استعداد او پی برده بود، محروم ماندن وی را از تحصیل برتافت و با پرداخت مقداری پول به خانواده‌اش به طور ماهیانه، شرایط ادامه تحصیل را برای اسکافی فراهم کرد (ابن ندیم، همانجا). از جمله‌های ستایش آمیزی که ابن ندیم (همانجا)

بگذرند (۱۸۸/۶). طول پل را ۳۱۰۰ قدم نوشته‌اند که یک اسب سوار ظرف یک ساعت و نیم می‌توانسته است از آن بگذرد (هامر پورگشتال، ۲۶۸۸/۴؛ EI²). در دو سوی رود سنگ‌های نظامی به منظور محافظت از پل ساخته شده بود. این پل در ۱۶۶۴ م از سوی مجارها به آتش کشیده شد، ولی ترکان آن را از نوساختند. بار دیگر زرنال یسلی در ۱۶۸۵ م بخشی از پل را که در سمت باتلاقها بود و نیز قسمتی از شهر اسک را به آتش کشید و آن را از سپاهیان عثمانی باز پس گرفت (EI²؛ هامر پورگشتال، همانجا). در ۱۶۸۷ م اسک بار دیگر به تصرف ترکان درآمد، ولی دبیری نباید (EI²).

به نوشته اولیا چلبی زبان مردم اسک مجاری بوده است (EI²؛ ۱۷۸/۶). همومی افزاید که در شهر کاروانسرای وجود نداشت، ولی در خانه‌های اکابر و اعیان شهر گشاده بود و مسافران را به میهمانی می‌پذیرفتند. وی همچنین از نهرهای آب زلال یاد کرده، و اسک را شهری بس آباد نوشته است (۱۸۰/۶، ۱۸۴).

شهر اسک مرکز تقاطع راههای آهن، شوسه و آبی رودخانه‌ای است. این شهر یکی از مراکز اقتصادی و فرهنگی اسلاوینیا، و دارای صنایع تهیه مواد خوراکی، چرم‌سازی، پارچه‌بافی، مصالح ساختمانی، تولید دستگاههای بافندگی و کشاورزی، صنایع شیمیایی، چوب‌بری، مبل‌سازی، کبریت‌سازی، کاغذسازی، تهیه پارچه‌های کتان، صنایع الکترونیک و جز آنهاست (BSE², XXXI/281; BSE³, XVIII/557).

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۸ ق؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۲۹۵ ق/۱۸۷۸ م؛ بچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ ق؛ واسم، احمد، عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ ق؛ صولاق‌زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۴۱ ق؛ هامر پورگشتال، ی. تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Brackhaus; BSE²; BSE³; EI²; Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar, Moscow, 1987; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

عنایت‌الله رضا

اسکاف، ناحیه‌ای در نزدیکی رود نهروان، میان بغداد و واسط، ابن خردادبه اسکاف و نهروان سفلی را یکی از بخشهای (طسوج) پنجگانه استان «بازینجان خسرو» در خاور دجله برمی‌شمارد (ص ۶). قدامة بن جعفر این استان را «آرندین کزده» نامیده است (ص ۲۳۵؛ نیز نک: لسترنج، ۸۰).

اسکاف به دو بخش علیا و سفلی تقسیم می‌شده است (ابن فقیه، ۲۱۰؛ مقدسی، ۳۷). در برخی منابع، اسکاف علیا به سبب آنکه گروه کثیری از بنی جُئید در آنجا سکنتی داشته‌اند، اسکاف بنی جنید خوانده شده است (ابن خردادبه، ۷۰۶؛ مسعودی، ۵۳؛ ابن حوقل، ۲۳۴/۱؛ حدود العالم، ۱۵۲؛ یاقوت، المشترك، ۲۳). رود نهروان پس از آبیاری زمینهای بغداد از کنار اسکاف عبور می‌کرده، و سپس در ناحیه جَرَجَرایا به دجله می‌ریخته است (مسعودی، همانجا؛ اصطخری، ۶۰). به گفته یاقوت، در روزگار سلجوقیان با از میان رفتن نهروان، اسکاف

مختلف شرح نهج البلاغه از آن نقل کرده، در دست نیست و تنها نسخه شناسایی شده آن (مرکزی، ۲۱۶۲/۱۱) نیز بر گرفته از همین کتاب است. دو گردآوری از نقض العثمانيه بر مبنای منقولات ابن ابی الحدید صورت گرفته، و به چاپ رسیده است: ۱. ضمیمه العثمانيه جاحظ که در ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م در قاهره به کوشش عبدالسلام هارون منتشر شده است. ۲. در مجموعه رسائل جاحظ که به کوشش حسن سندویی به سال ۱۳۵۲ق در قاهره چاپ شده است. رديه‌های دیگری نیز بر کتاب عثمانیه جاحظ نوشته‌اند و جالب اینجاست که خود جاحظ نیز رديه‌ای بر این رساله دارد (ابن ندیم، ۲۱۰: غرّی، ۴۵-۴۶).

گفتنی است که محمدباقر محمودی در ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م در بیروت کتابی با عنوان المعیار و الموازنه و به نام اسکافی منتشر کرده است، اما هیچ دلیل موجهی در دست نیست تا انتساب این کتاب را به اسکافی درست بدانیم، چرا که اولاً این ندیم این عنوان را از آثار فرزند اسکافی دانسته، و ثانیاً محمودی در مقدمه کتاب نه از مشخصات نسخه سخنی گفته، و نه حتی یک دلیل برای صحت انتساب این کتاب به اسکافی ذکر کرده است.

عقاید: دشواریهای بررسی اندیشه‌های آن دسته از متکلمان سده‌های ۲ و ۳ق که آثارشان برجای نمانده، این است که محقق باید بر اساس بخشهایی پراکنده از عقاید آنان که در منابع باقی مانده، طرحی از جانب خود بیندیشد و اندیشه‌های آنان را در قالب آن طرح بازسازی نماید، همچون کوزه شکسته‌ای که چند تکه از آن برجای مانده است و برای یافتن طرح آن باید تکه‌های دیگر را حدس زد (نک: فان اس، ۱۷۴). در اینجا نیز برای بازسازی عقاید کلامی اسکافی روایتی را که از نوشته‌های او برجای مانده، در مجموعه الهیات عدل باورانه معتزله طرح و بررسی می‌کنیم:

توحید: اسکافی همچون عموم معتزله در مورد مفهوم و ادراک هستی خداوند بر آن بود که هر انسانی ذاتاً و بالطبع آن را از آغاز تولد با خود دارد. البته این دیدگاه در تاریخ اندیشه، تلقی تازه‌ای نبود و در تعلیمات حکیمان رواقی درباره خداوند چنین نظری وجود داشت. به هر حال برای معتزلیانی چون اسکافی افزون بر این آگاهی و معرفت فطری به وجود خداوند، وحی نیز باعث تقویت و تأیید مفهوم وجود خدا در انسان می‌گردید (بغدادی، اصول الدین، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۵۶-۲۵۸، فان اس، ۱۷۵-۱۷۷). بدین ترتیب، میان دو معرفت نخستین و دومین فرق وجود داشت. معرفت نخستین در سرشت هر انسان نهفته است و برای دسترسی به آن نیازی به وجود پیامبران نیست. این معرفت را در آن زمان «ضروری» و یا به عبارتی «فطری» می‌نامیدند (همانجاها). معرفت دوم، بر خلاف آن، در نتیجه اعتقادات دینی حاصل می‌شود و به وسیله وحی به معرفت اول ضمیمه می‌گردد. در مراحل بعدی که انسان استقلال فکری به دست می‌آورد، پرداختن به تفکر در اختیار خود اوست و در واقع مکلف و موظف است که فکر کند. از طرفی چون این تفکر در اختیار خود انسان است، می‌توان گفت که در برابر رفتارها و

درباره اسکافی به کار برده، چنین بر می‌آید که در دانش اندوزی و کسب کمالات پیشرفت حیرت‌انگیزی داشته است.

اسکافی از قرار معلوم در دوران خلافت معتصم عباسی (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) شهرت و اعتباری یافته بود، چرا که معتصم او را به دربار پذیرفته بود و احترام بسیاری برایش قائل بود، چندانکه وقتی اسکافی در مجلس معتصم سخن می‌گفت، همه خود را موظف می‌دانستند که تا پایان سخنرانی خاموش بمانند (همانجا). معتصم به پسر او ابوالقاسم جعفر نیز عنایت داشت و او را که در فن دبیری دستی داشت، به ریاست یکی از دیوانهای خویش گمارد. ابن ندیم کتابی را با عنوان المعیار و الموازنه به ابوالقاسم نسبت داده است (همانجا). برخی روایتها نشان می‌دهند که اسکافی تا واپسین سالهای عمرش همچنان این اعتبار را حفظ کرده بود (ابن مرتضی، طبقات...، ۷۸-۷۹).

اسکافی همچون دیگر متکلمان هم روزگارش به بحث و مناظره با سایر متکلمان می‌پرداخت. حسین بن علی کرابیسی، سکاک - که یکی از یاران هشام بن حکم بود - و ابوعفان فارقی از کسانی بودند که با وی مناظره‌ها داشته‌اند (ابن ندیم، ۲۲۰، حاشیه: خیاط، ۱۴۲؛ خطیب، ۴۱۶/۵). ظاهراً مناظره‌های اسکافی با سکاک متکلم شیعی در چندین نوبت انجام شده بود، چرا که متن این گفت‌وگوها در کتابی با عنوان مجالس جمع آوری شده بود (نک: خیاط، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۲۸۵؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۳۲/۱۷-۱۳۳). اسکافی را بر اساس طبقه‌بندی اعترالیان، در طبقه هفتم جای داده‌اند (همانجا؛ ابن مرتضی، المنیة...، ۲۸). ناگفته نماند که این طبقه‌بندی ساختگی است، چرا که قاضی عبدالجبار و برخی دیگر از اعترالیان کوشیده‌اند تا پیشینه فرقه معتزله را به بزرگان دین که پیش از واصل بن عطا می‌زیستند، برسانند؛ چنانکه خود واصل را در طبقه چهارم جای داده‌اند (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۱۴-۲۳۴؛ نیز نک: ه، ابوالهذیل علاف). بدین قرار اسکافی در واقع به طبقه چهارم معتزله تعلق دارد.

آثار: ۱. ابطال قول من قال بتعذیب الاطفال؛ ۲. اثبات خلق القرآن؛ ۳. الاشریة؛ ۴. البدل؛ ۵. بیان المشکل علی برغوث؛ ۶. التویبه نقض کتاب الحفص؛ ۷. جمل قول اهل الحق؛ ۸. الرد علی المشبهه؛ ۹. الرد علی من انکر خلق القرآن؛ ۱۰. الشرح لا تقاویل المجبره؛ ۱۱. العطب؛ ۱۲. کتاب علی حسین، در استطاعت؛ ۱۳. کتاب علی النظام، درباره اینکه یک فعل از دو طبیعت مختلف صادر می‌شود؛ ۱۴. کتاب علی هشام؛ ۱۵. فضائل علی (ع)؛ ۱۶. القاضی بین المختلفه؛ ۱۷. اللطیف؛ ۱۸. ما اختلف فيه المتکلمون؛ ۱۹. المخلوق علی المجبره؛ ۲۰. المقامات، در فضایل علی (ع)؛ ۲۱. النعم؛ ۲۲. النقض لکتاب الحسین النجار؛ ۲۳. نقض کتاب ابن شیب، در وعید؛ ۲۴. نقض العثمانيه (ابن ندیم، ۲۱۳؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۹۵؛ ابن ابی الحدید، ۷۳/۴، ۲۵/۷-۲۶).

نقض العثمانيه رديه‌ای است که اسکافی بر کتاب عثمانیه جاحظ نوشته بود. از متن این رساله ظاهراً جز آنچه ابن ابی الحدید در جاهای

(نک: ۵د، اشاعره)، نظر اسکافی همچون سایر متکلمان در باب پیدایش جهان هستی این است که جهان آفرینش آغاز زمانی دارد و به اصطلاح مناط نیاز شیء را به آفرینش، «حدوث» می‌داند. البته او بر خلاف ابوالهذیل علاف به این قاعده کهن که هر چه آغاز دارد، باید انجام داشته باشد، پای بند نیست. در اینجا ابوالهذیل بحث جنجال بر انگیزی به راه انداخته، و گفته بود که چون جهان هستی آغاز دارد، انجام نیز دارد و بدین قرار، روزی فرا می‌رسد که بهشتیان و جهنمیان تا ابد دستخوش سکون و خمود خواهند گردید (نک: ۵د، ابوالهذیل علاف). این عقیده با مخالفت بسیاری از متکلمان از جمله اسکافی روبه رو گردید. در اینجا اسکافی در کتابی که درباره توحید نوشته بود و بخشی از آن را خیاط در الانتصار (ص ۱۳-۱۴) نقل کرده، مسأله را به این صورت حل کرده است که آفرینش الهی را آغاز هست، ولی انجام نیست، چرا که خداوندی که آفرینش را آغاز کرده، چون ذاتش دچار دگرگونی و تحول نمی‌شود، پس آفرینش انتهایی ندارد و این کار تا ابد ادامه خواهد یافت و بهشتیان و دوزخیان در معرض هیچ سکونی قرار نخواهند گرفت (همانجا).

یکی از مسائل مهمی که از نظر معتزلیانی چون اسکافی با مسأله توحید پیوندی محکم خورده بود، مسأله مخلوق یا حادث بودن کلام الهی بود. اسکافی دو رساله مستقل در این موضوع نوشته بود (نک: ۲ و ۹ آثار در همین مقاله) و این امر عنایت فراوان او را به این موضوع نشان می‌دهد. در واقع اوضاع تاریخی و فرهنگی خاصی معتزله را واداشته بود تا قدیم بودن قرآن را نفی کنند و شدیداً بر این مسأله اصرار بورزند. حساسیت مسأله چندان بود که معتزله که از ۱۹۸ تا ۲۳۳ ق یعنی دوران حکومت مأمون، معتصم و واتق به دربار راه یافته، و از نفوذ بسیاری برخوردار بودند، این مسأله را از حوزه بحث به حوزه سیاست و اجتماع کشاندند و حکومت را وادار کردند تا دستگاه تفتیش عقاید بر پا کند و از دانشوران و برجستگان اعتراف بگیرد که قرآن مخلوق است. یکی از پیامدهای ناگوار این کار آن بود که مخالفان این عقیده با آسیبهای گوناگونی مواجه شدند. برخی تازیانه خوردند، پاره‌ای به زندان رفتند و عده‌ای کشته شدند. اسکافی شاهد همه این درگیریها بود (نک: طبری، ۶۳۱/۸ - ۶۴۵؛ نادر، ۵۷ - ۵۹؛ برای مطالعه بیشتر، نک: جدعان، جم). ریشه این مسأله به حمله متکلمان مسیحی به اسلام باز می‌گشت. آنان از آغاز قرن دوم به بعد برای بی‌اعتبار کردن اندیشه‌های اسلامی و تثبیت مواضع کلامی خویش، این اندیشه را رواج داده بودند که از طرفی خود قرآن (آل عمران/۴۵؛ نساء/۱۷۱/۴) مسیح را کلمه خوانده است و از طرف دیگر سنت گرایان، کلام یا کلمه خدا را قدیم می‌دانند. مسیحیان مقدمه سومی نیز به این دو مقدمه افزودند و آن این بود که هر امر قدیم و ناآفریده‌ای خداست و از این رو نتیجه می‌گرفتند که «مسیح خداست». این تلقی آشکارا با عقاید اسلامی در تناقض بود، چرا که قرآن شدیداً خدا یا فرزند خدا بودن مسیح را رد می‌کرد. از این رو، معتزلیانی چون اسکافی مناسب‌ترین دفاع از توحید اسلامی و مبارزه با تثلیث

کارهایش مسئول است. ابوالهذیل علاف معتقد بود که انسان به طور طبیعی و در سرشت خود به خدا آگاه است، اما در کنار این خدا آگاهی، وقتی به بلوغ فکری می‌رسد، باید بکوشد که اعتقادات دینی (= معرفت دوم) را به تفصیل بی‌هیچ درنگی به دست بیاورد. به عبارت دیگر باید درباره آنچه در قرآن آمده، به اندیشه بپردازد و در صورت تخلف از این امر گناهکار است (همانجاها). اسکافی همچون دیگر متکلمان مشهور بغداد با اینکه نظر ابوالهذیل را در مورد مکلف بودن به چنین معرفتی پذیرفته بود، اما بر خلاف وی بر آن بود که معرفتهای اکتسابی جز با صرف وقت، دقت و اندیشه به دست نمی‌آید و نمی‌توان بدون دادن مهلت و زمان فکر کردن به مکلف، او را برای به دست آوردن چنین شناختهایی تکلیف کرد (همانجاها).

نکته دیگر آنکه اساساً تلقی معتزله از ذات خداوند، عدل، صفات و افعال او با تلقی اصحاب حدیث و سپس اشاعره (هم) تفاوتی جوهری دارد. از نظر اصحاب حدیث که تعقل در الهیات را بی‌اعتبار دانسته، و به چیزی جز نقل اعتمادی نداشته‌اند، خداوند یکسره رنگی انسانی دارد و فی الجمله در اندیشه‌های آنان نسبت به خداوند مسأله انسان‌وارانگاری موج می‌زند. همه چیز و همه کس اسیر بنجه قضا و قدرند، چه خدا همه چیز را از ازل مقدر کرده، و ریز و درشت برنامه زندگی هر انسانی به خامه تقدیر ثبت شده است و هیچ کس نمی‌تواند ذره‌ای از آنچه برایش مقدر گردیده، تخلف بورزد. در اینجا اختیار و مسئولیت انسان رنگی ندارد (ابن ابی یعلی، ۳۱-۲۴/۱، ۲۹۳/۲-۳۰۳). معتزله که عقل‌مداری را تنها اساس و معیار اندیشه‌های دینی و کلامی می‌دانند، تلقیشان از خداوند در واقع یکسره در مقابل آن باور قرار دارد. توحید معتزله در واقع توحیدی تنزیهی است و با جمله‌های سلبی بیان می‌شود و اختیار انسان را حفظ می‌کند. اسکافی نیز همگام و همسو با دیگر اعتزلیان به چنین نگرشی باور دارد و عنوان رده‌ای که بر ضد تشبیه گرایان نوشته بود، گویای همین معناست (نک: خیاط، ۵ - ۸؛ قاضی عبدالجبار، شرح... جم).

در اندیشه‌های اسکافی در باب توحید، «خدا محوری» بیش از هر عنصر دیگر نقش دارد. به گمان اسکافی، غیر از کارهایی که انسان با توانایی خدادادی به اختیار و انتخاب خویش انجام می‌دهد، همه رویدادهای جهان آفرینش از خداوند نشأت می‌گیرد. از سخنان او در این باره چنین پیداست که قاعده علیت را منکر است و افعالی را که از طبایع اشیاء سر می‌زند، مستقیماً به آفرینش الهی نسبت می‌دهد. او تصریح می‌کند که ممکن است هیزم و آتش مدت‌ها در کنار هم باشند، بدون اینکه خدا افروختن و سوختن را بیافریند؛ یا سنگ در وسط آسمان و زمین ثابت باشد، بدون اینکه «افتادن» از سوی خدا آفریده شود (اشعری، مقالات...، ۳۱۳). البته تأثیر اندیشه‌های ابوالهذیل علاف در این مورد بر اسکافی کاملاً آشکار است.

نکته اینجاست که در تاریخ اندیشه‌های کلامی، اندیشه‌هایی از این دست را بدون هیچ اشاره‌ای به اعتزلیان، به اشاعره نسبت می‌دهند

پذیرفته شود خدا کارهای زشت و ناپسند انجام می‌دهد و این معنا با تلقی آنان از اصل عدل متناقض می‌افتاد. تلقی سنت گرایان از عدل الهی کاملاً مخالف این دیدگاه بود و آنان معتقد بودند که کارهای خداوند به مرزهای حسن و قبح عقلی محدود نمی‌شود و خداوند برای انجام دادن کارهایش هیچ مانعی بر سر راه ندارد. در اینجا عدل معنای دیگری دارد و آن این است که هر کاری خدا انجام دهد، همان عدل است و کارهای خدا با سنجشهای عقلی قابل دآوری نیست و به رغم معتزله که از نسبت دادن کارهای زشت انسان به خداوند ابا دارند، خدا فاعل حقیقی کارها از جمله کارهای زشت انسان است و خوب و بد کارها را شریعت معین می‌کند (نک: اشعری، الملع، ۷۱-۷۳، ۱۱۷).

به هر روی، آراء اسکافی درباره اصل عدل باید در بستر الهیات عدل باورانه اعتزالی دریافته شود. ۶ عنوان از عناوین رساله‌های اسکافی به این موضوع اختصاص دارد (نک: ش ۱، ۶، ۱۰، ۱۲، ۱۹ و ۲۲ آثار در همین مقاله) و این معنا شدت توجه وی را به این اصل می‌رساند. اسکافی تصریح می‌کند که حسن و قبح کارهای انسان سببی بیرون از خود همان کارها ندارد. زشتی یا خوبی یک فعل در درون همان فعل نهفته است و عقل این جنبه‌ها را تشخیص می‌دهد (نک: اشعری، مقالات، ۳۵۶). بر این اساس عدل خداوند اقتضا می‌کند که خداوند کارهای قبیح انجام ندهد. مثلاً از آنجا که بیدادگری کاری زشت است، خدا بیدادگر نیست. البته اسکافی بر خلاف متکلمان هم کیش خود، نظام و اسواری که ستمکار نبودن خدا را اینگونه تعلیل می‌کردند که او توانایی ستمگری ندارد، بر این باور است که خدا بر این کار تواناست، ولی چون عادل است، به چنین کاری دست نمی‌زند (خیاط، ۹۰؛ اشعری، همان، ۲۰۲، ۳۹۵، ۵۵۷ - ۵۵۸؛ بغدادی، الملل، ۱۰۳). متأسفانه این

راوندی (ه م) در فضیحة المعتزله زندانه گفته‌های اسکافی را در این زمینه سوء تعبیر کرده، و بر او خرده گرفته است. خیاط در الانتصار (همانجا) با نقل عین سخنان اسکافی، از خواننده انصاف طلبیده است. همین سوء تعبیر به منابع ضد اعتزالی راه یافته، و دست‌مایه لحن بر اسکافی گردیده است (اسفراینی، ۴۸؛ بغدادی، همانجا، الفرق، ۱۶۹). اسکافی با توجه به همین اعتقادی که در مورد اصل عدل داشت، ردیه‌ای بر ازارقه (ه م) نوشت (نک: ش ۱ آثار در همین مقاله)، چرا که آنان معتقد بودند که کودکان کافران و مشرکان اگر پیش از بلوغ از دنیا بروند، خداوند آنان را در دوزخ عذاب خواهد کرد (ابن حزم، ۱۲۷/۴). از نظر اسکافی این باور مردود است، چرا که عذاب کردن کودکان نامکلف ظلم است و خدا کار قبیح انجام نمی‌دهد. بدین لحاظ، اسکافی معتقد است که همه کارهای خداوند خیر است و هیچ شری در افعال او وجود ندارد؛ حتی عذاب جهنم نیز خیر و رحمت است، زیرا که آفرینش جهنم موجب شده است که بسیاری از مردم از کفر و گناه دوری کنند (اشعری، همان، ۲۴۹، ۵۳۷).

با اینکه اسکافی در مورد مسأله استطاعت (ه م) یا توانایی انسان برای انجام دادن کارها، همچون سایر عدل‌گرایان و طرفداران اختیار

مسیحی را در این می‌دیدند که به شدت اندیشه قدم قرآن را نفی، و عقیده به حدوث کلام الهی را تثبیت نمایند (ابن ندیم، ۲۳۰، سطرهای ۷-۱۲؛ طبری، ۶۳۱/۸-۶۳۷؛ ولفسن، ۲۵۹-۲۶۳؛ نادر، همانجا). البته ناگفته نماند که معتزله با طرح این اندیشه، با گروهی از سنت‌گرایان مسلمان همچون اصحاب حدیث نیز سخت درگیر می‌شدند، چرا که ایشان از اندیشه قدم قرآن دفاع می‌کردند. با اینهمه، اعتزالیان روی هم رفته منکر وجود قرآن از پیش موجود نبودند و تنها قدم آن را انکار می‌کردند (ولفسن، ۲۸۵). اما آنان در مورد چگونگی این آفرینش و اینکه چه چیزی مخلوق است، اتفاق نظر نداشتند. اسکافی همچون استادش جعفر بن حرب بر آن بود که کلام خدا عرض است و جسم نیست (اشعری، مقالات، ۱۹۳) و از طرف دیگر معتقد بود که خداوند قرآن را بر لوح محفوظ خلق کرد (نسفی، ۲۶۰؛ ولفسن، ۵۹۹-۶۰۰). بدین ترتیب، می‌توان استنتاج کرد که محل آفریده‌ای که کلام خدا در آن خلق شده، لوح محفوظ بوده، و چون لوح محفوظ از جمله چیزهایی است که پیش از آفرینش جهان خلق شده بود، بنابراین از نظر اسکافی قرآن پیش از آفرینش جهان خلق شده بود و در واقع همین کلام بر حضرت محمد (ص) وحی گردید.

مسأله دیگری که اعتزالیان در مورد آن اختلاف نظر داشتند، این بود که از طرفی قرآنی داریم که پیش از آفرینش عالم بر لوح محفوظ خلق شده است و از سوی دیگر قرآنی زمینی داریم که در تلاوت کردن یا شنیدن یا به خاطر سپردن یا نوشتن شکل می‌گیرد؛ اینکه این دو قرآن چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ جعفر بن حرب و بیشتر بغدادیان محال می‌دانستند که کلام خدا در آن واحد در دو جا وجود پیدا کند و شنیدن و به خاطر سپردن و تلاوت یا نوشتن قرآن را «حکایت» از قرآن پیش موجود می‌انگاشتند و اینها را خود قرآن نمی‌دانستند. اما اسکافی برخلاف آنان بر آن بود که خود قرآن می‌تواند در آن واحد در چند مکان به صورت شنیدن، به خاطر سپردن، تلاوت یا نوشتن وجود داشته باشد. به عقیده او چنین چیزی در مورد کلام بشر محال است و فقط کلام خداوند چنین خاصیتی دارد (اشعری، همان، ۱۹۳، ۵۹۹-۶۰۰؛ نسفی، همانجا؛ بغدادی، الفرق، ۱۷۰).

عدل: اصل عدل تلقی خاص معتزله را از خداوند و افعالش بیشتر نمایان می‌کند. در این مکتب عدل الهی نیز با معیاری صرفاً عقلی توجیه و معنا می‌شود. در اینجا معنای «خدا عادل است» این است که کار «قیح» انجام نمی‌دهد و در انجام دادن کار «حسن» (= بایسته و پسندیده) تعلل و اخلال نمی‌ورزد (قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۰۱). اینک این پرسش مطرح می‌شود که حسن و قبح کارها را چگونه می‌توان مشخص کرد؟ پاسخ معتزلیانی چون اسکافی این بود که عقل می‌تواند این کارها را از هم باز شناسد و در مورد کارهای خداوند با همین معیار دآوری کند (همو، «فضل»، ۱۳۹). بر همین مبنا بود که معتزله معتقد بودند که انسان مختار است و مسأله اختیار در نظر آنان از شاخه‌های اصل عدل بود، چرا که اعتقاد به جبر مستلزم آن بود که

و به معاویه گراییدند (مسائل، ۱۶). جاحظ در رساله عثمانیه حقانیت خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را مطرح می‌کند و به باورهای شیعه در این زمینه می‌تازد. عجیب است که جاحظ در رساله دیگرش به نام فضل هاشم علی عبدالشمس سخنانی بر خلاف مطالب عثمانیه به میان می‌آورد! باری جاحظ در عثمانیه می‌کوشد تا نشان دهد که ابوبکر از علی (ع) برتر بوده است. اسکافی در رده خود به یک یک دلایلی که جاحظ برای برتر انگاشتن ابوبکر آورده، پاسخ می‌دهد و تصریح می‌کند که منکر فضیلت و پیشینه درخشان هیچ یک از صحابه نیست، اما ترجیح یکی از صحابه را بر علی (ع) بر نمی‌تابد. او می‌گوید (ص ۵۳) که جاحظ با سخنان باطل می‌خواهد برای ابوبکر مناقب بسازد. اسکافی به شرایط تاریخی و سیاسی اشاره می‌کند که در آن، عقاید عثمانیه بستر مناسبی برای رشد و گسترش داشت و پیروان چنین عقایدی قدر می‌دیدند و بر صدر می‌نشستند (نک: ص ۱۳). در صورتی که در مورد علی (ع)، فرزندان و پیروانش وضع کاملاً متفاوت بود و در منابع مورد ناسزا قرار می‌گرفتند و محدثان و واعظان سخت تهدید شده بودند که از خوبها و فضایل آنان هیچ یادی نکنند (همانجا). از نظر اسکافی اینکه جاحظ یکی از دلایل مشروعیت امامت ابوبکر را این می‌داند که وی نخستین مسلمان بوده، پنداری باطل است. وی دلایل مختلفی می‌آورد تا اثبات کند که علی (ع) نخستین مسلمان بوده است (ص ۱۶-۲۱) و برای نشان دادن فضایل علی (ع) به آیه‌ها، روایات و اشعار استناد می‌نماید (ص ۱۷-۲۱). همچنین زیرکانه تناقض گوییهای جاحظ را در همین رساله متذکر می‌شود (ص ۳۹).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق ۱۹۵۹م؛ ابن ابی یطی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزله، به کوشش زوزانا دیوالد ویلنر، بیروت، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م؛ همو، المنیة والامل، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اسفراینی، شاهفور، التبصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹/ق ۱۹۴۰م؛ اسکافی، محمد، «نقض العثمانیة»، ضمن رسائل (نک: همو، جاحظ)؛ اشعری، علی، اللمع، به کوشش حموده غرابه، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت رتر، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۴۶/ق ۱۹۲۸م؛ همو، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح؛ همو، الملل والنحل، به کوشش الیبر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، «العثمانیة»، ضمن رسائل، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۳م؛ جدعان، فهمی، المحقق، عمان، ۱۹۸۹م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش ه. س. نیرگ، قاهره، ۱۳۴۴/ق ۱۹۲۵م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۲م؛ طبری، تاریخ، غریفی، علی عدنانی، مقدمه بر بناء المقالة الفاطمیة فی نقض الرسالة العثمانیة ابن طاروس، قم، مؤسسه آل البیت؛ فان اس، یوزف، «معرفة الله مسأله‌ای دینی در تفکر معتزله»، ترجمه ایرج خلیفه سلطانی، سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۵م؛ همو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فواد سید، تونس الجزایر، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۴م؛ قرآن کریم؛ مرکزی، خطی؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۶م؛ ملطی، محمد، التنبيه والرد، به کوشش

معتقد بود که این توانایی پیش از وقوع فعل در انسان وجود دارد، ولی زیاده روی ابوالهذیل علاف را در این مورد نمی‌پسندید. ابوالهذیل بر آن بود که انسان در زمان وقوع فعل استطاعت ندارد و ممکن است که از اندام شخص عاجز و یا حتی مرده فعلی سر بزند (نک: ص ۵). ابوالهذیل علاف؛ اشعری، همان، ۲۳۲). اما اسکافی بر خلاف ابوالهذیل معتقد است که استطاعت در حال انجام دادن فعل مباشر - که هر جزئی از آن به تجدید عزم و اراده و قصد نیاز دارد (اشعری، همان، ۴۰۹) - در انسان وجود دارد و سر زدن فعل از اندام عاجز و مرده محال است (همان، ۲۳۲، ۳۱۳).

امامت و سیاست: مسأله امامت یکی از کهن‌ترین، جنجالی‌ترین، مهم‌ترین و دشوارترین مسائل کلامی-سیاسی است که از دیرباز در میان متکلمان مطرح بوده، و در عین حال بر سر آن جنگها و خونریزیهای بسیاری روی داده است و نیز فرقه‌های مذهبی بسیاری پدید آمده‌اند. آنچه بیش از همه به این دشواری دامن می‌زد، این بود که اندیشه‌های سیاسی و اندیشه‌های دینی درهم آمیخته بودند و در غالب موارد مکتبهای سیاسی در پی این بودند که برای خود میانی دینی دست و پا کنند. به هر حال، اسکافی نیز به سبب اهمیت مسأله، در این زمینه ۳ رساله نوشته بوده است (نک: ص ۱۵، ۲۰ و ۲۴ آثار در همین مقاله). برای روشن شدن نظر اسکافی در مورد امامت، بیش از هر چیز باید به اندیشه‌های معتزله در این باب بپردازیم. معتزله به طور کلی درباره این موضوع دو نظر داشتند: دسته اول بر آن بودند که امامت واجب است و بر امت نیز واجب است که امام تعیین کنند؛ گروه دوم نظرشان این بود که چنین چیزی بر مسلمانان واجب نیست. اما گروه نخست نیز در مورد چگونگی تعیین امام و فلسفه مشروعیت وی با هم همدستان نبودند. اسکافی و غالب اعتزالیان مکتب بغداد، به امامت مفضول قائل بودند و می‌گفتند اشکالی ندارد که مسلمانان با مردی عقد امامت ببندند که می‌دانند در میان امت برتر و بالاتر از او نیز هست. جاحظ و غالب معتزلیان بصره نظری بر خلاف این داشتند و بر آن بودند که امامت تنها فاضل را شاید و رتبه ابوبکر، پس از پیامبر (ص) از همه بالاتر بود (اسکافی، جه؛ جاحظ، ۱؛ مسائل... ۵۰-۵۲؛ ملطی، ۳۹). اسکافی و آن دسته از معتزله که قائل به امامت مفضول بودند، سخنان این بود که علی (ع) پس از پیامبر (ص) رتبه‌اش از همه برتر بود و ابوبکر در رتبه بعد قرار داشت، ولی قریشیان به دلایلی به ابوبکر مایل شدند و با او بیعت کردند (اسکافی، جه؛ مسائل، ۵۶). بر این مبنا اسکافی حتی ولایت عثمان را می‌پذیرد و در مورد کسانی چون عایشه، طلحه و زبیر که در زمان خلافت علی (ع) با او جنگیدند، بر آن بود که آنان با اینکه خطاکار بودند، ولی از گناهشان توبه کردند (خیاط، ۹۸).

به هر حال، برای بررسی دقیق‌تر و فراگیرتر آراء اسکافی در زمینه امامت، رساله بازسازی شده او نقض العثمانیه بهترین و معتبرترین منبع است. این کتاب رده‌ای است بر رساله عثمانیه جاحظ. عثمانیه طرفداران عایشه، طلحه، زبیر و اهل شام بودند که از بیعت با علی (ع) سرناز زدند

آمده، ظاهراً تمایلات شیعی او و اتهام وی و یارانش به مکاتبه با علویان خراسان و رساندن اخبار به ایشان بوده است (نک: ابوالفرج، ۶۷/۲۰؛ صفدی، همانجا؛ قس: سامرای، ۸۶).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش هاروتیک درنبرگ، پاریس، ۱۸۹۲م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ جاحظ، عمرو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حصری قیروانی، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ذهی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ازنوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سامرای، حام قوام، المؤسسات الاداریة فی الدولة العباسیة، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ صابی، محمد، الهفوات النادرة، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش شکر فیصل، ریسبدان، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ، مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه ذمان، پاریس، ۱۹۷۳م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI².

محمد مهدی مؤذن جامی

اسکافی، ابوالقاسم علی بن محمد (د ح ۳۴۳ق/۹۵۴م)، دیوان سالار و ادیب عصر سامانی. به گفته ثعالبی در ریتیمه الدهر، اسکافی از مردم نیشابور بود و نخست در همانجا دانش آندوخت، فنون ادب را نزد حسن بن مهرگان، از بزرگترین استادان ادب آن دیار فرا گرفت و یک چند در یکی از دستگاههای دیوانی به نویسندگی پرداخت (۹۵/۴-۹۶؛ نیز نک: یاقوت، ۱۵۷/۱۳-۱۵۸).

اسکافی در آغاز جوانی به دربار ابوعلی محتاج (نک: ه د، آل محتاج)، فرمانروای جغانیان و از امرای مشهور سامانی راه یافت و چندان زود مراتب ترقی را پیمود که به ریاست دیوان رسائل برگزیده شد. دیری نیاید که آوازه اسکافی در بخارا، تخته‌گاه سامانیان نیز پیچید و نامه‌هایی که به انشای او به بخارا فرستاده می‌شد، چنان شیوا بود که دبیران دستگاه سامانی را به شگفتی و هم چشمی و می داشت. از همین رو، صاحب منصبان نوح بن نصر (حک ۳۳۱-۳۴۳ق/۹۴۳-۹۵۴م)، امیر سامانی، به ابوعلی محتاج نامه‌ها نوشتند تا اسکافی را به بخارا روانه کند، اما ابوعلی از سر عناد بدان نامه‌ها پاسخ نگفت و از فرستادن وی خودداری کرد. اما چون ابوعلی بر ضد نوح بن نصر سر به شورش برداشت و در حوالی بخارا از وی شکست خورد و متواری شد (۳۳۶ق)، اسکافی از جمله همراهان او بود که به اسارت امیر سامانی درآمد (ثعالبی، همان، ۹۶/۴؛ قس: نظامی، ۱۰۱-۱۰۲؛ نیز نک: ه د، آل محتاج). نوح با اینکه بدو سخت علاقه و عنایت داشت، در قهتند بخارا به بندش افکند، اما چون بی‌علاقگی اسکافی را در پیوستن به جغانیان آزمود، خشنود شد و او را از زندان رها نید. سپس به نیابت عمید ابوعبدالله، معروف به گله (پدر ابن عمید، وزیر رکن الدوله) رئیس دیوان رسائل، به کار گماشت. از این پس ابوعبدالله جز نامی از ریاست نداشت و در واقع امور دیوان یکسره به دست اسکافی افتاد و پس از درگذشت ابوعبدالله، ریاست دیوان رسائل به او واگذار شد (ثعالبی، همان، ۹۶/۴-۹۷).

محمدزاهد کوزی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نادر، البیر نصری، اهم الفرق الاسلامیة، بیروت، المطبعة الکتولیکه؛ نسفی، میمن، تبصرة الادلة، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نهج البلاغه؛ ولفسن، هری اوستین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، بلدان.

اسکافی، ابوالفضل جعفر بن محمود (د محرم ۲۶۸/اوت ۸۸۱)، وزیر دوره عباسی. از نسبت او پیداست که از اسکاف، ناحیه‌ای میان بغداد و نهر وان (نک: یاقوت، ۲۵۲/۸) برخاسته، و ظاهراً بعدها نیز در آنجا ساکن بوده است. از دو بیته که جاحظ (۵۸/۲) از خالد بن یزید کاتب (د ۲۶۹ق) درباره اسکافی نقل کرده، چنین بر می‌آید که او پیش از وزارت نیز شغل مهمی داشته است (نک: EI²). همچنین گفته‌اند که وی، پیش از وزارت از نزدیکان معتز، خلیفه عباسی بود و از خواص او به شمار می‌آمد (حصری، ۸۷۳/۲). زمانی که ترکان با معتز بیعت کردند (محرم ۲۵۱)، وی به وزارت رسید (طبری، ۲۸۷/۹؛ مسعودی، ۳۶۵/۷)، ولی گویا حمایت ترکان که دربار عباسی را زیر نفوذ خود داشتند، در وزارت یافتن او بی‌تأثیر نبوده است (نک: صابی، ۷۳۳؛ صفدی، ۱۵۳/۱۱).

اسکافی از علم و ادب دبیری بی بهره بود (ابن طقطقی، ۳۳۳-۳۳۴؛ صفدی، همانجا) و بیشتر، از راه گشاده دستی و اعطای هدایا، دلها را با خویش نرم می‌داشت (ابن طقطقی، ۳۳۴). همین بی‌مایگی اسکافی، ظاهراً موجب مداخله آشکار ترکان در امور بود و خلیفه که برای خود نقش بیشتری جست و جو می‌کرد، بی‌پروایی او را نسبت به خود، بر نمی‌تابید و اگر از بیم ترکان نبود، او را عزل می‌کرد (نک: صابی، همانجا). اما مناسبات دوستانه میان ترکان و اسکافی مخالفت سرسختانه دیگر جناح سپاه معتز، یعنی مغربیان را برانگیخت، چنانکه سرانجام، میان آنان و ترکان که از وزیر حمایت می‌کردند، نزاعهایی به وقوع پیوست و فتنه برخاست. مغربیان شکایت نزد خلیفه بردند و وی موقع را مناسب شمرد و اسکافی را در ربیع الآخر ۲۵۲ عزل کرد و به تکریت فرستاد (ابن طقطقی، صفدی، همانجا). با اینهمه، اسکافی یکبار دیگر در پایان خلافت معتز به وزارت رسید، و با آنکه معتز آشکارا می‌گفت که به او نیازی ندارد، گروهی از ترکان به اسکاف رفتند و وی را در جمادی الآخر ۲۵۵ به دارالخلافه آوردند و وزارت دادند (طبری، ۳۸۸/۳؛ ابن طقطقی، ۳۳۵). در این دوره، احتمالاً مانند دوره پیش، اسکافی آشکارا از سوی صالح بن صیف که احمد بن اسرائیل، وزیر خلیفه و گروهی دیگر را دستگیر کرده بود و سپس معتز را نیز به قتل آورد، حمایت می‌شد (ابن عبدربه، ۱۲۴/۵؛ ابن طقطقی، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۱۶/۷؛ سامرای، ۸۷).

هنگامی که مهدی به خلافت رسید، اسکافی برای وی بیعت گرفت و همچنان در سمت وزارت باقی ماند (ابن طقطقی، ۳۳۷)، ولی خلیفه جدید پس از مدتی او را از کار برکنار ساخت و به بغداد تبعید، و در آنجا زندانی کرد (ذهی، ۵۳۷/۱۲؛ صفدی، همانجا). دلیل عزل این بار او، چنانکه در برخی مآخذ ذکر شده، و خاصه در قطعه شعری هجو گونه

اسکافی بعد از مرگ نوح بن نصر و جانشینی پسر عبدالملک (۳۴۳ق)، همچنان در مقام خود باقی ماند، تا اینکه در اوایل حکومت وی، در بخارا درگذشت (همان، ۹۹/۴ - ۱۰۰). برخی از شاعران معاصر او چون هرنمی ایبوردی (همانجا) و حسن بن علی مطرانی (نک: همو، شمار... ۲۷۰) در رثای وی اشعاری سرودند که از مرثیه ایبوردی بیت زیر شهرت بسیار یافت (نیز نک: بیهقی، ۷۹۵):

آلم تر دیوان الرسائل عطلت بفقدانه اقلامه و دفاتره

بجز تعالی، نظامی عروضی نیز در چهارمقاله (ص ۱۳-۱۶) شرحی از زندگانی اسکافی به دست داده که با خطاهای شگفت‌انگیز تاریخی همراه است. مثلاً او را دبیر نوح بن منصور (حک ۳۶۶-۳۸۷/۹۷۷ - ۹۹۷م) و آلتکین (د ۳۵۲ق/۹۶۳م) پنداشته است که به هیچ روی با قزاین تاریخی سازگار نیست. همچنین در برخی منابع (نک: هدایت، ۲۰۸/۱)، میان ابوالقاسم اسکافی و ابوحنیفه اسکافی (ه م) که در سده ۱۱۱ق/۱۷۰ می‌زیسته، خلط شده است (برای تفصیل، نک: قزوینی، ۱۴۰؛ فروزانفر، ۱۹۹).

تعالی، اسکافی را «لسان خراسان» و یگانه آن دیار دانسته، و بر آن است که او گرچه در نثر دستی چیره داشت، ولی در سرودن شعر مانند جاحظ اندک مایه بود. او در فن دبیری چنان مهارت داشت که گفته‌اند یک بار در حضور نوح بن نصر نامه‌ای را که پیش‌تر امیر به نگارش آن فرمان داده، و او کوتاهی کرده بود، بی آنکه نوشته باشد، فی البداهه بخواند، چندانکه امیر سامانی به قصور او پی نبرد و اسکافی بعداً همان مطالب را به رشته تحریر درآورد. اما مراسلات شخصی و دوستانه (اخوایات) او هرگز به پایه مراسلات دیوانیش (سلطانیات) نمی‌رسید (تیسیمه، ۹۵/۴ - ۹۸). ابوحيان توحیدی با اینکه اسکافی را بزرگ‌ترین دبیر خراسان دانسته، اما بر آن است که عراقیان شیوه نگارش او را که اندکی یا تکلف همراه است، خوش نمی‌داشتند (۳(۱) ۲۴۳-۲۴۴). پاره‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های اسکافی در برخی منابع برجای مانده است (نک: همو، ۳(۱) ۲۴۱-۲۴۲؛ تعالی، همان، ۹۷/۴ - ۹۹؛ یاقوت، ۱۱۳-۱۱۶؛ صفدی، ۱۶۲/۲۲).

مآخذ: ابوحيان توحیدی، علی، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴-۱۹۶۶م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تعالی، عبدالملک، تمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۵م؛ همو، تیسیمه الدهر، بیروت، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر چهارمقاله (نک: هم نظامی عروضی)؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یاقوت، ادبیا.

اسکافیته، نک: اسکافی، ابوجعفر.

اسکافیچوک، نک: آل عراق.

اسکافیچه، یا اسکیفچه (به یونانی: کسانثیا)، یکی از شهرهای

یونان و مرکز بخشی به همین نام در استان تراکیا (سامی، ۹۳۶/۲؛ استرابن، III/365؛ پاولی، XVIII/1333).

شهر اسکافیچه: این شهر که در ۴۸ کیلومتری غرب کوملجنه، در ۲۲ کیلومتری ساحل دریا و در کنار رودخانه‌ای همنام خود قرار دارد، از شمال به دامنه‌های سلسله جبال رُدوپ^۲ محدود است و از جنوب تا کنار دریا، دشت وسیعی را در بر می‌گیرد (سامی، ۹۳۷/۲).

اسکافیچه در ۷۴۶ق/۱۳۴۵م با یاری عمریک، امیر آیدین، از تصرف مومیچلو راهزن بلغاری که یگانه تاز منطقه رُدوپ - اسکافیچه تا یونان شمالی بود، خارج گردید و بر متصرفات امپراتور بیزانس ضمیمه شد (اوزون چارشیلی، I/134). در ۷۷۴ق/۱۳۷۲م عثمانیها آنجا را به انضمام مقدونیه شمالی داخل قلمرو خود ساختند (همو، I/171). اوزون چارشیلی درباره تاریخ این واقعه با اشاره به نوشته نشری، عاشق پاشا زاده، لطفی پاشا و سعدالدین که ۷۸۷ق/۱۳۵۸م دانسته‌اند، نظر آنان را با ذکر دلیل رد کرده است (نک: همانجا، حاشیه).

از زمان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲م) که سراسر خاک یونان جزو امپراتوری عثمانی درآمد، تا اوایل سده ۱۹م اسکافیچه نیز جزو مستملکات عثمانی محسوب می‌شد (سامی، ۴۸۲۷/۶). اسکافیچه مدتی در سنجاق کوملجنه مرکز قضا و تابع ولایت ادرنه و بندر بازرگانی بوده است و اسکله‌ای به نام اسکله قره آغاج داشته و جمعیتش بالغ بر ۶ هزار نفر می‌شده که بیشتر آن را مسلمانان، و باقی را یونانیان مسیحی تشکیل می‌داده‌اند (همو، ۹۳۷/۲). مدتی نیز جزو شهرستان نینجه قره‌صو و تابع سنجاق درامه [درام] بوده است (رفعت، ۱۶۳/۸).

بخش اسکافیچه: این بخش در انتهای جنوب شرقی ادرنه واقع شده، و از مشرق به کوملجنه، از شمال به شهرستان داربدره، از مغرب به ولایت سلانیک و از جنوب به دریای آدالر (جزایر) محدود است. سابقاً مشتمل بر ۵ ناحیه صقارقیا، یسی اوران، چلبلو، نینجه وینی کوی بوده، از این ۵ ناحیه نینجه که به قره‌صو نینجه‌سی معروف است، بزرگ‌تر از اسکافیچه و مرکز داد و ستد بوده است. بخش اسکافیچه از لحاظ فراوانی و مرغوبیت توتون مشهور است که به دیگر نقاط جهان صادر می‌شود.

زمینهای این بخش از نظر کشاورزی بسیار پر حاصل است و حبوبات و محصولات گوناگون در آنجا به عمل می‌آید. با اینهمه، منبع اصلی ثروت و درآمد مردم محصولات توتون است (سامی، همانجا).

مآخذ: رفعت افندی، احمد، لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Pauly, Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1967; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

ابوالحسن دیانت

اسکلیپ، شهرستانی از استان چوروم و شهر مرکز آن، در دامنه کوه کساواک، مشرف بر جلگه قزل ایرماق در ترکیه. مساحت این

شهر دیده می‌شود. یکی از آثار تاریخی آن، قلعه اسکلیپ یا قلعه زنگبار است که به شکل ۶ ضلعی، در شمال قلعه چوروم و بر قلعه کوه قرار دارد و برج و دندانه‌های آن از سنگ تراشیده بنا شده، و زمانی مرکز علم بوده است (اولیا چلبی، همانجا). شهر دارای ۱۵ محله و چندین مسجد است. جامع شیخ محیی‌الدین یاوسی که در سده ۹ ق بنا شده است، جامع ۳ گنبدی، مسجد دباغ خانه مربوط به سده ۹ ق، جامع کبیر مشهور به «اولو جامع» مربوط به ۱۲۵۵ ق/۱۸۳۹ م، و بنی جامع مربوط به سده ۱۲ ق از جمله مساجد آنجاست (YA, III/2099-2100).

آرامگاه‌های محیی‌الدین اسکلیپی، شیخ مصلح‌الدین عطار (پیشوای طریقه)، شیخ حمزه شامی، شیخ عبدالرحمان مصری، شیخ ابراهیم تنوری در این شهر قرار دارد و از زیارتگاه‌های مردم است (اولیا چلبی، ۲۴۲/۳).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جردت، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ عاشق پاشازاده، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Ibn Kemal, *Tevârih-i âl-i Osman*, Ankara, 1954; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985. ابوالحسن دیانت

اسکندر، یا اسکندر سوم (۳۵۶-۳۲۳ ق م)، فرزند فیلیپ دوم مقدونی، در منابع اسلامی مشهور به اسکندر مقدونی، یا اسکندر رومی، یا اسکندر ذوالقرنین؛ از سرداران و پادشاهان بلند آوازه تاریخ جهان باستان و فاتح گستره پهناوری از کرانه خاوری مدیترانه تا فراسوی رود سند.

در میان بزرگان تاریخ، زندگی کمتر شخصیتی به اندازه اسکندر با آشفته‌گیها و گزافه‌ها و افسانه‌ها درمی‌آمیخته است. آنچه از تاریخ و افسانه درباره اسکندر در دست است - یا به گونه‌ای با نام او ارتباط دارد - مشتمل بر دو دسته است: ۱. منابع اروپایی، ۲. منابع ایرانی-اسلامی. اسکندر در منابع اروپایی - قطع نظر از مبالغه‌ها و خیال‌پردازیهایی مورخان و گزارشگران که شخصیت او را تا اندازه‌ای در ابهام فرو برده است - چهره‌ای روشن و نسبتاً مشخص دارد؛ اما شخصیت تاریخی اسکندر در منابع ایرانی - اسلامی دستخوش تحریف و آشفته‌گی بسیار شده است، به گونه‌ای که در این منابع عنصر افسانه بر حقیقت تاریخی زندگی وی فزونی دارد.

می‌توان گفت: آشفته‌گی و ابهامی که درباره شخصیت اسکندر در منابع ایرانی-اسلامی هست، مولود ۳ عامل است: ۱. افسانه‌خویشاوندی اسکندر با سلسله کیانیان-ایران، ۲. اختلاط شخصیت اسکندر با شخصیت قرآنی ذوالقرنین، ۳. یکی بودن احتمالی ذوالقرنین و کورش بزرگ، بنیان‌گذار خاندان هخامنشی. توضیح آنکه نخست بنابر پاره‌ای روایات کهن، اسکندر فرزند داراب، یا دارای بزرگ از پادشاهان کیانی،

شهرستان ۱۶۷۸ کیلومتر، ارتفاع آن از سطح دریا ۷۵۰ متر و مشتمل بر ۸۷ روستاست («دائرة المعارف جدید...»، XX/1503، YA, III/2042). شهر اسکلیپ سر راه چوروم - توسیا - قسطنونی قرار گرفته، و فاصله‌اش از بزرگراه چوروم-چانکری ۵ کیلومتر است. جمعیت شهرستان طبق آمار ۱۹۹۰ م بالغ بر ۵۱'۸۷۷ نفر است که ۱۹'۶۲۴ نفر آن در شهر اسکلیپ و ۳۲'۲۵۳ نفر در روستاها زندگی می‌کنند. متوسط افزایش جمعیت سالانه در فاصله سالهای ۱۹۸۵-۱۹۹۰ م، ۸۸ درصد بوده است («آمار...»، 26). نام قدیم شهر، اسکولپه^۲ بوده است (YA, III/2099).

کوه کوس^۳ با ارتفاع ۲۰۰۸۷ متر در این منطقه قرار دارد. قسمت کوهستانی منطقه، جنگلی، و هوای آن در تابستان اندکی گرم و در زمستان معتدل است («دائرة المعارف ترک»، XX/251؛ «دائرة المعارف جدید»، همانجا).

اسکلیپ در طول تاریخ دستخوش تحولات مهمی بوده است. آثار به جا مانده از دوران قدیم نشان می‌دهد که حتی‌حال نخستین ساکنان آن بوده‌اند. شهر بعدها به ترتیب در حاکمیت فریگیها، ایرانیها، اسکندر، امپراتوری روم و بیزانس، و سپس در معرض فتوحات اعراب مسلمان قرار گرفت و پس از فتح ملازگرد (۴۶۳/۱۰۷۱ م) به دست ترکها افتاد. در فاصله سالهای ۴۶۶ - ۴۶۹ ق/۱۰۷۴-۱۰۷۷ م به دست دانشمندیان گشوده شد. در ۱۱۷۵ ق/۱۱۷۵ م قلج ارسلان دوم آنجا را جزو اراضی سلجوقیان آناتولی (سلاجقه روم) درآورد («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ اولیا چلبی، ۲۴۱/۳). در ۶۴۱ ق/۱۲۴۳ م ایلخانان آنجا را غارت کردند. در ۷۹۷ ق/۱۳۹۵ م پایزید آنجا را تصرف کرد. در ۸۰۴ ق/۱۴۰۲ م به دست تیمور افتاد. در ۸۱۷ ق سلطان محمد چلبی آنجا را به تصرف خود درآورد. بعدها به عنوان خاص به شیخ الاسلامهای عثمانی داده شد (همانجاها) و سپس از سوی سلطان مراد دوم به عنوان تیمار [نوعی تیول] به علی بیگ که به او روی آورده بود، واگذار شد (عاشق پاشازاده، ۲۴۶-۲۴۸؛ ابن کمال، VII/405؛ اوزون چارشیلی، 189، حاشیه).

معادن سنگ مرمر، لینییت و نمک در آنجا وجود دارد. صنایع دستی محلی، مانند بافت گلیم، سجاده، جوراب، کمر بند (شال)، و صنایع کوچک همچون صنعت پوست و کفاشی در آنجا رواج دارد. محصولات عمده شهرستان، گندم، جو، کتیرا، عدس، لوبیا و نخود است. برنج نیز در آنجا کاشته می‌شود. همچنین آفتاب‌گردان و انواع سبزی و میوه به عمل می‌آید. دامداری، زنبورداری و مرغداری رواج دارد («دائرة المعارف جدید»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها؛ سامی، ۹۲۵/۲).

آثار تاریخی: آثاری از دوره‌های مختلف، شامل آرامگاهها، مجسمه‌های شیر و انسانهای بالدار و سنگ قبرهای مربوط به سده ۷ ق م در اطراف

بعدها به زبانهای سریانی، پهلوی، عربی، ارمنی و جز آن ترجمه شده، و چیزهای زیادی بدان افزوده گردیده، و به منابع فارسی و عربی راه یافته است.

در اخبار و اشاراتی که به دست خود ایرانیان (معمولاً زرتشتی آیین) نوشته شده، اسکندر مردی ویرانگر، ستمکار و اهریمنی وصف شده است که دولت هخامنشی را برانداخت، شاهزادگان و بزرگان ایران زمین را کشت، خرابیهای زیادی به بار آورد و کتابهای دینی ایرانیان را سوزاند (اردویراف نامه، فصل ۱: ۷۳؛ دینکرت، 437، 435، 423، 413، 446، 441؛ وست 28). از این رو، ایرانیان از اسکندر به عنوان گجستک سکندر (اسکندر نفرین شده) یاد کرده، و او را همطراز جبارانی ویرانگر و آتش افروز، و «دوش خدا» (= شاه بد) چون ضحاک و افراسیاب نهاده‌اند (کارنامه...، ۵، ۷۱؛ «شهرستانها...»، بند ۵). همچنین به نظر می‌رسد که مراد از کرسانی غاصب در هوم یشت اوستا (بند ۲۴) که داعیه سلطنت داشت و مانع تبلیغ احکام دین بود، اسکندر مقدونی بوده باشد.

اما در دسته‌ای دیگر از روایات ایرانی اسکندر به گونه‌ای دیگر تصویر شده است. این روایات مشحون از خیال پردازیها و افسانه‌ها و میالغه‌ها و ستایشها درباره اسکندر است. او در این روایات هم پیامبری خداشناس، با ایمان و مبلغ دین خداست و هم قهرمانی صف شکن و جهانگیر. در یک جا شاهزاده‌ای است نیکو سیرت از نژاد کیانیان که بر مرگ دارا می‌گرید؛ در جایی دیگر مسلمانی موحد، نمازگزار و ایرانی صحیح النسب (نک: بهار، ۱۳۰/۲) که به حرم کعبه می‌رود (فردوسی، ۱۸۴۶/۷)، بر سر کوهی با اسرافیل دیده می‌شود (همو، ۱۸۹۰/۷)، و سرانجام، در جایی دیگر مسیحی معتقدی است که به صلیب و زنار شماس و روح القدس سوگند می‌خورد (همو، ۱۸۶۵/۷).

منشأ اخبار مجعول و سر رشته بیشتر افسانه‌ها درباره اسکندر کتابی است که حدود سال ۲۰۰م - یعنی ۵ قرن پس از اسکندر - به دست مردی ناشناس در مصر نوشته شد و سپس به فیلسوف و مورخ همزمان اسکندر، کالیستس (خواهرزاده ارسطو) منسوب گردید. این مرد افسانه ساز در تاریخ به نام کالیستس دروغین شهرت یافته است (باج، 53؛ نیز نک: صفا، حماسه سرایی، ۸۹-۹۰). البته دست مایه این مجعولات به زمان خود اسکندر باز می‌گردد که سرداران و لشکریانش شرح کارهای او را با میالغات و خیال پردازیهای فراوان نقل کردند. در رأس این افسانه پردازان اُنسکرت یکی از فرماندهان سپاه اسکندر و کالیستس (۳۶۰-۳۲۷ق م) از مردم اُلُس بودند که در لشکرکشیهای اسکندر به شرق او را همراهی می‌کردند. این گزارشهای نادرست بعدها موضوع رمان تاریخی کلیتارخ از سرداران اسکندر گردید (پیرنیا، ۸۲/۱).

کالیستس در سفرهای جنگی اسکندر مشاهدات روزانه خود را به صورت کتاب تاریخی در آورد و قصد داشت با این کتاب مخدوم خود را شهره آفاق کند، اما وقتی که اسکندر در حوالی سُغد ادعای الوهیت

و نتیجه وصلت این پادشاه با دختر فیلیپ مقدونی بوده است. دو دیگر آنکه در زمانی نامعلوم پیش از ظهور اسلام، اسکندر مقدونی با شخصیتی موسوم به ذوالقرنین - که ظاهراً هم سلطنت دنیایی، هم سلطنت روحانی و دینی داشته است - یکی شده بود و بعد از آنکه در قرآن کریم آیاتی در شأن ذوالقرنین آمد (کَهف/۸۳-۹۸)، در تواریخ و تفاسیر اسلامی این دو غالباً یکی فرض شدند (برای مثال، نک: ابوالفتح، ۴۴۹/۳؛ بلعمی، ۷۰۹-۷۱۱؛ فخرالدین رازی، ۱۶۳/۲۱؛ ثعلبی، ۳۵۹؛ قرطبی، ۴۷۰۴۵/۱۱). سه دیگر آنکه به موجب برخی تحقیقات اخیر ذوالقرنین و کورش اول از سلسله هخامنشی فردی واحد تصور شده‌اند (آزاد، جه).

گفتنی است که احتمال یکی بودن اسکندر مقدونی و ذوالقرنین قرآن بسیار ضعیف است. مگر آنکه به پیروی از فرض گروهی از مورخان گذشته قائل به وجود دو اسکندر یا دو ذوالقرنین شویم (مثلاً نک: ابن کثیر، ۴۱۸/۴؛ خواندمیر، ۲۰۹/۱). از سنوی دیگر، تأثیر تاریخی اسکندر - ذوالقرنین در ادب و فرهنگ ایرانی - اسلامی آنچنان گسترده است که هم در آثار ادبی، عرفانی و اخلاقی، و هم در فرهنگ عامه آمیزه‌ای از هر دو شخصیت (اسکندر پسر فیلیپ و ذوالقرنین قرآن) به چشم می‌خورد.

معرفی تاریخی اسکندری که از مقدونیه برخاست، بر ایران تاخت و پادشاهی ۳۰۰ ساله هخامنشی را برانداخت، بی هیچ اشاره‌ای به قصه قربت او با کیانیان و یکی شدن وی با ذوالقرنین، و نیز یکی شدن ذوالقرنین با کورش بزرگ، تا حدی ناقص - یا حتی گیج کننده - خواهد بود. درجه اختلاط اسکندر و ذوالقرنین در تاریخ و ادب ایرانی - اسلامی نه بدان پایه است که بتوان آن را نادیده گرفت و مثلاً اسکندر مقدونی را به عنوان پادشاه مقتدر یونانی و فاتح ایران، و ذوالقرنین را تنها به عنوان شخصیتی قرآنی معرفی کرد. به بیان دیگر، گرچه مقایسه انبوه آنچه درباره این دو شخصیت تاریخی - افسانه‌ای گفته و نوشته شده است، کمابیش ثابت می‌کند که آنان از جهات مختلف دو شخصیت جداگانه بوده‌اند، چنین می‌نماید که در اذهان غیر منتقد و اسطوره ساز یک اسکندر بیشتر وجود ندارد که گاه پادشاهی است خونریز و جهان ستان و گاه شاهی پیامبر گونه همراه خضر نبی در طلب آب حیوان.

روایات مربوط به اسکندر در منابع ایرانی یا از اصل پهلوی، یا از مأخذ غیر پهلوی (یونانی و سریانی و احتمالاً مأخذ دیگر) بوده است. پاره‌ای از این روایات در اصل توسط ایرانیان (معمولاً زرتشتیان) عهد ساسانی در کتابهایی مانند خوتای نامک نوشته شده، و پس از اسلام به نوشته‌های پهلوی مانند دینکرت، بندش و اردویراف نامه انتقال یافته، و سپس مأخذ مورخان ایرانی و عرب قرار گرفته است. مقدار این قبیل اخبار که فراتر از پهلوی ساسانی نمی‌رود، نسبتاً کم است. بخش دیگر از روایات مربوط به اسکندر، داستانها و گزارشهای مجعول، نیمه افسانه‌ای یا میالغه‌آمیزی است که پس از اسکندر به یونانی نوشته، و

بخشهایی از آن به همت شخصی به نام یعقوب ساروک، شاعر سریانی زبان مسیحی در اوایل سدهٔ ۶م بوده است و اینها همه می‌رساند که این قبیل مترجمان یا گردآورندگان اخبار اسکندر پاره‌ای از روایات و افسانه‌های دینی یهودی و مسیحی را به اصل یونانی افزوده‌اند. قرآن نشان می‌دهد که مترجم اسکندرنامه از عربی به سریانی کشیشی مسیحی بوده است (باچ، 60، 62، 77). صرف نظر از پاره‌ای اختلافات جزئی، در تاریخهای مقدم عربی و فارسی، به ۳ نوع نسب برای اسکندر برمی‌خوریم:

۱. نسب سامی-مسیحی: چنانکه اشاره شد، هنگامی که افسانه اسکندر به دست بعضی اقوام سامی یهودی یا مسیحی افتاد، هر کدام آن را به رنگ روایات و اعتقادات محلی و دینی خود درآوردند. وقتی اسکندر به بیت المقدس نزدیک می‌شد، روحانیان یهودی از او استقبال کردند و کتاب دانیال را که از او و فتوحاتش خبر داده بود، به او نشان دادند (همو، 74-73؛ نیز نک: عهد عتیق، سفر دانیال، باب ۷). پس، اسکندر یهودیان و مقدسات آنان را محترم داشت و در مذبحشان به اجرای مراسم قربانی پرداخت (بیرونی، آثار...، ۶۰؛ ابوالفدا، ۶۰/۱) و در میان این قوم محبوبیت یافت و یهودیان اسکندر را نجات دهندهٔ خود دانستند و در مقام تجلیل، او و پدرش را از نژاد عیص بن اسحاق بن ابراهیم به شمار آوردند. به علاوه، وجود منقولاتی از کتاب مقدس در متن قصه اسکندر نشان می‌دهد که مترجم سریانی این قصه از سنطوریان مسیحی بوده است (افشار، ۱۶۴) و این خود حاکی از تلاشی است که برای متصل کردن اسکندر به نژاد سامی می‌شده است.

۲. نسب مصری: خوش رفتاری اسکندر با کاهنان مصری و ادای احترام نسبت به پرستشگاه‌هایشان موجب شد که آنان وی را پسر خدای آمون بخوانند و متعاقب آن گروهی از مصریان به فکر جعل نژادی مصری برای او بیفتند. طبق نسب‌نامه‌ای که مصریان برای اسکندر ساخته‌اند، وقتی نیکتانیرو - یا به قول بیرونی: نقتینابوس (تحقیق...، ۶۸) - پادشاه مصر، به دنبال لشکرکشی اردشیر سوم هخامنشی به مصر، از تخت و تاج محروم شد، به امید گرفتن کمک پیش فیلیپ شاه مقدونی رفت. در آنجا در لباس یک منجم و به یاری جادو دل‌آمیاس، زن فیلیپ را ربود و با وی ارتباط یافت و اسکندر ثمرهٔ این پیوند نامشروع بود (همانجا؛ باچ، 85؛ پیرنیا، ۱۲۱۴/۲، قس: ۱۱۷۷/۲). صاحب مجمل‌التواریخ نام پادشاه مصر را بختیانوس، و نام زنی را که پادشاه مصر با وی ارتباط یافت، المکید، دختر فیلقوس آورده است (ص ۳۱). تقریباً عین این روایت را ابن عبری نیز نقل کرده است (نک: تاریخ...، ۸۹۰).

۳. نسب ایرانی: جزو نسب‌نامه‌هایی که منابع عربی و فارسی برای اسکندر برشمرده‌اند، از همه برجسته‌تر و جالب‌تر آنهایی است که اسکندر را از تخمه شاهان کیانی دانسته‌اند. گروهی را عقیده بر این است که چون تحمل شکست از اسکندر برای ایرانیان دشوار بود و نمی‌توانستند فروپاشی دولت مقتدر هخامنشی را به دست جوانی بیگانه

کرد، او بر ضد این ادعا سخن راند (چمبرز...، I/245) و نوشته خود را برتر از کارهای اسکندر شمرد (پیرنیا، ۱۷۴۴/۲). تاریخ کالیستنس چندی بعد مفقود گردید تا آن مصری‌ناشناس از روایات دروغین و گزارشهای مبالغه‌آمیزی که از انسکریت و کالیستنس به دست او رسیده بود، مجموعه‌ای به یونانی پرداخت و سخنان بی پایهٔ دیگر بدان افزود. این داستان سپس خود منشأ انبوه افسانه‌های بی پایهٔ لاتینی، پهلوی، سریانی، ارمنی، عبری، عربی، حبشی و شماری دیگر از زبانها دربارهٔ اسکندر گردید.

در اواخر روزگار ساسانیان، متن یونانی کالیستنس دروغین به پهلوی، و از این زبان به سریانی ترجمه شد. گرچه ترجمه پهلوی آن، پس از مدتی از میان رفت، اما ترجمه سریانی این متن که به گفته نولدکه ظاهراً به توسط یک سریانی‌نسطوری صورت گرفته بود (نک: EI²، ذیل اسکندرنامه؛ افشار، ۱۶۴-۱۶۵)، باقی ماند. این ترجمه سریانی گویا چند قرن بعد، به گفته نولدکه مأخذ ترجمه‌های عربی اخبار اسکندر قرار گرفت (همانجاها).

طی قرون متمادی به هر یک از این ترجمه‌ها - تحت تأثیر آداب و سنن و اعتقادات محلی - شاخ و برگهایی افزوده شد. در ترجمه‌های عربی این افسانه‌ها برخی از رویدادها رنگ و بوی اسلامی پیدا کرد؛ و نیز وقتی که این قصه‌ها پس از اسلام از عربی به فارسی برگردانده شد، بسیار چیزها بدان افزوده گردید و از همه این افسانه‌ها، اسکندرنامه یا به قول صاحب مجمل‌التواریخ (ص ۵۰۶) «اخبار اسکندر» پدید آمد و شاعرانی چون فردوسی و نظامی آن را به رشته نظم کشیدند (صفا، حماسه سریانی، ۹۰؛ نیز نک: ه، اسکندرنامه). نیز روایات مورخان عرب و ایرانی پس از اسلام دربارهٔ اسکندر هم بیشتر مأخوذ از همین اخبار و احتمالاً از اسکندرنامه‌هایی به زبانهای دیگر بوده است، چنانکه نظامی در منظومه «اسکندر نامه» اش از مأخذ یهودی، نصرانی و پهلوی نیز بهره گرفته است (ص ۶۹).

بسیاری از منابع فارسی و عربی شجره‌نامه‌هایی مجعول از اسکندر به دست می‌دهند؛ با اینهمه، در بیشتر آنها نام پدر اسکندر (فیلیپ) را به شکلهای فیلقوس، فیلقوس، فیلقوس، فیلیس یا بیلپوس آورده‌اند. در این تبارنامه‌ها فراتر از نام فیلیپ به نامهایی همچون مطریوس، مصریم، هرمس، میطون، عیص و... بر می‌خوریم که نشانی از آنها در تاریخهای یونانی و رومی اسکندر پیدا نمی‌شود و پیداست که بعدها بر ساخته شده است. روایات منقول در غالب این مأخذ مانند تاریخ طبری (۵۷۷/۱)، مروج الذهب مسعودی (۳۱۸/۱)، زین الاخبار گردیزی (ص ۶۰۲-۶۰۳)، المنتظم ابن جوزی (۴۲۴/۱-۴۲۵)، کامل ابن اثیر (۲۸۴/۱) و به تبع آنها تاریخهای متأخرتر مانند مجمل فصیحی (فصیح، ۲۵/۱) نژاد اسکندر را به ابراهیم خلیل یا نوح نبی می‌رسانند. پیوند خوردن رشته تبار اسکندر به قوم یهود، یا در آمدن وی به زنی پادشاهی مسیحی بی‌تردید ناشی از خلق افسانه‌ای مسیحی بر اساس کتابهای خطی مرکز بایگانی پادشاهان اسکندریه، و به نظم در آمدن

برتابند، شایع کردند که اسکندر از تبار شاهان ایرانی بوده است. بر اساس این نسب نامه ایرانی که مورخان آن را با اندک تفاوت‌هایی نقل کرده‌اند، دارا پادشاه کیانی پسر ازجیرگی بر فیلفوس شاه رومی دختر او را - که نامش به صورتهای گوناگون ذکر شده است (طبری، ۵۷۴/۱؛ یعقوبی، ۱۱۵/۱؛ مجمل، همانجا؛ فردوسی، ۱۷۷۹/۵؛ بیرونی، همانجا) - به ازدواج خود در آورد و با او در آمیخت. اما چون دهان او را بویناک یافت و نتوانست آن را با گیاه سندر یا اسکندروس معالجه کند، وی را نزد پدرش باز فرستاد (طبری، ۵۷۴/۱ - ۵۷۵؛ دینوری، ۵۳ - ۵۴؛ گردیزی، ۶۰۳؛ فصیح، ۲۵/۱؛ نیز نک: فردوسی، ۱۷۷۹/۵ - ۱۷۸۱). پادشاه روم با کسی از این ماجرا سخن نگفت و پس از آنکه دخترش بار بنهاد، نام همان گیاه سندر یا اسکندر را بروی نهاد (همانجا؛ ثعلبی، ۳۵۹) و اعلام کرد که اسکندر فرزند خود اوست. بدین ترتیب، ایرانیان با منتسب کردن اسکندر به دارای اول، او را پهلوانی از پهلوانان ایرانی دانستند و وی لیاقت محبوب شدن در میان آنان را پیدا کرد. البته این تصویر خلاف تصویری است که از اسکندر در روایات دینی ایرانیان عرضه شده است (کریستن سن، ۲۱۷).

غالب مورخان پیشین روایات دیگری هم درباره نسب اسکندر نقل کرده‌اند. بناکتی ضمن بازگویی گزارشهای طبری و دینوری، قصه‌ای دیگر دارد حاکی از آنکه پدر اسکندر بازوین البان پادشاه اسکندریه بود که با افلیسون بن فوقا جنگ کرد. پس از صلح، بازر دختر افلیسون را خواستگاری کرد، ولی بر اثر کیدی که خادمان وی کردند، دختر از نظر او افتاد. بازر به دختر که از او باردار بود، دستور داد به شهر خود برود. دختر در میان راه بار نهاد و نوزاد را در خرقة‌ای پیچیدند و در راه گذاشتند. پیرزنی به هدایت بزی، کودک را یافت و به خانه برد و نام او را اسکندر نهاد. پس از مدتی، مادر اسکندر وی را بر حسب اتفاق پیدا کرد و پیش پدرش فرستاد و پدر ملک خود به او سپرد (ص ۴۱-۴۲). خواندمیر نیز همین قصه را با مختصر تفاوت‌هایی نقل کرده است (۲۰۹/۱-۲۱۰). نظامی در شرف‌نامه ضمن رد انتساب اسکندر به دارای اول، چند روایت دیگر در این باب نقل می‌کند و بر این عقیده است که پدر اسکندر همان فیلقوس یونانی بوده است (ص ۸۰-۸۲).

در منابع عربی و فارسی چیزی از خردسالی اسکندر نیامده است، جز آنکه پدرش او را به ارسطو سپرد تا ادب و حکمت بیاموزد. اسکندر ۵ سال در خدمت وی بود تا در علم و فلسفه به بالاترین درجه رسید (شهرستانی، ۱۳۷/۲). بنا به نوشته گردیزی (ص ۶۰۴) و ابن جوزی (۴۲۷/۱) ارسطو مقام وزارت اسکندر را داشت و هر چه شاهزاده مقتدوتی می‌کرد، به اشاره او بود. آنجا که اسکندر از مسیر عدالت و اعتدال بیرون می‌شد، ارسطو به وی هشدار می‌داد. ارسطو مخصوصاً در مکاتبات خود با اسکندر او را از قتل و غارت برحذر می‌داشت (ابن اثیر، ۲۹۱/۱؛ دینوری، ۶۴؛ حمزه، ۴۰-۴۱). در پاره‌ای منابع ارسطو را همدرس اسکندر دانسته‌اند که بعدها در دوران پادشاهی اسکندر وزیر او شده است (نظامی، ۹۳، ۸۶).

آنچه از حوادث زندگی اسکندر تقریباً در تمام تاریخهای قدیم بیشتر بر آن تکیه شده، جنگ او با ایرانیان است. عمده تفاوت گزارش این تاریخها با آنچه در منابع اروپایی در این باب آمده، این است که حریف ایرانی اسکندر که در تاریخهای اروپایی داریوش سوم آخرین پادشاه هخامنشی است، جای خود را معمولاً به دارای دارا، یا دارای دوم یا دارای اصغر، آخرین پادشاه کیانی می‌دهد. به همین دلیل در آثار ادبی فارسی نیز همیشه دارا و اسکندر در کنار یا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

باری پادشاهی اسکندر مقارن بود با دوران دارا بن دارا. با توجه به اینکه طبق روایات یاد شده، اسکندر پسر دارا (ب) یا دارای اکبر بود، پس در واقع او برادر دارای دوم (ابن اثیر، ۲۸۳/۱) از مادری دیگر بود. ابوریحان از این نسب‌سازی به عنوان داستانی که دشمن برای دشمن می‌سازد، یاد کرده است (آثار، ۶۱-۶۰). اسکندر اندیشه‌ای جز به دست آوردن کشور پدرش، دارای اول، نداشت (دینوری، ۵۴ - ۵۵). پیش از اسکندر، شاهان یونانی خراج گزار دربار ایران بودند (یعقوبی، ۱۱۵/۱). اما اسکندر از پرداخت خراج مرسوم شانه خالی می‌کرد و چون مکاتبات و تهدیدهای لفظی میان دارا و اوسودی نبخشید، آتش جنگ میان آن دو در گرفت. در اثنا نبرد، دو تن از نگاهبانان دارا، از مردم همدان، او را از پشت خنجر زدند (طبری، ۵۷۴/۱). اسکندر چون بر ایران استیلا یافت، آغاز زشت کاری نهاد و از بزرگان ایران ۷ هزار تن را به اسارت گرفت و هر روز ۲۱ تن از آنان را به قتل می‌رساند (حمزه، ۳۹) و نژاد شاهی و مغان و بزرگان ایرانشهر را بکشت (بندهش، ۱۴۰) و کتابهای دینی را به دریا افکند («شهرستانها»، بند ۵). طبری محل تلاقی این دو پادشاه را به روایتی در سرزمین جزیره (شمال عراق) و به روایتی دیگر در خراسان، فراسوی خزر گزارش کرده است (۵۷۳/۱). محل اول کمابیش منطبق است با محل وقوع جنگهای ایسوس (۵۷۶)، و گوگمل، و دومی تقریباً منطبق است با محلی که داریوش سوم به دست سرداران خائنش کشته شد. به گفته دینوری اسکندر پس از آنکه به سوی عراق حمله برد، در جنگهایی که با دارا کرد، با دو مرد از اهالی همدان توطئه نمود که به داریوش خیانت کنند؛ آنان نیز در کشاکش جنگ از پشت به پادشاه حمله بردند، او را کشتند (ص ۵۷) و به روایت طبری سر او را برای اسکندر فرستادند (۵۷۳/۱).

حوادث در پاره‌ای گزارشها بدین گونه است که اسکندر قصد داشت دارا را زنده به چنگ آورد، ولی هنگامی به او رسید که شاه ایران بر اثر ضربه مهلکی از پای در آمده بود و واپسین دمها را بر می‌آورد. اسکندر غمزه سر او را بر دامان گرفت و دارا زن و فرزندان خود را به وی سپرد و از او خواست که دخترش روشنگ را به زنی بگیرد (همو، ۵۷۴/۱؛ دینوری، ۵۷، ۵۸؛ حمدالله، ۹۶). اسکندر، ماهیار و جانوسیار، کشندگان دارا (فردوسی، ۱۸۱۲/۷) را به سزای عمل خیانت آمیزشان رسانید و سپس از مادر خود که در اسکندریه می‌زیست، خواست تا به بابل پیش روشنگ برود و او را با بهترین جهاز پیش اسکندر به فارس

و اندر میان عجم کتاب نماند، مگر اندک مایه که اندر دست مجهولان مانده بود...» (همانجا).

به نظر می‌رسد شهرت اسکندر به دانش اندوزی و علم دوستی موجب شده است که در بسیاری از کتب تاریخ و اخلاق، محور شماری حکایات پندآموز، نکات حکمی و فلسفی و جملات قصار بشود. انتساب بسیاری از این نکات فلسفی و اخلاقی که از زبان اسکندر بیان شده، به شخص وی سخت محل تردید است. اسکندر در شماری از حکایاتی که در آنها نقشی دارد، به صورت پادشاهی حکیم، خردمند، ژرف بین، و در جاهایی مردی متقی، خداشناس و رازدار ظاهر می‌شود (برای نمونه، نک: مسعودی، ۳۲۰/۱، ۳۲۲؛ ابن بابویه، ۳۷۲؛ شهرستانی، ۱۳۸/۲-۱۳۹؛ ابن جوزی، ۴۲۵/۱، ۴۲۶؛ عیاشی، ۳۴۸/۲؛ ابن اثیر، ۲۸۸/۱-۲۸۹؛ حمدالله، همانجا). سازندگان و گویندگان این حکایات و عبارات حکمی و فلسفی احتمالاً خواسته‌اند با قرار دادن اسکندر در کانون سخنان خود برجستگی و دوام بیشتری به آنها ببخشند.

در آثار ادبی فارسی معمولاً همه جا به نام اسکندر، و نه ذوالقرنین، بر می‌خوریم. متنها آنچه از جهانگیری، زیاده طلبی، مصاحبت با خضر و طلب آب حیات و غیره در اخبار آمده، همه به اسکندر نسبت داده شده است. پیداست که شعرا و ادبا این دو نام را از آن یک تن دانسته‌اند، یا اهمیتی به یکی بودن یا نبودن آن دو نداده‌اند. اینکه چرا لفظ ذوالقرنین مخصوصاً در شعر بسیار اندک به کار رفته است، می‌تواند فقط محدودیت شعری این لفظ بوده باشد. باری، تأثیر داستان اسکندر در ادب فارسی به دو گونه بوده است. یکی به صورت پرداختن مجموعه‌های منثور و منظوم که اسکندر قهرمان یا شخصیت اصلی آنهاست و دیگر به صورت خلق مضامین و نکته‌های حکمی، فلسفی یا ادبی و شاعرانه‌ای که اسکندر در آنها نماد پاره‌ای از خصلتها، اصول و دیدگاههای خاص است.

مشهورترین مجموعه‌هایی که بر پایه اخبار اسکندر به نثر فارسی نوشته شده، قصه‌های مفصلی است که عنوان اسکندرنامه دارند. مانند اسکندرنامه‌ای که از سده ۵ق، و اسکندرنامه دیگری که از عهد صفوی باقی مانده است و هر دو نثری فصیح دارند (صفا، ۱۹۸؛ بهار، ۲۶۲/۳، ۲۶۳، حاشیه ۱). در این اسکندرنامه‌ها آن قدر شاخ و برگ بر اصل اخبار اسکندر افزوده شده که تقریباً هرگونه ارزش و نظم و منطق تاریخی از آنها زدوده شده است. اخبار اسکندر درونمایه چند اسکندرنامه به شعر فارسی نیز هست که معروف‌ترین آنها از فردوسی و دیگری زاینده طبع نظامی گنجوی است (برای توضیحات بیشتر، نک: ه د، اسکندرنامه).

علاوه بر مجموعه‌ها و منظومه‌های فارسی که تماماً شامل داستان اسکندر است، آنچه درباره این پادشاه نیمه تاریخی - نیمه افسانه‌ای از قدیم در میان ایرانیان رواج داشته، به طور پراکنده در کتابهای نظم و نثر آمده است. ادبا و شعرای فارسی زبان بی‌آنکه منتظر اثبات یا ایطال اخبار ضد و نقیض و مبالغه آمیز اسکندر شوند، یا اساساً اهمیتی به

روانه کند و او چنین کرد (دینوری، ۵۸).

درباره عملیات جنگی اسکندر پس از غلبه بر دارا، تاریخهای قدیم فارسی و عربی اخباری بسیار فشرده و گاه بدون ترتیبی خاص، به دست داده‌اند که البته با آنچه در تاریخهای اروپایی تفصیل ذکر شده است، در کلیات مطابقت دارد. گفته‌اند که اسکندر پس از فتح ایران راه هند پیش گرفت و پس از کشتن فور، شاه هندوستان، به سودان، و از آنجا به ساحل عدن، و از عدن به مکه، سپس به مغرب رفت و از آنجا راهی سرزمین روم شد و آنگاه قصد سرزمین مشرق کرد. خاک صقیبها و خزرها را پشت سر گذاشت و به دیار ترکان تاخت. از آنجا بیابان میان ترکستان و چین را قطع کرد و پادشاه چین را تابع خود نمود. آنگاه نوبت فرغانه، سمرقند، بخارا، آمویه (= آمل) و مرو رسید. اسکندر هنگامی که این نواحی را مطیع خود ساخت، به جبل و حلوان رفت و سرانجام خود را به عراق رساند و در تیسفون اقامت گزید. پس از یک سال، آهنگ شام کرد و سپس به بیت المقدس رفت (دینوری، ۵۸ - ۶۳؛ یعقوبی، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ مسعودی، ۳۶۹/۱-۳۲۰؛ ابن جوزی، ۴۲۵/۱).

نوشته‌اند که اسکندر ضمن این لشکرکشیها شهرهایی را ویران کرد و شهرهایی را برپا ساخت. از جمله ۱۲ شهر به نام اسکندریه در نقاطی مانند اصفهان، خراسان و بابل بنا کرد (طبری، ۵۷۸/۱؛ مسعودی، ۳۶۹/۱؛ ابن اثیر، ۲۸۸/۱؛ حمزه، ۴۰). با اینهمه، به عقیده حمزه اصفهانی اخبار مربوط به شهرسازیهای اسکندر نادرست است؛ چه وی ویران کننده بود، نه آباد کننده. بابل به فرمان وی به تلی از خاک تبدیل شد (همانجا) و وی شهری را که تهمورث بنا کرده بود، اویران ساخت (همو، ۴۷؛ نیز نک: مجمل، ۴۰، ۵۵). او بسیاری از ایرانیان را کشت، جایها و حصارها و آتشکده‌ها را به ویرانی کشانید (گردیزی، ۵۸؛ فصیح، ۱۶/۱) و کتابها را سوزاند (ابن جوزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۸۵/۱). در منابع اسلامی، علاوه بر گزارش خونریزها و سفاکیهای اسکندر، گزارشهای متعددی نیز از حمله‌گریها، ریاکاریها و نقض عهدهای او به چشم می‌خورد (مثلاً نک: دینوری، ۵۷، ۵۸؛ ابن اثیر، ۲۹۰/۱؛ حمدالله، همانجا؛ ابن جوزی، ۴۲۴/۱). در تاریخهایی که به قلم یونانیان و رومیان نوشته شده، نیز نمونه‌هایی از این عهدشکنیها و حمله‌گریهای اسکندر دیده می‌شود.

با اینهمه، گزارشهایی در دست است حاکی از آنکه اسکندر در ایران، به استثنای کتابهای دینی زرتشتیان و مغان، به هر کتابی در فلسفه، طب، نجوم، کشاورزی و رشته‌های علمی دیگر که دست می‌یافت، دستور می‌داد آنها را به یونانی برگردانند و به روم بفرستند. باقی مانده کتابها هر چه بود، طعمه آتش می‌شد (طبری، ۵۷۷/۱؛ حمزه، ۴۱، ۴۳؛ گردیزی، ۵۹؛ ابن اثیر، ۲۸۴/۱؛ مجمل، ۶۱؛ مستوفی، ۹۷). گردیزی می‌نویسد: در اصطخر فارس جایی به نام دژ نبشت (یعنی کتابخانه)، مملو از کتابهای دینی، فلسفی، حساب و هندسه و علوم دیگر بود. «اسکندر دستور داد تا آن همه را ترجمه کردند و به روم فرستاد و فرمود به مقدونیا بدهند و آن دژ نبشت را بسوختند با هر چه کتاب بود اندر وی،

تبریزی، کلیات، تهران، خیام، صفا، ذبیح الله، جملسه سرایی در ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ طبری، تاریخ: عهد عتیق: عیاشی، محمد، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامی: فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی: فردوسی، شاهنامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ قرآن کریم: قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۶ م؛ کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ کریستن سن، آرتور، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخیار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نظامی گنجوی، شرفنامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ ق؛ نیز:

Budge, E. A. W., *The History of Alexander the Great*, Cambridge, 1889; *Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; *Dinkard*, tr. E. W. West, Oxford, 1892; EI²; West, E. W., introd. & tr. *Pahlavi Texts*, Oxford, 1897, vol. V.
مجدالدین کیوانی

اسکندر آغا، نک: ذیل، ابکار یوس.

اسکندر آفرودیسی^۱، فیلسوف مشائی و برجسته ترین مفسر و شارح نوشته های ارسطو. وی از شهر آفرودیسیاس^۲ در شمال خاوری ناحیه کاریا^۳ در آسیای صغیر بوده است که اکنون ویرانه های آن در منطقه آیدین^۴، در ترکیه قرار دارد. هر چند تاریخ دقیق زندگی اسکندر شناخته نیست، اما می دانیم که وی در میان نیمه دوم سده ۲ و آغاز سده ۳ می زیسته، و هم عصر امپراتوران رُم سیتیموس سیوروس^۵ (۱۹۳-۲۱۱ م) و پسر وی کاراکالا^۶ (۲۱۱-۲۱۷ م) بوده است. ایشان در حدود ۱۹۸ م، یا اندکی پس از آن، اسکندر را برای تدریس به آتن فراخواندند و وی برای سیاسگراری، یکی از نوشته های خود با عنوان «درباره سرنوشت»^۷ را به آتن تقدیم کرد.

از اسکندر در منابع یونانی، غالباً با عنوان «مفسر» و ارسطوی دوم، نام برده می شود. نوشته های او از منابع عمده برای شارحان بعدی آثار ارسطو به شمار می رفته است و هنوز نیز شرح های او بر نوشته های ارسطو، برای پژوهشگران زندگی و آثار آن فیلسوف یونانی بسیار مشکل گشاست. وی ظاهراً بسیاری از آثار ارسطو - اگر نه همه آنها - را شرح کرده که بیشتر آنها از میان رفته، و آنچه از آنها بر جای مانده است، اکنون در مجموعه «تفسیرهای یونانی بر آثار ارسطو»^۸، یافت می شود. شرحها و نوشته های دیگر وی نیز در مجموعه «ضمیمه های ارسطوی»^۹ در ۳ جلد (برلین، ۱۸۸۵-۱۹۰۳ م) منتشر شده است.

در جلد دوم این مجموعه «نوشته های کوچک تر»، «درباره روان» و نیز رساله «درباره عقل»^{۱۰}، به کوشش ایفو برونز (برلین، ۱۸۸۷ م)، و

صحت و سقم آنها بدهند، مضامین گوناگون بدیعی بر پایه آن اخبار ساخته اند. این شعرا و نویسندگان در بند آن نبوده اند که در اخبار، اسکندر صحیح را از ناصحیح باز شناسند. از این رو، در آثار آنان اسکندر ذوالقرنین است و ذوالقرنین اسکندر. خضر در مصاحبت اسکندر در جست و جوی آب زندگانی به ظلمات می رود، سد سکندر به آسانی در چین قرار می گیرد، و اسکندر خونریز نمونه و نمادی از جوانمردی، بخشندگی، عدالت و رحم می شود. شاعر با چشمه آب حیات و آینه اسکندری همچون واقعیات مسلم معامله می کند. شعرای عارف و عارفان شاعر از حد تشبیهات و استعارات مرسوم فراتر رفته، و از آنچه درباره اسکندر خوانده اند، به زبان نمادین عرفان استفاده کرده، و از این رهگذر بر غنای ادب عرفانی فارسی افزوده اند. شهرت افسانه ای و برجستگی بسیار بارز اسکندر از سویی، و ضرورت آعزف و اجلی بودن مشبه به در تشبیه یا اعرف و اجلی بودن یک طرف معادله در صنعت تمثیل، از سویی دیگر، موجب شده که اسکندر و رویدادها، اشیاء و افراد مرتبط با تاریخ یا اسطوره زندگی او، در صنایع بدیعی - تشبیه، مبالغه، ارسال مثل و جز آن - به عنوان ارکان اصلی هر یک از این صنایع مورد استفاده قرار گیرند و شعرا در وصف معدوحان، تشبیه مخاطبان، بیان اندیشه های شاعرانه، تجسم و ترسیم بهتر و ملموس تر نکات عمیق اخلاقی و فلسفی خود از قصه اسکندر بهره برند (برای نمونه، نک: ناصر خسرو، ۲۴۶، ۲۳۸؛ خاقانی، ۲۳، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۸۰، ۳۰۹؛ حافظ، ۴، ۱۱۷، ۱۴۷؛ صائب، ۱۱۸، ۱۲۱، ۸۲۳).

مآخذ: آزاد، ابوالکلام، ذوالقرنین یا کوروش کبیر، ترجمه باستانی یازری، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۳۱۲ ق/۱۹۹۱ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر؛ ابوالفوح رازی، حسین، روح الجنان، قم، ۱۲۰۴ ق؛ ابوالفداء المخصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ ق؛ اردابرفنامه، ترجمه زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ افشار، ایرج، «حدیث اسکندر»، بیضا، تهران، ۱۳۴۳ ش، س ۱۷، ش ۴؛ اوستا؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بدمش، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، تحقیق ماللهند، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ تاریخ ایران باستان، به روایت ابن عبری، به کوشش یوسف بنیان و محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ تعلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، ۱۳۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ خاقانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ خواندمیر، غیث الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ دینوری، احمد، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ «شهرستانهای ایران»، ضمن مجموعه نوشته های پراکنده صادق هدایت، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، قاهره، صائب

1. Alexandros Aphrodisiëus 2. Aphrodisias 3. Caria 4. Aydin 5. Septimus Severus 6. Caracalla
7. Peri heimarmênê. 8. Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin, 1891-1899, vols. I, III. 9. Supplementum Aristotelicum. 10. Peri nou.

«ماده» (هیولای) و صورت، هیچ صورتی را جدا از ماده نمی‌داند و تنها الوهیت و عقل را از این قاعده مستثنی می‌کند. در اینجا است که اسکندر، بر خلاف نظریه ارسطو - که تک چیزها را دارای واقعیت بیشتر، و کلیات را برخوردار از حقیقت بیشتر می‌داند - تک چیزها را نه تنها برای ما، بلکه در خودشان نیز مقدم بر کلیات می‌شمارد و بر این باور است که اگر تک چیزها، یا به تعبیری «جوهرهای برش‌ناپذیر^۲» وجود نمی‌داشتند، مفاهیم کلی یا کلیات نیز نمی‌توانستند وجود داشته باشند. کلیات مفاهیمی هستند که بسیاری از تک چیزها در آنها مشترکند، و بدین سان مفاهیم کلی، تنها در اندیشه یافت می‌شوند و اندیشه آنها را از تک چیزها انتزاع می‌کند، و هنگامی که ما به آنها می‌نیندیشیم، وجود نخواهند داشت. به دیگر سخن، اندیشیدن ماست که صورتهای آمیخته با ماده را از آن جدا می‌کند و به مفاهیم کلی هستی می‌بخشد.

در میان عقاید اسکندر، نظریات او درباره روان (نفس) و عقل اهمیتی ویژه دارد. وی در پیروی از نظریه ارسطویی، درباره همبستگی میان ماده و صورت، روان یا نفس انسان را نیز صورت پیکر ارگانیک، یعنی تن می‌داند. روان جوهری مستقل از تن نیست؛ اعمال روان نیز مستقیماً وابسته به ساختار تن و حرکات آنند. تن و آمیزه‌های آن، علت وجود روانند (ص 104، سطرهای 28-29). پس، از آنجا که روان، صورت و کمال تن است، با تباه شدن تن، روان نیز تباه می‌شود؛ روان و تن «با هم تباه‌شونده^۳» اند. بدین سان، اسکندر نامیرایی روان را انکار می‌کند.

از سوی دیگر، در میان آثار اسکندر، چنانکه اشاره شد، نوشته کوچکی با عنوان «درباره عقل» یافت می‌شود که از میان نوشته‌های دیگر او بیشترین و گسترده‌ترین تأثیر را بر فیلسوفان دورانهای بعدی - و از آن میان بر فیلسوفان جهان اسلام و همچنین فیلسوفان اروپایی سده‌های میانه - داشته است. این نوشته را مترجم نامدار، اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ ق/ ۹۱۱ م) به عربی برگردانده، و بعدها آن ترجمه عربی در سده‌های میانه، به لاتینی ترجمه شده بود. متن عربی این نوشته، برای نخستین بار با عنوان «متن عربی درباره عقل از اسکندر افرویدیسی» به کوشش ژ. فینگان، همراه مقدمه‌ای در «مجموعه مقالات دانشگاه سن ژوزف^۴»، بیروت، منتشر شده بود. عبدالرحمان بدوی، پس از آن، همان متن را بر پایه دست نوشته‌های دیگری در شروع علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة... (بیروت، ۱۹۷۱ م، ص ۳۱-۴۲) منتشر کرده، و متن یونانی آن را نیز در پایان کتاب افزوده است. اصل متن یونانی آن در صفحات ۱۰۳-۱۰۶ جلد دوم «ضمیمه‌های ارسطویی»، یافت می‌شود.

در اینجا گفتنی است که نام «ارسطو» که در متن «درباره عقل» اسکندر آمده، انگیزه اختلاف نظر در میان پژوهشگران شده است، زیرا در برخی از دست نوشته‌ها به جای «ارستوتلس» نام «ارستوکلس» اهل مسینا^۵ (شهری در جزیره سیسیل) آمده است و گفته می‌شود که

همچنین ملحقات و اضافات آن، از جمله «مسائل طبیعی^۱» و «درباره سرنوشت» به کوشش همو (برلین، ۱۸۹۲ م) منتشر شده است. افزون بر اینها، در حدود ۳۵ نوشته کوچک از اسکندر، در ترجمه‌های عربی به دست آمده که اصل یونانی برخی از آنها از میان رفته است. مهم‌ترین آنها پاره‌هایی است که ابن رشد، در تفسیرهای خود بر آثار ارسطو، به ویژه در تفسیر خود بر متافیزیک (مابعدالطبیعه^۶) ارسطو، نقل می‌کند (۱۳-۱۲/۱۳).

در میان مفسران آثار ارسطو، اسکندر افرویدیسی، وفادارترین و دقیق‌ترین آنان به اصول و عقاید اوست. وی شایسته یک پژوهش و ارزیابی جامع، کامل و همه‌سویه است که تاکنون انجام نگرفته است و باید در آینده انجام گیرد. او در تفسیر خود، با دقت بی‌مانندی، نوشته‌های ارسطو و نظریات وی را دنبال می‌کند و حتی به تناقضها و ناهماهنگیهای احتمالی میان اندیشه‌های او در یک متن می‌پردازد و می‌کوشد که آنها را کشف و حل کند. در مواردی که متون خالی از ابهام و دشواری است، وی تنها به چند ملاحظه درباره آنها بسنده می‌کند، و در جاهایی که در متن احتمال برداشتها یا تفسیرهای مختلفی می‌رود، به همه آنها می‌پردازد و می‌کوشد که راه حل یا تفسیری را که به نظرش درست‌تر می‌نماید، با مقایسه آنها با مطالبی که ارسطو در آثار دیگرش آورده است، عرضه کند. گاه نیز وی با یک یا چند نظریه ارسطو، موافق نیست و به بحث درباره آنها نمی‌پردازد (نک: ویلبرت، 369-396، به ویژه 371-369).

اسکندر در آنچه از تفسیرهایش بر آثار ارسطو بر جای مانده است، به مسائل منطقی، متافیزیک و پدیده‌های جوی (متئورولوژی) می‌پردازد و نیز در دو کتاب «درباره روان» و «پژوهشهایی درباره طبیعیات» (فیزیکی)، نظریات روان‌شناسی و انسان‌شناسی ارسطو را موضوع تحلیل و تفسیر قرار می‌دهد؛ در زمینه مسائل اخلاقی نیز در برابر عقاید و اعتراضهای فیلسوفان رواقی، از نظریات ارسطو، و نیز در برابر افلاطونیان، از نظریه قدم عالم (دیرینگی جهان) دفاع می‌کند. اما در این میان، مهم‌ترین نظریات اسکندر را در زمینه روان‌شناسی، نظریه شناخت، و بیش از همه - چنانکه خواهیم دید - درباره عقل و اندیشیدن می‌یابیم. اسکندر همچنین هوادار و مدافع سرسخت آزادی اراده (اختیار) در انسان است و در نوشته خود «درباره سرنوشت» از نظریه سرنوشت‌گرایی (فاتالیسم) رواقیان ژرفکاوانه انتقاد، و آن را رد می‌کند.

از سوی دیگر، اسکندر با وجود همه کوششی که در وفاداری به نظریات ارسطو، به کار می‌گیرد، گاه از برخی عقاید وی منحرف می‌شود و نظریه ویژه خود را مطرح می‌کند و در اثبات آن می‌کوشد. مثلاً چنانکه دانسته است، ارسطو «تک چیزها^۷» یا اشیاء جزئی را دارای هستی جوهری و واقعی می‌داند، اما از سوی دیگر، «کلیات» یا مفاهیم کلی را موضوعهای حقیقی شناخت می‌شمارد و نیز بر پایه نظریه خود درباره

1. *Quaestiones naturales*. 2. *ta kath' hekasta*. 3. *tas atomous ousias*. 4. *sumftheiroito*. 5. «Texte arabe du peri nou d'Alexandre d'Aphrodise», ed. J. Finnegan, *Mélanges de l'université Saint Joseph*, 1956, vol. XXXIII.
6. *Aristoklès Messénios*

اسکندر شاگرد او بوده است. این نظر از سده ۱۰ ق/۱۶ م به بعد رواج یافته بود؛ در حالی که در دست نوشته‌های دیگر، از جمله در متن ترجمه عربی آن از اسحاق بن حنین - که بی شک از کهن‌ترین دست‌نوشته‌ها رونویسی شده بوده است - نام «ارسطو» آمده است.

در این میان، ارسطو شناس برجسته معاصر پل مرویس از پژوهشی ژرف و همه سویه، به این نتیجه رسیده است که ارسطویی که در رساله اسکندر از وی نام برده، و به نظریات او پرداخته می‌شود، فیلسوف مشایی دیگری به نام ارسطو اهل موتیلنه (شهر اصلی جزیره لسبیس در دریای اژه) بوده است. پژوهش مروشان می‌دهد که این ارسطو - که در منابع «ارسطوی جوان‌تر»^۱ نامیده می‌شود - در ثلث پایانی سده ۲ م درگذشته بوده، و اسکندر می‌توانسته است میان سالهای ۱۷۵-۱۸۰ م شاگرد وی بوده باشد. بزشک مشهور یونانی جالینوس^۲ (۱۲۹-۱۹۹ م) در یکی از نوشته‌هایش که درباره بیماری و مرگ این ارسطو گزارش می‌دهد، وی را مردی که «در پژوهش مشائی مرتبه نخستین داشته است»، وصف می‌کند (نک: مرو، 401-399).

نظریه و مسأله عقل، یا به تعبیر متداول میان ارسطو شناسان معاصر، «مبحث مربوط به عقل»^۳ همواره یکی از انگیزه‌های اختلاف نظر و تفسیر در میان شارحان آثار ارسطو - به ویژه روان‌شناسی وی - بوده است. علت آن را نیز باید در خود گفته‌ها و تعابیر ارسطو درباره عقل جست و جو کرد، زیرا بیشتر گفته‌های وی در این باره، چنان موجز و حتی مبهم است که امکان برداشتها و تفسیرهای گوناگون و حتی متضاد را در خود دارد. در این میان، آنچه به ویژه انگیزه اختلاف نظر شده، فصلهای ۴ و ۵ از کتاب سوم «درباره روان» ارسطوست (نک: ه، د، ۵۸۸۷-۵۹۰).

چنین پیداست که مبحث عقل و دشواریهای آن نزد ارسطو، حتی معاصران و شاگردان وی را نیز به خود مشغول می‌داشته است. در میان ایشان، شاگرد و جانشین او در مدرسه مشاء ثوفراستس^۴ بوده است که برای نخستین بار به آن مبحث پرداخته، و اکنون پاره‌هایی از نوشته او در این باره، منقول در منابع بعدی، در دست است (نک: باریوتن^۵، ج ۶). سخن وی بیشتر درباره خاستگاه و چگونگی پیدایش عقل است. خود ارسطو در این باره تنها به گفتاری کوتاه و گذرا بسنده می‌کند و می‌گوید: «تنها عقل باقی می‌ماند که از بیرون^۶ داخل می‌شود و تنها او الهی^۷ است، زیرا هیچ گونه فعالیت جسمانی پیوندی با فعالیت عقل ندارد» (کتاب II، فصل 3، بند 736b، سطرهای 29-28). این اشاره کوتاه تفسیرهای گوناگونی را در میان ارسطو شناسان برانگیخته بوده است. قید «از بیرون» در این گفته ارسطو موجب پیدایش این تفسیر شده بود که از دیدگاه وی، عقل محصول گسترش ارگانیک و روانی انسان نیست، بلکه خاستگاه آن الهی و آسمانی است و از «بیرون» به روان

انسان داخل می‌شود. بدین سان، مبحث عقل در میان مشائیان و افلاطونیان سده‌های بعدی، یکی از زمینه‌های عمده پژوهش و همچنین اختلاف نظر شده بوده است.

هنگامی که ارسطوی دوم (جوان‌تر) و شاگردش اسکندر در نیمه دوم سده ۲ م به مسأله عقل نزد ارسطو پرداخته بودند، پیشینه آن مبحث را پیش رو داشته‌اند. گزارش اسکندر درباره عقل نشانگر آن است که استاد وی، یعنی ارسطوی دوم، نظریه ویژه‌ای درباره عقل عرضه می‌کند تا دشواریهای ناشی از تعبیر ارسطویی را درباره «عقل از بیرون یا بیرونی»^۸ از میان بردارد. از سوی دیگر، باید به این نکته اشاره شود که ارسطوی جوان‌تر، در آن دوران، زیر تأثیر نظریات فیلسوفان رواقی قرار گرفته، و نظریات ارسطویی و رواقی را درهم آمیخته بوده است. اسکندر در گزارش خود، به عناصر غیر ارسطویی در تفسیر ارسطوی جوان‌تر اشاره می‌کند و می‌کوشد که آنها را از نظریات سستی ارسطویی جدا کند. در میان این نظریات غیر ارسطویی، یعنی رواقی می‌توان به این عناصر اشاره کرد: حضور همه جایی و در جهان باشنده عقل الهی؛ برداشت مادی گرایانه از سرشت عقلی انسان؛ تعبیر از اندیشیدن انسان همچون گونه‌ای از فعالیت همه جا حاضر خدا و اعتقاد به تأثیر خدا بر موجودات جزئی، در زیر سپهر ماه و نیز عنایت الهی.

گزارش اسکندر دو بخش را دربر دارد: در بخش نخست، ابتدا تفسیری از نظریه ارسطوی بزرگ درباره عقل «از بیرون»، و سپس توضیحاتی درباره چگونگی تأثیر آن عقل بر عقل انسانی و اندیشیدن او عرضه می‌شود. آنچه را اسکندر در این بخش گزارش می‌دهد، نمی‌توان نظریات ویژه ارسطوی جوان‌تر به شمار آورد، بلکه این بخش در واقع بازتابی از عقیده همگانی مشائیان درباره عقل در نیمه دوم سده ۲ م است؛ و بدین سان، می‌توان آنها را همچنین نظریات خود اسکندر در مبحث عقل محسوب داشت. اما بخش دوم یا پایانی آن گزارش، نظریات ویژه ارسطوی جوان‌تر را دربر دارد، به ویژه آنچه وی، در زیر تأثیر عقاید رواقیان، درباره نامیرایی عقل «از بیرون» و الهی بودن آن به میان می‌آورد و می‌کوشد که دشواریها و شکوکی را که این نظریه دربر دارد، از میان بردارد. اسکندر با این بخش از نظریات ارسطوی جوان‌تر مؤکداً مخالفت می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که چنان دشواریهایی اصلاً وجود ندارند.

در نوشته اسکندر، عقل بر ۳ گونه تقسیم می‌شود: ۱. عقل مادی، یا هیولانی^۹؛ ۲. عقل خصلتی، یا بالملکه^{۱۰}؛ ۳. عقل کنشمند، یا فعال^{۱۱}، که اسکندر آن را همچنین «عقل از بیرون یا بیرونی» می‌نامد و در ترجمه عربی و لاتینی «عقل مستفاد یا مکتسب»^{۱۱} نامیده می‌شود.

عقل مادی یا هیولانی، یعنی گونه‌ای آمادگی و استعداد محض در روان انسان که دارای هیچ صورتی نیست و موجودیت واقعی ندارد، اما

1. Neōtēros Aristotélēs 2. Galēnos 3. noétique 4. Théophrastos 5. Edmond Barbotin 6. thurathen
7. théion 8. nous hūlikos / intellectus materialis 9. nous kath hexin / intellectus qui habet habitum
10. nous poiētikos / intellectus agens 11. intellectus adeptus

بالفعل درآید و از سوی عقل ما ادراک شود. هیچ چیز دیگری، جز عقل، معقول بالفعل و به خودی خود نیست و عقل بالفعل، به چیزهای دیگری که معقول می‌شوند، معقولیت می‌بخشد. پس اگر عقلی نمی‌بود، هیچ چیزی معقول نمی‌بود، زیرا هیچ چیز طبعاً معقولی جز عقل یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، عقل در ماده (هیولانی)، مانند جوهری در جوهری است که در کنش و کارهای خود همواره بالفعل است. در سرشت انسان - که خود آمیزه‌ای از اجسام است - استعداد وجود دارد که در طی زمان و گسترش آن همچون افزاری در دست عقل می‌شود و خود در آن آمیزه جای دارد. آن افزار نیز خود یک جسم است که عقل بالقوه نامیده می‌شود و زائیده آمیزه‌ای از اجسام است که برای پذیرش عقل بالفعل آمادگی دارند. بدین سان، می‌توان گفت که انسان از هنگام تولد دارای استعداد تعقل یا اندیشیدن است که با گذشت زمان به شکل توانایی اندیشیدن در می‌آید و می‌تواند هر معقولی را در خود بپذیرد و به آن بیندیشد؛ و چون به آن می‌اندیشد، آن معقول بالفعل که طبعاً عقل بالفعل است، در ذهن آدمی جای می‌گیرد و به شکل خصلتی در می‌آید که می‌تواند معقولهای بالقوه را انتزاع کند.

در این میان، عقل فعال، عقل مادی (هیولانی) را کمال می‌بخشد. به دیگر سخن عقل فعال سازنده یا پدید آورنده عقل بالقوه نیست، بلکه تنها آن را به کمال می‌رساند و توانا می‌کند که خودش جریان تجرید و انتزاع را انجام دهد، یا به تعبیر اسکندر «هم کنش^۱» عقل انسانی می‌شود. چنانکه گفته شد، این همان عقل است که «از بیرون» داخل انسان می‌شود و انسان پس از رسیدن به مرحله‌ای از کمال، و به یاری این «عقل از بیرون» دارای خلاقیت می‌شود و می‌تواند معقولهای بالقوه را از پوسته مادی آنها جدا کند. از سوی دیگر، عقل بالقوه که فرآورده آمیزه‌هایی از اجسام در پیکر انسانی است، با فروپاشی و تباهی تن، از میان می‌رود؛ اما آن عقل فعال یا «عقل از بیرون» که «عقل الهی» است، و هیچ گونه آمیزشی با ماده ندارد، همچنان برجای می‌ماند و از عقل آدمی فرا می‌زید.

چنانکه گفته شد، اسکندر در بخش پایانی گزارش خود نظریات تازه‌ای درباره فعالیت عقل الهی و تدبیر آن در اداره جهان زیر سپهر ماه عرضه می‌کند (قس: ص 113، سطرهای 12-6). چنانکه می‌دانیم، ارسطو از یک سو، عقل الهی را علت برترین هرگونه حرکتی می‌دانست و از سوی دیگر، جریان هرگونه پیدایش و تباهی را در فضای زیر سپهر ماه، ناشی از حرکات اجرام آسمانی، و به ویژه خورشید به شمار می‌آورد و سرانجام، بر این عقیده بود که طبیعت در پهنه خود، اصل هرگونه حرکتی است. اما ارسطوی جوان‌تر و اسکندر می‌کوشند که این نظریات بنیادی را به گونه‌ای با هم سازش دهند. بدین سان، گفته می‌شود که یا آن عقل الهی به تنهایی مدبر چیزهای این جهانی است - و آنها را به هم پیوند می‌دهد یا از هم جدا می‌کند، و در این میان از الهی آسمانی^۵

امکان آن را دارد که همه چیز شود، یعنی می‌تواند به همه چیز بیندیشد، و به دیگر سخن، بالقوه همه چیز را «معقول» می‌سازد. پس عقل هیولانی، عقل بالقوه است، هیچ گونه فعلیتی ندارد، یا به تعبیر اسکندر «هیچ یک از موجودات بالفعل یا این چیز در اینجا» نیست، بلکه نیروی محض است که در جریان کمال یافتن روان (یا نفس) می‌تواند صورتها و معقولات را بپذیرا شود (ص 107، سطرهای 18-16).

عقل خصلتی یا بالملکه، گونه‌ای توانایی برای ادراک صورتهای معقولات است، به حسب نیروی که در خودش است، مانند خصلت یا ملکه‌ای که صنعتگران یا هنرمندان دارند و به وسیله آن می‌توانند کارهایشان را به حسب آن هنر انجام دهند و صنعتگری یا هنرمند شوند. عقل هیولانی به شکل عقل بالملکه در می‌آید و می‌تواند بیندیشد و کسانی که کمال یافته‌اند (یعنی انسانها)، دارای آنند (ص 107، سطرهای 28-25). گونه سوم عقل که غیر از دو عقل پیش گفته است، عقل فعال یا کنشمند است و عقل هیولانی به وسیله آن عقل بالملکه می‌شود. مثال آن - چنانکه ارسطو می‌گوید - روشنائی یا نور است؛ همانگونه که نور سبب دیدن بالفعل رنگهای بالقوه دیدنی می‌شود، عقل فعال نیز عقل بالقوه یا هیولانی را به شکل عقل بالفعل در می‌آورد. این عقل فعال بنا بر طبیعت خود، معقول است و بالفعل چنین است؛ زیرا فاعل اندیشیدن است و عقل هیولانی را به سوی فعلیت رهنمون می‌شود. عقل بالفعل همان معقول بالفعل، و همان صورت معقول است. و معقول بالفعل نیز همان عقل بالفعل است، زیرا هنگامی که عقل، صورت معقول را می‌گیرد و آن را از ماده جدا می‌کند، آن را به شکل معقول بالفعل در می‌آورد و خودش نیز عقل بالفعل می‌شود. چنین عقل فعالی («عقل از بیرون» نامیده می‌شود که جزئی یا نیروی از روان ما نیست، بلکه از بیرون در ما روی می‌دهد (ص 108، سطرهای 23-22).

در اینجا گفتنی است که آنچه اسکندر «عقل از بیرون» می‌نامد، در ترجمه عربی اسحاق بن حنین «عقل مستفاد» یا «المستفاد من خارج» نامیده می‌شود و از آن زمان - یا شاید هم پیش از آن - این اصطلاح در فلسفه اسلامی نیز راه یافته است (نک: شروح... 36-37). این گونه سوم عقل، یعنی فعال و بیرونی را اسکندر یا ارسطوی جوان‌تر، «عقل الهی» نیز می‌نامند. این عقل همیشه فاعل است، چون خودش بالفعل است؛ و هنگامی فعالیت دارد که افزار ویژه‌ای در نتیجه آمیزه‌هایی درست از اجسام پدید آید؛ آنگاه فعالیت مادی بر عقل انجام می‌دهد. این چنین عقلی - بنا بر عقیده ارسطو - الهی و مرگ ناپذیر است (ص 112، سطر 27-ص 113، سطر 3).

اما درباره چگونگی تأثیر عقل فعال بر عقل انسانی، گفته می‌شود که عقل فعال «یک گونه طبیعت^۲» یا «یک گونه جوهر» (اوسیا^۳) است که بنا بر سرشت خود از معقولیت بالفعل برخوردار است و دیگر نیازی ندارد که از سوی عقل یا اندیشه انسانی، تجرید شود تا به شکل معقول

1. ho theios nous

2. fusisti

3. ousia

4. sunergos

5. ta theia

که مقدم بر اعمال ماست، بیهوده می‌بود. اسکندر در آن نوشته، به ویژه در فصلهای ۱۶ تا ۲۰ شدیداً بر جبرگرایی خروسیسیس حمله می‌کند و نشان می‌دهد که چنان جبرگرایی مطلق هر گونه مسئولیت انسان، معیارها و هنجارهای اخلاقی، آداب و رسوم، و سرانجام، اعتقادات دینی را در جامعه بشری ویران می‌کند. در اینجا تنها به چکیده‌ای از نکات اساسی استدلالهای اسکندر در آن نوشته اشاره می‌شود. وی می‌گوید: یکی از نتایج اعتقاد بر جبرگرایی نفی ارزش هر گونه فضیلت و ارزش اخلاقی، بی‌بندوباری و روی گردان نشدن از هر گونه رذیلت و بدکاری است. در پی چنان اعتقادی هر گونه امر و نهی، کیفر یا پاداش دادن، و هر گونه ترغیب و تحذیر بی‌معنا می‌شود و نیز هر گونه گزینش آزادانه از میان نیکبها و بدبها از میان می‌رود؛ عنایت الهی، تقوی و رعایت معیارهای دینی، نابود می‌شود. سرانجام، می‌افزاید که یک چنان جبرگرایی، حتی از سوی هواداران آن، در زندگی عملی نفی می‌شود، زیرا حتی ایشان (اشاره به رواقیان) نیز تبهکارانی را که گویا سر نوشت ویژه و جبر شرایط پیرامونی، ایشان را به ناپکاری برانگیخته است، سزاوار مجازات می‌دانند و عملاً به کیفر می‌رسانند (نک: «ضمیمه‌های ارسطویی»^۱).

اسکندر و فیلسوفان اسلامی: پیش از هر چیز باید یادآوری شود که اکثر فیلسوفان اسلامی - بی‌واسطه یا با واسطه، دانسته یا ندانسته - از نظریات اسکندر درباره روان‌شناسی و به ویژه مبحث عقل تأثیر پذیرفته، و در برابر آنها واکنش مثبت یا منفی نشان داده‌اند. در اینجا باید اشاره شود که بسیاری از نوشته‌های کوچک‌تر اسکندر افزون بر برخی از تفسیرهای او بر آثار ارسطو به عربی ترجمه شده بوده است، چنانکه اصل یونانی پاره‌ای از آنها از میان رفته، و تنها ترجمه عربی آنها بر جای مانده است و تاکنون در حدود ۳۵ دست نوشته از آنها پراکنده در کتابخانه‌های مشرق و اروپا یافت، یا ردیابی شده است. برخی از آنها نیز تاکنون منتشر شده است. ما عنوانهای بیشتر این ترجمه‌ها را در منابع عربی می‌یابیم. ابن ندیم از ۱۵ رساله نام می‌برد (ص ۳۱۳)، در حالی که ابن ابی اصیبه ۴۰ رساله افزون بر ۹ شرح بر آثار ارسطو را به اسکندر نسبت می‌دهد (۷۸-۷۰/۱)؛ برای عناوین و دست‌نوشته‌های عربی آثار اسکندر، نک: بدوی، ۹۹-۹۴؛ فان اس، ۱۶۸-۱۴۸؛ گنیه، ۲۷۸-۲۵۵).

از آنجا که بررسی تفصیلی درباره تأثیر پذیری فیلسوفان اسلامی از نوشته‌های اسکندر، از مرزهای این مقاله تجاوز می‌کند، در اینجا تنها به نکاتی گذرا در برخورد فیلسوفان اسلامی با اسکندر بسنده می‌کنیم و خواننده را به پژوهشهای دیگران ارجاع می‌دهیم. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی از کندی به بعد به «مبحث عقل» پرداخته بوده‌اند. مهم‌ترین انگیزه آن را باید در تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بر ایشان جست و جو کرد. اما در این میان تأثیر نیرومند روان‌شناسی و به ویژه نظریات ارسطو درباره عقل را نیز نباید از نظر

باری می‌گیرد - و بنابراین، سازنده عقل بالقوه در انسان نیز هست؛ یا آن عقل الهی در پیوند با حرکات منظم اجرام آسمانی - و در نتیجه آن حرکتها - جهان زیر سپهر ماه را اداره می‌کند و چیزهای این جهانی در پی نزدیکی یا دوری آنها از خورشید پدید می‌آیند. به دیگر سخن پیدایش چیزها، یا نتیجه همکاری خورشید و عقل موجود در اینجاست، یا خود طبیعت در پی آن جریانها و حرکات اجرام آسمانی، پدید می‌آید و نیز همین طبیعت است که همراه عقل، اداره کننده و مدبر چیزها در این جهان است. ما این نظریه را درباره طبیعت در نوشته دیگری از خود اسکندر نیز می‌یابیم. بنابراین نظریه طبیعت چیزهای زیر سپهر ماه، یعنی مبدأ حرکت آنها، در اثر حرکت اجرام آسمانی پدید می‌آید. اجرام الهی آسمانی به چیزهای اینجایی یک نیروی الهی^۱ می‌بخشند که یا همان نیروی زیستی موجودات جاندار است، یا با صورت اجسام آغازین یکی است (در این باره، نک: مقاله پل مرو در مجله هرمس^۲). سرانجام اسکندر از این نظریه - که آن را به فیلسوفان رواقی نسبت می‌دهد - انتقاد می‌کند، به ویژه که طبق این نظریه، عقل الهی در پست‌ترین چیزها نیز یافت می‌شود و نیز اینکه به طور کلی، در چیزهای اینجایی، عقلی و عنایتی پیشین وجود دارد و عنایت در اینجا، به آن اجرام الهی باز می‌گردد و بدین سان، اندیشیدن یا تعقل برای ما وجود ندارد و کار خود ما نیست، بلکه مستقیماً با پیدایش ما طبعاً ساختار عقل بالقوه افزار گونه پدید می‌آید و به وسیله عقل از بیرون، فعالیت می‌یابد. گفته می‌شود که عقل از بیرون جدا از ماده (یا مفارق) است و از ما نیز جدا می‌شود، اما نه آنگونه که منتقل شود، یا تغییر مکان دهد، بلکه همچون به خودی خود جدا و بدون ماده است. جدایی آن از ما در این است که دیگر اندیشیده نمی‌شود و جست و جو ناپذیر است (ص ۱۱۳، سطرهای ۲۴-۱۲).

در آغاز اشاره شد که اسکندر نوشته‌ای مستقل با عنوان کامل «درباره سرنوشت و توانایی اراده ما، برای فرمانروایان» داشته که آن را به امپراتور آن زمان رم و فرزند وی تقدیم کرده بوده است. در اینجا گفتنی است که در دوران اسکندر، جهان بینی فلسفی رواقیان، رواج فراوان داشته است و چنانکه گفته شد، حتی ارسطوی جوان‌تر، استاد اسکندر نیز از تأثیر عقاید و نظریات رواقیان برکنار نمانده بود. یکی از ویژگیهای فلسفه رواقیان «جبرگرایی» یا به تعبیر بهتر «سرنوشت گرایی»^۳ ایشان است. در میان چهره‌های برجسته رواقی، خروسیسیس^۴ (ح ۲۸۲-۲۰۶ ق م) هوادار سرسخت آن گرایش بوده است. اسکندر، در این نوشته خود، سرسخانه با عقاید آن فیلسوف رواقی معارضه می‌کند. هدف اصلی اسکندر دفاع از آزادی اراده یا اختیار در انسان است. در آدمی این توانایی وجود دارد که مستقلاً و آزادانه کردار و رفتار خود را برگزیند، او در گزینشهای خود، کاملاً آزاد است. انسان می‌تواند از میان دو «ممکن»^۵ یکی را برگزیند، یعنی آنچه در چیزی پدید می‌آید، به همان سان می‌تواند پدید نیاید. اگر این نمی‌بود، هر گونه اندیشیدن و پیش‌نگری

1. theia dunamis
6.II(2)/169-212.

2. *Hermes*, 1967, XCV/159-169.

3. fatalisme

4. Chrusippos

5. endekhomenon

l'université Saint Joseph, Beirut, 1956, vol. XXXIII; Giltje, H., «Zur arabischen Überlieferung des Alexander von Aphrodisias», ZDMG, 1967, vol. CXVI; Gilson, E., «Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennais», Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1929-1930, vol. IV; Moraux, P., Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Berlin, 1984, vol. II; Théry, G., Autour de décret de 1910, II, Alexandrie d'Aphrodisie, Belgique, 1926; Van Ess, J., «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias...», Der Islam, 1966, vol. XLII; Wilpert, P., «Reste verlorener Aristoteles Schriften», Hermes, 1940, vol. LXXL.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اسکندر بت شکن، سنکار، سکار یا سیکار (د ۸۱۹ یا ۸۲۰ق/ ۱۴۱۶ یا ۱۴۱۷م)، پادشاه کشمیر. او پس از درگذشت پدرش سلطان قطب‌الدین، در ۷۹۶ق بر تخت سلطنت نشست. در آغاز حکومت، مادرش حورا گرداننده اصلی امور مملکت بود و در دفاع از فرمانروایی پسرش اسکندر، حتی از کشتن دختر و داماد خود شاه محمد ابا نکرد (فرشته، ۳۴۰/۲). اسکندر در اوایل حکومت، به سبب قتل برادرش به دست یکی از امرای منتفذ خود به نام «رای مادری» (روی نادری) در اندیشه دفع او برآمد. رای مادری که این معنی را دریافته بود، برای رهایی از خشم فرمانروای جدید، از او اجازه خواست که به تبت کوچک لشکرکشی کند و اسکندر هم به این امید که شاید رای مادری در آن جنگ کشته شود، درخواست او را پذیرفت؛ اما رای مادری پس از تسخیر آن ناحیه آشکارا سر به شورش برداشت. اسکندر وی را سرکوب کرد و او را به بند کشید. سرانجام، وی در زندان خودکشی کرد (همانجا؛ نظام‌الدین احمد، ۴۱۸/۳).

از رویدادهای مهم دوران پادشاهی اسکندر، یورش امیر تیمور گورکان به هندوستان است. امیر تیمور چون به تاراج هند دست گشود، ایلچیان پیش اسکندر فرستاد. ایلچی اسکندر نیز برای اظهار فرمانبرداری در محرم ۸۰۱/ سپتامبر ۱۳۹۸ در کنار رود سند با تیمور دیدار کرد و نواخت یافت. سپس تیمور برای اسکندر پیغام فرستاد که با لشکر خود، در شهر دیبال پور به او ملحق شود (نظام‌الدین شامی، ۱۷۷؛ شرف‌الدین، ۶۲۹-۶۳۰؛ فرشته، همانجا). از سوی دیگر، برخی از امرای امیر تیمور خودسرانه، مال و هدایایی گزاف از اسکندر طلب کردند؛ اما چون امیر تیمور از این خبر آگاهی یافت، بر امرای خود برآشت و در ۱۸ جمادی الآخر ۸۰۱ق/ ۲۵ فوریه ۱۳۹۹م دوباره ایلچیان خود را نزد اسکندر روانه کرد و به او پیغام فرستاد که برای فراهم آوردن آن مال و هدایا در کشمیر نماند و به شتاب خود را به کنار آب سند رساند (نظام‌الدین شامی، ۲۰۳-۲۰۴؛ شرف‌الدین، ۶۹۵-۶۹۶)، ولی چون اسکندر برای دیدار با تیمور به بارموله رسید و دریافت که امیر تیمور از آب سند گذشته، و به سمرقند متوجه شده است، ایلچیان خود را با هدایا پیش وی فرستاد و خود به کشمیر بازگشت و بدین سان قلمرو او از تاخت و تاز تیمور در امان ماند (فرشته، ۳۴۱/۲).

اسکندر نزدیک به ۲۳ سال پادشاهی کرد و سرانجام، در کشمیر درگذشت و پسر بزرگ او میرخان با لقب علی شاه به جای پدر نشست

دور داشت. مبحث عقل نزد فیلسوفان اسلامی آمیزه‌ای از نظریات ارسطویی و نوافلاطونی است. اکنون در اینکه نوشته‌های اسکندر و به ویژه رساله «دربارۀ عقل» او چگونه و تا چه اندازه بر نظریات فیلسوفان اسلامی تأثیر نهاده است، در میان پژوهشگران اختلاف نظر هست. اصطلاحاتی مانند «عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»، «عقل بالملکه»، «عقل مستفاد» و «عقل فعال» تقریباً نزد همه فیلسوفان اسلامی یافت می‌شود. اینها همه در شمار اصطلاحاتی است که اسکندر آنها را در نوشته خود به کار برده است. اما سخن بر سر این است که هر یک از فیلسوفان اسلامی چه برداشت و تفسیری از آن اصطلاحات داشته‌اند. در این میان به ویژه درباره مفهوم «عقل مستفاد» و تفسیر آن اختلاف نظرها چشمگیر است، اما ما برای رعایت اختصار به آنها نمی‌پردازیم (برای تفصیل این نظریات، نک: فینگان، 159-178؛ تری، 34-67؛ ژیلسن، 5-107).

در پایان گفتنی است که در میان فیلسوفان اسلامی، ابن رشد بیش از همه با نوشته‌های اسکندر آشنا بوده، و به ویژه ترجمه عربی «دربارۀ عقل» را پیش چشم داشته است و در تفسیر بزرگ خود بر «دربارۀ روان» ارسطو که تنها ترجمه لاتینی آن در دست است، ۴۰ بار از وی نام می‌برد و به نظریات او درباره روان و به ویژه مبحث عقل می‌پردازد و ضمن ستایش از او، جا به جا از نظریات وی انتقاد می‌کند (نک: کرافورد، 575-576). در میان فیلسوفان اسلامی، پس از ابن رشد، صدرالدین شیرازی تنها فیلسوفی است که در کتاب بزرگ خود/سفر برای تأکید بر اتحاد نفس با عقل فعال، بخشهای مهمی از متن ترجمه عربی «دربارۀ عقل» اسکندر را، نقل می‌کند (نک: ۱(۳)۴۲۸-۴۳۳).

برای تحقیق بیشتر درباره اسکندر، افزون بر منابعی که در بخش مآخذ آمده است، به این منابع نیز می‌توان مراجعه کرد: بدوی، عبدالرحمان، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷م، ص ۲۵۱-۲۸۳، ۲۸۹-۲۹۳؛ نیز:

Hamlin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953, pp. 29-37; Moraux, P., *Alexandre d'Aphrodisie, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, 1951; id, *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 55-295; Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, Hildesheim, 1963, III(1)/ 817-831.

مآخذ: ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، به کوشش م. بوین، بیروت، ۱۹۲۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ شروح علی ارسطو مفقوده فی الیزانیه، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، تهران، ۱۳۸۳ق؛ نیز:

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora, De Anima libri cum mantissa, ed. Ivo Bruns, Berlin, 1887, vol. II; Aristotle, *De generatione animalium*; Budawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968; Barbotin, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Paris, 1954; Crawford, S., *Arerros Cordubensis, commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, Massachusetts, 1953; Finnegan, J., «Texte arabe du peri nou d'Alexandre d'Aphrodisie», *Mélanges de*

(ابوالفضل، 387، 374؛ حیدر ملک، گ ۹۷ الف؛ فرشته، همانجا؛ عاجز، گ ۱۰۲ ب؛ نظام الدین احمد، ۴۲۱/۳؛ صوفی، 70).

سخت، دانش پروری و پای بندی اسکندر به شریعت اسلام موجب شد تا برخی از دانشمندان و هنرمندان از عراق و خراسان و ماوراءالنهر به کشمیر روند و مورد حمایت و سرپرستی او قرار گیرند که از آن میان می‌توان به کسانی چون میر سید محمد اصفهانی، قاضی حسین شیرازی و خواجه صدرالدین معمار خراسانی اشاره کرد (نظام الدین احمد، ۴۲۰/۳؛ حیدر ملک، گ ۹۵ ب؛ عاجز، گ ۱۰۰ ب). میر سید محمد پسر میر سید علی همدانی در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م با جماعتی از سادات و علما نزد اسکندر به کشمیر رفت و از سوی او مورد استقبال قرار گرفت (نظام الدین احمد، فرشته، همانجا؛ دوغلات، ۶۴). میر سید محمد رساله‌ای عرفانی برای اسکندر تألیف کرد و او در نزدیکی شهر سری‌نگر در محله علاءالدین پور، برای وی خانقاهی ساخت (عاجز، گ ۱۰۰ ب-۱۰۱ الف). این خانقاه که امروزه به خانقاه معلی یا مسجد شاه همدان معروف است، از اماکن مقدس کشمیر به شمار می‌آید (ریاض، ۶۰-۶۱). مولانا افضل بخارایی نیز از بخارا به کشمیر نزد اسکندر رفت و به ریاست مدرسه‌ای که در کنار مسجد جامع قرار داشت، گماشته شد (صوفی، 68).

اسکندر در کشمیر چندین مسجد و خانقاه بنا کرد، از آن جمله مسجد جامع سری‌نگر در محله نوهته که ۳۷۰ ستون چوبی داشت (حیدر ملک، گ ۹۶ الف) و به گفته جهانگیر پادشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۲۷ق)، از حکام کشمیر اثری بهتر از این برجای نمانده است (ص ۳۳۸-۳۳۹).

گفته‌اند اسکندر به سبب پای‌بندی شدید به اسلام فرمان داد تا همه هندوان مسلمان شوند و یا از کشمیر بیرون روند، نیز فرمان داد بتخانه‌ها را ویران کنند و بت‌های زرین و سیمین را در دارالضرب گذاخته، زرمسکوک سازند. در پی این فرمان، بسیاری از برهمنان جلائی وطن، و حتی برخی خودکشی کردند. عده‌ای نیز از بیم سلطان و وزیرش سیف الدین یا تظاهر به مسلمانی در کشمیر ماندند (نظام الدین احمد، فرشته، همانجا؛ دوغلات، ۶۴۰؛ حیدر ملک، گ ۹۵ الف؛ عاجز، گ ۱۰۲ ب). همچنین اسکندر به سفارش میر سید محمد همدانی «ادوات مناهی و آلات لعب و لهو را بالکلیه در کشمیر مندفع ساخت و کسی را مجال نبود که ارتکاب امور نامشروع تواند کرد» (حیدر ملک، گ ۹۴ ب-۹۵ الف). با اینهمه، نظر برخی از مورخان هندو که اسکندر تمام بتخانه‌های کشمیر را ویران کرد و همه برهمنان را کشت، مبالغه آمیز می‌نماید؛ چه، اقدامات او بر ضد هندوان بیشتر به سفارش وزیر و سپه‌سالار خود سیه بت که از مذهب هندو به اسلام گرویده، و به سیف الدین موسوم شده بود، انجام می‌گرفت (فرشته، ۳۴۱/۲؛ نظام الدین احمد، ۴۲۱/۳). از سوی دیگر، تاریخ نویس معتبری چون میرزا حیدر دوغلات (ص 425) که در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م به کشمیر سفر کرده، از بتخانه‌های کهن پا برجا در کشمیر یاد کرده است. جهانگیر پادشاه نیز که در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م به کشمیر سفر کرده، از برهمنان و بتخانه‌های عالی

که سابقه آنها به پیش از ظهور اسلام می‌رسد، سخن گفته است (ص ۳۴۲-۳۴۳). ممکن است اسکندر از برخی حدود تجاوز کرده باشد، اما همه خرابیها رانمی‌توان به او نسبت داد (صوفی، 43).

مآخذ: جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیر نامه (توزک جهانگیری)، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حیدر ملک، تاریخ کشمیر، میکرو فیلم شه ۳۸۶۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ دوغلات، محمد حیدر، تاریخ رشیدی، نسخه خطی شه 49APEL9 دانشگاه پنجاب لاهور؛ ریاض، محمد، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونیا یوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عاجز، نراین کول، تاریخ کشمیر، نسخه خطی شه ۵۲۲۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کاپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۲م؛ نظام الدین احمد، طبقات اکبری، ترجمه محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۹۱م؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز: Abu l-Fazl Allami, *The Ain-i-Akbari*, tr. H. S. Jarrett, ed. Jadu-Nath Sarkar, New Delhi, 1988; Dughlat, M. H., *The Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. D. Ross, Patna, 1973; Sufi, G. M. D., *Islamic Culture in Kashmir*, New Delhi, 1979.

عارف نوشاهی

اسکندر زینک (۸۰۸-۲۴ جمادی الآخر ۸۷۲ق/۱۴۰۵-۲۰ ژانویه ۱۴۶۸م)، سردار و قهرمان ملی آلبانی در جنگ بر ضد دولت عثمانی و یکی از شخصیت‌های معروف در تاریخ اروپا. نام اصلی او ژوریا گیورک (برای ضبط‌های مختلف، نک: هامر پورگشتال، ۴۴۲/۱؛ EI², V/138؛ سامی، ۹۲۷/۲؛ رضانور، ۱۷۵/۳) و نام خانوادگی‌اش کاستریوتا بود. تاریخ تولد او را مآخذ به اختلاف از ۸۰۶ تا ۸۱۷ق ذکر کرده‌اند (اوزون چارشیلی، 209؛ I/1079؛ IA, V(2)/EI²، نیز سامی، همانجا)، اما باتوجه به اینکه هنگام درگذشت ۶۳ سال داشته است (هامر پورگشتال، ۵۸۷/۱؛ مراد، ۶۶/۲)، می‌باید در ۸۰۸ق زاده شده باشد.

خاندان کاستریوتا که نخست مازرکو نام داشتند، از معروف‌ترین امیران یا سنیورهای آلبانی بودند (اوزون چارشیلی، I/207) و زمینهای وسیعی واقع میان اشقودره (اسکوتاری) و شهر لیش در اختیار داشتند و در ناحیه بزرگی شامل تیران، ماتیا، دیره علیا و سفلی، و میردیتا تا نزدیک مرز صربستان (همو، I/208) که در مآخذ عثمانی یوان ایلی (ایالت یوان) نامیده می‌شود (لطفی پاشا، ۱۵۴-۱۵۵؛ IA، همانجا)، فرمان می‌راندند، یوان (ژان) کاستریوتا، پدر اسکندریک در ۸۱۳ق/۱۴۱۰م حاکمیت عثمانیها را بر سرزمین خود پذیرفت و پسر بزرگ و سپس دیگر پسران خود را به عنوان گروگان به دربار عثمانی فرستاد.

ژرژ کاستریوتا کوچک‌ترین پسر یوان، ۱۹ ساله بود که به دربار مراد دوم عثمانی وارد شد و مطابق سنت عثمانیان در زمره غلامان خاص تربیت مخصوص یافت (اوزون چارشیلی، همانجا؛ ابن کمال، ۲۷۹/۷؛ اینالجیک، I/162؛ صولات زاده، ۱۶۸؛ قس: آرنولد، ۱۲۷) و به سبب سلحشوری و لیاقتی که داشت، مورد توجه سلطان واقع شد و به توصیه او اسلام پذیرفت و اسکندر نامیده شد (ابن کمال، هامر پورگشتال،

۱۴۵۶/۸۶۰م نیروی کمکی متحد صرب، آلمان، فرانسه، انگلستان و ناپل گرد آمدند و با اسکندر به جنگ عثمانیان رفتند (تانسلی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۵۵۰/۸؛ IA؛ اوزون چارشیلی، II/66). سلطان محمد پس از شکست از این سپاه کسانی را برای مذاکرات صلح به نزد اسکندر فرستاد و سرانجام، اسکندر پذیرفت که خراج فرستد و در لشکرکشیهای سلطان به نفع او وارد کار شود (تانسلی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، II/66-67؛ مراد، ۶۵/۲). اما در ۱۴۶۷/۸۶۷ق/۱۴۶۲م به تحریک ونیزیها و شخص پاپ دوباره با عثمانیان به ستیز برخاست و در جنگی آنان را شکست داد و توسط ونیزیها وارد اتحادیهٔ ونیز-مجارستان شد و بار دیگر با عثمانی به جنگ پرداخت (اوزون چارشیلی، II/67-68؛ تانسلی، 136-137؛ IA). عثمانیان باز به مقابله آمدند، ولی این بار هم شکست خوردند (هامر پورگشتال، ۵۸۵/۸-۵۸۶؛ تانسلی، همانجا). سرانجام، سلطان محمد دوم به تن خویش روی به اسکندر نهاد و سپاهی به محاصرهٔ کرویا مأمور کرد و خود به فتح دژها و شهرهای آن منطقه پرداخت (تورسون، 143؛ نشری، ۷۷۶/۲؛ تانسلی، 137-139؛ اوزون چارشیلی، II/69؛ هامر پورگشتال، ۵۸۷/۸). اسکندر برای چاره اندیشی امیران آلبانی را به تشکیل انجمنی فرا خواند، ولی در این اثنا بیمار شد و درگذشت (اوزون چارشیلی، II/70؛ IA).

اسکندر بیگ در میان کسانی که به مقابله و جنگ با عثمانیان برخاستند، پایگاه خاصی دارد. او به عنوان سردار و قهرمان ملی و مظهر استقلال آلبانی شناخته شده است و افسانه‌ها و داستانهای بسیار درباره‌اش ساخته‌اند که از آن میان باید به منظومهٔ حماسی اسکندر بیگ اثر نعیم قراشری معروف‌ترین شاعر بکتاشی فارسی‌دان در دورهٔ تجدید حیات فرهنگی آلبانی در سدهٔ ۱۹م اشاره کرد (گلشنی، ۴۵-۴۶). خصوصیات نظامی و سیاسی او چنان بود که پس از مرگش سلطان محمد دوم گفت: مسیحیان شمشیر و سپر خود را از دست دادند (اوزون چارشیلی، هامر پورگشتال، همانجا). مدتی پس از مرگش، دوست او ماریئوس پارلتیوس زندگی‌نامهٔ او را به لاتینی به رشتهٔ تحریر درآورد که در ۱۵۱۰م در رم به چاپ رسید و مدتی بعد به فرانسه ترجمه، و در ۱۵۹۵م در پاریس منتشر شد. چنانکه گفته‌اند، وقایع مندرج در آن افسانه‌آمیز و عاری از حقیقت است (همو، ۴۲۲/۸).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ این کمال (ملا)؛ رضانور، تورک تاریخی، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۲م؛ رفیق، احمد، بیوک تاریخ عمومی، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شاور، استفانورده، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ ضلوق زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عاشق پاشا زاده، تاریخ، به کوشش عالی‌بک، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ گلشنی، عبدالکریم، فرهنگ ایران در قلمرو ترکان، شیراز، ۱۳۵۲ش؛ لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۳۱ق؛ مراد، محمد، تاریخ ابوالفاروقی، به کوشش طه زاده عمر فاروقی، استانبول، ۱۳۲۵ق؛ نشری (ملا)؛ هامر

اوزون چارشیلی، همانجاها). به تدریج کار اسکندر روی به ترقی نهاد تا در سپاه عثمانی به مقام «سنجق بیگی» رسید، ولی به عنوان یک امیرزاده با سرزمین پدری خود ارتباط داشت. بعد از درگذشت پدرش حکومت قلمرو او به حسن بیگ، امیر شهر کرویا (آقجه حصار) واگذار شد. این امر اسکندر را آزرده خاطر کرد و در جنگ عثمانیها با ژان هونیاد، پادشاه مجارستان، در موروا^۱ فرصت را غنیمت شمرده، به دبره گریخت (اوزون چارشیلی، I/204؛ رفیق، ۴۰۰/۶) و با استفاده از یک فرمان جعلی که پیش از آن تهیه کرده بود، شهر کرویا مرکز آلبانی را گرفت و قیام خود را آشکار کرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۴۴۳/۸). سپس با همدستانان روسا و بزرگان آلبانی نیرویی نظامی تشکیل داد و فرمانده عثمانی را که به سرکوب او آمده بود، در هم شکست و بنا بر تصمیم مجمع بزرگ امیران آلبانی در ۱۴۴۳/۸۴۷ق/۱۴۴۳م رهبری را در دست گرفت (اوزون چارشیلی، II/59-60؛ هامر پورگشتال، ۴۴۴/۸-۴۴۵؛ «تاریخ مصور...»، III/332). پس از آن به حملاتی بر ضد عثمانیان دست زد (۱۴۴۴/۸۴۸م) و در همان حال به نزاع و جنگ با ونیزیها پرداخت. در این میان حمزه بیگ برادرزاده اسکندر بیگ گریخت و به سلطان مراد عثمانی پناهنده شد و به تشویق همو، سلطان لشکر به کرویا برد (اوزون چارشیلی، هامر پورگشتال، همانجاها؛ نشری، ۶۵۶/۲-۶۵۸؛ سعدالدین، ۳۹۱/۸؛ عاشق پاشا زاده، ۱۳۳-۱۳۴)؛ اما مدتی بعد خود بازگشت و فرماندهان عثمانی را در آنجا گماشت و اسکندر بیگ عثمانیان را شکست داد (۱۴۴۸م) و مصطفی پاشا فرمانده آنان را اسیر کرد (هامر پورگشتال، ۴۴۵/۸-۴۴۶؛ IA، V(2)/1079؛ لاموش، ۷۷). سلطان عثمانی این بار نیز خود به مقابله آمد و بخش مهمی از قلمرو اسکندر بیگ را تصرف کرد و اسکندر به ناچار در کوهستانهای اطراف کرویا موضع گرفت (لطفی پاشا، همانجا؛ اوزون چارشیلی، II/63) و سپاه سلطان نتوانست کاری از پیش ببرد و سلطان خود به ادرنه بازگشت (هامر پورگشتال، ۴۴۷/۸-۴۴۸؛ رفیق، ۴۰۷/۶؛ اوزون چارشیلی، II/63-64). این امر موجب افزایش اعتبار اسکندر بیگ نزد دول اروپایی شد که از ناحیهٔ عثمانیان سخت احساس خطر می‌کردند. از این رو، به حمایت مادی و معنوی او برخاستند (تانسلی، 133-134؛ اوزون چارشیلی، II/65).

اسکندر بیگ نیز در ۱۴۵۵/۸۵۵م خود را تابع آلفونس پنجم پادشاه ناپل خواند که متعهد شده بود به او کمک کند (تانسلی، اوزون چارشیلی، نیز IA، همانجاها). از آن سوی با فتح قسطنطنیه توسط عثمانیها، دولت ونیز احساس خطر کرد و به اسکندر بیگ نزدیک شد و هونیاد پادشاه مجارستان نیز او را به یورش بر ضد عثمانیان تشویق می‌کرد (تانسلی، همانجا؛ شاور، ۱۰۷/۸). در ۱۴۵۵/۸۵۹م اسکندر بیگ از لشکرکشی سلطان محمد دوم به صربستان سود برده، به پشتیبانی ناپل، بر برات (بلگراد) که در تصرف عثمانیان بود، حمله کرد، ولی به سختی شکست خورد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۵۴۸/۸-۵۴۹؛ تانسلی، 135). این شکست دولتهای اروپایی را تشویق کرد و در

بورگستال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷، ص: نین

The Cambridge Illustrated History of The Middle Ages, ed. R. Fossier, tr. S. H. Tenison, Cambridge, University Press, 1952; 1A; Ibn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, ed. S. Turan, Ankara, 1954; İnalcık, H., *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, 1954; Neşri, Cihan-Nümâ, ed. F. R. Unat & M. A. Köymen, Ankara, 1987; Tansel, S., *Osmânî kaynaklarına göre Fatih Sultan Mehmed' in siyasi ve askerî faaliyeti*, Ankara, 1985; Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, ed. M. Tulum, İstanbul, 1977; Uzunçarşılı İ.H., *Osmânî tarihi*, Ankara, 1982-1983.

علی اکبر دیانت

اسکندریک منشی (۹۶۸ - پس از ۱۰۴۳ ق/۱۵۶۱-۱۶۳۳ م)، منشی و مورخ نامدار روزگار صفویه و صاحب تاریخ عالم آرای عباسی.

به رغم شهرت اسکندریک، آگاهی ما از زندگانی وی اندک، و منحصر است به اشارات کوتاه خود او در عالم آرای عباسی و ذیل آن و نیز آنچه قاضی احمد قمی، مورخ و تذکره نویس معاصر اسکندریک در گلستان هنر درباره او آورده است. خاستگاه او به درستی دانسته نیست، اما برخی از محققان (نک: پیگولوسکایا، ۵۳۱/۲؛ TA، به نقل از روماسکوویچ)، وی را از ایل ترکمان آذربایجان دانسته‌اند (نیز نک: افشار، مقدمه بر عالم آرا... یک). از آنجا که اسکندریک خود تصریح کرده که در ۱۰۳۸ ق/۱۶۲۹ م (پس از مرگ شاه عباس و آغاز جلوس شاه صفی)، در ۷۰ سالگی تألیف عالم آرا را به پایان رسانیده است (نک: ذیل... ۵؛ سهیلی، مقدمه بر ذیل، «ج»)، تولد وی می‌بایست در ۹۶۸ ق/۱۵۶۱ م باشد. ابوالحسن قزوینی نیز در فواید الصفویه (تألیف: ۱۲۱۱ ق) همین تاریخ را آورده است (نک: استوری، I/309؛ این مطلب در چاپ ۱۳۶۷ش فواید الصفویه موجود نیست).

اسکندریک چنانکه خود می‌نویسد پس از فراگیری علوم متداول آن زمان و نیز «علم سیاق» به کار دولتی پرداخت، اما به زودی از این شغل که او را «از دریافت فضل و کمال به صد مرحله دور انداخته» بود، دست کشید و به فراگیری «علم انشاء» روی آورد (عالم آرا، ۱). به گفته قاضی احمد قمی (ص ۵۴ - ۵۵)، اسکندریک چندی در «دفتر شریعات» به نویسندگی اشتغال داشت و آنگاه که در ۹۸۸ ق به روزگار سلطان محمد خدابنده استیفای این دفتر به قاضی احمد قمی واگذار شد، اسکندریک زیر دست او به کار پرداخت (نیز نک: سهیلی، مقدمه بر گلستان هنر، پنجاه و هشت).

در ۹۹۴ ق/۱۵۸۶ م که حمزه میرزای ولیعهد برای سرکوب شورشیان تکلوه به عراق عجم لشکر کشید، اسکندریک در سمت منشی دیوان، ملازم او بود و خود نیز با شورشیان به نبرد پرداخت (نک: اسکندریک، همان، ۳۳۶، ۳۳۹-۳۴۰؛ نیز نک: اردمن، 464). او در ۱۰۰۱ ق/۱۵۹۳ م، نزد شاه عباس به اصفهان رفت و در زمره «منشیان عظام» درآمد و در «دیوان انشاء» به کار پرداخت (اسکندریک، همان، ۴۵۵). اسکندریک همچنانکه خود گفته است و نیز از کتابهای بسیاری که در تألیف عالم آرای عباسی از آنها بهره برده، بر می‌آید که وی ضمن پرداختن به امور

دیوانی، مطالعات گسترده‌ای نیز در زمینه‌های تاریخ، ادب، جغرافیا و علوم دیگر داشته است (نک: همان، ۲، ۱۰۹۵، جم). حاتم بیگ اعتمادالدوله، وزیر شاه عباس، یکی از بزرگ‌ترین حامیان اسکندریک به شمار می‌رفت. او در مأموریت‌های متعدد، وزیر را همراهی می‌کرد و پس از مرگ حاتم بیگ (۱۰۱۹ ق/۱۶۱۰ م) تا پایان عمر از پشتیبانی پسر او، ابوطالب میرزا که بر جای پدر به وزارت نشست، برخوردار شد (همان، ۹۲۴-۹۲۵). اسکندریک پس از مرگ شاه عباس (۱۰۳۷ ق/۱۶۲۸ م) ثبت رویدادهای سلطنت شاه صفی، جانشین او را تا ۱۰۴۳ ق/۱۶۳۳ م ادامه داد (نک: همو، ذیل، ۱۴۶). از این رو، مرگ او باید پس از این تاریخ رخ داده باشد. روایت استوری از مرآة العالم مبنی بر اینکه اسکندریک در ۱۰۳۸ ق درگذشته (I/310)، بی‌تردید نادرست است.

آثار:

۱. عالم آرای عباسی. اسکندریک این کتاب را به یک مقدمه، دو صحیفه و یک خاتمه در ۳ مجلد تقسیم کرده است. مقدمه درباره نسب و احوال پادشاهان صفوی و ظهور شاه اسماعیل و رویدادهای حکومت اوست. صحیفه اول که در ۱۰۲۵ ق/۱۶۱۶ م به پایان رسیده است، ۱۲ مقاله را شامل می‌شود: مقاله اول به سلطنت جانشینان شاه اسماعیل (شاه طهماسب اول، شاه اسماعیل ثانی و سلطان محمد خدابنده) و جلوس شاه عباس اول بر تخت سلطنت، و ۱۱ مقاله دیگر به روحیات و ویژگیهای اخلاقی و اجتماعی و عادات او اختصاص یافته است (ص ۵-۶، قس: ذیل، ۲-۳؛ نیز نک: استوری، همانجا؛ ریو، I/185). صحیفه دوم که بخش اعظم عالم آرای عباسی است، به سلطنت شاه عباس مربوط می‌شود. مؤلف آن را به دو «مقصد» و یک «خاتمه» تقسیم کرده است: مقصد اول (یا جلد دوم) از جلوس شاه عباس تا پایان سال سی‌ام سلطنتش در ۱۰۲۵ ق، و مقصد دوم (یا جلد سوم) ۱۲ سال (شاید مبنای این تقسیم بندی مانند ۱۲ مقاله صحیفه اول، تقدس این عدد - ۱۲ امام - باشد، نک: اردمن، 496) آخر سلطنت شاه عباس از ۱۰۲۶ ق/۱۶۱۷ م تا مرگ وی در ۱۰۳۷ ق/۱۶۲۸ م را دربر می‌گیرد. از «خاتمه» کتاب که مؤلف آن را «حکایات غریبه و روایات عجیبه» نامیده، اکنون نشانی در دست نیست و یا نویسنده خود به تألیف آن نپرداخته بوده است (نک: ص ۳۷۹، ۹۱۹؛ افشار، همان، چهار-پنج).

عالم آرای عباسی را از نظر اهمیت مطالب آن می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش نخست از آغاز کتاب تا حدود وقایع اواخر روزگار سلطان محمد خدابنده که مؤلف از منابع گوناگون و روایات شفاهی بهره برده است؛ بخش دوم که اسکندریک خود در مقام منشی دیوان ناظر بسیاری از رویدادها بوده، از اهمیت بیشتری برخوردار است. اسکندریک چنانکه خود گفته (نک: ص ۷-۹)، درباره نسب پادشاهان صفوی و احوال نیاکان این دودمان - مانند بیشتر منابع آن دوره - بر صفة الصفای ابن بزاز (نک: ص ۱۱ به بعد) تکیه داشته، و از «اتفاق جمهور علمای انساب» یاد کرده است که نسب شیخ صفی‌الدین اردبیلی را به امام موسی کاظم (ع) رسانده‌اند (نک: کسروی، ۳۵۸، ۳۶۰).

براون سخت بر مؤلف خرده بگیرد. براون (IV/107) بر آن است که در طرح کلی عالم آرای عباسی و آثار مشابه آن، نظم و ترتیب وجود ندارد و نقل جزئیات ماجراها برای خواننده ملال آور است و چگونگی اوضاع مذهبی و اجتماعی آن روزگار تنها به صورت ضمنی و تصادفی از میان شرح رویدادها یافت می‌شود. اما باید گفت اسکندریک برای رعایت اسلوب تاریخ‌نگاری سال شمارانه خود - همچون بسیاری از مورخان اسلامی - چاره‌ای نداشته، جز آنکه رویدادها را ذیل سنوات ذکر کند؛ گرچه گاه موجب گسیختگی نظم مطلب شده است. با این حال مؤلف ماهرانه با شرح مختصری که از وقایع پیشین به دست می‌دهد، خواننده را به پی‌گیری و ادامه ماجراها فرا می‌خواند. از سوی دیگر همانطور که در *ایرانیکا* (I/796) آمده است، جزئیات وقایعی که اسکندریک به نقل آنها پرداخته، چندان مهم نیست، اما همین جزئیات با توجه به فقر منابع تاریخی آن عصر، مورخ امروزی را قادر می‌سازد تا به تاریخ واقعی آن دوره دست یابد، چنانکه از خلال همین جزئیات می‌توان از ساختار اداری دولت صفویه و اوضاع اجتماعی - سیاسی آن دوره آگاه شد. والش این کتاب را یکی از بزرگ‌ترین آثار دوره اسلامی که دو سده تاریخ ایران را دربر دارد، به شمار آورده است (ص 200، حاشیه 8).

یکی از ویژگی‌های برجسته عالم آرای عباسی شرح احوال دولتمردان، دیوان‌سالاران، علما، شاعران و هنرمندان است که در دو بخش: یکی در پایان شرح وقایع سلطنت شاه طهماسب (ص ۱۲۸-۱۹۱) و دیگری در پایان شرح وقایع سلطنت شاه عباس (ص ۱۰۸۴-۱۰۹۳) تنظیم شده، و نیز شرح حال درگذشتگان در پایان هر سال آمده است. این بخشها سخت مورد توجه لمتون (ص 147-148) قرار گرفته، و بر آن است که تراجم احوال در *عالم آرای عباسی* بازتاب واقعی جامعه عهد صفوی است که نوعی توازن بین طبقات نظامی، مذهبی و دیوان‌سالاری در آن دیده می‌شود. اسکندریک در این بخشها بیشتر به بیان پایگاه و نقش سیاسی کسانی پرداخته است که در دولت اهمیتی داشته‌اند. از همین رو وی را می‌توان آغازگر شیوه‌ای نو در تاریخ‌نگاری دوران متأخرتر ایران به شمار آورد که بعدها مورخان چون محمد یوسف واله اصفهانی (نک: «خلدبرین»، ۲۵۷) از او پیروی کرده‌اند. اسکندریک همچنین در پایان شرح وقایع سلطنت شاه طهماسب و شاه عباس آگاهی‌های گرانبهایی از طوایف مختلف قزلباش و شرح حال - هر چند کوتاه - و مشاغل امرای آنان در دستگاه صفویان به دست داده است که از این طریق به آسانی می‌توان به جایگاه هر یک از آن طوایف در دولت صفوی پی برد. مینورسکی احتمال داده است که اسکندریک، در مقام منشی دیوان، شاید فهرست امرای مذکور در کتاب خود را از «لشکر نویس»، وزیر دستگاه «ایشیک آقاسی باشی» (برای آگاهی از وظایف هر یک، نک: *تذکره الملوک*، ۸-۹، ۴۰-۴۱) که ارقام مناصب همه اعضای دولت را می‌نوشت، برگرفته باشد. از سوی دیگر فهرست امرا و شرح مقامهای آنان در *عالم آرای عباسی*، در کنار *تذکره الملوک*، معتبرترین اثر درباره سازمان دیوانی و

۴۹۳-۴۹۴، که به اسکندریک سخت تاخته، و او را به گزافه‌گویی متهم کرده است). مؤلف جز آن به روایات شفاهی نیز استناد جسته، و گاه درباره آن داوری کرده است (مثلاً نک: ص ۱۶، نظر او درباره دو روایت مختلف دیدارهای سلطان صدرالدین موسی یا سلطان خواجه علی با امیر تیمور گورکان).

از مهم‌ترین مآخذ اسکندریک درباره شاه اسماعیل صفوی، حبیب السیر خواندمیر و احسن التواریخ روملوس است. اگرچه وی اطلاعات این منابع را خلاصه و اندکی ساده‌تر کرده است (ص ۲۵؛ قس: خواندمیر، ۴۴۰/۴-۴۴۲). اسکندریک اگر اختلافی میان این مورخان می‌دیده، ترجیح می‌داده است که تنها به نقل روایات آنان بپردازد. مثلاً درباره نبرد شاه اسماعیل اول با علاءالدوله ذوالقدر، شرح رویداد را از حبیب السیر (همو، ۴۸۵/۴ به بعد)، و نیز انتقاد روملو (۱۲۳/۱۲-۱۲۵) از خواندمیر را مبنی بر اینکه اصلاً این آن دو نبردی رخ نداده بود، بی‌آنکه خود داوری کند، گزارش کرده است (ص ۳۱-۳۲)؛ در حالی که برخی دیگر از مآخذ آن دوره (مثلاً نک: جهانگشای...، ۲۴۵ به بعد: *عالم آرای صفوی*، ۱۰۸ به بعد) به درستی اخبار حبیب السیر گواهی داده‌اند. از دیگر منابعی که اسکندریک درباره سلطنت شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب از آن سود برده است، می‌توان به تاریخ جهان آرا و لب التواریخ اشاره کرد (ص ۲۷، ۵۴، ۹۹).

سبک گزارش اسکندریک از رویدادهای سلطنت شاه اسماعیل دوم به تدریج دگرگون شده، و بیشتر از روایات شفاهی بهره برده، و آن را با مآخذ کتبی که در دست داشته، درآمیخته است. اسکندریک گاه اطلاعات منحصری از این دوره به دست داده است که در مآخذ دیگر کمتر می‌توان یافت. از همین رو هینتس (ص ۱۱۵-۱۱۶) بر آن است که از میان منابع عصر صفوی، روشن‌ترین و مفصل‌ترین گزارش درباره طرز تفکر مذهبی شاه اسماعیل دوم را اسکندریک در *عالم آرای عباسی* (ص ۱۵۴-۱۵۵) به دست داده است.

مهم‌ترین بخش تاریخ *عالم آرای عباسی* بخش دوم آن است که حاوی شرح وقایعی است که اسکندریک به اقتضای شغل خود ناظر بسیاری از آنها بوده است. افزون بر این، استفاده او از اسناد دولتی و تماس با دولتمردان حکومت و ایلچیان دولتهای بیگانه، به این بخش از اثر وی اعتبار بیشتری بخشیده است. *عالم آرای عباسی* از آغاز تا زمان جلوس شاه عباس کبیر به طور موضوعی فصل بندی شده، و از این پس دقیقاً بر اساس سنوات نگارش یافته است. هر فصل با ذکر سال ترکی و معادل هجری قمری آن آغاز شده، و همین گونه به ترتیب سالهای سلطنت شاه عباس پیش رفته است؛ هر چند در تطبیق آنها گاه خطاهایی رخ داده که نتیجه تصحیف، یا لغزش خود مؤلف بوده است (نک: حصوری، ۱۶ به بعد).

اسکندریک در بسیاری مواضع به ناچار ذکر واقعه‌ای را قطع کرده، و دنباله آن را در بیان وقایع سال بعد پی گرفته است. این روش و نیز نقل جزئیات رویدادها در *عالم آرای عباسی* سبب شده است تا ادوارد

شرح وظایف نهادهای دولت صفوی به شمار می‌رود.

دقت در عباراتی که اسکندریک با آنها منابع اخبار خود را بازگفته، سخت شایان توجه است. بیشتر منابع گزارش او با مکان و فضای رویدادها همسانی دارد. مثلاً آنگاه که او از رقابت پری خان خانم، خواهر سلطان محمد خدابنده و مهد علیا، همسر او، دو زن جاه طلب دربار پرده بر می‌دارد، به گفته‌های «بعضی خواجه سرایان» استناد جسته است.

اسکندریک آنگاه که از منابع شفاهی استفاده کرده است، برای آنکه خواننده را به صحت آن و کثرت روایانش یا حضور آنها در وقایع مطمئن سازد، از عباراتی چون «صحیح القول» (ص ۲۵۰، ۷۴۸) و برای تأکید بیشتر «صحیح القول راست گفتار» (ص ۹۸۲) یا «حضار آن معرکه» (ص ۲۳۰) یا «منهیان راست گفتار» (ص ۱۰۳۸) استفاده کرده، گرچه گاه راوی خود را به نام هم یاد کرده است (مثلاً نک: ص ۲۷۸)؛ اما با شرحی که از یکی از نبردهای شاه عباس با ازبکها به دست داده، خود باور دارد که سرایان صفوی برای نشان دادن دلوریهای خود، گاه اخبار جنگ را به گونه‌ای مبالغه‌آمیز و تناقض آلود شرح داده‌اند (ص ۵۷۲-۵۷۴). اسکندریک در گزارشهای مربوط به نواحی دور دست مثل قندهار و زمین‌داور به نقل قول تجار، مسافران و اهالی همان نواحی استناد جسته است و با اینکه در مواضعی روایان خود را تهنه دانسته، آوردن عباراتی چون «العهد علی الرواة» (ص ۴۸۷)، از دقت و وسواس او در نقل اخبار نشان دارد. مورخ گاه برای ترجیح روایتی به روایات دیگر در یک موضوع به استدلال پرداخته است (مثلاً نک: ص ۳۳۰، درباره شورش امرای تکلو و ترکمان و ربودن شاهزاده طهماسب میرزا).

اسکندریک بجز نقل رویدادها، خواننده را با کاردانی یا سستی دولتمردان و توطنه‌ها و دسیسه‌های آنان به خوبی آشنا می‌سازد؛ حتی به خواننده اجازه می‌دهد تا نیم‌نگاهی به حرم دربار داشته باشد. از سوی دیگر علل رویدادها و تأثیر آنها را بر اوضاع سیاسی و اجتماعی عهد صفوی به نیکی تبیین می‌کند. مثلاً دست اندازی ازبکها به نواحی شرقی و عثمانیها به ولایات غربی قلمرو صفویان به روزگار سلطان محمد خدابنده را در نتیجه کشمکش میان دولتمردان قزلباش و زنان حرم دانسته است (ص ۲۲۸). رویدادها در عالم آرای عباسی بسیار جذاب و دل‌انگیز وصف شده است. شرح هیجان‌انگیز ماجرای قتل ملکه مهد علیا در ۹۸۷/ق ۱۵۷۹ م از جمله این رویدادهاست (ص ۲۴۵-۲۵۲؛ سیوری، I/25).

اسکندریک مورخی است واقع بین، مثلاً آنگاه که شاه عباس، ابوطالب میرزا، ممدوح و حامی بزرگ او را از وزارت برانداخت، مورخ می‌توانست به شیوه بسیاری از مورخان برای خشنودی سرور خود او را محسود حاسدان و رقیبان بداند، اما با صراحت سقوط وی را در نتیجه جهالت و غرور نفس و نشای شراب جوانی او دانست (نک: ذیل، ۱۴۳؛ نیز نک: سیوری، I/26). اسکندریک در عالم آرای عباسی با

فروتنی اعتراف کرده که در نبرد حمزه میرزا با امرای شورشی تکلو در عراق عجم - که خود نیز شرکت داشت - از نبرد هراسیده است (ص ۳۳۷-۳۳۹).

از جمله ویژگیهای برجسته عالم آرای عباسی ذکر پیشینه سیاسی دولتهای همسایه مثل عثمانیها، ازبکان و گورکانیان هند است. مورخ پیش از آنکه به مناسبات دولت صفوی با این دولتها بپردازد، نخست با اتکا به پاره‌ای از مآخذ معتبر مربوط به آنها و اخباری که خود شنیده، شرح مختصری از اوضاع سیاسی آن دولتها را به دست می‌دهد. مثلاً به مناسبت گسیل شدن سفیر از سوی شاه عباس به هندوستان در ۹۹۹/ق ۱۵۹۱ م، اسکندریک (نک: ص ۴۲۹-۴۳۰) با استفاده از تاریخ اکبری، خلاصه‌ای از تاریخ سلسله گورکانیان را از آغاز تا زمان خود آورده است؛ یا به مناسبت حمله ازبکها به خراسان در ۱۰۰۲/ق ۱۵۹۴ م، شرحی که مورخ از تیره‌های مختلف ازبکها و کشمکشهای داخلی آنان به دست می‌دهد، ارزشمند و شایان توجه است (ص ۴۶۳-۴۶۴). کتاب او همچنین حاوی اطلاعات گرانبهایی درباره جغرافیا و جغرافیای تاریخی شهرها و ولایاتی است که با رویدادها ارتباط دارند؛ از جمله می‌توان به گزارش او از جزیره هرمز و پیشینه حضور پرتغالیها در آنجا (ص ۹۷۹-۹۸۲)، لرستان و اتابکان لر کوچک (ص ۴۶۹)، بحرین (ص ۶۱۴)، ارزروم (ص ۷۴۲) و دریند یا باب‌الابواب (ص ۷۳۶) اشاره کرد.

اسکندریک گاه به خود اجازه می‌دهد که اهالی برخی ولایات مثل گیلان و داغستان را نکوهش کند. این امر شاید با شورشهای متوالی آنان بر ضد دولت صفوی بی ارتباط نباشد (نک: ص ۴۹۲-۴۹۳، ۷۳۸، ۹۵۲). گاه شرح رویدادها را با طنز درآمیخته است؛ مثلاً آنگاه که دبیران و مستوفیان دربار شاه عباس یکدیگر را به دخل و تصرف اموال دیوانی متهم کردند و به کشمکش پرداختند، مورخ این کار را به «تأثیرات افلاک انجم و احتراق عطارد [سمبل دبیری و نویسندگی] و رجعت مشتری» نسبت داده است (ص ۹۵۳)؛ برای نمونه دیگری از کاربرد طنز در این کتاب، نک: ص ۷۵۰؛ نیز نک: سیوری، I/26، نمونه‌هایی که به دست داده است).

نثر عالم آرا ساده و روان است و در آن عبارت پردازی و تکلف منشیانه که در کتابهای آن عصر به فراوانی یافت می‌شود، کمتر راه دارد؛ اما با آنکه کوشیده از «مقتضات و عبارات مغلط غیر مأنوس که ملال‌انگیز طبایع است» اجتناب کند، «گاه گاه عندلیب سرابستان طبیعت بر شاخسار نغمه پردازی برآمده، و نوای سخن سرایی آغاز کرده است» (ص ۴). اسکندریک در سرودن شعر نیز دست داشت. در بسیاری جایها مانند مقدمان، در مطاوی کلام، شعر خود یا شاعران دیگر را ذکر کرده است (نک: ص ۲۶، ۵۰، نیز ذیل، ۹، ۱۲، ۹۲، جم).

عالم آرای عباسی افزون بر جنبه تاریخی، دانشنامه‌ای است که خواننده را با جغرافیای شهرها، جشنها، اعیاد ملی و مذهبی، آداب و رسوم ایرانیها و غیر ایرانیها، ضیافتها و عزاداریها و جز آن آشنا

ذیل عالم آرای عباسی پنداشته بود، یکی است (I/313-314). سپس مینورسکی ملاحظات روماسکوویچ مبنی بر اینکه رویدادهای ۴ سال نخست سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲/ق ۱۶۲۹-۱۶۴۲ م) در این اثر را اسکندریک به رشته تحریر در آورده است، تأیید کرد (ص 541-540): اما افشار (مقدمه بر خلاصه السیر، ۱۶-۱۸) با مقایسه اخبار ۴ ساله [۵ سال و اندی درست است] ذیل عالم آرای عباسی و نسخه های خلاصه السیر، به درستی دریافت که تمامی این کتاب به دست محمد معصوم بن خواجگی نوشته شده، و آنچه با عنوان ذیل عالم آرای عباسی مینویسد، کتاب مستقل دیگری است.

ذیل عالم آرای عباسی توسط احمد سهیلی خوانساری در ۱۳۱۷ ش در تهران به چاپ رسید. در این کتاب تنها شرح رویدادهای ۵ سال و اندی از نخستین سالهای پادشاهی شاه صفی از آن اسکندریک است (نک: ص ۱-۱۴۶) و مصحح برای تکمیل تاریخ سلطنت این پادشاه، بقیه وقایع روزگار او را از کتاب خلد برین محمد یوسف واله اصفهانی، به ذیل عالم آرا افزوده است.

۳. منشآت، مجموعه مکاتیب و نامه‌هایی است که اسکندریک در مقام منشی دیوان به پادشاهان معالک مجاور و والیان ولایات نوشته است. مجموعه‌ای از این نامه‌ها با عنوان «کتاب ترسل من منشآت خواجه اسکندریک منشی» در کتابخانه لیدن موجود است (نک: استوری، I/309، حاشیه). همچنین در ضمن مجموعه منشآت که توسط محمد صالح برادرزاده اسکندریک فراهم آمده، و در کتابخانه مجلس شورا (ش ۲۹۰۱) موجود است، برخی از نامه‌های او (مثلاً ش ۲۳، ۲۵، ۴۷، ۹۱) دیده می‌شود (نک: مرکزی، ۲۳۳-۲۴۰). محسن امین در اعیان الشیعه آثار دیگری به اسکندریک منشی نسبت داده (۳۰۲/۳) که همگی متعلق به یکی از علمای شیعه هند به نام نجم الدین اسکندر است (قس: آقابزرگ، ۲۶۷، ۲۶۲/۲۰، ۲۸۴-۲۸۵، ۲۵/۲۲۴).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة: ابن بزاز، صفوة الصفا، بیبی، ۱۳۲۹/ق ۱۹۱۱ م؛ اسکندریک منشی، ذیل عالم آرای عباسی، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ همو، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ افشار، ایرج، مقدمه و حاشیه بر عالم آرای عباسی (نک: هند، اسکندریک منشی)؛ همو، مقدمه بر خلاصه السیر محمد معصوم اصفهانی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳ م؛ یگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نذکره الملوک، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دنامضطر، اسلام آباد، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶ م؛ حصوری، علی، «سالهای عالم آرا»، نامه مؤسسه آسیایی، شیراز، ۱۳۵۳ ش، ش ۱؛ خواندیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر گلستان هنر (نک: همو، قاضی احمد قسی)؛ همو، مقدمه و حاشیه بر ذیل عالم آرای عباسی (نک: اسکندریک منشی)؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ قاضی احمد قسی، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ کسروی، احمد، «نژاد و تبار صفویه»، آینده، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مرکزی، میکروفیلها؛

می‌سازد. این کتاب به سرعت چنان شهرتی یافت که بیشتر مورخان پس از اسکندریک، اخبار صفویان را از آن کتاب برگرفتند که از آن میان می‌توان به محمد یوسف واله (نک: خلد برین، ۴۰۰ به بعد؛ قس: اسکندریک، عالم آرا، ۱۲۵ به بعد) و رضاقلی هدایت در روضه الصفای ناصری اشاره کرد. این مورخ گاه مطالب عالم آرای عباسی (نک: ص ۸۶۳؛ قس: هدایت، ۴۱۳/۸) را تحریف کرده است.

عالم آرای عباسی حدود ۱۰۰ سال پس از تألیف در ۱۱۴۲/ق ۱۷۲۹ م به فرمان ابراهیم پاشا نوشهرلی (م ه)، صدراعظم عثمانی و به وسیله محمد نبی به ترکی ترجمه شد (نک: IA, V(2)/1082)، نخستین بار درن گزیده‌ای از عالم آرای عباسی را که به رویدادهای مازندران مربوط می‌شد، در کتابی با نام «منابع اسلامی درباره تاریخ سرزمینهای جنوبی دریای خزر» در پترزبورگ (۱۸۵۰ م) به چاپ رساند (نک: افشار، مقدمه بر عالم آرا، شش). متن کامل عالم آرای عباسی در ۱۳۱۳-۱۳۱۴/ق ۱۸۹۵-۱۸۹۶ م در تهران چاپ سنگی شد. سپس ایرج افشار بر اساس همین چاپ، آن را در دو مجلد در ۱۳۳۴-۱۳۳۵ ش با فهرستهای کاملی در تهران منتشر کرد و ۱۱ مقاله از صحیفه اول را که چاپ سنگی فاقد آن بود، از روی دو نسخه کتابخانه مجلس شورا بدان افزود (نک: اسکندریک، همان، ۱۰۹۹ به بعد؛ افشار، همان، ۱۰۹۷). همانطور که افشار (همان، دوازده) یادآور شده، این متن را تصحیح انتقادی نکرده، و حتی غلطهای چاپ سنگی همچنان در چاپ جدید نیز باقی مانده، و تنها در فهرستها تصحیح شده است. سیوری تمام کتاب را به انگلیسی ترجمه کرد و با نام «تاریخ شاه عباس کبیر» در دو مجلد در ۱۹۷۸-۱۹۷۹ م در بولدر کلرادو به چاپ رسانید. اساس ترجمه سیوری چنانکه خود می‌نویسد (I/28) همان چاپ افشار بوده، ولی مترجم با مراجعه به نسخه کاملی از عالم آرای عباسی در دانشگاه کمبریج (ش H13, H14)، نواقص آن را بر طرف کرده، و نیز بخش اعظم مدیحه ابوطالب میرزا را که در بسیاری از نسخه‌ها و چاپ افشار نبود، از روی نسخه شماره ۱۷۹۲۷ موزه بریتانیا به ترجمه کتاب افزوده است (همو، I/27). همچنین بخشهایی از این کتاب که با تاریخ گرجستان مرتبط است، با عنوان اطلاعاتی درباره گرجستان از کتاب عالم آرای عباسی، همراه با ترجمه گرجی و مقدمه ولادیمیر پوتوریدزه، در ۱۹۶۹ م در تفلیس منتشر شده است.

۲. ذیل عالم آرای عباسی. اسکندریک پس از مرگ شاه عباس و مقارن آغاز سلطنت شاه صفی در ۱۰۳۸ ق، پس از آنکه تألیف عالم آرای عباسی را به پایان رساند، به تشویق برخی از دوستانش به نگاشتن رویدادهای سلطنت این پادشاه پرداخت و آن را تا بخشی از سال ۱۰۴۳ ق/۱۶۳۳ م ادامه داد (نک: ذیل، ۱۴۶، ۵).

استوری بر این باور بود که تاریخ شاه صفی نوشته محمد معصوم بن خواجگی با کتاب خلاصه السیر که درن به شرح آن پرداخته، و آن را

واله، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، «خلدبرین»، همراه ذیل عالم آرای عباسی (نکته: اسکندریک منشی)؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفاى ناصرى، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هیتس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; Erdmann, F., «Iskender Munschi und sein Werk», ZDMG, 1861, vol. XV; 1A; *Iranica*; Lambton, A.K.S., «Persian Biographical Literature, Historians of the Middle East», eds. B. Lewis et al., London, 1962; Minorsky, V., «Reviews of Books», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1879; Savory, R. M., introd. *History of Shah 'Abbas the Great*, Boulder, 1978; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970; Walsh, J. R., «The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Historians of the Middle East*, eds. B. Lewis et al., London, 1962.

ابوالفضل خطیبی

اسکندر لودی، یا اسکندر لودی، نظام‌الدین بن بهلول (ح ۸۹۴-۹۲۳ق/۱۴۸۹-۱۵۱۷م)، دومین فرمانروای سلسله لودی از سلاطین دهلی که حدود ۳ دهه بر منطقه بزرگی در هندوستان فرمان می‌راند. اسکندر به روزگار پدر و پس از توفیق در سرکوب شورش تاتارخان، به جانشینی برگزیده شد و از سوی وی حکومت دهلی یافت. دیگر فرزندان و امرای دولت بهلول نیز هر یک از قلمرو وی نصیبی بردند (فرشته، ۱۷۸؛ یادگار، ۳۶-۳۴). با اینهمه، پس از مرگ بهلول میان بازماندگان بر سر جانشینی اختلاف افتاد و نزاع روی داد. در آن هنگام نظام‌الدین در دهلی بود و چون خبر مرگ پدر به وی رسید، با شتاب خود را به قصبه جلالی (واقع در ۱۵ میلی جنوب شرقی علیگره) که امیران و بزرگان دولت آنجا گرد آمده بودند، رسانید. گروهی از اینان طرفدار حکومت باریک‌شاه بزرگ‌ترین پسر بهلول بودند و دسته‌ای اعظم همایون از نوادگان بهلول (فرزند خواجه بایزید) را به جانشینی می‌خواستند و بقیه نیز از نظام‌الدین پشتیبانی می‌کردند. در این کشاکش مادر نظام‌الدین که از زنان پر قدرت و طرف توجه سلطان بهلول بود و بیشتر امیران نیز زیر نفوذ وی بودند، خواهان حکومت پسر خویش بود و سرانجام نیز خان خانان قرملی (قرملی) که سخت هواخواه نظام‌الدین بود، به پشتیبانی برخی از امرای عالی رتبه، نظام‌الدین را به سلطنت برداشت. او را اسکندر شاه (= سکندر) نامیدند و امیران و سران سپاه با وی بیعت کردند (۱۷ شعبان ۸۹۴) و او پس از انعام و عطا به امیران و سپاهیان، جنازه بهلول را برای دفن به دهلی فرستاد (نظام‌الدین، ۳۱۴/۱؛ نهایندی، ۴۵۲/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹/۱).

چون دولت اسکندر استقرار یافت، به سرکوب مخالفان و اصلاح امور مملکت و گسترش قلمرو خود پرداخت. نخست ایالت رابری (ربری) را از برادر خود عالم خان گرفت و پس از آن عیسی خان حاکم پتیالی را در جنگی شکست داد و آن دیار را تسخیر کرد (فرشته، ۱۸۰؛ هروی، ۱۷۱-۱۷۲؛ بدایونی، ۸۳؛ نهایندی، ۴۵۴/۱). پس از آن بر برادرش باریک‌شاه که سر از اطاعت پیچیده بود، تاخت و در منطقه قنوج او را به سختی شکست داد و چون باریک‌شاه به اطاعت درآمد، به حکومت جونپور منصوب شد؛ اما ناتوانی باریک‌شاه در مقابله با برخی

مخالفان سکندر، موجب عزلش شد و جونپور از آن پس به طور کامل جزو قلمرو سلطنت دهلی گردید (فرشته، ۱۸۰-۱۸۱؛ هروی، ۱۷۳، ۱۷۷-۱۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۰/۱).

اسکندر پس از فتح جونپور، ایالات کالپی، گوالیار، بیان، آگره، کنت، ارپل، شمس‌آباد و سنبل (سنبل) را بدون جنگ از دست امرای دولت پدرش بیرون آورد (هروی، ۱۸۰؛ نظام‌الدین، ۳۱۶/۱؛ نهایندی، ۴۵۴/۱-۴۵۶). سرسخت‌ترین دشمن و رقیب لودیان، حسین شاه بن محمود شرقی بود که در ایالت‌های شرقی چون بهار، قنوج و بهرایج حکومت می‌کرد. اسکندر در جنگی با او در قلعه چنار پیروز شد و به تعقیبش دست زد و ایالت بهار را گرفت و عزم تصرف بنگال کرد. چون به قتلغ پور رسید، علاء‌الدین، سلطان بنگال، پسر خود را به استقبال فرستاد و سلطان اسکندر نیز محمود خان لودی را به ملاقات پسر علاء‌الدین فرستاد و قرارداد صلح بین آنان بسته شد (هروی، ۱۸۲-۱۸۵؛ یادگار، ۳۹-۴۰؛ فرشته، ۱۸۱؛ بدایونی، ۸۴).

اسکندر لودی بخش عمده حکومتش را در جنگ و لشکرکشی سپری کرد و برخی ایالات را به سرزمینی که از پدر به ارث برده بود، افزود و حکومت شهرها را به بزرگان افغان و امیران خانواده لودی سپرد (فدایی، ۵۰۶/۱؛ محمد ایوب خان، ۴۴).

با اینکه به روزگار اسکندر قدرت سلطنت، نفوذ و گسترش بسیار یافت و اشراف و زمین‌داران مجبور به اطاعت از حکومت وی شدند، ولی گه‌گاه میان امیران، توطئه‌هایی بر ضد اسکندر شکل می‌گرفت که می‌توان به توطئه هیست خان و برخی از امیران در تحریک شاهزاده فتح‌الله خان برادر اسکندر برای سرنگونی وی اشاره کرد (نهایندی، ۴۶۰/۱؛ فرشته، ۱۸۲؛ بدایونی، ۸۵؛ حمیدالدین، ۲۲۵). همچنین تسلط و حکومت وی بر ایالت‌های دور دست فقط جنبه صوری داشت، زیرا هر چند قلمرو اسکندر محسوب می‌شدند، ولی حاکمان ایالات با تکیه بر اقتدار شخصی و قوانین داخلی حکومت می‌کردند و مردم این ایالتها به حکومت حاکمان محلی خود راغب‌تر بودند. از این رو، لودیان برای توسعه نفوذ دولت، افراد و امیران وابسته به خود را به حکومت آن مناطق می‌گماشتند. چنانکه طوایف لودی، قرملی (قرملی) و لوحانی (لوهانی) بدون ملاحظه و توجه به حکومت مرکزی، به ضرب شمشیر کارهای خود را انجام می‌دادند (تاریخ...، ۱۵۶-۱۵۷).

گرچه نظام‌الدین احمد (۳۳۴/۱) و به نقل و پیروی از او فرشته (ص ۱۸۶) و دیگران نوشته‌اند که شرح احوال و مناقب اسکندر لودی در برخی منابع تاریخی چنان است که حمل بر مبالغه و اغراق می‌شود، اما پاره‌ای از آنچه این دو نیز درباره اسکندر نوشته‌اند، بیشتر به افسانه شبیه است (طباطبایی، همانجا). با این حال، بیشتر مورخان، دوره حکومت اسکندر را به سبب امنیت، ارزانی، رونق و آبادانی، و خود او را به نیک خوئی و دین پروری و مردم‌داری ستوده‌اند. او تمامی معابد هندوان و بتخانه‌ها را در قلمرو خود ویران کرد و بر جای آنها مسجدها و مدرسه‌ها و بازارها برآورد و در برابر عالمان و دانشمندان مسلمانی که با

گرچه اسکندر شخصیتی تاریخی بود، اما از زمان خود او چنان درباره وی مبالغه شد که وی تبدیل به موجودی نیمه افسانه‌ای گردید. اسکندرنامه نویسان بر این مبالغه‌ها افزودند و بعضی از آنان چندان درباره این جوان مقدونی راه خیال پردازی پیمودند و افسانه‌های عجیب و غریب پرداختند که از او موجودی اسطوره‌ای ساختند. اسکندر بیشتر دوران فرمان‌روایی خویش را بیرون از زادگاه خود، مقدونیه، در جنگ و ستیز گذراند و چون پس از نزدیک به ۱۰ سال راه وطن در پیش گرفت، در بابل درگذشت. تنی چند از سرداران و ملازمان وی - ظاهراً به سبب عشق و تعصبی که به این جوان نازارام و خارق‌العاده داشتند - از گفتار، رفتار و نبردهای او داستانها گفتند و مبالغه‌ها کردند و تاریخ زندگی وی را با افسانه درآمیختند (فرنکل، 311). یکی از ملازمان اسکندر در این اردو کشیها کالیستنس، از بستگان ارسطو بود که شرح مشاهدات خود را - شاید با شاخ و برگهایی - به رشته تحریر درآورد. از آنچه وی درباره اسکندر نوشته، چیزی بر جای نمانده است، اما در تاریخی میان ۲۰۰ ق م تا ۳۰۰ ق م (نک: اسکندرنامه، 167، 1)، یکی از یونانیان مقیم مصر، یا به احتمال بیشتر یکی از مصریان یونانی‌دان، روایات و افسانه‌هایی را که درباره اسکندر ورد زبانها بود، گردآورد و ظاهراً مطالبی اغراق‌آمیز نیز بدان افزود و همه را به عنوان شرح زندگی اسکندر تألیف، و به کالیستنس، مورخ اسکندر، منسوب کرد. این داستان که به کالیستنس نسبت داده شد، از همان آغاز تا قرن‌ها بعد سرچشمه دهها داستان درباره اسکندر، در میان ملل مختلف و به زبانهای گوناگون گردید. داستان زندگی اسکندر از انگشت شمار نوشته‌هایی است که تا بدین پایه با اقبال ملل و اقوام گوناگون روبه‌رو شده است. هر قوم و ملتی که این داستان پرماجرا را اقتباس کردند، آن را با عناصر فرهنگی و اعتقادات بومی و دینی خود درآمیختند و شاخ و برگهایی بر آن افزودند.

از برگردانهای مهم داستان اسکندر، ترجمه کهن سریانی آن است که احتمالاً در اواخر سده ۷ یا ۸ م از متن پهلوی این داستان، صورت گرفته است (نک: فرنکل، 313، به نقل از نولدکه). ترجمه پهلوی داستان اسکندر در پایان دوران ساسانی، یعنی اوایل سده ۷ م انجام گرفت که اثری از آن در دست نیست، ولی ترجمه سریانی آن که گویا به دست نسطوری آیینی صورت پذیرفته، موجود است و همین ترجمه را باج به زبان انگلیسی برگردانده است (باج، پیش گفتار، 14). روایت سریانی داستان اسکندر چندی بعد به عربی راه یافت و با قصه ذوالقرنین درهم آمیخت و انبوهی مطالب تازه بدان افزوده شد و در بسیاری جاها رنگ و بوی اسلامی گرفت (همو، مقدمه، 22؛ صفا، «ملاحظات...»، ۴۷۱، حماسه سریانی... ۹۰؛ بهار، ۱۲۹/۲؛ محجوب، «داستانها...»، ۷۳۵). قصه اسکندر نخستین بار در اواخر سده ۴ ق م از عربی به فارسی درآمد و به قول مؤلف مجمل‌التواریخ به «اخبار اسکندر» شهرت یافت (ص ۵۰۶؛ نیز نک: صفا، «داستان...»، ۱۵). این برگردان منشور، اساس و خیر مایه تقریباً تمام اسکندرنامه‌های منشور و منظوم متعددی قرار

برخی از این اعمال مخالف بودند، ایستادگی کرد؛ نیز مجالس مناظره میان عالمان مسلمان و دانشمندان سایر ملل برپا داشت و برای مساجد، قاری، خطیب، امام و مستخدمانی تعیین کرد و وظیفه و حقوقی برای آنان مقرر داشت (هروی، ۲۱۲-۲۱۷؛ نهارندی، ۴۷۴/۱-۴۷۵؛ یادگار، ۳۰-۳۱، ۴۶-۴۹؛ فرشته، ۱۸۶-۱۸۷).

اسکندر به علم و فرهنگ اهمیت می‌داد و دوره او عصر رونق علم و ادب به شمار می‌رود، چنانکه سپاهیان و امیران نیز به کسب دانش روی می‌آوردند (هروی، ۲۱۸/۱). ادب فارسی در این دوره رواج بسیار یافت، زیرا اسکندر به زبان فارسی توجه داشت و خود به فارسی شعر می‌گفت و «گلرخی» تخلص می‌کرد. او با شاعران فارسی‌گوی انس و مراوده داشت؛ حتی دفترهای خود را به دست منشیان و مترسلان فارسی سپرد و فارسی نویسان قدر و قیمت فراوان یافتند، تا آنجا که هندوان نیز به تعلیم و تحریر فارسی رغبت پیدا کردند. چنانکه گفته‌اند: «کافران به خواندن و نوشتن خط فارسی که تا آن زمان در میان ایشان معمول نبود، پرداختند». پاندمیت دونگرمل برهمن هندو نیز در زمان اسکندر در دهلی به تدریس زبان فارسی اشتغال داشت (نک: فرشته، ۱۸۷-۱۸۸؛ نهارندی، ۴۷۸/۱؛ هروی، ۲۲۴-۲۲۷؛ بدایونی، ۸۶؛ حکمت، ۸۴-۸۵، ۹۰، ۹۶).

وی نسبت به عالمان دینی هم احترام بسیاری قائل بود، تا آنجا که نوشته‌اند: ذره‌ای از آنچه علما می‌فرمودند، تخلف نمی‌کرد (هروی، ۲۱۷-۲۱۲) و گاه به دیدار آنان می‌شتافت (بدایونی، ۸۳؛ فرشته، ۱۸۶). اسکندر لودی در اواخر عمر گرفتار بیماری خنق شد و بر اثر آن درگذشت. جنازه وی را به دهلی بردند و در کنار قبر پدرش در باغ جود، به خاک سپردند (هروی، ۲۱۰-۲۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۰/۱).

مآخذ: بدایونی، عبدالقادر، منتخب‌التواریخ، لکهنو، ۱۸۶۷ م؛ تاریخ سلاطین مسلم هند، ترجمه اسماعیل لسان‌السلطان، تهران، ۱۳۲۲ ق؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ طباطبایی، غلامحسین، سیرالطاهرین، لکهنو، ۱۳۱۴ ق؛ فدایی، نصرالله، داستان ترک‌تازان، بی‌بی، ۱۳۱۰ ق/۱۸۹۲ م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ محمدایوب خان، افغانه هوشیارپور، لاهور، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۳۵ م؛ نهارندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، کلکته، ۱۹۱۰ م؛ هروی، نعمت‌الله، تاریخ خان‌جهانی و مخزن افغانی، کلکته، ۱۹۶۰ م؛ یادگار، احمد، تاریخ شاهی، به کوشش محمد هدایت‌الله، کلکته، ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹ م؛ نیز:

Hameed - ud - din, «A Critical Study of Sultan Sikandar Lodi», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1961, vol. XXXV.

علی رفیعی

اسکندرنامه، عنوان مجموعه‌هایی منشور یا منظوم که موضوع اصلی، یا محور مطالب آنها، اسکندر (هم) مقدونی است. البته شماری آثار منظوم یا منشور با عنوان «اسکندرنامه» نیز وجود دارد که موضوع آنها هیچ - یا چندان - ارتباطی به اسکندر مقدونی ندارد. بعضی از سرایندهگان نیز ظاهراً به سبب شهرت اسکندر به عنوان شاهی جهانگیر و پیروز، یا حاکمی حکیم و فیلسوف مشرب نام اثر خود را «اسکندرنامه» کرده‌اند تا عنوان آن، این صفات را تداعی کند.

هیکلان، شهر فیل گوشان، محمدشیرزاد، لندهور و امثال اینها برمی‌خوریم که نمی‌تواند هیچ سابقه‌ای در اصل داستان و حتی اسکندرنامه قدیم داشته باشد. در این اسکندرنامه که راوی آن در غالب کتاب‌شناسیها، مولانا منوچهر خان حکیم معرفی شده است (منزوی، ۳۶۵۶/۵؛ استوری، ۷۴۹/۲)، اسکندر و ذوالقرنین یکی دانسته می‌شود. اسکندر ذوالقرنین در این کتاب «پهلوانی بی‌بدیل و مبارزی مردافکن و جوانمردی پاکباز و پیامبری نیک آیین است که از جانب پیامبران سلف نظر کرده شده، و مأمور زدودن کفر از صفحه گیتی و نشر و اعلاهی کلمه حق و دین اسلام است» (محبوب، همان، ۷۳۵).

با اینهمه، داستان اسکندر بیشترین تأثیر را در شعر فارسی داشته است. بدیهی است که ارزش ادبی اسکندرنامه‌های منظوم با اسکندرنامه‌های منثور قابل قیاس نیست. نخستین انعکاس این داستان در ادب منظوم فارسی - که به دست ما رسیده - گزارش زادن اسکندر، جنگ او با دارا، پادشاه ایران، و سلطنت ۱۴ ساله وی در شاهنامه است که در حدود ۲۳۰۰ بیت از این منظومه را تشکیل می‌دهد. نزدیک به ۴۶۰ بیت از این ابیات - که مربوط به ماجراهای میان داراب و فیلفوس رومی، پدر اسکندر، و ازدواج پادشاه ایران با ناهید، دختر فیلفوس، و جنگهای اسکندر با ایرانیان است - ضمن گزارش سلطنت داراب و پسرش دارا آمده، و بقیه ابیات مربوط به شرح سلطنت اسکندر است. قرائن نشان می‌دهد که فردوسی داستان اسکندر را احتمالاً نه از شاهنامه ابو منصور، بلکه از اسکندرنامه‌ای عربی که مدتها قبل از فردوسی به فارسی ترجمه شده بوده، برگرفته است. وجود کلمات و عبارات نسبتاً فراوان عربی مانند صوفی، صافی، الله اکبر، محب الصلیب، صور، بخ‌بخ، بیت الحرام و... در این بخش می‌تواند دلیلی بر این دعوی باشد. دلیل دیگر آنکه، چون اسکندر در نظر ایرانیان عهد ساسانی ویرانگری در ردیف ضحاک و افراسیاب بیش نبوده است (نک: هد، اسکندر)، نمی‌بایست در نوشته‌های آن دوران با لحنی ستایش آمیز از او یاد شده باشد و از این رو، در شاهنامه ابو منصور نیز که بر اساس همان نوشته‌ها تألیف یافته، نیایستی به اسکندر کارهای فوق‌العاده و گفته‌های حکیمانه را که در داستان پادشاهی اسکندر در شاهنامه آمده، نسبت داده شده باشد. گرچه فردوسی در جای جای گزارش احوال اسکندر عباراتی حاکی از تقبیح این جوان جسور و زیاده طلب بیان می‌کند، ولی در مجموع، ستایشها و بزرگداشتها بر تقبیحها فزونی دارد. به هر حال، استاد طوس باید برای حفظ پیوستگی تاریخ ایران باستان - و پُر کردن فاصله میان سقوط کیانیان و ظهور اشکانیان - ترجیح داده باشد آنچه را درباره اسکندر به صورت مکتوب در میان ایرانیان رایج بوده، به رشته نظم بکشد، منتها حتی الامکان از بارگزارها و سخنان دور از عقل و مبالغه آمیز داستان بکاهد و - همان گونه که نظامی در آغاز شرف نامه خود تصریح کرده (ص ۵۰) - بخشهایی از داستان را که «رغبت پذیرش» نبوده است، ناگفته فروگذارد. در شاهنامه، اسکندر از تخمه کیانیان (یعنی پسر داراب و

گرفت که کهن‌ترین آنها به نظر بهار مربوط به زمانی بین نیمه دوم سده ۵ و نیمه اول سده ۶ق (۱۲۹/۲، ۱۳۲)، و به عقیده مجتبی مینوی متعلق به پس از ۱۲۰۴ق/۶۰۰م (نک: افشار، «حدیث...»، ۲۸۵، حاشیه ۷)، و سرانجام به گفته ایرج افشار قطعاً مربوط به پس از ۴۲۱ق و پیش از پایان سده ۸ق است (همان، ۲۸۵، مقدمه، ۲۳) و از آنجا که صفحاتی چند از آغاز، و احتمالاً از پایان این ترجمه افتاده است، نام و نشان مؤلف و سال تألیف آن بر ما معلوم نیست، منتها چون در آن از سلطان محمود غزنوی با عنوان «امیر ماضی» سخن رفته است، حدس زده می‌شود که تاریخ تألیف باید چندی پس از مرگ این سلطان (۴۲۱ق/۱۰۳۰م) بوده باشد (همانجاها).

مطالب کتاب که به نثری فصیح و زیبا نوشته شده (صفا، حماسه سرایی، همانجا)، آمیزه‌ای از حقایق تاریخی و برخی روایات سریانی و افسانه‌های ایرانی است (همو، «داستان»، همانجا) که ردپایی از عناصر تاریخی اسلامی نیز در آن به چشم می‌خورد. این اسکندرنامه که در میان پژوهشگران ایرانی به اسکندرنامه قدیم معروف شده، ارزش داستانی چندانی ندارد، ولی از نظر ادبی بسیار با ارزش است (محبوب، «داستانها»، ۷۴۱، «اسکندرنامه»، ۴۵۲، ۴۵۷). چنانچه تاریخ تألیف این اسکندرنامه پس از دوران محمود بوده باشد، محققاً تحریر یا تحریرهای دیگری - به عربی یا فارسی (صفا، «ملاحظاتی»، ۴۷۰) - قبلاً وجود داشته که مورد استفاده حکیم طوس در تصنیف سرگذشت اسکندر شاهنامه قرار گرفته است. البته، به عقیده بهار («اسکندرنامه فردوسی علی التحقیق غیر از این کتاب، و از مآخذ دیگر است») (۱۲۰/۲). در سده ۶ق/۱۲م، ابوطاهر محمد بن حسن طرسوسی (یا طرطوسی) داراب نامه خود را با پردازشی از تاریخ زندگی اسکندر به پایان برد (EI², IV/63). گزارش او تفاوت‌های چشمگیری با داستان منسوب به کالیستنس دارد (اسکندرنامه، ۱۸۱). در اثر طرطوسی، مثلاً می‌خوانیم که دختر دارای دارایان به خونخواهی پدر خود با اسکندر عمومی خویش به نبرد برمی‌خیزد و مدتها او را عاجز می‌کند و سرانجام هم به زناشویی با وی تن می‌دهد (محبوب، همان، ۴۴۸).

داستان اسکندر در میان فارسی زبانان رنگ و لعاب ایرانی بیشتری به خود گرفت و شاخ و برگهای زیادتری بدان افزوده شد، تا اینکه در عهد صفویان به کتاب بسیار مفصلی تبدیل شد (همو، «داستانها»، ۸۲۹ به بعد). نخستین بخش این کتاب که به اسکندرنامه هفت جلدی شهرت یافته، و از «نثری روان و ساده» برخوردار است (بهار، ۲۶۰/۳)، تا آنجا که مربوط به تسخیر ایران و کشته شدن دارای کیانی است، کم و بیش با روایات شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی همخوانی دارد، اما داستان از آن پس یکسره رنگ افسانه می‌گیرد و به شرح عبارتها، جادوگریها، خوارق عادات و معجزات عجیب و غریب در مکانهای خیالی می‌پردازد (محبوب، همان، ۷۴۲؛ نک: اسکندرنامه هفت جلدی، ج۱). در این قصه مفصل به نامهای متعددی چون مهتر نسیم عیار، شداد، صیاد خان خطایی، کوه عقیق، سگ دندان، برق فرنگی، مرجانه،

سفرهای اسکندر، در شرف‌نامه به او این امکان را داده است تا وسعت عرصه او را چندین برابر بیش از آنچه در تاریخ هست، توسعه دهد، او را ذوالقرنین کند و احیاناً از او یک قهرمان دفاع از آیین الهی با سیمای یک غازی عصر خویش، مثل نورالدین زنگی و صلاح‌الدین ایوبی عرضه کند و بدین‌گونه، چیزی از رویدادهای عصر خود را نیز مجال انعکاس دهد (زرین کوب، همان، ۱۷۵).

اسکندر در اقبال‌نامه که گاه آن را خردنامه نیز می‌خوانند، در هیأت فیلسوفی فرمانروا و حکیمی فرزانه، و سپس به صورت پیامبری دین پرور ظاهر می‌شود (نک: زرین کوب، همان، ۱۷۰). در واقع، همان‌گونه که نظامی خود در شرف‌نامه می‌گوید، سردار مقدونی را به ۳ گونه ترسیم کرده است، زیرا گروهی او را «صاحب سریر ولایت ستان»، جمعی حکیم، و دسته‌ای پیامبرش خوانده‌اند (ص ۵۴ - ۵۵). در اقبال‌نامه (ص ۴۴) اسکندر و ذوالقرنین یکی می‌شوند. اقبال‌نامه بیشتر شامل خرد و حکمت، و میدانی برای بیان اندیشه‌های فلسفی و حکمی شاعر است. اصولاً اسکندرنامه به ویژه بخش دوم آن، از لحاظ اشتغال بر افکار عمیق و معانی بلند، پند و اندرزهای اخلاقی و آراء علمی و فلسفی درباره آفرینش عالم، مخصوصاً خرد یونانی (ریبکا، ۸۲) بر دیگر مثنویهای نظامی برتری دارد، زیرا هنگام سرودن این آخرین منظومه، وی سالهای پختگی و کمال را می‌گذرانده است و بی‌سبب نیست که اقبال‌نامه به خردنامه نیز، شهرت یافته است؛ اما از سوی دیگر، کثرت مطالب فلسفی و غیرداستانی در اسکندرنامه تا حدی از ارزش داستانی - حماسی آن کاسته است. با آنکه استاد گنجه ادعا می‌کند که از گزافه‌ها و آنچه دروغ می‌نموده است، احتراز جسته، و برای جمع‌آوری داستان از کتابهای پهلوی، نصرانی و یهودی استفاده کرده است (شرف‌نامه، ۶۹)، باز می‌بینیم جنبه‌های افسانه‌ای و غیر تاریخی اسکندرنامه بیش از شاهنامه است. فردوسی، برخلاف نظامی، برای اسکندر مرتبه پیامبری قائل نیست و در حماسه او از خوارق عادات که در منظومه سخنور گنجه به این شخصیت پر حرف و حدیث نسبت داده شده است، چندان خبری نیست. گنجاندن همین افسانه‌ها و اطلاعات غیر تاریخی در اسکندرنامه، از سویی، و تصویر پردازیه‌ها و تفصیل‌گراییهای نظامی، از سویی دیگر، موجب شده است که مثنوی او تقریباً ۵ برابر سرگذشت اسکندر در شاهنامه از کار درآید. از عوامل مفصل شدن اسکندرنامه نظامی بی‌تردید بیان انبوهی مسائل پیچیده فلسفی از زبان حکمای یونان و هند است. سخن‌سرای گنجه بدون توجه به توالی رویدادهای تاریخی، فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، پلیناس، فروریوس و هرمس را که اغلب در زمانهای متفاوت زندگی می‌کرده‌اند، یکجا در دربار اسکندر گرد می‌آورد (نک: اقبال‌نامه، ۱۲۰-۱۲۱). گویا بیشترین گفتارهای حکیمانه از خود نظامی است که بر زبان فیلسوفان یاد شده جاری می‌شود. از ویژگیهای اسکندرنامه نظامی وجود ساقی‌نامه‌هایی در آغاز داستانهای شرف‌نامه، و نیز مغنی‌نامه‌هایی در اقبال‌نامه است که ظاهراً از ابتکارات خود اوست (معیری، ۲۲۱). به عقیده محبوب

برادر بزرگ‌تر دارا، واپسین پادشاه کیانی)، و مردی نیک سیرت، خیر خواه و مهربان است که نه تنها توطئه‌ای بر ضد دارا نمی‌کند، بلکه بر مرگ او می‌گرید و کشندگان او را عقوبت می‌کند. اسکندر ۹ سده پیش از اسلام پیاده به کعبه، و به مقام اسماعیل می‌رود و نژاد اسماعیلیان را که مظلوم واقع شده بودند، برمی‌کشد (۱۸۴۸، ۱۸۴۶/۷)، به دین مسیح سوگند می‌خورد (۱۸۶۰/۷)، با حکیمان برهمن سؤال و جواب می‌کند (۱۸۷۲/۷-۱۸۷۳)، از راه دریای خاور به دیار حبش می‌رود و شگفتیهای فراوان می‌بیند (۱۸۷۵/۷-۱۸۷۶). در آنجا از راز چشمه آب حیات خبردار می‌شود و به جست و جوی آن می‌رود (۱۸۸۷/۷) و در راه به شهری می‌رسد که گویا درختی به او خبر می‌دهد که چون دوران پادشاهی او به ۱۴ سال برسد، باید با جهان بدرود کند. اسکندر از این خبر اندوهگین می‌شود و همان روز دردمند به بابل می‌رود و به زودی چشم از جهان فرو می‌بندد. پیکر وی را به «اسکندری» می‌برند و به خاک می‌سپارند (۱۹۰۸/۷-۱۹۱۰، ۱۹۱۵). همان‌گونه که شیوه استاد طوس در دیگر قسمتهای شاهنامه است، در داستان اسکندر نیز در فرصتهای مناسب به بیان اندیشه‌های حکیمانه‌ای می‌پردازد. نکات پندآموزی که وی به هنگام شرح بیماری و مرگ اسکندر و گزارش سخنان سوگواران او در پایان داستان اسکندر می‌دهد، از جمله مؤثرترین گفته‌های عبرت‌آموز سخنور طوس است. با اینهمه، فردوسی در این مطالب حکمی و تأملات شخصی و اضافه بر داستان، به هیچ روی راه افراط نمی‌رود و ساختار روایی - حماسی داستان را به هم نمی‌ریزد.

دومین شاعری که قصه اسکندر را به سلک نظم کشیده، نظامی گنجوی (۵۳۵-۶۱۹ق/۱۱۶۱-۱۲۲۲م) است. او ظاهراً برای نخستین بار از داستانهای شایع درباره اسکندر منظومه‌ای مستقل پرداخت و این سنتی شد که پس از او سرمشق شماری از شعرای فارسی و ترک زبان گردید. اسکندرنامه نظامی، آخرین تلاش شاعر در جست‌وجوی یک مدینه فاضله بود که او را به قلمرو دنیای باستان کشانید و این مدینه فاضله بر پایه برابری، آزادی و برادری بنیان یافته بود (زرین کوب، پیر گنجه، ...، ۱۶۹). استاد گنجه اسکندرنامه خود را به دو بخش «شرف‌نامه» (۶۸۰ بیت) و «اقبال‌نامه» (۳۷۸۰ بیت) تقسیم کرده است. اسکندر در شرف‌نامه کشورگشایی بزرگ، آزمند و بلند پرواز است که به اقصای نقاط جهان آن زمان می‌رود و سرزمینهای وسیعی را تسخیر می‌کند. محتوای شرف‌نامه کمابیش از مقوله همان حرفهایی است که حکیم طوس در داستان اسکندر خود آورده است، منتها نظامی - چنانکه خود در همین کتاب می‌گوید - آنچه استاد طوس درباره اسکندر گفته است، تکرار نکرده، بلکه کوشیده است تا به دور از تقلید، نوآوری و ابتکار کند و مخصوصاً ناگفته‌های فردوسی را به نظم درآورد (ص ۵۰). با اینهمه، نظامی از میان روایات گوناگون آنهایی را برگزیده است که به نظر وی باور کردنی، موافق عقل و دلپذیر خوانندگان باشد (ص ۶۹، ۷۴، ۷۵). پایبند نبودن نظامی به رعایت ترتیب تاریخی در

او این بخشها را به پیروی از فخرالدین اسعد گرگانی، سروده است ((ساقی‌نامه...)) (۷۹، ۷۷).

بخشنامه نظامی پس از وی چنان محبوبیتی یافت که تا قرن‌ها بعد بسیاری از شعرا آن را الگوی منظومه‌های مشابهی قرار دادند؛ از جمله، پنجمین جزء آن یعنی اسکندرنامه، سخت با استقبال روبه‌رو شد. البته، هیچ یک از منظومه سرایان با شرح و بسط نظامی به داستان نپرداختند و غالباً قسمتهایی از آن را برگزیدند و به نظم درآوردند. گروهی از شعرا منظومه‌هایی به تقلید اسکندرنامه نظامی - ولی نه درباره اسکندر - سروده‌اند و پیداست که مستقیماً نظر به سروده شاعر گنجوی داشته، و از وی الهام گرفته‌اند. بعضی از این اسکندرنامه‌ها عبارتند از:

۱. آیینة اسکندری، در همان وزن و قالب منظومه نظامی، از امیر خسرو دهلوی (۶۵۱ - ۷۲۵ ق/ ۱۲۵۳ - ۱۳۲۵ م) از شعرای فارسی زبان هند. گویا او نخستین کسی است که در مقام نظیره گویی بر اثر نظامی برخاسته است. ظاهراً قصد شاعر، نه نظم کل داستان اسکندر به تفصیلی که در روایات رایج آمده، بلکه بیشتر بیان مطالب اخلاقی و حکیمانه بوده است. در یک کلام، آنچه از آیینة اسکندری مستقیماً به داستانهای اسکندر مربوط می‌شود، کمتر از مطالب دیگر است. شاعر پیش از ورود به اصل داستان، بیش از ۶۰۰ بیت در ستایش خداوند، ثنای پیامبر اکرم (ص)، مدح پادشاه، نصیحت فرزند و موضوعاتی از این دست ساخته است و سپس گزیده‌ای از سوانح زندگی اسکندر را فهرست‌وار گزارش می‌کند (ص ۴۴-۴۷) و آنگاه تنها چند فقره از این فهرست را مشروحاً منظوم می‌سازد. آنچه امیر خسرو به تفصیل بدان می‌پردازد، عبارت است از رویارویی اسکندر با خاقان چین، ماجرای عشقی وی با کنیزکی چینی، سفر اسکندر به سوی یاجوج و ماجوج، ساختن سد، خاموش کردن آتشکده زرتشتیان، معارضه با افلاطون، سفر دریایی، تکمیل اختراع آیین و بنای مناره آینه‌دار به منظور مراقبت برآمد و شد مردم در دریا (ص ۱۵۶-۱۵۷؛ قس: مجمل التواریخ، ۴۹۴).

امیر خسرو خود تصریح می‌کند که آنچه از داستان اسکندر پیش‌تر گفته شده، در نهایت ایجاز - یک داستان در یک بیت - سروده است، اما در عوض، ناگفته‌های نظامی را یک به یک بسی به شرح باز می‌گوید، چون معتقد است (ص ۴۷، ۴۸):

و گر نه لطافت ندارد بسی ... که مرگفته را باز گوید کسی
در مثنوی امیر خسرو، اسکندر «به الهام غیب» مأمور عیب زدایی مردم می‌شود و به شمشیر حجت گمراهان را «راست می‌کند» و کسانی را که حاضر به پذیرش دین او نیستند، وادار به پرداخت جزیه می‌کند (ص ۱۷۳)؛ با فیلسوفان یونان که رهبر آنان افلاطون است، مدتی معارضه می‌کند و آنان را به دین «حنیف» می‌خواند (ص ۱۷۴) و چون تن می‌زند، با آنان جنگ سختی می‌کند (ص ۱۷۷-۱۷۸). اسکندر پس از تسخیر ربع مسکون، قصد تماشای قعر دریا می‌کند. چون استمداد وی از ارسطو و دیگر حکیمان در این باب به نتیجه نمی‌رسد، سرش در

هیأت جوانی خوشرو بر او ظاهر می‌شود و خود را موکل آب معرفی می‌کند و آماده می‌شود که وی را به قعر دریا ببرد. آنگاه اسکندر را در شیشه‌ای جای می‌دهد و در آن را می‌بندد. شاه مقدونی پس از تماشای عجایب دریا همچون ماهیان و نهنگان سالم از دریا برمی‌آید (ص ۲۴۴، ۲۵۷)؛ و این واپسین سفر اوست. وقتی احساس می‌کند که گاه رفتن است، پسرش اسکندروس را به جانشینی برمی‌گزیند (ص ۲۷۰-۲۷۳) و راهی آن جهان می‌شود. امیر خسرو تمثیلهای متعددی از اندرنامه‌ها و اسکندرنامه‌های دیگر، و نیز از خود در لابه‌لای داستانهای منظومه خویش گنجانده است. منظومه آیینة اسکندری با شرح مرگ اسکندر و امتناع پسرش از پذیرش جانشینی او پایان می‌پذیرد. گرچه این منظومه از حیث زبان و اسلوب شعری پیچیدگیها و اطنابهای اسکندرنامه نظامی را ندارد، در استواری بیان، خیالپردیها و ابداعات هنری هرگز به پایه آن نمی‌رسد. به عقیده معین، آیینة اسکندری به کلی عاری از لطف، و پایه آن سست است (۴۴۹/۲). با اینهمه، بعضی بخشهای این منظومه چندان هم از لطف و استحکام تهی نیست. آیینة اسکندری نه کتاب اخلاقی صرف چون بوستان سعدی، نه داستان غنایی مطلق مانند خسرو و شیرین نظامی، و نه حماسی تمام عیار مانند شاهنامه فردوسی، بلکه آمیزه نسبتاً ضعیف‌تری از این سه است (برای آگاهی بیشتر، نک: د، آیینة اسکندری).

۲. خردنامه اسکندری، هفتمین مثنوی از هفت اورنگ عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق/ ۱۴۱۴-۱۴۹۳ م) است که شاعر، آن را در اواخر عمر، به نام سلطان حسین بایقرا در ۲۴۰۰ بیت به بحر متقارب مثنی سروده است. جامی در این مثنوی پس از مقدمه‌ای شامل توحید و مناجات، نعت پیامبر اسلام و معراج او، دعا در حق خواجه عبیدالله احرار، مدح سلطان حسین، نصایحی به فرزند و تنبیه دادن به نفس خویش، به نظم داستان اسکندر آغاز می‌کند و آن را با شرح وفات اسکندر و نذبه حکیمان بر مرگ وی به پایان می‌برد، مقصود جامی در این مثنوی، به مراتب بیش از نظامی و امیر خسرو، بیان نکات اخلاقی و عرفانی است، نه داستان سرایی.

خردنامه زان اختیار من است ... که افسانه خوانی نه کار من است
خردنامه مشخون از درس اخلاق و مطالب عالی حکمی است و به گفته زرین کوب منظومه او نه جنگ‌نامه، که خردنامه است (با کاروان...، ۲۵۶). بنا بر گزارش جامی، وقتی فیلقوس مرگ خود را نزدیک دید، تاج و اورنگ شاهی به پسرش اسکندر سپرد و از ارسطو خواست که خردنامه‌ای از برای اسکندر بپردازد و او چنین کرد. چون اسکندر به تخت شاهی نشست، از حکیمان روزگار خود درخواست خردنامه کرد. آنگاه جامی به روایت خردنامه‌های ارسطو، سقراط، بقراط، فیثاغورس، اسقولینوس و هرمس می‌پردازد و برای هر خردنامه حکایتی مناسب و جالب می‌آورد. سپس می‌گوید: چون خردنامه‌ها نوشته شد، اسکندر لشکر کشیهای خود را به شرق و غرب و شمال و جنوب آغاز کرد و چین و روس و روم را مسخر خود ساخت. سپاه دارا

از شعرای سده ۱۰ ق (نفیسی، ۵۸۷/۱). ۳. اسکندرنامه جلیلی از سده ۱۲ ق که در مکه معظمه تصنیف شده است (بشیر حسین، ۱۴۹/۱). ۴. اسکندرنامه، منسوب به مولانا عتابی تکلو که گفته می‌شود ختمه‌ای به تقلید از ختمه نظامی سروده، ولی ظاهراً - بجز تنها ۳ بیت که در تذکره میخانه (فخرالزمانی، ۴۴۴) نقل شده - اثری از آن نمانده است. ۵. اسکندرنامه، سروده مقصود عالم لکهنوی، ملقب به شمس الشعرا (علی حسن خان، ۴۴۰؛ آقابزرگ، ۲۱۰/۱۹). ۶. اسکندرنامه، از میرزا حسین مشرف اصفهانی شاعر ظریف و شوخ طبع عهد صفوی (هدایت، ۱/۷۹). ۷. اسکندرنامه ناصری کرمانی که شاعر آن را به نام ظل‌السلطان فرزند ناصرالدین شاه حاکم اصفهان در بحر خفیف مسدس تصنیف کرده است (آقابزرگ، ۱۱۶/۱۹). ۸. اسکندرنامه، در بحر رمل مسدس، منسوب به فضل‌الله استرآبادی، مؤسس فرقه حروفیه در سده ۱۲ ق که جزو دیگر رسائل حروفیان در ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م به کوشش کلمان هوار در لیدن به چاپ رسید (طاهری، ۶۳۰/۶). فضل‌الله در واقع از قصه اسکندر و به ظلمات رفتن وی در پی آب حیات، به طرزی نمادین استفاده کرده، و اندیشه‌های خود را برای دستیابی به مقصود بیان داشته است. به نظر مرشد پیر، یعنی خضر، غرض از ظلمات راه دشواری است که بر سر راه رسیدن به چشمه مقصد است و هر که بخواهد به آن چشمه دست یابد، باید منزلهای طی کند (مجموعه...، ۱۰۱-۹۹). ۹. در پنجمین و آخرین فصل کتابی با عنوان تحفة الملوک - که به نظر سعید نفیسی (۷۲/۱) از آثار اخلاقی سده ۵ ق، و به نظر لازار (ص 433)، از سده ۷ ق است - دو منظومه کوتاه در بحر متقارب و در قالب قطعه‌های مضرع، یکی مربوط به اسکندر و دیگر درباره کیخسرو وجود دارد. در منظومه اول شاعر به سفر اسکندر به ظلمات، و ناکامی وی در یافتن آب حیات، و بهره‌مندی خضر و الیاس اشاره می‌کند و به خواننده هشدار می‌دهد که دنیا ناپایدار است و مال دنیا به دنیا می‌ماند (بینش، ۷۰۱-۷۰۴؛ لازار، 436-433). البته اینها غیر از منظومه‌هایی است که با عنوانها و موضوعاتی متفاوت به تقلید از اسکندرنامه نظامی و کمابیش بر الگوی این اثر تصنیف شده است (در این باره، نک: صفا، حماسه سرایی، ۳۵۳-۳۹۰).

اسکندرنامه استاد گنجه در میان شعرای ترک زبان نیز چندین پیرو داشته است که از مهم‌ترین آنان تاج‌الدین ابراهیم بن خضر احمدی (د ۸۱۵ ق/۱۴۱۲ م)، بزرگ‌ترین شاعر دوران عثمانی در سده ۸ ق است. او اسکندرنامه خود را به پسر بایزید اول، سلیمان چلبی اهدا کرد. مثنوی احمدی درباره زندگی و کارهای اسکندر مقدونی است که شاعر موضوع آن را از فردوسی و نظامی اقتباس کرده، اما آن را با ابیاتی حاشیه‌ای در موضوعات اخلاقی تفصیل داده است. داستان با خلاصه‌ای از تاریخ اسلام پایان می‌یابد که آخرین بخش آن تاریخ منظوم بسیار مهمی از سلاطین عثمانی است (EI²، ذیل احمدی؛ فهرس...، ۲۶/۱). مثنوی احمدی شامل بیش از ۸۲۰۰ بیت، و به زبان ساده ترکی سده ۸ ق/۱۴ م سروده شده است و یکی از آثار ارزشمند کلاسیک ترکی

را شکست داد، مدتی در هند و خوارزم اقامت کرد و شهرهای بسیاری را آباد ساخت. سد یا جوج را بی‌افکند و با خضر همنشینی کرد. جامی نقش سکه، ساختن آینه آهنین و حرفه زرگری را به اسکندر نسبت می‌دهد. بخش دوم خردنامه جولان گاهی است برای عرضه اندیشه‌های عارفانه و نکات دقیق اخلاقی و فلسفی و تنبهدادن آدمیان دنیادار به ناپایداری دنیا و تشویق آنان به قناعت و طاعت (افشار، «خردنامه...»، ۱۶۵-۱۶۸). اشعار خردنامه ساده و روان و به دور از تکلفات و خیالبندهای شاعرانه زیاد است. گرچه این مثنوی خالی از اشعار سست نامطوع نیست، شاید بهترین نظیره‌گویی بر اسکندرنامه نظامی باشد. خردنامه را می‌توان در مجموع منظومه‌ای عاری از کاستیها و سستیهای آینه اسکندری، و آزاد از تکلفات و تعقیدات اسکندرنامه نظامی معرفی کرد.

۳. سد سکندری، پنجمین مثنوی از مثنویهای پنجگانه امیر علیشیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ ق/۱۴۴۰-۱۵۰۰ م) است که به زبان ترکی جغتایی و در استقبال از نظامی و در موضوع داستان اسکندر است. جامی در پایان خردنامه خود از ختمه ترکی امیر علیشیر یاد کرده، و آن را ستوده است (حکمت، ۲۰۲). تاریخ تصنیف سد سکندری به نظر ریونمی تواند دیرتر از ۸۹۰ ق/۱۴۸۵ م بوده باشد (ص 292). به تعبیر لیدیا یگانیانس «سد سکندری مثنوی تدابیر سیاسی» است (ص ۴۵).

۴. اسکندرنامه، یا ظفرنامه، از ابوعلی حسین بن مراغی (د ۸۵۴ ق/۱۴۵۰ م)، متخلص به اشرف، معروف به «درویش اشرف»، از شعرای پر اثر سده ۹ ق و معاصر بایسنقر و پسرش سلطان محمد که منظومه خود را به تقلید و به وزن اسکندرنامه نظامی سروده است. تربیت (ص ۱۴۷-۱۴۸) و نفیسی (۳۰۹/۱-۳۱۰) ضمن ارائه شرح حالی از این شاعر و معرفی عناوین آثار وی، فقط بیت آغازین ظفرنامه او را آورده، لیکن ذکری از مندرجات آن نکرده‌اند، و تنها به بیان اینکه «اشرف» در مقابل پنج گنج نظامی، مثنویات پنجگانه‌ای ساخته، بسنده کرده‌اند.

۵. اسکندرنامه معروف به قصه ذوالقرنین، از بدرالدین بن عبدالسلام بن ابراهیم حسین کشمیری از شعرای اواخر سده ۱۰ ق هندوستان که مثنوی خود را به نام ابوالغازی عبدالله بهادرخان دوم، از اخلاف محمد شبیانی خان سروده است (نفیسی، ۴۴۴/۱-۴۴۵؛ صفا، حماسه سرایی، ۳۵۳). چنانکه از عنوان منظومه برمی‌آید، در این اثر اسکندری مورد نظر بوده که در پاره‌ای مأخذ اسلامی - ایرانی با ذوالقرنین قرآن یکی فرض شده است.

در بعضی فهرستهای کتاب‌شناسی و تذکره‌ها از چند اسکندرنامه دیگر نیز یاد شده است که یا موضوع آنها ربطی به اسکندر مقدونی و ذوالقرنین ندارد، یا ابیاتی از آنها باقی نمانده، و یا هنوز به صورت نسخ خطی در گوشه کتابخانه‌ها افتاده است، از آن جمله‌اند: ۱. اسکندرنامه کمال‌الدین حسین ضمیری اصفهانی، معاصر شاه طهماسب صفوی (هدایت، ۱/۷۹-۷۱۰). ۲. اسکندرنامه خاکی بلخی (یا سروش)

The Life and Exploits of Alexander the Great, London, 1896; EI²; Franke, S., «Nöldeke, Th. Beiträge... des Alexanderromans», ZDMG, 1891 vol. XLV; *Iskandarnamah*, tr. M. S. Southgate, Columbia 1978; Lazard, G., «Deux Poèmes persans de tradition pehlevia», *Mémorial Jean de Menasce*, eds. Ph. Gignoux and A. Tafazzoli, Louvain, 1974; Rieu, Ch., *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, 1888; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977.

مجدالدین کیوانی

اسکندرون، شهری بندری در مشرق خلیجی به همین نام در مدیترانه شرقی، واقع در استان ختای (انطاکیه سابق) در جنوب شرقی ترکیه، مرکز بخش اسکندرون و چهارمین بندر این کشور.

نام گذاری: کهن ترین نام این شهر - که بنای آن را به اسکندر مقدونی و یا سردارش آنتیگون نسبت می دهند (IA, V(2)/1090) - الکساندریا^۱ (استرابن، VI/355-357) بوده است. برای بازشناسی این شهر از شهرهای دیگری که به اسکندر منسوبند، آنجا را اسکندریه ایسوس یا ایسوم^۲ (آیاش) (سامی، ۹۳۰/۲؛ بستانی، ۱۸۹/۱۳)، الکساندرته^۳ (پاولی، I/245)، الکساندرتا (EI², IV/138) به معنی اسکندریه کوچک و یا اسکندریه الصغری^۴ (ابن شحنه، ۱۸۷) و به صیغه تصغیر در زبان آرامی، اسکندرونه (EI²) همانجا نامیده اند. سپس در زبان عربی نیز به همان شکل اسکندرونه (مقدسی، ۱۳۶؛ ابن حوقل، ۱۵۳؛ ابن اثیر، ۵۳/۱۱؛ ابن شحنه، همانجا؛ ابن شداد، ۱۶۲) و باب اسکندرونه (یعقوبی، ۱۲۱؛ ابوالفدا، ۲۵۵)، و سرانجام اسکندرون به کار رفته است.

موقعیت جغرافیایی و چهره طبیعی: اسکندرون در ۳۶° و ۳۶° عرض شمالی و ۳۳° و ۵۵° طول شرقی (سامی، همانجا؛ خوری، ۱۵۵) واقع شده است. فاصله آن از مرکز استان حدود ۶۳ کم (بستانی، همانجا) است. مساحت بخش اسکندرون ۹۵۶ کم^۲ (YA, V/3380) و برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت آن ۲۵۹'۴۷۵ نفر است. از این شمار ۱۵۴'۸۰۷ نفر در مرکز بخش، یعنی شهر اسکندرون، و ۱۰۴'۶۶۸ نفر در روستاها و شهرکهای تابع این بخش به کار و فعالیت مشغولند («آمار...»، 29). با توجه به سرشماری ۱۹۸۵م که جمعیت بخش را ۲۳۹'۳۸۱ نفر نشان می دهد، نسبت افزایش جمعیت، ۱۶/۱۲٪ بوده است (همانجا).

شهر اسکندرون امروزی، در جلگه ای ساحلی به پهنای ۵ کم، در امتداد ساحل و در دامنه کوه آمانوس، از دهانه دره ابراهیم پاشا در شرق تا فانوس دریایی در غرب گسترده است (IA, V(2)/1090-1092). دره های کاپلان در شمال و آق چای در جنوب و نیز رشته کوه آمانوس که از رسوبات دوران سوم زمین شناسی انباشته اند، بافت پستی و بلندیهای بخش اسکندرون را تشکیل می دهند («دائرة المعارف...»، XX/2150). گذرگاه طبیعی بلن - بیلان که در ارتفاع ۶۶۰ متری در دل کوههای آمانوس قرار دارد و راهی که با گذر از آنجا می توان به

به شمار می رود. شاعر به گزارش وقایع تاریخی و افسانه اکتفا نکرده، بلکه بسیاری از دانشهای زمان خود را نیز در آن گنجانده است و با طرح نمادین بعضی از شخصیتها و پدیدهها (مثلاً آب حیات در معنای علم، ارسطو به معنای عقل، و اسکندر به معنای روح) به منظومه خود رنگ و آبی اندیشمندانه، اخلاقی و تربیتی بخشیده است (بانارلی، 291-292؛ ریو، 162).

دیگر شاعر ترک که اسکندرنامه ای پرداخته، حیاتی چلبی، شاعر هزل گو و لطیفه پرداز سده ۱۰ ق/۱۶م، در دوران سلطان بایزید دوم است که گویا به سبب هجویه ای که در ذم طورسون بیک، مؤلف تاریخ آل عثمان سرود، جان خود را از دست داد. آگاه سزای لوند، محقق ترک، حیاتی را صاحب خمسه ای می داند که اسکندرنامه یکی از آنهاست («دائرة المعارف...»، ذیل حیاتی چلبی).

مآخذ: آقازرک، الذریعة؛ استوری، ج. ادبیات فارسی، ترجمه یحیی آرین پور و سیروس ایزدی، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اسکندرنامه هفت جلدی، منسوب به منوچهر خان حکیم، تهران، علمی؛ انصار، ایرج، «حدیث اسکندر»، یغما، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۷، ش ۱؛ همو، «خردنامه و اسکندر مخلوق جامی»، مجله دانشکده ادبیات تهران، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۲، ش ۲؛ همو، مقدمه بر اسکندرنامه (روایت فارسی کالیستس دروغین)، تهران، ۱۳۴۳ش؛ امیر خسرو دهلوی، آینه سکندری، به کوشش محمد سعید احمد، علیگره، ۱۳۳۶ ق/۱۹۱۷م؛ بشیر حسین، محمد، فهرست مخطوطات شیرازی، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ پیش، تقی، «در منظومه فارسی قدیمی در تحفة الملوک»، آینه، تهران، ۱۳۱۴ش، س ۱۰، ش ۱۰ و ۱۱؛ تربیت، محمدعلی، دانشندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حکمت، علی اصغر، جامی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ربیکا، یان، ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان حله، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، بیر گنجه در جست وجوی ناکجا آباد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صفاء، ذبیح الله، حماسه سربازی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «داستان اسکندر و اسکندرنامه های منثور و منظوم»، آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۲۳، ش ۴؛ همو، «ملاحظات درباره داستان اسکندر مقدونی و اسکندرنامه های فردوسی و نظامی»، ایران شناسی، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۳، ش ۳؛ طاهری شهاب، «فهرست نسخه های خطی مجموعه طاهری شهاب (ساری)، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش، دفتر ۶؛ علی حسن خان، صبح گلشن، بهزیال، ۱۳۶۵؛ فخرالزمانی، عبدالنسی، تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فردوسی، شاهنامه، تهران، ۱۳۱۴ش؛ فهرس المخطوطات التركیة العثمانیة، قاهره، ۱۹۸۷م؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مجموعه رسائل حروفیه، به کوشش کلمان هوان، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹م؛ محبوب، محمدجعفر، «اسکندرنامه»، سخن، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۱۷، ش ۴؛ همو، «داستانهای عامیانه»، همان، تهران، ۱۳۳۸ش، س ۱۰، ش ۷ و ۸؛ همو، «ساقی نامه - معنی نامه»، همان، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۱۱، ش ۱؛ میری، محمدحسین، «ساقی نامه ها»، دانش، تهران، ۲، ش ۴؛ معین، محمد، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ش؛ منزوی، خطی، نظامی گنجوی، اقبال نامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، شرف نامه، به کوشش همو، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نقیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یگانیانس، لیدیا، «امیرعلیشیرنوبی و عصر او»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز، ۱۳۲۸ش، س ۱، ش ۱۹؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1987; Budge, E. A. W.,

(YA, همانجا). استر این همراه با شهرهایی مانند روسوس، میریانوس و نیکوبولیس که در کنار خلیج ایسیک (ایسوس) در مرز میان کیلیکیه و سوریه قرار داشتند، از الکساندریا نیز نام می‌برد (VI/357).

بعد از درگذشت اسکندر در ۳۲۳ ق م و تقسیم قلمرو او میان سردارانش، این ناحیه نخست تحت فرمان آنتیگون و سپس سلوکوس؛ سر دودمان سلوکوها، درآمد (پیرنیا، ۱۳۹؛ گیرشمن، ۲۵۳-۲۵۴). حاکمیت سلوکوها با فراز و نشیبهایی تا سده ۱ ق م ادامه داشت (YA, V/3392). مدتی نیز دولت اشکانی اداره منطقه را بر عهده گرفت و سپس رومیها بر سراسر آسیای صغیر و بخش شرقی دریای مدیترانه که اسکندرون نیز در آنجا قرار دارد، تسلط یافتند (دیاکونف، ۸۰). بعد از سقوط دولت اشکانی و تشکیل دولت ساسانی در ۲۲۶ م (کرستن سن، ۱۳۷) در رقابت میان ایران و روم، این ناحیه صحنه شدیدترین برخوردها بود (YA, همانجا)؛ چنانکه قلعه اسکندرون بعد از تصرف به دست ایرانیها ویران شد و بعدها تجدید بنا گردید (IA, همانجا)؛ «دائرة المعارف»، XX/250. با تقسیم امپراتوری روم در ۳۹۵ م، اسکندرون جزو ممالک روم شرقی (بیزانس) قرار گرفت (YA, همانجا). بعد از ظهور اسلام، ابو عبیده جراح پس از آنکه از کار یرموک برداخت، به جانب قنسرین (بلاذری، ۱۴۴) که بر سر راه حلب به عراق و شامات واقع است (اصطخری، ۶۴)، روی آورد و پس از فتح منطقه (بلاذری، همانجا) تمام ناحیه اسکندرون جزو «جند» قنسرین گردید (مقدسی، ۱۳۶؛ EI², IV/138؛ IA, همانجا) و به قلمرو اسلام پیوست. به نوشته برخی مأخذ عربی، زبیده همسر هارون الرشید اسکندرون را بنا کرد (ابن شداد، ۱۶۲؛ ابن شحنه، ۱۸۷) و احمد بن ابی دؤاد ایادی در روزگار خلافت الواثق بالله، خلیفه عباسی، به مرمت باروی آنجا پرداخت (یعقوبی، ۱۲۱؛ ابوالفدا، ۲۵۴-۲۵۵).

اسکندرون و اطراف آن در دوره حکومت آل حمدان (سده ۴ ق) مرکز برخورد دولت بیزانس با مسلمانان بوده است (YA, V/3393). همچنین در طول جنگهای رومیان و مسلمانان که در امتداد خط طرسوس - ملطیه - ارزروم جریان داشت، اسکندرون یکی از مهم‌ترین قلعه‌های این خط بوده است (سویم، 29). بعد از تشکیل دولت سلاجقه روم، سلیمان‌شاه مؤسس این سلسله، به انطاکیه لشکر کشید و قلعه‌های اسکندرون و بغراس را فتح کرد (همو، 105) و به این ترتیب، اسکندرون به حاکمیت سلجوقیان درآمد. در طول جنگهای صلیبی نیز صحنه برخی از این جنگها بوده است (رانسیمان، I/154). در ۵۳۱ ق/۱۱۳۷ م، امپراتور روم به آبادی آنجا همت گماشت (ابن اثیر، ۵۳/۱۱؛ ابن قلانسی، ۲۵۸).

اسکندرون در سده ۷ ق/۱۳ به تصرف ممالیک مصر درآمد و جزو ولایت حلب گردید. مدتی نیز در قلمرو امیران خاندان ذوالقدر قرار گرفت و در ۹۲۳ ق/۱۵۱۷ م ضمیمه متصرفات امپراتوری عثمانی شد (YA, V/3393-3394, 3412). در جنگهای دولت عثمانی با ونیز، بندر اسکندرون به صورتهای مختلف مورد استفاده قرار می‌گرفت (اوزون

اسکندرون رسید، در طول تاریخ این منطقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (YA, V/3370-3371, 3380). وجود خلیج کوچک منشعب از خلیج اسکندرون، این شهر را در برابر امواج خروشان و طوفانهای سهمگین دریای مدیترانه حفظ می‌کند. همچنین تپه‌های میسیس و دهانه رودخانه جیحان که به سوی دریا پیش رفته است، اسکندرون را از جانب غربی احاطه کرده است (IA, همانجا).

در بخش اسکندرون، شرایط اقلیم مدیترانه‌ای حکمفرماست؛ تابستانها گرم و خشک، و زمستانها ملایم و پرباران است. دمای متوسط سالانه ۲۰/۲ سانتی‌گراد، و میزان متوسط بارش سالانه ۷۸۵/۴ میلی‌متر است (YA, V/3377). گرمای هوا از ماه آوریل روی به افزایش می‌گذارد و در ماه اوت به حداکثر می‌رسد، چنانکه دما تا ۴۳/۲ سانتی‌گراد نیز به ثبت رسیده است. میزان رطوبت بسیار، و در حدود ۶۸-۷۰٪ است («دائرة المعارف»، همانجا). از آنجا که بخش وسیعی از شهر اسکندرون در سطحی پایین‌تر از دریا قرار دارد، سیلابهای زمستانی از یک سو و امواج دریا از سوی دیگر در برکه‌ها جمع شده، باتلاقیهایی تشکیل می‌دهند. به سبب این باتلاقیها و بیماریهای عفونی ناشی از آنها، این منطقه در طول تاریخ برای زیست نامساعد بوده است. امروزه بیشتر این باتلاقیها خشکانده شده‌اند (IA, همانجا).

در اطراف اسکندرون تفرجگاهها و بیلاقیهایی وجود دارد که عبارتند از این تپه، یاریق قلعه، ساری مازی، نرگیسلیک، گل جهان و پلن. پلاژ اسکندرون در ۳ کیلومتری، و ساری اسکی در ۱۰ کیلومتری این شهر قرار دارند (YA, V/3376-3377).

پیشینه تاریخی: تاریخ شهر اسکندرون، بزرگ‌ترین بخش استان ختای، به سبب نزدیکی با انطاکیه، مرکز استان، با تاریخ این منطقه به هم آمیخته است. اسکندرون و اطراف آن یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان بوده است؛ چنانکه قدمت آنجا را تا دوران دیرینه سنگی تخمین می‌زنند (همان، V/3383). بهره‌وری خاک، وجود بندرگاه مساعد برای آمدوشد از بین‌النهرین به مدیترانه، و قرار گرفتن بر سر چهارراه ارتباطی میان سوریه و فلسطین از علل عمده زیست انسان در این ناحیه بوده است (همانجا). در این منطقه در هزاره ۳ ق م اکدیها، در هزاره دوم ق م هوریها و سپس حتیها و آنگاه آشوریها فرمان راندند (همان، V/3411). در سده ۶ ق م، در قلمرو امپراتوری هخامنشی و در ساتراپ نشین آسیای صغیر که بر جمعیت‌ترین و ثروتمندترین ایالات امپراتوری بود، قرار گرفت (پیرنیا، ۱۱۷). این حاکمیت، تا جنگ اسکندر مقدونی با داریوش سوم در ایسوس - شهری کوچک در این منطقه (استر این، VI/355-357) - و شکست داریوش در ۳۳۳ ق م (گیرشمن، ۲۴۰؛ پیرنیا، ۱۱۲) و فروپاشی امپراتوری هخامنشی ادامه داشت.

هسته اولیه شهر اسکندرون که از سوی فنیقیها بنا شده بود، اندکی بالاتر از محل فعلی اسکندرون قرار داشته است و میریاندوس نامیده می‌شد و این نام تا زمان اسکندر متداول بوده است (IA, همانجا). بنای شهر جدید را در ۳۳۳ ق م (سامی، ۹۳۰/۲) و یا در ۳۰۲ ق م نوشته‌اند

چارشیلی، 576، 213/II).

در سراسر سده ۱۳ق/۱۹م منطقه صحنه ناآرامیهای زیادی بوده است. ابراهیم پاشای مصری در لشکرکشی به خاک اصلی ترکیه در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م (نک: ه د، ۴۷۴/۲-۴۷۸) بندر اسکندرون را محل استقرار نیرو و لنگرگاه کشتیها و انبار مهمات سپاه خود قرار داد (فریدبک، ۴۵۰؛ غزی، ۲۹۶). در همین قرن شورشیان مخالف دولت عثمانی با حمله به کاروانهای تجارتي و پستی و حتی نظامی موجب ناامنی شده بودند که با مداخله افراد سازمانی که خود را «فرقه اصلاحیه» می خواندند، در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م ناآرامیها پایان پذیرفت (YA, V/3395).

اسکندرون در تقسیمات کشوری عثمانی در سده ۱۳ق/۱۹م، جزو ولایت حلب، و یکی از ۱۴ سنجق این ولایت گردید و جمعیت آنجا در اواخر سده ۱۹م شامل مسلمانان اعم از ترک و عرب، و مسیحیان و شمار اندکی یهودی بود که در زمینه های کشاورزی، اداری و بازرگانی فعالیت می کردند (YA, V/3396). بعد از جنگ کریمه (۱۲۶۹-۱۲۷۳ق/۱۸۵۳-۱۸۵۷م) میان روسیه و عثمانی، اروپاییها ضمن درخواست امتیازات مختلف، اجازه ساختن راه آهن اسکندرون-بیره جیک را از دولت عثمانی خواستند. دولت عثمانی نیز که با صدور فرمان تنظیمات خیریه، در صدد توسعه کشور بود، با دادن این امتیازات موافقت کرد (کارال، VI/263). دولت روسیه نیز با هدف دسترسی به دریاهای گرم و آزاد به اسکندرون چشم دوخته بود (همو، VIII/45) و می خواست به عنوان حمایت از ارامنه شرق آناتولی، آن ناحیه را تحت نفوذ خود در آورد تا از یک طرف از راه اسکندرون، و از سویی دیگر از راه بین النهرین به دریاهای مدیترانه و خلیج فارس راه یابد (همو، VIII/130). موقعیت ویژه جغرافیایی اسکندرون و ارتباط آن با دریای آزاد موجب شده بود که دولتهای اروپایی نیز، از جمله انگلستان و فرانسه، به آنجا توجه داشته باشند (YA, V/3401). نمایندگان سیاسی این کشورها و همچنین نمایندگان دولتهای آمریکا، مجارستان و ایران در آنجا اقامت داشتند (همان، V/3402).

بعد از جنگ جهانی اول که در جریان آن، این شهر ۶ بار بمباران شد (IA, V(2)/1091)، کشورهای عرب تابع دولت عثمانی، تحت حمایت انگلیس و فرانسه شدند (حتی، ۹۳۹). شهر اسکندرون نیز در ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م از جانب انگلیسیها اشغال شد (IA، همانجا). بعد از امضای عهدنامه مندروس در ۲۴ محرم ۱۳۳۷ق/۳۰ اکتبر ۱۹۱۸م فرانسویها از دولت عثمانی خواستند که اجازه استفاده از بندر اسکندرون را بدهد. در پی آن نیروهای فرانسوی در بندر اسکندرون پیاده شدند و با تصرف راه اسکندرون - حلب، آنجا را به پایگاه نظامی خود بدل کردند (YA, V/3403). در مدت اشغال شهر از سوی نیروهای خارجی، مبارزه برضد اشغالگران از سوی ترکها با شدت ادامه داشت (IA، همانجا). سرانجام، در ۱۷ صفر ۱۳۴۰ق/۲۰ اکتبر ۱۹۲۱م قراردادی در آنکارا میان ترکیه و فرانسه منعقد شد. طبق این قرارداد حکومتی

خودمختار تحت نظارت دولت فرانسه تشکیل شد که آن را سنجق اسکندرون نام نهادند (بروکلمان، ۶۲۵؛ شاو، ۶۲۶/۲؛ IA، همانجا؛ YA, V/3406). سنجق اسکندرون شامل شهرهای اسکندرون، انطاکیه، قرق خان، ریحانلی و سامان داغ بود. زبان ترکی نیز یکی از زبانهای رسمی آنجا شمرده می شد و ترکها در اشاعه فرهنگ ملی خود آزاد بودند (بروکلمان، نیز YA، همانجاها).

در ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م، اسکندرون به فدراسیون دولتهای سوریه پیوست (YA، همانجا). نابرابری اجتماعی و فشاری که از طرف اداره کنندگان فرانسوی فدراسیون اعمال می شد، به تشکیل سازمانی مرکب از جوانان ترک، عرب، یونانی و ارمنی منجر گردید که «سلامت بلده» نام داشت. مدتی بعد سازمانی دیگر به نام «انجمن انطاکیه - اسکندرون» تشکیل شد که هدف آن پیوستن به سرزمین ترکیه بود (همانجا). در پی این ناآرامیها دولت فرانسه در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م خود مختاری اسکندرون را به رسمیت شناخت و در ۱۹۲۶م کمیسر عالی دولت فرانسه در سوریه، تشکیل حکومتی در سنجق اسکندرون به مرکزیت شهر اسکندرون را اعلام کرد. این حکومت دارای قانون اساسی، مجلس و رئیس حکومت بود که از طرف مردم انتخاب می شد و زبانهای عربی و فرانسوی نیز مانند زبان ترکی رسمیت داشت. همچنین این حکومت در مجلس سوریه نیز ۹ نفر نماینده داشت (YA, IA، همانجاها). با برگذاری انتخابات و تدوین قانون اساسی، حکومت اسکندرون رسمیت یافت و رئیس هیأت نمایندگی فرانسه به ریاست حکومت برگزیده شد. فرانسویها آشکارا در انتخابات دست داشتند و این امر موجب اعتراض سوریه ها شد و نمایندگان مجلس، الحاق اسکندرون به دولت سوریه را اعلام کردند (IA، همانجا).

در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م دولت فرانسه به سوریه که اسکندرون جزو آنجا بود، استقلال داد. از سوی دیگر ترکها خواستار استقلال اسکندرون شدند و «انجمن استقلال ختای» را به جای «انجمن انطاکیه - اسکندرون» تشکیل دادند که هدفش سازماندهی مبارزه برای آزادی اسکندرون بود (شاو، همانجا). آنان نام منطقه را نیز به ختای تغییر دادند (YA, V/3407). در همین زمان دولت ترکیه موضوع را به جامعه ملل ارجاع داد و طبق قراردادی در ۱۹۳۷م استقلال اسکندرون اعلام، و مرزهای آن مشخص شد و حقوق ترکها نیز تضمین گردید؛ اما زمانی که انتخابات برگزار، و حکومت اسکندرون تشکیل شد، دولت فرانسه با فشار دولت سوریه شمار نمایندگان ترک را در مجلس محدود کرد. دولت ترکیه بر این امر اعتراض، و به جامعه ملل شکایت کرد. پس از آن قرارداد ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م با دولت فرانسه منعقد، و ولایت ختای میان فرانسه و ترکیه تقسیم شد. بعد از برگزاری انتخابات، ترکها با ۲۲ نماینده در برابر ۱۸ نماینده از عربها، اکثریت را در مجلس به دست آوردند و حکومت را تشکیل دادند و نام آن را دولت ختای نامیدند. حکومت جدید خواستار الحاق به دولت ترکیه شد، دولت فرانسه نیز در ۵ جمادی الاول ۱۳۵۸ق/۲۳ ژوئن ۱۹۳۹م با الحاق اسکندرون و ناحیه ختای به ترکیه

اسکندرون قرار دارد. با همکاری دولت روسیه ساخته شده، و از ۱۹۷۵م به بهره‌برداری از آن آغاز گردیده است (همان، ۱۳۴۳/۷). اسکندرون که امروزه به منزله پل ارتباطی میان کشورهای خاورمیانه است، به وسیله راه‌آهن به نقاط مختلف ترکیه مربوط است و ارتباط آنها را با دریای مدیترانه تأمین می‌نماید (همان، ۱۳۴۵-۱۳۴۷/۷).

شهر اسکندرون اگر چه سابقه‌ای کهن دارد، اما از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. از شهر باستانی اثری بر جای نمانده است. در اطراف بخش اسکندرون موزائیکها، آب انبارها و گورستانهای قدیمی وجود دارد و بقایای شهری که احتمالاً فنیقیها ساخته‌اند، در اسن به چشم می‌خورد (همان، ۱۳۴۸/۷).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن شحنة، الدر المنتخب فی تاریخ مملکت حلب، به کوشش یوسف بن الیان، بیروت، ۱۹۰۹م؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطیرة، به کوشش یحیی زکریا عباده، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن فلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدوز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش، رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالک، به کوشش محمدجابر عبدالعال حسینی، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اولیاچلی، محمد، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بروکلان، کارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بستانی، بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرنیا، حسن، ایران قدیم، تهران، ۱۳۰۸ش؛ حاجی خلیفه، جهان نما، استانبول، ۱۱۴۵ق؛ حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوری، سلیم، آثار الادهار، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ دیاکوف، م. اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاور، استانفورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ غزی، کامل، نهر الذهب فی تاریخ حلب، به کوشش شوقی شعت و محمود فاخوری، حلب، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ فریدبک، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، به کوشش احسان حتی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ۱۳۷۰ش؛ گیشمن، رمان، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخروم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; El2; Heyd, W., *Yakin - doğu ticaret tarihi*, tr. E. Z., Karal, Ankara, 1975; 1A; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Pauly; Runeiman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sevim, A. & Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1970; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; YA.

علی‌اکبر دیانت

اسکندرونه، یکی از رودهای دائمی فلسطین. این رود از رواناب کوههای نابلس سرچشمه می‌گیرد و در حدود ۱۱ کیلومتری جنوب شهر قیساریه (قیصریه) و شمال آبادی ام خالد، در نزدیکی بندر ابوزابوره به دریای مدیترانه فرو می‌ریزد («راهنمای...»، ۲۵-۲۶، ۴۱، ۲۵-۲۶؛ عابد، ۹۵؛ دباغ، ۱(۱/۳۴). شاخه‌های اصلی این رود زیمبر (یا زیمبر، نک: همانجا) و تین است («راهنمای...»، ۲۶، ۴۳) و شاخه‌های دیگر آن از چشمه‌سارهای دامنه‌های غربی سامره تغذیه می‌شوند (همان، ۲۶).

موافقت کرد (بروکلان، ۷۰۵؛ شاور، ۲/۶۲۶-۶۲۷؛ ۷/۳۴۰۷-۳۴۰۸، YA) و با تصویب مجلس ترکیه در جلسه مورخ ۶ جمادی الآخر ۱۳۵۸ق/۲۴ ژوئیه ۱۹۳۹م، اسکندرون که از ۱۹۱۸م از ترکیه جدا شده بود، به خاک ترکیه پیوست (همانجا) و استان ختای نامیده شد.

اوضاع اقتصادی و اجتماعی: اگر چه اسکندرون اسکله‌ای نسبتاً مهم در کنار مدیترانه بوده است، اما در طول تاریخ خود چنانکه باید توسعه نیافت و فقط بعد از الحاق به قلمرو امپراتوری عثمانی در سده ۱۰ق/۱۶م به تدریج به صورت بندری نسبتاً فعال درآمد. اولیاچلی (۳/۴۷) و حاجی خلیفه (ص ۵۹۲) جهانگردان سده ۱۱ق/۱۷م، از آمد و شد بازرگانان فرنگی و مسلمان و کشتیهای آنها و نیز اداره گمرک آنجا بحث می‌کنند که خود دلیل رونق اقتصادی آنجا بوده است. همچنین اولیاچلی از فاصله نزدیک آنجا با جزیره قبرس - چنانکه در هوای صاف قتل پریرف جزیره از فاصله ۲۶۰ میلی به وضوح دیده می‌شدند - و نیز تجدید بنای قلعه آنجا توسط نصوح پاشا صدراعظم سلطان احمد سخن به میان آورده، می‌نویسد که در اینجا ۷ دولت نماینده داشتند و به سبب آنکه ساکنان آن اکثر خارجی و مسیحی بودند، در آنجا مسجد وجود نداشته است (۳/۴۶-۴۷).

با کاهش تجارت شرق مدیترانه از یک سو، و کاهش آمد و شد در راههای بازرگانی به سبب فعال شدن دماغه امید از سوی دیگر، بندر اسکندرون که روزگاری اولین اسکله بازرگانان هندی در تجارت با مدیترانه بود، تا اندازه‌ای اهمیت خود را از دست داد، اما از اواخر سده ۱۳ق/۱۹م به تدریج روی به توسعه نهاد و به صورت بندر صادراتی مهم و پیش بندر شهر حلب درآمد (هید، ۴۰۹، ۱۸۴)، چندانکه نمایندگان و کنسولهای دولتهای اروپایی در آنجا اقامت یافتند (همو، ۴۶۵) و کاروانهایی که از حلب به انطاکیه می‌آمدند، پس از عبور از گذرگاه پلن، در اسکندرون به نقطه پایان می‌رسیدند (همو، ۴۰۹). در همین زمان بازرگانان خارجی مقیم حلب به سبب فشارهای فرمانروایان شهر طرابلس، از دولت عثمانی درخواست کردند که تأسیسات بندر اسکندرون را توسعه دهد و برای این کار کمکهای مالی فراوانی نیز بر عهده گرفتند. بعد از تسلط ابراهیم پاشای مصری، اسکندرون به مرکز بازرگانی ولایت حلب، دیار بکر، بغداد، موصل و آناتولی تبدیل شد (غزی، ۲۹۵-۲۹۶). در دوران سلطنت سلطان عبدالحمید ثانی، کشور عثمانی اهمیت ترانزیت کالا را از دست داد و در پی آن راههایی نیز که از بیروت و اسکندرون به سوریه و عراق منتهی می‌شدند، از اهمیت افتادند (کارال، VIII/435).

اسکندرون امروزی تنها بخش استان ختای است که از نظر کشاورزی، صنعتی و بازرگانی توسعه یافته است. در جلگه‌های آن گندم، مرکبات و زیتون به عمل می‌آید. گذشته از آن، اسکندرون بزرگ‌ترین دروازه بازرگانی در جنوب شرقی ترکیه است (YA، ۷/۳۴۴۷). کارخانه ذوب آهن اسکندرون که به «ایسدمیر» معروف است، سومین کارخانه ذوب آهن ترکیه است. این کارخانه که در ۱۸ کیلومتری شهر

را حدود ۷۰ کیلومتر دانسته‌اند (جودائیکا، همانجا).

بارش متوسط سالانه در این ناحیه در برخی نقاط تا ۶۰۰ میلی‌متر می‌رسد (موسوعه، ۲۴۳/۱؛ جودائیکا، IX/127) که همین مقدار قابل توجه بارش را یکی از علل شکل‌گیری پوشش جنگلی و اراضی مردابی در این ناحیه دانسته‌اند (همانجا؛ نیز نک: عبدالسلام، ۲۱۸). رود اسکندرونه اگرچه از رودهای دائمی سرزمین فلسطین است، ولی آبدهی آن، مانند غالب رودخانه‌های منطقه، در ماههایی از سال کاهش می‌یابد که در این هنگام، عمدتاً توسط چشمه‌ها و منابع زیرزمینی تغذیه می‌شود («راهنمای»، 25).

مآخذ: دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، عمان، ۱۹۷۳؛ شراب، محمدمحمد، معجم بلدان فلسطین، بیروت، ۱۹۸۷؛ عابد، عبدالقادر، «فلسطین: الموقع والوضع»، موسوعه خاص، ج ۱؛ عبدالسلام، عادل، «المیاء فی فلسطین»، موسوعه خاص، ج ۱؛ موسوعه عام؛ نیز:

Judaica; The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946, Palestine and Transjordan, London, 1987.
عباس سعیدی

اسکندری، ابوسلیمان شرف‌الدین داوود بن عمر بن ابراهیم، فقیه مالکی و عارف شاذلی سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م. او به ابن باخلا (یا ابن ماخلا)، و در میان پیروان طریقه شاذلیه به داوود باخلی نیز مشهور بوده است (ابن‌ملقن، ۵۱۷؛ شعرانی، الانوار، ۱۲۹/۱، الطبقات، ۱۸۸/۱...؛ غنیمی، ۲۷-۲۸؛ نیز نک: ابن مبارک، ۳۵۸/۱؛ ابن عجیبه، ۶/۱). تاریخ تولد و زادگاه او دانسته نیست، اما از آنجا که مرید ابن عطاءالله (د ۷۰۹ق) بوده، و نیز به گفته ابن حجر عسقلانی (۲۲۶/۲)، محضر ابوالعباس مرسی (د ۸۶ق) را دریافت، می‌توان حدس زد که ولادت او در اواسط سده ۷ق بوده است.

به گفته شعرانی (همانجا) او نخست به عنوان شحنه در دستگاه والی اسکندریه خدمت می‌کرد و از نفوذ و اعتباری ویژه برخوردار بود، تا آنجا که مجازات یا تبرئه برخی از متهمان با اشاره او انجام می‌گرفت (نیز نک: نبهانی، ۸/۲؛ منوفی، ۲۴۵/۲). از مقدمات تحصیلات و چگونگی گرایش او به تصوف چیزی دانسته نیست، اما چنانکه گذشت، او مرید ابن عطاءالله (ه م) عارف مشهور سلسله شاذلیه بود (ابن ملقن، ۵۱۸؛ سیوطی، ۵۶۲/۱) و سپس خود از بزرگان این طریقت و صاحب مقامات عالی در تصوف گردید (نبهانی، همانجا). به گفته شعرانی، اسکندری خواندن و نوشتن نمی‌دانست (همانجا)، با اینهمه، منوفی او را جامع بین علم ظاهر و علم باطن دانسته است (همانجا).

اسکندری شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن جمله محمد وفا، عارف مشهور اسکندریه را می‌توان نام برد (شعرانی، الانوار، الطبقات، نیز ابن عجیبه، همانجاها؛ مخلوف، ۲۰۴).

شیخ داوود در اسکندریه درگذشت (سیوطی، همانجا؛ باب‌التبکیتی، ۱۷۵/۱). به گفته منوفی قبر او در اسکندریه زیارتگاه است (همانجا).

مساحت حوضه آبرگیر این رودخانه ۵۶۱ کیلومتر است. حدود نیمی از این حوضه از خشکه رودهای طغیانی تشکیل شده است که از سرشاخه‌های اسکندرونه در قسمت علیا (غرب کوههای نابلس) به شمار می‌روند (عبدالسلام، ۲۱۷؛ موسوعه، ۲۴۲/۱...).

این رودخانه در دوره رومیان بدلوپوتاموس^۱ خوانده می‌شد (دباغ، همانجا) و سپس صلیبیان آن را «رودخانه شور» نامیدند (همانجا؛ «راهنمای»، 26,41). این رود را گاهی وادی قلنسوه و نیز به ویژه در قسمتهای پایین دست، وادی الحوارث می‌خوانند (همان، 26-27). ظاهراً پس از ورود قبیله حارثه به این ناحیه (اواخر سده ۱۱ و اوایل سده ۱۲ق)، به این نام خوانده شده است (موسوعه، ۵۶۴/۴؛ دباغ، ۳۴۲/۳)، ۲(۴)۵۶۹. قبیله حارثه در جنوب این ناحیه، و قبیله تفیعات در قسمتهای شمالی این رود زندگی می‌کردند (همو، ۳۴/۱). ناحیه وادی الحوارث که امروزه یهودیان آن را شارون (سارونه) می‌خوانند، ناحیه‌ای است عمدتاً مردابی و جنگلی (جودائیکا، VIII/332).

اسکندرونه یکی از ۴ رودخانه‌ای است که بین یافا و حیفا به دریا می‌ریزند («راهنمای»، 41). طول مسیر این رود را به ۳ قسمت تقسیم می‌کنند. برشاخه‌ترین قسمت آن بخشهای بالادست آن است. قسمت میانی بیشتر از چشمه و آبهای زیرزمینی تغذیه می‌شود، حال آنکه در قسمت سوم که ۲/۶ کیلومتر است، رودخانه به حداکثر عرض خود (تا بیش از ۵۰ متر) می‌رسد و تنها بخشی از رود است که در آن می‌توان قایقرانی کرد (موسوعه، ۲۴۲/۱؛ شراب، ۱۱۶).

در مسیر رود اسکندرونه و شاخه‌های آن، شهرها و آبادیهای بسیاری استقرار یافته‌اند (شراب، ۱۱۷، نقشه). طولكرم در دهانه دره عمیقی قرار دارد که بستر وادی زیر ایجاد کرده است و راه اصلی به نابلس و خط آهن موجود در کنار طول مسیر این رود، طولكرم را به نابلس متصل می‌سازد. برای عبور و مرور وسایل نقلیه و ارتباط دو سوی این رود، پل‌های مهم و متعددی بر روی آن احداث شده است («راهنمای»، 41, 43, 377-378).

در فاصله میان دهانه رود اسکندرونه و رود مفرج، پهنه‌های سنگی و بخشهای کوچک ماسه‌ای به طور متناوب دیده می‌شود. در همین محل، دو دریاچه کوچک وجود دارند که بقایای ماندابی به شمار می‌روند که توسط اهالی آبادی خضیره بهره‌برداری می‌شده است (همان، 39-41). هر دو کرانه اسکندرونه در قسمتهای پایین دست به واسطه تپه‌های ماسه‌ای که تا حدود ۲۰ متر ارتفاع دارند، احاطه شده است (همان، 41). این ماسه‌ها منشأ دریایی دارند که بر اثر امواج و جریانهای ساحلی به خشکی آمده، و به واسطه باد به قسمتهای داخلی انتقال یافته‌اند (جودائیکا، IX/125). تپه‌های ماسه‌ای تا حدود ۳ کیلومتر نزدیک جاده ساحلی، در حد جنوبی کشتزارهای آبادی خضیره امتداد دارند («راهنمای»، همانجا)؛ همین وضع از دهانه اسکندرونه تا حدود ۱۶ کیلومتر به سمت جنوب ادامه دارد (همانجا). حداکثر عرض این تپه‌ها

1. Bdellopotamus

علی بغدادی در فقه. از این کتاب نسخه‌ای در خزانه قرویین در فاس موجود است (فاسی، ۳۴۳/۱، نیز نک: سیوطی، ۵۶۲/۱، باب‌التبکی، ۱۷۵/۱، GAL, S, III/1223). ۳. عیون الحقائق، که شعرانی در الطبقات (۱۸۸/۱-۲۰۱) از آن بهره برده، و در موارد بسیار از آن نقل کرده است (نیز نک: بغدادی، همان، ۱۳۳/۲، مخلوف، ۲۰۴). نسخه‌ای از این کتاب در برلین موجود است (آلوارت، ش. ۳۰۱۹).

آثار منسوب: ۱. ایضاح المسالك علی المشهور من مذهب مالک. بغدادی این اثر را که شرحی است بر رساله ابن ابی زید قیروانی، به اسکندری نسبت داده است (همان، ۵۵۷/۱)، اما در نسخه موجود در کتابخانه ازهریه نام مؤلف آن داوود بن محمد مالکی (د ۹۰۳ق) آمده است (ازهریه، ۳۰۸/۲، ۴۲۱). ۲. شرح مختصر الجمل للزجاجی، که سیوطی و باب‌التبکی (همانجاها) به نام او آورده‌اند، ولی نسخه‌ای از آن شناخته نیست. ۳. کشف البلاغه، در معانی (بغدادی، هدیه، ۳۶۰/۱-۳۶۱: زرکلی، ۲۲۳/۲).

منوفی دو اثر به نامهای شرح علی حزب البیز و شرح علی ضرب البحر به او نسبت داده (همانجا) که به احتمال بسیار همان شرح حزب البحر است. ابن حجر عسقلانی قصیده‌ای نیز از او نقل کرده است (۲۲۶/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن عجبیه، احمد، انباظ الهمم فی شرح الحکم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن مبارک، احمد، الابریر، به کوشش محمد عدنان شماع، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ملقن، عمر، طبقات الاریاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، فهرست: باب‌التبکی، احمد، نیل الابتهاج بتطریز الدیاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۹۸۹م؛ بغدادی، ایضاح: همدیه، حاجی خلیفه، کشف: زرکلی، اعلام: سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۲م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الانوار القدسیه، به کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عبدالشافی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همدیه، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نلازهریه، خطی (تصوف): غنیمی، ابوالوفا، این عطاء الله اسکندری و تصوف، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ناسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانه القرویین، تونس، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزکیة، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ منوفی، محمود، جمره الاریاء، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ نیهانی، یوسف، جامع کرامات الاریاء، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ نیز: Ahlwardt; GAL, S.

محمد جواد شمس

اسکندریه، دومین شهر بزرگ و مهم‌ترین بندر مصر و مرکز استان (محافظة) اسکندریه، واقع در کناره دریای مدیترانه و کرانه باختری دلتای نیل و حدود ۱۸۳ کیلومتری شمال غربی قاهره در ۲۹ و ۵۴ طول شرقی و ۳۱ و ۱۲ عرض شمالی (بریتانیکا، ۱۹۷۸م، ماکرو، I/479؛ جیمبرز، ...، I/248).

قدمت ۲۳۰۰ ساله اسکندریه، سابقه درخشان هزار ساله آن در گسترش تمدن و فرهنگ و علوم، اصالت، قوت و تحرکی که در گذشته به علموی چون فلسفه، ریاضی، طب، نجوم و دریانوردی بخشیده، نقشی که در پیدایش و گسترش تمدن هلنی و انتقال علوم یونان ایفا کرده، و نیز ارتباطی که از لحاظ تاریخی با شخصیت‌هایی چون اسکندر، مارک

تاریخ وفات او را به اختلاف: ۷۳۳ق (سیوطی، همانجا)، ۷۳۲ق (حاجی خلیفه، ۴۸۱/۱، ۶۶۱: بغدادی، ایضاح، ۵۵۷/۱، هدیه، ۳۶۰/۱) و نیز ۷۱۵ق (نک: ابن حجر، همانجا) نوشته‌اند.

اسکندری معتقد است که سرشت و جوهر مرید فقط در امتحان و آزمایش آشکار می‌شود، و از شرایط مرید این است که قدمی به سوی شهوات نفسانی برندارد، و اگر اراده مرید صادق باشد، همه شهوات در وجود او از میان می‌رود. مرید صادق سیرش به باطن است و ظاهرش تابع باطن، حال آنکه عابد سیرش به ظاهر است و باطنش تابع ظاهر (شعرانی، الانوار، ۱۲۹/۱-۱۳۰، الطبقات، ۱۸۹/۱، ۱۹۵). او مریدان را به دو گروه تقسیم کرده است: ۱. مریدانی که تعالیم پیر خود را پیش از آنکه به دل راه دهند، نخست با عقل می‌سنجند؛ ۲. مریدانی که تلقینات پیر را از همان ابتدا با دل و جان می‌پذیرند و این مرید را سودمندتر است (همان، ۲۰۱/۱). اسکندری زهد در دنیا را اساس همه احکام و قواعد طریقت می‌داند و از سخنان اوست که هر کس محبت دنیا را از دل بیرون کند، عابد و زاهد است و هر کس خود را از نفس و متعلقات آن برهاند، عارف است (همو، الانوار، ۱۳۶/۱، الطبقات، ۱۹۹/۱).

شعرانی به نقل از کتاب عیون الحقائق او می‌گوید: «ولی» دارای دو نور است: نور عطف و رحمت، و نور فیض و عزت و قهر (همان، ۱۸۸/۱-۱۸۹)، و نیز نیکوترین و برترین نورها، نوری است که بر دل مرید می‌تابد (همو، الانوار، همانجا). اسکندری بعد از ایمان به خدا و ملائکه و کتابهای آسمانی و پیامبران او، ایمان به نور ولایت را از بزرگ‌ترین مواهب می‌داند (همو، الطبقات، ۱۸۹/۱). قلب سایه نور روح، روح سایه نور سر و سر مظهر تجلی نور حقیقت نخستین در آغاز خلقت است (همانجا). اهل تصوف آنانند که از جسد به ماورای آن سیر کرده، و سپس در «حضرت وفا» فرود آمده، و در «محل صفا» ساکن شده‌اند (همان، ۱۹۰/۱).

اسکندری علوم را بر ۳ گونه می‌داند: علم سلوکی که اظهار آن واجب است، علم کشفی که اظهار آن روا نیست، و علم سزی که مطلقاً نباید آن را آشکار کرد (همان، ۱۹۹/۱).

اثر چاپی: ۱. اللطیفة المرضیة بشرح حزب الشاذلیة، ظاهر همان الرسالة المرضیة فی شرح دعاء الشاذلیة است که حاجی خلیفه (۶۶۱/۱) و به تبع او بغدادی (ایضاح، ۵۶۹/۱) از آن یاد کرده‌اند. در برخی منابع آن را شرح حزب البحر نیز نامیده‌اند (ابن ملقن، ابن مبارک، همانجاها). این کتاب شرحی است بر حزب البحر ابوالحسن شاذلی، شامل آراء و عقاید بسیاری در تصوف، به ویژه درباره کلام اولیا، حقایق عقلی و قلبی، حکمت الهی و ... (غنیمی، ۲۸). این اثر در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م در قاهره به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. اجوبة الشاذلی، رساله‌ای است به صورت سؤال و جواب درباره معراج و نزول حق به آسمان دنیا، که به شماره ۶۵۹۵ در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۷/۱ - ۱۸). ۲. رونقه المستبین فی شرح التلقین، شرح کتاب التلقین ابومحمد عبدالوهاب بن

اسکندریه در ۱۹۶۰م به طور رسمی به صورت یک استان درآمد که استاندار و شورایی که بیشتر اعضای آن انتخابی هستند، اداره شهر را بر عهده دارند (بریتانیکا، همانجا).

تأسیس: اسکندر در ۳۳۲م پس از آغاز لشکرکشی به ایران بر آن شد تا پایتختی برای متصرفات جدید خود و پایگاهی برای تسلط بر آبهای مدیترانه بنا کند. وی شهر قدیمی رقومده یا راکوتیس^۲ (مربوط به ۱۵۰۰م) در مجاورت جزیره فاروس و در شمال نوکراتیس^۱ (نقراطیس) را برگزید و بنای شهر جدید را آغاز کرد. سپس ادامه کار را بر عهده نایب السلطنه خود کلئوس^۳ گذاشت و مصر را ترک کرد (مسعودی، اخبار...، ۱۸۱؛ اسکندری، تاریخ مصر الی الفتح...، ۱۰۵؛ سالم، ۱۱-۱۲، ۱۵-۱۶؛ استرابن، VIII/29-30؛ آرین، I/225؛ «پاولی...»، I/244؛ بریتانیکا، همانجا). نقشه شهر را دینوکراتس^۴ معمار یونانی به صورت شطرنجی با خیابانهای هشت گانه‌ای که از شمال به جنوب و از شرق به غرب کشیده می‌شد، طراحی کرد. در وسط شهر میدان بزرگی بود که قصر امپراتور، تماشاخانه، موزه و کتابخانه در آن قرار داشت (سالم، همانجا؛ کلیر، I/524-525؛ چمبرز، همانجا؛ تارن، 41؛ نیز نک: یاقوت، ۱/۲۶۰، که به شطرنجی بودن شهر و خیابانهای هشت گانه آن اشاره دارد). اسکندریه حدود یک قرن پس از تأسیس چنان شکوهی یافت که هیچ شهری در دنیای باستان با آن برابری نمی‌کرد (بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/252).

با اینکه اخبار و گزارشهای منابع اسلامی درباره بنای اسکندریه (نک: ابن عبدالحکم، ۳۷-۴۱؛ ابوعبید، ۶۲۸-۶۲۹؛ کندی، فضائل...، ۳۳-۳۴، ۴۸-۴۹؛ ابن خردادبه، ۱۶۰؛ قزوینی، ۱۴۳-۱۴۴) آمیخته به افسانه است و به تأیید یاقوت (همانجا) با واقعیت منطبق نیست، اما بیانگر تمدن عظیم و درخشان این شهر در روزگار کهن است. تاریخ اسکندریه در دوره یونان و روم: چون اسکندر در ۳۳۳م درگذشت و قلمرو پهناور او میان سردارانش تقسیم شد، سرزمین مصر نصیب بطلمیوس اول سوتر (= نجات دهنده) شد. وی از بابل به اسکندریه آمد و سلسله بطالس را در مصر بنیان نهاد. و با تصرف سوریه، قبرس و فینیقیه قلمرو امپراتوری خود را وسعت بخشید (عبادی، العصر...، ۲۸-۳۶؛ زیدان، ۷۲/۸؛ آمریکانا، XXI/331؛ GSE, XXI/750). سپس به ساختن بناها و معابد باشکوه همت گماشت و برای ایجاد وحدت دینی میان مصریان، مذاهب باستانی یونان و مصر را درهم آمیخت و پرستش الهه ساراپیس را کیش رسمی حکومت اعلام کرد و معبد سرایوم را برای آن الهه بنیاد نهاد. همچنین فانوس دریایی، مدرسه (= موزه) و کتابخانه معروف اسکندریه (نک: دنباله مقاله) را تأسیس کرد (اسکندری، همان، ۱۰۹؛ سالم، ۳۶-۳۷؛ بستانی، ۱۹۵/۱؛ بریتانیکا، همانجا؛ قس: عبادی، همان، ۱۵۷). سوتر برای تقویت مدرسه اسکندریه، دانشمندان بسیاری از یونان فرا خواند و خود کتابی درباره

آتوننی و کلئوپاترا داشته، این شهر را از چنان شهرتی برخوردار کرده است که کمتر شهری در جهان به پای آن می‌رسد.

سیمای طبیعی: اسکندریه از شرق به غرب حدود ۴۰ کم طول دارد و در امتداد پشته‌ای از سنگ آهک به پهنای ۱/۵ تا ۳ کم قرار گرفته است و خشکی بر آمده‌ای که در دریا پیش رفته، و متشکل از رسوبات انباشته شده یک موج شکن قدیمی به نام هپتاستادیم^۱ است، جزیره فاروس را با مرکز شهر مرتبط می‌سازد. دو خلیج واقع در این برآمدگی که انحنای تندی دارد، اکنون حوضه‌های بندرگاه شرقی و بندرگاه غربی اسکندریه را تشکیل می‌دهند (بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/249؛ کلیر...، I/524).

اسکندریه تابستانهای معتدل دارد و زمستانهای سرد و معمولاً با طوفانهای شدید و بارانهای سیل آسا و گاه تگرگ همراه است. میانگین دما در تابستان ۲۶ سانتی‌گراد و در زمستان ۱۴ سانتی‌گراد، و میانگین باران سالانه ۲۰۰ میلی‌متر است (بستانی، ۱۹۳/۱؛ بریتانیکا، همانجا). از اواخر بنده ۱۹م تا ۱۹۸۰م بر اثر رشد سریع زاد و ولد و مهاجرت از حومه به شهر، جمعیت اسکندریه به حدود ۱۰ برابر افزایش یافته است. طبق سرشماری ۱۹۶۰م، اسکندریه حدود ۱/۵ میلیون نفر جمعیت داشته است که این رقم در ۱۹۸۶م به ۲'۸۹۳'۰۰۰ تن رسیده است («سالنامه...»، ۲)، 753؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/250؛ چمبرز، همانجا).

اسکندریه یکی از مراکز مهم صنعتی مصر به شمار می‌رود، چنانکه یک سوم محصولات صنعتی مصر در این شهر تولید می‌شود. فعالیت‌های اقتصادی این شهر بیشتر در زمینه بانکداری، حمل و نقل دریایی، انبارداری و تولید منسوجات است. کشاورزی نیز یکی از فعالیت‌های عمده اقتصادی در بخش داخلی اسکندریه است و پنبه مهم‌ترین محصول صادراتی آن به شمار می‌رود. بیشتر بازرگانی مصر از طریق دو بندرگاه غربی و شرقی اسکندریه صورت می‌گیرد که بندرگاه غربی از بندرگاه شرقی با اهمیت‌تر است. تمام پنبه مصر و بخش اعظم نفت آن و نیز محصولات کشاورزی و برخی کالاهای صادراتی از طریق این بندر صادر می‌شود (کلیر، بریتانیکا، همانجا؛ GSE, I/240؛ EI²؛ نیز نک: بستانی، ۲۱۲/۱).

آموزش و پرورش در اسکندریه نیز همچون دیگر شهرهای مصر زیر نظر دولت می‌باشد و نظام آموزش دولتی شامل دوره‌های آمادگی، ابتدایی، متوسطه و مدارس حرفه‌ای است. اسکندریه دارای دانشگاهی است که در ۱۹۴۲م تأسیس شده، و نیز کتابخانه آن از جمله کتابخانه‌های بزرگ مصر است. همچنین ۵ موزه دارد که مهم‌ترین آنها موزه یونانی-رومی است که مجموعه‌ای است از آثار باستانی که بیشتر آنها در خود شهر کشف شده است (بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/251؛ GSE, I/241؛ چمبرز، I/248).

پس از تصرف شهر، کلتویاترا را بدانجا باز گرداند. گفته‌اند بر اثر این حمله بخش عظیمی از کتابخانه اسکندریه (حدود ۷۰۰ هزار جلد) در آتش سوخت (عبادی، العصر، ۱۰۰-۱۰۳؛ اسکندری، تاریخ مصر الی الفتح، ۱۳۴؛ زیدان، ۷۹/۱؛ سالم، ۳۶؛ پستانی، ۱۹۸/۱).

پس از مرگ یولیوس در ۴۴ ق.م در تقسیم امپراتوری روم میان دو تن از سرداران وی به نامهای مارک آنتونی (مارکوس آنتونیوس) و اوکتاویانوس (قیصر آوگوستوس)، متصرفات شرقی روم به آنتونی رسید. آنتونی در ملاقاتی با کلتویاترا (در ۴۱ ق.م) چنان به او دل باخت که دست از همه چیز فرو شست و به همراه وی به اسکندریه رفت. اوکتاویانوس در ۳۰ ق.م اسکندریه را تصرف کرد. با تصرف اسکندریه و مرگ غم انگیز کلتویاترا، چنانکه معروف است، حکومت بطالسه در مصر به پایان رسید و اسکندریه از آن پس رسماً به تابعیت دولت روم درآمد (عبادی، همان، ۱۰۴-۱۰۶؛ علی، ۳۵۰، ۳۵۹-۳۶۱؛ اسکندری، همان، ۱۳۴-۱۳۶؛ آمریکانا، VII/89؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/252).

در روزگار سلطه رومیان از اقتدار سیاسی اسکندریه کاسته شد. اوکتاویانوس دست بزرگان اسکندریه را که بیشتر یونانی تبار بودند، از مداخله در امور کشور کوتاه کرد و در مقابل حقوق و امتیازات فراوانی به یهودیان بخشید (اسکندری، همان، ۱۴۱-۱۴۳). به تدریج از سده ۱ تا ۲ میان یهودیان و یونانیان در سراسر مصر به خصوص در اسکندریه اختلاف و کشمکش افتاد و شمار بسیاری از دو طرف در شورشهای داخلی کشته شدند (عبادی، الامبراطوریه...، ۱۲۵-۱۲۷؛ جودانیکا، 590-589 II)، در اوایل سده ۲ م با انتشار مسیحیت در اسکندریه بر شدت اختلافات افزوده شد؛ به خصوص در اواخر حکومت تریانوس (تراژان) (۹۸-۱۱۷ م) یونانیانی که از چنگ یهودیان به اسکندریه گریخته بودند، دست به انتقام جویی زدند و بسیاری از یهودیان را قتل عام کردند. بر اثر این شورشها آثار و معابد بسیاری نابود شد و مقارن همین احوال به سبب پایین رفتن آب نیل، فقر و قحطی اسکندریه و دیگر شهرهای مصر را فرا گرفت (عبادی، همان، ۱۳۶-۱۳۹؛ اسکندری، همان، ۱۴۴-۱۴۷).

از اواخر سده ۳ م در پی بروز اختلافات میان ملکانیان و یعقوبیان، رومیان به سرکوب مسیحیان اسکندریه که بیشتر یعقوبی مذهب بودند، پرداختند. در روزگار دیوکتیانوس^۱ (حک ۲۸۴-۳۰۵ م)، مسیحیان اسکندریه را به تصرف خود درآوردند، اما دیوکتیانوس پس از ۸ ماه محاصره، شهر را بازپس گرفت و بی رحمانه به قتل عام مسیحیان پرداخت. از همین رو قبطیان، آغاز حکومت وی، یعنی سال ۲۸۴ م را مبدأ تاریخ خود قرار دادند و این دوره را عصر شهیدان نامیدند (عمران، ۲۱؛ عبادی، همان، ۲۴۳-۲۴۷؛ اسکندری، همان، ۱۵۰؛ عمون، ۵۹؛ سالم، ۴۲). سرانجام، در روزگار کنستانتین اول امپراتور روم شرقی (حک ۳۲۳-۳۳۷ م) مسیحیت در اسکندریه دین رسمی اعلام

زندگی و سیره اسکندر نوشت (اسکندری، همان، ۱۱۵-۱۱۶؛ عبادی، همان، ۱۵۶؛ آری، I/3).

سوتر در ۲۸۵ ق.م فرزند خود بطلمیوس دوم فیلادلفوس (= برادر دوست) (حک ۲۸۵-۲۴۷ ق.م) را به جانشینی برگزید و اداره امور را به او سپرد. بطلمیوس دوم روابط سیاسی و بازرگانی مصر را با دولت روم استحکام بخشید و در جنگهای کارتاژ متحد روم بود. در زمان او حبشه، عربستان، لیبی، فینیقیه و قسمتهایی از آسیای صغیر و جزایر دریای مدیترانه به قلمرو مصر افزوده شدند (اسکندری، همان، ۱۱۷؛ عمون، ۴۹-۵۰؛ آمریکانا، GSE، همانجاها). وی به گسترش علوم توجه خاصی داشت. کتابخانه بزرگ اسکندریه را تقویت کرد و تورات را به یاری دانشمندان یهودی به یونانی ترجمه کرد و فلاسفه و اندیشمندان را مورد عنایت بسیار قرار داد. همچنین شعر و ادب را که با رواج فلسفه و بروز حوادث سیاسی گوناگون رو به انحطاط نهاده بود، رونق بخشید، چنانکه در روزگار وی اسکندریه به بزرگترین مرکز علمی و ادبی و بازرگانی جهان مبدل شد (عمون، ۴۹؛ عبادی، همان، ۶۲؛ اسکندری، همان، ۱۰۹؛ پستانی، ۱۹۳/۱؛ آمریکانا، همانجا).

از زمان فرمانروایی بطلمیوس چهارم ملقب به فیلیپاتور (= پدر دوست) تا پایان سلطه یونانیان بر مصر، اسکندریه بارها شاهد شورشهایی برضد فرمانروایان خود بود. از جمله در ۲۰۵ ق.م اهالی اسکندریه بر بطلمیوس چهارم شوریدند و پس از عزل وی، فرزندش بطلمیوس پنجم ایفانس (حک ۲۰۵-۱۸۱ ق.م) را به جانشینی وی، برگزیدند. در این زمان آنتیوخوس پادشاه سلوکی که اوضاع مصر را آشفته و ناپسامان دید، پس از دست یافتن بر سوریه و فینیقیه، در صدد تصرف اسکندریه برآمد. اما پس از آنکه بطلمیوس پنجم دختر وی را به همسری برگزید، از مصر عقب نشست و شهرهایی را که تصرف کرده بود، بازپس داد (زیدان، ۷۵/۱-۷۶؛ آمریکانا، XXII/751).

در زمان فرمانروایی بطلمیوس هفتم ملقب به انورگس^۱ دوم بسیاری از مردم اسکندریه به خصوص اندیشمندان و استادان برجسته مدرسه آن که از خودکامگی و ظلم و ستم حکام به تنگ آمده بودند، به دیگر سرزمینها کوچیدند و از آن پس حوزه علمی اسکندریه تا روزگار سلطه رومیان رو به ضعف نهاد. بطلمیوس هفتم گرچه در اواخر فرمانروایی خود در راه گسترش علوم تلاش بسیار کرد و حتی خود کتابهایی در زمینه‌های مختلف نوشت، نتوانست مقام و منزلت علمی از دست رفته را به اسکندریه باز گرداند (زیدان، ۷۷/۱-۷۸؛ عمون، ۵۲؛ آمریکانا، همانجا). از این زمان به بعد تا روزگار فرمانروایی کلتویاترا از حوادث سیاسی و تاریخی اسکندریه بجز چند شورش داخلی آگاهی چندانی در دست نیست. در ۵۱ ق.م پس از مرگ اولتس بطلمیوس یازدهم، دختر وی کلتویاترا در اسکندریه بر تخت نشست و خود را ملکه مصر خواند، اما چندی بعد برادرش بر وی شورید و او را از مصر بیرون کرد. کلتویاترا به رومیان پناهنده شد و از آنان کمک خواست. یولیوس (سزار) قیصر روم در ۴۸ ق.م اسکندریه را به محاصره خود در آورد و

1. Euergetes 2. Diokletianus

درباره بنای اسکندریه گزارشهای افسانه آمیز داده اند، درباره مناره و آینه آن نیز داستانهایی مشابه نقل کرده اند (نک: ابن خردادبه، ۱۱۵؛ تعالی، ۵۲۴؛ ابن رسته، ۷۹). ناصر خسرو که در ۴۳۹ ق از اسکندریه دیدن کرده، در این باره می نویسد: «بر آن مناره آینه ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی»، چون به مقابله آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختی...» (ص ۷۰-۷۱). به گفته ای این آینه را رومیان در روزگار ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶ ق) به خيله شکسته اند (تعالی، ۵۲۳؛ قزوینی، ۱۴۶؛ هفت کشور... ۶۷؛ قلقشندی، صبح... ۳۱۷/۳-۳۱۸).

بخشی از مناره اسکندریه در ۱۸۰ ق بر اثر زلزله از میان رفت (العیون... ۳۰۱) و همچنین زمین لرزه های متعدد به خصوص در ۲۷۱ ق و ۳۴۴ ق بخشهای دیگری از آن را ویران کرد (نک: مسعودی، التنبیه... ۴۸؛ قلقشندی، مآثر... ۲۵۶/۱؛ مقریزی، همان، ۱۵۶/۱-۱۵۷). به گونه ای که در اواخر سده ۶ ق به گفته هروی (ص ۴۹)، و نیز یاقوت (۲۶۲/۱-۲۶۳) که خود از آن دیدن کرده، جز قلعه ای مربع شکل که برای دیدبانی از آن استفاده می کرده اند، شگفتی خاصی نداشته است. از سده ۷ ق به بعد، مناره روبرو به ویرانی نهاد و با اینکه زک الدین بیرس در ۷۰۳ ق آن را مرمت کرد (مقریزی، همان، ۱۵۸/۱)، اما به گفته قلقشندی (صبح، همانجا) و نیز به استناد گزارش سفر ابن بطوطه به اسکندریه در ۷۲۶ ق و ۷۵۰ ق (ص ۳۹-۴۰)، در سده ۸ ق اثری از آن برجای نبوده است.

مدرسه یا موزه اسکندریه: بطلمیوس اول سوتر در ۲۸۰ ق م مرکز علمی بزرگی را به نام «موسوم» که در واقع دانشگاهی بزرگ محسوب می شد و در منابع اسلامی به مدرسه اسکندریه شهرت یافته، بنیاد نهاد که از همان آغاز دانشمندان برجسته ای از سراسر یونان در آن گرد آمدند و در علوم مختلف ریاضی، فلسفه، نجوم، طب، جغرافیا و تاریخ به تدریس و تحقیق پرداختند. سوتر همچنین کتابخانه ای در کنار این موسوم تأسیس کرد که جانشینان وی با گردآوری کتابهایی نفیس از سراسر یونان و مصر و آسیا آن را به بزرگترین کتابخانه جهان آن روز، با بیش از ۷۰۰ هزار جلد کتاب (طومار)، مبدل ساختند. با تأسیس این مدرسه و کتابخانه، اسکندریه یکی از مهم ترین مراکز علم و ادب شد که طی ۷ قرن شکوفایی تحولات عظیمی در عرصه فرهنگ و تمدن و علوم مختلف به وجود آورد (نک: برنال، ۱۶۹/۱-۱۷۱؛ الیری، ۳۲-۳۳؛ زنان، ۱۵۴؛ یازجی، ۳۳/۲-۴۰). به گفته استرابن، این موزه (یا مدرسه) بخشی از کاخ سلطنتی به شمار می رفت و در رأس آن کاهنی بود که از سوی امپراتور تعیین می شد و بر کار استادان و تحقیقاتی که انجام می شد، نظارت داشت (VIII/35).

یکی از بزرگترین اندیشمندان این مرکز علمی اقلیدس بود که حدود سالهای ۳۲۰-۲۶۰ ق م در اسکندریه می زیست و از آغاز تأسیس این

گردید و زمینه برای بروز تفرقه بیشتر در کلیسا فراهم شد. نخستین اختلاف میان دو اسقف بزرگ اسکندریه به نامهای آناناسیوس و آریوس بر سر مفهوم تثلیث روی داد. این اختلاف در ۳۲۵ م با تشکیل شورای نیکیا (نیقیه) خاتمه یافت. در ۳۹۱ م مسیحیان سراسیمه معبد بطالسه و نیز کلیه آثار را که کلتوراترا از کتابخانه بزرگ اسکندریه حفظ کرده بود، نابود کردند. در ۴۵۱ م گروهی از مسیحیان یکی از فیلسوفان نوافلاطونی به نام هیپاتیا را کشتند و در پی این واقعه فرهنگ یونانی در اسکندریه در سراسیمه انحطاط افتاد (ابن عبری، ۱۳۶؛ الیری، ۷۶-۷۱؛ عبادی، همان، ۲۴۷-۲۵۳؛ گیون، ۳۰۳، ۳۱۵-۳۱۸؛ بریتانیکا، همانجا).

از دیگر وقایع قابل ذکر اسکندریه در دوره تسلط رومیان، یکی تصرف این شهر به وسیله سپاهیان هرقل (هراکلیوس) اول (حک ۶۱۰-۶۴۱ م) است و دیگری حمله ایرانیان به مصر است که پس از فتح بیت المقدس و دمشق و انطاکیه در ۶۱۷ م اسکندریه را تصرف کردند، اما حدود ۱۰ سال بعد، یعنی در ۶۲۸ م پس از صلح با رومیان، اسکندریه دوباره به دست امپراتوری روم شرقی افتاد (ابن عبری، ۱۵۵؛ عمران، ۷۱-۷۴؛ بتلر، ۵۷-۵۸، ۹۵، ۱۰۹-۱۱۲). هرقل پس از باز پس گرفتن اسکندریه بر آن شد تا میان کلیسای قسطنطنیه و اسکندریه تفاهم ایجاد کند؛ اما تلاش وی بی نتیجه ماند و سرانجام، ناچار شد به سرکوب مسیحیان قبطی متوسل شود که در نتیجه آن بر شدت آشوبها افزوده گردید و بسیاری از اهالی اسکندریه از شهر گریختند و این آشفته گی اوضاع، زمینه مساعدی را برای فتح مصر توسط مسلمانان فراهم آورد (نک: همو، ۲۰۲-۲۲۵؛ بریتانیکا، همانجا).

فانوس (یا مناره) بزرگ اسکندریه: چون بطلمیوس اول (سوتر) اسکندریه را پایتخت امپراتوری خود کرد، برای تسلط بیشتر بر آبهای مدیترانه و هدایت کشتیها در شمال اسکندریه و شرق جزیره فاروس، فانوس دریایی بزرگی که در منابع عربی از آن به عنوان مناره یاد شده است - به بلندی ۱۳۵ متر (و به گفته ای ۱۲۰ متر) بنا کرد که یکی از عجایب هفت گانه دنیای قدیم شمرده شده است. سوتر بنای آن را به عهده سوستراتوس معمار یونانی گذاشت که در اوایل روزگار بطلمیوس دوم فیلادلفوس به پایان رسید (مقریزی، الخطط، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ اسکندری، تاریخ مصر الی الفتح، ۱۰۹؛ بریتانیکا، همانجا؛ بستانی، ۱۹۴/۱۳؛ کلیر...، I/524-525؛ GSE، I/359). برخی منابع اسلامی ساختن مناره اسکندریه را به زنی به نام دلوکه دختر زیاء و یا به ملکه مصر کلتوراترا نسبت داده اند (نک: ابن عبدالحکم، ۴۰-۴۱؛ یاقوت، ۲۶۲/۱؛ نیز نک: انصاری، ۳۶) و برخی نیز سازنده اهرام و مناره را یکی می دانند (ابن حوقل، ۱۴۲؛ صفة المغرب...، ۱۳۹-۱۴۰). در بالای مناره که به گفته ابن حوقل (همانجا) ۳۰۰ ذراع ارتفاع داشته است و به منظور رصد ستارگان ساخته بوده اند، آینه ای قرار داشته که توسط آن آمد و شد کشتیها را در دریای مدیترانه زیر نظر داشته اند (قس: انصاری، همانجا؛ مقریزی، همان، ۱۵۶/۱). همانگونه که منابع اسلامی

کلمنت (ح ۱۵۰-۲۱۳م) و اریگن (۱۸۵-۲۵۴م) بر آن شدند تا فلسفه را با کلام مسیحی آشتی دهند و چون کلیسا مکتبی فلسفی نداشت، آنان تعالیم مسیحی را با فلسفه اسکندرانی به خصوص نحله نوافلاطونی و الهیات و علم النفس ارسطویی وفق دادند (نک: الیری، ۳۷-۴۸؛ «دائرة المعارف...»، ۱/۷۵؛ چمبرز، ۱/۲۵۱). به طور کلی فلسفه اسکندرانی خود به ۵ حوزه تقسیم می‌شود: فلسفه هلنی متأخر (ح ۳۰۰ ق م - ۶۴۰ م)، فلسفه نوافلاطونی (۱۹۳-۵۲۹ م)، فلسفه یهودی اسکندرانی، فلسفه مسیحی اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونی متأخر (در سده‌های ۵ و ۶ م) (چمبرز، همانجا).

تاریخ اسکندریه پس از اسلام: سپاهیان اسلام در ادامه فتوحات خود در مصر، در ربیع الاول ۲۰ روایت اسکندریه شدند و در نزدیکی فسطاط رومیان را به سختی شکست دادند. مقوقس سردار رومی که اسکندریه را در خطر سقوط دید، با پرداخت دو دینار جزیه برای هر قبطی پیشنهاد صلح کرد، اما چون هرقل امپراتور روم آن را نپذیرفت، مسلمانان به فرماندهی عمرو بن عاص اسکندریه را محاصره کردند و پس از ۳ یا ۹ ماه آنجا را گشودند (نک: ابن عبدالحکم، ۷۲، ۸۰؛ بلاذری، ۳۰۲، ۳۰۷؛ کندی، الولاة...، ۹؛ قدامه، ۳۴۰-۳۴۱؛ خلیفه، ۱۳۷/۱). عمرو پس از فتح اسکندریه در نامه‌ای که به خلیفه عمر نوشت، شکوه و عظمت شهر را با کاخها و حمامها و تماشاخانه‌های بسیارش غیر قابل وصف شمرد (نک: ابن دقماق، ۱۲۵/۲؛ مقریزی، الخطط، ۱۶۶/۱). در ۲۵ ق خلیفه عثمان، عبدالله بن سعد را به جای عاص به ولایت مصر گماشت. در همین زمان (و به گفته‌ای در ۲۳ ق) کنستانتین امپراتور روم یکی از سرداران خود به نام مانوئل را با ۳۰۰ کشتی به اسکندریه روانه ساخت و شهر دوباره به دست رومیان افتاد. عمرو بن عاص با سپاهیان خود به مصر باز آمد و اسکندریه را بازپس گرفت و به گفته‌ای دیوار شهر را ویران کرد (بلاذری، ۳۱۰-۳۱۱؛ یاقوت، ۲۶۴/۱؛ قدامه، همانجا). پس از فتح اسکندریه، بسیاری از یهودیان و رومیان از آنجا مهاجرت کردند و در نتیجه جمعیت آن رو به کاهش نهاد (نک: ابن عبدالحکم، ۱۲۱؛ مقریزی، همان، ۲۹۷/۱). کاهش جمعیت از یک سو و انتقال مرکز حکومت به فسطاط در زمان عمر (نک: همان، ۲۸۵/۱) از دیگر سو، موجب افول سیاسی اسکندریه شد؛ با این حال، این شهر به عنوان مرکز بازرگانی به ویژه تجارت منسوجات همچنان به رشد و پیشرفت خود ادامه داد (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، XIII/252).

در اوایل سده ۲ ق به هنگام انتقال خلافت از خاندان اموی به خاندان عباسی، اسکندریه در تضعیف و فروپاشی پایه‌های خلافت امویان در مصر نقشی مؤثر داشت. هنگامی که مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی در ۱۳۲ ق به مصر آمد، اسود بن نافع در اسکندریه به جانب‌داری از عباسیان برخاسته، و گروه بسیاری را گرد خود جمع کرده بود. سپاهیان مروان در ذیقعد ۵۷ هجری سال وارد اسکندریه شدند و به قتل بزرگان شهر

مدرسه در آن به تحقیق اشتغال داشت. وی با تدوین قواعد و قضایای هندسی در کتاب معروف خود اصول، پایه‌های مکتب علم ریاضی را بنیان نهاد که تا سده ۱۹م استوار و خدشه ناپذیر باقی ماند. پس از وی شاگردش ارشمیدس (۲۸۷-۲۱۲ ق م) و نیز آپولونیوس (د ۱۹۰ ق م) و دیوفانتوس (سده ۳ ق م) از مشهورترین ریاضی‌دانان حوزه علمی اسکندریه به شمار می‌روند که جبر و ریاضیات یونان را به نقطه اوج خود رساندند. علاوه بر ریاضیات، مدرسه اسکندریه در طب نیز شهرت فراوان داشت. هر ویلیوس که به دعوت بطلمیوس اول به اسکندریه آمده بود، مکتب طبی مهمی را در آنجا بنیاد نهاد که اساس کارش بر تشریح و کالبد شناسی بود (الیری، ۴۸-۵۰؛ رنان، ۱۵۵-۱۶۳؛ بلدی، ۳۸-۴۰؛ چمبرز، ۱/۲۵۰). او و پزشک دیگری به نام اراسیستراتوس^۱ در آغاز سده ۳ ق م مطالعات دامنه‌داری درباره دستگاه‌های مختلف بدن انجام دادند که در سده‌های بعد دست مایه اصلی پزشکان دیگر قرار گرفت و باعث پدید آمدن کتابها و رساله‌های بسیاری در طب گردید. چنانکه از اوریباسیوس^۲ که از استادان، و از جالینوس که از شاگردان این مدرسه بوده است، کتابهای بسیاری در طب به دست ما رسیده است (نک: ابن عبری، ۱۲۲؛ الیری، ۵۶-۵۷؛ رنان، ۱۶۳-۱۶۵).

جغرافی و نجوم از دیگر علوم بود که در این مدرسه راه تکامل پیمود. اریستارخوس مکتشف منظومه شمسی میان سالهای ۳۱۰-۲۳۰ ق م در اسکندریه به تحقیقات دامنه‌داری دست زد. وی نخستین کسی است که نظریه خورشید مرکزی را مطرح کرد و علت پدید آمدن شب و روز و تغییر فصول را بیان نمود. پس از وی اراتوستنس درباره مساحت زمین و حرکت سیارات و ماه و خورشید مطالعات گسترده‌ای انجام داد و با قرار دادن دو اصل مشاهده و سنجش به عنوان اساس کار علم نجوم و جغرافی به نتایج سودمندی دست یافت (رنان، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۳-۱۷۴؛ سالم، ۳۴؛ چمبرز، همانجا). حدود ۴ قرن بعد بطلمیوس کلاودیوس که از ۱۲۷ تا ۱۵۱ م در اسکندریه ستارگان را رصد می‌کرد، کتاب معروفش المجسطی را نوشت که تا سده ۱۷م پایه علم هیات بود و اخترشناسانی چون کپرنیک و کپلر از دانسته‌های وی بهره فراوان بردند (ابن عبری، ۱۲۳؛ رنان، ۱۷۱، ۱۷۳-۱۷۴؛ کلیس، 481-480/XIX؛ چمبرز، همانجا).

اما مهم‌تر از همه فلسفه بود که در اسکندریه دستخوش تحولاتی شگرف شد. فلسفه یونان که پس از سقراط و افلاطون در آن رو به انحطاط نهاده بود، در اسکندریه با اندیشه‌های جدید و فرهنگهای گوناگون شرقی به ویژه فرهنگ یهودی و مسیحی با همه سنتهای دینی و اخلاقیش در آمیخت و بار دیگر با نیروی تازه موجب پدید آمدن نظریات و آراء جدیدی شد. فیلیپ یهودی (ز ۲۵ ق م) برای ایجاد سازگاری میان مبانی معتقدات یهود با تفکر یونانی، و وفق دادن میان وحی و فلسفه افلاطونی، سعی کرد تا نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کند. آمونیوس ساکاس و شاگردش فلوطین با بهره‌گیری از آیینهای نوفیشاغورسی و گنوسی یهودی و سایر آیینها مکتب نوافلاطونی را پایه‌ریزی کردند.

سال آنجا را در دست داشتند. تا اینکه در محرم ۳۰۹ سپاهیان المقتدر بالله، خلیفه عباسی، آنان را از اسکندریه بیرون راندند و هواداران فاطمیان را قتل عام کردند (کندی، همان، ۲۷۶-۲۷۸؛ مقریزی، *اتعاظ*، ...، ۷۱/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۹۶/۳). از این زمان به بعد به خصوص در روزگار اخشیدیان (حک ۳۲۳-۳۵۸ ق/۹۳۵-۹۶۹ م) اسکندریه و دیگر شهرهای مصر بارها مورد تهاجم فاطمیان قرار گرفت؛ تا اینکه در اوایل ۳۵۸ ق المعزالدین الله خلیفه فاطمی سپاهی از قیروان به فرماندهی ابوالحسن جوهر روانه مصر کرد. وی فسطاط و اسکندریه و دیگر شهرهای مصر را تصرف کرد و بدین سان، مصر به دست فاطمیان افتاد (نک: ابن اثیر، ۵۹۰/۸؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۷۴/۱؛ ابن تغری بردی، ۲۸/۴-۳۲).

در روزگار فاطمیان بردگانی که تحت حمایت مادر المنتصر (حک ۴۲۷-۴۸۷ ق/۱۰۳۶-۱۰۹۴ م) بودند، در ۴۵۹ ق در اسکندریه سر به شورش برداشتند و امور آنجا را به دست گرفتند. ناصرالدوله ابن حمدان (حک ۴۵۹-۴۶۵ ق) شورش آنان را سرکوب کرد و اسکندریه را به تصرف درآورد. سپس در ۴۶۲ ق نام المستنصر را از خطبه انداخت و به نام القائم بامر الله خلیفه عباسی خطبه خواند (ابن میسر، ۱۷، ۱۹، ۲۰؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲۷۳/۲-۲۷۴، ۳۰۲-۳۰۹). پس از کشته شدن ابن حمدان (۴۶۵ ق) توسط یکی از سرداران ترک، المستنصر امیر الجیوش بدرالجمالی را روانه مصر کرد. وی در ۴۶۷ ق اسکندریه را تصرف کرد و شورشیان را به قتل رساند (ابن میسر، ۲۲، ۲۴؛ مقریزی، همان، ۳۰۹/۲-۳۱۴).

در ۴۷۷ ق مظفرالدوله فرزند امیر الجیوش حاکم اسکندریه بر پدر خود شورید و بر شهر دست یافت. امیر الجیوش پس از یک ماه محاصره، اسکندریه را بازپس گرفت (ابن میسر، ۲۶؛ ابن تغری بردی، ۱۱۹/۵). پس از وفات المستنصر افضل وزیر وی فرزند و جانشینش نزار را خلع کرد و فرزند دیگر وی احمد را به جای وی نشانده و به اولقب المستعلی بالله داد. نزار به اسکندریه گریخت و با یاری قاضی و والی شهر از مردم بیعت گرفت. افضل در محرم ۴۸۸ با سپاهی روانه اسکندریه شد و پس از چند حمله پی در پی بر شهر دست یافت (ابن میسر، ۳۴-۳۷).

در ۵۶۲ ق/۱۱۶۷ م الملك العادل نورالدین محمود زنگی، اسدالدین شیرکوه را مأمور تصرف مصر کرد. اسدالدین اسکندریه را تصرف کرد و برادر زاده اش صلاح الدین یوسف را بر آنجا گماشت. اندکی بعد شاور بن مجیر به یاری صلیبیان، اسکندریه را پس از ۴ ماه محاصره بازپس گرفت (ابوشامه، ۱، ۲) ۴۲۸/۱؛ ابن واصل، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ مقریزی، همان، ۲۸۲/۳-۲۸۶).

در ۵۶۹ ق دو سال پس از تشکیل دولت ایوبیان در مصر ناوگان ویلیام دوم حاکم صقلیه (سیسیل) به حمایت از اسماعیلیان و فاطمیان اسکندریه را محاصره کرد، اما مردم آنجا به یاری صلاح الدین ایوبی حملات متعدد وی را دفع کردند (همو، *السلوک*، ۱) ۵۵/۱-۵۷). از این

پرداختند (کندی، همان، ۹۴-۹۶). در ۱۹۶ ق با گسترش دامنه اختلافات میان مأمون و امین، قبایل جذام و لخم که در زمان عمرو بن عاص در حوالی اسکندریه و فسطاط سکنی گزیده بودند (نک: ابن دقماق، ۴/۲)، سر به شورش برداشتند، چنانکه اسکندریه و نواحی آن را آشوب فرا گرفت. تا اینکه در ۲۰۰ ق عمر بن هلال که از حکومت اسکندریه عزل شده بود، به یاری گروهی از دریانوردان یا شورشیان اندلسی که در سواحل اسکندریه فرود آمده بودند، بر اسکندریه دست یافت (کندی، همان، ۱۶۱-۱۶۲؛ مقریزی، همان، ۱۷۲/۱-۱۷۳). اندکی بعد گروهی به نام صوفیه از مخالفان حکومت به رهبری ابوعبدالرحمان صوفی با اندلسیان هم پیمان شدند و با از میان برداشتن ابن هلال (ذیقعدۀ ۲۰۰)، ابوعبدالرحمان صوفی را به حکومت اسکندریه گماشتند. اما حکومت وی با فساد و تباهی بسیاری که به بار آورد، چندان به طول نینجامید و سرانجام، اندلسیان شخصی به نام کنانی را از میان خود به حکومت اسکندریه برداشتند (کندی، همان، ۱۶۳-۱۶۴؛ مقریزی، همان، ۱۷۳/۱). اما این شهر روی آرامش نندید و همچنان میدان کشمکش مدعیان بود. در ۲۱۰ یا ۲۱۲ ق عبدالله بن طاهر از سوی مأمون روانه اسکندریه شد تا به غائله آنجا پایان دهد. وی پس از محاصره، شهر را از چنگ اندلسیان خارج ساخت و به حکومت ۱۵ ساله آنان بر اسکندریه پایان بخشید (کندی، همان، ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن اثیر، ۳۹۶/۶-۳۹۹؛ مقریزی، همانجا). پس از خروج اندلسیان، قبائل مدلیج در اسکندریه دست از آشوب طلبی برنداشتند؛ چنانکه یک بار در ۲۱۶ ق در زمان حکومت عیسی بن منصور (۲۱۰-۲۱۷ ق/۸۲۵-۸۳۲ م) بر مصر، و بار دیگر در ۲۵۲ ق دست به شورش زدند و در شورش اخیر دو سال اسکندریه را در دست داشتند (کندی، همان، ۱۹۱، ۲۰۵-۲۰۶؛ مقریزی، همان، ۱۷۳/۱-۱۷۴).

در روزگار حکومت احمد بن طولون (۲۵۴-۲۷۰ ق/۸۶۸-۸۸۳ م) بر مصر، به رغم برخی آشوبهای داخلی، اسکندریه رو به شکوفایی نهاد. ابن طولون کشتی سازی در اسکندریه را رونق بخشید، مناره آن را ترمیم کرد، حصار جدید گرد شهر کشید و خلیج آن را بازسازی کرد (مقریزی، همان، ۱۵۷/۱، ۱۷۸؛ سالم، ۱۵۹).

پس از انقراض دولت طولونیان در ۲۹۲ ق/۹۰۵ م محمد بن خلیج (خلنجی یا خلیجی) از بازماندگان آن در مصر قیام کرد و پس از فسطاط و عریش و فرما، اسکندریه را به تصرف آورد. خلیفه المکتفی (حک ۲۸۹-۲۹۵ ق) از عراق سپاهی روانه ساخت و در ۲۹۳ ق اسکندریه را از چنگ ابن خلیج بدر آورد (طبری، ۱۱۹/۱۰، ۱۲۸-۱۲۹؛ کندی، *الولاء*، ۲۵۹-۲۶۱؛ ابن تغری بردی، ۱۴۷/۳-۱۵۲). نزدیک به ۱۰ سال پس از این واقعه در محرم ۳۰۲ سپاهیان عبیدالله مهدی، خلیفه فاطمی در آفریقه، اسکندریه را اشغال کردند. اما چندی بعد توسط عباسیان از آنجا رانده شدند و این نخستین حمله فاطمیان به اسکندریه بود (کندی، همان، ۲۶۹-۲۷۰؛ ابن تغری بردی، ۱۷۲/۳-۱۷۳). حمله دیگر آنان در ۳۰۶ ق (یا ۳۰۷ ق) بود که اسکندریه را تصرف کردند و نزدیک به دو

ماکرو، I/480): در سالهای ۱۲۳۳-۱۲۳۵ق/ ۱۸۱۸-۱۸۲۰م کانال محمودیه را به منظور ارتباط اسکندریه با آبهای نیل احداث کرد که در عمران و آبادانی شهر، احیای اراضی بایر و حمل و نقل کالاها تأثیر بسزایی داشت. از دیگر اقدامات و اصلاحات وی ایجاد خطوط تلگراف بین قاهره و اسکندریه (در ۱۲۴۱ق/ ۱۸۲۶م) را می‌توان نام برد (صبری، ۵۰، ۵۷؛ اسکندری، همان، ۱۵۰-۱۵۱؛ بریتانیکا، همانجا؛ GSE, I/240). از این زمان به بعد اسکندریه رو به شکوفایی نهاد و جمعیت آن از ۱۲ هزار تن در ۱۲۴۴ق/ ۱۸۲۸م به ۲۳۳ هزار نفر در ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م رسید. همچنین آغاز کار راه آهن قاهره- اسکندریه در ۱۲۷۲ق/ ۱۸۵۶م، افزایش سریع بهای پنبه در ۱۲۷۶ق/ ۱۸۶۰م و گشایش کانال سونز در ۱۲۸۶ق/ ۱۸۶۹م به رشد و توسعه اسکندریه سرعت بیشتری بخشید (GSE، بریتانیکا، همانجا).

در قیام معروف احمد عربی پاشا در ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م دامنه آشوب به اسکندریه نیز کشیده شد و پس از آنکه نیروهای انگلیسی اسکندریه و قاهره را تصرف کردند، تمام مصر به اشغال آنان درآمد. با این حال اسکندریه همچنان رشد و توسعه یافت و به منزله پایتخت دوم مصر جایگاه ممتاز خود را حفظ کرد و در انقلاب ۱۹۱۹م که مصر استقلال خود را باز یافت، نقش مهمی بر عهده داشت (اسکندری، همان، ۲۷۲-۲۷۷؛ عمر، ۳۳۲-۳۳۷، ۴۲۶؛ صبری، ۲۱۳-۲۱۴؛ GSE، همانجا).

در پی شکست حمله سه جانبه بریتانیا، فرانسه و اسرائیل به اسکندریه (در ۱۹۵۶م) اوضاع برای ادامه اقامت خارجیان در این شهر چندان مساعد نبود و پس از توقیف و ملی کردن داراییهای آنان بعد از واقعه سونز در اوایل سال ۱۹۶۰م شمار بسیاری از خارجیان از شهر رانده شدند و اسکندریه شهری کاملاً مصری شد و تحت اختیار قاهره درآمد. اسکندریه از برنامه صنعتی کردن مصر در زمان جمال عبدالناصر به خصوص در صنایع و فرآورده‌های غذایی و منسوجات بهره کامل برد؛ اما از شکست مصر در جنگ ۶ روزه ژوئن ۱۹۶۷ و بسته شدن کانال سونز که به تغییر مسیر کشتی‌رانی منجر شد، زیان فراوان دید (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲-۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۲-۱۹۸۴م؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عیبالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۹م؛ ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار لواءة عبدالامصار، بیروت، ۱۳۱۰ق/ ۱۸۹۳م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النیسیه، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملك الظاهر، به کوشش احمد حطیط، و بسادن، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن صیرفی، علی، انباء الهصر ببناء العصر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عبدالحمک، عبدالرحمان، فوج مصر و اخبارها، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الكرب فی اخبار بنی ایوب، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، به کوشش ابوالسعود افتدی، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوعبید بکری، المسالك و النمالک، تونس، ۱۹۹۲م؛ اسکندری، عمر و سفج، تاریخ مصر الی الفتح العثمانی، قاهره، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ هو و سلیم جن،

پس تا اواخر حکومت ایوبیان بجز دو شورش داخلی (در ۵۸۱ق/ ۱۱۸۵م و ۶۰۸ق/ ۱۲۱۱م) اتفاق مهمی در اسکندریه رخ نداد؛ اما شیوع بیماری وبا در ۵۹۶ و ۵۹۷ق بسیاری از اهالی آنجا را از پای درآورد و بسیاری دیگر را آواره کرد (همان، ۱(۱)۹۰، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۷۵؛ ابن تغری بردی، ۱۷۳/۶-۱۷۴).

در عصر ممالیک، الملك الظاهر رکن الدین بیبرس (حک ۶۵۸-۶۷۶ق/ ۱۲۶۰-۱۲۷۷م) بیش از دیگر سلاطین به اسکندریه توجه داشت. چندین بار خود بدانجا سفر کرد و حصار و مناره آن را به ترتیب در ۶۵۹ و ۶۷۳ق بازسازی نمود (نک: ابن شداد، ۱۰۵؛ مقریزی، الخطط، ۴۴۶/۱، ۶۱۶). همچنین ناوگانی جنگی برای دفاع و حفاظت از سواحل مصر و شام در مقابل صلیبان تدارک دید (ابن تغری بردی، ۱۵۴/۷-۱۵۵). پس از وی الملك الناصر محمد بن قلاوون نیز در اسکندریه دست به اصلاحاتی زد، از جمله کانال بزرگی معروف به خلیج ناصری در ۷۱۰ق بین اسکندریه و رود نیل حفر کرد که در عمران و آبادانی اسکندریه نقش مهمی داشت (همو، ۲۱۸/۹).

از حوادث مهم دوره ممالیک حملات متعدد قبرسیان به اسکندریه میان سالهای ۶۷۶ق/ ۱۳۶۶م و حدود ۸۳۰ق/ ۱۴۲۷م را می‌توان ذکر کرد که در نتیجه آن خسارات بسیاری به شهر و اهالی آن وارد آمد (همو، ۲۹/۱۱؛ نیز نک: عاشور، ۲۱۹-۲۲۲، ۲۳۸؛ سالم، ۳۲۱-۳۲۹، ۳۴۹-۳۹۰). از آن پس اسکندریه رو به اضمحلال نهاد و سلاطین ممالیک از آن به عنوان تبعیدگاهی برای مخالفان خود استفاده می‌کردند (نک: ابن صیرفی، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۷۰؛ ابن ایاس، ۳/۳).

در اواخر تسلط عثمانیان بر مصر، اسکندریه بندرگاهی با حدود ۸ هزار نفر جمعیت بود (یانگ، ۲۷) که به نسیب کم توجهی عثمانیان و نیز پر شدن کانالی که اسکندریه را به نیل مرتبط می‌ساخت و شاهرگ اقتصادی شهر محسوب می‌شد، روز به روز از رونق تجاری آن، و در نتیجه جمعیتش کاسته شد، تا جایی که در ۱۲۰۴ق/ ۱۷۹۰م جمعیت آن از ۵ هزار نفر تجاوز نمی‌کرد (سالم، ۴۱۶؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶، XIII/252؛ بستان، ۲۱/۸۳).

در ۱۲۱۳ق/ ۱۷۹۸م ناپلئون بناپارت اسکندریه را تصرف کرد و از آنجا به قاهره رفت و بر سراسر مصر دست یافت (یانگ، ۲۸؛ اسکندری، تاریخ مصر من الفتح...، ۹۲-۹۳؛ عمر، ۹۹-۱۰۷؛ صبری، ۲۴-۲۵). در ۱۲۱۶ق/ ۱۸۰۱م فرانسویان اسکندریه را ترک کردند و دوباره عثمانیان به کمک بریتانیا امور مصر را به دست گرفتند (یانگ، ۵۵-۵۶؛ اسکندری، همان، ۱۰۷). اما شکوفایی دوباره اسکندریه زمانی آغاز شد که محمد علی پاشا در ۱۲۲۰ق/ ۱۸۰۵م به مقام نیابت سلطنت مصر منصوب گردید. وی پس از استقلال بخشیدن به مصر در تمام شهرها به اصلاحاتی دامنه‌دار دست زد؛ از جمله در ۱۲۲۶ق/ ۱۸۱۱م حصار اسکندریه را بازسازی کرد و در ۱۲۴۵ق/ ۱۸۲۹م به یاری اروپاییان کشتی سازی را در آنجا رونق بخشید و بارانداها، قورخانه و کارخانه‌هایی در آنجا احداث کرد (صبری، ۴۷-۴۸؛ بریتانیکا، ۱۹۷۸،

(همان، ۳۲). همچنین افزون بر شهر اسکو (مرکز بخش)، شهرهای ایلخچی و خسروشهر (خسروشاه) نیز در این بخش قرار دارند (فرهنگ آبادیها...، ۱۴).

بخش اسکو در دامنه شمال غرب رشته کوه سهند میان دو واحد مرفولوژیک آتشفشان سهند و حوضه رودخانه آجی جای (تلخه رود) متعلق به حوضه آبریز دریاچه ارومیه قرار گرفته است (نک: نقشه عملیات...). از لحاظ زمین شناختی این ناحیه عمدتاً از توف، ماسه سنگ، سیلستون و کنگلومرا به وجود آمده است (نک: نقشه زمین شناسی...). در قسمتی از این بخش، بر اثر فرسایش دامنه سهند هرمهای طبیعی متعددی به وجود آمده است که اهالی با به کارگیری نوعی معماری صخره‌ای، از آنها به عنوان زیستگاه استفاده می‌کنند. این مسکنهای روستایی در ۲۰ کیلومتری شمال شرق اسکو (مرکز بخش) روستای کندوان را تشکیل می‌دهند (نک: همایون، ۱).

وجود چشمه‌های آب معدنی مؤید فعالیت آتشفشانی سهند در این بخش است. به نظر می‌رسد که آخرین حرکات و جا به جایی گسل تبریز که در فوران آتشفشانی پلویکوآترنر سهند تأثیر داشته، در ایجاد این چشمه‌ها و فعال شدن شکستگیهای اطراف آن مؤثر بوده است (درویش زاده، ۱۶۳). از چشمه‌های آب معدنی واقع در این بخش برای درمان برخی از بیماریها استفاده می‌شود (جغرافیای کامل...، ۱۸۷/۱؛ همایون، ۱۶).

آب و هوای بخش اسکو در قسمتهای دامنه‌ای سرد و در قسمتهای دشتی معتدل است (فرهنگ جغرافیایی...، ۲۱/۴). معدل بارش سالانه در دوره ۹ ساله از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۳م در ایستگاه اسکو ۲۸۹ میلی متر برآورد شده است (نک: سالنامه آماری...، ج۵).

رودخانه اسکو به عنوان بخشی از حوضه آبریز سهند از دامنه شمالی سلطان داغی از رشته کوه‌های سهند سرچشمه می‌گیرد و پس از تلاقی با رودخانه کندوان در نزدیکی روستای کهنمو از نزدیکی اسکو (مرکز بخش) گذشته، زمینهای باویل و خسروشهر را آبیاری می‌کند؛ آنگاه جاده تبریز- میاندوآب را قطع کرده، به سوی غرب جاری می‌شود. تنها در مواقع سیلابی و ریزشهای پیاپی در فصول پاییز و بهار، آب آن به رودخانه آجی جای پیوسته، به دریاچه ارومیه می‌ریزد (هویدا، ۱۴۷).

در ارتفاعات سهند، واقع در جنوب بخش، مراتع مناسبی برای چرای دام دامداران محلی و برخی از کوچ نشینان یافت می‌شود (خاماچی، ۲۰۴). دره اسکو و باویل در دامنه سهند از آبادترین مراکز کشاورزی آذربایجان به شمار می‌آید که از حدود کهنمو تا خسروشهر امتداد یافته است (هویدا، همانجا).

بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۶۵ش، جمعیت روستایی بخش اسکو ۵۶۳۱۰ نفر (۱۰۰۶۴ خانوار) گزارش شده که از آن میان، ۲۸۷۸۰ نفر را مردان و ۲۷۵۳۰ نفر را زنان تشکیل می‌دهد (فرهنگ روستایی، ۶۵). مهم‌ترین این روستاها عبارتند از باویل علیا و سفلی، میلان، کندوان، خسرق، کهنمو، اسکندان و

تاریخ مصر من الفتح العثمانی، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ البری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایبزیگ، ۱۹۲۳م؛ بتلر، آلفرد ج.، فتح العرب لمصر، ترجمه محمد فرید ابوحید بک، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه ح. اسدیور بیرانفر، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بستانی، بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بلدی، نجیب، تمهید لتاریخ مدرسه الاسکندریه و فلسفتها، قاهره، ۱۹۶۲م؛ نمالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۵م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ رنان، کالین. ا.، تاریخ علم کبریج، ترجمه حسن افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ زیدان، جرجی، تاریخ مصر الحديث، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ الاسکندریه و حضارتها فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صبری، محمد، تاریخ مصر من محمد علی الی العصر الحديث، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس، برگرفته از نزهة المشتاق ادرسی، لیدن، ۱۹۶۸م؛ طبری، تاریخ، عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر و الشام فی عصر الایوبین و الممالیک، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عیادی، مصطفی، الامبراطوریة الرومانية، بیروت، ۱۹۸۱م؛ هنو، العصر الهلنیستی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ علی، عبداللطیف احمد، التاریخ الرومانی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ عمر، عبدالعزیز، دراسات فی تاریخ العرب الحديث و المعاصر، بیروت، ۱۹۸۰م؛ عمران، محمود سعید، معالم تاریخ الامبراطوریة البیزنطیة، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عمون، هنداسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ العیون و الحدائق، بغداد، مکتبة المنشی؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابة، به کوشش محمد حسین زیندی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قلقتدی، احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ هنو، مآثر الانابة، بیروت، عالم الکتاب؛ کندی، عمر، فضائل مصر، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ هنو، الولاة و القضاة، به کوشش روون گت، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گیبون، ادوارد، انحطاط و سقوط امپراتوری روم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، اخبار الزمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ هنو، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، انماط الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هنو، البخط، بیروت، دارصادر؛ هنو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، دمشق، ۱۹۵۳م؛ هفت کشور یا صورالاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یازجی، ابراهیم، «مدرسه الاسکندریة»، الضیاء، قاهره، ۱۸۹۹-۱۹۰۰م، ۲؛ یاقوت، بلدان؛ یانگ، جرج، تاریخ مصر من عهد الممالیک الی نهایة حکم اسماعیل، ترجمه علی احمد شکری، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز:

Americana; Arrian, Anabasis of Alexander, tr. P. A. Brunt, London, 1976; Britannica, 1978; ibid, 1986; Britannica Book of the Year (1988); Chambers's Encyclopedia, London, 1968; Collier's Encyclopedia, New York; EI²; The Encyclopedia of Philosophy, New York/London, 1972; GSE; Judaica; Der Kleine Pauly, 1984; Strabo, The Geography, tr. H. L. Jones, London, 1949; Tarn, W. W., Alexander the Great, Boston, 1956.

عنايت الله فاتحي نژاد

اسکو، بخش و شهری در استان آذربایجان شرقی.

بخش اسکو: یکی از بخشهای سه‌گانه شهرستان تبریز که در جنوب شرقی آن قرار گرفته است. این بخش از شمال و شرق به بخش مرکزی، از شمال غرب به شهرستان شبستر، از جنوب به بخش آذرشهر و از جنوب شرقی به شهرستانهای هشترود و مراغه و از غرب به دریاچه ارومیه محدود می‌شود (آمارنامه...، ۳۳). مساحت آن بالغ بر ۱۶۴۸/۳ کی. م. ۲ و دارای ۵ دهستان به نامهای شورکات جنوبی، شورکات شمالی، باویل، سهند و گُبرف است و مجموعاً ۵۹ آبادی دارد

نام اوشکایا در ناحیه خورخور که در کنیه آرگیشتی اول در شرح لشکرکشی سال دهم وی (۷۷۷ ق م) آمده است، همان اوشکایا در مآخذ آشوری است (آرتونیان، ۴۸). بر اساس سنگ نوشته‌های متعلق به شاه آشور سارگین دوم (۷۲۲ ق م)، در جریان حمله وی به حدود اورارتو، اوشکایا که در آن هنگام دژ مرزی اورارتو بود، بدون پیکار به تصرف آشوریان درآمد و با شمار دیگری از روستاهای پیرامون آن به آتش کشیده شد (دیاکونف، همانجا). پس از آن نامی از اوشکایا در منابع دیده نمی‌شود. در دوره اسلامی، حمدالله مستوفی در نزهة القلوب از اسکو به عنوان یکی از آبادیهای بزرگ ناحیه باویل رود و در کنار باویل، خسرو شاه، میلان و فسقندیس نام می‌برد که در ۴ فرسنگی تبریز قرار داشته است (ص ۹۰). در عالم آرای نادری اسکو از نقاط آباد آذربایجان معرفی شده است (مروی، ۶۶۴/۲). در جنبش مشروطه، مردم اسکو در کنار مردم تبریز با قوای دولتی و قزاقان روس به مبارزه برخاستند (صفایی، ۳۹۹).

بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن، در ۱۳۵۵ ش شهر اسکو ۱۱۰۴۳ نفر (۲۴۸۸ خانوار) و در ۱۳۶۵ ش، ۱۳۷۶۱ نفر (۳۱۹۱ خانوار) جمعیت داشته است که نسبت به سال ۱۳۵۵ ش، ۲/۲ درصد افزایش نشان می‌دهد. بر اساس آمار ارائه شده در ۱۳۷۰ ش، جمعیت شهر اسکو با ۰/۹۱ درصد افزایش نسبت به سال ۱۳۶۵ ش، بالغ بر ۳۴۱۷ خانوار (۱۴۴۰۱ نفر) است (آمارنامه، ۹۵).

بنای نخستین مدرسه در این شهر در ۱۳۳۸ ق و توسط سیدرضا اسکویی گزارش شده است (خاماچی، ۲۰۵). از علما و بزرگان منسوب به این شهر می‌توان از امیر ابوالقاسم اسکویی، نجم‌الدین محمد اسکویی، موسی بن محمد باقر حائری اسکویی و محمدباقر بن محمد سلیم قراجه داغی اسکویی نام برد (ابن کربلایی، ۵۸، ۵۶/۲؛ دایرة المعارف تشیع). بناهای تاریخی این شهر عبارتند از مقبره سیدحسین ابن سید عبدالغفار اسکویی، مقبره پیر حیدر، مزار الله بنده‌ای، مسجد پایتخت (تجدید بنا: ۱۰۶۱ ق) و مسجد جامع اسکو که از نظر سبک معماری مربوط به دوره صفویه است (خاماچی، ۲۰۷).

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۱ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حشری تبریزی، محمدامین، روضه اطهار، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۱ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیای آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدرحاج سیدجواد و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ به بعد: درویش زاده، علی، زمین شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سالنامه آماری هواشناسی (۱۹۷۵-۱۹۸۳ م)، سازمان هواشناسی کشور، وزارت راه و ترابری، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۶ ش؛ صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان تبریز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ کارنگ، عبدالملی، آثار باستانی آذربایجان (آثار و ابنیه

فسقندیس (خاماچی، ۲۰۵). ساکنان بخش بیشتر به فعالیت‌های زراعی، باغداری، دامداری، پرورش زنبور عسل اشتغال دارند (فرهنگ روستایی، ۱۳۶) و همچنین به خدمات دولتی و کارگری می‌پردازند. غلات، صیفی و میوه از محصولات این بخش است و مراکزی چون ایلخچی و خسروشهر نیز از نظر تولید نیاز بسیار اهمیت دارند. بیشتر محصولات زراعی و دامی این بخش به خارج از آن به خصوص به تبریز صادر می‌شود (جغرافیای کامل، همانجا؛ خاماچی، ۲۰۵، ۲۰۶). هفته بازارهای روستایی مانند پنجشنبه بازار اسکو و سه شنبه بازار خسروشهر در اقتصاد روستایی بخش اسکو اهمیت فراوان دارند (همانجا). شمار دام موجود در این بخش ۹۷۶۲۷ رأس گوسفند بره، ۴۴۴۲۸ رأس بز و بزغاله و ۱۳۹۰۵ رأس گاو و گوساله گزارش شده است (فرهنگ روستایی، ۱۶۰). صنایع دستی، شامل بافت حریر، ابریشم (کلاغی) و دیگر انواع پارچه در این بخش متداول است. اخیراً استفاده از ماشین جایگزین روشهای سنتی شده، و این خود عامل بیکاری و مهاجرت عده‌ای از ساکنان این بخش بوده است (جغرافیای کامل، ۱۸۸/۱). از نظر امکانات آموزشی و فرهنگی این بخش دارای ۵۲ دبستان، ۱۱ مدرسه راهنمایی، ۱ دبیرستان و ۳ کتابخانه عمومی است (فرهنگ روستایی، ۱۸۴). بخش اسکو دارای ۱ مرکز بهداشتی و درمانی، ۱۱ خانه بهداشت و ۱ داروخانه است (همان، ۲۰۸). تأسیسات مذهبی این بخش شامل ۵۱ مسجد، ۸ تکیه و حسینیه و ۶ امامزاده است (همان، ۲۵۶).

در روستاهای تابع این بخش، مزار بسیاری از بزرگان و مشایخ را می‌توان یافت (ابن کربلایی، ۵۶ به بعد؛ حشری، ۱۵۹ به بعد). شیوه خجاری سنگ قبرها نشان می‌دهد که در برخی از روستاها گرایشی به تصوف معمول بوده است (کارنگ، ۶۰۹/۱). در قلعه کوه سلطان داغی گورستانی کهن وجود دارد که به نام آرامگاه حسام‌الدین فرقد مشهور و زیارتگاه است. گفته می‌شود که این کوه به نام سلطان حسام‌الدین فرقد، سلطان داغی نامیده شده است (خاماچی، ۲۰۷).

شهر اسکو: این شهر در جنوب غرب تبریز (مرکز استان) قرار گرفته است و به وسیله جاده‌ای به طول ۸ کیلومتر نخست به خسروشهر و سپس به جاده ارتباطی تبریز - مراغه می‌پیوندد (نک: نقشه سیاحتی...؛ جغرافیای کامل، ۱۸۷/۱).

اسکو با ۴۶ و ۷ طول جغرافیایی و ۵۵ و ۷ عرض جغرافیایی، در ارتفاع ۱۵۲۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پاپلی، ۵۸). این شهر در دامنه رشته کوه سهند و در شمال غرب آن قرار گرفته، و از ۳ طرف به وسیله دامنه‌های آن محصور شده است (نک: نقشه عملیات).

محققان اسکو را با اوشکایای کهن یکی می‌دانند (آرتونیان، 48، 215؛ دیاکونف، 216). چنانکه از مآخذ آشوری بر می‌آید، اوشکایا شهری دارای قلعه بوده که در شرق دریاچه ارومیه و در دامنه کوه سهند قرار داشته است (نک: آرتونیان، همانجاها). ضخامت باروی این دژ ۸ ذرع گزارش شده است (هرتسفلد، 12). محققان معتقدند که جایی به

تاریخی شهرستان تبریز)، تبریز، ۱۳۵۱ ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نقشه زمین شناسی اروپیه، سازمان زمین شناسی کشور، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نقشه سیاحتی استان آذربایجان شرقی، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان آذربایجان شرقی؛ نقشه عملیات مشترک اروپیه، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ همایون، غلامعلی، «روستای کندوان»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۶ ش، س ۱۲، ۱۶؛ هویدا، رحیم، جغرافیای طبیعی آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

Arutyunyan, N. V., *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985, vol. I; Dyakonov, I. M., *Istoriya Midi*, Moscow/Leningrad, 1956; Herzfeld, E.E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935.

مژگان نظامی

اسکویه^۱، شهری در جنوب یوگسلاوی سابق، در شبه جزیره بالکان، مرکز جمهوری خودمختار مقدونیه سابق و پایتخت کشور مستقل مقدونیه کنونی.

نام گذاری: قدیم ترین نام آن اسکوی^۲ برگرفته از واژه اشکوب^۳ در زبان ایلیری - زبان نخستین ساکنان آنجا - است (پاولی، XIII/910: XIII/122; IA). نام این شهر در زبانهای مختلف به صورتهای گونه گون نوشته، و خوانده می شود: در زبان مقدونیهایی، اسکویه؛ در زبانهای صربی و کرواتی، اسکویلیه^۴؛ در آلبانیایی، اشکوب (بریتانیکا، میکرو، IA: IX/261، همانجا)؛ در مآخذ ترکی در دوران عثمانیها به صورت اوسکوب (عاشق پاشازاده، ۶۴؛ مجدی، ۱۲۵؛ اولیا چلبی، ۵۵۳/۵) و اسقویا (سامی، ۹۳۳/۲)، و در عربی نیز اسقوفیه (ادریسی، ۷۹۲/۲، ۷۹۴) و اصقب (بستانی، ۲۱۷/۱۳) آمده است. در دوران بطلمیوس دوم در سده ۳ ق م از آنجا نام برده شده است (پاولی، IA، همانجاها)؛ مدتی نیز یوستی نیا ناپریمما و همچنین سینتیا نامیده شده است (سامی، همانجا).

موقعیت: این شهر در ۴۱ و ۵۹ عرض شمالی و ۲۱ و ۲۶ طول شرقی (بریتانیکا، همانجا، نیز، ماکرو، XIX/1101، نقشه) بر دوسوی رودخانه واردار بر سر راههای مهم سلانیک - اژه در جنوب؛ نیش - بلگراد در شمال، از طریق گذرگاه کاجانیک به قوصوا (کوزوو) - پریشینه، و کومانووا - کریوا به بلغارستان در شرق و نیز در غرب جاده مشرف به آلبانی، قرار دارد (IA، همانجا؛ VIII/1052: EI^۱). ارتفاع آن از سطح دریا از ۲۲۰ تا ۳۴۰ متر تغییر می کند و اطراف آن را دره های حاصل خیز و کوهستانهای پربرف احاطه کرده اند (همانجاها). از آنجا که این شهر از شمال به نقاط کوهستانی و از جنوب به دریای اژه مربوط می شود، دارای اقلیمی دوگانه است؛ چنانکه تابستانها گرم و خشک، و زمستانها سرد و مرطوب است. دمای متوسط سالانه ۱۲/۴ سانتی گراد است و بیشترین دمای هوا در تابستانها گاه به ۴۰ می رسد و بر اثر آب و هوای مدیترانه ای بهار آنجا از فصل پاییز سردتر است. در ۱۹۸۱ م/ ۱۳۶۰ ش جمعیت شهر ۵۰۶۵۴۷ نفر بوده است (یوگسلاوی... ۳۴، جدول شمه ۵).

پیشینه تاریخی: ایلیریا نخستین ساکنان اسکوی کهن بودند که ویرانه های آن در چند کیلومتری شمال غربی شهر جدید اسکویه قرار

دارد (پاولی، IA، همانجاها؛ VIII/1052-1053: EI^۱). در ۲۱۰ ق م، فیلیپ سوم مقدونی آنجا را تصرف، و ضمیمه قلمرو خود کرد (سامی، همانجا). در نخستین سده های پس از میلاد مسیح در قلمرو امپراتوری روم قرار گرفت و مرکز ایالتی شد که رومیها آنجا را داردانیا می خواندند (سامی، نیز، IA، بریتانیکا، میکرو، همانجاها). در همین زمانها مرکز و پایگاه لژیون هفتم رومیها بود (پاولی، XIII/190). پس از تجزیه امپراتوری روم، در قلمرو دولت روم شرقی قرار گرفت (سامی، ۹۳۳/۲). گویند یوستی نیا نوس فرمانروای بیزانس آن ناحیه را که زادگاهش بود، آباد کرد و چنانکه گفته شد، به نام خود یوستی نیا ناپریمما نامید. برخی نیز معتقدند که اسکویه نبوده، بلکه اوخری بوده است (همانجا). در ۵۱۸ م زمین لرزه شدیدی آنجا را ویران کرد (پاولی، همانجا). مردمی که از این زمین لرزه جان سالم به در برده بودند، بر ساحل رودخانه واردار، شهر جدید اسکویه را بی افکندند (IA، XIII/122).

اسلاوها که از سده ۶ م به شبه جزیره بالکان نفوذ کرده بودند، این شهر را در سده ۷ م اشغال کردند و در سده های بعد، یعنی در ۹ و ۱۰ در رونق آنجا کوشیدند (بریتانیکا، EI^۱، همانجاها) و آنجا را مرکز حکومت خود ساختند (سامی، همانجا). سپس در ۶۸۱ ق/ ۱۲۸۲ م میلوتین پادشاه قدرتمند صرب، شهر اسکویه را تسخیر کرد و آنجا را از دست دولت بیزانس خارج ساخت (استروگرسکی، 451، 429). استفان دوشان در ۷۴۷ ق/ ۱۳۴۶ م طی مراسمی در کلیسای شهر اسکویه، تاج گذاری کرد (اوزون چارشیلی، I/196؛ استروگرسکی، 481) و به عنوان نخستین امپراتور صربها شناخته شد. حاکمیت صربها بر این منطقه، از ۶۸۱ تا ۷۹۴ ق/ ۱۲۸۲ تا ۱۳۹۲ م حدود ۱۱۰ سال ادامه یافت (EI^۱، همانجا). در دوران فرمانروایی صربها، اسکویه پایتخت این دولت، و یکی از مراکز مهم بازرگانی در شبه جزیره بالکان بوده است (IA، XIII/122-123).

پس از پیروزی عثمانیها در جنگ قوصوا، اسکویه از اهمیت ویژه ای برخوردار شد. شهر در نخستین سالهای فرمانروایی بایزید اول معروف به ایلدرم که در ۷۹۱ ق/ ۱۳۸۹ م به سلطنت دولت عثمانی رسید، به دست پاشا یکیت یکی از امیران وی به تصرف درآمد (نشری، ۳۱۰/۱؛ عاشق پاشازاده، ۶۳-۶۴). پاشایکیت معادن نقره کوههای کاراتوا (قراطوه) را نیز تصرف کرد و آنگاه مهاجران ترک و تاتار را در آنجا اسکان داد (نشری، همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/260-261؛ شاور، ۶۷/۱).

تاریخ فتح اسکویه و نیز فاتح آنجا را مآخذ عثمانی با اختلاف یاد کرده اند: نشری فتح آنجا را در ۷۹۱ ق (همانجا)، عاشق پاشازاده در ۷۹۷ ق/ ۱۳۹۵ م (همانجا) و شمس الدین سامی (همانجا) در ۷۹۲ ق/ ۱۳۹۰ م نوشته است. شابانویج مورخ صرب معتقد است که اسکویه نه

رودخانه واردار تقسیم شد (همانجا). در سده ۱۳/ق ۱۹م جمعیت مقدونی تبار اکثریت یافتند و بر شمار مسیحیان روزه به روز افزوده شد. تسلط اتریش بر بوسنی - هرزگوین در ۱۲۹۵/ق ۱۸۷۸م بافت شهر را تغییر داد و بر وسعت آن افزود. مسلمانانی که از بوسنی - هرزگوین به این شهر مهاجرت کرده بودند، در ساحل راست رود واردار در خانه‌های یک طبقه‌ای که مخصوص آنان ساخته شده بود، مسکن گزیدند. پس از جنگ‌های بالکان (۱۹۱۲م) و جنگ جهانی اول، عده زیادی از مسلمانان اسکوبیه به استانبول مهاجرت کردند (همانجا). از ۱۳۱۹/ق ۱۹۰۱م منطقه مقدونیه صحنه برخورد میان ترکها و بومیان آن ناحیه شد. بلغارها نیز از بومیان حمایت می‌کردند. از رویدادهای مهم این دوره در اسکوبیه کشته شدن کنسول روسیه به دست یک نفر آلبانیایی بود که موجب اعتراض دولت روسیه به باب‌عالی، یعنی دربار عثمانی شد (کارال، ۱۵۸).

در جریان جنگ‌های بالکان در ۱۹۱۲م صربها این شهر را تصرف کردند؛ در ۱۹۱۵م به تصرف بلغارها درآمد و سپس در ۱۹۱۸م بار دیگر به دست صربها افتاد. در فاصله دو جنگ جهانی، مرکز خان‌نشین واردار بود که شامل قوصوه، صربستان جنوبی بود (IA, XIII/125). در جریان جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۱م آلمانیها آنجا را اشغال کردند و اداره آنجا را به بلغارستان که هم پیمانشان بود، دادند؛ در ۱۹۴۴م از تسلط آلمانیها رهایی یافت و در ۱۹۴۵م به جمهوری فدراتیو یوگسلاوی پیوست (همانجا).

زمین لرزه شدیدی در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش شهر را ویران ساخت که ۱۰۷۰ نفر کشته، و ۱۲۰ هزار نفر نیز بی‌خانمان شدند و ۸۰٪ شهر از میان رفت. آنگاه ۷۸ کشور جهان از نظر مالی و فنی در بازسازی شهر شرکت جستند، به طوری که آنجا را شهر «همبستگی بین‌المللی» نامیدند (بریتانیکا، میکرو، IX/261). طراح بخش مرکزی شهر جدید معمار معروف ژاپنی تانگه کنزو^۱ بود (GSE, XXIII/509). پس از فروپاشی جمهوری یوگسلاوی، اسکوبیه پایتخت کشور مستقل مقدونیه شد و در ۱۹۹۲م از سوی جامعه اقتصادی اروپا - با تأخیر - به رسمیت شناخته شد. دولت یونان با نام گذاری مقدونیه بر این کشور تازه استقلال یافته به شدت مخالف است و آنجا را فقط با نام کشور تا اسکوبیا^۲؛ و یا ای اسکوبیانی^۳ می‌شناسد (لاکت، ۲۳۵-۲۳۶).

موقعیت اقتصادی و فرهنگی: شهر اسکوبیه یکی از مراکز مهم بازرگانی و صنعتی یوگسلاوی بوده است. صنایع گونه‌گون مانند صنایع شیمیایی، الکتریکی، ساخت ماشین آلات کشاورزی، تولید سیمان، صنایع غذایی، چرم‌سازی و جز آنها در آنجا رونق داشته است (بریتانیکا، GSE، همانجا).

اسکوبیه که امروزه ۲۳ کم طول و ۹ کم عرض آن است (IA، همانجا)، در دوران فرمانروایی عثمانیها، یعنی از سده‌های ۸-۱۴/ق

از طریق جنگ، بلکه طبق قراردادی که میان برانکوویچ و پادشاه عثمانی بسته شد، به آن دولت واگذار گردید و پاشایکیت، نخستین مزددار آنجا بود (EI^۱، IA، همانجاها). برخی نیز تاریخ دقیق فتح اسکوبیه را در ۹ صفر ۷۹۴/ق ۶ ژانویه ۱۳۹۲م (EI^۱، همانجا) نوشته‌اند. شمس‌الدین سامی (همانجا)، بدون ذکر مأخذ، تیمورتاش پاشا، و اولیا چلبی (۵۵۳/۵) نیز غازی اورانوس را فاتح این شهر نوشته است.

آنچه مسلم است، اینکه از ۷۹۲ق به بعد شهر در قلمرو دولت عثمانی درآمد و به تدریج سیل مهاجرت ترکان شروع شد و با احداث مساجد، بازار و کوچه‌های جدید، به سرعت ماهیت شهری اسلامی به خود گرفت (IA، همانجا) و به قولی نخستین شهر اسلامی در شبه جزیره بالکان شد (سامی، ۹۳۳/۲). از همین زمان به بعد مرکز فرمانروایان عثمانی در ناحیه صربستان شد و بعد از ادرنه دومین اقامتگاه پادشاهان عثمانی گردید؛ چنانکه بایزید اول گاه در ادرنه و گاه در این شهر اقامت گزیده، به اداره امور کشور می‌پرداخت (اولیا چلبی، همانجا). این شهر همچنین مرکز اداری منطقه بوده، و در تحریرهای دوره سلطان سلیمان مرکزی یکی از سنجاچه‌های مهم به شمار می‌رفته است (همانجا) و برابر ضبط دفاتر مورخ ۸۵۹/ق ۱۴۵۵م بیشتر اراضی آن در دست زمین‌داران مسیحی بوده است (اینالچیک، I/149).

شهر اسکوبیه در تمام دوران حاکمیت امپراتوران عثمانی، به ویژه در سده‌های ۹ و ۱۰/ق ۱۵ و ۱۶م از موقعیت سوق الجیشی ویژه‌ای برخوردار بوده، و به هنگام لشکرکشیها، محل تجمع سپاهیان بوده است (صولاق‌زاده، ۲۲۶)؛ از جمله هنگام لشکرکشی سلطان محمد دوم در ۸۶۰/ق ۱۴۵۶م به شبه جزیره بالکان و فتح بلغراد که انکروس (مجارستان) پایگاه لشکر بود، توپهای لازم را که در اسکوبیه ریخته شده بود (کمال پاشا‌زاده، ۱۲۱/۷-۱۲۲، ۱۳۰)، با جرتفیل به انکروس منتقل کردند (تورسون، ۸۰-۷۹). پس از فتح صربستان از جانب سلطان محمد، پادشاه صرب از تسلیم برخی قلاع خودداری کرده، راه رفت و آمد اسکوبیه را بست و روستاهای ترکها را غارت کرد (تانس، ۱۱۴). در ۱۱۰۰/ق ۱۶۸۹م، نیروهای خاندان هابسبورگ اتریش (شاو، ۳۸۰/۱-۳۸۱) به فرماندهی ژنرال بیکولومینی (IA, XIII/124) و با همکاری هزاران نفر از مردم صربستان، شهرهای آنجا از جمله اسکوبیه را تصرف کرده (شاو، همانجا)، آتش زدند؛ چنانکه این شهر ۶۰ هزار نفری کاملاً ویران شد. شیوع بیماریهای واگیردار از جمله وبا نیز موجب تخلیه شهر گردید. ساکنان آنجا به نواحی دیگر مهاجرت کردند؛ از جمله مسلمانان اسکوبیه به استانبول آمدند و در محله‌ای که اکنون اسکوپ نامیده می‌شود، ساکن شدند، گروهی نیز به شمال یوگسلاوی مهاجرت کردند (IA، همانجا).

از سده ۱۲/ق ۱۸م بار دیگر شهر اسکوبیه به تدریج رونق سابق را بازیافت و بر وسعت آنجا افزوده شد و به محلات مسلمان نشین در شمال، ناحیه مسیحیان مقدونی تبار و اقلیت یهودی در ساحل چپ

1. Tange Kenzo 2. Ta Skopija 3. I Skopiani

۱۴-۲۰ نیز یکی از مراکز مهم فرهنگی قلمرو عثمانی در شبه جزیره بالکان بوده است. چنانکه عالمان، شاعران و عارفان بسیاری از این شهر برخاسته، یا در آنجا زیسته، و بدرود زندگی گفته‌اند که از آن جمله‌اند: لطف‌الله اسکوی (طاش کویری زاده، ۳۶۴)؛ شجاع‌الدین الیاس، معروف به شیخ اسکوب (مجدی، ۱۲۵)؛ حسام‌الدین (د ۹۶۰ق/۱۵۵۳م) متخلص به شیدا (عطایی، ۱۱)؛ شیخ محمد اسکوی، معروف به چقرچی زاده (همو، ۷۵۸)؛ همچنین شاعر معروف، عطای اسکوی که به گونهٔ تجنیسات شعر می‌سرود (گیب، ۱۹۱، حاشیهٔ ۳)؛ عطاءالله عطایی نوعی زاده، مؤلف *حدائق الحقائق* مدتی طولانی در این شهر به شغل قضا اشتغال داشته، و این اثر خود را در آنجا به رشتهٔ تحریر کشیده است (بروسه‌لی، ۹۵/۳-۹۶؛ باینر، ۱۷۱)؛ نیز وسی بن محمد، سلطان الشعرا که در این شهر زیسته، و در ۱۰۱۵ق/۱۶۰۶م درگذشته است (اولیا چلبی، ۵۶۰/۵-۵۶۱) و اسحاق چلبی (د ۹۴۹ق/۱۵۴۲م) معروف به اسکوی (بستانی، ۲۱۷/۱۳). امروز نیز اسکوییه با داشتن دانشگاه معتبر و مراکز علمی و هنری نظیر کتابخانه‌ها، تالارهای موسیقی و جز آن یکی از بزرگ‌ترین مراکز فرهنگی شبه جزیره بالکان است (EI^۱, VIII/1054).

جهانگردان غربی و نیز سیاحان مسلمان از جمله اولیا چلبی جهانگرد سدهٔ ۱۱ق/۱۷م هر یک از دیدگاه خویش این شهر را وصف کرده‌اند. در این میان اولیا چلبی بیشترین اطلاعات دربارهٔ این منطقه را به دست می‌دهد. وی از زمینهای واگذار شده به سپاهیان و سرکردگان نظامی در عثمانی که شامل حدود ۳۵۰ روستا بوده، نام برده است و از نبودن تشکیلات گمرک در این شهر و اخذ عوارض گمرکی در سلاویک و بلغراد سخن به میان می‌آورد. همچنین وی از ۱۲۰ مسجد بزرگ و کوچک که در ۴۵ باب از آنها نماز جمعه برگزار می‌شده است، از ۷۰ محله، ۱۰۰۶۰ خانه، ۹ دارالقرآء، ۲۰ تکیه، ۱۱۰ چشمهٔ آب، ۲۱۵۰ باب دکان و بازارهای مختلف نظیر بازار بزازها، کفاشان و جز آنها نام می‌برد (۵۵۳/۵-۵۵۷).

آثار تاریخی: بیشتر آثار تاریخی و نیز مؤسساتی که از آنها یاد شد، بر اثر زلزله و آتش سوزی از میان رفته، و شمار اندکی بر جای مانده است. آنچه مسلم است، این آثار بجز بقایای قلعهٔ شهر، به دورهٔ اسلامی مربوط می‌شوند. قلعهٔ اسکوب که امروز ویرانه‌هایی از آن بر جا مانده، به صورت ۵ ضلعی و دارای ۷۰ بارو و ۲ حصار مستحکم بوده است که به سدهٔ ۶م مربوط می‌شود. اولیا چلبی آنجا را با مدرسهٔ افلاطون در آتن مقایسه کرده است (۵۵۴/۵). وی مرمت آنجا را در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م توسط سلطان مراد دوم دانسته است (۵۵۵/۵). دیگر آثار تاریخی این شهر و اهم آثار معماری اسلامی آنجا اینهاست: مسجد خونکار (خواندگار) معروف به مسجد سلطان مراد دوم که در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م بنا شده است (همانجا). این مسجد که یکی از زیباترین مساجد شبه جزیرهٔ بالکان به شمار می‌آید، در طول تاریخ خود چندین بار بر اثر آتش سوزی و یا زلزله تخریب شده، و به طور کامل تعمیر نشده است

اسکودار، بخش آسیایی شهر استانبول و مرکز آن. این بخش در ساحل شرقی تنگهٔ بسفر و در ناحیهٔ جنوب غربی شبه جزیرهٔ قوجا ایلی قرار گرفته است. مساحت اسکودار ۱۸۶ کم^۲، و ارتفاع آن از سطح دریا ۵۰ متر، و دارای ۸ دهستان است («دائرة المعارف جدید...»، XII/4530). اراضی اسکودار از کوه عالم داغی در شرق به ارتفاع ۴۴۲ متر شروع شده است و با شیب ملایمی به طرف تنگهٔ بسفر ادامه می‌یابد. رودخانه‌های بلبل، چاوش و احمدیه با ایجاد دره‌هایی نسبتاً عمیق سطح آن را به ۳ قسمت تقسیم کرده‌اند. اسکودار در داخل محدودهٔ شهرداری استانبول، و یکی از پرجمعیت‌ترین نواحی این شهر

کنونی) سکنی داشتند، در اطراف این محل، کارگاههای کشتی‌سازی ایجاد کردند. در ۴۱۰ ق م خروسیولیس همراه با بیزانتیون و کالسدون به دست آتنیها فتح شد و آنان بر آن نواحی تسلط یافتند و اطراف این شهر را دیوار کشیدند. سپس بیتنیاییها که از سده ۷ ق م در آنجا زندگی می‌کردند، در ۲۸۰ ق م توانستند با تأسیس حکومتی پادشاهی، اداره شهر خروسیولیس را به دست گیرند و سرانجام در ۷۴ ق م رومیان بر آنجا دست یافتند (IA, YA, همانجاها). در دوران امپراتوری بیزانس، خروسیولیس قصبه کم‌اهمیتی بود. مدتی نیز سربازان بیزانس که بر ضد امپراتور به‌پاخاسته بودند، آنجا را پایگاه خود ساختند. مسلمانان در عصر فتوحات و محاصره استانبول از اسکودار به عنوان پایگاه استفاده کردند (YA, همانجا). از آن زمان تاکنون قرنهاست که اسکودار میان آسیا و اروپا سر پل مهمی به‌شمار می‌رود («دائرة المعارف ترک»)، XXXIII/218.

اولیا چلبی در سیاحت‌نامه خود شرح مفصلی درباره اسکودار دارد که با افسانه‌های سیدبطلال غازی، جنگجوی مسلمان در آمیخته است، او می‌نویسد: «هارون الرشید با ۱۵۰ هزار سپاهی از اسکودار گذشت و استانبول را محاصره کرد (۱۹۰/۸۰۶ م) و پس از آنکه برای مسلمانان محله و قلعه‌ای ساخت، به بغداد بازگشت. سیدبطلال ۷ سال در اسکودار خیمه و خرگاه برپا کرد و محافظت مسلمانان را بر عهده گرفت و جنگها کرد و نیز به عمران و آبادانی اسکودار پرداخت و در اطراف آن قراول‌خانه ساخت و تا نزدیک تپه‌های چاملیجا خندق ایجاد کرد» (۴۷۰/۱ - ۴۷۲). اورخان، حکمران عثمانی، پس از فتح بقیه سرزمینهای بیزانس در آناتولی، اسکودار را نیز در ۷۳۹ ق/۱۳۳۸ م به تصرف خود درآورد و از آن تاریخ به بعد این شهر جزو قلمرو عثمانی شد (شاور، ۴۴/۱، همانجا) و پایگاه نیروهای عثمانی برای تسخیر قسطنطنیه گردید و سلطان محمد فاتح از آنجا به عنوان مرکز پشتیبانی لشکریان خود استفاده کرد («دائرة المعارف ترک»)، همانجا؛ YA, VI, 3889.

پس از فتح استانبول در ۸۵۷ ق/۱۴۵۳ م، عثمانیها برای اسکودار اهمیت بسیاری قائل شدند و آنجا را از حالت یک قصبه کوچک به صورت بندر و شهری آباد در آوردند، ولی بیشترین توسعه و آبادانی اسکودار در زمان سلطان سلیمان قانونی انجام گرفت (میدان لا روس، XII/487؛ اولیاچلبی، ۴۷۱/۸). اسکودار در دوران امپراتوری عثمانی محل توقف، استقبال و بدرقه سفیرانی بود که به شرق، خصوصاً ایران می‌رفتند و یا از آنجا می‌آمدند (IA, XIII/128).

اسکودار در جنگ کریمه (۱۲۶۹-۱۲۷۲ ق/۱۸۵۳-۱۸۵۶ م) پایگاه نیروهای بریتانیا بود. در آن زمان یک بیمارستان نظامی در نزدیکی پادگان سلیمیه ساخته شد که فلارنس نایتینگیل در آنجا از سربازان مجروح انگلیسی پرستاری می‌کرد و به همین سبب این بیمارستان

است («دائرة المعارف ترک»)، (YA, VI/4001:XXXIII/218).

نام‌گذاری: اسکودار را در گذشته دور خروسیولیس^۲ (استرابن، ۷/455؛ گزنفون، آناباسیس، III/509، هلنیکا، I/29) می‌نامیدند. در منابع بیزانسی آمده است که خروسیولیس^۳ همسر آخیلوس^۴ و دختر کرسوس کاهن از نزد شوهر خود فرار کرد و به جایی که امروزه اسکودار خوانده می‌شود، رفت و در همانجا نیز درگذشت؛ به همین سبب نام آن محل را خروسیولیس نهادند (IA, XIII/127; YA, VI/3889). طبق روایت دیگر چون کرسوس یا خرسوس فرزند آگاممنون این شهر را بنا نهاد، پس به نام وی خروسیولیس نامیده شد (سامی، ۹۲۴/۲؛ پاکالین، III/560).

برخی معتقدند که این نام از واژه یونانی خروسوس به معنی طلا مشتق شده است، زیرا در سده ۶ ق م، در دوران تسلط ایرانیان بر آن نواحی، طلاهایی را که به عنوان مالیات از شهرهای مختلف آسیای صغیر می‌گرفتند، در این شهر جمع‌آوری می‌شد و به همین سبب آنجا را خروسیولیس، یعنی شهر طلا یا شهر طلایی نام نهادند (سامی، نیز IA, همانجاها). بعدها این شهر را اسکوتاریون^۵ می‌خواندند که احتمالاً برگرفته از واژه یونانی اسکوتس^۶ به معنی پوست خام و یا دباغی شده است. چون در دوران تمدن رم و یونان باستان سپرها از پوست ساخته می‌شد و بیشتر محافظان امپراتور که دارای سپرهای پوستی بودند، در این شهر اقامت داشتند، بدین سبب آنجا را اسکوتار و یا اسکوتاریون نامیدند (YA, همانجا؛ ایجه، 208-209; EI^۱, VIII/1054). سپس با گذشت زمان، رفته‌رفته این نام به سکوتاری و اسکوتاری تبدیل شد. چنانکه در برخی از منابع اسکودار به همین نام آمده است (نک: کلیز، XXIII/1؛ لونیس، ۱۵۵؛ کرزن، ۷۲۵/۲؛ تاورنیه، ۲۲).

برخی دیگر آن را اسکدار خوانده، می‌گویند که اصل آن از یک واژه فارسی است، به ضم کاف و به معنی منزلگاه، محل تعویض اسب برای چاپارها، اسب چاپارخانه و یا چاپارهایی که به سرعت کیسه نامه‌ها را دست به دست می‌دادند تا زودتر به مقصد برسد و حتی گاهی به کیسه حمل نامه‌ها نیز گفته می‌شد (برهان قاطع؛ شوگون، ۱۴۱؛ لطفی، ۳۷۷) و یا اینکه احتمال دارد در دوران بیزانس این نام از یک کلمه فارسی گرفته شده باشد (ایجه، 209، حاشیه 68). هدایت در فرهنگ انجمن آرای ناصری، اسکدار را به سکون کاف به معنی نامه برمی‌آورد که «در هر منزل برای وی الاغ مهیا باشد» و می‌نویسد اسک به معنی الاغ و واژه‌ای ترکی است و اسکدار یعنی الاغ‌دار (ص ۱۰۰) که سرانجام به اسکودار بدل شده است (نک: کاظم قدری، ۲۳۲/۲؛ اولیاچلبی، ۴۶۹/۱؛ لطفی، ۱۱۲).

تاریخ: اسکودار شهری است بسیار کهن که در طول تاریخ همواره محل تاخت و تاز و تسلط اقوام مختلف بوده است. تاریخ پیدایی آن به سده ۷ ق م می‌رسد. در آن زمان سگارا که در کالسدون (کادی کوی

1. Türk ansiklopedisi.

2. Chrysolpolis

3. Khryseis

4. Akhillieus

5. Scutarion

6. skytos

مشهور شد (بریتانیکا، میکرو، X/309؛ کلیر، 1/XXIII).

اسکودار در زمان اولیا چلیبی شامل ۷۰ محله مسلمان نشین، ۱۱ محله مسیحی و ارمنی نشین و یک محله یهودی نشین بوده است. شهر توسط یک روحانی حاکم شرع و ۱۰۰ نفر زیردست وی اداره می شد (اولیا چلیبی، ۴۷۲/۱). اینکه اسکودار در دوران امپراتوری عثمانی توسعه یافت و جزئی از پایتخت، حتی مکمل آن شد، بی گمان به سبب گرد آمدن جماعتی از درویشان و صوفیان و ایجاد تکایا در آنجا بود (EI¹, VIII/1054).

مآخذ: اولیا چلیبی، محمد، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نادویه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، ۱۳۳۶ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاور، ج. استانفورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کاظم قدری، حسین، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸م؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ لطفی پاشا، تاریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۳۱ق؛ لویس، برنارد، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هدایت، رضاقلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، اسلامیه؛ نیز:

Britannica, 1978; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; EI¹; Eyice, S., 'Istanbul'un mahalle ve semt adları hakkında bir deneme', *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1958, vol. XIII; IA; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; Şükûn, Z., *Farsça-Türkçe lûgat*, Istanbul, 1984; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1984; Xenophon, *Anabasis*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; id., *Hellenica*, tr. C.L. Brownson, London, 1968; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

آشکیا، نام دودمانی مسلمان از تبار صنهاجه بربر که حدود یک سده (۸۹۸-۹۹۹ق/۱۴۹۳-۱۵۹۱م) بر قلمرو پنهاور سنگای در غرب افریقا (سرزمین نیجر و سودان) حکمرانی کردند. پایتخت ایشان، تمبوکتو در مالی کنونی بود.

پیش از ظهور سلسله اسکیا، شتی علی فرمانروای سنگای (حک ۸۶۸-۸۹۷ق/۱۴۶۴-۱۴۹۲م) در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م تمبوکتو را فتح کرد. او از دین سنتی سنگای بیشتر حمایت می کرد. دانشمندان مسلمان از بیم آزار او می گریختند؛ جمعی از ایشان از تمبوکتو به مناطق دیگر پناهنده شدند (دیویدسن، ۱۹۳؛ حسن، ۶۷). پس از وفات سنی علی، پسرش سنی بارو که در ربیع الآخر ۸۹۸/ژانویه ۱۴۹۳ به فرمانروایی سنگای رسید، از پذیرفتن دین اسلام سر باز زد؛ در این حال، میان او و یکی از سرداران مسلمان پدرش به نام محمد توره نزاعی در گرفت که بیشتر انگیزه های دینی داشت. محمد توره در رجب همان سال پیروز شد و سرزمینهای سنگای را زیر فرمان درآورد و لقب «اسکیا» بر خود نهاد (همانجا؛ بستانی؛ EI², II/977). معنی و منشأ واژه اسکیا به روشنی دانسته نیست. برخی آن را برگرفته از یکی از درجات نظامی سنگای دانسته اند (دیویدسن، همانجا؛ نیز نک: مونس، ۱۱۳-۱۱۴). تمبوکتو در مدت حکومت سلسله اسکیا، به اوج رونق بازرگانی و فرهنگی خود رسید (بریتانیکا، ماکرو، نیز EI¹، ذیل تمبوکتو).

اسکیا محمد برخلاف سنی علی، اهل علم را به سوی خود جلب می کرد و از دانشمندان طراز اول به عنوان مشاوران دینی و دولتی بهره می برد. او تنی چند از شیوخ و فقهای تمبوکتو را به دربار فراخواند و در گسترش اسلام کوشید (بستانی). این سیاست او ظاهراً مورد استقبال علمای دین نیز قرار گرفت (ابن مریم، ۲۵۵). با اینهمه، مانند برخی فرمانروایان دیگر از برگزاری جشنها و مراسم غیر اسلامی نیز در دربار خویش استقبال می کرد (دیویدسن، ۲۵۰-۲۵۱).

محمد در ۹۰۱ق/۱۴۹۶ق به مصر و مکه رفت. در مصر با خلیفه عباسی، دیدار کرد و خلیفه او را جانشین خود در سودان خواند (ابن حاج، ۸۹)؛ در آنجا با جلال الدین سیوطی نیز ملاقات کرد و عقاید و احکام دین را نزد وی فرا گرفت (همو، ۸۹-۹۰). همچنین شریف مکه به گرمی پذیرای او شد و به وی لقب «خلیفه» بخشید (مونس، ۱۱۴). اسکیا محمد پس از بازگشت از مکه در ۹۰۲ق به سازماندهی امور دولتی و بسیج سپاه پرداخت و برای گسترش اسلام و قلمرو خود به حملات پیاپی به مناطق گوناگون دست زد (حسن، همانجا؛ بستانی). او به قبایل موسی در یاتنگا تاخت و گروهی از ایشان را به اسلام درآورد (مونس، همانجا؛ قس: کوک، ۲۴۸، ۲۵۲)؛ با طوارق جنگید و اغادس را نیز اشغال کرد (بستانی) و بدین سان، فرمانروایی پنهاور خویش را که به ۴ مملکت و چند ولایت تقسیم می شد، به وجود آورد و بر هر یک از این ولایات کارگزارانی از میان دوستان خود خویش و ساکنان مسلمان آن نواحی گماشت (دیویدسن، ۱۹۴).

سیاست سنگاییان مبنی بر سپردن زمام امور به والیان فرمانبردار محلی، به حاکمان مندینکای مالی فرصت داد که استقلال خود را تا اندازه زیادی حفظ کنند، تا آنجا که بزرگ ایشان لقب منسا را برای خود برگزید. چون اسکیا محمد سلطه خویش را بر مالی تقویت کرد، آل منسا در ۱۴۸۱م دست کمک به سوی ترکان عثمانی دراز کردند، اما استمداد آنان ثمری نبخشید (مونس، همانجا). مورخان پرتغالی برآنند که محمد منسا چون از عثمانیها دلسرد شد، به پرتغالیها روی آورد و پرتغالیها از این موقعیت برای تقویت سلطه خود بر افریقای غربی بهره جستند، تا آنجا که سفرایی نیز به آنجا گسیل داشتند (همانجا).

اسکیا محمد در ۹۳۴ق/۱۵۲۸م در ۸۰ سالگی، و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود، از حکومت برکنار شد و چند سال بعد نیز درگذشت. آرامگاه او در گائو هنوز با برجاست (دیویدسن، همانجا). در دربار محمد نظام برده داری رواج داشت و خود او سپاهی از بردگان و اسرای جنگی فراهم آورده بود. وی کشاورزی و صنایع سبک و امور بازرگانی را رونق بخشید و با ساختن سد و استخراج معادن نمک و به کار گماردن یهودیان توات در کار زراعت و کاشت درختان میوه، نیازهای سودانیان را برآورده ساخت (همو، ۱۹۲، ۳۶۷). مورخان، ویژگیهای شخصی و دست آوردهای سیاسی و اجتماعی

مسلمانان افریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مونس، حسین، الاسلام
الفتاح، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نیز:
Britannica, 1978; EI¹; EI²; Grand Larousse.
کیانوش صدیق

اسکی شهر، نام استان و شهر مرکز آن در شمال غربی آناتولی
داخلی در کشور ترکیه.

نام گذاری: اسکی شهر، مرکز استان، در ناحیه ای قرار دارد که
در گذشته های دور دوریلاون^۱ نام داشت و شهری در قلمرو دولت
فریگیه بود (پاولی، X/1577؛ استرابن، V/505؛ اومار، I/100).
بنای شهر را به دوریلئوس^۲ از تریایی^۳ در سده ۶ ق م نسبت داده اند
(YA, IV/2830; IA, IV/384). این نام در آثار مورخان و جغرافیاینگاران
یونانی و رومی به صورت دوریلا^۴ (استرابن، همانجا؛ دیودوروس،
X/431) آمده است که در دوره هلنی، رومی و بیزانسی، دوریلئو^۵ و
دوریلائون^۶ (YA، همانجا) نیز نامیده می شده است. نام این شهر در
آثار پلینیوس (پلینی)، بطلمیوس و دیگر جغرافیاینگاران جهان باستان
نیز به همین صورتهای مندرج است (پاولی، همانجا؛ تکسیه، ۳۴۴/۲). در
آثار مورخان و جغرافیاینگاران اسلامی از آن به صورت دزولیه یاد شده
است (بلذری، ۱۶۴؛ ابن خردادبه، ۱۰۳؛ یاقوت، ۵۷۱/۲؛ ادرسی،
۸۰۹/۲؛ عبدالمؤمن، ۵۲۵/۲). برخی مورخان عرب این شهر را آذولیه
(طبری، ۴۳۹/۶، ۱۴۲/۸؛ ابن اثیر، ۵۳۵/۴)، آذولیه (یعقوبی، ۲۹۲/۲)،
آزولیه (خلیفه، ۴۹۳/۲) و آردولیه (ابن خلدون، ۸۹/۳) نیز نوشته اند.

این شهر در جنگهای مختلف به ویژه در دوران اسلامی بارها ویران،
و سپس تجدید بنا شده است (نک: پیشینه تاریخی در همین مقاله). گویند
آنگاه که سلاجقه روم (آسیای صغیر) بر این منطقه چیره شدند، به سبب
خرابه های دوریلاون آنجا را اسکی شهر - یعنی شهر کهنه - نامیدند
(YA، IA، همانجا). به روایتی دیگر، عثمان، بنیان گذار خاندان
عثمانی آنجا را اسکی شهر نامیده است («دائرة المعارف ترک^۷»،
YA: XV/419؛ همانجا).

موقعیت جغرافیایی و چهره طبیعی: استان اسکی شهر در ۲۹° و
۵۸ تا ۳۲° و ۴° طول شرقی و ۳۹° و ۶° تا ۴۰° و ۹° عرض شمالی واقع شده، و
مساحت آن ۱۳۶۵۳ کی.م. ۲، و ارتفاع آن از سطح دریا ۷۹۲ متر است
(همان، IV/2815). این استان از جنوب به استان آفیون قره حصار، از
جنوب شرقی به قونیه، از مشرق به آنکارا، از شمال غربی به استان بولو
و از سمت غرب به بیلجیک و کوتاهیه محدود است (همانجا).
شهرستانهای تابع استان اسکی شهر اینهاست: چیفتلر، محمودیه،
میخالجیک، ساریجه کایا، سیدغازی و سیوری حصار (همان،
IV/2814).

اسکی شهر، مرکز استان، در دشت وسیعی که به همین نام معروف
است، در کنار رود پُرسوق (IA, IV/384؛ «دائرة المعارف ترک^۷»،

محمد را ستوده اند، از جمله گویند که بسیار فروتن بود و برای رفاه و
امنیت مردم سخت تلاش می کرد و نسبت به عالمان بخشش بسیار داشت
و مالیات اندکی از مردم می ستاند (ابن حاج، ۹۰؛ مونس، همانجا).

پس از مرگ محمد بر سر جانشینی وی میان پسرانش اختلاف افتاد
و این اختلاف تا مدتی همچنان ادامه داشت. از خاندان او چند تن با لقب
اسکیا به فرمانروایی رسیدند، از جمله:

۱. اسکیا موسی (حک ۹۳۴-۹۳۷ق/۱۵۲۸-۱۵۳۱م)، فرزند اسکیا
محمد و جانشین او که به سیاست سنی علی بازگشت. میان اسکیا
موسی با مدعیان سنگای و دودمان اسکیا جنگهایی در گرفت که تا
ظهور اسکیا داوود (۱۵۴۹م) همچنان ادامه داشت. اسکیا موسی به
زودی در ۹۳۷ق از قدرت کنار گذاشته شد (دیویدسن، ۱۹۴؛ لا روس
بزرگ)؛ اما دانسته نیست که از این زمان تا آغاز حکومت اسکیا
اسماعیل، کدام یک از اعضای خاندان اسکیا فرمان می راندند.

۲. اسکیا اسماعیل (حک ۹۴۴-۹۴۶ق/۱۵۳۷-۱۵۳۹م).
۳. اسکیا اسحاق اول (حک ۹۴۶-۹۵۶ق/۱۵۳۹-۱۵۴۹م). وی به
کشمکشهایی که بر سر جانشینی اسکیا محمد رخ داده بود، پایان داد و
امنیت را به مملکت بازگرداند (حسن، ۶۹).

۴. اسکیا داوود (حک ۹۵۶-۹۶۰ق/۱۵۴۹-۱۵۸۲م). یکی از
نیرومندترین فرمانروایان سنگای بود که در برخی منابع او را آخرین
سلطان سلسله اسکیا نیز خوانده اند (EI¹، ذیل تمبوکتو). او نظم را در
پادشاهی برقرار ساخت و میان منافع ساکنان شهرها، شهرکها و
روستاییان تعادلی ایجاد کرد و با افریقای شمالی روابط حسنه ای
به وجود آورد (دیویدسن، ۲۵۱؛ لا روس بزرگ). اسکیا داوود همچون
پیشینیان خویش از آیینها و مراسم غیر اسلامی و سنتی در دربار خود
حمایت می کرد، تا آنجا که هر کس به حضورش می رسید، می بایست
پیش پایش به خاک بیفتد (دیویدسن، همانجا).

۵. اسکیا اسحاق دوم (حک ۹۹۶-۹۹۹ق/۱۵۸۸-۱۵۹۱م). دوره
حکومت او با فروپاشی فرمانروایی اسکیاها به دست مراکشیان همراه
است. در ۹۹۸ق، پادشاه مراکش، احمد المنصور به بهانه اتحاد
مسلمانان و دستیابی به ثروت فراوان سودان برای تقویت سپاه
مسلمین، سپاهی به فرماندهی یک اسپانیایی به نام خودار راهی سودان
کرد. این سپاه در نبردی در توندیبی (نزدیک گائو)، سپاه سنگای به
سرکردگی اسکیا اسحاق دوم را شکست داد. اسکیا اسحاق از میدان
نبرد به سوی نیل گریخت و پس از عبور از آن، در حالی که از سوی
مراکشیان تعقیب می شد، درگذشت. با مرگ او، سودان به قلمرو
پادشاهی مراکش منضم شد (ابن حاج، ۹۰-۹۶؛ دیویدسن، ۳۵۳-۳۵۴).

مآخذ: ابن حاج، محمد صغیر، نزهة العادی باخيار ملوک القرن الحادی، رباط،
مکتبة الطالب؛ ابن مریم، محمد، البستان فی ذکر الاریاء و العلماء بلمسان، الجزائر،
۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ بیسانی، حسن، ابراهیم حسن، انتشار الاسلام و العروبة، قاهره،
۱۹۵۷م؛ دیویدسن، بزیل، افریقا، تاریخ یک قاره، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کوک، ژوزف،

می‌رفته‌اند (IA, IV/384: «دائرة المعارف ترک»، XV/419).
 جمعیت: برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، جمعیت استان اسکی شهر ۶۴۱'۰۵۷ نفر بوده است که از این میان ۴۷۷'۴۳۶ نفر در شهرها و ۱۶۳'۶۲۱ نفر در بخشهای کوچک و روستاها زندگی می‌کردند. طبق همین سرشماری، جمعیت مرکز استان ۴۱۳'۰۸۲ نفر بوده است («آمار...»، 28) که در رده‌بندی شهرهای ترکیه از نظر جمعیت دهمین شهر به شمار می‌آمده، و استان اسکی شهری و یکمین استان از ۷۳ استان کشور ترکیه است (همان، 7). حدود ۶۳/۲٪ از جمعیت فعال استان، در کارهای غیرصنعتی اشتغال دارند (YA, IV/2852).

اقتصاد و حمل و نقل: اسکی شهر در طول تاریخ خود به سبب داشتن آبهای معدنی و نیز قرار گرفتن بر سر راههای مهم، یکی از شهرهای فعال از نظر اقتصادی بوده است. چنانکه امروز نیز یکی از مراکز و استانهای مهم ترکیه از نظر اقتصادی و کشاورزی به شمار می‌آید. این استان پس از استان آنکارا مهم‌ترین استان آناتولی داخلی است و از دیدگاههای مختلف کمکهای بسیاری به استانهای همجوار خود می‌رساند. بیشترین فرآورده کشاورزی در اسکی شهر، غلات و چغندر قند است. در سالهای اخیر با توسعه کشاورزی مکانیزه، فعالیت در بخش کشاورزی به طور چشم‌گیری افزایش یافته است (همان، IV/2855). پایه‌یای کشاورزی، دامداری نیز رونق دارد، چنانکه ۳۰٪ از درآمد حاصل از کشاورزی از طریق دامداری به دست می‌آید (همان، IV/2869).

اسکی شهر از نظر صنعتی نیز از پیشرفته‌ترین استانهای ترکیه است؛ پس از آنکه در ۱۹۲۵م به استان تبدیل شد، به سرعت از نظر صنعتی پیشرفت کرد («دائرة المعارف دیانت»، XI/401). مهم‌ترین صنایع آن اینهاست: لوکوموتیوسازی که قدیم‌ترین شاخه صنعتی در این شهر است و در ۱۸۹۴م به هنگام کشیدن راه‌آهن برلین - بغداد تأسیس شده است (IV/2851, 2874, 2878, YA); کارخانه تولید قند اسکی شهر که در ۱۹۲۳م تأسیس شد (کوجاتورک، 543)، نخستین کارخانه تولید قند در ترکیه است (IV/2873-2874, YA); کارخانه‌های هواپیماسازی، ماشین‌سازی، صنایع غذایی، سیمان و جزآن (همان، IV/2877: «دائرة المعارف ترک»، XV/421) نیز در این شهر دایر است.

اسکی شهر از زمانهای کهن محل تلاقی راههای مهم بوده است؛ چنانکه راههای اصلی روم در این محل به هم می‌پیوست و آنگاه به ۴ رشته تقسیم شده، به سوی شهرهای ازمیت، ازمیر، آنکارا و قونیه در ۴ جهت شمال، غرب، شرق و جنوب امتداد می‌یافت. امروز نیز اسکی شهر بر سر راههای اصلی که آناتولی داخلی را به ناحیه مرمره مربوط می‌کند، قرار دارد. این شهر به وسیله راه‌آهن نیز به استانبول، ازمیر، و از طریق آنکارا به آناتولی داخلی و شرقی و همچنین از طریق قونیه به

XV/420) واقع شده است. مهم‌ترین بلندیهای استان اینهاست: بُزداغ در جهت غربی-شرقی، و سون دوکن با ارتفاع ۱'۸۱۸ متر در همان امتداد؛ سیوری حصار که قلعه آن به نام چال داغ با ارتفاع ۱'۶۹۰ متر در راستای جنوب شرقی-شمال غربی، و بلندترین کوه استان به نام ترکمن داغ با ارتفاع ۱'۸۲۵ متر (IV/2815-2816, YA, IV/2815، جدول شمع 2). ۲۱/۸٪ از مساحت استان را کوهها، ۲۵/۸٪ جلگه‌ها، ۵۱/۸٪ آن را فلات و ۱/۶٪ آن را مراتع تشکیل می‌دهند (همان، IV/2815، نمودار شمع 1). بزرگ‌ترین رود استان، سکاریا، و شاخه مهم آن پرسوق است که پس از پیوستن آن به ساری‌سو، هر دو به سکاریا می‌ریزند (همان، IV/2817-2818). رودخانه پرسوق و گاه ساری‌سو طغیان می‌کنند و باعث خسارات بسیار در محلات مختلف شهر می‌شوند («دائرة المعارف ترک»، همانجا). بزرگ‌ترین طغیان در ۵ مارس ۱۹۵۰ روی داد که محله‌های واقع در بخش شمالی و مرکزی آن تماماً ویران شد و بعدها محله‌های جدیدی برای آسیب دیدگان ساختند («دائرة المعارف دیانت...»، XI/401).

هر چند این ناحیه نقطه گذر میان اقلیمهای آناتولی غربی و مرکزی است، اما به سبب محصور بودن در میان کوهها، شرایط اقلیمی مدیترانه‌ای و نیز دریای سیاه در آن نفوذ چندانی ندارند و آب و هوای آن قاره‌ای است. تابستانها گرم و خشک، و زمستانها سرد است. فصلهای بهار و پاییز آن کوتاه است. حداقل دمای آن به ۱۲- سانتی‌گراد می‌رسد. دمای متوسط سالانه ۱۰/۹ سانتی‌گراد است. متوسط بارندگی سالانه ۳۷۳/۶ میلی‌متر است. جالب توجه است که روزهای یخبندان از شهریور تا اردیبهشت دیده می‌شود (IV/2824, YA: «دائرة المعارف ترک»، XV/420).

استان اسکی شهر از نظر پوشش گیاهی فقیر است و از آنجا که بخشی از آن در آناتولی داخلی و بخشی دیگر در آناتولی غربی واقع شده است، پوشش گیاهی هر دو منطقه را جنگل و استپ تشکیل می‌دهد. در بخشی که در محدوده آناتولی غربی واقع است، جنگلهای کاج و صنوبر و در محدوده آناتولی داخلی به سبب بارش کم پوششهای استپی مانند خار و خار شتر دیده می‌شود (IV/2824-2825, YA).

اسکی شهر از دیدگاه زمین‌شناسی به دوره اول مربوط است و از نظر کانیها نیز یکی از نواحی غنی ترکیه است. از معادن آنجا، منیزیت، پرلیت و منگنز، همچنین مواد اولیه سیمان را می‌توان نام برد (همان، IV/2820-2821). اما اشتها عمده اسکی شهر به داشتن سنگ سیلیکات منیزیم است. از آنجا که اسکی شهر تنها ناحیه‌ای در جهان است که این ماده در آنجا فراوان است، به همین سبب، این سنگ به سنگ اسکی شهر معروف است. این سنگ اگرچه هنگام استخراج بسیار نرم است، ولی پس از مدتی رطوبت خود را از دست می‌دهد و به ماده سختی تبدیل می‌شود (همان، IV/2822).

اسکی شهر به داشتن آبهای معدنی و گرم نیز شهرت دارد. چنانکه در طول تاریخ پادشاهان سلسله‌های مختلف برای استراحت به آنجا

شهر نیز رو به توسعه نهاد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در روزگار حاکمیت روم و بیزانس اسکی شهر (دوریلایون) بر سر راه استانبول - سوریه قرار داشت و محل گذر بود. این شهر از سده ۶ م به هنگام توسعه فعالیت‌های بازرگانی اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد (همان، XI/398).

در جریان فتوحات مسلمانان، دوریلایون محل تجمع سپاه بوده است (ابن خردادبه، ۱۱۳). به نوشته بلاذری، معاویه در ۳۱ ق/۶۵۲ م برای تصرف مصیصه به درولیه آمد و از آنجا به انطاکیه رفت (ص ۱۶۴-۱۶۵).

پس از اعراب قبایل ترک بدانجا هجوم بردند. سلیمان‌شاه بن قتلش از طرف الب ارسلان سلجوقی برای محافظت از سرحدات سلجوقی به آناتولی فرستاده شد. وی که مؤسس سلسله سلجوقیان آسیای صغیر بود، در صدد گسترش منطقه نفوذ خود برآمد و از نایق را به پایتختی برگزید. سرداران او درولیه را که از این به بعد اسکی شهر نامیده شد، به تصرف خود درآوردند (YA, IV/2835؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). شکست سلجوقیان در نخستین پیکار صلیبی، راه آسیای صغیر را بر مسیحیان گشود (رانسیمان، ۱۴۳) و حمله ترکها به اروپا را دو سده به عقب انداخت (حتی، ۸۰۸). نیروهای صلیبی برای رفع خستگی و تجدید قوا دو روز در اسکی شهر ماندند و سپس به سوی شرق حرکت کردند (رانسیمان، ۱۴۴). در پی آن اداره امور اسکی شهر از دست سلجوقیان خارج شد و بار دیگر به دست دولت بیزانس افتاد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

هنگامی که قلیچ ارسلان دوم کشورش را میان فرزنداناش تقسیم کرد، حکومت اسکی شهر به محیی‌الدین مسعود رسید. اسکی شهر، به رغم اینکه در مدت فرمانروایی سلجوقیان از طریق بازرگانی ثروت بسیاری کسب کرد، اما از آنجا که در خط مرزی واقع شده بود، توسعه چندانی نیافت (YA, IV/2835؛ «مختصر...»، ۵؛ مشکور، ۹۱).

با حمله مغولان به آناتولی حکومت اسکی شهر و توابع آن به نورالدین جاجای یکی از سرداران مغول واگذار شد (آق‌سرای، ۳۳، ۴۵، ۷۵). وی در اسکی شهر مسجدی بنا کرد و موقوفاتی را نیز برای تأمین هزینه آن تعیین نمود. وی همچنین در آبادی اسکی شهر کوشید («دائرة المعارف دیانت»، XI/399). در همین اوان، فشار مغولان و فرمانروایان سلجوقی بر مردم، شورشهایی را پدید آورد که قیام مردم اسکی شهر و افیون قره‌حصار به رهبری شخصی به نام احمد از آن جمله است (YA, IV/2837).

با ضعیف شدن دولت سلجوقی آسیای صغیر، هر یک از امیران تابع آن در قلمرو خود اعلان استقلال کردند. چنانکه ۱۲ امیرنشین کوچک به وجود آمد (راسم، ۱۱۸-۱۱۹؛ مراد، ۲۱۸). در این میان عثمانیها نیز به رهبری عثمان غازی که اداره ناحیه اسکی شهر و شگود را از دوره ارتغرل در دست داشتند، برخی نواحی از جمله اینه‌گول و قره‌جه‌حصار را تصرف کردند. سلطان سلجوقی علاء‌الدین کبچاد بن فرامرز نیز طی

آدانا مربوط است (همان، XV/422). پس از کشاورزی و صنعت، بازرگانی سومین زمینه فعالیت اقتصادی در اسکی شهر است. مراکز بازرگانی و کار عموماً در شمال شهر، و بخش بازار در جنوب آن قرار دارد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مراکز فرهنگی: اسکی شهر از نظر فرهنگی نیز یکی از مراکز دانشگاهی ترکیه است. دانشگاه آناتولی که در ۱۹۷۳ م دانشگاه عثمان غازی که در ۱۹۹۳ م افتتاح شده است، هر دو از دانشگاههای معتبر ترکیه به شمار می‌آیند. اسکی شهر یکی از ۴ شهر ترکیه است که بیش از دو دانشگاه دارند. طبق برآورد سازمان امور دینی ترکیه، در ۱۹۹۲ م در استان اسکی شهر ۶۷۶ مسجد وجود داشت که ۱۴۴ باب آن در مرکز استان واقع بود (همان، XI/402).

پیشینه تاریخی: تاریخ اسکی شهر با تاریخ ناحیه دوریلایون درهم آمیخته است و باید به عنوان یک واحد جغرافیایی مطالعه شود. کاوشها و پژوهشهای علمی در منطقه اسکی شهر نشان می‌دهد که این ناحیه از دوران دیرینه سنگی مسکون بوده است. نخستین مسکن انسانی در اطراف (۳ کیلومتری) این شهر قرار داشته است (YA, IV/2830). وجود ذخایر غنی معدنی نظیر قلع و نقره («دائرة المعارف دیانت»، XI/398) از یک سو، و منابع غنی آب («دائرة المعارف ترک»، XV/419) از سوی دیگر، از هزاره ۴ ق م این ناحیه را به منطقه‌ای جالب و جاذب تبدیل کرده است. وجود دست‌افزارهایی از سنگ چخماق در محل نشان می‌دهد که این ناحیه از هزاره ۴ ق م مسکون بوده است («دائرة المعارف دیانت»، YA، همانجا). جالب توجه است که اسکی شهر در مرز میان دو فرهنگ متفاوت اژه‌ای در غرب، و آناتولی در شرق (مرز میان فریگیه و بیتینیه) واقع شده است (همانجا). در فاصله هزاره ۴ ق م تا هزاره ۲ ق م بازرگانان آشوری با این منطقه ارتباط داشتند؛ آنان پارچه، پشم و فرآورده‌های کشاورزی آورده، در مقابل نقره به کشور خود می‌بردند. این روند تا حدود سده ۱۹ ق م، یعنی آغاز دوران تاریخی که با تشکیل دولت حتی آغاز می‌شود، ادامه داشته است (همان، IV/2832). آگاهی درباره تاریخ اسکی شهر در روزگار حتیها بسیار اندک است و می‌توان گفت که اسکی شهر در منطقه نفوذ اصلی فرهنگی حتیها نبوده است و فقط بقایایی پراکنده از نشانه‌های تمدن حتی در اینجا دیده می‌شود (همانجا).

پس از حتیها، اسکی شهر در قلمرو فریگیها که از قدرتمندترین دولتهای آناتولی بود (اومار، I/99)، قرار گرفت؛ چنانکه به شهری فریگی معروف گردید (همانجا؛ پاولی، X/1577؛ استرابن، V/505). در دوران حاکمیت فریگیها که تا سده ۷ ق م ادامه داشت، منطقه اسکی شهر رو به توسعه نهاد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). دوران فرمانروایی فریگیها با حمله کیمربها در ۶۷۶ ق م به سر رسید (YA, IV/2833). آنگاه اسکی شهر به حاکمیت لیدیاییها درآمد. نهضت شهرنشینی و بازرگانی که با لیدیاییها آغاز شده بود، منطقه را تحت تأثیر قرار داد و این

در سده ۱۹م با فزونی گرفتن مهاجرت از کریمه، قفقاز، روم ایلی و بلغارستان به این ناحیه، چهره شهر دگرگون شد، چنانکه در ۱۲۷۹ق/ ۱۸۶۲م چرکسها و ابخازها به این منطقه آمدند و پس از مدتی ۱۰ روستای تاتارنشین در اطراف شهر پدید آمد. گذشته از مسلمانان، پیروان دیگر مذاهب مانند ارتدکس، ارمنی و یهودی در این شهر می‌زیستند که هر کدام مدارس مخصوص خود داشتند. سیل این مهاجرت تا پایان جنگهای بالکان در ۱۹۱۲م ادامه داشت. مهاجران بیشتر زمینهای اوقافی و خالصه را در اختیار داشتند و در آنجا به کار می‌پرداختند (YA, IV/2840: «دائرة المعارف دیانت»، XI/400).

پس از پایان جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸م، در پی شکست و تجزیه امپراتوری عثمانی، اسکی شهر که نسبتاً بزرگ و پرجمعیت بود، در ۲۳ ژانویه ۱۹۱۹م/ ۳ بهمن ۱۲۹۷ش توسط نیروهای انگلیسی اشغال شد (همانجا؛ YA, IV/2841). آنان ایستگاه راه‌آهن را در اختیار خود گرفتند. در این زمان اسکی شهر از موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ چنانکه می‌خواستند آنجا را پایتخت قرار دهند (همانجاها). فشار نیروهای انگلیسی بر مردم، توقیف افسران ترک و اقداماتی از این دست، کنگره سیواس را به اخذ تصمیم در این باره وادار ساخت. برابر تصمیم این کنگره عملیات نظامی بر ضد اشغال اسکی شهر، به فرماندهی علی فواد پاشا آغاز شد. نیروهای تحت امر مجلس ترکیه نیز از سوی دیگر به کمک نیروهای فواد پاشا شتافتند. سرانجام، انگلیسیها در ۲۰ مارس ۱۹۲۰م/ ۲۹ اسفند ۱۲۹۸ش اسکی شهر را تخلیه، و به سوی ازمیت عقب‌نشینی کردند (YA, IV/2842: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در مه ۱۹۲۰، در داخل «قوای ملیه» تشکیلاتی نیمه مخفی به نام «جمعیت سبز» به وجود آمد. هدف اصلی آن تشکیل ارتشی جدید از افسران عثمانی و ارتباط با اعضای اتحاد و ترقی بود که در روسیه با جریانهای سوسیالیستهای اسلامی همکاری داشتند. آنان در جریان مبارزه با امپریالیزم و سرمایه‌داری، از اسلام و ملی‌گرایی طرفداری می‌کردند. اسکی شهر یکی از مراکز مهم فعالیت این جمعیت بود، چنانکه روزنامه‌ی دنیا ارگان این جمعیت در این شهر منتشر می‌گردید (YA, همانجا). در این شهر فعالیتهای بلشویکی نیز دیده می‌شد (سونیل، II/44).

پس از تخلیه اسکی شهر از سوی نیروهای انگلیسی، ارتش یونان به آناتولی هجوم آورد (بروکلمان، ۶۱۱). در پی حمله یونانیها، جبهه غرب توسط قوای ملی باز شد و اسکی شهر را به عنوان قرارگاه برگزیدند (YA, IV/2843: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). یونانیها پیش روی به سوی اسکی شهر را ادامه دادند (کوجاتورک، 269). نیروهای ترک پس از شکست عقب‌نشینی کردند و سرانجام، اسکی شهر در ژوئیه ۱۹۲۰ به تصرف ارتش یونان درآمد (همانجاها). یونانیها قرارگاه خود را در این شهر مستقر ساختند. کنستانتین پادشاه یونان همراه وزیران و فرماندهان نظامی به اسکی شهر آمد و به پیش روی و ادامه جنگ تأکید

فرمانی، و با فرستادن طبل، کمر و شمشیر، اداره اسکی شهر و نواحی پیرامون آن توسط آنها را به رسمیت شناخت (فریدون بک، ۵۶/۱-۵۸؛ سعدالدین، ۱۷/۱-۱۸؛ قره چلبی زاده، ۳۳۹). عثمان غازی پس از این موفقیت، خطبه جمعه را در قره‌جه حصار، و خطبه عید را در اسکی شهر خواند (عاشق پاشا زاده، ۱۸). طبق یک سنت قدیمی اوغوزان، عثمان غازی نواحی تحت فرمان خود را به تیول برادران، فرزندان و هم‌زمانش داد که اسکی شهر به برادرش گوندوز واگذار شد (اوزون چارشیلی، I/108). به این ترتیب، اسکی شهر و نواحی اطراف آن خاستگاه خاندان عثمانی، و نخستین بخش از قلمرو دولت عثمانی محسوب می‌شود (مراد، همانجا).

پس از عثمان غازی در زمان سلطنت اورخان، اسکی شهر به تصرف امیر قرامان درآمد. مراد اول پس از تصرف آنکارا، اسکی شهر را از قره‌مانیان باز پس گرفت (YA, همانجا). پس از جنگ آنکارا و اسارت ایلدرم بایزید توسط تیمور در جریان اختلاف فرزندان بایزید بر سر جانشینی (هامر پورگشتال، ۳۰۹/۱ به بعد)، اسکی شهر به اداره عیسی چلبی، فرزند بایزید، درآمد («دائرة المعارف ترک»، XV/426). آنگاه که محمد چلبی، محمد اول، موفق شد رقیبان را از میان برداشته، سلطنت عثمانی را بلا معارض تصاحب نماید، اسکی شهر نیز به فرمان سلطان درآمد (YA, همانجا). این وضع در تمام ادوار تاریخ عثمانی ادامه داشت و بر حسب تقسیمات کشوری عثمانی، گاه به گاه به یکی از ایالات منضم می‌شد. از جمله گاه جزئی از ایالت خداوندگار و سنجاق کوتاهیه (حاجی خلیفه، ۶۴۲؛ سامی، ۹۳۷/۲-۹۳۸)، و زمانی جزء بیگلربیگی آناتولی به مرکزیت کوتاهیه («دائرة المعارف ترک»، همانجا) شمرده می‌شد.

اسکی شهر در لشکرکشیهای عثمانیها به شرق یکی از نقاط تجمع سپاه بوده است. چنانکه در لشکرکشی سلیمان قانونی به ایران در ۹۴۲ق/ ۱۵۳۵م که در تاریخ عثمانی به «سفر عراقین» معروف است، این شهر یکی از توقف‌گاههای سپاه بود. نصوص مطرافچی مؤلف کتاب بیان منازل سفر عراقین که همراه اردوی عثمانی بوده، نقشه آنجا را به صورت رنگی و مینیاتور ترسیم کرده است (نک: گ 109b).

بحران اقتصادی سده ۱۱ق/ ۱۷م که سراسر امپراتوری عثمانی را فرا گرفته بود، اسکی شهر را نیز تحت تأثیر قرار داد. روستاییان کشت و کار را رها کرده، به دزدی و راهزنی پرداختند. همچنین در قیام جلالیها اسکی شهر مدتی از سوی شورشیان به رهبری حسن جلالی اشغال شد (YA, IV/2838). به هنگام لشکرکشی مراد چهارم به بغداد در ۱۰۴۷ق/ ۱۶۳۷م، هنگامی که وی به اسکی شهر رسید، خبر یافت درویشی که خود را مهدی خوانده است، در این شهر و اطراف آن بسیاری را دور خود جمع کرده، خراج می‌طلبد. به امر سلطان وی را با ۱۲ نفر از یارانش دستگیر کرده، به مجازات رساندند (هامر پورگشتال، ۲۰۲۲/۳-۲۰۲۳). گفتنی است که اسکی شهر و اطراف آن یکی از مراکز مهم اخگیری (نک: ه، د، اخنی) بوده است (اوزون چارشیلی، I/105).

است. همچنین آرامگاه شیخ اده‌بالی نیز از آثار تاریخی اسکی شهر به شمار می‌رود (نک: همان، 2928-2925/IV).

مآخذ: آق‌سرای، محمود، *سامرة الاخبار و مسایرة الاخيار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۲۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، *عبدالله، المسالك و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۸م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادوسی، محمد، *نزّه المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بروکلیمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۳م؛ تکیسه، شارل، *کوجوک آسیا*، ترجمه علی سعاده، استانبول، ۱۳۳۹ق؛ حاجی خلیفه، جهان نما، استانبول، ۱۱۳۵ق؛ حتی، فیلیپ خلیل، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیفه بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، *مرصد الاطلاع*، بیروت، ۱۹۵۲م؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۲ق؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضه الارباب*، بولا، ۱۲۲۸ق؛ «مختصر سلجوقنامه ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقه روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۵ق؛ مشکور، محمدجواد، *اخبار سلاجقه روم*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هامر پورگشتال، بوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Diodorus, *Bibliotheca historica*, tr. R. M. Geer, London, 1971; IA; Kocatürk, U., *Atatürk ve Türkiye cumhuriyeti tarihi kronolojisi, 1918 - 1938*, Ankara, 1983; Naşühü's- Silihi (Matrakçı), *Beyân-i menâzil-i sefer-i İrâkayn*, ed. Yürdaydın, Ankara, 1976; Pauly; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. İşıltan, Ankara, 1986; Sonyel, S.R., *Türk kurtuluş çavası ve dış politika*, Ankara, 1986; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1961; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Ankara, 1995; Umar, B., *Türkiye halkının ilk çağ tarihi*, 1982; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; YA; علی‌اکبر دیانت

اسلام، یکی از ادیان توحیدی که از حدود ۶۱۰ م به وسیله حضرت محمد (ص)، در مکه تبلیغ گردید و با گسترشی سریع و چشمگیر، در فاصله‌ای کمتر از نیم قرن، دین غالب بر بخش وسیعی از آسیا و افریقا گشت. پیروان این دین مسلم یا مسلمان خوانده می‌شوند. اسلام در لغت به معنای انقیاد و گردن نهادن به حکم است و در کاربرد دینی آن، اشاره به تسلیم در برابر فرمان و حکم الهی است (مثلاً بقره/۱۱۲/۲، ۱۲۸).

بنابر آیات قرآنی که اصیل‌ترین منبع شناخت دین اسلام است، این دین به هیچ روی میان پیامبران الهی جدایی قائل نیست (بقره/۱۳۶/۲)، بلکه در بیان قرآن، همه پیامبران مبلغ دینی واحد با صورتهای گوناگون بوده‌اند که همان دین اسلام بوده، و تعلیم مشترک آن تسلیم در برابر فرمان خداوند یکتاست. بر این پایه، گاه در قرآن کریم، از اسلام همان دین مشترک توحیدی یا به تعبیری دیگر «دین الله» اراده شده است که

کرد. در پی مخالفت فرمانده نظامی با ادامه عملیات، پادشاه شخصاً فرماندهی را بر عهده گرفت. در این جنگ که در تاریخ ترکیه به نبرد سکاریا معروف است، نیروهای ترک یونانیها را شکست دادند (YA, IV/2844) و سرانجام اسکی شهر پس از ۱۳ ماه در ۲ سپتامبر ۱۹۲۲م/۱۷ شهریور ۱۳۰۰ش از اشغال یونانیها درآمد (کوجاتورک، 338) و به این ترتیب دوران جدیدی در تاریخ این شهر آغاز شد. و روز ۲ سپتامبر به عنوان روز آزادی اسکی شهر، طی مراسمی جشن گرفته می‌شود.

اسکی شهر که در سالهای جنگ و اشغال از سوی یونانیها، تخریب شده، و مراکز تجاری آن به آتش کشیده شده بود، پس از آنکه در ۱۹۲۵م به یکی از استانهای ترکیه تبدیل شد، به سرعت رو به توسعه نهاد و محله‌های جدید با ساختمانهایی نو به وجود آمد («دائرة المعارف دیانت»، XI/401-402).

اسکی شهر از دیدگاه جهانگردان: اولیا چلبی، جهانگرد سده ۱۱ق/۱۷م بنای آنجا را به سام نسبت داده، گوید که قلعه آن را فرمانروای بورسه ساخته است. وی همچنین باغها و بستانهای آنجا، آبهای گرم و معدنی و خواص آنها را وصف کرده است (۱۳-۱۲/۳). حاجی خلیفه مورخ و سیاح دیگر این قرن آنجا را جزو ایالت خداوندگار ذکر کرده، گوید که در دو محل از آنجا نماز جمعه خوانده می‌شد. وی از بازار، آبهای معدنی، تجارتخانه‌های آنجا یاد کرده است. همچنین به نوشته او آرامگاه شیخ اده‌بالی، پدر زن عثمان غازی، و شهاب‌الدین سهروردی در آنجا قرار دارد (ص ۶۴۲). سیاح دیگر سده ۱۷م به نام ژوون دو روشفر^۱ در ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م از اسکی شهر با عنوان شهری کوچک با میوه و محصول فراوان، بازار، حمام و اشیاء تزیینی یاد می‌کند (نک: تکیسه، ۳۴۵/۲). شارل تکیسه، سیاح سده ۱۹م نیز از معروفیت آبهای گرم، مساجد، محلات مسکونی و نیز سنگ کف دریا که تنها در آنجا یافت می‌شود، به تفصیل سخن گفته است (۳۴۴/۲-۳۴۶).

آثار تاریخی: اگرچه اسکی شهر به سبب شرایط مساعد از دیرباز مسکن و محل زندگی انسانها بوده، اما آثار چندانی از دوران کهن در آن برجای نمانده است. در کاوشهای باستان‌شناختی در ناحیه میداس آثار اندکی از دوره فریگیها و رومیها در تپه باستانی حمیدیه به دست آمده است (YA, IV/2924-2925). همچنین بقایای قلعه‌ای از نیمه دوم سده ۱۲م مربوط به حاکمیت روم شرقی در ۵ کیلومتری اسکی شهر در قره‌جه حصار دیده می‌شود (همان، IV/2926).

از آثار دوران اسلامی آنچه بر جای مانده، اینهاست: مسجد علاءالدین کیقباد اول که در سده ۱۲ق/۱۲۰۶م ساخته شده است. این مسجد که در مرکز شهر قرار دارد، چندین بار بازسازی شده، و ویژگی معماری اصیل خود را تا حدودی از دست داده است. این محل از ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۰م مرز بوده است (همان، IV/2925)، مجموعه قورشونلو، شامل مسجد، مدرسه، کاروانسرا و مهمانسراست که در سده ۱۰ق/۱۶م در زمان سلطان سلیمان توسط مصطفی پاشا معروف به چویان ساخته شده

همه انبیاء مبلغ آند و دینی جز آن نزد خداوند پذیرفته نیست (نک: آل عمران/۱۹/۳، ۸۳، ۸۵؛ مائده/۴۴/۵) و والاترین نمونه آن دینی است تکمیل کننده ادیان پیشین الهی که حضرت محمد(ص) به تبلیغ آن مبعوث شده، و در طول ۲۳ سال به ادای این رسالت اهتمام نموده است (نک: مائده/۳/۵).

رابطه انسان با دین الهی در واژگان قرآن با تعبیری مختلف بیان شده است، اما از اشاره‌های قرآنی (حجرات/۱۴/۴۹) چنین برمی آید که اسلام آوردن، مرحله‌ای آغازین در پذیرش دین الهی است و لزوماً با ایمانی راسخ در قلب همراه نیست. همین نکته موجب شده است تا در دیدگاه برخی صاحب نظران، ایمان به عنوان مرتبه‌ای افضل از اسلام شناخته شود و بحثی تحت عنوان ایمان و اسلام در علم کلام اسلامی پدیدار گردد (در این باره، نک: هد، ایمان).

در این مقاله، اسلام و جلوه‌های فرهنگی و مدنی آن از دیدگاه‌های گوناگون بررسی شده که فهرست موضوعات آن بدین قرار است:

اسلام در ایران	۵۰۵
اسلام در ماوراءالنهر و ترکستان	۵۱۲
اسلام در بین النهرین	۵۱۷
اسلام در مصر و شام	۵۲۱
اسلام در شمال افریقا، اندلس، سیسیل و کرت	۵۲۶
اسلام در شرق افریقا و افریقای مرکزی	۵۳۸
اسلام در آسیای صغیر و شبه جزیره بالکان	۵۴۱
اسلام در منطقه قفقاز	۵۴۶
اسلام در منطقه ولگا و شمال دریای سیاه	۵۵۲
اسلام در چین و آسیای جنوب شرقی	۵۵۵
اسلام در شبه قاره هند	۵۶۲
اسلام در غرب (ارویای غربی و آمریکا)	۵۸۱
پایان	۵۸۸

I. ظهور اسلام

زندگی پیامبر اسلام(ص): زندگی حضرت محمد(ص) از صدر اسلام مورد توجه و اهتمام مسلمانان قرار داشته است؛ با اینهمه، روایات بی شمار موجود در بیشتر جزئیات همداستان نیستند و به ویژه آگاهی‌های ما در باب زندگی آن بزرگوار، پیش از بعثت، به تفصیل شرح سیره ایشان پس از بعثت نیست. به هر حال، آنچه از مطالعه و بررسی زندگی وی در طول ۶۳ سال در ذهن نقش می‌بندد، بازتابی از تصویر ظهور پیامبری الهی و سرگذشت شخصیتی است که با پشت سر نهادن دشواری‌های بسیار، بی هیچ خستگی و ناامیدی به اصلاح جامعه، دست زد و توانست جزیره العرب را متحد کند و آماده گستردن اسلام در بیرون از مرزهای عربستان شود و از آن مهم‌تر دیناتی را بنیاد نهد که اینک یکی از مهم‌ترین ادیان جهان به شمار می‌رود.

تولد تا بعثت: تولد حضرت محمد(ص) بنا بر بسیاری از روایات در ۱۷ ربیع الاول عام الفیل (۵۷۰م)، یا به روایتی ۱۲ همان ماه در تقویم عربی روی داد. پدر پیامبر(ص)، عبدالله فرزند عبدالمطلب و مادرش آمنه دختر وهب هر دو از قبیله بزرگ قریش بودند؛ قبیله‌ای که بزرگان آن از نفوذ فراوانی در مکه برخوردار بودند و بیشتر به بازرگانی اشتغال داشتند. عبدالله، پدر پیامبر(ص) اندکی پیش از تولد فرزندش برای تجارت با کاروانی به شام رفت و در بازگشت بیمار شد و درگذشت. بنا بر رسمی که در مکه رایج بود، محمد(ص) را به زنی به نام حلیمه سپردند تا در فضای ساده و پاک بادیه پرورش یابد. وی ۶ ساله بود که همراه مادر برای دیدار خویشان به یثرب (مدینه) رفت، اما آمنه نیز در بازگشت، بیمار شد و درگذشت و او را در ابتواء نزدیک مدینه به خاک سپردند. محمد(ص) از این پس در کنف حمایت جدش عبدالمطلب قرار گرفت، اما او نیز در ۸ سالگی وی درگذشت و سرپرستی محمد(ص) بر عهده عمویش ابوطالب گذارده شد (مثلاً نک: ابن‌هشام، ۱۷۸/۱ به بعد). ابوطالب در سرپرستی برادرزاده‌اش کوششی بلیغ می‌کرد. در سفری تجارتي به شام او را با خود همراه برد و هم در این

عنوان	صفحه
I. ظهور اسلام	۳۹۶
II. تعالیم و نهادهای اساسی اسلام	۴۰۲
اصول اعتقادی	۴۰۲
عبادات و آداب دینی	۴۰۷
مناسبات و روابط اجتماعی در اسلام	۴۱۲
III. سیر اندیشه‌های کلامی در تاریخ اسلام	۴۱۷
اندیشه‌های کلامی در سده نخست هجری	۴۱۷
اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ ق	۴۲۵
اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴-۶ ق	۴۳۳
اندیشه‌های کلامی در عصر پس از مغول	۴۳۷
IV. سیر اندیشه‌های فقهی در تاریخ اسلام	۴۳۹
اندیشه‌های فقهی در سده نخست هجری	۴۳۹
اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۲ و ۳ ق	۴۴۲
اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۴-۶ ق	۴۵۰
اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر	۴۵۳
V. تحول فلسفه و علوم در تمدن اسلامی	۴۵۶
نگاهی به سیر فلسفه در جهان اسلام	۴۵۶
علوم در جهان اسلام	۴۵۸
VI. نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا	۴۶۵
VII. تصوف و عرفان	۴۶۷
VIII. تأثیر اسلام در ادبیات ملل مسلمان	۴۸۵
تأثیر اسلام در ادبیات عرب	۴۸۵
اسلام و ادبیات فارسی	۴۹۰
تأثیر اسلام در ادبیات ترکی	۴۹۵
IX. گسترش تاریخی اسلام	۵۰۰
اسلام در شبه جزیره عربستان	۵۰۰

مذهبی گوناگون پیوسته افتخاری بود و بعدها به زمینه‌ای برای منازعات کلامی میان آنان تبدیل شد. هر چند دعوت آغازین بسیار محدود بود، ولی شمار مسلمانان رو به فزونی داشت و چندی برنیامد که گروه اسلام‌آوردندگان به اطراف مکه می‌رفتند و با پیامبر (ص) نماز می‌گزارند (همو، ۲۸۱/۱-۲۸۲).

۳ سال پس از بعثت، پیامبر (ص) دستور یافت تا همگان را از خاندان قریش گرد آورد و دعوت توحید را در سطحی گسترده‌تر مطرح سازد. پیامبر (ص) بدین کار دست زد، اما دعوتش اجابتی چندان نیافت و بر شمار اسلام‌آوردگان قریش نیفزود (طبری، ۳۱۹/۲-۳۲۱). باید گفت با آنکه اشراف مکه دعوت جدید را که بر وحدانیت خدا و برابری انسانها تأکید بسیار داشت، بر نمی‌تافتند، اما فرودستان و بی‌چیزان، دین جدید را با دل و جان پذیرا بودند و گروه گروه به آن می‌گرویدند و برخی از ایشان همچون عمار یاسر و بلال حبشی بعدها از بزرگان صحابه شدند. رفتار قریشیان و به طور کلی مشرکان مکه اگرچه نخست با ملایمت و بیشتر با بی‌اعتنایی همراه بود، ولی چون بدگویی از بتان و از آیین و رسوم پدران آنان فزونی یافت، قریشیان بر پیامبر (ص) و مسلمانان سخت گرفتند و خاصه ابوطالب عموی پیامبر (ص) را که جداً از او حمایت می‌کرد، برای آزار پیامبر (ص) در تنگنا قرار دادند. از یک سو تعرض قریشیان و دیگر قبایل به مسلمانان و شخص پیامبر (ص) فزونی می‌گرفت و از دیگر سو در صفوف قریشیان نسبت به مخالفت با پیامبر (ص) یا حمایت از او، دودستگی پدید آمد.

سختگیری مشرکان چندان شد که پیامبر (ص) عده‌ای از اصحاب را امر کرد تا به حبشه هجرت کنند (برای تفصیل، نک: ابن‌سعد، ۲۰۳/۱-۲۰۸). و به نظر می‌رسد که برخی از اصحاب نیز میان حبشه و حجاز در رفت و آمد بوده‌اند. در سال ششم بعثت، سرانجام قریشیان پیمانی نهادند تا از ازدواج یا خرید و فروش با خاندان عبدالمطلب بپرهیزند. آنان پیمان خویش را بر صحیفه‌ای نوشتند و به دیوار کعبه آویختند (ابن‌اسحاق، ۱۵۶). از آن سوی، ابوطالب و کسانی دیگر از خاندان او نیز همراه پیامبر (ص) و خدیجه به دره‌ای مشهور به «شعب» ابوطالب، پناه بردند و تا جایی که ممکن بود، نه کسی به آنجا می‌آمد و نه خود از آن بیرون می‌شدند. سرانجام، پس از آنکه خطوط آن صحیفه را موربانه از میان برده بود، قریشیان پذیرفتند که مخالفان را رها کنند و از محاصره ایشان دست بردارند (سال ۱۰ بعثت). بدین‌سان، پیامبر (ص) و خاندان او از تنگنا رهایی یافتند (نک: همو، ۱۶۱). اندکی پس از خروج پیامبر (ص) از شعب، دو تن از نزدیک‌ترین یاورانش، خدیجه و ابوطالب وفات یافتند (نک: طبری، ۳۴۳/۲).

با وفات ابوطالب، پیامبر (ص) یکی از جدی‌ترین حامیان خود را از دست داد و مشرکان با فرصت به دست آمده بر اذیت و آزار پیامبر (ص) و مسلمانان افزودند. کوشش پیامبر (ص) برای دعوت ساکنان خارج مکه، به ویژه طایف، به جایی نرسید و او آزوده خاطر و ناآسوده به مکه بازگشت (نک: ابن‌هشام، ۶۰/۲ به بعد؛ طبری، ۳۴۴/۲-۳۴۶). سرانجام،

سفر، راهی بحیرا نام، نشانه‌های پیامبری را در او یافت و ابوطالب را از آن امر مطلع ساخت (نک: ابن‌اسحاق، ۷۳ به بعد). از وقایع مهم پیش از ازدواج پیامبر (ص)، شرکت در پیمانی به نام «حلف الفضول» است که در آن جمعی از مکیان تعهد کردند «از هر مظلومی حمایت کنند و حق او را بستانند». پیمانی که پیامبر (ص) بعدها نیز آن را می‌ستود و می‌فرمود اگر بار دیگر او را به چنان پیمانی باز خوانند، به آن می‌پیوندد (ابن‌هشام، ۱۴۱/۱-۱۴۲).

شهرت محمد (ص) به راستگویی و درستکاری چنان زبانزد همگان شده بود که «امین» لقب گرفت و همین صداقت و درستی توجه خدیجه دختر خُوَیَلد را جلب کرد و او را با سرمایه خویش برای تجارت به شام فرستاد؛ سپس چنان شیفته درستکاری «محمد امین» شد که خود برای ازدواج با وی گام پیش نهاد، در حالی که بنا بر مشهور، دست کم ۱۵ سالی از او بزرگ‌تر بود. خدیجه برای محمد (ص) همسری فداکار بود و تا زمانی که حیات داشت، پیامبر همسر دیگری بزنگزید. او برای پیامبر (ص) فرزندان آورد که پسران همگی در کودکی درگذشتند و در میان دختران، از همه نامدارتر، حضرت فاطمه (ع) است. از جزئیات این دوره از زندگی پیامبر (ص) تا زمان بعثت آگاهی چندان در دست نیست؛ جز آنکه می‌دانیم نزد مردمان به عنوان فردی اهل تأمل و تفکر شناخته شده، و از خوی و رفتارهای ناپسند قوم خود سخت ناخشنود بود. از آداب و رسوم زشت آنان چشمگیرتر از همه بت پرستی بود و پیامبر (ص) از آن روی برمی‌تافت. محمد (ص) اندکی پیش از بعثت، دیر زمانی را به تنهایی در غار حرا، در کوهی نزدیک مکه به سر می‌برد و زمان را به خاموشی و اندیشه می‌گذرانید (نک: طبری، ۳۰۰/۲).

از بعثت تا هجرت: گفته‌اند نخستین نشانه‌های بعثت پیامبر (ص) به هنگام ۴۰ سالگی او، رؤیاهای صادقه بوده است (نک: ابن‌اسحاق، ۱۲۰). اما آنچه در سیره به عنوان آغاز بعثت شهرت یافته، شبی در ماه رمضان، یا ماه رجب است که فرشته وحی در غار حرا بر پیامبر (ص) ظاهر شد و بر او نخستین آیات سوره علق را بر خواند. بنا بر روایات، پیامبر (ص) به شتاب به خانه بازگشت و خواست که او را هر چه زودتر بپوشانند (نک: طبری، ۲۹۸/۲). گویا برای مدتی در نزول وحی وقفه‌ای ایجاد شد و همین امر پیامبر (ص) را غمناک ساخته بود، ولی اندکی بعد فرشته وحی باز آمد و آن حضرت را مأمور هدایت قوم خود و اصلاح جامعه از فسادهای دینی و اخلاقی و پاک گردانیدن خانه خدا از بتان، و دل‌های آدمیان از خدایان دروغین کرد.

پیامبر (ص) دعوت به توحید را نخست از خانواده خود آغاز کرد و اول کسی که به او ایمان آورد، همسرش خدیجه، و از مردان، پسر عمویش علی بن ابی‌طالب (ع) بود که در آن هنگام سرپرستی او را پیامبر (ص) برعهده داشت (نک: ابن‌هشام، ۲۶۲/۱). در منابع فرق گوناگون اسلامی، از برخی دیگر همچون ابوبکر و زید بن حارثه، به عنوان نخستین گروندگان به اسلام نام برده‌اند (نک: همو، ۲۶۴/۱، ۲۶۶)، اما باید در نظر داشت که این موضوع برای مسلمانان در گرایشهای

ساکنان پیشین یثرب اطلاق می‌شد. آنان را در منزل خویش جای می‌دادند. پیامبر (ص)، نخست میان انصار و مهاجران پیمان برادری برقرار کرد و خود علی بن ابی طالب (ع) را به برادری برگرفت (همو، ۱۵۰/۲-۱۵۳). عده‌ای اندک نیز بودند که اگرچه به ظاهر ادعای اسلام می‌کردند، ولی به دل ایمان نیاورده بودند، و اینان را «منافقین» می‌نامیدند. مدتی پس از ورود به مدینه، پیامبر (ص) با اهالی شهر، حتی یهودیان پیمانی بست تا حقوق اجتماعی یکدیگر را رعایت کنند (همو، ۱۴۷/۲ به بعد). چندی بعد قبله مسلمانان از بیت المقدس به سوی کعبه تغییر یافت و هويت مستقل برای اسلام تثبیت شد. در سال نخستین هجرت، مسلمانان با مشرکان مکه برخوردی جدی پیدا نکردند و برخوردها از سال دوم آغاز شد. در واقع بیشتر اوقات پیامبر (ص) در دوران پس از هجرت به حفاظت از جامعه کوچک مسلمانان مدینه و گسترش حوزه نفوذ اسلام گذشت. پیامبر (ص) و مسلمانان نخست می‌بایست مشرکان را به اسلام می‌خواندند، یا خطر هجوم و حمله دائمی ایشان را دفع می‌کردند. متدینان به ادیان دیگر، به ویژه یهود، گویا نخست روابطی دوستانه با پیامبر (ص) و مسلمانان داشتند، یا دست کم چنین وانمود می‌کردند، ولی اندکی بعد از در دشمنی و ستیز درآمدند و گاه حتی با دشمنان پیامبر (ص) دست یاری دادند. به هر حال، در تحلیل رفتار پیامبر (ص) و مسلمانان با آنان، باید مواضع ایشان را در قبال مشکلات و خطراتی که جامعه مسلمانان را تهدید می‌کرد، در نظر آورد و تقابلی که احياناً در این میان دیده می‌شود، به هیچ روی نباید به نزاعهای مذهبی و جزآن تغییر شود؛ چه، آیات فراوانی در قرآن کریم و هم‌بسیاری رفتارهای پیامبر (ص)، حاکی از احترام نسبت به متدینان واقعی به ادیان آسمانی، و نشان‌دهنده یکی بودن اساس آنهاست.

در سال ۲ق، مهم‌ترین برخورد نظامی مسلمانان و مشرکان مکه پیش آمد: در نبردی که به بدر مشهور شد، با آنکه عده مسلمانان کمتر از مکیان بود، توانستند پیروزی را از آن خود کنند و از مشرکان بسیاری کشته و اسیر شدند و دیگران نیز گریختند (نک: واقعی، ۱۹/۱ به بعد). پیروزی در بدر، به مسلمانان روحیه بخشید، اما در مکه همگی داغدار و خشمگین از شکست، و در اندیشه انتقام بودند. از آن سوی نخستین درگیری مسلمانان با یهودیان بنی قینقاع که در بیرون مدینه سکنتی داشتند، اندکی پس از بدر پدید آمد و یهودیان ناچار عقب نشستند و آن ناحیه را به مسلمانان دادند (همو، ۱۷۶/۱-۱۸۰).

در سال ۳ق، قریشیان از قبایل متحد خود بر ضد مسلمانان یاری خواستند و با لشکری مجهز به فرماندهی ابوسفیان، به سوی مدینه به راه افتادند. پیامبر (ص) نخست قصد داشت در مدینه بماند، ولی سرانجام بر آن شد تا برای مقابله با لشکر مکه از شهر بیرون رود. در جایی نزدیک کوه اُحد، دو لشکر با یکدیگر روبه‌رو شدند و با اینکه نخست پیروزی با مسلمانان بود، ولی با ترفندی که خالد بن ولید به کاربرد و با استفاده از غفلت گروهی از مسلمانان، مشرکان از پشت هجوم بردند و به کشتار آنان پرداختند. در این جنگ حمزه عموی پیامبر (ص) به شهادت

توجه پیامبر (ص) به شهر یثرب جلب شد که شهری مستعد برای دعوت اسلام بود. در آن شهر دو قبیله اصلی، یعنی اوس و خزرج، بیشتر اوقات با هم در جنگ و ستیز بودند و از کسی که ایشان را به آشتی و دوستی دعوت کند، استقبال می‌کردند. پیامبر (ص) اتفاقاً ۶ تن از خزرجیان را در موسم حج دید و اسلام را بر ایشان عرضه کرد و آنان چون به شهر خویش بازگشتند، به تبلیغ دعوت پرداختند (نک: ابن هشام، ۷۰/۲ به بعد؛ نیز نک: آرنولد، ۱۶-۱۷). سال بعد، یعنی در سال ۱۲ هجرت، تنی چند از اوس و خزرج، به خدمت پیامبر (ص) آمدند و در عقبه، دره‌ای در نزدیکی مکه، با آن حضرت بیعت کردند (نک: طبری، ۲/۲۵۶) و پیامبر (ص) نماینده‌ای برای ترویج و تعلیم اسلام با آنان همراه کرد. این بیعت نخستین پایه حکومتی شد که پیامبر (ص) در یثرب بنیاد نهاد. سال بعد نیز شمار بیشتری از یثربیان با پیامبر (ص) بیعت کردند و گویا در یثرب جز گروه اندکی نمانده بود که به اسلام در نیامده باشند. گرچه این مذاکرات پنهانی بود، ولی قریشیان بدان آگاهی یافتند و پس از شور درباره رسیدگی به کار پیامبر (ص) و مسلمانان، بر آن شدند که از همه تیره‌های قریش کسانی گرد آیند و شبانه پیامبر (ص) را بکشند تا خون او برگردن کسی نیفتد. پیامبر (ص) که از این توطئه آگاه شده بود، حضرت علی (ع) را بر جای خویش نهاد و خود به شتاب، در حالی که ابوبکر نیز با او همراه شده بود، به سوی یثرب روان شد (نک: ابن هشام، ۱۲۳/۲ به بعد؛ طبری، ۲/۳۷۰ به بعد).

از هجرت تا رحلت: خروج پیامبر (ص) از مکه که از آن به هجرت تعبیر شده، نقطه عطفی در تاریخ زندگی آن حضرت و نیز تاریخ اسلام است؛ زیرا از آن پس پیامبر (ص)، تنها مشرکان را به دوری از بت پرستی و ایمان به خدای یگانه فرا نمی‌خواند، بلکه دیگر در رأس حکومتی قرار گرفته بود که می‌بایست بر مبنای شریعتی آسمانی جامعه‌ای نوین بنا نهاد؛ اما اینکه برخی از نویسندگان برآنند که پیامبر (ص) در مدینه رسالت و دعوت و تبلیغ را رها کرد (مثلاً ولهاوزن، ۱۲)، درست نیست و پیامبر (ص) هرگز این نقش را از دست نهاد. گسیل داشتن کسانی برای تبلیغ اسلام به میان قبایل و ارسال دعوتها به فرمانروایان کشورها مؤید این معنی است (نیز نک: آرنولد، ۲۷). هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه، نزد مسلمانان با اهمیت بسیار تلقی شد، تا بدانجا که مبدأ تاریخ ایشان قرار گرفت و این خود نشان‌دهنده برداشتی است که اعراب از هجرت پیامبر (ص) به عنوان یک مرحله نوین داشتند. سرانجام پیامبر (ص) در ماه ربیع الاول سال ۱۴ هجرت به یثرب رسید؛ شهری که از آن پس به نام آن حضرت، مدینه الرسول یا به اختصار مدینه نام گرفت. آن حضرت نخست در جایی بیرون شهر، به نام قبا درنگ فرمود و یثربیان به استقبال او شتافتند. پس از چند روزی، به شهر درآمد و در قطعه زمینی خشک، مسجدی به دست خود و اصحاب و یارانش بنا کرد که بنیاد مسجد النبی کنونی در مدینه منوره است (نک: ابن هشام، ۱۴۱/۲ به بعد).

روز به روز بر شمار مهاجران افزوده می‌شد و انصار— که اینک به

قریشیان در صلح شود. قریشیان نخست هم‌رای نبودند، ولی سرانجام کسی را برای عقد قرارداد صلح نزد پیامبر (ص) فرستادند. بر مبنای این پیمان، میان پیامبر (ص) و قریشیان ۱۰ سال صلح و متارکه جنگ اعلام گردید و شرط شد که پیامبر (ص) از ورود به مکه تا سال آینده خودداری کند (نک: واقدی، ۵۷۱/۲ به بعد). بنابر روایاتی، هر چند برخی از مسلمانان نخست این صلح را برتافتند، اما سرانجام به اهمیت آن برای گسترش اسلام پی بردند (نک: همو، ۶۰۶/۲-۶۰۹).

چون پیامبر (ص) از کار قریشیان پیرداخت، در سال ۷ق، تصمیم به دعوت فرمانروایان و پادشاهان ممالک اطراف گرفت. سپس نامه‌هایی به امپراتور روم شرقی، نجاشی و نیز امیر غسانیان شام و امیر یمامه فرستاد (طبری، ۶۴۴/۲ به بعد). هم در این سال پیامبر (ص) بر یهودیان خبیر پیروز شد که پیش از آن چندین بار با دشمنان بر ضد او هم‌پیمان شده بودند و آن حضرت از جانب ایشان آسوده‌خاطر نبود. قلعه خبیر که در نزدیکی مدینه واقع شده بود، به تصرف مسلمانان درآمد و پیامبر (ص) پذیرفت که یهودیان به کار زراعت خویش در آن منطقه ادامه دهند و هر سال از محصول خود بخشی به مسلمانان بپردازند. پیامبر (ص) به مدینه بازگشت، اما گسیل داشتن سپاهیان و کاروانها به اطراف و اکناف ادامه داشت (نک: واقدی، ۶۳۳/۲ به بعد؛ طبری، ۹/۳ به بعد).

در سال ۸ق، قریشیان پیمان خود را شکستند و شبانگاه بر طایفه‌ای که با مسلمانان هم‌پیمان بودند، هجوم بردند. بدین سبب، پیامبر (ص) با سپاهی انبوه قصد مکه کرد و شب هنگام بیرون مکه اردو زد. ابوسفیان، بزرگ مشرکان به شفاعت عباس عموی پیامبر (ص)، نزد آن حضرت آمد و اظهار اسلام کرد و پیامبر (ص) خانه او را جایگاه امن قرارداد (واقدی، ۸۱۷/۲ به بعد). لشکر اسلام بی مقاومتی وارد مکه شد و پیامبر (ص) بلافاصله فرمان عفو عمومی صادر کرد و خود به درون کعبه شد و خانه را از بتان پاک فرمود. آنگاه بر بلندی صفا نشست و همگی مردم با او دست بیعت دادند (طبری، ۶۱۳-۶۲؛ نیز نک: گیوم، 51-50). هنوز ۱۵ روز از اقامت پیامبر (ص) در مکه نگذشته بود که برخی از طوایف پر شمار و مسلمان ناشده جزیره العرب بر ضد آن حضرت متحد شدند. پیامبر (ص) با لشکری انبوه از مسلمانان از مکه بیرون آمد و چون به جایی به نام حُنین رسید، دشمنان که در دره‌های اطراف کمین کرده بودند، به تیراندازی پرداختند. شدت تیرباران چنان بود که سپاه اسلام روی به عقب نهاد، گروهی اندک برجای ماندند، ولی سرانجام گریختگان نیز بازگشتند و بر سپاه دشمن هجوم بردند و ایشان را بشکستند (واقدی، ۸۸۵/۳ به بعد).

در تابستان سال ۹ق، به پیامبر (ص) خبر رسید که رومیان لشکری ساخته‌اند و قصد حمله به مدینه دارند. پیامبر (ص) و مسلمانان به مقابله رفتند تا به تبوک رسیدند، ولی جنگی رخ نداد و پیامبر (ص) پس از عقد پیمان‌هایی با قبایل آن حدود به مدینه بازگشت (نک: ابن‌هشام، ۱۵۹/۴ به بعد). پس از این ماجرا که به غزوة تبوک شهرت یافت، اسلام در همه

رسید، پیامبر (ص) خود زخم برداشت و شایعه کشته شدن او نیز موجب تضعیف روحیه مسلمانان شد. مسلمانان غمگین به مدینه بازگشتند و آیات قرآن که در این واقعه نازل شد، دربر دارنده تسلیت بر مسلمانان است (نک: ه، احد).

در سال ۴ق چند درگیری پراکنده با قبایل اطراف مدینه پیش آمد که دیانت جدید را به سود خود نمی‌دیدند و ممکن بود با یکدیگر متحد شده، به مدینه هجوم آورند. دو حادثه رجیع و بئر معونه که طی آن مبلغان مسلمان توسط جنگجویان قبایل متحد کشته شدند، نشان از همین اتحاد، و نیز تلاش پیامبر (ص) برای گسترش اسلام در مدینه دارد (طبری، ۵۳۸/۲-۵۴۲، ۵۴۵-۵۵۵؛ نیز آرنولد، ۲۷-۲۸). در این سال یکی از مهم‌ترین درگیریهای پیامبر (ص) با قومی از یهود مدینه به نام بنی‌نضیر پیش آمد که پیامبر (ص) با ایشان به مذاکره پرداخت و یهودیان قصد جان او را کردند، اما سرانجام ناچار شدند از آن منطقه کوچ کنند (واقدی، ۳۶۳/۱ به بعد).

در سال بعد پیامبر (ص) و مسلمانان به حدود مرزهای شام در جایی به نام دومة الجندل رفتند؛ وقتی سپاه اسلام به آنجا رسید، دشمن گریخته بود و پیامبر (ص) و مسلمانان به مدینه بازگشتند (همو، ۴۰۲/۱-۴۰۴؛ ابن‌هشام، ۲۲۴/۳). سال ۵ق به پایان نرسیده بود که خطر بسیار بزرگی پیامبر (ص) و مسلمانان را تهدید کرد. قریشیان مکه و یهودیان رانده شده بنی‌نضیر و دیگر هم‌پیمانان ایشان بر ضد پیامبر (ص) متحد شدند و با لشکری گران که شمار سپاهیان آن را تا ۱۰ هزار گفته‌اند، به سوی مدینه به راه افتادند. چون خبر به پیامبر (ص) رسید، بنا بر روایت مشهوری، به پیشنهاد سلمان فارسی به حفر خندق در اطراف مدینه امر فرمود. بدین ترتیب، چون لشکر کفار به مدینه رسید، با این تدبیر جدید جنگی روبه‌رو شد و در طول روزهایی که دو لشکر در برابر هم صف آراسته بودند، تنها درگیری‌هایی پراکنده رخ داد. سرانجام، پس از ۱۵ روز، لشکر کفار بی‌نتیجه بازگشت و مسلمانان به زندگی عادی خود برگشتند (نک: واقدی، ۴۴۰/۲ به بعد؛ طبری، ۵۶۴/۲ به بعد).

در سال ۶ق، مسلمانان توانستند قوم بنی‌مُضَلِّق را که بر ضد پیامبر (ص) در صدد تجمع بودند، شکست دهند (نک: ابن‌هشام، ۳۰۲/۳ به بعد) و در همان سال دسته‌های گوناگونی از سپاهیان مسلمان به سوی قبایل اطراف گسیل شدند، بر اثر اهتمام و کوشش پی‌گیر پیامبر (ص) اینک بسیاری مشکلات از سر راه مسلمانان برداشته شده بود، زیرا در شمال شبه جزیره، بسیاری طوایف در برابر پیامبر (ص) سر اطاعت فرود آورده، یا مسلمان شده بودند و تنها جایی که هنوز خاطر پیامبر (ص) را مشغول می‌داشت، مکه بود. در این سال پیامبر (ص) و مسلمانان قصد کردند که برای اجرای مراسم حج به مکه روند و به همین منظور به سوی مکه به راه افتادند. قریشیان بر منع ورود پیامبر (ص) همدارستان شدند و کس نزد آن حضرت روانه کردند و او را از قریشیان بیم دادند، ولی پیامبر (ص) تأکید کرد که قصد جنگ ندارد و حرمت خانه خدا را واجب می‌داند و حتی فرمود که حاضر است برای مدتی با

پیامبر اسلام (ص) برای تحقق این جنبه از رسالت خویش، در شهری کوچک حکومتی مبتنی بر اصل توحید و قسط بنا نهاد و اقوام ناسازگار حجاز و تهامه را به سوی اتحاد و تشکیل «امت واحده» رهنمون شد (نک: انبیاء/۹۲/۲۶) که به منزله بازگشتی به این پیشینه قرآنی بود که همگی مردمان نخست امتی یکپارچه بوده‌اند و پیامبران همواره کوشیده‌اند تا یگانگی امت را باز گردانند و قوام بخشند (بقره/۲۱۳/۲). پیام رسالت آن حضرت، هر چند که نخست می‌بایست انذار خود را از قوم و بوم خود آغاز می‌کرد (نک: انعام/۹۲/۶)، از آغاز پیامی جهان شمول بود (یوسف/۱۰۴/۱۲). در برخورد با آداب و رسوم مردمان عرب، اگرچه قرآن در مقام ستیز با مظاهر ناپسند آن برآمده، و مثلاً حمیت اعراب پیش از اسلام را «حمیه الجاهلیه» خوانده است (نک: فتح/۲۶/۴۸)، اما در برخورد با رسوم پسندیده و گاه مبتنی بر تعالیم آسمانی، نقش اسلام جهت بخشی توحیدی و تصحیح انحرافها بود.

خلفای نخستین: مقارن رحلت پیامبر (ص)، طوایف پراکنده جزیره العرب، گرد هم آمده بودند و در حکومتی واحد به سر می‌بردند؛ حکومتی که پس از درگذشت آن حضرت به دست کسانی از اصحاب ایشان با عنوان «خلیفه رسول الله» اداره شد. ۳ دهه‌ای که پس از رحلت پیامبر (ص) طی آن ۴ تن از صحابیان متنفذ به خلافت رسیدند، در مقایسه با دوره‌های پس از آن، به سنت پیامبر (ص) نزدیک‌تر می‌نمود و شاخص‌ترین ویژگی این سلسله نخستین از خلفا، آن بود که خلافت هنوز صورت موروثی نیافته بود. این ۴ خلیفه را بعدها «خلفای راشدین» نام نهادند، اما پس از سپری شدن این دوره، شرایط به گونه‌ای دگرگون شد که هنوز نیمه اول سده نخست هجری به پایان نرسیده بود که پاره‌ای از سنتهای دوره جاهلی از نو سر برآورد.

ابوبکر به عنوان نخستین جانشین پیامبر (ص) با دشواریهای بسیار روبه رو بود. در آغاز کار، لشکری را که پیامبر (ص) در آخرین روزهای زندگی قصد داشت به مرزهای روم گسیل کند، به فرماندهی اسامه بن زید، روانه آن مأموریت کرد (طبری، ۲۲۳/۳ به بعد). دشواری دیگر، شورش و سرکشی قبایلی بود که پس از وفات پیامبر (ص) پرداختن زکات به جانشین او را بر نمی‌تافتند. پاره‌ای از این شورشها که در تاریخ اسلام به جنگهای رده شهرت یافته، در قالب دعوی نبوت در برخی نواحی جزیره العرب سر برآورد (همو، ۲۲۷/۳ به بعد، ۲۴۹ به بعد، ۲۶۱ به بعد). برخی از این سرکشیها در واپسین روزهای حیات پیامبر (ص) نیز به طور پراکنده آغاز شده بود، ولی در خلافت ابوبکر آشکارتر شد. به هر حال، لشکرهایی بی در پی شورشیان را در هم کوبیدند، و حکومت مرکزی به خلافت ابوبکر استوار ماند.

هم در این زمان در پی جنگهای رده، مسلمانان در مرزهای دولت ساسانی که به سراسیمه ضعف و سقوط افتاده بود، به تاخت و تاز پرداختند. ابوبکر نیز سپاهانی به برخی نواحی همچون حیره گسیل کرد و بیروزیهایی به دست آورد (نک: بلاذری، فتوح...، ۲۴۱ به بعد؛ دینوری، ۱۱۱-۱۱۲). ماجرای این جنگ و گریزها، با تفصیل و ذکر جزئیات

جای جزیره العرب روی به گسترش نهاد. از آن پس همواره هیأتهای نمایندگی قبایل گوناگون به مدینه می‌آمدند و به اسلام می‌گرویدند. عملاً همه سال ۱۰ق را که «سنه الوفود» خوانده شد، پیامبر (ص) در مدینه بود و فرستادگان قبایل را می‌پذیرفت. هم در این سال پیامبر (ص) با مسیحیان نجران پیمان بست، به حج رفت و در بازگشت در جایی به نام غدیر خم، علی بن ابی طالب (ع) را «مولا»ی مسلمانان پس از خود اعلام کرد (بلاذری، انساب...، ۱۰۸/۲-۱۱۱).

در اوایل سال ۱۱ق، بیماری و رحلت پیامبر (ص) پیش آمد. چون بیماری پیامبر (ص) سخت شد، به منبر رفت و مسلمانان را به مهربانی با یکدیگر سفارش فرمود و گفت اگر کسی را حقی بر گردن من است بستاند، یا حلال کند و اگر کسی را آورده‌ام اینک برای تلافی آماده‌ام (نک: ابن سعد، ۲۵۵/۲). وفات پیامبر (ص) در ۲۸ صفر سال ۱۱ق، یا به روایتی در ۱۲ ربیع الاول همان سال در ۶۳ سالگی روی داد. در آن وقت از فرزندان او جز حضرت فاطمه (ع) کسی زنده نبود. دیگر فرزندان، از جمله ابراهیم که یکی دو سال پیش از وفات پیامبر (ص) به دنیا آمد، همگی در گذشته بودند. پیکر مطهر پیامبر (ص) را حضرت علی (ع) به یاری چند تن دیگر از خاندان او غسل داد و کفن کرد و در خانه‌اش - که اینک داخل در مسجد مدینه است - به خاک سپردند. در وصف رفتار و صفات پیامبر (ص) گفته‌اند که اغلب خاموش بود و جز در حد نیاز سخن نمی‌گفت. هرگز تمام دهان را نمی‌گشود، بیشتر تبسم داشت و هیچ‌گاه به صدای بلند نمی‌خندید. چون به سوی کسی می‌خواست روی کند، با تمام تن خویش بر می‌گشت. به پاکیزگی و خوشبویی بسیار علاقه‌مند بود، چندانکه چون از جایی گذری کرد، رهگذران پس از او، از اثر بوی خوش، حضورش را درمی‌یافتند. در کمال سادگی می‌زیست، بر زمین می‌نشست و بر زمین خوراک می‌خورد و هرگز تکبر نداشت. هیچ‌گاه تا حد سیری غذا نمی‌خورد و در بسیاری موارد، به ویژه آنگاه که تازه به مدینه در آمده بود، گرسنگی را پذیرا بود. با اینهمه، چون راهبان نمی‌زیست و خود می‌فرمود که از نعمتهای دنیا به حد، بهره گرفته، هم روزه داشته، و هم عبادت کرده است. رفتار او با مسلمانان و حتی با متدینان به دیگر ادیان، روشی مبتنی بر شفقت و بزرگواری و گذشت و مهربانی بود. سیرت و زندگی او چنان مطبوع دل مسلمانان بود که تا جزئی‌ترین گوشه‌های آن را سینه به سینه نقل می‌کردند و آن را امروز هم سرمشق زندگی و دین خود قرار می‌دهند.

پیام بنیادی اسلام، بازگشت به هدف مشترک پیامبران، یعنی توحید و یکتاپرستی بود؛ باوری که ایمان بدان در آموزه‌ای مشهور از پیامبر اکرم (ص) مایه رستگاری انسان دانسته شده است: *قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَقْلِحُوا* (نک: احمد بن حنبل، ۴۹۲/۳). در چنین تفکری، همراه با اقامه «قسط» که یکی از اهداف اصلی پیامبران الهی است (نک: حدید/۲۵/۵۷)، همه امتیازات بشری همچون رنگ و نژاد و زبان و جز آن تنها دستمایه‌ای برای شناخت مردمان از یکدیگر دانسته شده، و آنچه ملاک و میزان برتری دانسته شده، فقط «تقوا» است (نک: حجرات/۱۳/۴۹).

فرایش از سختگیربهای خلیفه را نمی‌توان نادیده‌انگاشت (نک: شهیدی، ۱۱۴). عمر در بستر مرگ، شورایی متشکل از حضرت علی (ع) و نامداران صحابه، عبدالرحمان بن عوف، عثمان بن عفان، سعد بن ابی وقاص، طلحه بن عبیدالله و زبیر بن عوام معین کرد تا خلیفه پس از او را برگزینند (بلاذری، انساب، ۱۵/۵ به بعد؛ طبری، ۲۲۷/۴ به بعد). پس از گفت‌وگوهای بسیار، عبدالرحمان بن عوف، از سوی دیگران اختیار یافت تا از میان علی (ع) و عثمان یکی را برگزیند (همو، ۲۳۴/۴). عبدالرحمان که با عثمان خویشاوندی داشت، با شرط عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و سنت شیخین (ابوبکر و عمر) با هر دوتن سخن گفت. حضرت علی (ع) درباره عمل به سنت دو خلیفه پیشین، پاسخی نداد که عبدالرحمان را خشنود کند و چون عثمان شرط را پذیرفت، با او به خلافت بیعت کردند (نک: بلاذری، همان، ۲۲/۵ به بعد؛ طبری، ۲۳۸/۴-۲۳۹).

بدین‌گونه عثمان بن عفان به خلافت رسید و نرم‌خوبی وی از همان آغاز مورد طعن و گفت و گو واقع شد (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۲۴/۵؛ طبری، ۲۴۳/۴-۲۴۴). او نظامی را که ابوبکر و به ویژه عمر در گزینش والیان شهرها و نظارت بر اشراف سخت رعایت می‌کردند، اندک اندک زیر پا نهاد و اگر خود هم به ادامه سیاستهای دو خلیفه پیشین دلبستگی داشت، خویشاوندانش او را به تأیید تصمیماتی که اتخاذ می‌کردند، وامی‌داشتند. به هر حال، در مدتی که از ۲۳ تا ۳۵ خلافت به دست عثمان بود، طبقه اشراف و خاصه خویشاوندان نزدیک عثمان با به دست آوردن مناصب مهم و حساس در نقاط گوناگون، خشم عموم را برانگیختند (مثلاً نک: همو، ۲۵۱/۴-۲۵۲). اصحاب پارسای پیامبر (ص) همچون ابوذر غفاری که زراندوزی بی حد و قدرت طلبی طبقه اشراف را بر نمی‌تابیدند، از سوی عثمان مجالی برای بیان اعتراض و انتقاد نمی‌یافتند و گاه به نقاط دوردست تبعید می‌شدند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۵۲/۵ به بعد؛ طبری، ۲۸۳/۴ به بعد). اندک اندک بانگ اعتراض از نواحی گوناگون، به ویژه عراق و مصر به شورش می‌بدل شد. شورشیان به مدینه آمدند و خانه خلیفه را در محاصره گرفتند و پس از چند روز محاصره، با حمله‌ای خلیفه را به قتل رساندند (بلاذری، همان، ۵۹/۵ به بعد؛ طبری، ۳۶۵/۴ به بعد).

این بار اصحاب را انتخابی جز علی بن ابی طالب (ع) به خلافت نبود (بلاذری، همان، ۲۰۵/۲ به بعد) و دیری نپایید که بنای آشتی ناپذیر آن حضرت بر رعایت دقیق عدالت و سیره رسول خدا (ص)، آن هم در جامعه‌ای که چندی به اشرافیت و زراندوزی خو گرفته بود، موج مخالفتها را در پی آورد. این مخالفان و در رأسشان طلحه و زبیر دو صحابی پیامبر (ص) که اینک خواهان جایگاهی در حکومت و امتیازاتی نسبت به دیگر مسلمانان بودند، عایشه، همسر پیامبر (ص) را نیز با خود همراه کردند و بر امیرالمؤمنین علی (ع) شوریدند و نبردی را پی نهادند که نخستین جنگ داخلی در حوزه اسلامی به شمار می‌رود و به جنگ جمل شهرت یافت (همان، ۲۲۱/۲ به بعد؛ طبری، ۵۰۶/۴-۵۰۷).

فراوان، در روایات تاریخی انعکاس یافته، اما در اعتماد به آنها باید سخت احتیاط ورزید؛ چه، میان این روایات و داستانهای حماسی پیش از اسلام یا به اصطلاح «ایام العرب» که آکنده از افتخارات قومی است، پیوندی نزدیک دیده می‌شود. انگیزه هر یک از راویان در گردآوری اخبار این دوره از فتوح در دوره خلفا، بر ما چندان روشن نیست؛ اما اختلاف میان روایات گاه چنان است که التیام میان آنها و رسیدن به نتیجه، ناممکن به نظر می‌رسد. این آمیختگی حماسه با تاریخ، اگرچه درباره بسیاری از گزارشهای آن دوره به طور عمومی صادق است، ولی در گزارشهای فتوح به لحاظ شباهت آن با جنگ و گریزهای دوره کهن، چشمگیرتر به نظر می‌رسد.

مقارن نبردهای سپاهیان اسلام، غالباً به فرماندهی خالد بن ولید در منطقه عراق، ابوبکر لشکر دیگری نیز به فرماندهی ابوعبیده جراح روانه شام کرد و پس از آن نیز دسته‌های نظامی، پی در پی از مدینه به یاری او گسیل می‌شد (نک: بلاذری، همان، ۱۰۷ به بعد؛ طبری، ۳۸۷/۳ به بعد). سپاه اسلام در یرموک در آستانه پیروزی بود که خبر درگذشت ابوبکر به شام رسید (جمادی‌الآخر ۱۳ ق، در ۶۳ سالگی). او اندکی پیش از مرگ، عمر بن خطاب را به جانشینی برگزیده بود (یعقوبی، ۱۱۵/۲-۱۱۶؛ طبری، ۴۱۹/۳-۴۲۰، ۴۲۸ به بعد).

عمر پس از استقرار بر مسند خلافت، جنگهای فتوح را به طور همزمان در شرق و غرب، یعنی ایران و شام ادامه داد؛ چنانکه با آغاز دهه ۳ بخشهای وسیعی از ایران، شام و حتی مصر به تصرف خلافت درآمد. بر اثر فتوح، سیل اموال و غنائیم به سوی دارالخلافه مدینه روان شد و عمر بخش بزرگی از درآمدهای جدید را به صحابیان و به ویژه سابقان در اسلام اختصاص داد (مثلاً نک: یعقوبی، ۱۳۱/۲). تیره‌های قریش که از دیرباز در کار بازرگانی بصیرت داشتند، چون بر اموال و غنائمی فراوان دست یافتند، به تدریج روحیات دنیاگرایانه گذشته، از نو آشکار شد. با آنکه عمر در کار نظارت بر طبقه نوین اشراف سختگیری بسیار می‌کرد، اما مهار شرایط اجتماعی جدید در عمل ناممکن می‌نمود. به دشواری می‌توان داوروری کرد که جریان فتوح تا چه حد به منظور گسترش دیانت اسلام صورت گرفت و تا چه اندازه در این جهت موفق بود، اما تصادفی نیست که نام بسیاری از پارسایان و عالمان صحابه در میان فرماندهان و لشکریان جنگهای فتوح به چشم نمی‌خورد. از سوی دیگر، بومیان سرزمینهای فتح شده، چنان از سیاست پریشان زمامداران پیشین خود، رنج می‌بردند که غالباً اسلام را به عنوان دینی نوین و منادی مساوات و عدالت، از جان و دل پذیرا شدند و همین امر موجب پیشرفت حیرت‌انگیز فاتحان مسلمان در سرزمینهای گوناگون بود.

در ۲۳ ق، یک اسیر ایرانی، فیروز نام، با شهرت ابولؤلؤ که بر مبنای روایات، عمر به شکایت او اعتنا نکرده بود، خلیفه را زخم زد و وی اندکی بعد درگذشت (نک: طبری، ۱۹۰/۴-۱۹۴). هر چند طبق روایتها، ابولؤلؤ به ابتکار خود دست به قتل خلیفه زد، اما ناخشنودی بزرگان

۵۰۸؛ نیز نک: مفید، سراسر کتاب).

حرکت بعدی از سوی حکمران وقت شام، معاویه بن ابی سفیان سازمان داده شد که سالها بر شام حکومت کرده بود و اکنون جایگاه خود را در خطر می دید. او به دستاویز خونخواهی عثمان از بیعت با امام علی (ع) سرباز می زد. این بار نیز کار به نبرد انجامید و این نبرد طولانی که به جنگ صفین شهرت یافت، اگرچه نتیجه ای شایان برای معاویه به بار نیاورد، اما در پراکندگی صفوف مسلمانان و ایجاد گرایش سوم، یعنی خوارج تأثیری بسزا بر جای نهاد (بلاذری، همان، ۲/۲۷۵ به بعد؛ نیز نک: نصرین مزاحم، سراسر کتاب). اکنون پس از متراکه جنگ از یک سو معاویه دعوی خلافت برداشته بود و از دگر سو خوارج با اعتزال از اردوی امام علی (ع)، در محلی به نام خرورا گرد آمده، عبدالله بن وهب راسبی را به امارت برداشتند. تا زمانی که خوارج به اعتراض بسنده می کردند، خلیفه مسلمانان را با آنان ستیزی نبود و پیاپی آنها را به اطاعت و صلح می خواند؛ اما چون دست به آزار و قتل مردمان گشودند، امیر المؤمنین علی (ع) به سوی آنان لشکر کشید و در جنگی موسوم به نهروان آنان را درهم کوبید (بلاذری، همان، ۲/۳۵۹ به بعد؛ طبری، ۵/۷۲ به بعد).

پس از فرونشاندن تعرضات خوارج، حضرت علی (ع) به جمع آوری نیرو برای یکسره کردن کار معاویه پرداخت، اما در رمضان ۴۰ ق، در پی توطئه ای، از ضربت شمشیر عبدالرحمان بن ملجم مرادی زخم خورد، و ۳ روز بعد به شهادت رسید (بلاذری، همان، ۲/۴۸۷ به بعد؛ طبری، ۵/۱۴۳ به بعد). همراهان امام علی (ع) پس از شهادت آن حضرت، فرزند ارشد او امام حسن (ع) را به خلافت برداشتند، اما خلافت چند ماهه آن حضرت که سراسر به جنگ و درگیری سپری شد، سرانجام در پی صلحی میان وی و معاویه، به پایان آمد (بلاذری، همان، ۳/۴۱۳-۴۲) و بدین ترتیب، معاویه که مدتها در کمین فرصت بود، زمام حکومت را به دست گرفت و با موروثی کردن حکومت، چهره خلافت را دگرگون ساخت.

مآخذ: آرنولد، توماس واکر، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۲، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۶۶ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبری، تاریخ قرآن کریم؛ مفید، محمد، الجمل، قم، ۱۴۱۳ ق؛ نصرین مزاحم، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ ولهاوزن، بولویس، الدولة العربیه و سقوطها، ترجمه یوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹ م؛ نیز:

Guillaume, A., *Islam*, London, 1987.

علی بهرامیان

II. تعالیم و نهادهای اساسی اسلام

اصول اعتقادی: اصول اعتقادی اسلام یعنی ایمان و اعتقاد به توحید، نبوت و معاد. این ۳ اصل در واقع شالوده دینت اسلام را تشکیل می دهند، به گونه ای که کلیه گزاره های خبری و انشایی که در این آیین آمده، مغنابخشی خود را وامدار یکی از این اصلها یا هر سه آنهاست. بدین قرار، همه افرادی که به دین اسلام گرویده اند، با آنکه اختلاف نظرهای بسیار چشمگیر و گاه کاملاً متعارضی درباره جزئیات و تفسیر این باورها دارند، اما همگی به این اصلها معتقد و پای بندند و تردیدی در این ندارند که: ۱. خداوند تعالی آفریننده جهان بوده و هست و در ذات، صفات و افعال یگانه است و هیچ کس به هیچ وجه همکار و انباز او نیست؛ ۲. حضرت محمد (ص) پیام آور و فرستاده خداست و به دنبال زنجیره ای از پیامبران و به عنوان واپسین آنها از سوی خداوند برگزیده شده است. قرآن کریم مجموعه ای از گفتارهای خداوند است که به او وحی گردیده است؛ ۳. معاد یا روز قیامت بی شک رخ خواهد داد و در پیشگاه محکمه الهی به خوب و بد کردارها و انگاشته های مردم رسیدگی خواهد شد و سرانجام، نیکان به بهشت، و بدکاران به دوزخ خواهند رفت.

اصطلاح «اصول اعتقادی» در قرآن نیامده است و در مجموعه های حدیثی چون صحاح سته و بحار الانوار - با توجه به فهرستهایی که از وازگان این کتابها نوشته شده - این اصطلاح به چشم نمی خورد. این امر نشان می دهد که چنین تعبیری در دستگاہهای کلامی دهها سال پس از عصر پیامبر (ص) که در صدد تبیین دین اسلام در یک دستگاه فکری منسجم بودند، پدید آمده است. به هر روی، اصطلاح اصول اعتقادی تعبیر دقیقی از ماهیت دین و دینداری در اسلام است و دینداری بدون وجود هر یک از این مفاهیم، معنای خود را از دست می دهد.

الف - خداشناسی: بر اساس آموزه های قرآن، وجود خداوند پیدا و آشکار است. با اینکه قرآن آیینی خدا محورانه را مطرح می کند و در جای جای این کتاب الهی از خدا و کارها و شئون او در تمام مظاهر جهان هستی سخن رفته است، اما در این کتاب شریف چیزی به عنوان «استدلال برای اثبات وجود خدا» به چشم نمی خورد (نک: طباطبایی، ۱/۳۹۵). بدین سان، هستی خداوند بی پرده نمایان است و هیچ تردیدی در آن نیست (ابراهیم/۱۰-۱۴). نشانه های او آنچنان جهان را پر کرده است که اندکی تفکر و تدبر درباره ساده ترین آفریده ها کافی است که انسان غافل را به آفریننده رهنمون شود (بقره/۱۶۴؛ غاشیه/۸۸-۱۷-۲۲). شناخت خداوند از درون انسانها سرچشمه می گیرد؛ یعنی همانجایی که خدا معرفت خویش را به گونه ای فطری در آن نهاده است (هود/۱۱/۵۷؛ روم/۳۰/۳۰). از این گذشته، تنها انسانها نیستند که خدا را در می یابند، خدا برای هیچ آفریده ای، چه جاندار و چه غیر جاندار ناشناخته نیست، چه، آشکار بودن هر چیزی برای خودش و امداار آشکار کردن خداست. از طرفی همه آفریده ها زبان به تسبیح و تقدیس او گشوده اند و تسبیح وقتی معنا می یابد که ستایش کننده ستایش شونده را بشناسد (نور/۲۴/

است که تنها به یک مورد اشاره می‌شود: اگر برای عالم خدایانی در کنار الله فرض شود، همه اینها باید ذاتاً مختلف بوده، و از نظر حقیقت با هم تباین داشته باشند؛ در نتیجه تدبیرشان هم با هم مابینت خواهد داشت. چون تدبیرها با هم نمی‌خواند، موجب برهم ریختن سامان و نظام گیتی می‌شود. اما این نظام جاری، دستگاهی است که اجزایش در رسیدن به یک غایت با هم همخوانی دارند. پس در عالم، یک تدبیر و در نتیجه یک خدا بیش نیست (انبیاء/۲۲/۲۷).

قرآن همواره به توکل به الله، اعتقاد به او، پذیرفتن ولایت او، دوستی یا دشمنی در راه او و اخلاص عمل سفارش می‌کند، همچنین به پرهیز از تکیه کردن به غیر او و دوری از اطمینان به اسباب ظاهری پند می‌دهد. از این رو، اگر کسی ذره‌ای استقلال و بی‌نیازی از خدا برای چیزی یا کسی قائل باشد، مشرک به شمار می‌آید. بدین سان، شرک مرتبه‌ها و درجه‌هایی دارد که برخی آشکار و پاره‌ای پنهان است. یکی از موارد شرک پنهان، غافل شدن از خدا و توجه به غیر اوست که هیچ کس جز مخلصان از این شرک رهایی ندارد (یوسف/۱۰۶/۱۲؛ نک: طباطبایی، ۲۰۲۲-۲۰۲۳، ۲۷۵/۱۱، ۲۷۶). شرک عملی نیز یکی از مرتبه‌های شرک است و وقتی مصداق می‌یابد که کسی عملش را نه برای ثواب الهی، بلکه برای خشنودی خویش یا رسیدن به مال یا برای ستایش مردم انجام دهد (همو، ۲۵۴/۴). پیروی کردن از خواسته‌های هوس‌آلود نیز یکی دیگر از موارد این شرک به شمار می‌رود (جاثیه/۲۳/۴۵). از آنجا که در برابر هر یک از مرتبه‌های شرک، درجه‌ای از توحید وجود دارد، عالی‌ترین مرتبه توحید این است که شخص هیچ‌گاه از یاد خدا غافل نماند. توحید عملی نیز بدین معناست که انسان کارهای پسندیده را تنها برای خشنودی خدا و ثواب اخروی انجام دهد.

یکی دیگر از بحث‌های متعلق به توحید، مسأله اسماء و صفات باری تعالی است که اختلاف نظرها و مشاجره‌های دامنه‌داری درباره آن وجود دارد (گذشته از کتابهایی که در این باره نوشته شده، مثلاً نک: ابراهیمی، سراسر کتاب؛ نیز نک: ه، اسماء و صفات). در همه اسمها این اشکال هست که ساخته و پرداخته زبانهای انسانها هستند و آنان آنها را برای مصداقیایی که در خودشان دیده‌اند، وضع کرده‌اند، مصداقیایی که از شائبه نیاز و کاستی میرا نیستند. جنبه‌های نیاز و کاستی را از برخی اسمها مانند جسم، رنگ و مقدار نمی‌توان زدود، اما برخی از آنها را چون دانش، زندگی و توانایی، می‌توان جدای از این جهت‌ها در نظر گرفت؛ بدین قرار که دانش در انسانها به معنای احاطه پیدا کردن به چیزی از راه بر گرفتن صورت آن از خارج با ابزارهای مادی است؛ قدرت در انسانها به معنای انجام دادن کارها با ابزارهای مادی موجود در عضله‌هاست؛ زندگی در انسانها، یعنی اینکه آنان به گونه‌ای باشند که ابزارهای دانایی و توانایی را به کار گیرند. وصف خدا به این معناها و صفی درست نیست، اما اگر این معناها از ویژگیهای مادی تجرید شود و دانش را به معنای احاطه به چیزها، توانایی را به معنای منشأ بودن برای به وجود آوردن چیزها، و زندگی را به معنای دارا بودن

۴۱، ۳۵: اسراء/۱۷/۴۴).

تردید نیست که عربها پیش از اسلام به وجود مبدای معتقد بودند که آن را الله می‌نامیدند و به گونه‌ای او را می‌پرستیدند. به او سوگند می‌خوردند (انعام/۱۰۹/۶؛ نحل/۳۸/۱۶)؛ او را بخشنده باران و به صورت عام بخشنده زندگی به همه جانداران روی زمین می‌دانستند و به هنگام سختی و گرفتاری به او پناه می‌بردند و تردیدی در قدرت آفریدگاری او نداشتند (یونس/۲۲/۱۰؛ نحل/۵۳/۱۶؛ عنکبوت/۶۱/۲۹، ۶۳؛ برای مطالعه بیشتر، نک: ایزوتسو، ۱۲۳-۱۲۶). بدین سان به «توحید ذاتی» و اینکه جهان تنها دارای یک مبدأ است، باور داشتند، ولی اصطلاحاً «توحید افعالی و صفاتی» را نمی‌پذیرفتند، و از این جهت «مشرک» بودند. به عبارت دیگر در کنار الله، گاه به صورت انتزاعی و گاه در شکل بت، به وجود خدایانی معتقد بودند. رشته طولانی خدایان بی‌شماری که اعراب جاهلی می‌پرستیدند، موضوع کتاب الاصلام ابن کلبی است. هُبَیل، اساف و نائله از بت‌های مشهور بودند. قرآن از ۸ بت به نامهای لات، عَزْزَى، مَنات، وَدّ، سُواع، یغوث، و یعوق و نسر یاد می‌کند. از قرار معلوم، یعوق و یغوث در کنار خانه کعبه، هبل برپا بود، و اساف و نائله در صفا و مروه قرار داشتند (طباطبایی، ۲۸۵/۱۰، ۲۸۷). برای نگرش کلی، نک: عنایت الله، ۱۷۹-۱۹۰). در کنار اینان، مشرکان دیگری قرار داشتند و بر آن بودند که الله فرزند دختر و پسر دارد، یا مثلاً مسیح پسر او، یا حتی خود اوست و یا اینکه فرشتگان یا پاره‌ای از جنیان یا برخی قدیسان فرزند خدا هستند (مائده/۷۲/۵-۷۳؛ بقره/۱۱۶/۲؛ یونس/۶۸/۱۰؛ نک: طباطبایی، ۶۱/۱۵، ۶۲).

قرآن با تعبیرهای گوناگون، با عقاید شرک آمیز و مخالف توحید سخت مبارزه می‌کند. درگیری قرآن با مشرکان بر سر وحدت یا کثرت مبدأ جهان هستی نیست، چرا که آنان باور داشتند که او واحد است و شریکی ندارد. بیکار بنیادین بر سر الله به معنای پروردگار مورد پرستش بود. چه، مشرکان بر آن بودند که تدبیر عالم به موجوداتی شریف واگذار شده که به خدا نزدیکند و باید آنان را پرستید تا برای پرستندگان خود نزد الله شفاعت کنند و آنان را به او نزدیک نمایند. اله‌ها برای فرو دستانی خود، خدا بودند و الله خدای خدایان و آفریننده همه بود (زخرف/۹/۴۳، ۸۷؛ زمر/۳۱/۳۹). قرآن با پافشاری و تأکید، پیوسته با شرک به جدال برخاسته است و در خلال داستانهایی پیامبران پیشین بیان می‌کند که همه آنان مبلغ همین معنا بوده‌اند. پیامبر اسلام (ص) نیز به نوبه خود با حکمت، پند و جدلهای نیکو مشرکان را به توحید فرا می‌خواند، اما واکنش آنان چیزی جز استهزاء، آزار و فتنه جویی نبود. مشرکان در آغاز کار چنان عرصه را بر پیامبر (ص) و یارانش تنگ کردند که عده‌ای مجبور شدند مکه را رها کرده، به حبشه بروند. بعدها نیز بیکارهای خونینی میان آنان و پیامبر (ص) رخ داد.

اسلام عنایت بسیاری به ریشه‌کن ساختن چند گانه گرایی و برانداختن این باور باطل دارد. قرآن برای برطرف کردن هرگونه شبهه، استدلالهای گوناگونی برای بی پایه نشان دادن اندیشه مشرکان آورده

دانش و توانایی تعبیر کنیم، در این صورت وصف کردن باری تعالی به این صفتها ناروا نیست. از سوی دیگر، عقل و نقل بر این دلالت دارند که همه صفتهای کمالی از آن اوست و اوست که در واقع این صفتها را به دیگران افاضه می‌کند. پس خداوند، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و... است، اما نه چون انسانها، بلکه به گونه‌ای که لایق ساحت مقدسش باشد. نتیجه اینکه پاره‌ای از صفتهای الهی مانند صفتهای یاد شده، معنایی ثبوتی افاده می‌کنند و بر معنای کمال اشتمال دارند. برخی نیز معنی سلبی دارند، مانند سُتُوح و قدوس که برای تنزیه خدا از شائبه‌های کاستی و نیاز به کار می‌رود. از این روست که صفتهای خدا را به ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند. همچنین اسماء و صفات باری به ذاتی و فعلی تقسیم شده‌اند: صفات ذاتی مانند حیات، قدرت و علم به ذات است که همگی عین ذاتند؛ صفتهای فعلی چون خلق و رزق به گونه‌ای هستند که در تحققشان اقتضا دارند که قبلاً ذات مفروض واقع شود. بدین قرار، اینها زاید بر ذاتند به معنای اینکه از مقام فعل الهی انتزاع می‌شوند (طباطبایی، ۳۴۲/۸-۳۵۲).

ب- جهان‌شناسی: جهان هستی تنها به جهان محسوس محدود و منحصر نیست و گستره آن بسیار پهن‌تر از جهان دیدنیهاست. قرآن جهان محسوس را «شهادت» می‌خواند و آن را در برابر «غیب» می‌نهد (رعد/۹۱/۱۳). اهمیت ایمان به غیب در آموزه‌های قرآنی چندان است که همدوش با گزاردن نماز، ایمان به وحی و آخرت، از ویژگیهای برهیزگاران شمرده شده است (بقره/۴-۳/۲۲). طبعاً انکار غیب یکسره موجب انکار دین و فرو افتادن به ورطه الحاد می‌گردد. غیب بر خلاف شهادت به معنای اموری است که حس به آن دسترسی ندارد، مانند خدا و وحی. گنجینه‌های غیب و کلیدهای آن را کسی جز خدا نمی‌داند و آگاهی از غیب تنها به خدا منحصر است (انعام/۵۹/۶). دانستن وقت قیامت از زمره آن دسته از امور غیبی است که حتی پیامبر (ص) نیز به فرمان خدا باید صراحتاً اعلام کند که از آن بی اطلاع است (اعراف/۱۷۱-۱۸۸).

طبق جهان‌شناسی اسلام، موجوداتی در جهان به نام ملک (= فرشته) وجود دارند. قرآن بارها و بارها از فرشتگان سخن گفته، اما جز در دو مورد، یعنی جبرئیل و میکائیل از هیچ یک نام نبرده، و درباره دیگران تنها وصفی از آنها به دست داده است، مثل ملک الموت (سجده/۱۱/۳۲)، کراماً کاتبین (انفطار/۱۱/۸۲) و سفرة کرام (عبس/۱۶-۱۵/۸۰). اینان آفریده‌هایی والا مقامند که میان خداوند و عالم مشهود نقش میانجی دارند. هیچ رویداد کوچک و بزرگی در عالم نیست، مگر آنکه آنان عهده‌دار صورت پذیرفتن آنند. البته هیچ کاری جز اجرای دستورهای الهی ندارند (تحریم/۶/۶۶؛ نک: طباطبایی، ۱۳-۱۲/۱۷). فرشتگان بندگان گرامی خدا هستند و هیچ‌گاه از فرمان او سر نمی‌پیچند (انبیاء/۲۶/۲۶). فرشتگان دارای بالهای دوگانه، سدگانه یا چهارگانه‌اند (فاطر/۱۳/۳۵) که با آنها می‌توانند از آسمان به زمین و برعکس از هر جایی به جای دیگر رفت و آمد کنند. در برخی

روایتها چنین آمده که بن‌مایه آفرینشان از نور بوده است و برخی دیگر از احادیث اوصاف حیرت‌انگیزی از بزرگی، شمار بسیار و پیچیدگی آفرینش آنان به دست داده‌اند (طباطبایی، ۸-۷/۱۷). فرشتگان یا توجه به شمار بسیارشان، هر یک در مرتبه‌ای قرار دارند و مرتبه‌ها دارای درجه‌های بالا و پایین است. به عبارت دیگر برخی از آنان دستور می‌دهند و برخی فرمان می‌برند (صافات/۱۶۴/۳۷)؛ تکویر/۲۱-۱۹/۸۱). فرشتگان کارها و وظایف مختلفی بر عهده دارند. مثلاً رقیب و عتید بر انسان موکلند و کردار و گفتار وی را ثبت و ضبط می‌کنند (ق/۱۷/۵۰-۱۸). برخی از آنان روز قیامت در زمره کسانیند که در حق گناهکاران شفاعت می‌کنند (انبیاء/۲۸/۲۱). پاره‌ای دیگر که بسیار نیرومند و دل‌سخت هستند، در روز قیامت به عذاب دادن انسانهای ناسپاس و بدکار می‌پردازند (تحریم/۶/۶۶). برخی از مفسران بر آنند که فرشتگان از ماده‌ای جسمانی که دستخوش نیستی، تباهی و دگرگونی باشد، آفریده نشده‌اند. آن دسته از احادیث را که در باب صورت و شکل داشتن فرشتگان وارد شده، چنین تفسیر کرده‌اند که این شکلها صرفاً تمثلهایی است که بر پیامبر نمود می‌کرده است و خود آنان جسمانی نیستند (طباطبایی، ۱۳/۱۷).

جن نیز یکی دیگر از موجوداتی است که نادیدنی، و از حواس ما پوشیده است. ریشه این واژه با این ویژگی بی ارتباط نیست (نک: راغب، ذیل جن). بن‌مایه آفرینش اینان آتش است (حجر/۲۷/۱۵؛ الرحمن/۱۵/۵۵). قرآن در سوره‌های مختلف از جن یاد می‌کند و از کارهای شگفت‌آور و سرعت حرکت آنان سخن می‌گوید (نمل/۳۹/۲۷). جنیان ویژگیهایی مانند انسانها چون احساس و اراده دارند، زن و مردند (جن/۱۷/۲۲)؛ مکلفند و از این‌رو، مؤمن و کافر، و صالح و طالح دارند (جن/۱۱/۲۲)؛ همچنین محکوم به زندگی و مرگ، و دارای حشر و قیامتند (جن/۱۵/۷۲-۱۶).

شیطانها از انواع مهم جن هستند. واژه شیطان به عنوان اسم عام بر هر فرد متکبر و سرکش از جن و انسان و حیوان، خاصه هر موجود فوق طبیعی و منشأ شر اطلاق می‌شود. به عنوان اسم خاص، شیطان یا ابلیس فرشته‌ای است که در زمره جنیان، و دارای فرزند و قبیله است (کهف/۵۰/۱۸). او که زمانی همدوش با فرشتگان از مقربان درگاه بوده، از فرمان خدا در سجده به آدم سرپیچی می‌کند، چون خود را آفریده شده از آتش و برتر از آدم خاکی می‌داند (بقره/۳۴/۲؛ ص/۷۴-۷۵/۳۸). سرانجام، شیطان از زمره فرشتگان رانده، و ملعون می‌شود و لقب رجیم می‌یابد. سپس از خدا مهلت می‌خواهد تا عذاب او را به قیامت افکند، و چون درخواستش پذیرفته می‌شود، به خدا می‌گوید که قسم به عزت همه بندگان تو را گمراه خواهم کرد (ص/۷۷/۳۸)، بدین سان، شیطان دشمن قسم خورده انسانهاست و همو موجب شد تا آدم و حوا فریب بخورند و از بهشت رانده گردند (بقره/۳۶/۲). با اینهمه، شیطان نمی‌تواند انسانها را به زشتکاری وادارد، بلکه تنها آنان را به بدی می‌خواند و خود انسانها هستند که در قیامت باید پاسخگوی بد

کاربهایشان باشند (ابراهیم/۲۲). آنچه از آیه‌های قرآن در زمینه آفرینش آسمان و زمین بر می‌آید، این است که آفرینش آن دو از عدم محض نبوده، بلکه پیش از این شکل ظاهری، ماده‌ای انباشته و مترکم بوده که از اجزاء آن در دو روز یا دو برهه از زمان گسترش یافته، و زمین کنونی به وجود آمده است. بن مایه آفرینش آسمانها دود است که آن نیز گشوده و باز شده، و در دو برهه به صورت ۷ آسمان در آمده است. در میان این آسمانها، آسمان دنیا همین جهان پرستاره بالای سر ماست. قرآن از ۶ آسمان دیگر چیزی نگفته است. برخی آیه‌ها گویای این امر هستند که آسمان جایگاه فرشتگان است و درهایی دارد که به روی کافران بسته است و اشیاء و روزیها را از آنجا فرو می‌فرستند (طباطبایی، ۱۵۰/۱۰-۱۵۱، ۱۷/۳۶۹-۳۷۰).

ج - نبوت: واژه نبی از «نبا» گرفته شده است و به این دلیل پیامبر را نبی نامیده‌اند که او از غیب خبر می‌دهد. قرآن این ادراک و دریافت غیبی را «وحی»، و دریافت کننده را نبی و یا رسول می‌خواند. وحی عبارت است از یک نوع سخن گفتن خدا با انسان که نبوت بر آن متوقف است (نساء/۱۶۳/۴). غرض از وحی بیم دادن به مردم، خاصه بیم دادن درباره روز قیامت است. چه اگر در مورد روز قیامت انداز نمی‌دادند، هیچ دعوت دینی ثمربخش نبود (شوری/۷/۴۲؛ نک: طباطبایی، ۱۷/۱۸). وحی یا شعور باطنی پیامبران هرگز دستخوش دگرگونی و فساد نمی‌شود و از این روست که پیامبران همگی معصومند. عصمت بر ۳ گونه است: عصمت از خطا در دریافت وحی، عصمت از خطا در رساندن پیام وحی، و عصمت از گناه، یعنی امری که موجب هتک حرمت بندگی و سربیزی از فرمان الهی باشد. به هر حال، در انسان معصوم چیزی وجود دارد که وی را از افتادن در امور ناروا چون خطا و گناه حفظ می‌کند (همو، ۱۳۴/۲).

ویژگی دیگر پیامبران آوردن معجزه است. به عبارت دیگر، قرآن از رویدادهایی سخن می‌گوید که با جریان مشهود در عالم طبیعت ناآشناست. اینها همان معجزه‌هایی است که قرآن به پیامبرانی چون نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، داوود، سلیمان، موسی، عیسی و محمد (ص) نسبت می‌دهد (همو، ۷۴/۸). میان پیامبران درجه‌هایی وجود دارد: «رسول» کسی است که فرشته وحی بر او نازل می‌شود و او فرشته را می‌بیند و با او سخن می‌گوید، اما «نبی» فرشته را در خواب می‌بیند و خدا در خواب به او وحی می‌کند (همو، ۳۹/۱۴). از این میان، پیامبران اولوالعزم - نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) - از برتری ویژه‌ای برخوردارند. هر یک از این ۵ تن، دارای شریعت و کتابند (احقاف/۳۵/۴۶؛ احزاب/۷/۳۳؛ شوری/۱۳/۴۲؛ اعلیٰ/۱۹/۸۷؛ مائده/۵۱/۵).

اما پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) در میان همه پیامبران، برجستگی چشمگیری دارد. آیه ۱۵۷ از سوره اعراف (۷) به ۵ ویژگی از پیامبری ایشان اشاره می‌کند. او رسول، نبی و امی بود. انسانها را به نیکی می‌خواند و از بدی باز می‌داشت. قید و بندهایی که مانع رسیدن مردم به کارهای خوب بود، از میان برداشت. با دین و کتابی

یکی دیگر از ویژگیهای قرآن این است که دارای ظاهر و باطن است. از آنجا که اسلام هیچ‌گونه محرومیت از تعلیمات مذهبی را برای هیچ کس نمی‌پسندد (آل عمران/۱۹۵/۳؛ حجرات/۱۳/۴۹)، قرآن آموزه‌های خود را با زبان ساده همه کس فهم بیان کرده است. کاربرد این روش طبعاً این پیامد را به دنبال دارد که ظاهر جمله‌ها مطالبی از سنخ محسوسات القاء کند و معنویات در پشت ظاهر قرار گرفته خود را به فراخور حال به فهمهای مختلف نمایان سازد. پیامد دیگر این سبک این است که بیانهای قرآن نسبت به بطنهایی که دارد جنبه مثل به خود

می‌گیرد، یعنی مثلهایی است که برای نزدیک ساختن معارف الهی به فهمها زده شده است (اسراء/۱۷؛ عنکبوت/۲۹؛ نکه: طباطبایی، ۵۸۸-۶۰).

یکی دیگر از جنبه‌های قرآن این است که محکم و متشابه دارد. متشابه آیه‌ای است که در افاده مدلول خود استقلال ندارد و به واسطه بازگرداندنش به محکم روشن خواهد شد. در واقع همه آیه‌های قرآن هم محکمند و هم متشابه (هود/۱۱۱؛ زمر/۳۹؛ آل عمران/۷۳). از برخی احادیث چنین بر می‌آید که محکم، و متشابه نسبی است؛ یعنی بسا که آیه‌ای نسبت به کسی محکم، و نسبت به دیگری متشابه باشد (طباطبایی، ۳۷۳-۴۴). دیگر ویژگی قرآن این است که تأویل و تنزیل دارد. مراد از تأویل، آن امری است که قرآن به سوی آن بر می‌گردد و مقصود از تنزیل، معنی روشن و لفظ به لفظ آیه است. آیه ۵۳ سوره اعراف (۷) می‌گوید که همه قرآن دارای تأویل است.

د- معاد: اعتقاد به معاد یکی از مبانی قوام بخش دین اسلام است و یکی از رکنهای مهم آن به‌شمار می‌رود. انکار معاد مستلزم انکار امر و نهی، وعد و وعید، نبوت و وحی است و یکسره موجب انکار و باطل انگاشتن دین الهی می‌گردد. بیش از یک چهارم آیه‌های قرآن به گونه‌های مختلف به معاد مربوط می‌شود؛ در پاره‌ای از آیه‌ها، وقتی از اوصاف کافران سخن به میان می‌آید، با اینکه چه بسا آنان به توحید و نبوت معتقد نبودند، تنها به این امر بسنده می‌شود که اینان به آخرت باور ندارند (اسراء/۱۰). این امر نشان می‌دهد که اگر کسی معاد را منکر شود، هر چند به وحدانیت خدا و به دیگر اصول هم ایمان داشته باشد، دیگر برای دین اعتباری باقی نمی‌ماند. برای همین است که آیه ۲۶ سوره ص (۳۸)، فراموشی روز حساب را اساس گمراهی خوانده است (طباطبایی، ۱۵/۱۰، ۴۸/۱۳-۴۹). همچنین اعمال صالح شخص مسلمان وقتی به نتیجه می‌رسد که او به آخرت یقین داشته باشد. چه، اگر کسی به این امر باور نداشته باشد، همه کردارهای نیکش بی‌نتیجه و بیهوده می‌گردند (نمل/۲۷؛ اعراف/۱۴۷). اجل و مرگ نخستین مرحله برای راهیابی به جهان آخرت و معاد است. اجل انسان همان زمانی است که زندگی‌اش پایان می‌یابد. انسان به هنگام مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه از جهان دنیوی به جهان دیگر انتقال می‌یابد. مرگ هنگام بازگشت به سوی خداست و کیفیت آن چنین است که خداوند یا فرشتگان نفس (روح) را به طور کامل از جسم گرفته، آن را نگه می‌دارند (زمر/۳۹؛ سجده/۳۲؛ انعام/۶۱).

انسان پس از مرگ زندگی نوینی را در عالم برزخ آغاز می‌کند و این عالم مرحله‌ای است که انسان پس از مرگ تا قیامت آن را طی می‌کند (مؤمنون/۲۳). برخی آیه‌ها گویای این امرند که انسانها در برزخ برحسب سعادت یا شقاوتی که حاصل کردارشان در دنیا بوده، در معرض نعمت یا عذاب برزخی قرار می‌گیرند (هود/۱۱-۱۰۸؛ مؤمن/۴۶؛ آل عمران/۱۶۹-۱۷۰). اما قیامت با نفع صور آغاز می‌گردد. صور دو نوع صیحه دارد: میراننده و زنده کننده. وقتی باز

نخست در صور می‌دمند، همه زمینیان و آسمانیان (فرشتگان)، جز عده‌ای خاص، از هوش می‌روند (زمر/۳۹). به دنبال همین صیحه است که نشأت دنیا درهم پیچیده می‌شود، آسمان و زمین تکه تکه می‌شود و دنیا و اهلیش نابود می‌گردد (حاقه/۶۹-۱۳). بدین سان، برپا شدن قیامت با رویدادهایی بزرگ و مهیب همراه است: تاریک شدن خورشید و ستارگان، شکافتن زمین بر اثر لرزه و از هم پاشیدن کوهها. این امور در روایتها به عنوان اشراف الساعة (م) معرفی شده‌اند. اساساً در روز قیامت نظام جهان دستخوش دگرگونی می‌گردد و نظام نوینی در جهان برپا می‌شود. از قرآن و احادیث چنین بر می‌آید که همه شئون نظام زندگی در آخرت با آنچه در دنیاست، تفاوت دارد. به هر حال، وقتی دوباره در صور می‌دمند، انسانها از گور برمی‌خیزند (یس/۴۸-۵۲) و گروه گروه به سوی خدا می‌شتابند (یس/۳۶-۵۱). آنگاه منتظر و مبهوت می‌مانند تا چه حادثه‌ای رخ خواهد داد (زمر/۳۹). در اینجا همه سببها باطل خواهد شد: نه داراییها (حاقه/۶۹)، نه خویشاوندی (عبس/۸۰)، نه رفاقت (دخان/۴۴) و خلاصه هیچ دستاویزی از این دست (شوری/۴۲-۴۷) به کار نمی‌آید. حجابها برطرف گردیده، غیب و شهادت یکی می‌شود (ق/۵۰-۲۲؛ طارق/۹۸-۹۶).

باید دانست که برخلاف پندار کسانی که معتقدند صرفاً روح انسان در عرصه محشر حاضر می‌شود، بسیاری از آیه‌ها و روایتها تصریح می‌کنند که انسان با بدن خویش در صحنه قیامت حضور پیدا می‌کند (نکه: انفقار/۸۲؛ حج/۲۲). آیه‌های ۸ و ۹ سوره اعراف (۷) به صراحت بیان می‌کنند که در روز قیامت اعمال انسانها وزن می‌شود و نیکها سنگین و بدیها سبکند. دلیل این امر شاید ماندگاری نیکها و ناپایداری بدیها باشد (رعد/۱۷). آنچه این اعمال به وسیله آن وزن می‌شود، ترازوی عدل الهی است (انبیاء/۲۱). بدیهی است آنانکه در ترازوی عدل کردارهایشان سنگین باشد، رستگار گردیده، به بهشت می‌روند و آنانکه اعمالشان سبک باشد، به آتش گرفتار می‌شوند (مؤمنون/۲۳/۱۰۶-۱۰۲).

بر اساس آیه‌های ۱۳ و ۱۴ سوره اسراء (۱۷) همه اعمال انسان در کتابی ثبت شده، و به گردش آویخته است. رسیدگی به کار هر کس بر پایه نامه اعمالش صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر آنچه موجب نیک بختی یا بد عاقبتی انسان می‌شود، همراه خود اوست و هرگز از او جدا نمی‌شود. این کتاب در واقع همان کرده‌های انسان است که خداوند آن را در روز قیامت می‌گشاید و به او نشان می‌دهد. این کتاب مانند کتابهای دنیوی نیست و ویژگیهایی دارد، از جمله، حقیقت‌آمیزی را که او در دنیا انجام داده، در بر دارد و از ثبت هیچ عمل ریز و درشت در آن فروگذار نشده است. بدین قرار در محکمه الهی عملها در برابر چشم انسان مجسم می‌شوند؛ چه، هیچ حجتی بالاتر از مشاهده عینی نیست و این امر راههای عذر و انکار را می‌بندد (کهف/۱۸؛ آل عمران/۳۰-۳۰/۳؛ نکه: طباطبایی، ۵۴/۱۳-۵۵).

کنار مجموعه اعتقادی «اصول دین»، فروع دین ناظر بر جنبه‌های عملی دیانت اسلام است. در آموزشهای معمول میان شیعه امامی در شمارش این فروع نماز، روزه، زکات، خمس، حج، جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، تولی و تبری جای دارد، اما نزد مذاهب اهل سنت برخی از این فروع چندان توسعه نیافته، و بر آنها تأکید نشده است.

در بررسی تحلیلی عبادات و آداب دینی در اسلام، به سختی می‌توان عملی را نشان داد که دارای جنبه فردی محض، بدون برخورداری از جنبه‌های اجتماعی بوده باشد، ولی در نگرش نسبی برخی از فروع دین یعنی نماز، روزه و حج بیشتر در طیفی عبادی جای می‌گیرند، در حالی که دسته‌ای دیگر از جمله زکات، خمس و جهاد از جنبه قوی اقتصادی و اجتماعی برخوردارند. حتی در میان نماز، روزه و حج، از نظر زمانی ویژگی‌هایی متمایز دیده می‌شود. نماز فریضه‌ای روزانه است، روزه عبادتی موسمی و یک ماه در سال است و حج فریضه‌ای است که فقط برای یک بار در عمر انسان واجب می‌شود و در مجموع به جای آوردن این اعمال لازمه مسلمان بودن، و از ضروریات بقا و دوام عزت امت اسلامی است.

نماز: در دین اسلام، نخستین و مهم‌ترین وظیفه عبادی برای هر فرد مکلف به جای آوردن نماز است که ۵ نوبت در روز یادآور ایمان و عقیده فرد مسلمان، و وسیله‌ای برای فراهم آوردن نیروهای درونی و معنوی برای اتصال به مبدأ جهان، یعنی خداوند است. با نماز باید خدای را ستود و برای رفع مشکلات و گرفتاریهای بشری از نماز یاری جست و بدان استعانت کرد و آیه شریفه «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره/۴۵) را راهنمای خویش قرار داد. نماز، نمازگزار را از تبهکاری باز می‌دارد (عنکبوت/۲۹)، چه حکمتی از این بالاتر که شخص و جامعه از فساد منزه شوند و مایه ریشه کن شدن تبهکاری و آثار سوء مترتب بر آن فراهم گردد.

توجه به این نکته لازم است که گزاردن نماز اختصاص به مسلمانان ندارد، بلکه در تمامی شرایع و ادیان الهی - در هر یک به نحوی خاص - به نماز توجه شده، و بدین وسیله ارتباط بنده با پروردگار برقرار شده است. البته نماز در اسلام به همان صورتی است که با کمی اختلاف در جزئیات، در میان مذاهب اسلامی معمول است. با تکبیر آغاز می‌شود و با سلام پایان می‌یابد. قرآن مجید از زبان ابراهیم (ع) خواسته او را چنین بازگو می‌کند: پروردگارا مرا و ذریه مرا از برابری دارندگان نماز قرار ده (ابراهیم/۴۰) و درباره اسماعیل (ع) آمده است که اهل خود را به نماز و زکات امر می‌کرد (مریم/۵۵) و خداوند به مریم (ع) چنین دستور می‌دهد: برای یاد من اقامه نماز کن (آل عمران/۴۳) و از زبان عیسی (ع) بازگو می‌فرماید: خداوند مرا به اقامه نماز و پرداخت زکات، تا زنده هستم، دستور داد (مریم/۳۱) و خداوند در میثاقی که از بنی اسرائیل گرفت و وظایفی که برای ایشان تعیین کرد، یکی هم اقامه نماز و ایتاء زکات بود (بقره/۸۳)، و به پیامبرش حضرت محمد (ص) می‌فرماید: اهل خود را به نماز امر کن

«صراط» یکی دیگر از مراحل قیامت است. منظور از صراط راهی است که بر روی جهنم یا داخل آن کشیده شده است (نساء/۴۱-۱۶۸-۱۶۹؛ صافات/۳۷-۲۲-۲۵). این راه بر سر تاسر جهنم امتداد دارد و همه انسانها از خوب و بد از آن می‌گذرند (مریم/۶۸-۷۲). البته خداوند پرهیزگاران را نجات می‌دهد و گناهکاران را به جهنم می‌فرستد. ناگفته نماند که این طور نیست که همه گناهکاران به دوزخ بروند، یا همه دوزخیان تا ابد در آنجا بمانند. در واپسین مرحله در حق گناهکاران شفاعت می‌کنند. این شفاعت که توسط پیامبران و فرشتگان صورت می‌گیرد، شامل حال برخی از انسانهایی که به دوزخ رفته، و مدتی در آنجا به سر برده‌اند، نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۶۲/۱-۱۸۳). به هر روی همه انسانها در دوزخ یا بهشت جز جزای اعمال گذشته‌شان نمی‌بینند (یس/۵۴). بهشت در قرآن با تمثیل و تشبیه وصف شده است (رعد/۱۳/۳۵؛ محمد/۴۷/۱۹) و با آنچه از نظر انسان ارزش و اعتبار دارد، موافق است، یعنی با کرامت، شرافت، فضیلت، جمال، لذتهای حسی و همنشینی با خوبان و خوبرویان. جهنم با صفاتی معرفی شده است که منفور طبع انسانهاست، مانند سوختن در آتش، ماندن میان مرگ و زندگی (طه/۷۴/۲۰)، آشامیدن آب جوش و خوردن از میوه ناگوار و ناخوشایند زقوم (دخان/۴۴/۴۲).

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق تعالی، تهران، ۱۳۷۵؛ ایزوتو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۸؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالعلم؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳؛ عنایت الله، «تفکر اعصاب در دوران جاهلیت»، ترجمه حسین معصومی همدانی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱؛ قرآن کریم، ناصر گذشته

عبادات و آداب دینی: با توجه به اینکه اساسی‌ترین نهاد در اسلام و دیگر مذاهب آسمانی، توحید است - گرچه در دیگر ادیان آسمانی، همچنین در برخی از فرق و مذاهب اسلامی تحریفهایی راه یافته، و کار از سویی به غلو و افراط، و از سویی دیگر به افعال و تفریط کشیده شده است - در اسلام هر چه شخص را به توحید و اطاعت مطلق از او امر و نواهی راهنمایی کند، پسندیده، و هر چه منجر به انکار توحید و لوازم آن یا ایجاد خلل در آن شود، ناپسند شمرده شده است.

یکی از مراحل توحید، توحید در عبادت است، یعنی پس از اعتراف قلبی و اقرار به شهادتین باید «عمل به ارکان» را مکمل و متمم موحد بودن شمرد. عبادت که اجرای دستورهای الهی است، باید به قصد تقرب به خداوند صورت گیرد و بالاترین سر و راز عبادت همین تعبد است. انکار نمی‌توان کرد که در عبادت رازها و اسراری نهفته است که باید برای پی بردن به آنها، افزون بر بهره‌جویی از قرآن کریم، از اخبار و احادیث نیز بهره جست؛ ولی گاه در منابع تأویلاتی نامستند، ناشی از سلیقه‌های شخصی و دیدگاههای فرقه‌ای نیز مطرح شده است.

عبادات بخشی مهم از مجموعه اعمال و رفتاری را تشکیل می‌دهند که در فرهنگ اسلامی با عنوان «فروع دین» شناخته شده است. در

(طه/۲۰/۱۳۲)، باز می‌فرماید: انجام دادن کارهای نیکو و اقامه نماز را به ایشان [پیامبران] وحی کردیم (انبیاء/۲۱/۷۳). اقامه نماز بر همه - از تندرست و بیمار، در صلح و در جنگ، ایستاده، نشسته یا خوابیده - واجب است، مگر بر کسی که تکلیف از او ساقط باشد. در برداشتی کلی از چگونگی به جای آوردن نماز، باید گفت که تمامی نمازهای واجب یا مندوب (مستحب) در شریعت اسلام، بجز نماز میت، از اعمالی متناوب تشکیل شده است که در واقع تکرار یک واحد عبادی به نام رکعت است و هر رکعت مجموعه‌ای از یک قیام به همراه قرائت، رکوع و دو سجده یا مراعات آدابی در انتقال از یک عمل به عملی دیگر است. از آنجا که در بیشتر نمازها در هر رشته از اعمال متناوب، تنها یک رکوع وجود دارد، رکوع به عنوان واحد شمارش شناخته شده، و رکعت از همین کلمه مشتق شده است. بجز نماز تک رکعتی وتر (نک: ادامه مقاله)، یک رکعت به خودی خود عبادتی تمام شده (کامل) تلقی نمی‌گردد و هر نمازی در شریعت مرکب از ۲، ۳، یا ۴ رکعت است و تنها با پایان یافتن شمار مقرر رکعتها، قابل سلام گفتن و خاتمه دادن است.

نمازهای واجب اینهاست: نمازهای یومیه (روزانه)، در صورت تحقق شرایط نماز جمعه و نماز عیدین، نماز آیات که به هنگام کسوف، خسوف و زلزله و هر چه باعث هول و هراس عمومی گردد، خوانده می‌شود، نماز طواف و نماز میت و نمازهایی که از طریق نذر و عهد و سوگند بر مکلف واجب شده باشد.

نمازهای یومیه: نمازهای یومیه (۱۷ رکعت)، به عنوان مصداق اجلای نماز واجب، باید در ۵ نوبت خوانده شوند که از آن میان، نماز صبح دو رکعت، نماز مغرب ۳ رکعت و نمازهای دیگر ۳ نوبت (ظهر، عصر و شام) هر یک ۴ رکعت است. وقت نماز صبح از طلوع فجر صادق است تا طلوع خورشید؛ از ظهر شرعی (زوال) تا غروب آفتاب وقت نمازهای ظهر و عصر است؛ از ظهر به مقدار زمانی که برای خواندن نماز ظهر لازم است و همچنین نزدیک غروب به مقدار زمانی که برای خواندن نماز عصر لازم است، زمان مختص هر یک از این دو نماز و فاصله میان آن، زمان مشترک است؛ همچنین از غروب آفتاب (از بین رفتن سرخی در مشرق پس از پنهان شدن قرص خورشید) تا نیمه شب شرعی، وقت نمازهای مغرب و عشاء است، به همان ترتیب که زمان لازم برای ۳ رکعت نماز مغرب در آغاز، و وقت کافی برای ۴ رکعت نماز عشا در پایان، زمان مختص هر یک از این دو نماز، و باقی زمان مشترک است؛ نمازهای ۴ رکعتی مسافر دو رکعت است که نماز شکسته خوانده می‌شود.

در قرآن مجید (اسراء/۱۷/۷۸؛ هود/۱۱/۱۱۴)، به هنگام یا به اصطلاح به «مواقیت» نمازهای یومیه اشاره شده است. جدا خواندن نماز ظهر و عصر، همچنین نماز مغرب و عشا را در اخبار، افضل از جمع میان دو نماز (بدون فاصله) دانسته‌اند، اما پیامبر (ص) برای بیان جواز هر دو حالت گاهی خود جمع میان دو نماز می‌کرده‌اند (برای

توضیح، نک: مجلسی، ۳۳۵/۷۹-۳۴۰). یکی از مقدمات نماز گفتن اذان و اقامه برای نمازهای یومیه و گفتن ۳ بار «الصلوة» برای دیگر نمازهای واجب است. برخی از افعال نماز رکن به شمار می‌آید که ترک آنها عمداً یا سهواً موجب بطلان نماز است و دیگر افعال واجب، در صورت فراموشی به نحوی قابل جبران است (نک: قدوری، ۵۵/۱ به بعد؛ غزالی، ۳۲ به بعد؛ ابن هبیره، ۷۴/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۸۸/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱/۵۹ به بعد؛ شهید ثانی، ۵۲/۱ به بعد).

طهارت و نماز: نخستین مقدمه گزاردن نماز، مراعات طهارت است، ولی مراد از آن طهارت شرعی ناشی از وضو و غسل و تیمم است. وضو و غسل واجب برای به جای آوردن نماز واجب، و نیز برای طواف واجب یا مس قرآن، و طهارت مندوب برای برخی عبادات مندوب است. طهارت اعم از وضو، غسل و تیمم برای رفع پلیدی و ناپاکی معنوی است که در اصطلاح شرعی حدت نامیده می‌شود؛ از آن میان آنچه وضو یا طهارت صغری را ایجاب نماید، حدث اصغر، و آنچه غسل یا طهارت کبری را ایجاب کند، حدث اکبر خوانده می‌شود. موجبات وضو یا نقایض آن تخلی و خواب و برخی عوامل دیگر است که به نحوی به این دو مقوله ملحق می‌گردند، اما آنچه موجب غسل می‌شود، جنابت، حیض و ملحقات آن و لمس کردن میت است. آب در شریعت اسلام برترین پاک کننده‌هاست و در قرآن کریم «طهور» خوانده شده است (فرقان/۲۵/۴۸) و اصل در رفع حدث، چه در وضو و چه در غسل، تطهیر با آب است. در نبودن آب یا لازم بودن آن برای امری مهم‌تر از قبیل حفظ تن از هلاک، یا در دسترس نبودن آب و ضیق وقت، نیازمند طهارت باید به عنوان بدل از وضو یا غسل، تیمم کند که طهارت به «صعید» (زمین) است. در وضو و غسل پاکیزگی ظاهری هم مشهود است، ولی در تیمم فقط اطاعت متعبده از دستور الهی و اجابت منظور شارع است؛ در این باره باید به حدیثی نبوی اشاره کرد که «پروردگار و خالق آب و زمین یکی است» (فقه الرضا، ۸۹).

بجز مرتفع ساختن ناپاکی معنوی یا حدث، نمازگزار باید از گونه‌ای دیگر از ناپاکی نیز بپرهیز نماید که ناپاکی ظاهر است و در اصطلاح فقیهان «حَبَث» خوانده می‌شود. مصادیق حَبَث که اجسامی پلیدند، در فقه با عنوان «نجس» شناخته می‌شوند و در تماس مرطوب با اشیاء پاک، آنها را آلوده یا به اصطلاح «متنجس» می‌سازند. در نماز و برخی دیگر از عبادات، فرد مکلف موظف است که این پلیدیهای مادی، چه نجس و چه متنجس را از بدن، لباس و سجده‌گاه خود دور سازد. طهارت از حدث یا طهارت معنوی به عنوان مقدمه نماز و برخی دیگر از اعمال عبادی، خود نیز به نوعی یک عمل عبادی شمرده می‌شود و از همین روی، در به جای آوردن آن، نیت و قصد تقرب شرط آغازین است؛ اما طهارت از حَبَث صرفاً اقدامی در جهت فراهم آوردن شروط مادی نماز است و در تحقق آن وجود قصد و نیت موضوعیتی ندارد.

در تحقق وضو، شستن روی از رستنگاه موی سر تا چانه، سپس شستن دو دست از آرنج تا نوک انگشتان، نخست دست راست و سپس

پسر عمویت نماز بخوان و چون رسول خدا اقتدای جعفر را احساس کرد، بر این دو مأوم مقدم شد و از آن پس جایگاه امام و مأوم مقرر گردید (ابن بابویه، ۴۱۰). در قرآن مجید دو بار دستور آمده است که با رکوع کنندگان (مقصود نماز گزاران) باید رکوع کرد، گرچه هیچ کدام در خطاب به مسلمانان نیست و یک بار در سیاق خطاب به یهود آمده است: **وَازْكُمَا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ** (بقره/۴۲/۲) و یک بار در خطاب به حضرت مریم (ع): **وَازْكُمَا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ** (آل عمران/۴۳/۳).

اخبار در فضیلت نماز جماعت در کتابهای فریقین (شیعه و سنی) فراوان است. برخی از تأثیرهای نماز جماعت اینهاست: ۱. آنانکه با فریاض به خوبی آشنا نیستند، آگاهی می یابند؛ ۲. سه نسل جوان، میان سال و پیر در کنار یکدیگر با اقتدا به امامی واجد صلاحیت، و با هماهنگی نماز را برپا می دارند، بی آنکه تفاوتی در میان ایشان باشد؛ ۳. اختلاف طبقاتی و ظاهری به کنار می رود و از تبعیضهای نژادی و آنچه مایه تفرقه و جدایی است، دوری می جویند و با یک زبان، و یکدل به پرستش خداوند می پردازند و با استعانت از او در طلب هدایت به صراط مستقیم برمی آیند (قدوری، ۷۸/۱ به بعد؛ غزالی، ۵۵ به بعد؛ ابن هییره، ۱۰۶/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۱۴۰/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۲۲/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۱۶/۱ به بعد).

نماز جمعه: در قرآن کریم یک سوره به نام جمعه نامیده شده، و در ۳ آیه نخست آن دستور داده شده است که مسلمانان به نماز جمعه بشتابند و خرید و فروش را به کنار نهند. نماز جمعه نمازی است دو رکعتی بدل از نماز ظهر و وقت آن از ظهر شرعی است تا هنگامی که سایه هر چیز پس از ظهر به دو برابر برسد. امام جمعه باید پیش از نماز، دو خطبه ایراد کند. نماز جمعه در مذاهب اهل سنت واجب عینی است، اما نزد شیعه امامی بنا بر مشهور این وجوب عینی به حضور امام یا نایب خاص او مشروط شده است و در زمان غیبت با استجماع دیگر شرایط، واجب تخییری (تخیر میان نماز جمعه یا نماز ظهر) است. در اقوال غیر مشهور، گاه برپا داشتن نماز جمعه در زمان غیبت واجب عینی شمرده شده، و گاه از آن نهی نیز شده است (برای تفصیل، نک: مجلسی، ۱۲۳/۸۶ به بعد).

از دید اهمیت اجتماعی، جمع شدن انبوه مسلمانان در یک مکان و آگاه شدن از اوضاع یکدیگر، و نیز اطلاع بر تواناییها یا کاستیها و مخاطرات، امکان چاره جویی را فراهم می سازد و دیگر فایده مترتب بر این تجمع عظیم، پدید آمدن شعور اجتماعی برای مردمانی است که به علت شرایط خاص از دست یابی بدان دور بوده اند.

نمازهای عیدین: نمازهایی که در دو عید بزرگ مسلمانان، فطر و اضحی (قریان) به جای آورده می شوند، نیز در شروط مانند نماز جمعه اند. وقت نماز عید از طلوع آفتاب تا ظهر شرعی است. این نماز دو رکعت است که در رکعت اول پس از حمد و سوره ۵ بار، و در رکعت دوم ۴ بار قنوت می خوانند (با تکبیر بین قنوتها). دو خطبه نماز پس از گزاردن نماز است، بر خلاف نماز جمعه که در آن خطبه باید پیش از نماز ایراد شود. نمازهای عیدین از بارزترین مراسم دینی با نمود جمعیت،

دست چپ، آنگاه مسح قسمت پیشین سر و سرانجام، مسح پاها از نوک انگشتان تا برآمدگی استخوان پا لازم است (برای اشاره به این مراحل در قرآن کریم، نک: مانده/۶/۵). در مورد اخیر قول به مسح، قول امامیه است و در مذاهب اهل سنت، قول مشهور شستن پاهاست. در به جای آوردن غسل، به روش ترتیبی نخست سر و سپس سمت راست و آنگاه سمت چپ بدن شسته می شود و به روش ارتعاسی با فرو رفتن در آب غسل محقق می گردد. اما تیمم با نهادن یا زدن دست بر زمین پاک و کشیدن آن بر روی، از رستگاه موی تا بالای بینی و سپس مسح بر روی دست راست و چپ صورت می گیرد (با یک یا دو ضربه)؛ اما در تفسیر «صعید» (زمین) یا به تعبیر دیگر محل تیمم، میان مذاهب فقهی اختلافهایی وجود دارد.

یکی از اقسام غسل که به کلی از دیگر غسلها متمایز است، غسل میت است که غرض از آن آماده ساختن میت برای دفن و نه به جای آوردن عبادت است. در این غسل، فرد غسل دهنده که تکلیف شرعی طهارت را به جای می آورد، کسی جز مغسول است و از همین رو، به این عمل که بخشی از آیین خاک سپاری اسلامی است، تغسیل گفته می شود (نک: قدوری، ۵/۱ به بعد؛ غزالی، ۴ به بعد؛ ابن هییره، ۵۰/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۷/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۷/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۲/۱ به بعد).

قبله: قبله در دیدگاه فقهی عبارت از جهتی است که نماز گزار باید در هنگام نماز روی بدان بایستد (نک: ابن رشد، ۱۱۱/۱-۱۱۳؛ محقق حلی، ۶۵/۱-۶۸). افزون بر آن در برخی دیگر از مباحث عبادی و غیر عبادی فقه مانند ذبح، روی کردن به قبله یا روی گرداندن از آن موضوعیت یافته است. با این وصف، بیرون از دایره فقه و در نگرشی بر فرهنگ عمومی مسلمانان، قبله قطبی معنوی و روحانی است که همه مسلمانان در سراسر دنیا، آمال خود را در سوی آن جست و جو می کنند و با روی کردن به سوی آن، تقرب به خداوند و معنویت می جویند. در آغاز دعوت اسلامی، بیت المقدس به عنوان قبله تعیین شده بود و پس از چندی، با ابلاغ پیامبر (ص) قبله به خانه کعبه در مکه برگردانده شد (نک: بقره/۱۴۴/۲، ۱۴۹-۱۵۰). از همین رو بیت المقدس در فرهنگ اسلامی به عنوان قبله عتیق و قبله اول شناخته می شود.

در مباحث فقهی مربوط به روی کردن به قبله در نماز، برای کسی که در مسجد الحرام است، روی کردن به کعبه لازم است و برای کسی که در حرم قرار گرفته، روی کردن به مسجد الحرام، و برای کسانی که در خارج حرم هستند، روی کردن به سوی مکه کفایت می کند؛ ولی در حال جنگ و خوف استقبال قبله واجب نیست.

نماز جماعت: جماعت در ادای نمازهای یومیه مستحب، در نماز جمعه و نیز در نمازهای عیدین با تحقق شرایط، واجب است، ولی در نمازهای مندوب، جز در «استسقاء»، جایز نیست. اولین بار که از نماز جماعت اثری به یادگار مانده، مربوط به دوران زندگانی ابوطالب است. در هنگامی که پیامبر (ص) و علی (ع) نماز می خواندند، ابوطالب و پسرش جعفر از آنجا می گذشتند؛ ابوطالب به جعفر گفت: پسرم در کنار

اگرچه مسلمانان در این عیدها، مراسمی دیگر از جمله اطعام و قربانی به طور فردی یا با اجتماعات کوچک‌تر نیز برپا می‌دارند (قدوری، ۱۰۹/۱ به بعد؛ غزالی، ۶۱ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۱۱/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۱۵۷/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۹۳/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۸۷/۱ به بعد).

نمازهای مندوب: نماز به طور عام در فرهنگ اسلامی به عنوان «قربانی پرهیزگاران» و برترین راه تقرب به خدا شناخته شده است (نک: حر عاملی، ۲۷-۲۵/۳، ۳۰) و از همین رو، افزون بر نمازهای واجب یومیه، برخی نمازهای مندوب به طور روزانه، و برخی به مناسبت تشریح شده است. نمازهای مندوب روزانه یا به اصطلاح نمازهای نافله ۳۴ رکعت در روز است که از آن ۸ رکعت پیش از نماز ظهر، ۸ رکعت پیش از نماز عصر، ۴ رکعت پس از نماز مغرب و ۲ رکعت نشسته پس از نماز عشا که یک رکعت به شمار می‌آید. نماز شب ۸ رکعت است که دو رکعت نماز شفع و یک رکعت نماز وتر در پی آن خوانده می‌شود؛ سرانجام، دو رکعت نیز نافله فجر است. به جز نماز تک‌رکعتی وتر، نمازهای مستحبی اصولاً دو رکعتی است.

از شمار نمازهای مندوب که اختصاص به وقتی خاص از اوقات روز ندارد و هرگاه مسبب آن به وجود آید، به عنوان استحباب گزارده می‌شود، نماز استسقاء (به هنگام خشک‌سالی)، نماز حاجت، نماز استخاره، نماز شکر گزاری، نماز زیارت و نماز تحیت مسجد است. همچنین برخی نمازها مخصوص به زمانی خاص از سال است که از آن میان می‌توان به نوافل ماه مبارک رمضان و نیز نمازهایی مندوب اشاره کرد که به مناسبت عیدهایی چون فطر، مبعث، غدیر خم و نیمه شعبان خوانده می‌شوند. در میان اهل سنت نماز مندوب در هر شب ماه رمضان که ۲۰ رکعت است، به جماعت خوانده می‌شود و نماز «تراویح» نام دارد (نک: ابن رشد، ۲۰/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۰۸، ۶۰/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۵۲/۱، ۵۳-۹۶، ۹۷-۳۴/۱؛ جزیری، ۳۴۰/۱-۳۴۳).

نماز و مسجد: نخستین مؤسسه و نهادی که پس از پیاگیری اسلام در یثرب (مدینه) برپا شد، مسجد بود و پیامبر (ص) در آن چند روزی که در نزدیکی مدینه در میان قبیله بنی عمرو بن عوف، توقف داشتند، مسجد قبا را پایه‌گذاری کردند (ابن اثیر، ۴۵۷/۱۱). مسجد برای عبادت و اقامه نماز تأسیس شد، ولی اختصاص بدان نداشت، چه، نخستین دانشگاه اسلامی در مسجد پدید آمد و فقها و محدثان در آن به نشر معارف اسلامی می‌پرداختند. در پیش آمدهایی که آگاهی مردم از آنها ضرورت داشت، مسجد محل اجتماع بود و وظایفی که امروزه به وسیله ابزارهای ارتباطی انجام می‌گیرد، در آن روزگاران در مسجد انجام می‌گرفت. مسجد جایگاه اطلاع مسلمانان از وضع و گرفتاریهای یکدیگر بود و نیز امور اداری حکومت اسلامی از مسجد نشأت می‌گرفت. مسجد همچنین جای رسیدگی به شکایات و دعاوی مردم بود. هم‌اکنون نیز، امر به معروف و نهی از منکر طبیعی‌ترین جایگاهش مسجد است که همه طبقات یک محل یا شهر در آن تجمع می‌کنند و نیز جایگاه توحید واقعی است: «وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»

(جن/۱۸۷/۲). بهتر است که در مسجد از خرید و فروش و تنفیذ احکام و اقامه حدود و پرداختن به صنعت یا خواب و کارهایی از این قبیل اجتناب کنند (نک: ابن اثیر، ۴۵۷/۱۱ به بعد؛ حر عاملی، ۴۷۷/۳ به بعد).

روزه: بنا بر آیه شریفه ۱۸۳ سوره بقره (۲) روزه، همچون نماز و زکات، پیش از ظهور اسلام نیز بر صاحبان ادیان الهی از یهود و نصاری واجب بود. روزه گرچه به ظاهر عملی سلبی، یعنی امتناع از خوردن و آشامیدن و اقدام به برخی از کارهاست، ولی در واقع نتیجه آن ایجابی است و موجب تزکیه و تصفیه جسم و جان از راه ترک غذا و شهوت می‌شود. این عبادت تمرینی برای تقویت روح استقامت و پایداری، و بار آمدن برای روزگاران سخت‌تر و پیکار با شیطان نفس، و در نتیجه تسلط یافتن بر جسم و جان و تقویت اراده است و باعث سلامت می‌گردد. فریقین از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند: «روزه بگیرد تا تندرست شوی» (نک: سیوطی، ۴۶/۲). روزه ماه مبارک رمضان در مدینه و در سال ۲ق بر مسلمانان فرض شد، بدین ترتیب که از طلوع فجر صادق تا مغرب شرعی از مفطرات امساک کنند. هر شخص مکلف حاضر در وطن باید روزه بگیرد و بیمار و مسافر در روزهای پس از ماه رمضان قضای آن را به جای آورد و بر آن کس که طاعت روزه گرفتن ندارد، واجب است تا فدیة آن را که طعام مسکین است، بدهد (بقره/۱۸۳-۱۸۵).

مسلمانان هر سال در ماه رمضان، روزه می‌گیرند و عمل همگانی به این فریضه در موسمی خاص، به جوامع اسلامی چهره‌ای ویژه و متفاوت با دیگر اوقات سال می‌بخشد. روزه‌داری ماه رمضان، در سرزمینهای اسلامی، زندگی روزمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد، چنانکه افزون بر تجدید نظرهایی در برنامه کار روزانه و برنامه‌های عبادی و مذهبی، دو وعده غذایی سحرگاه و شامگاه را که با آدابی مذهبی همراه است، به صورت آیینی مذهبی در می‌آورد؛ به ویژه، بسیاری از شامگاهان با اطعام و خیرات همراه می‌گردد. ماه رمضان در جهان اسلام موسمی است که مسلمانان آن را به عنوان ماه خدا تلقی می‌کنند و تلاش بر آن دارند تا بر دیگر عبادات و وسایل تقرب به درگاه خداوند نیز بیفزایند.

بر هر مکلف توانا بر امساک، واجب است که در سراسر ماه رمضان به قصد تعبد و نیت تقرب به خداوند روزه بگیرد و در روزه‌داری بر او واجب است که از خوردن و آشامیدن و آمیزش جنسی از طلوع فجر صادق تا مغرب شرعی خودداری نماید. در منابع فقهی برخی مفطرات فرعی نیز به این موارد افزوده شده است.

افزون بر روزه ماه رمضان، روزه کفاره و روزه‌ای که به سبب نذر و امثال آن برعهده شخص باشد، از روزه‌های واجبند. اما در شمار روزه‌های مستحب باید از روزه‌های اعیادی چون مبعث، میلاد پیامبر (ص)، غدیر خم، و روزه ایام رجب و شعبان یاد کرد. روزه گرفتن در دو عید فطر و قربان بر مسلمانان حرام است. مسلمانان پس از سپری کردن ماه رمضان روز نخست شوال را به عنوان عید فطر جشن می‌گیرند و افزون بر گزاردن نماز عید، به عنوان

حج ندارد و در طول سال می‌توان آن را انجام داد (قدوری، ۱۷۷/۱ به بعد؛ غزالی، ۱۰۸ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۷۴/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۳۶۸/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۲۲۳/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۵۹/۱ به بعد).

زیارت: در باب زیارت مقابر انبیا و امامان، و اولیا و صالحان، گروهی از حنبلیان جز برای عبرت گرفتن، دیدگاهی مخالف دارند، ولی در غالب مذاهب اهل سنت به زیارت مقابر کم و بیش توجه شده است. به خصوص زیارت روضه حضرت رسول (ص) از بهترین راههای تقرب به شمار رفته است و در نوشته‌های ایشان برای زیارت پیامبر (ص)، و همچنین زیارت برخی از صحابه، همسران پیامبر (ص) و امامان اهل بیت، آدابی منظور شده است (نک: جزیری، ۷۱۱/۱-۷۱۵). در مذهب شیعه امامی زیارت قبور بزرگان دین و امامان نهایت اهمیت را دارد و در باب زیارت اماکن مقدس، رسوم و آدابی خاص وجود دارد که بخشی از آن در متون فقهی مذکور افتاده، و بخشی حاصل و بازتاب احترام مردمی است.

با اینکه اختلاف میان مذاهب اسلامی در باب زیارت با نگرش فقهی به دقت قابل بررسی است، اما در عمل در طول تاریخ و در پهنه جغرافیای جهان اسلام، جداساختن پیروان مذاهب گوناگون اسلامی در بزرگداشت مقابر شخصیت‌های دینی و زیارت آنها با دشواری جدی روبه‌روست و مزارهای بسیاری در سراسر کشورهای اسلامی از آسیای جنوب شرقی تا قلب آفریقا دیده می‌شود. در میان این مزارها، افزون بر مقابر پیامبر (ص) و امامان اهل بیت (ع)، مقبره برخی از پیامبران پیشین، جماعتی از صحابه و تابعین، جمع کثیری از امام‌زادگان و شماری از علمای دینی و مشایخ صوفیه نیز به چشم می‌خورد. موارد نادری نیز می‌توان نشان داد که مزاری نه به عنوان مقبره، بلکه به عنوان یادگاری مذهبی مورد توجه بوده است؛ از این دست می‌توان به قدمگاه امام رضا (ع) در نزدیکی نیشابور و نیز سرداب سامرا اشاره کرد.

در آثار شیعه امامی برخی زیارت‌نامه‌های فردی یا جمعی وجود دارد که خود در بردارنده مجموعه‌ای از تعالیم اعتقادی و اخلاقی هستند. از جمله مضامین زیارت جامعه و زیارت عاشورا درسهایی از اخلاق و پایداری در برابر ظلم، و مجموعه‌ای از معارف اسلامی است (نک: حر عاملی، ۲۵۷/۱۰ به بعد؛ مجلسی، ۱۰۷/۹۷ به بعد).

دعا: یاد خدا کردن (ذکر) و خواهشهای خویش را به درگاه او بردن (دعا) در اسلام از جایگاه والایی برخوردار است و درباره هر دو مورد آیات متعددی در قرآن مجید آمده است: قرآن مکرراً دستور می‌دهد که خدای خود را فراوان یاد کنید و در حال بیم و امید او را بخوانید (اعراف/۵۶)، و در وصف مؤمنان می‌فرماید که اینان در حال رغبت و رهبت (ترس) ما را می‌خواندند (انبیاء/۲۷-۹۰)، و مؤکداً می‌خواهد که دعا همراه با خلوص نیت باشد (غافر/۴۰-۶۵) و می‌فرماید: خدای تو گفت مرا بخوانید تا [درخواستهای شما را] اجابت کنم (غافر/۴۰-۶۰)، ادعیه مأثوره از حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه

امری واجب زکات سرانه‌ای با عنوان «فطریه» پرداخت می‌کنند و به عنوان امری مستحب به خیرات می‌پردازند.

اعتکاف که در کتابهای فقهی غالباً به عنوان ملحق به باب روزه مورد بحث بوده، عبادتی ویژه با اقامت در مسجد است که با روزه داشتن توأم می‌گردد. اعتکاف در آداب عبادی اسلامی از آن جهت از دیگر عبادات متمایز است که شرایط دوری گزیدن موقت از مشاغل روزمره و خلوت کردن با معبود را - با مجموع شرایط معنوی از حضور در خانه خدا و روزه داشتن برای خدا - دربردارد و شخص معتکف در برخی از احکام، با همان پرهیزها و محدودیتهای شخص محرم در حج مواجه است. اصل اعتکاف عملی مستحب است، ولی در صورت نذر و امثال آن واجب می‌گردد (قدوری، ۱۶۲/۱ به بعد؛ غزالی، ۱۰۰ به بعد؛ ابن هبیره، ۱۵۶/۱ به بعد؛ ابن رشد، ۲۸۲/۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱۸۷/۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۳۹/۱ به بعد).

حج: به نص قرآن مجید بر هر فرد مستطیع واجد شرایط واجب است که یک بار فریضه حج را به جا آورد و این را «حجّه الاسلام» نامیده‌اند. در حج باید همه افراد مستطیع با یک نوع لباس و به دور از هرگونه اختلاف طبقاتی در یک جا گرد آیند و مراسمی را بر پا دارند که پیش از آن در دوران جاهلیت نیز با تفاوتی در روش برپا داشته می‌شده است. در این آیه قرآنی «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اشْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ» (حج/۲۲-۲۸)، منظور از منافع بی‌تردید نه سودهای زودگذر مادی که منافع عمومی امت اسلامی است و بهره دیگر برای مسلمانان ذکر خداوند در روزهایی معین به روشی معین و به دور از خرافات و اوهام جاهلیت است که در حج میسر می‌گردد (نک: جزیری، ۶۳۱/۱).

حج دارای مناسک نسبتاً پیچیده‌ای است که تنها در جزئیات آن میان مذاهب اسلامی اختلافاتی دیده می‌شود. مناسک حج با احرام در یکی از میقاتها (جایگاههایی برای بستن احرام در بیرون حرم) آغاز می‌شود و از هنگام محرم شدن تا پایان مناسک مجموعه‌ای از اعمال، از جمله رابطه جنسی، سلاح بستن، صید جانوران و خونریختن و بریدن درختان بر حج‌گزار حرام می‌گردد. پوشیدن لباس همگون که الزاماً باید دوخته نشده باشد، و بانگ برداشتن به ذکر «لبیک» که حکایت از پاسخ گفتن حجاج به دعوت الهی دارد، مناسک حج را جلوه‌ای خاص می‌بخشد و همبستگی میان مسلمانان را - بدون توجه به تفاوت‌های قومی، و بدون عنایت به تمکن مالی - می‌نمایاند. از جمله اعمال حج پس از احرام، وقوف در عرفات، وقوف در مشعر، رفتن به منی، رمی جمرات، ذبح قربانی، کوتاه کردن موی، طواف و نماز آن، سعی بین صفا و مروه و سرانجام، طواف نسا و نماز آن است که هر یک از این مراحل به نحوی با سنن ابراهیمی پیوند خورده، و هر یک برای مسلمانان یادآور جلوه‌ای از خلوص در راه توحید است. موسم حج در ماه ذیحجه است و این ماه نام خود را از همین مناسک گرفته است، اما عمره مفرده که به تعبیری دیگر زیارت خانه خداست، موسم معینی چون

هدی (ع) در حقیقت برای تعلیم دیگران است که چگونه خدای را بخوانند تا در هیچ حال فراموش نکنند و جز او به درگاه دیگری پناه نبرند. برای پی بردن به عرفان اسلامی، دعا منبعی غنی است که اگر به زبان معمولی و قابل فهم ترجمه شود، تأثیر عمیقی در اخلاق و رفتار مردمان خواهد داشت، گذشته از ادعیه ساعات روز و شب و ایام هفته، دعاهایی چون دعای کمیل، دعای افتتاح، ادعیه صحیفه سجاده و مستدرکات آن، دعایی که به راوی آن مشهور شده است، یعنی دعای ابوحمزه ثمالی با آن مضامین عالی، درهای علم و معرفت را بر آدمی می‌گشاید و دعاهای عرفه، خاصه دعای امام حسین (ع) مکتب توحید را بر مشتاقان می‌نماید و خداشناسی را تعلیم می‌دهد: «وَ إِذَا سَأَلْتَك عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» چون بندگان من درباره من از تو پرسش کنند، [بگو] من [به آنان] نزدیکم و دعوت دعا کننده را اجابت می‌کنم، آنگاه که مرا بخوانند، پس آنها هم باید [فرمان] مرا اجابت کنند و به من ایمان داشته باشند، باشد که به سعادت راه یابند» (بقره/۱۸۶/۲؛ نک: ابن اثیر، ۵/۵ به بعد؛ حر عاملی، ۱۰۸۳/۴ به بعد).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن بابویه، محمد، امالی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن رشد، محمد، بدایه المجتهد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن هیبر، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۲۷ م؛ جزیری، عبدالرحمان، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ غزالی، محمد، الوجیز، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ فقه الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه اللباب غیبی، به کوشش محمود امین نواری، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ قرآن کریم؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، نجف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م.

مناسبات و روابط اجتماعی در اسلام: ادیان بزرگ جهان، از آن رو که گروهی پر شمار از انسانها را بر اساس اعتقادی واحد گرد هم می‌آورند، از آثاری اجتماعی برخوردارند، اما بی شک میزان اهمیت دادن به روابط اجتماعی در همگی آنها به یک اندازه نبوده است. در این میان، اسلام به اصلاح جامعه و تنظیم روابط اجتماعی به عنوان یکی از اصلی‌ترین اهداف خود توجه داشته است. در قرآن کریم آمده است که غرض از ارسال رسل و همراه کردن کتاب و میزان با آنان، قیام مردم به قسط است (حدید/۵۷/۲۵)، و مقصود از قسط همان عدل عملی و در نگرش عمومی، عدالت اجتماعی است.

بخش مهمی از احکام مطرح شده در قرآن کریم و سنت نبوی، و به تبع بخش گسترده‌ای از فقه اسلامی اختصاص به مباحث اجتماعی دارد؛ از آن میان، بخشی احکام عمومی یا به تعبیر دیگر قوانین حکومتی است که موضوع تکلیف در این دسته از احکام جامعه است، و بخشی دیگر ناظر به قوانین حقوق خصوصی است که تنظیم روابط میان افراد جامعه را بر عهده دارد. دسته اخیر اگرچه به دید نخست احکامی خصوصیت دارند، اما از آنجا که غیر مستقیم به همه مردم مربوط می‌شوند،

اموری اجتماعیند. از سوی دیگر، بخشی از وظایف اجتماعی فرد مسلمان - چه مالی مانند زکات و چه سیاسی همچون جهاد - از چهره عبادی برخوردارند و از همین رو، در علم فقه، در شمار عبادات قرار گرفته‌اند.

در یک داور کلی باید اذعان داشت که در تدوین و توسعه علم فقه، آنچه بجز مباحث عبادی، بیشتر مورد توجه قرار داشته است، مباحث مربوط به حقوق خصوصی است و احکام عمومی و حکومتی، در سطحی محدود، موضوع بحث محافل فقهی بوده‌اند. در علم فقه، بسته به نحوه شکل‌گیری مباحث و طبقه‌بندی آنها از حیث اهمیت، فصل‌بندی خاصی برای ابواب مربوط به روابط اجتماعی ارائه شده است، بدون آنکه جنبه اجتماعی در این مباحث مورد توجه بوده باشد. از همین روست که اینگونه بحثها را می‌توان در هر ۴ بخش اصلی فقه، یعنی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام (به معنی اخص) یافت.

چهره عبادی و وظایف اجتماعی:

الف - زکات و خمس: در قرآن کریم به عنوان یکی از نخستین دستورهای دین اسلام، دهها بار در کنار امر به اقامه نماز، امر به پرداخت زکات نیز آمده است. زکات چنانکه از معنای لغوی آن برمی‌آید و با اشارات قرآنی نیز تأیید می‌گردد، افزون بر پرداختی مالی، نوعی «تزکیه» و «پاکسازی» باطنی است. از همین روست که در نخستین برداشتها از آیات قرآنی، زکات همچون دیگر عبادات است که نیت و قصد تقرب شرط تحقق و صحت آن محسوب می‌گردد. با این حال، زکات افزون بر جنبه عبادت فردی آن، از لحاظ اجتماعی به عنوان راهی برای توزیع ثروت و نیز فراهم آوردن اموالی برای صرف در امور عمومی مسلمانان مطرح بوده است. در قرآن کریم به صراحت از «عاملان زکات» سخن رفته (توبه/۶۰/۹)، و این نشانه‌ای روشن از آن است که زکات حتی در عهد رسول اکرم (ص) به سان مالیاتی حکومتی تلقی می‌شده است که کارگزارانی برای گردآوری آن وجود داشته‌اند.

زکات نه مالیاتی سرانه است و نه بر نفس اموال تعلق می‌گیرد؛ بلکه مالیاتی بر تولیدات افراد جامعه اسلامی یا نقدینگی آنان است؛ بدین معنا که مسلمانان در صورت برخوردار بودن از نقدینگی یا تولیداتی مشخص شده در شرع - در صورت رسیدن به حد نصاب - باید درصدی از آنها را به عنوان زکات پردازند که در مواردی دهیک و در مواردی بیستیک است.

تولیداتی که در منابع حدیثی مشخص شده، و در آثار فقهی نیز تکرار گشته‌اند و به اصطلاح «اجناس زکوی» خوانده می‌شوند، محصولات کشاورزی و دامی معمول در روزگار پیامبر (ص) و محدوده قلمرو حکومت اسلامی در آن زمان بوده‌اند که عبارتند از گندم، جو، خرما و مویز، گوسفند، گاو و شتر؛ و به این هفت، باید دو نقدینگی طلا و مسکوک و نقره مسکوک را علاوه کرد. با توسعه قلمرو خلافت اسلامی پس از فتوح، مسأله توسعه اجناس زکوی و افزودن برخی تولیدات دیگر چون برنج و سبزیجات، به عنوان موضوعی بحث‌انگیز در محافل فقهی

ب- جهاد: جهاد در معنی عام خود در فرهنگ اسلامی شامل هر کوشش نظامی یا غیرنظامی برای دعوت به اسلام است (نک: جرجانی، ۳۶) و در قرآن کریم نیز واژه جهاد، گاه به معنی عام کوشش در راه خدا به کار رفته است (مثلاً عنکبوت/۶۹، ۶/۲۹)، ولی جهاد در اصطلاح محدود آن، جنگ در راه خدا، و بر ضد کافران و مشرکان است. آیات قرآن در باره جهاد متناسب با شرایط دعوت پیامبر (ص) نازل شده است. در دوره حضور پیامبر (ص) در مکه، هیچ برخورد نظامی میان مسلمانان و مشرکان روی نداد و آیات قرآن، مسلمانان را به صبر و پایداری در برابر آزار مشرکان فرامی خواند. با این حال، برخی از آیات مکی زمینه‌های اندیشه جهاد را که در چارچوب یک حکومت اسلامی معنادار می‌شد، پی‌ریزی کرده بود (نک: قرآن/۵۲/۲۵؛ شعراء/۲۶/۲۲۷؛ عادیات/۱۱۰/۵). با هجرت مسلمانان به مدینه، حکومتی نوین با رهبری پیامبر (ص) شکل گرفت و دیری نگذشت که اولین پیکارها میان مسلمانان و مشرکان آغاز شد. بنابراین قول مشهور، نخستین آیه‌ای که اجازه جهاد به مسلمانان داده، آیه ۳۹ سوره حج (۲۲) است.

دوره ۱۰ ساله زندگانی پیامبر (ص) در مدینه، با جنگهای متعددی سپری شد و بدین ترتیب، بخش مهمی از سیره نبوی، و به تعبیر دیگر برگزیده‌های مهمی از تاریخ سیاسی صدر اسلام، یعنی «مغازی» رقم خورد. در نگرشی کلی نسبت به جایگاه جهاد در جامعه اسلامی باید گفت که جهاد نزد مسلمانان هرگز به هر جنگی با هر هدفی اطلاق نشده است، بلکه جهاد جنگی است نه با هدف کشتار مخالفان و فتح سرزمینها و کسب غنایم، بلکه برای دفاع از عقاید و ارزشهای توحیدی و انسانی، و زمینه‌سازی برای نشر و گسترش این ارزشها؛ و از همین روست که یکی از بزرگ‌ترین عبادات و راههای تقرب به خداوند شمرده شده است. هم‌اکنون جهت است که فرمان جهاد در دین اسلام با پاره‌ای دستوره‌های اخلاقی همراه بوده، و پیامبر گرامی (ص) همواره فرماندهان خود را به رعایت تقوا و پیروی از دستوره‌های الهی و اخلاق انسانی توصیه می‌کرده، و آنان را از اعمالی چون کشتن سالخورده‌گان، زنان و کودکان، و نیز قطع درختان و نابودسازی جانوران بازمی‌داشته است (نک: مسلم، ۳/۱۳۶۴-۱۳۶۶؛ کلینی، ۵/۲۷-۲۸). بر پایه تعالیم قرآن کریم، مجاهدان راستین که در حفظ کیان اسلام و عزت مسلمانان نقش برجسته‌ای ایفا کنند، از منزلتی والا نزد خداوند و پاداشی بزرگ برخوردارند (نساء/۹۵) و اگر کشته (شهید) شوند، نزد پروردگارشان روزی می‌گیرند (آل عمران/۱۶۹).

پس از رحلت پیامبر (ص)، مسأله جهاد با تاریخ سیاسی خلافت اسلامی پیوندی مستمر داشت و جز موارد محدود، چون جنگهای رده، در سده‌های نخستین برجسته‌ترین نماد آن فتوح بود. با گسترش فتوح، اندیشه تقسیم سرزمینها از جنبه اقتدار دینی به سرزمینهای اسلامی یا «دارالاسلام» و سرزمینهای غیر اسلامی یا «دارالحرب» مقبول افتاد که در همین تقسیم نقش عنصر جهاد به خوبی مشهود بود. بر اساس همین تفکر نخستین نوشته‌های مستقل فقهی در باره جهاد در نیمه دوم

مطرح شد و در این میان، در برخی مذاهب چون حنفی بیشترین توسعه دیده می‌شد و برخی مذاهب نیز به جد بر محدود بودن اجناس به موارد نخستین آن، اصرار می‌ورزیدند. در سده حاضر نیز چه در باب تولیدات کشاورزی و دامی، و چه در باب نقدینگی، نظریه‌هایی در توسعه اجناس زکوی ارائه شده است.

قرآن کریم مواردی را به عنوان مصارف زکات تعیین کرده است که خود گویای فلسفه تشریح زکات نیز هست (نک: توبه/۹/۶۰) و نشان می‌دهد که زکات برای دو مقصود، یعنی توزیع ثروت و گرداندن حکومت اسلامی تشریح شده است. از میان مصارف زکات رسیدگی به فقرا، مساکین و در راه ماندگان، ادای دیون بدهکاران مستأصل و آزاد کردن بندگان با هدف نخست، و پرداخت حقوق عاملین زکات، مخارجی برای تألیف قلوب دشمنان و مصرف عام و قابل توسعه «فی سبیل الله» برای تأمین مصالح جامعه اسلامی است (نک: قدوری، ۱/۱۳۶ به بعد؛ غزالی، ۱/۷۹ به بعد؛ ابن رشد، ۱/۲۴۴ به بعد؛ ابن هیبره، ۱/۱۳۱ به بعد؛ محقق حلی، ۱/۱۴۰ به بعد؛ شهید ثانی، ۱/۱۲۰ به بعد).

در قرآن کریم از خمس - مالیاتی دیگر - سخن رفته (مائده/۴۱/۱) که به غنایم تعلق می‌گیرد و در فقه اهل سنت، بر تعلق این مالیات یک‌پنجم بر غنایم جنگی و برخی موارد محدود دیگر، اقتصار شده است. بر عکس در فقه امامیه، غنیمت یاد شده در آیه بر پایه منابع روایی بسیار توسعه داده شده، و موضوعاتی متعدد را دربر گرفته است. مهم‌ترین این موضوعات «منفعت کسب» است که خمس را به عنوان یک مالیات عمومی در تمامی زمانها و مکانها مطرح ساخته، و در زندگی روزمره مردم جاری ساخته است؛ بدین معنا که هر مکلف باید درآمد حاصل از کسب خود را در ظرف یک سال مالی محاسبه کند و از آنچه زاید بر مصرف سالیانه، بر جای می‌ماند، یک پنجم را به عنوان خمس پرداخت نماید.

مصارف خمس در همان آیه شریفه با تعبیری کلی بیان شده است، ولی در تفسیر آن در منابع فقهی امامیه، خمس به دو بخش «سهم امام» و «سهم سادات» تقسیم می‌گردد. سهم امام به امام معصوم و نایبان او تعلق می‌گیرد که آن را در جهت مصالح جامعه اسلامی صرف نمایند و سهم سادات به مستحقان بنی‌هاشم تعلق می‌گیرد که از دریافت زکات ممنوع گشته‌اند و خمس تنها راه رفع نیازمندی آنان است (نک: ابن هیبره، ۲/۴۳۱-۴۳۲؛ محقق حلی، ۱/۱۷۹ به بعد؛ شهید ثانی، ۱/۱۳۴ به بعد).

افزون بر دو مالیات زکات و خمس، در آیات پر شمار قرآنی و نیز احادیث منقول از بزرگان دینی، توجه به نیازمندی مردمان و انفاق به طور عام، به عنوان یک دستور اخلاقی مطرح شده است؛ قرآن کریم در این باره مسلمانان را به رعایت حد تعادل در انفاق دعوت کرده است و در عین اینکه آنان را از بخل بر حذر داشته، به بخشندگان نیز هشدار داده است که بخشش بی حساب نیز مرضی خداوند نمی‌تواند بود (نک: اسراء/۲۹/۱۷).

قرن ۲ق با عنوان عمومی «السير» به نگارش درآمد که آثاری چون السير اوزاعی و السير الکبير محمد بن حسن شیبانی از آن دستند.

با ضعف خلافت عباسی، حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل در سرزمین‌های اسلامی شکل گرفت و وظیفه جهاد و حفظ مرزهای دارالاسلام بر عهده این حکومتها گذارده شد که گاه به گسترش مرزها و فتح بلاد مجاور نیز اهتمام می‌کردند، اما این حرکت‌های نظامی محلی، غالباً احساس مذهبی مسلمانان نقاط دوردست را بر نمی‌انگیخت؛ دو نمونه از استثنائات در تاریخ جهاد اسلامی که احساس عمومی در میان مسلمانان را برانگیخت و جهادی فراگیر را ایجاد کرد، جنگ‌های صلیبی و تا اندازه‌ای پیشروی مسیحیان در اندلس بود.

در نگرش فقهی، احکام جهاد در مکاتب فقهی امامیه و اهل سنت، تفاوت اساسی ندارد و تنها فرق مهم آن است که در فقه امامیه، اجازه امام معصوم یا نائب خاص او در جهاد ابتدایی (غیر دفاعی) لازم است (نک: محقق حلی، ۳۰۷/۱؛ شهید ثانی، ۲۱۷/۱). در جنگ دفاعی که مسلمانان مورد هجوم قرار گیرند، به اتفاق همه مذاهب اسلامی، جهاد و صیانت از سرزمین اسلامی واجب می‌گردد و وجوب آن کفایی است (نک: قدوری، ۱۱۴/۴ به بعد؛ ابن هبیره، ۴۲۹/۲ به بعد؛ شهید ثانی، ۲۱۶/۱ به بعد).

روابط مدنی و حقوق خصوصی:

الف - خانواده: خانواده در طول تاریخ تمدن، به عنوان کوچک‌ترین اجتماع بشری همواره از اهمیتی خاص برخوردار بوده است و نقش عواملی گوناگون در پیدایی و پایداری خانواده، هرگونه برخورد فرهنگی با آن را پیچیده می‌سازد. خانواده از سوی کانون محبت یک زوج و زندگی مشترک آن دو، و محل پرورش و آموزش محبت‌آمیز نسلی جدید است، و از سوی دیگر نقش عواملی مادی چون نیاز جنسی و منافع اقتصادی در آن رانمی‌توان انکار کرد. همین ویژگی موجب شده است تا اسلام با موضوع خانواده از دو دید معنوی و مادی، و با دو جنبه اخلاقی و حقوقی بنگرد که البته هر دیدی ویژگی‌های خاص خود را دارد.

در تعالیم اسلامی، تفاوت‌های روحی دو جنس، و نیاز روحی هر انسان به رابطه معنوی با جنس مخالف مورد توجه قرار داشته است: قرآن کریم زنان را مایه آرامش مردان دانسته (اعراف/۱۸۹؛ روم/۲۱/۳۰)، و از جانبی دیگر مردان را مسئول زنان و مدیر (قوام) آنان شمرده است (نساء/۳۴). گاه نیز در نگرش به هر دو جنس و نیازهای مشترک، زنان «لباس» برای مردان، و مردان «لباس» برای زنان به شمار آمده‌اند (بقره/۱۸۷).

اسلام که دستیابی به سعادت اخروی را ملازم ترک دنیا ندانسته است و به نیازهای مادی انسان توجهی واقع‌بینانه دارد، ترک همسرگزینی به شیوه معمول در برخی ادیان (رهبانیت) را نه خواسته الهی، که بدعتی از جانب انسانها می‌شمرد (حدید/۲۷/۵۷). با اینهمه، در دوره‌ای دورتر از صدر اسلام نزد برخی صوفیه بی‌همسری به عنوان یک ارزش تلقی می‌شد، اما در نگرش عام مسلمانان ازدواج سنت

تخلف‌ناپذیر نبوی محسوب می‌گردید و عزوبت در افکار عمومی برای همگان امری ناپسند و مکروه بود؛ این حدیث از پیامبر (ص) شهرت دارد که «نکاح سنت من است و آن کس که به سنت من عمل نکند، از من نیست» (نک: ابن ماجه، ۵۹۲/۱؛ برای احادیثی دیگر، نک: ابن حجر، ۲۰۰ به بعد؛ حر عاملی، ۲/۱۴ به بعد).

قرآن کریم روابط مشروع جنسی را محدود به روابط زناشویی دانسته، و هرگونه رابطه جز آن را ممنوع شمرده است (مؤمنون/۶؛ معارج/۳۰/۷۰). در آیات متعدد قرآنی مسلمین از مرد و زن، و همسر دار و بی‌همسر به عفت فراخوانده شده‌اند و زنا به عنوان جرمی بزرگ در کنار قتل و سرقت مذکور افتاده (اسراء/۳۲/۱۷؛ فرقان/۶۸/۲۵؛ متحنه/۱۲/۶۰)، و برای آن مجازات تعیین شده است (نور/۲۲۴). در تفصیل مجازات زنا در منابع روایی، نسبت به زناهی افراد همسر دار (به اصطلاح محصن) سختگیری بیشتری شده، و برای آن مجازات بسیار سنگین‌تری تعیین گردیده است (نک: ابن حجر، ۲۵۶ به بعد؛ حر عاملی، ۳۴۶/۱۸ به بعد). هم از باب حرمت نهادن به عفت جنسی، است که متهم کردن فردی مسلمان به رابطه نامشروع جنسی، یا به اصطلاح «قذف» جرمی بزرگ محسوب می‌گردد و افزون بر مجازات‌های سنگین، با لعنت در دنیا و آخرت همراه است (نک: نور/۴/۴-۲۳).

چند همسری در جامعه عربستان پیش از اسلام امری رایج بوده، و اسلام شمار این همسران را به ۴ محدود کرده است، در سوره نسا که در آن از تعدد همسران سخن به میان آمده است، توجه به دو جنبه احساسی و حقوقی ازدواج دیده می‌شود. در بخشی از سخن که نگرشی حقوقی بر آن غالب است، مردان تنها در صورت توانایی بر رعایت عدالت میان همسران مجاز شمرده شده‌اند که تا ۴ همسر اختیار کنند، اما در صورت ترس از عدم رعایت عدالت (از جنبه حقوقی)، ملزم به اکتفا به یک همسرند (نساء/۳/۴)؛ در حالی که در بخشی دیگر، با توجه به روابط احساسی، چنین آمده است که مردان حتی در صورت اصرار داشتن بر رعایت عدالت (احساسی) میان همسران خود، به این امر موفق نخواهند شد (نساء/۴/۱۲۹). در آیات متعدد قرآن کریم، در مواضعی که کلام عاری از جنبه حقوقی است، ترکیب یک خانواده طبیعی به صورت تک‌همسری بازتاب یافته است (مثلاً معارج/۱۲/۷۰؛ عبس/۳۶/۸۰) و عملاً در تاریخ تمدن ملل گوناگون اسلامی، همین تک‌همسری روش معمول مسلمانان در تشکیل خانواده بوده است.

از دیدگاه حقوق درون خانواده - چه با نگرش حقوقی و چه از نظر اخلاقی - دستورهایی در منابع دینی رسیده است که تعیین‌کننده وظایف مرد و زن نسبت به یکدیگر، و هم وظایف متقابل والدین و فرزندان است (مثلاً نک: «رسالة الحقوق» امام سجاد (ع)، به نقل ابن بابویه، ۳۷۸/۲). سفارش قرآن کریم، به حرمت والدین تا آنجاست که حتی در صورت تلاش آنان بر مشترک ساختن فرزند خود، فرزند موظف است در عین ثبات قدم در اسلام با آنان به نیکی و مهربانی رفتار کند (لقمان/۱۴/۳۱-۱۵).

را به عنوان یک امتیاز حقوقی می‌دهد که از نمونه‌های آن حق فسخ معامله برای خریدار در صورت معیوب بودن کالا است. مسأله حق و تفاوت‌های آن با احکام شرعی، مبحثی را به عنوان تفاوت میان حق و حکم در فقه اسلامی پدید آورده است و گاه آثاری مستقل یا همین عنوان تألیف شده است.

در اندیشه‌های عمومی فقهی، گاه از حق الله نیز سخن به میان آمده، و با قرار گرفتن حق الله در مقابل حق الناس، راهی برای طبقه‌بندی تخلّفها ارائه شده است؛ مبنای این طبقه‌بندی این است که در صورت تخلّف از احکام شرع، گاه انسان به حقوق انسانی دیگر تجاوز می‌کند و بدین ترتیب، حق الناسی را بر ذمه خود می‌گیرد و گاه بدون آنکه حق انسانی پایمال شود، از طاعت امر الهی سرپیچی می‌کند. برپایه اعتقاد به عدل الهی در مباحث کلام، از آنجا که خداوند حق هیچ‌کس را ضایع نمی‌سازد، در حق الناس افزون بر عفو الهی، گذشت انسان ذی حق نیز شرط خواهد بود، اما در حق الله تنها سخن از عفو الهی است. از اینجاست که در میان مسلمانان، در عین خوش‌بینی نسبت به عفو خداوند در حق الله، نگرانی شدیدی نسبت به حق الناس احساس می‌گردد که در تنظیم روابط اجتماعی آنان به شدت مؤثر است.

بحث مسئولیت مدنی اگرچه در منابع فقه اسلامی هنوز توسعه چندانی نیافته است، ولی زمینه‌های آن در احکام شریعت وجود دارد. این زمینه‌ها را باید در مباحث مربوط به «ضمان قهری» جست‌وجو کرد که از مصادیق آن ضمان بودن شخص در صورت غضب یا تعدی کردن به مال دیگری است. همچنین از موارد مهم مسئولیت مدنی، ضمان بودن شخص در صورت اتلاف مال دیگری یا تسبیب ضرر به دیگری است؛ بدون آنکه در این باره تعدی و تفریطی رخ داده باشد. مباحث مربوط به این موضوع، در قواعد فقه ضمن سخن از قاعده اتلاف و قاعده تسبیب بیان شده است (نک: ابن عبدالسلام، ۱۵۴/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۲۴۸/۴-۲۶۰؛ نیز بجنوردی، ۱۷/۲ به بعد، نیز جم).

گفتنی است که دو بخش از ۴ بخش فقه اسلامی را مباحث عقود و ایقاعات تشکیل می‌دهند که با استثنا کردن نکاح و طلاق، و چند عقد و ایقاع کم‌اهمیت، مابقی آن، راههایی برای تملیک و تملک است. بی‌تردید در میان عقود مورد بحث در فقه، مهم‌ترین آنها بیع، یا به تعبیری متعارف خرید و فروش است. در قرآن کریم به صراحت بیان گردیده که خداوند «بیع» را حلال گردانیده است (نک: بقره/۲۷۵). به طور کلی احکام مربوط به عقود و ایقاعات، غالباً از نوع احکام امضایی هستند، اما در مواردی محدودیتهای اصلاحی در آنها اعمال شده است که از نمونه‌های بارز آن می‌توان به تحریم ربا در همان آیه اشاره کرد.

در مباحث فقهی نیز بیع در رأس عقود قرار گرفته است و فقها در تعاریفی سنتی، بیع را «انشاء تملیک عین به عین، یا عین به عوض» دانسته‌اند، اما این تعاریف در عصر حاضر نسبت به برخی از اقسام بیع، مانند بیع سرقفلی یا سنگو نیست و باید تصور کرد که موضوع فروش می‌تواند چیزی جز اعیان نیز باشد.

نظر به اهمیت خانواده و ازدواج در شریعت اسلام، شرایط برای تشکیل خانواده تا حد ممکن سهل شده است، اما از نظر قانونی، دقت و حساسیت بسیاری در احکام مربوط به نکاح وجود دارد که در کتب فقهی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. در صورت عدم سازش زوجین، قرآن خویشان را به تعیین دو حکم از طرفین و کوشش برای ایجاد سازش و حفظ خانواده فراخوانده است (نساء/۳۵)، اما در صورت بن‌بست، طلاق و گسستن پیوند زوجیت، به عنوان راه نهایی پیش‌بینی شده که در احادیث، مبعوض‌ترین چیز نزد خداوند شمرده شده است (نک: حر عاملی، ۲۶۶/۱۵ به بعد).

قرآن کریم در کنار دعوت مردمان به عفت در روابط جنسی، احکامی دیگر نیز دارد که بازدارنده مؤمنان از نظر شهوت‌آزمیز است و زنان را به پوشیدن بدن و زیباینها از غیر شوهران و محارم فرامی‌خواند (نک: نور/۲۴-۳۰). همین امر موجب آن شده است تا احکام نظر و حجاب در متون فقهی توسعه یابد و در جوامع اسلامی، روابط میان زنان و مردان محدود گردد. زنان مسلمان از پوششی خاص برخوردارند که از سویی امتثال دستور دینی حجاب است و از سوی دیگر در هر سرزمینی در قالب لباس ملی شکلی ویژه گرفته است (برای احکام فقهی نکاح و موضوعات پیرامون آن، نک: قدوری، ۲/۳ به بعد؛ غزالی، ۲/۲ به بعد؛ ابن هبیره، ۳۲۴/۲ به بعد؛ ابن رشد، ۲/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۲۶۶/۲ به بعد؛ شهید ثانی، ۶۴/۲ به بعد).

ب- روابط مالی: اسلام در جامعه‌ای ظهور کرد که یک سلسله مقررات عرفی، پسندیده یا ناپسند، بر آن حاکم بود، از این رو، رسالت خود را تنها در اصلاح ویژگیهای نکوهیده آن نظام می‌دید. به همین سبب، بخش مهمی از احکام حقوقی آن، تنفیذ یا به اصطلاح «امضای» احکام عرفی موجود بود و تنها در مواردی که نیاز به اصلاح یا نسخ برخی احکام وجود داشت، مقررات جدیدی تشریح گردید.

بر پایه آنچه از روح تعالیم اسلام برمی‌آید و در علم کلام نیز بر آن تأکید شده است، احکام اسلامی تابع مصالح مردمان است و از همین رو، در علم فقه نیز، باب مبنا قرار دادن مصلحت برای استنباط برخی احکام گشوده شده است. اگرچه شمارش مصلحت‌یابی یا به اصطلاح «استصلاح» به عنوان یکی از ادله اجتهادی از فقیهان مذهب مالکی شهرت یافته است، اما اساس مصلحت‌گرایی در مذاهب گوناگون به اشکال مختلف و عناوینی چون ارزش دادن به عرف و غیر آن مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن عبدالسلام، ۴/۱ به بعد؛ شاطبی، ۲/۲-جم؛ نیز حکیم، ۳۲۲، ۳۸۱ به بعد). برخی از عموماً شرعی چون اقامه قسط، در مرحله اجرا با توجه به شرایط مکانی و زمانی و بر وفق تفاوت عرفها، مصادیقی مختلف خواهند داشت که تشخیص مصالح در تعیین این مصادیق نقش اساسی دارد.

«حق» یکی از مفاهیم قرآنی است که در فقه اسلامی و به خصوص در تنظیم روابط اجتماعی جایگاهی ویژه یافته است؛ در اصطلاح فقهی حق امری ثابت برای افراد است که به شخص توانایی انجام دادن عملی

به هر حال، عقود تملیکی منحصر در بیع نیست و در این عقود، موضوع واگذاری می‌تواند عین، منفعت یا تنها حق انتفاع بوده باشد. در مورد نخست بیع شاخص عقود است، اما در باره گروه دوم باید عقد اجاره را مثال آورد که در آن منفعت در مقابل عوضی به شخصی دیگر تملیک می‌گردد. در اجاره اشخاص (به اصطلاح امروز استخدام) نیروی کار اجیر (مستخدم) به عنوان منفعت در مقابل اجرتی به عنوان عوض به مستأجر (استخدام کننده) تملیک می‌گردد، اما در اجاره اعیان که گونه دیگری از اجاره است، منفعت یک عین مانند خانه از سوی موجر (اجاره دهنده) به مستأجر (اجاره کننده) در مقابل مال الاجاره‌ای معین تملیک می‌گردد. مثال برای گونه سوم از عقود تملیکی عقد «عاریه» است که در آن تنها حق انتفاع و استفاده از چیزی به شخص عاریه کننده داده شده، و منافع آن شیء همچون اجاره به وی تملیک نشده است.

افزون بر عقود یاد شده، در شمار عقود مذکور در کتب فقه اسلامی، باید به رهن، حواله، وکالت، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه و مساقات اشاره کرد. عقود یاد شده را از نظر الزام آور بودن برای طرفین به عقود لازم و جایز تقسیم کرده‌اند و عقود جایز عبارت از عقودی مانند عاریه هستند که طبعاً قابل فسخند. با این حال، حتی عقود لازم در صورت بروز برخی امور قابل فسخ می‌گردند، به طوری که برای یکی از طرفین معامله حق فسخ یا به اصطلاح خیار به وجود می‌آید؛ این خیار غالباً ناشی از احکام شرعی است، اما گاه می‌تواند ناشی از توافق طرفین به هنگام معامله بوده باشد که اصطلاحاً «خیار شرط» خوانده می‌شود. نظر به اهمیت و پیچیدگی مباحث خیارات، این باب در منابع فقهی گسترش بسیاری یافته است. از جمله اهم خیارات می‌توان به خیار عیب اشاره کرد و آن در صورتی است که کالا به صورت معیوب به مشتری تحویل گردد (برای تفصیل خیارات، نک: انصاری، ۲۱۴ به بعد). مقصود از ایقاعات در مباحث فقهی آن گروه از اعمال انشایی است که به صورت یک طرفه انجام گیرد و منشأ آثار حقوقی گردد که از نمونه‌های بارز آن در مباحث مالی، جعاله را می‌توان برشمرد و آن عبارت از انشایی است که به موجب آن شخصی ابتدائاً خود را به پرداخت اجرتی معلوم در مقابل عملی ملتزم سازد (قدوری، ۳/۲ به بعد؛ غزالی، ۱۳۲/۸ به بعد؛ ابن هبیره، ۲۰۷/۸ به بعد؛ ابن رشد، ۱۲۴/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۲/جم، ۳/جم؛ شهید ثانی، ۲۷۰/۸ به بعد).

باید در نظر داشت که در شریعت اسلام، تنها راه تملک، وقوع یک عمل انشایی از نوع عقد یا ایقاع نیست و گاه انتقال قهری بر پایه حکم شرع صورت می‌پذیرد. بارزترین نمونه اینگونه تملک، ارث است؛ چه، بر پایه حکم شرع، به محض فوت متوفی اموال او به تملک وارثان درمی‌آید و در این میان اختیار و انشایی در کار نیست؛ البته تقسیم ارث و تصرف در آن، زمانی صورت می‌گیرد که بدهیها به اشخاص، همچنین دیون شرعی، هزینه تکفین و نیز مصارفی در حد ثلث ماترک در صورت وجود وصیت، محاسبه شده باشد. وراثت در فقه اسلامی به دو طریق

حاصل می‌گردد: خویشی نسبی و خویشی سببی؛ اما در فقه اهل سنت موجب سومی نیز برای ارث ذکر گردیده که «عصبه» خوانده می‌شود. سهم الارث وراثت بر اساس نزدیکی نسبت آنان با متوفی و بر وفق نسبت پیش‌بینی شده برای هر یک محاسبه می‌گردد که فن محاسبه آن به اصطلاح «علم فرائض» خوانده می‌شود. فرائض اهل سنت با توجه به وجود عوامل «عول و تعصیب» از پیچیدگی مضاعفی برخوردار است (برای توضیح، نک: ۵۵، ارث).

احکام عمومی و مبنایی حکومت: این حقیقت که پیامبر اسلام (ص)، در شهر مدینه اقدام به تأسیس حکومتی فرمودند که در زمان حیات آن حضرت قلمرو آن به برخی نواحی شبه جزیره گسترش یافت، نمودی آشکار از جنبه سیاسی و حکومتی دیانت اسلام است. همین حکومت آغازین اسلامی است که به زودی زمینه تأسیس خلافت اسلامی با قلمروی بسیار وسیع‌تر شد. مذاهب گوناگون اسلامی بر این نکته اتفاق نظر دارند که پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص)، در هر زمان فردی از امت پیشوایی آن را بر عهده خواهد داشت که امام خوانده می‌شود؛ اما در شرایط امام و تعیین آن اختلاف نظری وسیع دیده می‌شود. از نظر تاریخی مسأله امامت از نخستین اختلافات میان امت اسلامی پس از وفات پیامبر (ص) است که با جریان سقیفه آغاز شده است.

در میان اهل سنت امام یا خلیفه، ممکن است با تعیین (نص) خلیفه پیشین، یا با انتخاب شورایی تعیین گردد و گاه گرفتن قهری حکومت نیز به این دو افزوده شده است. آنچه در میان اهل سنت به عنوان دیدگاه مشترک دیده می‌شود، ضرورت اطاعت از خلیفه، و امامت به «اختیار» است، بدین معنا که امامان اشخاصی از پیش تعیین شده نیستند (نک: ماوردی، ۵ به بعد؛ ابویعلی، ۱۹ به بعد). خلفای اهل سنت در صدر اسلام ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) هستند که «خلفای راشدین» خوانده می‌شوند. پس از این خلفای چهارگانه، خلفای بنی‌امیه و خلفای بنی‌عباس بر بخش مهمی از جهان اسلام حکم راندند و بعدها خلافت عثمانی نیز خود را میراث‌دار خلافت قدیم اسلامی شناساند.

شیعه منصب امامت را پس از پیامبر (ص) حقی امام علی (ع) می‌شمردند، اما در موضع‌گیری نسبت به خلافت ۳ خلیفه نخستین، اتفاق نظر ندارند. از آن میان، دیدگاه زیدیه نسبت به امامت، از آن جهت که به امامت به اختیار معتقدند، به اهل سنت نزدیک‌تر است. زیدیان هر عالم فاطمی را در صورت قیام به سیف و دعوت به بیعت، شایسته امامت می‌شمارند و حتی وجود دو امام به حق در زمانی واحد را می‌پذیرند (نک: شهرستانی، ۱۳۷/۱-۱۳۸). اما شیعه امامیه امامت را به نص و به تعیین الهی می‌شمارند و معتقدند امامت پس از پیامبر (ص) به امام علی (ع) و پس از او، به ترتیب به ۱۱ تن از فرزندان آن حضرت منتقل می‌شود. امامت از دیدگاه شیعه امامیه یا اثنا عشریه، منصبی مقدس، و تعیین امامان امری از جانب خداوند است (نک: مفید، ۴ به بعد). در عمل تنها امام علی (ع)، امام اول، و چند ماهی امام حسن (ع)، امام دوم، افزون بر پیشوایی معنوی به حکومت نیز دست یافتند و در آخر الزمان نیز

۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م: ابن حجر عسقلانی، احمد، بلوغ المرام، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق: ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م: ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، قواعد الاحکام، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م: ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م: ابن نجیم، زین الدین، الاشباه والنظائر، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: ابن هییره، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راغب طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م: ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م: انصاری، مرتضی، المسکب، تبریز، ۱۳۷۵ق: بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، قم، ۱۴۱۳ق: جرجانی، علی، التصریفات، قاهره، ۱۳۰۶ق: حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱ق: حکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، بیروت، ۱۹۷۹م: شاطبی، ابراهیم، الموافقات، قاهره، المکتبة التجاریة: شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م: شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة، قم، ۱۳۶۵ش: غزالی، محمد، الوجیز، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م: قدوری، احمد، (مختصر)، همراه اللباب غنیمی، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م: قرآن کریم: کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق: ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد فہمی سرجانی، قاهره، ۱۹۷۸م: محقق حلّی، جعفر، شرائع الاسلام، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م: مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م: مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۴۱۳ق: ابوالقاسم گرگی

III. سیر اندیشه‌های کلامی در تاریخ اسلام

اندیشه‌های کلامی در سده نخست هجری: عالمان اسلامی از همان عصر صحابه، در آموزشهای اعتقادی، نصوص قرآن کریم و احادیث نبوی را برای استحکام بخشیدن به مذهب کلامی خود به کار می‌گرفتند، اما همواره بخش اصلی عبارات و شکل پرداخت ابراز عقیده‌ها را درک و برداشتهای خود آنان تشکیل می‌داده است. این برداشتها از سویی از معانی آیات قرآنی و سنت نبوی ریشه می‌گرفت و از دیگریسو، بر پایه تعقل و جهت‌گیری دینی اشخاص نهاده می‌شد. این تعقل و جهت‌گیری گاه به شخص عالم یا حلقه‌ای از عالمان همفکر باز می‌گشت و گاه حاصل فرهنگی ریشه‌دار و تعقلی پرسابقه بود که به یک جامعه با فرهنگ دیرینه تعلق داشت.

درباره میزان تأثیرپذیری محیط کلامی در عهد نخستین از آموزشهای دیگر ادیان، باید گفت آن فضای پذیرنده‌ای که درباره حکمت اخلاقی و قصص در میان صحابه و تابعان ایشان وجود داشت و زمینه‌ای گردید تا همگام با روند آشنایی مسلمانان با فرهنگ دینی یهودیان، مسیحیان و ایرانیان، تعالیم حکمت آموز آنان یا تعالیم کارآمد برای تفسیر قرآن، به محافل عالمان مسلمان راه جوید، درباره آموزشهای اعتقادی دیده نمی‌شد. این حدیث نبوی که «حکمت گم شده مؤمن است و آن را در هر جا که بیابد، بر می‌گیرد» (نک: ترمذی، ۵۱/۵؛ نیز نک: نهج البلاغه، حکمت‌های ۷۹ و ۸۰)، بر خلاف معارفی چون اخلاق و تفسیر دست کم در سده ۱ق - در تعالیم اعتقادی معمول نبوده است. به هر روی، وجود اشاراتی در روایات بر جای مانده، این تصور را ایجاد می‌کند که ممکن است طرح بخشی از مباحث کلامی عمومی در زمینه‌های توحید و عدل در عصر صحابه، حاصل مناظرات اهل کتاب با عالمان مسلمان بوده باشد؛ چنانکه مثلاً از طرح مباحثی در نفی جسمانیت خداوند، در پاسخ

امام دوازدهم، امام مهدی (ع) که در حال حاضر در غیبت کبری به سر می‌برد، ظهور کرده، بر تمامی جهان حکومت عادلانه خواهد کرد. از دیدگاه نظریه‌های عمومی در باب حکومت، باید یادآور شد که اهل سنت با توجه به اینکه در طول قرنهای متمادی دارای حکومت دینی و خلافت بوده‌اند، به مسأله خلافت به عنوان یک امر دینی توجهی خاص مبذول داشته، و تلاش کرده‌اند تا اعمال حاکمیت خلیفه را نیز در چارچوب مقررات و احکام شرعی قرار دهند، چه در نظریه‌های عمومی آنان، خلیفه خود محکوم به قوانین شرعی است و حق تأسیس حکمی شرعی را ندارد (نک: ماوردی، ۱۵، به بعد؛ ابن نجیم، ۱۳۷). در پی این تلاش که در قرن ۱۱ق/۱۱ به تألیف آثار با عنوان الاحکام السلطانیة منجر شد، حتی اساسی‌ترین مسائل خلافت، مانند تعیین خلیفه و عزل وی به صورتی قانونمند ارائه شد. اگرچه تدوین اینگونه قوانین که به تعبیری می‌توان آنها را حقوق اساسی تلقی کرد، حاکی از رشد مدنی است و به طبع بی‌تأثیر در روند اعمال حاکمیت خلفا و کارگزاران آنان نبوده است، اما نباید در میزان اجرای عملی این مقررات و قوانین نیز دچار اغراق شد.

در محافل شیعه امامیه، از آن جهت که حکومت همواره متعلق به غیر بود، مسائل حکومتی کمتر مورد توجه فقیهان و عالمان قرار داشته است. اندک رساله‌های نوشته شده در عصر آل بویه، مانند رساله فی جوائز السلطان از سید مرتضی، و در عصر صفوی، مانند رساله‌های خراجیه از نمونه‌های چنین حرکتی هستند که هیچ‌گاه به تألیف آثار جامع از نوع الاحکام السلطانیة منتهی نشده است.

در پایان سخن باید از مبحث قضا و احکام جزایی یاد کرد که از توابع حکومت است و از آغاز شکل‌گیری فقه، همواره مورد بحث بوده، و موضوعات آن در فقه مذاهب گوناگون اسلامی، از جمله شیعه گسترش یافته است. آنچه در فقه با عنوان «ادب القضاء» شناخته می‌شد، در واقع آیین دادرسی اسلامی بود که گاه در ضمن جوامع فقهی، و گاه در قالب آثاری مستقل از آن گفت‌وگو می‌شد (نک: ه، د، ادب القاضی). اما احکام جزایی به طور گسترده در ابواب مختلف فقه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. در اصطلاحی فقهی برگرفته از قرآن، مجازاتهای تعیین شده در شریعت، «حد» خوانده می‌شوند و در مقابل آن «تعزیر» قرار می‌گیرد که مجازاتی تعیین نشده است و میزان آن با توجه به شرایط مشخص می‌گردد. از میان احکام جزایی، مباحث مربوط به سرقت و جرایم جنسی در بخش «حدود»، و مباحث مربوط به جرح و قتل در بخش «قصاص» و «دیات» مورد بحث قرار گرفته است؛ اگرچه مباحث دیات همواره از خصوصیت جزایی برخوردار نیست و به عنوان بحثی عمومی در حوزه مسئولیت مدنی، از جبران خسارت در موارد خطا نیز بحث می‌کند (نک: قدوری، ۱۴۰/۳، به بعد، ۳/۴، به بعد؛ غزالی، ۱۲۱/۲، به بعد؛ ابن هییره، ۳۷۴/۲، به بعد؛ ابن رشد، ۳۹۴/۲، به بعد؛ محقق حلّی، ۶۷/۴، به بعد؛ شهید ثانی، ۳۴۷/۲، به بعد).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف،

به سائلی از یهود یمن (نک: ابن بابویه، ۷۸، ۱۷۴)، و مباحثی در باره قدر، در پاسخ به پرسشگری از مسیحیان شام (نک: عبدالله، ۱۲۴) سخن رفته است. به خصوص در موضوع اخیر به مسأله تأثر متکلمان مسلمان از برخی تعالیم اهل کتاب از سده ۱ ق اشاره شده، و مسلم بن یسار (د ۱۰۰ ق)، معبد جهنی را در نظریه قدر، موافق با دیدگاه مسیحیان دانسته است (نک: همو، ۱۰۹).

آثار و مصنفات برجای مانده از سده ۱ ق بسیار ناچیز است و سخن گفتن درباره اندیشه‌های کلامی در این دوره، با کمبود اطلاعات و محدود بودن تحقیقات امری دشوار است. بدیهی است که کهن‌ترین نمونه‌های اندیشه کلامی، و قدیم‌ترین متون اعتقادی را، پس از کتاب و سنت، باید در آثار و روایات منقول از صحابه جست‌وجو کرد؛ اما به استثنای اشاراتی کوتاه و پراکنده از برخی از ایشان، تنها کسی که نقل متون نسبتاً مفصل در موضوعات کلامی به صورت خطبه از او شهرت یافته، امام علی (ع) است. البته در میان این روایات به ویژه باید بر نمونه‌هایی تکیه کرد که صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. آنچه از مباحث کلامی بارها در روایات منتسب به آن حضرت به چشم می‌خورد، بیشتر تعالیمی در زمینه توحید و نفی صفات جسمانی از خداوند با الهام از مضامین قرآنی است (مثلاً نک: نهج البلاغه، خطبه‌های ۱، ۶۵، ۱۵۲، جم: نیز نک: کلینی، ۱۳۴/۸-۱۳۶، جم: ابن بابویه، ۷۸-۷۹، جم).

مسأله قدر از جمله مسائلی است که به روزگار صحابه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ در بررسی منابع روایی، افزون بر احادیثی که صحابه در این باره از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، نمونه‌هایی از دریافت شخصی آنان نیز بر جای مانده است. در روایاتی اینچنین، از مهران صحابه چون ابی بن کعب، ابن مسعود و عباد بن صامت، به طور عمومی موضوعی بسیط و عاری از پیچیدگی‌های کلامی در تأکید بر قضا و قدر الهی نقل شده است (مثلاً نک: مسلم، ۲۰۳۷/۴؛ ابوداؤد، ۲۲۵/۴-۲۲۶) و تنها در معدودی از روایات برخوردهای استدلالی و غیر بسیط با مسأله به چشم می‌خورد. مثلاً در روایتی از امام علی (ع)، بر نفی اندیشه حتمی بودن قضا و لازم بودن قدر، چنین استدلال شده است که در آن صورت، ثواب و عقاب، و وعد و وعید باطل خواهد بود (نک: کلینی، ۱۵۵/۱؛ ابن بابویه، ۳۸۰).

بجز مباحث کلامی محض، چون نفی صفات که دامنه بحث آن در سده ۱ ق و به ویژه در عصر صحابه محدود بوده، پاره‌ای از مباحث کلامی - سیاسی چون امامت و مسائل کلامی - اخلاقی چون منزلت فاسق بخش اصلی مجادلات را در محافل اسلامی تشکیل می‌داده‌اند. برخلاف مباحث گروه نخست که زاده طبیعی نظری شدن اندیشه‌های دینی بوده، و پیش‌تر نیز در کلام دیگر ادیان آسمانی سابقه داشته است، مباحث اخیر حاصل وقایع و اوضاع و احوال تاریخی جهان اسلام در سده ۱ ق - به ویژه نیمه نخست آن - بوده است. اگرچه مباحث مجرد کلامی در سده‌های بعد بسیار توسعه یافته، و افتراقات کلامی پرشماری

را پدید آورده است، اما باید اذعان داشت که اساسی‌ترین افتراقات کلامی مسلمانان در طول تاریخ یک و نیم هزاره، یعنی شیعه، محکمه و عامه مسلمین که بعدها «اهل سنت و جماعت» نام گرفتند، و بسیاری از فروع هر یک، به همان گرایشهای کلامی - سیاسی و کلامی - اخلاقی سده نخست ارتباط دارد.

امامت، نخستین زمینه افتراق: همانگونه که شهرستانی بیان کرده، نخستین افتراق مهم در میان مسلمانان، جدایی گروهی گرانبده به حضرت علی (ع) در پی بیعت سقیفه و به خلافت نشستن ابوبکر بوده است (۳۰/۱)، بدون وارد شدن در تفصیل مباحث کلامی، اجمالاً در این حد معلوم است که امام علی (ع) در عین بیعت با خلفای سه‌گانه و پرهیز از ایجاد جدایی در صفوف مسلمانان، مقام خلافت را به عنوان حقی برای خویش می‌شناخته، و این نکته‌ای است که در برخی خطبه‌ها و نامه‌های آن حضرت و فرزندان ایشان، از جمله خطبه ششقیه (نک: نهج البلاغه، خطبه ۳ و مصادر پر شمار آن؛ نیز نک: تفتی، ۳۰۵/۱ به بعد: نامه‌ای از آن حضرت) و نامه امام حسن (ع) به معاویه (نک: ابوالفرج، ۵۵-۵۶: متن نامه) منعکس شده است. نکته دیگری نیز از دانسته‌های تاریخی است که گروهی از مسلمانان از صدر اسلام، این حق را برای امام علی (ع) قائل بوده‌اند و با عنوان شیعه امام علی (ع) شناخته می‌شدند؛ چنانکه در گزارشهای مربوط به جنگ صفین عنوان «شیعه» برای گروهی از خواص اصحاب امام علی (ع) به کار رفته (نک: نصر، ۳۵۹، ۸۶)، و در گزارش جریان صلح امام حسن (ع) در ۴۱ ق، یکی از شروط صلح، آزار نرساندن معاویه به احدی از «شیعه علی» (ع) بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۶۷). گفتنی است که آنچه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد تعبیر «شیعه علی» (ع) در جریانهای تاریخی - مذهبی سده ۱ ق بوده است؛ اما ظاهراً شکل مختصر شده این اصطلاح در همان سده نیز تداول یافته بوده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۴۸/۱).

بر خلاف شیعه که امامت را برای حضرت علی (ع) به عنوان مسأله‌ای دینی و حقی الهی تلقی می‌کردند، مکالمات مهاجران و انصار در جریان سقیفه حکایت از آن دارد که طرف مقابل آنها باوری اساساً متفاوت در این باره داشته است. در سقیفه حتی نمایندگان انصار برای خویش، حقی برابر برای تصدی خلافت قائل بودند و استدلال مهاجران زمانی بر آنان غالب آمد که با تمسک به حدیثی نبوی به مضمون «الائمة من قریش» امامت را بدون تخصیص آن به کسانی خاص، حقی از آن قریش دانستند (نک: بلاذری، ۵۸۳/۸-۵۸۴). از نظر کلامی، همواره امامت ابوبکر در دیدگاه عامه مسلمین، امامتی به اختیار بوده، و جز گروهی گمنام در تاریخ فزق با عنوان بکریه، هرگز کسی به امامتی نظیر دیدگاه شیعه در باره حضرت علی (ع) برای ابوبکر قائل نبوده است (مثلاً نک: ابن قیبه، ۱۰۴).

به دنبال درگذشت ابوبکر (خلافت: ۱۱-۱۳ ق)، عمر به وصیت او به خلافت رسید (خلافت: ۱۳-۲۳ ق)؛ او نیز به هنگام احتضار، شورایی

— فرماندار شام از سوی عثمان — در گرفت که آن نیز به نوبه خود مقطعی مهم در تاریخ نخستین افتراقیهای کلامی — سیاسی بود.

در جریان «تحکیم» که در پی جنگ صفین در ۳۷ق بر امام علی (ع) تحمیل گردید، گروهی از زهدگرایان مُصَرِّب بر سنت شیخین که از آن پس در تاریخ اسلام با عنوان حروریه، شُرَات، خوارج و دقیق‌تر از همه با عنوان مُحَكِّمَه شناخته شدند، راه خود را از امام (ع)، و به طور کلی از عامه مسلمین جدا ساختند. جریان تحکیم نه علت اصلی پدید آمدن این گرایش، بلکه مقطعی برای بروز گرایشی شکل نیاافته بود که ریشه در تعالیم مکتب زهدگرای عراق — به ویژه کوفه — داشت که تکیه‌اش در امور فردی بر عبادت و رزوی و دنیاپرہیزی، و در حیات اجتماعی بر اقامه حق و امر به معروف بود. دارندگان این گرایش که پذیرش تحکیم را واگذاشتند حکم در امری دینی به خلق خدا تلقی می‌کردند، با تمسک به شعار «لا حکم الا لله»، از امام کناره گرفتند، در حرور (= قریه‌ای در نزدیکی کوفه) اردو ساختند، با عبدالله بن وهب راسبی به امامت بیعت کردند و به سازمان‌دهی و تقویت نیروی نظامی خود پرداختند. با وجود تلاش‌های پی در پی امام برای فراخواندن آنان به آرامش و همراهی، حروریان بر ستیز با او پای می‌فشردند و سرانجام نیز اوضاع و احوال را برای جنگ نهروان در ۳۸ق مهیا کردند. در این جنگ که با شکست قطعی محکمان پایان پذیرفت، بسیاری از حروریان تندر و جنگ‌خواه به قتل رسیدند، اما جماعتی نیز با اتخاذ موضعی میانه، به رهبری فروة ابن نوفل از شرکت در جنگ کناره گرفتند و در اردوی خود بر جای ماندند (برای تفصیل، نک: طبری، ۴/۶۴۵ به بعد).

ریشه‌های اندیشه کلامی در عراق: پیش از هر سخن، گفتنی است که در پایه‌گذاری نخستین حلقه‌های آموزش دینی در کوفه، تعالیم ۳ تن از اصحاب پیامبر (ص) — حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود — نقش پایه را ایفا کرده است (نک: ابن سعد، سراسر ج ۶؛ خطیب، ۱۳/۳۳۴). به دشواری می‌توان معین کرد که هر یک از مکاتب کوفه به چه نسبت از تعالیم هر یک از اصحاب تأثیر پذیرفته‌اند، اما به اجمال آشکار است که این تأثیر نسبت به مکاتب گوناگون، متفاوت بوده است. در دهه‌های نخست سده ۱ق، به روزگار خلافت عمر، عراق پایگاه اصلی هدایت جنگهای فتوح بود و حضور جمعی کثیر از صحابیان و تابعان که کوفه یا بصره را به عنوان موطن خود برگزیده بودند، این دو شهر تازه بنیاد را به مراکزی برای تعلیم و تعلم تبدیل کرده بود؛ اما باید به این واقعیت توجه داشت که در عهد صحابه، در محیط جهادی کوفه و بصره اشتغال غالب آموختن قرآن و کوشش در عبادت بود و در بسیاری از محافل دینی رغبتی به مباحث نظری و حتی تبادل حدیث دیده نمی‌شد.

کوفه از صدر اسلام همواره به عنوان مرکز گرایش‌های علوی و شیعی شهرت داشته است و از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری نخستین بنیادهای کلامی در آن بوم، برخی از یاران حضرت علی (ع) از صحابه و تابعان بوده‌اند. یکی از تعالیم اساسی آن حضرت اندیشه کنار نهادن

مرکب از ۶ تن را مأمور ساخت تا یکی را میان خود به خلافت برگزینند و حاصل آن به خلافت رسیدن عثمان (خلافت: ۲۳-۳۵ق) بود. حضرت علی (ع) و هواداران او در این مدت، خلافت ابوبکر و عمر را به عنوان مصلحتی برای جامعه مسلمانان، و نه امری مطابق حق پذیرا بودند و این نکته‌ای است که بارها در سخنان منقول از آن حضرت بازتاب یافته است (مثلاً نک: نهج البلاغه، خطبه ۳؛ نیز نک: ثقفی، ۱/۳۰۵ به بعد). گفتنی است که سیره شیخین (= دو خلیفه نخستین) در اواخر خلافت عمر در میان جماعتی از مسلمانان به سان سیره‌ای متبع موضوعیت یافته بود و گاه در عرض کتاب خدا و سنت نبوی جای می‌گرفت؛ برجسته‌ترین نمونه تاریخی که این اندیشه در آن نمود یافته، همان شورای ۶ نفره است که در جریان آن، عبدالرحمان بن عوف با عرضه خلافت به حضرت علی (ع) و عثمان آنان را به شرط عمل به سیره شیخین به قبول بیعت فراخواند؛ در این میان حضرت علی (ع) سیره شیخین را تنها در صورت مطابقت با کتاب و سنت ارزشمند خواند، ولی عثمان با پذیرش شرط یاد شده بر مسند خلافت نشست (نک: طبری، ۴/۲۳۸-۲۳۹).

به گواهی منابع تاریخی و کلامی، عثمان در ۶ ساله نخست از خلافت خود، کمابیش سیره شیخین را معمول می‌داشت، اما از حدود ۳۰ق با تغییراتی در شیوه‌های حکومتی خود و میدان دادن به بنی‌امیه، موجبات نارضایتی کسانی را فراهم آورد که اساس انعقاد امامت او را مشروع می‌دانستند و ترک سیره شیخین را بر او خرده می‌گرفتند. در نمونه تاریخی اعتراض جمعی عالمان جناحهای گوناگون به سیره عثمان در ۳۳ق، در کنار بزرگانی از شیعه، نمایندگان از عالمان غیر شیعی چون عامر بن عبدالله بن عبدقیس نیز حضور داشته‌اند (نک: همو، ۴/۳۷۸-۳۲۶). اعتراضها بر سیاست عثمان تا آنجا بالا گرفت که گروهی از مسلمانان، بر او شوریدند و به قتلش رساندند. حضرت علی (ع) هیچ‌گاه موافق این کردار نبود (مثلاً نک: ابوالعرب، ۸۶، ۸۸؛ نیز نهج البلاغه، نامه ۵۴) و در طول تاریخ، در منابع کلامی نیز به رغم باور نداشتن به اساس خلافت عثمان، موضع مثبتی نسبت به قتل عثمان دیده نمی‌شود.

پس از عثمان، مسلمانان با امام علی (ع) به خلافت بیعت کردند و گروههایی از مخالفان آن حضرت، به دستاویز خونخواهی عثمان، به جنگ با وی برخاستند. جنگ نخست که به جنگ جمل مشهور است، میان امام علی (ع) از یک‌سو، و طلحه و زبیر — دو تن از اصحاب پرنفوذ پیامبر (ص) — از دیگر سو واقع شد. هر چند اساس این جنگ حزکی کاملاً سیاسی بود، اما خود زمینه‌ای برای موضع‌گیریهای کلامی گردید؛ چه، برخی از صحابه چون سعد بن ابی‌وقاص و عبدالله بن عمر به پندار اینکه جنگی میان اصحاب پیامبر (ص) در گرفته است و حق از باطل شناخته نیست، از هر دو سوی جنگ دوری گزیدند و در باره حقانیت دو طرف به «توقف» گراییدند (نک: مفید، ۲۰-۲۱). این گروه در منابع گاه با عنوان «معتزله نخستین» شناخته شده‌اند. پس از جنگ جمل، با فاصله‌ای اندک جنگ صفین میان امام علی (ع) و معاویه

منتقل شد و بدین ترتیب، عصر خلفای نخستین به سر آمد و دوره اموی آغاز گشت. انتقال نسبتاً صلح آمیز حکومت به معاویه و دوام آن به مدت ۲۰ سال، ثباتی سیاسی در جهان اسلام پدید آورده بود که زمامداران و بسیاری از مردم را به دنیاگرایی سوق می داد. مجموع اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی در آن دوره، زمینه ای را برای گسترش «جور» از سوی فرمانروایان، و «فسق» از سوی آنان و نیز فرمانبرداران فراهم آورده بود که پس از مرگ معاویه، در دوره حکومت فرزندش یزید (۶۰-۶۴ق) به اوج خود رسید.

اگرچه پس از کناره گیری امام حسن (ع)، امام دوم شیعیان (امامت: ۴۱-۵۰ق)، از منصب خلافت در ۴۱ق، شیعه در صدد جنگ با امویان نبود و همین وضع تا مرگ معاویه در زمان امام حسین (ع) (امامت: ۵۰-۶۱ق) نیز ادامه یافت، اما ترویج تعالیم شیعی توسط رجال این مکتب و تأکید عالمان شیعه بر ستیز با جور و فسق گاه معاویه را بر آن می داشت تا برخلاف پیمان خود با امام حسن (ع) مبنی بر آزار نرساندن به احدی از «شیعه علی (ع)» (نکا: ابوالفرج، ۶۷)، کسانی چون حجر بن عدی و عمرو بن حلق را به قتل رساند (برای نامه اعتراض امام حسین (ع)، نکا: کشی، ۴۹-۵۰؛ طبرسی، ۲۹۷/۱). اوج حرکت شیعه در ستیز با جور و فسق، حرکت امام حسین (ع) بر ضد یزید در ۶۱ق بود که به شهادت آن حضرت انجامید و یاد آن به عنوان بزرگترین حماسه دینی در تاریخ اسلام برجای ماند.

سنت قیام به سیف در ستیز با جور و فسق، در دوره های بعد نیز از سوی برخی از رجال اهل بیت (ع) و در رأس آنان زید فرزند امام زین العابدین (ع) دنبال گردیده (نکا: ابوالفرج، سراسر کتاب)، و در شاخه زیدی مذهب شیعه به عنوان تعلیمی اساسی شناخته شده است (نکا: سعد، ۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۷/۱ به بعد). همچنین در کنار این اندیشه، گرایش دیگری نیز در میان برخی از شیعیان کوفه دیده می شد که محمد بن حنفیه فرزند غیر فاطمی امام علی (ع) را به امامت می شناختند و این گرایش که دست مایه ای برای مختار، از علی دستان اندیشمند عراق بود تا حمایت شیعیان را جلب نماید، اساس شکل گیری مذهب ناپایدار کیسانیه بوده است (نکا: سعد، ۲۱-۲۲، جه). در خط اصلی مذهب تشیع نیز، اگرچه پیشوای امامیه، حضرت امام زین العابدین علی بن حسین (ع) (امامت: ۶۱-۹۵ق)، قیام به سیف را قرین مصلحت نمی دیده، اما در آموزشهای خود همواره پرهیز از دنیاگرایی و دوری از فسق را گوشزد کرده است (نکا: هد، ۲۲۹/۷).

برجنجالترین گروه فکری در دهه های میانی سده ۱ ق، گروه محکمه بود. آنان با وجود دو گرایش قیام به سیف و قعود، بر مبارزه با جورستیزی و فسق اتفاق داشتند. در فاصله سالهای ۳۷ تا ۶۵ق به طور مستمر دو جریان تندرو و میانه رو در میان اهل تحکیم وجود داشت و میانه روان که «قعه» خوانده می شدند، اجتناب از قیام در برابر نظام جور و سکوت و تقیه را با شرايطی روا می شمردند. در دوره امارت زیاد در عراق (۴۵-۵۳ق) بسیاری از قعه بودند که در آرامش و به دور از

تبعیضهای قبیله ای و قومی و پذیرفتن عدالتی یکسان برای قریش و غیر قریش و برای عرب و غیر عرب بود که در ۳۳ق/۶۵۳م از سوی یاران امام علی (ع) به گونه ای گسترده، به خصوص در کوفه مطرح گردید. این اندیشه که در اصل مبنایی سیاسی - اخلاقی داشت، از آنجا که با «لائمة من قریش» در تقابل بود، مفهومی کلامی می یافت. در رأس حرکت یاد شده کسانی از برجستگان شیعه، چون مالک اشتر، صعصعة ابن صوحان، کمیل بن زیاد و عمرو بن حلق قرار داشتند (نکا: طبری، ۳۱۸/۴-۳۲۶) و در کنار آنان برخی چون عبدالله بن کواء (برای مذهب او، نکا: ابن درید، ۳۴۰) حضور داشتند که پس از جریان تحکیم، به صف محکمه پیوستند (نکا: طبری، همانجا؛ ابن ابیاض، ۱۲۶-۱۲۷) و این تفکر را به سان مبنایی در مبحث کلامی امامت، به نسلهای بعدی محکمه و حتی گروههایی از غیر محکمه منتقل ساختند. در رأس قراء عابد بصره در همان دوره نیز، عامر بن عبدالله بن عبدقیس در جریان اعتراض بر ضد عثمان در ۳۳ق، به عنوان نماینده بصریان، در کنار معترضان کوفی شرکت جست و گویا از همین رو به شام تبعید شد (نکا: طبری، ۳۲۷/۴-۳۲۸، ۳۳۳؛ نیز ابن ابیاض، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۷۷/۱-۷۸).

در مقابل قراء عبادت گرای عراق، اصحاب ابن مسعود - که عبیده سلمانی و علقمة بن قیس در رأس آنان قرار داشتند (نکا: نصر، ۱۱۵، ۱۸۸) - نماینده گرایشی در محافل کوفه بودند که میان عمل برای آخرت و زندگی متعارف این جهانی تلفیقی کرده بود (نکا: ابن سعد، ۴۷/۶، ۵۸، ۶۴). گرایشی فرعی نیز در میان اصحاب ابن مسعود از آن ربیع بن خثیم وجود داشت که از یک سو خصوصیات عمومی مکتب قراء عبادت گرا - از جمله زهد و تأکید بر امر به معروف - را دارا بود (نکا: همو، ۱۲۹/۶؛ ابونعیم، ۱۰۸/۲-۱۱۶)، اما در ورای این سختگیری و دنیا پرهیزی، با ارائه نظریه ای خوش بینانه، چنین می اندیشید که گناه نوعی بیماری برای روح انسان است و با توبه و استغفار درمان می پذیرد (همو، ۱۰۸/۲-۱۰۹). این اندیشه و نیز موضع اعتزال گرایانه ربیع در جنگ صفین (نکا: نصر، ۱۱۵)، او را با تاریخ تفکر ارجاء در کوفه مربوط می سازد و نشان می دهد که چگونه نخستین ریشه های ارجاء را نه در تعالیم اهل تسامح، که در تعالیم زاهدانی چون ربیع باید جست و جو کرد.

در همین طبقه به ویژه باید از شخصیت پیچیده ابو عبد الرحمن سلمی یاد کرد که در تعالیم کلامی خود، به روشنی نفی «استثنا در ایمان» را مطرح می کرد (نکا: ابو عبید، ۲۲) که پایه نظریه کلامی - اخلاقی «ارجاء متأخر» بود. ابو العالیه ریاحی از برجستگان بصره نیز در همان دوره، در مقابله با شیوه زهاد، با تکیه بر استغفار، بر «رجاء» نسبت به آموزش الهی تأکید می کرد (نکا: همانجا؛ ابونعیم، ۲۱۷/۲-۲۱۹) و در نگرش کلامی خود رجاء را تعمیم داده، در موضع گیریهای بحث انگیز به وقف می گراید (نکا: همانجا؛ ابن سعد، ۸۲/۱-۸۳).

ستیز با جور و فسق: پس از شهادت امام علی (ع) در ۴۱ق و خلافت چند ماهه امام حسن (ع)، حکومت به معاویه بن ابی سفیان

ناپذیر است (نک: طبری، ۵۶۸/۵). ازارقه در حوادث نیمه دوم از سده ۱ق، به ویژه در خلال سالهای ۶۴-۷۸ق/۶۸۴-۶۹۷م، نقش سیاسی حساسی ایفا کردند و در این برهه ۱۴ ساله، یک امامت خارجی در حال جنگ و گریز مداوم را در نواحی ایران بنیاد نهادند که در مدتی کوتاه پیشوایانی چند به خود دید (برای تفصیل، نک: ه، د، ازارقه).

با اینکه متقدمان ازارقه از قبایل عرب ساکن بصره بودند، مجموع جاذبه‌هایی که ریشه در تعالیم مکتبی ازارقه داشت، موجب می‌گردید تا ایرانیان آزاد و همچنین بردگانی که از محدودیت‌های اجتماعی موجود در نظام اموی ناخشنود بودند، مسلک ازرقی را راهی برای بازیافتن نیک‌بختی خود بیندارند و اردوی ازارقه را از صورت یک جماعت شورشی و خطرآفرین خارج سازند. اردوی ازارقه در سالهای پایانی دچار تشستی شدید شد و آخرین بقایای اقتدار سیاسی آن در ۷۸ق از میان رفت (نک: همانجا). از اندک بازماندگان ازارقه پس از این کشتارها، گروهی از یاران عبیده بن هلال در قوس بودند که گویا پای‌بندی خود را به مکتب ازرقی تا پایان ادامه دادند. در مقطعی از دوره زمامداری حجاج بن یوسف (حک ۷۵-۹۵) هنوز از بقای تشکلی ازرقی در ری می‌توان سراغ گرفت که اقدام آنان به استعراض، مردمان آن سامان را نگران ساخته بود (نک: ابن سعد، ۲۳۴/۶).

در بررسی دیدگاه‌های کلامی ازارقه چندین ویژگی را می‌توان برشمرد: در منزلت مخالفین از اهل قبله، نافع ابن ازرق به صراحت آنان را به کفری به معنی خروج کامل از دین اسلام منتسب می‌ساخت (نک: اشعری، ۸۶-۸۷). ازارقه تقیه را نه در عمل جایز می‌شمردند، نه در قول (نک: شهرستانی، ۱۱۰/۸) و این امر واجب شمردن هجرت و قیام به شمشیر را به طور منطقی به دنبال داشت (برای نامه نافع، مثلاً نک: میرد، ۲۳۵/۷-۲۳۸؛ برای تفصیل باورها، نک: ه، د، ازارقه). بازتاب عملی گرایشهای افراطی ازارقه به طور آشکار در شیوه استعراض و کشتن مخالفان در مذهب دیده می‌شد (مثلاً نک: ابوقحطان، ۱۱۹). حتی در برخورد با زنان و کودکان در صورت تعلق به مذهب مخالف، ازرقیان به حکم شرک، استعراض و قتل آنان را جایز می‌شمردند (نک: مسائل الامامة، ۶۹؛ بغدادی، ۵۰).

گروه نجدات که نام از نجدة بن عامر گرفته بود، از گروه‌های معتدل محکمه به شمار می‌رفت که بر خلاف ظاهر منابع فرقه‌شناختی، نه یک مکتب هماهنگ کلامی، بلکه بیشتر یک اتحادیه سیاسی بود. نجده که از ۶۱ق در یمامه امامتی کوچک را پایه گذارده بود (نک: طبری، ۴۷۹/۵)، در ائتلاف محکمه با ابن‌زبیر حضوری فعال داشت و پس از افتراق محکمه، با آگاهی از روشهای تند نافع ابن ازرق از او بی‌زاری جست (برای نامه او به نافع، نک: میرد، ۲۳۴/۷-۲۳۵؛ ابن عبدربه، ۳۹۶/۲-۳۹۷). در پی افتراق بزرگ محکمه، ابوطالوت و ابوفدیک از رؤسای قبیله بزرگ بکر بن وائل و عطیة بن اسود از رؤسای بنی حنیفه نیز از تندرویهای نافع دوری گزیدند و به نجده پیوستند (نک: طبری، ۵۶۶/۵؛ بغدادی، ۵۲؛ ابن اثیر، ۲۰۱/۴). در حدود سال ۶۸ق، امامت نجدات

تعرض دستگاه حاکم می‌زیستند و حتی گاه عطایایی نیز بدانان تعلق می‌گرفت و مناصب دولتی نیز بدیشان واگذار می‌شد (نک: میرد، ۲۰۱/۷-۲۰۲). سیاست عمومی زیاد در برابر محکمه این بود که مبلغان آشکار را مجازات می‌کرد و اهل تقیه و قعده را به حال خود وامی‌نهاد (همو، ۲۰۱/۷).

با اینکه نخستین نظریه پردازان محکمه و هواداران آنان رجالی از کوفه بودند (نک: طبری، ۷۲/۵-۷۱، ۷۵-۱۹۱؛ الامامة...، ۱۴۶/۱)، اما دیری نپایید که مرکز فعالیت محکمه به بصره منتقل شد. از رجال برجسته و رهبران آنان در این دوره باید ابویلال مرداس بن اذیه (م ۶۱ق) را نام برد که مورد احترام تمامی گروه‌های محکمه بوده است؛ وی تقیه را می‌پذیرفت و با شیوه‌های محکمان تندرو چون قیام به شمشیر و «استعراض» مخالف بود (نک: میرد، ۵۱۸/۲، ۱۸۷/۷). گفتنی است که با وجود اختلاف‌هایی در شیوه‌ها و دیدگاه‌ها، تا ۶۴ق مرز دقیقی میان این گرایشها نمی‌توان ترسیم کرد و این جریان مشترک محکمه را باید «محکمه نخستین» نام داد. درباره تعالیم اعتقادی باید گفت که جز برخی آموزشهای اساسی چون تکفیر مخالفان و نظریات عمومی در باب امامت، پیشینه بیشتر مباحث کلامی به دوره محکمه نخستین باز نمی‌گردد و اشاراتی بر دیگر مبانی اعتقادی آنان در آن روزگار بسیار اندک است (مثلاً برای برداشتی در باب مسأله تجسیم، نک: پاکچی، (تحلیلی...، ۱۲۵-۱۲۶).

افتراق بزرگ محکمه: در دوره انتقال قدرت از شاخه سفیانی به شاخه مروانی امویان که با فترتی کوتاه در حاکمیت بنی امیه همراه بود، محکمه نخستین در جبهه‌ای واحد با عبدالله بن زبیر مدعی خلافت ائتلاف کردند، اما اختلافات ریشه‌ای سران محکمه در اندیشه‌های اعتقادی-سیاسی پس از نافرجام ماندن ائتلاف با ابن‌زبیر، به افتراقی اساسی انجامید. سران محکمه در ۶۵ق اردوی ابن‌زبیر را ترک گفتند و به سرزمینهای خود بصره و یمامه روی نهادند. آنان درباره روشی که باید در برابر مسلمانان غیر محکم اتخاذ شود، دچار اختلاف شدند و هریک راهی در پیش گرفته، فرقه‌ای را بنیاد نهادند (نک: میرد، ۲۱۹/۷-۲۲۰؛ طبری، ۵۶۶/۵-۵۶۸). در منابع تاریخی مؤثرترین عاملان جدایی محکمه از ابن‌زبیر، نافع ابن ازرق و یاران او، به ویژه بنی‌ماحوز دانسته شده‌اند (مثلاً نک: بلاذری، ۳۱۷/۱).

نافع ابن ازرق و جمعی دیگر از محکمان، به هنگام رسیدن به بصره، به دستور ابن‌زبیر دستگیر و زندانی شدند (نک: ابن حبیب، ۱۷۱). در پی تحولات سیاسی پس از مرگ یزید و رهایی نافع و همراهان، وی بی‌درنگ گروهی از محکمان جنگ‌خواه را گرد آورد (بلاذری، همانجا) و در ایامی که بصریان در منازعات قومی درگیر شده بودند، اردوی جنگی نیرومندی را سامان داد که سران بصره تنها پس از شکل گرفتن آن، خطری را که برای آنان می‌آفرید، احساس کردند. همزمان با استقرار اردوی ازارقه در اوزان، نافع برخی مواضع دینی تند را ابراز کرد و ضمن برائت جستن از قعده، اعلام داشت که قیام، امری تخلف

درگیر نزاعهای داخلی شد و با برافتادن آن در ۷۳ق، تقریباً فرقهٔ نجدات منقرض شد (نک: بغدادی، ۵۲-۵۴؛ نیز پاکتچی، تاریخ... بخش نجدات). نجده و همفکران او را گرایشهایی معتدل بود و در نامه‌ای از وی خطاب به نافع ابن ازرق، راه و روشهایی چون جواز قعود، نهی از استعراض و ضرورت ادای امانت مخالفان مطرح شده است (نک: میرد، ۲۳۴/۷-۲۳۵). آنان دربارهٔ منزلت مرتکبان کبیره - برخلاف تمامی گروههای محکمه - قائل به تکفیر نبوده، و نیز مرتکبان را سزاوار عذاب جاویدان ندانسته‌اند (نک: اشعری، ۸۶؛ نیز پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۳۱؛ نیز عباس، ۸۳-۸۴؛ ابیاتی از مسلم بن جبیر).

ریشهٔ دو گروه عجارده و ثعالبه از محکمه را باید در تعالیم عطیه بن اسود جست‌وجو کرد که از سران ائتلاف نجدات در یمامه بود. او در ۷۲ق راه خود را جدا کرد و به جنوب شرقی ایران درآمد و در آنجا پیروانی بر شمار گرد آورد که «عطویه» نام گرفتند (نک: اشعری، ۹۲-۹۳؛ بغدادی، ۵۲). در طول دههٔ ۷۰ق، تعالیم عطیه در آن ناحیه از ایران ترویج می‌شد، اما با کشته شدن او در حدود سال ۸۰ق و انتقال رهبری به شاگردان، مذهب عطویه نه به طور ناگهانی، بلکه با تحولی در اندیشه‌ها و تا حدودی اصل نهادن آموزشهای اساسی عطیه، به دو مذهب عجارده و ثعالبه تغییر ماهیت داد. یکی از شاگردان عطیه، به نام عبدالکریم بن عجرد که افکاری خاص خود داشت، بیشتر عطویان را گرد آورد و با مطرح ساختن تعالیمی متحول که پایهٔ شکل‌گیری مذهب «عجارده» بود، از جنبهٔ سیاسی نیز توانست امامت کوتاه و از هم پاشیدهٔ محکمه را در سجستان تجدید سازمان کند. عدم حضور عطیه، پیش کسوتی که کسی را یارای اظهار وجود در برابر او نبود، موجب شد تا باب اختلاف عقیده، و در پی آن برائت جستنها در میان عطویه گشوده گردد. مهم‌ترین عامل جدایی که نقطهٔ انفصال عجارده و ثعالبه از یکدیگر بود، مخالفت ثعلبه بن عامر (یا مشکان) با ابن عجرد در ولایت و برائت اطفال بود و در پی این اختلاف بود که ثعلبه و ابن عجرد یکدیگر را تکفیر کردند و از هم برائت جستند (نک: اشعری، ۹۷؛ بغدادی، ۶۰؛ شهرستانی، ۱۱۸/۸).

از دیگر سران حاضر در جریان افتراق، ابویهس هیصم بن جابر را باید نام برد (نک: میرد، ۲۴۰/۷-۲۴۱) که چندی نیز در ائتلاف نجدات به عنوان یکی از رهبران نسبتاً تندرو شرکت داشته است (نک: بغدادی، ۵۴). از تعالیم ویژهٔ او دیدگاهی معتدل مبنی بر فرق نهادن میان «مایسع جهله» و «مالایسع جهله» در اعتقادات است و اینکه توقف در «مایسع جهله» زواست (نک: شهرستانی، ۱۱۳/۸). پیدایی فرقهٔ صفریه که در تندروی فاصله‌ای چندان از ازارقه نداشته، حتی اگر آنگونه که طبری به نقل از ابو مخنف آورده است (۵۶۸، ۵۶۶/۵)، در جریان افتراق بزرگ سال ۶۵ق، روی نداده باشد، تأخیر چندانی هم نداشته است (نک: بلاذری، ۲۷۰/۵). نخستین حرکت شناخته شدهٔ تاریخی از صفریه مربوط به ۷۶ق در بلاد جزیره است که رهبری آن با ناسکی به نام صالح بن مسرح بود که افزون بر وطنش، در کوفه نیز پیروانی داشت (نک:

طبری، ۲۱۶/۶ به بعد). یاد صالح بن مسرح چنان برای صفریان نسلهای بعد خاطره انگیز بود که قبر او در موصل زیارتگاه آنان شد (نک: ابن درید، ۲۱۷).

در مبحث افتراق بزرگ، سرانجام باید از اباضیه یاد کرد که پیشوای آن عبدالله بن اباض، شاخص‌ترین رهبر محکمه در مخالفت با تندرویهای نافع ابن ازرق بوده است (نک: میرد، ۲۱۹/۷؛ طبری، ۵۶۶/۵-۵۶۸). پس از ابن اباض، مؤثرترین شخصیت در شکل‌گیری تعالیم اباضیه، ابوالشعنا جابر بن زید از تابعان نامدار بصره است که اباضیان او را به امامت می‌شناختند (نک: درجینی، ۲۰۵/۲ به بعد؛ نیز، ابن سعد، ۱۱۷/۱-۱۲۲)، هرچند که او از نظر آموزش، فاصلهٔ چندانی با حسن بصری نداشته است. اگرچه حکومت اموی از دورهٔ ابن اباض، حضور این گروه را در بصره تحمل می‌کرد، اما در پی بروز تندرویهایی در میان آنان، روابط حجاج با ایشان به تیرگی گرایید و جابر با شماری از سران اباضی به عُمان تبعید شد (نک: EI², III/649).

خاستگاه اندیشهٔ ارجاء، مدینه یا کوفه: در طول سدهٔ ۱ق، به موازات مکتب اهل بیت (ع)، تعالیم مکتبی از عالمان غیر شیعی بر محافل مدینه غالب بود که می‌توان آن را مکتب «فقهای سبعة» خواند. به جای زهد یا رجاء عراقی، در آموزشهای این مکتب بر وع به مفهوم ادای واجبات و پرهیز از محرّمات تکیه می‌شد (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۲). از میان اینان، سعید بن مسیب بر تفکر و تدبیر سفارش داشت (همانجا)، با اینهمه، محیط مدینه در مقابله با نظریات جدید سخت سنت‌گرا بود و در مقایسه با عراق، در آنجا کمتر زمینه‌ای برای رشد آموزشهای کلامی وجود داشت. اگرچه اصل اندیشهٔ سکوت دربارهٔ منازعات «سلف» و پرهیز از سب آنان در میان عالمان حجاز در عصر تابعین، مانند عطاء بن ابی‌ریاح، فقیه مکه، نمونه دارد (نک: خطیب، ۳۳۱/۱۳؛ نیز نک: ذهبی، ۱۸۶/۷)، اما طرح این مسأله در قالب نظریه‌ای کلامی، یعنی «ارجاء نخستین» و تدوین آن در یکی از نخستین آثار کلامی توسط حسن بن محمد حنفیه، نوادهٔ امام علی (ع)، نمونه‌ای بی‌نظیر از عالمان مدینه است.

حسن که در منابع به عنوان نخستین سخن‌گوینده در تأیید اندیشهٔ ارجاء شناخته شده است (مثلاً نک: ابن‌سعد، ۶۷/۵، ۲۴۱)، در واقع نخستین مدوّن این نظریهٔ کلامی است که در قالب رساله‌ای برجای مانده، به گونه‌ای که از رجال خاندان او دور از انتظار است، تفکر ولایت شیخین و توقف دربارهٔ برخی دیگر از صحابه را تبیین کرده است. او در بارهٔ آن گروه از صحابه که منزلت ایشان موضوع منازعات فرقه‌ای بوده، و از سوی برخی گروهها بر آنان خرده گرفته شده است، متمایل به وقف شده، و داوری در بارهٔ آنان را به خداوند وانهاد است (نک: حسن بن محمد، ۴). این نظریه اساس گرایشی کلامی در سدهٔ ۱ و اوایل سدهٔ ۲ق است که با عنوان «مرجئه نخستین» شناخته می‌شده، و در باب منازعات صحابه به وقف گراییده، به ویژه در بارهٔ امام علی (ع) و عثمان حتی از اتخاذ موضع در بارهٔ اصل ایمان و کفر آنان اجتناب داشته است

(نک: ابن سعد، ۲۱۴/۶).

اگرچه حسن آنگاه که اندیشه ارجاء را مطرح کرد، با مخالفت دو تن از تابعان کوفی، زاذان و ابوصالح میسره مواجه شد (نک: ابن سعد، ۲۴۱/۵)، اما این نظریه در کوفه نیز پیروانی یافت و با وجود مخالفت عالمانی چون ابراهیم نخعی از موفقیت نسبی برخوردار بود (نک: همو، ۱۹۱/۶-۱۹۲). عامر بن شراحیل شعبی عالم نامدار کوفه در اواخر سده ۱ ق را اگرچه نمی‌توان شخصیتی مرجی و پیرو اندیشه حسن بن محمد به شمار آورد، اما باید یادآور شد که وی اساس این تفکر را که در موضوعات نادانسته باید توقف کرد و امر را به خداوند واگذاشت، می‌پسندیده است (نک: همو، ۱۷۳/۶).

گفتنی است که اصطلاح «ارجاء» بجز مفهوم یاد شده، یعنی معتقدی مرجئه نخستین، با قدری تأخر در کاربرد، به مفهومی متفاوت نیز به کار برده می‌شد که مقصود از آن، «ارجاء عمل از ایمان» یا به تعبیری دیگر، داخل ندانستن عمل در تعریف ایمان بود. برای یافتن تصویری روشن‌تر از فضایی که این اندیشه در آن شکل گرفته است، باید گفت که نظریه مؤمن شمردن مرتکب کبیره که اساس اعتقاد «مرجئه» به مفهوم جدیدتر آن بود، از نیمه دوم سده ۱ ق، ۳ گروه مختلف را پدید آورده بود: نخست محکمه که غالباً ارتکاب کبیره را موجب کفر می‌شمردند؛ دیگر گروهی از عامه که با پرهیز از تکفیر فاسق، ایمان را دارای درجات و قابل زیادت و نقصان می‌دانستند؛ و سوم مرجئه که ارتکاب کبیره را زایل کننده ایمان نمی‌شمردند و ایمان را حقیقتی می‌انگاشتند که با عمل افزونی و کاستی نمی‌پذیرد (نک: ه.د، ۲۸۲/۵). البته مبهم بودن بسیاری از اشارات به مرجئه در متون کهن کلامی و تاریخی، و اجتماع هر دو اندیشه ارجاء در نظام کلامی برخی از گروههای مرجئه (مثلاً نک: ابوحنیفه، ۴۷-۴۹، ۹۳)، تفکیک تاریخی این دو اندیشه را گاه با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

بدون آنکه نامی از بزرگان تابعان در میان باشد، در منابع قدیم بارها به گروههایی افراطی از مرجئه اشاره شده است که باور داشتند یا تحقق ایمان، هیچ معصیتی زیان‌بار نخواهد بود، و مؤمن با ارتکاب هیچ عیسانی مستوجب دوزخ نخواهد بود؛ اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این تفکر را تنها باید گرایشی افراطی و دور شده از اصل اندیشه ارجاء تلقی کرد. گروههای اصلی و معتدل مرجئه، به ارجاء در حد ثابت شمردن اصل ایمان، به رغم ارتکاب معصیت و تبعات کلامی آن، باور داشتند و با نظریات افراطی درباره معاصی مخالف بودند (نک: ه.د، همانجا؛ نیز ابو عبید، ۲۲). به عنوان نمونه باید طلق بن حبيب از تابعان برجسته بصره و شاگرد ابن عباس را نام برد که با وجود اعتقاد به اندیشه ارجاء (نک: ابن سعد، ۱۷۱/۱) (۱۶۵)، در زندگی فردی، گرایشی زاهدانه داشته، و در آموزشهای خود بر خوف از غضب خداوند و پرهیز از معاصی اهتمام داشته است (مثلاً نک: ابونعیم، ۶۳/۳-۶۴). از دیگر عالمان مرجئه در اواخر سده ۱ ق در کوفه، ذر بن عبدالله همدانی است که از معلمان برجسته اخلاق به شمار می‌رفته، و در جریان قیام

ابن اشعث بر ضد حجاج، شرکت داشته است (نک: ابن سعد، ۲۰۵/۶). ریشه‌های اندیشه ارجاء، به هر دو معنی در آموزشهای قراء طبقه نخست کوفه چون ربیع بن خثیم، ابوزائل و ابوعبدالرحمان سلمی (نک: بخاری، ۱۷/۱-۱۸؛ نیز، نک: سطور پیشین) وجود داشت و گروهی از تابعان منتقد نسل دوم کوفه، چون ابراهیم تیمی، نیز به تفکر ارجاء گرایش داشته‌اند (نک: همانجا؛ نیز ابن سعد، ۱۹۹/۶-۲۰۰). سعید بن جبیر از تابعان موجه کوفه در همین طبقه که مدتها در حلقه درس ابن عباس حاضر می‌شد، نیز به صراحت از اهل ارجاء شمرده شده است (نک: بسوی، ۷۹۳/۲؛ خطیب، ۳۷۴/۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۰/۱). یکی از وجوه مشترک میان رجال این طبقه، ستیز با جور بوده (نک: ابن سعد، ۱۸۳/۶-۱۸۴، ۱۹۹، ۲۰۵)، و به ویژه مبارزات سعید بن جبیر با حجاج، نام او را به سان قهرمانی در تاریخ ثبت کرده است (برای چگونگی بزرگداشت او حتی نزد شیعه و محکمه، نک: کشی، ۱۱۹؛ ابن سلام، ۷۹). باید یادآور شد که اندیشه معتدل ارجاء، هرگز تشویقی بر فسق و جور نبوده است، بلکه عالمان گراننده به این اندیشه، همواره در بعد فردی، بر تخلق به اخلاق نیکو (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۷۶/۴-۲۸۶، جم)، و در بعد اجتماعی، بر مبارزه با نظام جور تأکید داشته‌اند.

گفتنی است که در اواخر سده ۱ ق، حدیثی به روایت عکرمه (د ۱۰۴ق) از طریق ابن عباس از پیامبر (ص) رواج یافته بود، به این مضمون که دو صنف از امت، مرجئه و قدریه (در برخی متون اهل ارجاء و اهل قدر) را در دین اسلام بهره‌ای نخواهد بود. منتهی شدن اسانید پر شمار این حدیث از طریق دو راوی - نزار بن حیان و سلام بن ابی عمره - به عکرمه نشان می‌دهد که می‌توان با اطمینان نسبی انتشار آن را به شخص عکرمه نسبت داد (برای اسانید، نک: سلام، ۱۱۹؛ ترمذی، ۴۵۴/۴؛ ابن ماجه، ۲۸۱؛ آجری، ۱۴۸) و آن را نمودی از اوج گرفتن مجادلات ارجاءستیزان با مرجئه تلقی کرد. از نمونه‌های ثبت شده این مجادلات، رفتن هیأتی از مرجئه متشکل از ۳ عالم کوفی - از جمله عون بن عبدالله مسعودی - به شام برای مناظره با عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق) است (نک: ابن سعد، ۲۱۸/۶). به هر تقدیر، تحت تأثیر عواملی گوناگون چون رواج حدیث عکرمه و احادیث مشابه دیگر در ذم مرجئه، و نیز پیدایی گروههای افراطی در میان اهل ارجاء، با پایان یافتن سده ۱ ق، دیگر عالمان مرجی، نام مرجئه را بر خود نمی‌پسندیدند و به سادگی، با محدود کردن عنوان مرجئه بر گروههای افراطی، در مباحث خود در عین مرجی بودن، گروهی به نام مرجئه را به عنوان گروه مخالف، به نقد می‌گرفتند (مثلاً نک: ابوحنیفه، ۴۰-۴۱).

نخستین مباحث کلامی در جبر و اختیار: جبر و اختیار، اگرچه از جمله مسائلی است که ریشه در تعالیم قرآن کریم داشته، و از روزگار صحابه موضوعی برای پرسشهای دینی بوده است، اما شاید بتوان کسانی را که منابع، به عنوان نخستین قائلان به «قدر» معرفی کرده‌اند، تنها نخستین شخصیتهایی تلقی کرد که اندیشه اختیار را در قالب یک نظریه مدون کلامی به محافل اسلامی عرضه نموده‌اند. به هر صورت در

که از سوی گرایندگان به اختیار مطرح می‌شد، مسأله نقش اراده انسانی در پیش انداختن اجل است؛ چنانکه از «رساله» عمر بن عبدالعزیز (ص ۳۵۲) بر می‌آید، گروهی از مخالفان او باور داشتند که قتل نفس انسانی، به غیر اجل است. از دیگر نمونه‌های مباحث نظری، باید به دیدگاه غیلان دمشقی در باره استطاعت اشاره کرد که آن را به صحت و سلامت و عاری بودن اعضای بدن از آفات تفسیر می‌کرده است (نک: اشعری، ۲۲۹).

بر پایه آنچه از نامه حسن بصری بر می‌آید، جبرگرایان نیز که در آن هنگام به صورت گروهی نسبتاً متشکل درآمد بودند (نک: ص ۶۸، ۷۰)، برای اثبات عقیده خود بر بسیاری از آیات قرآنی استناد می‌کردند و مباحثی استدلالی را در این زمینه پی ریخته بودند (نک: ص ۷۳ به بعد). افزون بر استدلالات مستقیم قرآنی، به عنوان نمونه‌ای شاخص از استدلالات نظری در میان ادله اهل جبر، باید به نظریه «علم سابق الهی» اشاره کرد که نشان آن در آثار و روایات بر جای مانده از آن دوره به چشم می‌خورد؛ استدلال بر این مبنا بود که همه وقایع از قدیم در علم الهی معلوم است و این امر می‌تواند تأییدی بر تخلف ناپذیری وقایع لاحق از علمی سابق بوده باشد. حسن بصری در نامه خود ضمن اشاره به این استدلال جبرگرایان، به تحلیل نظریه علم الله پرداخته، و به گونه‌ای جمع میان علم قدیم الهی و اختیار انسان دست یافته است (نک: ص ۷۷). از نمونه‌های آثار باقی مانده از مخالفان اختیار، باید به رساله‌ای از عمر بن عبدالعزیز اشاره کرد که مدار اصلی در آن بر همین نظریه علم سابق الهی نهاده شده است (نک: ص ۳۴۶، جم). استدلال به علم سابق الهی و مطرح کردن جمعی همچون حسن بصری، نکته‌ای است که در مناظره‌ای کوتاه میان عمر بن عبدالعزیز و غیلان نیز دیده می‌شود (نک: عبدالله، ۱۰۶-۱۰۷).

در اینجا بار دیگر شایسته است که به حدیث عکرمه (د ۱۰۴ق) از پیامبر (ص) اشاره شود که در اواخر سده ۱ ق رواج یافته، و در آن، گروه قدریه در کنار مرجئه نگوهرش شده بود (نک: سطور پیشین). بر اثر عوامل گوناگون از جمله رواج این حدیث عکرمه، عملاً در اواخر سده ۱ ق، عنوان قدری، عنوانی ناپسند به شمار می‌رفت، تا آنجا که گاه اختیارگرایان، جبریان را قدری می‌خواندند (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۰۳).

بصره در دهه‌های گذار به سده ۲ ق: در دوره دوم از تابعان بصره، با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، به ویژه با بهره‌گیری گسترده از تعالیم اصحاب متأخر چون ابن عباس، تعالیم دینی در بصره شکلی مدون‌تر به خود گرفت. در این دوره، در آموزشهای بصریان دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود: مکتب اهل خوف به رهبری حسن بصری، و مکتب اهل رجا به رهبری ابن سیرین. اندیشه دینی حسن بصری (د ۱۱۰ق) وضع پیچیده‌ای داشت؛ افکار او از یک سو با طریقه قراء عبادت‌گرای عراق مرتبط بود؛ از سوی نیز از تعالیم امام علی (ع) بهره فراوان داشت و از سوی دیگر ناظر به آموزه‌های حجازی، به ویژه حلقه درس ابن عباس بود (نک: ه د، اخلاق). اما ابن سیرین (د

منابع، در این باره غالباً از فردی به نام معبد جهنی (د ۸۰ق) یاد شده است (نک: مسلم، ۳۶/۱؛ عبدالله، ۱۰۹؛ ابن ندیم، ۲۰۱). معبد بن عبدالله جهنی عالمی از تابعان بصری از شاگردان ابن عباس، ابن عمر و عمران ابن حصین بود که اندیشه کلامی خود را در عراق و حجاز ترویج می‌کرد (نک: ذهبی، ۱۸۵-۱۸۷/۴) و در این راه با مخالفت استادان خود از صحابه، به ویژه ابن عمر روبه‌رو بود؛ اگرچه از ابن عباس رديه‌هایی بر تفکر قدر نقل شده است (مثلاً نک: عمر بن عبدالعزیز، ۳۵۱)، اما مخالف اصلی معبد و افکار کلامی او از میان صحابه، همان ابن عمر بوده است (نک: ابوداود، ۲۲۳/۴-۲۲۴؛ مسلم، ۳۶/۱-۳۷). بر پایه منابع کهن، معبد اندیشه اختیار را از استادی نومسلمان برگشته از مسیحیت در عراق به نام ابویونس اسواری معروف به سنسویه (یا سسویه، سوسن) فراگرفته بوده است (نک: عبدالله، ابن ندیم، ذهبی، همانجاها).

رواج هر چند محدود تعالیم قدری معبد در مدینه، موجب شده بود تا موج مبارزه با این اندیشه پس از درگذشت ابن عمر (د ۷۳ق) همچنان توسط تابعان مدینه چون سالم فرزند ابن عمر و قاسم بن محمد بن ابی‌بکر با شدت ادامه یابد (نک: ابن سعد، ۱۳۹/۵-۱۴۰، ۱۴۸). اینکه دقیقاً اختیار در نظریه معبد چه تعریفی داشته، شاید به طور مستقیم از اشارات گذرای منابع برنیاید، اما این نکته روشن است که قدریان طرف نزاع تابعان سنت‌گرای مدینه، به ویژه سالم بن عبدالله بر خلاف ایشان که «خیر و شر قدر» را از خداوند می‌دانسته‌اند، فعل شرور را به قدر الهی باز نمی‌گرداندند (نک: همانجا). شاخص بودن این اندیشه که فعل معاصی به قدر الهی نیست، برای گروه اهل اختیار، و منتسب کردن تمامی افعال از طاعت و معصیت به قدر برای گروه اهل جبر، در نامه حسن بصری به عبدالملک بن مروان (نوشته شده در فاصله سالهای ۷۵-۸۰ق، نک: EI², IV/369) نیز مطرح شده است (نک: حسن بصری، ۷۴، ۷۸). همچنین عامر شعبی، از تابعان کوفه با وجود نهی از پیوستن به مذهب قدری، اصل این اندیشه را که کردار نیک از خدا، و گناه از خود انسان است، به نحو بسیط می‌پسندیده است (نک: ابن سعد، ۱۷۳/۶).

شهرستانی در توضیح بیشتر در باره دیدگاه معبد جهنی در مسأله قدر، او را با غیلان دمشقی و سپس واصل بن عطاء در یک گروه جای داده، نظریه اینان را چنین تبیین کرده است که خداوند تعالی حکیم و عادل است و نسبت دادن شر و ظلم بدو جایز نیست و روانیست که امری را بر بنده خود محتوم سازد و آنگاه او را بر فعل آن مجازات نماید (۵۱/۱)؛ نیز برای تحلیل، نک: وات، ۴۰ به بعد)؛ تعبیری از این اندیشه در نامه حسن بصری نیز به عنوان دیدگاه شخصی او بیان شده است (نک: ص ۸۱).

اگرچه متون بر جای مانده در موضوع قدر از سده ۱ ق، بسیار محدود است، اما بر پایه همین اندک می‌توان دریافت که در حدود سال ۷۵ق افزون بر سنت‌گرایانی گریزان از بحث درباره قدر، دو گروه اصلی گراینده به اختیار و گراینده به جبر، هر کدام تا اندازه‌ای در جهت تدوین تعالیم و تنظیم مبانی استدلال خود کوشیده بودند. از جمله مباحث نظری

الطالبيين، به كوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ ابوقحطان، خالد، «سيرة»، ضمن السير والجوابات، به كوشش سیده اسماعیل كاشف، قاهره، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامین، به كوشش ریتز، زسیادن، ۱۹۸۰ م؛ الامامة والسیاسة، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به كوشش اكرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به كوشش محمدزاهد كوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به كوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۲ (۱)، به كوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۷۹ م، ج ۵، به كوشش گویتین، بیتا المقدس، ۱۹۳۶ م؛ یاكجی، احمد، تاریخ سیاسی فرق محكمه، منتشر نشده؛ همو، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در باره خوارج»، مقالات فارسی كنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۳۷۲ ش؛ ترمذی، محمد، سنن، به كوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ ق به بعد؛ تقفی، ابراهیم، الفارقات، به كوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ حسن بصری، «رسالة فی القدر»، به كوشش ریتز (نكته م، ریتز)؛ حسن بن محمد بن حنفیه، «كتاب الارجاع»، به كوشش فان‌اس (نكته م، فان‌اس)؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ درجینی، احمد، طبقات المشایخ بالمغرب، به كوشش ابراهیم طلاوی، قسنطینة، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمد، سير اعلام النبلاء، به كوشش شعبان ارزووظ و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به كوشش محمدجواد مشكور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ سلام بن ابی‌عمره، «اصل»، ضمن الاصول الستة عشر، قم، ۱۴۰۵ ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به كوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به كوشش محمدباقر خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ طبری، تاریخ؛ عباس، احسان، شعر الخوارج، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ عبدالله بن احمد، كتاب السنة، دهلی، ۱۴۰۴ ق؛ عمر بن عبدالعزیز، «رسالة فی الرد علی القدریة»، ضمن ج ۵ حلیة الاولیاء (نكته هم، ابونعیم)؛ كنی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به كوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ كلینی، محمد، الكافي، به كوشش علی‌اكبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ مبرد، محمد، الكامل، به همراه شرح مرصفي، تهران، ۱۹۷۰ م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اكبر، به كوشش یوزف فان‌اس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ مسلم این حجاج نیشابوری، صحیح، به كوشش محمدفؤاد عبدالباقي، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مفید، محمد، الجمل، نجف، ۱۳۶۸ ق؛ نصر بن مزاحم، رقعة صفین، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ نهج البلاغة؛ نیز:

El; Ritter, H., «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit», *Der Islam*, 1933, vol. XXI; Van Ess, J., «Das Kitāb al-Irgāʾ, Arabica», 1974, vol. XXI; Watt, W.M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

احمد یاكجی

اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۲ و ۳ ق:

دو سده ۲ و ۳ ق: دو سده ۲ و ۳ ق هم در تاریخ اندیشه کلامی و هم در دیگر زمینه‌های معارف اسلامی، سده تدوین و شکل‌گیری مکاتب گوناگون فکری بوده است. در این دو سده، اصلی‌ترین مکاتب ماندگار یا دیرپای کلامی پدید آمده، یا شکل باثبات خود را یافته‌اند و در مقابل، فرقه‌هایی ناپخته و ناسازگار با شرایط اجتماعی به حیات کوتاه مدت خود پایان بخشیده‌اند. از دیگر ویژگی‌های این دوره، طرح مباحثی پیچیده و کاملاً نظری در زمینه‌های گوناگون کلامی است که تا حدودی از ارتباط نزدیک‌تر مسلمانان با عالمان دیگر ادیان، و نیز از حرکت ترجمه آثار فلسفی و فلسفی - دینی یونان و اسکندریه متأثر بوده است. در این میان به ویژه باید به طرح مباحثی چون صفات باری و خلق قرآن در اوایل سده ۲ ق، و موضوعاتی کلامی - فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق» چون جوهر و عرض و جزء

۱۱۰ ق) عالمی بصری است که افزون بر بهره‌گیری از کهرتان صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر و انس بن مالک، از برخی قراء حلقه درس ابن مسعود چون عبیده سلمانی نیز دانش آموخته بود. اگرچه طرح اندیشه رجا پیش‌تر از ابن سیرین در تعالیم ابوالعالمیه و مطرف بن عبدالله نیز دیده می‌شود (نک: ابن سعد، ۱۰۳/۱) ولی همواره در آثار اسلامی تقابل بین دو گرایش خوف و رجا در بصره، در قالب تقابل اندیشه‌های حسن بصری و ابن سیرین نمایانده شده است (مثلاً نک: همو، ۱۱۷/۱)؛ از جمله در حکایتی از هشام بن حسان نشان داده شده که چگونه در برابر تعریف حسن از ایمان به قول و عمل، ابن سیرین با زیرکی ایمان را بدون دخیل کردن عمل، به ایمان به خداوند و فرشتگان تفسیر کرده، و بدین‌گونه اندیشه‌ای را که اساس نظریه ارجاء متأخر بود، تبیین کرده است (نک: ذهبی، ۱۸۶/۷).

ابن سیرین در آموزش اخلاقی خود، طریقت پیچیده‌ای را ارائه نمی‌کرد و به تعبیر معاصر آنچه به عنوان تعلیمی اساسی می‌توان نزد رجال این مکتب به طور مشترک یافت، «عظیم الرجاء» بودن آنان نسبت به اهل قبله است (نک: ابن سعد، ۱۴۴/۱)؛ ۱۶/۲) (جمه) که به طبع نتیجه گرایش به وقف را نیز در بر داشته است (نک: ابونعیم، ۲۷۱/۲؛ نیز نک: هد، ۷۳۴/۳). در راستای همین گرایش، جناح ابوقلابه - ابن عون با دوری جستن اکید از قائمان به سیف، به گرایش‌های عثمانی نزدیک گردیده‌اند (نک: ابن سعد، ۹۷/۱)؛ ۲۴/۲) در مطالعه رجالی درباره شخصیت‌های این دو مکتب، وجود ارتباطی محدود میان خوف‌گرایان با محکمه و قدریه، و در دگر سو دشمنی سخت اهل رجا با محکمه و قدریه و داشتن ارتباطی محدود با مرجئه شایان تأمل است. گفتنی است که مکتب اهل رجا با مکتب مرجئه در برخی تعالیم اشتراکاتی داشت و شاید همین امر برخی از رجال این مکتب را با شخصیت‌های مرجئی، چون طلق بن حبیب بصری مرتبط می‌ساخت (نک: همو، ۱۶۶/۱).

مآخذ: آجری، محمد، الشریعة، به كوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/

۱۹۸۳ م؛ ابن ابی‌اضی، عبدالله، «رسالة الى عبدالملك بن مروان»، ضمن العقود النفضیة،

مسقط، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن اثیر، الكامل؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به كوشش

هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»،

ضمن ج ۶ نوار المخطوطات، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق/

۱۹۵۴ م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره،

۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، كتاب الطبقات الكبير، به كوشش زاخاو و دیگران،

لیدن، ۱۹۰۲-۱۹۱۵ م؛ ابن سلام اباضی، یدیه الاسلام، به كوشش ورنر شوارتس،

بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به كوشش احمد امین و

دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن قتیبه، محمد، بخشهایی از «نقض الاشهاد»، ضمن

کمال‌الدین ابن بابویه، به كوشش علی‌اكبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن ماجه، محمد،

سنن، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛

ابوحنیفه، العالم و التعلیم، به كوشش محمد رواس قلعه‌چی و عبدالوهاب هندی ندوی،

حلب، ۱۳۹۲ ق؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به كوشش محمد محیی‌الدین

عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابوعبید قاسم بن سلام، الایمان، به كوشش

محمد ناصر‌الدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، المعجم، به

كوشش یحیی و هبیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل

لا یتجزا (در برابر اصطلاح «جلیل»، نک: اشعری، ۳۰۰-۳۰۱)، با آغاز سده ۳ق اشاره کرد (نک: ولفسن، 466-468، 132-133، جم).

در مقام توضیح باید یادآور شد که فرقه‌ها و مکاتب گوناگون اسلامی در سده‌های ۲ و ۳ق را از نظر چگونگی پرداخت به مباحث کلامی می‌توان به طور نسبی در چند گروه طبقه‌بندی کرد. در این میان گروهی چون معتزله و مکاتب منشعب یا نزدیک به آن، داعیه‌دار «علم کلام» بوده، و با ارائه مجموعه عقاید کمابیش نظام یافته و تحلیل شده به عنوان یک دستگاه جهان‌شناختی دینی مبتنی بر برداشتهای عقل‌گرایانه، اندیشه کلامی خود را مطرح می‌ساخته‌اند. گروه دوم صرفاً به عنوان برخورداری انفعالی و در واکنش نسبت به آموزشهای کلامیان، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده، و گاه خود نیز به گونه‌ای کلام معارض یا بینابین رسیده‌اند. به عنوان گروه سوم، باید به مذاهبی با سابقه چون محکمه اشاره کرد که پاره‌ای از باورهای اساسی مذهب خود را حفظ کرده، در گرماگرم مباحث کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق، به سوی جناحهای گوناگون درگیر متمایل گشته، و خود مکاتب کلامی متداخل و مرکبی را پدید آورده‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، قابل درک است که مباحث کلامی - فلسفی یا مباحث دقیق، تنها برای گروه نخستین از متکلمان و به تبع آن برای همفکران آنان از گروه سوم شایان توجه بوده، و گروه دوم کلام‌گریز یا کلام‌ستیز همواره از وارد شدن در این مباحث که به دور از نصوص شرعی بوده، ابا داشته است. پرداختن به مباحث دقیق کلام در سده‌های ۲ و ۳ق، اگرچه از نظر مطالعات تطبیقی میان کلام اسلامی و کلام دیگر ادیان حائز اهمیت فراوان است (برای بحثی گسترده در این باره، مثلاً نک: ولفسن، سراسر کتاب)، اما برای شناخت اندیشه‌های کلامی، به آن معنا که تصویری از جلوه‌های گوناگون عقاید منتسب به دین اسلام را در این دوره ارائه دهد، کاربرد مستقیمی نخواهد داشت. در مطالعه اندیشه‌های کلامی در محافل اسلامی سده‌های یاد شده، ممکن است به نحوی کاملاً طبقه‌بندی شده، این اندیشه‌ها به ترتیب موضوعات اصلی چون امامت، ارجاء، قدر و نظایر آن، به ترتیب فرق و مکاتب، یا به ترتیب سرزمینها و بومها بررسی گردند، اما برای حصول آگاهی اجمالی بر مهم‌ترین و مؤثرترین جریانهای کلامی، یک طبقه‌بندی مرکب از هر ۳ عامل یاد شده با پایه قرار دادن اهم اندیشه‌ها، اهم مکتبها و اهم بومها کارآمدتری تواند بود.

تعالیم پیشوایان اهل بیت (ع): امام محمد باقر (ع) در دوره امامت خود (۹۵-۱۱۴ق)، به تدقیق و تفصیل تعالیم شیعه اهتمام ورزید و روایات پر شمار منقول از آن حضرت درباره عقاید، فقه و اخلاق نشان از آن دارد که آموزشهای دینی شیعه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری نهاده است. خط اصلی تشیع پس از درگذشت آن حضرت، امام جعفر صادق (ع) را به پیشوایی می‌شناخت؛ خطی که بر خلاف زیدیه، ثبوت امامت را به «نص جلی» و با تعیین فرد فرد امامان به امر الهی می‌دانست و از همین رو در انتساب به «امام»، امامیه نام

گرفت (نک: مفید، ۳۸-۳۹؛ جرجانی، ۳۱). اصطلاح امامیه در تاریخ، خود دربر دارنده طیفی گسترده از گرایشهای شیعی است که پس از امام باقر (ع)، از سوی امام صادق (ع) و دیگر ائمه از فرزندان ایشان هدایت می‌شد و در جریان شکل‌گیری در سده‌های ۲ و ۳ق، راهی برحادثه را گذرانیده بود.

دوره امامت امام صادق (ع) (۱۱۴-۱۴۸ق) از طرفی با دوره انتقال سیاسی و در نتیجه وجود فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی و از سوی دیگر با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود. در چنین فرصتی، امام صادق (ع) راه تدقیق و تفصیل تعالیم مذهب را که امام باقر (ع) گشوده بود، ادامه داد و چنانکه از روایات پر شمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در آن روزگار، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون، به ویژه در باره امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام بیان فرمود. به عنوان نمونه در زمان امام صادق (ع) مفهوم امام مفترض الطاعه، مسأله خالی نبودن زمین از حضور امام، نبودن دو امام در زمان واحد، اندیشه وصیت و نص در سلسله امامت و منحصر بودن انتقال امامت از برادر به برادر در مورد حسنین (ع) به طور گسترده‌ای در تعالیم آن حضرت تبیین گشته است (مثلاً نک: کلینی، ۱۶۸/۱ به بعد).

امام صادق (ع) در مسائل متداول کلامی در عصر خود، چون صفات باری، قدر، و جایگاه فاسق به موضع‌گیری پرداخته، و عموماً با مسائل، با نگرشی اعتدال‌گرا برخورد نموده است. در مسأله صفات، در مقابل دو گرایش افراطی تعطیل و تشبیه، حضرت در عین تأکید بر تنزیه ذات باری از هر گونه کیفیت و ویژگیهای جسمانی، بر ازلی بودن صفات ذات، چون علم تأکید داشته (نک: همو، ۱۰۷/۱-۱۰۸، جم)، و راهی میان تعطیل و تشبیه را توصیه می‌کرده است (نک: همو، ۸۲/۱-۸۳)، به عنوان فرعی از مسائل صفات باید به موضوع خلق قرآن اشاره کرد که حضرت با این تعبیر که «قرآن کلام خداوند، محدث و نامخلوق» است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۲۲۷)، موضعی میان قائلان به مخلوق بودن و نامخلوق بودن قرآن، اتخاذ نموده است.

در موضوع پر دامنه قدر، نظریه مشهور امام صادق (ع) و دیگر ائمه اهل بیت (ع)، نفی جبر و تفویض (اختیار مطلق) و گرایش به «امر بین الامرین» بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱۵۹/۱-۱۶۰؛ ابن بابویه، ۳۶۲). آن حضرت و دیگر ائمه (ع)، با فرق نهادن میان مفاهیم مشیت و اراده، و مطرح کردن دو گونه اراده الهی: اراده حتم و اراده عزم تبیین کرده‌اند که چگونه ممکن است خداوند به کرداری امر کند و در عین حال مشیت او بر آن قرار نگرفته باشد (نک: کلینی، ۱۵۰/۱ به بعد). سرانجام از مباحث رایج در آن روزگار باید به مسأله تعریف ایمان اشاره کرد که آن حضرت، ضمن تصریح به دخیل بودن عمل در تحقق ایمان و سلب صفت ایمان از مرتکب کبیره، با اتخاذ موضعی معتدل، اسلام را مفهومی اعلم از ایمان شمرده، منزلت مرتکب کبیره را «اسلام» دانسته است (نک: همو، ۲۷/۲).

آورده‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ ابن‌نديم، ۲۲۴-۲۲۵؛ نجاشی، ۱۷۵، ۲۰۵، جم: نیز فان‌اس، «کلام...»، I/316 به بعد).
در کنار مکاتب کهن کلامی، به ویژه مکتب هشام بن حکم که تا سده ۳ق دوام یافت، در این سده دو شخصیت پیچیده کلامی، ابو عیسی و اراق و ابن‌راوندی (ه م م) که مسیر فکری آنان در طول زندگی به سان معمای در پیش روست، دست کم برای چندگاهی به امامیه پیوستند که این پیوند بزرگان امامی را چندان خوشایند نبود. در اواخر سده ۳ق، ابوعلی جبایی بزرگ معتزله، مکتب با سابقه هشام بن حکم و مکتب ناسامان ابو عیسی-ابن‌راوندی را به‌عنوان تنها نمایندگان کلام امامیه می‌شناخته است (نک: سید مرتضی، الشافی، ۸۱/۱).

دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ق در تاریخ کلام امامیه برهه‌ای حساس به شمار می‌رود؛ در این دوره، به اقتضای زمان، انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان این مذهب پرداخته شده بود، اما حرکت تعیین‌کننده در این برهه، پیدایی مکتب کلامی نوبختیان و در رأس آنان ابوسهل نوبختی بود که توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند و پاسخ‌گوی حملات متکلمان توانای مخالف باشد. عناوین آثار ابوسهل نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری از دیگر مباحث کلامی با معتزله توافق کلی داشته، و مواردی از آراء نقل شده از بنی‌نوبخت در اوائل شیخ مفید- به ویژه در باب وعید- نیز تأییدی بر این امر است (مثلاً نک: ص ۶۵-۶۷، ۶۹-۷۰، ۸۲-۸۴؛ قس: ابن‌نوبخت، ۱۷۲؛ نیز نک: مادلونگ، ۱۵-۱۶).

گرایش زیدی در کوفه: زید بن علی، فرزند امام زین‌العابدین (ع)، عالمی پارسا بود که به قیام به سیف بر ضد حاکمان جور معتقد بود و در کوفه، در ۱۲۲ق قیامی را بر ضد امویان رهبری کرد که به شهادت او انجامید (نک: ابوالفرج، ۱۲۷ به بعد). در میان یاران و همراهان زید نه تنها شیعیانی با گرایشهای گوناگون، بلکه حتی جماعتی از مرجئه و محکمه حضور داشتند (نک: همو، ۱۲۸؛ بلاذری، ۲۳۷/۳). گویا تمایل به قیام بر ضد نظام ضعیف شده اموی برای گروههای شیعی عراق، انگیزه‌ای بود تا با مطرح کردن زید به پیشوایی، برخی تشکلهای مذهبی را پی‌ریزند که عموماً به آنها عنوان زیدیه اطلاق می‌شد؛ در حالی که میان این گروهها در پاره‌ای از مسائل اعتقادی، از جمله امامت و موضع‌گیری در برابر خلافت شیخین اختلاف نظرهایی اساسی دیده می‌شد (برای تفصیل، نک: سعد، ۷۱ به بعد).

دانسته‌های مستقیم از اندیشه زید به قدری اندک، و روایات منتسب بدو به حدی مختلف است که به دشواری می‌توان دریافت که تعالیم زیدیان تا چه حد برگرفته از افکار او بوده است. از جمله آنچه با اطمینانی نسبی می‌توان به زید منسوب دانست، اعتقاد او درباره شیخین است که از یک سو بر احق بودن امام علی (ع) در خلافت تأکید کرده، و از سوی دیگر عملکرد آنان را مستوجب برائت از آنها ندانسته است

به‌عنوان نمونه‌ای از طرح مباحث دقیق کلامی از سوی امام صادق (ع) و ائمه پس از ایشان، باید به کاربرد تعبیر «خلق لا من شیء» برای بیان مفهوم ابداع اشاره کرد (مثلاً نک: همو، ۱۱۴/۱)؛ تعبیری که به نحو ریزینانه‌ای جایگزین تعبیر پرتداول «خلق من لاشیء» گردید. این تعبیر در سده‌های بعد توسط اندیشمندان چون فارابی بر تعبیر رایج ترجیح نهاده شد (نک: فارابی، ۱۰۱). در واقع بر خلاف تصور برخی از محققان باختر (نک: ولفسن، 367-368)، این اندیشه که از سده ۴ق در نوشته‌های کلامی-فلسفی عالمان مسلمان و نیز متکلمان مسیحی و یهودی بازتابی گسترده یافته است، به سادگی می‌تواند از منابع کهن اسلامی سرچشمه گرفته باشد (برای تحلیل، نک: پاکتیچی، 159-160).

پیروان مکتبی از شیعه که امام صادق (ع) پیشوای آن بود، از همان روزگار به نام آن حضرت «جعفریه» خوانده می‌شدند (مثلاً نک: کشی، ۲۵۵؛ نیز نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰ (متمم) / ۱۷۶) و سید حمیری (۱۰۵-ح ۱۷۳ق) که از مذهب کیسانیه به مذهب امام صادق (ع) روی آورده بوده، در سروده‌ای «جعفری شدن» (تجعفر) خود را شکر گزارده است (نک: ابن‌شهر آشوب، ۲۴۶/۴).

متکلمان امامی در کوفه: در گذاری بر جریان شکل‌گیری کلام امامیه باید گفت که به جز تعالیم مشترک میان مذاهب کلامی، چون مباحث توحید، و تعالیم ویژه مکتب امامیه در بسط مسائل امامت که زیربنای مباحث کلامی را در محافل امامی تشکیل می‌داده است، اموری چون وقوع «رجعت»، تجویز «بداء» و «تقیه» (ه م م) با وجود فرعی بودن، از اموری بوده‌اند که امامیه نخستین، نزد دیگر فرق کلامی به باور داشتن آنها شهرت داشته‌اند (مثلاً نک: فرق الشیعه، ۵۵؛ ذهبی، میزان...، ۳۷۹/۱-۳۸۳).

تدوین و تألیف در علم کلام، از سابقه‌ای دیرین در میان امامیه برخوردار است و متکلمان امامی را باید در زمره نخستین عالمانی دانست که در تدوین این دانش به طور کلی، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در سده ۲ و نیمه نخست سده ۳ق یک مکتب ریشه‌دار کلامی وجود داشت که نمایندگان آن در نسلهای پیاپی، متکلمانی چون هشام بن حکم، یونس ابن عبدالرحمان، علی بن منصور، ابو جعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (نک: کشی، ۵۳۹؛ نیز نجاشی، ۲۵۰). افزون بر آنان، از دیگر متکلمان متقدم امامی باید محمد بن علی صاحب الطاق و هشام بن سالم جوالیقی را نام برد که احتمالاً به مکتبی واحد تعلق داشتند (برای قراینی دال بر پیوند مکتبی آنان، مثلاً نک: همو، ۴۳۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۲۲۳/۳-۲۲۸) و نیز می‌توان از زرارة بن اعین و ابومالک حضرمی یاد کرد که متکلمانی سرشناس و دارای آرائی خاص در مباحث گوناگون، از جمله قدر بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۵، جم: اشعری، ۳۱ به بعد؛ بغدادی، ۴۳ به بعد؛ نجاشی، ۱۷۵). این متکلمان در آثار خود، مباحث گوناگون کلامی، به ویژه توحید، قدر و امامت را مورد بررسی قرار داده، و گاه چون هشام بن حکم از مباحث «دقیق» کلامی، چون حدوث و قدم نیز سخن

(نک: طبری، ۱۸۰/۷-۱۸۱-۱۸۲؛ بلاذری، ۲۴۰-۲۴۳؛ اشعری، ۶۵). او در آموزشهای خود بر وجوب ستیز با فسق و جور تأکید داشت و امام را با داشتن سبب و اندی یاور، ملزم به جنگ با اهل جور و بغی می‌شمرد (نک: مسند، ۳۶۰-۳۶۱). بر اساس پاره‌ای روایات، زید اندیشه «امام مفترض الطاعة» به نص را باور نداشته است (نک: کشی، ۱۸۶-۱۸۷؛ طبرسی، ۳۷۶).

در برهه‌ای نزدیک به یک سده، یعنی تا آغاز سده ۳ق، جریان زیدیه بخشی نامنسجم از تاریخ خود را پشت سر نهاده، و بیشتر درگیر قیامها و حرکت‌های سیاسی بوده است. در نگرشی بر اندیشه‌های زیدیه در این برهه، به عنوان دیدگاهی مشترک میان آنان باید این اندیشه را پیش کشید که پس از شهادت امام حسین (ع)، امامت در فرزندان حسین (ع) - و نزد اقلیتی تمامی فرزندان امام علی (ع) - دوام می‌یابد، و بدون آنکه نصی در میان باشد، آن کس از این تبار که قیام به سیف کند و مردم را فراخواند، امام مفترض الطاعة خواهد بود (نک: سعد، ۷۱؛ ابن‌قبة، ۹۶). در آن میان فرقه جارودیه در نفی امامت شیخین و فرق نهادن بین دانش اهل بیت و دانش عامه نزدیک‌ترین موضع را نسبت به امامیه اتخاذ کرده، و فرقه‌هایی چون بتریه و سلیمانیه با پذیرفتن تقدم مفضول بر افضل و قبول امامت شیخین، و به ویژه بتریه با توقف در باره عثمان، تا حد زیادی به عامه نزدیک شده بودند (نک: سعد، ۱۸، ۷۱-۷۴؛ شهرستانی، ۱۴۰/۱ به بعد). همین گرایش متقابل موجب شده بود تا متقدمان امامیه گروه نخست را «اقویاء» زیدیه و آن دیگران را «ضعفاء» خوانند (مثلاً نک: سعد، ۷۳). در سخن از گوناگونی دیدگاه‌های کلامی نزد زیدیان متقدم، به عنوان نمونه باید به پیروان صباح مزنی اشاره کرد که به رجعت باور داشته‌اند (همو، ۷۱؛ نیز ذهبی، میزان، ۹۳/۲). همچنین در مبحث منزلت مرتکب کبیره، برخی از پیشینیان زیدی همچون اباضیان، به نظریه «کفر نعمت» قائل بوده‌اند (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۱؛ علامه حلی، ۴۵۴). افزون بر آن، میان گروه‌های مختلف زیدی، در اساسی‌ترین مسائل صفات باری، عدل و استطاعت، تشتت آراء وجود داشته است (نک: اشعری، ۷۰ به بعد).

بخش اصلی زیدیه از آغاز سده ۳ق روی به انسجام فکری و تشکل مکتبی آورد و نام‌های فرقه‌ای سده ۲ق بجز جارودیه به فراموشی سپرده شدند. مؤثرترین متکلم زیدی در این جریان، قاسم رسی (د ۲۴۶ق) است که با تألیف دهها اثر، گرایش به افکار معتزله و دوری از امامیه را بر محافل زیدی غالب ساخته است (نک: مادلونگ، سراسر کتاب). حرکتی دیگر در این جهت راجع به یحیی بن حسین، ملقب به هادی الی الحق است که در ۲۸۳ق امامت دیربای زیدی را در یمین بنیاد نهاد و با تألیف آثار بی‌شماری به تثبیت کلام اعتزال گرای زیدی پرداخت (برای زیدیان غیر معتزلی در اواخر سده ۳ق، نک: ابن‌قبة، ۱۲۲).

جهم، زمینه‌ساز مکاتب کلامی: جهم بن صفوان سمرقندی (د ۱۲۸ق) مردی از موالی عرب بنی راسب بود که راه به خراسان برد و در آنجا با امیری حارث بن سربج نام همراه گشته، شورش پرادمانه را بر

ضد بنی مروان برپا کرد و سخت بر امر به معروف تکیه می‌ورزید. از اندیشه‌های جهم به صورت مدون چیزی بر جای نمانده، و تنها آنچه از آن دانسته است، مطالبی است که در نوشته‌های مخالفان یاد شده است. بر پایه نقل اشعری، جهم به جهت گریز از تشبیه، اطلاق واژه شیء را بر خداوند نمی‌پسندید، قرآن را مخلوق می‌شمرد، فاعل حقیقی افعال انسان را خداوند، و ایمان را تنها معرفت به خداوند می‌دانست (نک: اشعری، ۲۷۹-۲۸۰؛ نیز شهرستانی، ۷۹/۱-۸۱؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»)، ۴۹۳/II (به بعد). جهم متقدم‌تر از آن است که بتوان به سادگی در باره ریشه‌های اندیشه کلامی او سخنی گفت، اما اجمالاً باید تعالیم او را یک دستگاه کلامی آغازین و عاری از پیچیدگی دانست که ۳ عامل اصلی توحید صفاتی، جبر و ارجاء را در خود دارد. مکتب جهم پیروانی نیز به دست آورد که بقایای آن تا سده ۴ق هنوز در ترمذ شناخته بود (نک: مقدسی، ۳۲۳). اما باید دانست که عنوان جهمی در سده‌های ۲ و ۳ق به عنوان یک اتهام اعتقادی رواج داشته است و بسیاری از کسانی که در منابع شرح حالی اصحاب حدیث با عنوان جهمی شناخته شده‌اند، نه پیروان اندیشه جهم، بلکه متفکرانی نزدیک به وی در اندیشه بوده‌اند. عاری بودن تعالیم جهم در باب توحید صفاتی از پیچیدگی دوره‌های بعد، او را در منابع فرقه‌شناختی همواره به عنوان نماد افراط در نفی صفات و به اصطلاح «تعطیل» معرفی کرده است (مثلاً نک: شهرستانی، ۸۱/۱؛ نیز عبدالقادر، ۱۹۶/۲).

دیگر معاصر جهم، شخصی به نام جعد بن درهم (د ح ۱۱۸ق) از عالمان بصره بود که او را نیز باید از نخستین عرضه‌کنندگان یک نظام ساده کلامی دانست. جعد را در باب مخلوق بودن قرآن، با صرف نظر از جزئیات می‌توان با جهم هم‌باور دانست، اما در مسأله قدر به اختیار انسان گرایش داشت (نک: ابن‌اثیر، ۴۲۹/۵؛ ذهبی، میزان، ۳۹۹/۱). در منابع، نام جعد در کنار جهم به عنوان نخستین قائلان به مخلوق بودن قرآن آمده است (نک: دارمی، الرد علی الجهمیه، ۴).

پیدایی و گسترش اندیشه اعتزالی: مکتب خوف‌گرای بصره در نیمه نخست سده ۲ق، توسط کسانی از پروردگان و وابستگان حلقه حسن بصری دوام یافت، اما این وابستگان خود از نظر اندیشه و مکتب فکری، راهی همسان نرفته، و گاه به اندیشه‌های باطنی صوفیانه و گاه به افکار فیلسوفانه معتزله راه گشوده‌اند. به عنوان مکتبی منشعب از مکتب خوف‌گرای بصره، باید به گروه مهم معتزله اشاره کرد که دو پایه‌گذار آن واصل بن عطا و عمرو بن عبید از شاگردان حسن بصری، و تا حد زیادی تأثیر پذیرفته از تعالیم او بوده‌اند. معیزه مهم این مکتب نسبت به تعالیم حسن، اندیشه «منزلت بین منزلتین» برای مرتکبان کبیره است که نظریه‌ای نوین در نوع خود بوده است. عنصر خوف از عقاب نیز در اندیشه معتزله در قالب نظریه «وعید» جلوه کرده است (نک: مفید، ۴۶-۴۷). قول واصل به اختیار (نک: شهرستانی، ۵۱/۱) اگرچه در تعالیم حسن بصری ریشه داشته، اما احتمالاً بی‌تأثیر از تعالیم قدریان متقدم چون معبد جهنی نبوده است.

ویرگی تعالیم آن حفظ باورهای معتزلی در باب توحید، و در عین حال گرویدن به گونه‌ای از ارجاء و نیز جبر بوده است (نک: اسفراینی، ۱۰۱-۱۰۳؛ شهرستانی، ۸۱/۸-۸۲؛ نیز نک: فان‌اس، همان، سراسر ج ۳). در سده ۳ق مکتب معتزله به دو شاخه فرعی: شاخه بصره و شاخه بغداد تقسیم شد که در عین اشتراک در مبانی مکتب اعتزال، در طیف وسیعی از مباحث فرعی، از موضوعات بسیار کهن کلامی چون امامت گرفته تا مباحث دقیق کلام مانند جزء لایتجزا با یکدیگر اختلافاتی داشته‌اند؛ تقابل دو مکتب در نیمه اخیر سده ۳ق بیشتر در قالب اختلاف نظرهای ابوالقاسم بلخی از جناح بغدادی و جابیه‌ها از جناح بصره پدیدار شده است (برای جزئیات اختلافها، نک: ابورشید، سراسر کتاب؛ نیز ابن‌ابی‌الحدید، ۷/۸).

عراق، بستر اندیشه ارجاء: در نیمه اول سده ۲ق، نماینده شاخص این اندیشه در کوفه، ابوحنیفه است که اصول نظریات او در *العالم و المتعلم* و نیز رساله به عثمان بنی، منعکس گردیده است. ابوحنیفه در انتقاد از اندیشه تفریطی مرجئه (ص ۴۰-۴۱)، تصریح دارد که از دیدگاه او، همه مؤمنان لزوماً راهی بهشت نخواهند شد و گنهکاران توبه‌ناکرده، به خواست خداوند ممکن است به آتش درآفتند و ممکن است که بخشیده شوند (ص ۹۷). در نگاهی تحلیلی به تعالیم مکتب ارجاء، می‌توان گفت که اینان به انگیزه پرهیز از مواضع افراط و تفریط، در زندگی فردی عمل را با همه ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمردند و بدون آنکه به عاصی وعده بهشت دهند، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه می‌شمردند. نظریه ارجاء با این شکل آن، می‌توانست در آن روزگار پرآشوب، بدون آنکه مردم را در بعد اخلاق فردی به فساد خوانند، در بعد اجتماعی آنان را برگرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد (نک: د، ۵/۳۸۵).

در نسل پس از ابوحنیفه، برجسته‌ترین شاگرد وی، ابویوسف از معتقدان به این تفکر بود (نک: د، ۵/۴۴۳؛ برای ارجاء کوفی پس از ابوحنیفه، نک: فان‌اس، «کلام»، I/214 به بعد)، اما روزگار ارجاء سنتی عملاً در عراق به سر آمده بود و از آن پس حرکت مرجئه در قالب مکتب یا مکاتبی ادامه یافته که عرضه‌کننده مجموعه‌ای از عقاید با روشی شبه معتزلی بوده است. اگرچه جناحی از مرجیان عدلی به رهبری بشر مرسی (د ۲۱۸ق) شاگرد ابویوسف، آموزش خود را به طور نمادین به حنفیان منتسب می‌کردند، اما ریشه تعالیم شماری دیگر از این مرجیان را باید در دیگر مکاتب رجایی، از جمله مرجیان بصره جست‌وجو کرد. بشر مرسی با حفظ اساس ارجاء حنفی، در مسائلی چون توحید صفاتی و به ویژه خلق قرآن به موضع معتزله و شیوه‌های آنان گرایش داشت (نک: صیمری، ۱۶۲-۱۶۳؛ خطیب، ۵۶/۷ به بعد؛ قس: بغدادی، ۱۲۴). حرکت بشر در میانه سده ۳ق توسط ابن‌تلجی (د ۲۶۶ق) دنبال شد که با تثبیت برخی از مبانی کلامی بشر، در مسأله جنجال برانگیز خلق قرآن با گریز از تصریح به وقف‌گرایی و عملاً زمینه مساعدتری را برای پیروان مکتب در برابر حملات مخالفان فراهم

در باب توحید، باید یادآور شد که در اوایل سده ۲ق، با ظهور کسانی چون جهم و جعد، زمینه برای طرح مباحث توحید صفاتی فراهم آمده بود و طبیعی است که بنیان‌گذاران کلام معتزلی در پرداخت مباحث توحید از پیشینیان بهره گرفته باشند. توحید صفاتی در کلام واصل به گونه‌ای ساده مطرح شده، و مطابق نقل، واصل بر پایه این استدلال که در صورت اثبات صفات قدیم، تعدد قدما و تعدد خدایان لازم می‌آید، به نفی صفات باری گراییده بود. چهارمین ویژگی تعالیم واصل قول او در باره متخاصمین در جریان قتل عثمان و جنگهای جمل و صفین بود که به طریقه «مرجئه اولی» به توقف و سکوت گراییده است (همو، ۵۳-۵۷/۱؛ نیز اسفراینی، ۶۷-۶۹؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»، II/233 به بعد).

در نیمه دوم سده ۲ق، دو تن از منسوبان به مکتب تازه تأسیس معتزله، ضرار بن عمرو و حفص الفرد با حفظ برخی مشخصات عمومی مکتب چون منزلت بین منزلتین، اندیشه اختیار را با گونه‌ای از جبر جایگزین ساختند (نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۵؛ ابن‌ندیم، ۲۶۵، ۲۲۹، جم: شهرستانی، ۸۲/۱-۸۳). ضرار و حفص در توحید باور داشتند که خداوند ماهیتی است که جز خود او کسی بدان علم ندارد و نیز بر آن بودند که انسان دارای حس ششمی است که در قیامت بدان حس خداوند را در خواهد یافت (نک: همو، ۸۲/۱؛ نیز فان‌اس، همان، I/211، نیز III/32 به بعد). دو نظریه ماهیت و حس ششم که در منابع کلامی، ضرار و حفص بدان شهرت یافتند، به هر دلیل توسط آنان به ابوحنیفه نسبت داده شده بود (نک: د، ۵/۳۹۱-۳۹۲). در میان عقاید منقول از این دو، نظریاتی در باره مباحث «دقیق» از کلام چون مباحث جسم و مسأله کمون و مباحث اعراض و حرکات نیز دیده می‌شود (نک: اشعری، ۳۲۸، ۳۴۵، جم) که نشان دهنده مرحله‌ای میانی از کلام ساده واصل به کلام پیچیده و فلسفی شده سده ۳ق است.

نیمه نخست سده ۳ق، دوره شکوفایی کلام معتزلی و دوره تألیف آثار پرشمار از سوی متکلمانی نامدار، چون ابوالهذیل علاف، ابراهیم نظام، بشر بن معتمر و ابوموسی مردار است که موضوع اصلی بسیاری از این آثار مباحثی چون توحید با فروعی چون خلق قرآن، مبحث وصف عدل برای ذات باری و قدرت خداوند بر ظلم، مباحث قدر از جمله بحث «استطاعت»، مبحث ارجاء و وعید، تعریف انسان، و در باب معاد بحث از موضوعات منصوص چون عذاب قبر، شفاعت و حرکات اهل بهشت است (نک: ابن‌ندیم، ۲۰۴ به بعد). در مباحث انتقادی نسبت به ملل و نحل، در عناوینی چون ردیه ابوالهذیل بر سوفسطاییان و ردیه نظام بر اصحاب هیولی (همو، ۲۰۴، ۲۰۶)، نشانه‌هایی مستقیم بر آشنایی متکلمان معتزلی با تعالیم مکاتب فلسفی هلنی وجود دارد و تأثیر این رویارویی افکار، به خصوص در آثاری در مباحث دقیق، چون بحث حرکت، جواهر و اعراض، طفره و مسأله خلق نمایان است (نک: همانجاها).

در اوایل سده ۳ق به یک انشعاب اصلی در معتزله نیز باید اشاره کرد که بعدها به نام بانی آن حسین بن محمد نجار به نجار به شناخته شد و

آورد. ارائه نظریه وقف درباره قرآن، عالمان مخالف از اصحاب حدیث را چنان به خشم آورده بود که او را «سپر جهیمه» لقب دادند (نک: دارمی، الرد علی بشر المرسی، ۸۱؛ نیز داک، ۵۴۹/۲-۵۵۰). از دیگر رجال مرجعی عدل‌گرا با گرایش بصری که گاه به سبب نزدیکی بسیار تعالیم، نام آنان در شمار متکلمان معتزلی آمده است (مثلاً نک: ابن مرتضی، ۵۷، ۷۱، جم)، به ویژه ابوشمر، ابوالحسین صالحی و موسی بن عمران در منابع نامبردار بوده، و آراء کلامی آنان به طور پراکنده نقل شده است (مثلاً نک: ابوالقاسم بلخی، ۷۴؛ اشعری، ۱۳۲-۱۳۵، جم).

حنفیان عدل‌گرا در خراسان: در نیمه دوم سده ۲ق، خاور خراسان، به ویژه منطقه بلخ گستره نفوذ مکتبی گشته بود که می‌توان آن را مکتب حنفیان عدل‌گرا نام داد. در این اوان، شماری از شاگردان مشرقی ابوحنیفه نه تنها فقه، بلکه تعالیم اعتقادی او را در خراسان و ماوراءالنهر ترویج می‌کردند و فعالیت آنان چنان با استقبال روبه‌رو شده بود که به گفته صفی‌الدین بلخی به لحاظ رابطه‌ای سه‌گانه میان ابوحنیفه، اندیشه ارجاء و مردمان بلخ، این شهر را «مرجی آباد» می‌خوانده‌اند (ص ۲۸-۲۹؛ نیز نک: ابوبکر خوارزمی، ۴۸). سلم بن سالم بلخی یکی از این گروه شاگردان ابوحنیفه، با نفوذ فراوانی که داشت، در موطن خود به اجرای گسترده امر به معروف پرداخت و حرکتی سیاسی را بر ضد هارون، خلیفه وقت سامان داد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۰۶). در میان شاگردان خراسانی ابوحنیفه، ابومطیع بلخی شخصیتی است که در شکل‌گیری نظام کلامی این مکتب اساسی‌ترین نقش را ایفا نموده، و بز پایه دانسته‌های پراکنده از باورهای کلامی او که در منابع مخالفان بازتاب یافته است، می‌توان چهره کلی تعالیم این مکتب را در دوره آغازین خود تصویر کرد؛ از جمله عقاید منقول از وی، می‌توان به موضع او در باب قدر که به معتزله نزدیک بود (نک: ابوالقاسم بلخی، ۱۰۴-۱۰۵) و عقیده وی به فنا ناپذیری بهشت و دوزخ (نک: احمد بن حنبل، ۲۹۹/۳-۳۰۰) اشاره کرد. از رجال مؤثر در کنار ابومطیع، باید ابومقاتل سمرقندی، دیگر شاگرد ابوحنیفه را نام برد که راوی اصلی کتاب العالم و المتعلم ابوحنیفه و انتقال دهنده این متن به ابومطیع بلخی است؛ متنی که می‌توان آن را سنگ بنای اندیشه کلامی این مکتب تلقی کرد. همچنین روایت متنی دینی - حماسی با عنوان مقتل سعید بن جبیر از سوی ابومقاتل و ترویج آن در خراسان و ماوراءالنهر، از پیوندی ریشه‌ای میان این مکتب با پیشتاز امر به معروف مرجئه حکایت دارد (نک: ترمذی، ۷۴۳/۵، برای اسانید؛ ابوالعرب، ۲۱۴-۲۱۸، برای متن). در متن مناظره سعید بن جبیر با حجاج در این روایت، به تلوین دیدگاه وقف‌گرایانه مکتب نسبت به امام علی (ع) و برخی دیگر از متقدمان نمایانده شده است (نک: همو، ۲۱۷). چنین می‌نماید که در این دوره، علاوه بر کتاب العالم و المتعلم، منبع اساسی در آموزش اعتقادی حنفیان عدل‌گرا متن الفقه الاکبر قدیم (الفقه الاکبر ۱) منسوب به ابوحنیفه بوده است (برای توضیح، نک: ۵،

۲۸۸/۵). در دهه‌های میانی سده ۳ق، مرجیان عدل‌گرای خراسان اسماء الهی را حقیقتی جز ذات خداوند و نامهایی مخلوق می‌دانستند؛ هر گونه تجسیم و تشبیه را به شدت منکر بودند و درباره خلق قرآن نیز به توقف می‌گراییدند. در تعالیم این مکتب حنفی دیدگاه انتقادی نسبت به صحابه مانند ابوهیره نیز دیده می‌شود.

بازمانده‌ها از آثار این مکتب بسیار اندک و کم‌شناخته است؛ از آن میان، از محتوای یکی از تألیف‌های این مکتب اطلاع داریم که به طور پراکنده در اثنای الرد علی بشر المرسی اثر عثمان بن سعید دارمی درج شده است (نک: ص ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۵، جم). همچنین با گزارش عبدالجلیل قزوینی (ص ۳۰۶) تأیید می‌شود که در سده ۳ق حنفی اعتقادان خراسان و ماوراءالنهر بر وجوب معرفت خداوند از طریق عقل و نظر مصر بوده، و نقل‌گرایی و تقلید را در این مورد باطل می‌دانسته‌اند. در سده ۳ق، ردود فضل بن شاذان نیشابوری در الايضاح (ص ۱۶۸ به بعد) و ردیه‌هایی که به طور مستقل از سوی برخی عالمان امامی مشرق بر «مرجئه» نوشته شده بوده (نک: طوسی، ۳۴، ۱۲۴؛ نجاشی، ۳۰۷، ۴۵۴)، ظاهراً خطاب به پیروان همین مکتب بوده است.

حنفیان اهل سنت و جماعت: در سده‌های ۲ و ۳ق در خراسان و ماوراءالنهر نیز مکتبی شکل می‌گرفت که در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق) به مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر تبدیل شده، و در دیگر سرزمینهای اسلامی تا مصر نیز رونقی یافته بود. این مکتب که در عمل، زمینه آن ارجاء حنفی با نزدیکی بسیار به مواضع اصحاب حدیث در دیگر مسائل بود، در نظریه، نظام اعتقادی خود را کاملاً بر پایه آراء ابوحنیفه می‌دانست و برخی شاگردان عراقی او چون ابویوسف و محمد ابن حسن شیبانی را به عنوان پیشگامان فکری خود قلمداد می‌کرد. تأکید بر ذکر ابن مبارک، عالم اصحاب حدیث خراسان در عداد مشایخ این مکتب (مثلاً نک: اوزجندی، ۳؛ نیز عبادی، ۲-۱)، ممکن است حاکی از نقش ابن مبارک - که همواره به عنوان عالمی نه‌پیرو، اما حامی و بزرگ‌دارنده ابوحنیفه در منابع اسلامی شناخته شده است - در شکل‌گیری نخستین این مکتب بوده باشد. این احتمال دور نمی‌نماید که محیط سنت‌گرای مرو، زیستگاه ابن مبارک، کانون نخستین پای‌گیری مکتب ارجاء‌گرا - حدیث‌گرای خراسان یا به تعبیر خود پیروان، مکتب (حنفیان) «اهل سنت و جماعت» بوده باشد. در این مورد، علاوه بر نقش احتمالی ابن مبارک، حضور ابوعصمه نوح بن ابی‌مریم از شاگردان میانه‌رو ابوحنیفه و قاضی شهر مرو، نیز می‌تواند در این جریان مهم و اساسی تلقی گردد؛ به هر تقدیر یکی از کهن‌ترین اقراریه‌های این مکتب به روایت نوح بن ابی‌مریم از ابوحنیفه است (نک: ابولیت، ۱۸۷). مجموع آنچه از عقاید این مکتب پیش از میانه سده ۳ق شناخته شده، اقراریه‌هایی کوتاه است که در آن اندیشه‌هایی چون تفضیل («شیخین») و حب («حَئِین»)، تکفیر نکردن مرتکبان کبیره، سخن نگفتن درباره خداوند به شیوه متکلمان مطرح شده، و گاه از مفاهیم

در باب امامت به ترتیب خلفا قائل بود و ترتیب آنان در فضیلت را همان ترتیب تاریخی حکومت ایشان می‌دانست (نک: عبدالله، ۲۰۵-۲۰۶؛ قس: جونی، ۳۷۹/۱).

با آنکه از متقدمان اصحاب حدیث متون مفصل اعتقادی به دست نرسیده است، اما برخی موضع‌گیریهای منقول از آنان به طور پراکنده نشان می‌دهد که روش آنان نیز همچون متأخران، بیش از همه مبتنی بر پذیرش باورهای مأثور و منقول از سلف، و پرهیز از پیوستن به مکاتب نو ظهور کلامی بوده است (برای نقل قولها، مثلاً نک: ذهبی، العلو...، ۱۰۲ به بعد؛ نیز نک: عباد، ۱۶۰-۱۶۱)؛ بر پایه نقل ابن قتیبه، باورهای چون جبر، غیر مخلوق بودن قرآن، رؤیت خداوند در قیامت و تقدیم شیخین، از وجوه مشترک میان عالمان اصحاب حدیث بوده، و تنها در موضوعاتی پیچیده، چون بحث از مخلوق بودن «لفظ به قرآن»، میان آنان اختلافاتی وجود داشته است (نک: ابن قتیبه، ۱۶؛ نیز ذهبی، همانجا)، اما درباره اتفاق اصحاب حدیث در تمامی این مسائل نباید اغراق کرد؛ چه، از اوایل سده ۲ق همواره اختلاف روشهایی میان جناحهای مختلف اصحاب حدیث در برخورد با مسائل کلامی وجود داشته است (نک: همو، میزان، ۱۲۷/۲؛ نیز نک: بخش بعد).

در نیمه دوم سده ۲ق، مالک بن انس از بزرگان اصحاب حدیث حجاز، اگرچه درباره صفات منصوص در روایات، اصل صفت را ثابت و کیفیت آن را مجهول می‌شمرد و تعالیم او نسبت به دیگر متقدمان به تعالیم مکتب احمد نزدیک‌تر بود، اما بر خلاف احمد با احادیث موهم تشبیه برخوردار بود و سخت داشت و از نقل غالب آنها پرهیز می‌داد (نک: ابن ابی زید، ۱۴۶-۱۵۱؛ نیز ذهبی، همان، ۴۱۹/۲-۴۲۰). در مقام مقایسه با صرف نظر از جزئیات، باید گفت که آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از حدیث‌گرایان پیشین متمایز می‌ساخته، بیشتر اختلافی در شیوه برخورد با نصوص اعتقادی بوده است. پرهیز سخت او از هر گونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا» و تلاشی در جهت پرداخت کلامی آنها، نظام اعتقادی اصحاب حدیث متأثر از احمد را به صورت یک مجموعه توجیه نشده از قالبهای مأثور در آورده است که در واقع بخش عمده نظام کلامی را در یک اعتقاد واقعی مندرج می‌سازد و آن اعتقاد به حقانیت نصوص مأثوری است که مفهوم آنها تنها به اجمال دانسته است (برای اعتقادنامه‌هایی منقول از احمد، نک: ابن ابی یعلی، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۶-۳۴۷)؛ در حالی که ابن قتیبه به عنوان شاگرد اسحاق بن راهویه و نماینده گرایش سنتی اصحاب حدیث در کتاب خود، تأویل مختلف‌الحدیث، مجموعه‌ای از متون روایی ناسازگار با مبانی کلامی را که از سوی متکلمان بر آنها نقدهایی وارد شده است، به تفسیر و تأویل گرفته، و با منطقی‌نه کلامی، اما قابل درک برای مخاطبان اهل کلام به شبهات پاسخ گفته است.

مکاتب کلامی نزدیک به اصحاب حدیث: ابن علی پسر، از سرشناسان اصحاب حدیث بصره در نیمه دوم سده ۲ق، نظریات و

مربوط به معاد چون عذاب قبر و حمل نکردن معاصی بر خداوند نیز سخن رفته است (مثلاً نک: همانجا؛ خوارزمی، ۲(۴)/۱۵۴۵).

کهن‌ترین متن اعتقادی نسبتاً تفصیلی از حنفیان اهل سنت و جماعت، کتاب الوصیه منسوب به ابوحنیفه است که در آن مسائلی چون تعریف ایمان، بحث از صفات خداوند، خلق قرآن، خلق اعمال و استطاعت، تکیه بر باورهای منصوص مربوط به معاد چون حقانیت عذاب قبر، شفاعت و مخلوق بودن و فناپذیری بهشت و جهنم، و تصدیق رؤیت خداوند - بدون تشبیه - مطرح شده است. به علاوه، در این متن نظریه ترتیب فضل خلفای اربعه به ترتیب خلافت نیز دیده می‌شود (نک: «الوصیه»، سراسر کتاب)، چنانکه ولفسن (ص 282-281) اشاره کرده، این متن در طرح و چگونگی برخورد با مسأله خلق قرآن از تعالیم ابن کلاب تأثیر پذیرفته است (برای توضیح بیشتر، نک: ۵ د، ۳۸۹/۵-۳۹۱).

بر خورد اصحاب حدیث با مباحث کلامی: آنچه در منابع متقدم اسلامی به عنوان گرایش اصحاب حدیث شناخته می‌شود، دست کم در برخورد با مسائل کلامی نمی‌تواند مکتبی واحد و منسجم تلقی گردد؛ این گرایش در طول یک سده ایفای نقش فعال و تعیین کننده در محافل فکری، طیفهای مختلفی را به خود دیده است. در نگرشی کلی بر روند جهت‌گیریهای این گروه، به ویژه باید تعالیم اصحاب حدیث در نیمه دوم سده ۲ق به رهبری سفیان ثوری را از تعالیم احمد بن حنبل و پیروان او در سده ۳ق، تمیز داد.

پیش از پرداختن به جهت‌گیریهای اصحاب حدیث در مسائل مشهور کلامی چون صفات، قدر و ایمان، نخست باید تفاوتی آشکار میان متقدمان و متأخران اصحاب حدیث را گوشزد کرد. جریان غالب در مکتب عراقی اصحاب حدیث در نیمه دوم سده ۲ق، جریان با گرایش علوی و موضع‌گیریهای عدالت‌خواهانه بود؛ چنانکه کسانی چون سفیان ثوری از کوفه، و شعبة بن حجاج و هشیم بن بشیر از همفکران او در بصره و واسط، در جریان قیام زیدی ابراهیم حسنی نقش مهمی ایفا کردند (نک: ابوالفرج، ۳۱۵-۳۸۶؛ نیز ابن سعد، ۲۵۸/۶-۲۶۰، جم). بر پایه منابع، این گرایش از جنبه نظری نیز به صورت تقدیم امام علی (ع) بر عثمان تجلی می‌کرد (نک: ابوالعرب، ۴۴۵؛ ذهبی، میزان، ۵۸۸/۲؛ نیز نک: فان‌اس، «کلام»، 235/1 به بعد) و حتی گاه از تقدیم آن حضرت بر شیخین سخن به میان می‌آمد (مثلاً نک: ذهبی، همان، ۲۴۸/۲). این گرایش علوی، اگرچه در سده بعد نیز در رجالی چون ابوبکر و عثمان پسران ابی‌شیبه، ابونعیم فضل بن ذکین و یحیی بن آدم ادامه یافت (نک: ابوالفرج، ۵۵۱-۵۵۲)، اما به زودی شخصیت محوری سفیان ثوری در میان اصحاب حدیث جای خود را به احمد بن حنبل داد و این اندیشه بر محافل اصحاب حدیث غالب شد که اطاعت از «ائمۀ مسلمین» لازمه پیروی سنت است و هر کس خلیفه مسلمانان گردد، هر چند فاجر بوده باشد و اگرچه با قهر و غلبه بر این مسند دست یابد، امر او مطاع خواهد بود (نک: ابن ابی یعلی، ۲۴۳/۱-۲۴۴). احمد در نظریه خود

بی اختلاف و انقسام ناپذیر، و صوت مسموع از تلاوت کلام الله تنها عبارتی از کلام الله (و نه عین آن) است (نک: اشعری، ۵۸۴ - ۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، ۹۵/۷ به بعد؛ نیز برای تحلیل، نک: فان اس، «ابن کلاب...» ۱۰۳ به بعد). همچنین در این جریان، باید از حارث بن اسد محاسبی، زاهد بصری (د ۲۴۳ق) یاد کرد که با وجود برخورداری از آموزشی حدیث گرا، در عقاید به شیوه‌های اهل کلام گرایش داشته، و به همین سبب هدف رده‌های احمد بن حنبل بوده است (نک: ذهبی، همان، ۴۳۰/۸-۴۳۱).

محکمه و مباحث مستحدثت کلامی: از میان گروه‌های یا سابقه محکمه، دو گروه ازارقه و نجدات پیش از پایان یافتن سده نخست هجری همزمان با از دست دادن اقتدار سیاسی خود، روی به انقراض نهاده بودند و در سده ۲ق، آن زمان که مباحث کلامی در محافل اسلامی رونق گرفته بود، تنها گروه‌های اباضیه، صفریه، بیاهسه، و دو انشعاب جدید عجارده و ثعالبه در صحنه حضور داشتند. با بررسی در نظام کلامی این فرقه‌ها، در واقع می‌توان نظریات کلامی آنها را در دو گروه طبقه‌بندی کرد: گروه نخست که به طور عمده مسائل مربوط به منزلت مرتکبان کبیره و ولایت و برائت را شامل می‌شد، مباحث خاص کلام محکمه بود که بیشتر طرفین مجادله در آنها شبهه‌های مختلف محکمه بودند، و گروه دوم مشتمل بر مباحثی بود که متکلمان مسلمان به طور مشترک به آنها توجه داشتند. تعیین موضع هر فرد یا گروه از محکمه در قبال این موضوعات، بستگی ویژه‌ای با تعالیم اساسی گرایش تحکیم نداشت، امری که متکلمان اهل تحکیم را در موضع‌گیری نسبت به مسائلی چون قدر، خلق قرآن، صفات الهی و نظایر آن آزاد می‌گذاشت. در سده‌های ۲ و ۳ق، در هر یک از گروه‌های یاد شده محکمه، دو گرایش متقابل عدل‌گرا و سنت‌گرا وجود دارد که این تقابل به طور شاخص در مسأله قدر آشکار است (نک: پاکتچی، ۱۱۰-۱۱۱).

در نیمه نخست سده ۲ق، بصره مرکز رهبری اباضیه بود و با وجود اینکه بصره اصولاً خاستگاه اندیشه قدر به شمار می‌آمد، ابو عبیده مسلم ابن ابی کریمه امام اباضی وقت و جانشینان او به شیوه سنت‌گرایان از پذیرش قدر اجتناب داشتند، با وجود این، در همان سده از یک اقلیت معتقد به قدر در کوفه آگاهی داریم که متکلمانی چون عبدالله بن یزید، حمزه کوفی و حارث بن مزید از نمایندگان آن بوده‌اند (اشعری، ۱۰۴؛ لوتسکی، ۷۷-۷۶). به طور کلی سده ۲ق را باید دوره شکل‌گیری و تثبیت کلام اباضی تلقی کرد، چه اصولی که ابوالحسن اشعری در اوایل سده ۴ق برای کلام اباضی برشمرده، در متون اباضی سده ۴ق و پس از آن نیز دیده می‌شود و تا امروز تغییر اساسی در آن مواضع مشاهده نمی‌گردد. کلیات این کلام دیریای را می‌توان چنین عنوان کرد: در مبحث توحید، نظریات آنان به تعالیم معتزله نزدیک بوده، و رؤیت خداوند در آخرت به شدت نفی گردیده است. در مبحث وعد و وعید، اباضیان مرتکب کبیره را که بدون توبه از دنیا برود، مستوجب جاودانگی در دوزخ دانسته‌اند. در مورد امامت، آنان ضمن تأکید بر امامت

نقلیاتی درباره مسائل کلامی ارائه می‌کرد که به یک دستگاه کلامی نزدیک می‌نمود. اگرچه برخی از رجال اصحاب حدیث تلاش داشته‌اند تا نسبت باور «مخلوق بودن قرآن» به ابن‌علیه را نادرست یا ناشی از سوء تفاهم قلمداد نمایند (نک: خطیب، ۲۳۷/۶-۲۳۹؛ ذهبی، همان، ۲۱۹/۸-۲۲۰؛ ابن حجر، ۳۵/۸، به نقل از ابن ابی حاتم)، اما قراین گوناگون حکایت از آن دارد که ابن‌علیه نه تنها در موضوع خلق قرآن، بلکه در دیگر مباحث توحید نیز به موضع تنزیهی متکلمان نزدیک بوده است. در منابع گوناگون، شماری از احادیث به نقل ابن‌علیه در باب توحید وارد گشته که روحیه مخالفت با تجسیم بر آنها غلبه دارد (مثلاً نک: ابن خزیمه، ۱۳۲، ۲۲۱، ۳۴۷، جم: ابن بابویه، ۱۵۲). در میان متأخران اصحاب حدیث در بغداد نیز، به عنوان نمونه‌ای از شخصیت‌های متقابل با مکتب تبعدگرا، علی ابن مدینی (د ۲۳۴ق) را می‌توان نام برد که در باره خلق قرآن و نیز مسأله قدر، موضعی نزدیک به معتزله اتخاذ کرده، و از سوی جناح غالب اصحاب حدیث در روزگار خود طرد شده بود (نک: ده، ۵۹۶/۴). یکی از رسائل ابن‌مدینی مشتمل بر دیدگاه او در باره جمعی از عالمان بصره که بیحی بن معین - عالم ضد اعتزالی اصحاب حدیث - آنان را قدری خوانده بود (برای نسخ خطی، نک: GAS/I/108)، در مطالعه گرایش فکری ابن‌مدینی قابل تکیه است.

اگر گرایش به مباحث کلامی در میان عالمان اصحاب حدیث در سده ۲ق نتواند به عنوان یک جریان پر دامنه مطرح گردد، قدر مسلم این جریان از سده ۳ق به تدریج دامنه‌ای وسیع یافت و به پیدایی مکتب‌های ضد معتزلی و سنت‌گرای کلامی منجر شد که با پیدایی مکتب اشعری در آغاز سده ۴ق به اوج خود رسید. در یک نگاه تاریخی باید گفت که در سده ۳ق با ظهور چند شخصیت میانجی، حلقه‌های واسطه میان مکتب کلام گریز یا کلام ستیز اصحاب حدیث و مکتب کلامی اشعری به هم پیوست و زمینه برای ظهور اندیشه‌های اشعری فراهم گشت. در بررسی این حلقه‌ها، نخست باید به حسین کرایسی (د ۲۴۸ق) و یاران او اشاره کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، الفصول...، ۵۳) که با برخوردی متکلمانه، ضمن نامخلوق دانستن قرآن، لفظ قاری در قرائت قرآن را مخلوق می‌شمرد (نک: اشعری، ۶۰۲). و البته در مسائلی دیگر چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود (مثلاً نک: همو، ۴۵۷؛ ابن ندیم، ۲۳۰). گفتنی است گرایش به مخلوق بودن لفظ در قرائت قرآن، یا به اصطلاح گرایش «لفظیه» که در میان اصحاب حدیث در سده ۳ق، رواج قابل ملاحظه‌ای یافته بود (نک: ابن قتیبه، ۱۶؛ نیز ابوداود، ۲۶۴، ۲۷۱)، از سوی برخی چون هشام بن عمار عالم حدیث‌گرای شامی در حد مخلوق دانستن لفظ جبرئیل به کلام خدا گسترش داده شده بود (نک: ذهبی، میزان، ۳۰۳/۴).

در همین دوره، عالم بصری، ابن کلاب که از برجستگان اصحاب حدیث کلام‌گراست، در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده در باره کلام خدا، آن را حقیقتی قدیم و «معنایی واحد با خداوند» دانسته است؛ نزد او قرآن تعبیری عربی از کلام خدا و حقیقتی است جز حروف و اصوات،

۱۳۹۳/ق/۱۹۷۲م: ابولیت سمرقندی، نصر، «بستان العارفين»، در حاشیه تنبيه العارفين، دهلی، کتابخانه اشاعه الاسلام؛ احمدین حنبل، الملل و معرفة الرجال، به کوشش وصی الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م: اسفرائینی، شاهفور، التبصر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م: اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م: اوزجندی، فخرالدین، «فتاوی»، در حاشیه الفتاوی الهندیه، قاهره، ۱۳۲۳ق: بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸م: بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۷/ق/۱۹۷۷م: پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید درباره خوارج»، مقالات فارسی کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۳۱۳ق: شد، ۶۷: ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق: به بعد؛ جرجانی، علی، التصریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق: جونئی، ابراهیم، فراند السطین، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۸م: خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق: خوارزمی، قاسم، «ضرام السقط»، ضمن شروع سقظ الزند، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۴م: دارمی، عثمان، الرد علی بشر المرسی، به کوشش محمد حامد قتی، بیروت، دارالکتب العلمیه: هو، الرد علی الجهمیه، به کوشش یوستا ویستام، لیدن، ۱۹۶۰م: داک، ذهی، محمد، العلل علی الفقار، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸/ق/۱۹۶۸م: هو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۳م: سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش: سیدمرتضی، علی، الشافی، تهران، ۱۴۱۰ق: هو، الفصول المختارة، قم، ۱۴۱۳ق: شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م: صفی الدین بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش: صیری، حسین، اخبار ابي حنیفه و اصحابه، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م: طبرسی، احمد، الاحتجاج، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م: طبری، تاریخ، طوسی، محمد، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عباد بن عباد خواص، «رساله»، ضمن ج ۱ سنن دارمی، دمشق، ۱۳۴۹ق: عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش یوستا ویستام، لیدن، ۱۹۶۴م: عبدالجلیل قزوینی، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش: عبدالقادر قرشی، الجوهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق: عبدالله بن احمد بن حنبل، السنه، دهلی، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴م: عثمان بن ابی عبدالله عسانی، «کتاب فی بیان فرق الاپاضیه»، ضمن ج ۳ بیان الشرع (نکده، کندی)؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م: فارابی، محمد، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، تهران، ۱۴۰۵ق: فرق الشیعہ، منسوب به حسن بن موسی نوینخی، به کوشش ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م: فضل بن شاذان، الايضاح، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م: قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، الدار المصریه؛ کشتی، محمد، مبرقه الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش: کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق: کندی، محمد، بیان الشرع، قاهره، ۱۴۰۴ق: مسند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م: مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ق: مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م: نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق: «الروصیه»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن شرح «الجوهرة النیفة»، الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸م: نیز:

GAS; Lewicki, T., «Les subdivisions de l'Ibādīyya», *Studia Islamica*, 1985, vol. IX; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965; Paketchy, A., «Tvorenje ne iz veshchi u Farabi», *Al-Farabi i dukhovnoe nasledie*, Almaty, 1994; Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Mihna», *Oriens*, 1966, vol. XVIII; id., *Theologie und Gesellschaft in 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991-; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴-۶ق: سده ۴/ق/۱۰م را باید آغاز حرکتی به شمار آورد که عقاید سلفی را با روشهای کلامی آشنا ساخت و مذاهبی مهم را در کلام اسلامی بنیاد نهاد که مذهب

شیخین، امامت عثمان را تنها پیش از احداث، و امامت حضرت علی(ع) را تا پذیرش تحکیم پذیرا بودند. در مقایسه میان کتب شرقی و غربی اباضیه، باید یادآور شد که اباضیه مغرب به طور کلی در دیدگاههای کلامی به معتزله نزدیک تر بودند (نک: پاکتچی، ۱۱۲).

در تحلیلی در باره کلام دیگر گروههای اصلی محکمه، با پایه قرار دادن مسأله بحث انگیز قدر، باید گفت که صفریه در موضع گیری خود، به دو جناح متقابل، گروهی نزدیک به معتزله و گروهی موافق با اصحاب حدیث، گراییده بودند (عثمان بن ابی عبدالله، ۲۰۹؛ کندی، ۴۲۴/۳)، اما به ویژه در میان صفریان سده ۳ق علم کلام به شیوه‌ای نزدیک به کلام معتزله و با مواضعی نزدیک به آنان بسیار مورد توجه قرار گرفته بود (نک: پاکتچی ۱۱۲، ۱۱۷). ابویکر بردعی متکلم اهل تحکیم که در نیمه نخست سده ۴ق چندگاهی در بغداد می زیسته، و افکاری بسیار نزدیک به معتزله داشته، به احتمال از صفریان برخاسته از برده‌ها بوده است (نک: ۵، ۲۴۲/۵). در سالهای گذار از سده ۳ به ۴ق، ابوالقاسم بلخی افزون بر صفریان اعتزال گرای عراق، جزیره و آذربایجان، از حضور یک جمعیت صفری قائل به عدل در مغرب نیز یاد کرده است (ص ۱۰۹). نزد بیهسیان رأی غالب در باره قدر، نفی آن به شیوه اصحاب حدیث بود و گروهی که بر خلاف رأی غالب به نظر اهل عدل گراییدند، از سوی دیگر گروههای بیهسه طرد شدند (اشعری، ۱۱۵-۱۱۶). در عناوین آثار متکلم بزرگ بیهسی در سده ۴ق، ایمان بن رباب، روحیه ستیز با قدر آشکارا دیده می شود (ابن ندیم، ۲۳۳). در سخن از عجارده نیز باید اظهار داشت که قاطبه ایشان در قدر با اصحاب حدیث موافقت داشتند و تنها انشعابیانی چون پیروان میمون بن خالد و حمزه بن آذرک به رأی چون معتزله گرایش داشتند (اشعری، ۹۳-۹۴؛ اسفرائینی، ۵۴-۵۵).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق/۱۹۵۹م: ابن ابی زید، عبدالله، الجامع، به کوشش محمد ابوالاجفان و عثمان بطیخ، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۵م: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلیه، به کوشش محمد حامد قتی، قاهره، ۱۳۷۱/ق/۱۹۵۲م: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، تهران، ۱۳۸۷ق: ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق: ابن خزمیه، محمد، التوحید، به کوشش محمدخلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م: ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م: ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵ق: ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳م: ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزله، به کوشش دیوالد ویلسر، بیروت، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۱م: ابن ندیم، الفهرست؛ ابن نوینخت، «الیاقوت»، ضمن شرح انوار الملکوت علامه حلی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ابویکر خوارزمی، رساله کتب الی جماعه الشیعہ بنیابور، به کوشش و شرح صادق آینه‌وند، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م: ابوحنیفه، العالم و المعلم، به کوشش محمد رواس قلعه‌چی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق: ابوداود سجستانی، سلیمان، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳/ق/۱۹۳۴م: ابورشید نیشابوری، سعید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، به کوشش آرتور بیرام، برلین، ۱۹۰۲م: ابوالعرب، محمد، المنح، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م: ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸/ق/۱۹۴۹م: ابوالقاسم بلخی، عبدالله، (باب ذکر المعتزله)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فواد سید، تونس،

به همین دلیل به صفاتی همچون صفات انسانی برای خداوند قائل شدند (نک: اشعری، مقالات...، ۲۰۷-۲۱۱، ۲۱۷، جم: شهرستانی، ۱۷۷/۱-۱۷۹، ۴۷۶-۴۷۷؛ ابن مرتضی، ۱۹، ۲۴، ۱۱۴؛ نیز نک: ه، د، اصحاب حدیث).

نهایت این روش در تعالیم ابن کرام (د ۲۵۵ق)، بنیان‌گذار مذهب کرامیه بروز کرد که به گونه‌ای از تجسیم باور داشت. خدا را جسم و جوهر می‌پنداشت و بر فوق عرش می‌انگاشت. پیدایی این تفکر اگرچه در میانه سده ۳ق بود، اما رونق آن در سده ۴ق ظاهر گردید. کرامیه با مخالفت شدیدی که با متکلمان داشتند، سبب اختلافات و کشاکشهای بسیاری در میان مسلمانان شدند؛ چنانکه کرامیان خراسان با افراط در این امر حتی بر حنبلیان نیز پیشی گرفتند (نک: اشعری، همان، ۱۴۱؛ بغدادی، ۱۳۰-۱۳۷، ۱۴۰؛ شهرستانی، ۱۸۰/۱-۱۹۳؛ ابن مرتضی، ۱۹، ۲۴-۱۱۱، ۱۱۲؛ نیز فان‌اس^۱، سراسر کتاب).

حرکت اصحاب حدیث که بعدها عنوان سلفیه به خود گرفتند، در میان حنبلیان ادامه یافت، اما تا نیمه اول سده ۵ق که قاضی ابویعلی ابن فراء، به تصنیف در این مذهب و تقویت آن پرداخت، شخصیت برجسته‌ای از آنان ظهور نکرد. نظریات ابن فراء جز تعالیم پیشوای مذهب حنبلی نبود. وی غالباً به تأیید اندیشه‌های سلفی می‌پرداخت و نظر تندروان حنبلی را در صفات الله، رؤیت خدا، کلام الله مجید، میزان و صراط تکرار می‌کرد. او نیز در همه حال به ظاهر نص توجه داشت و از تفسیر ظواهر پرهیز می‌کرد؛ ایمان را قول به لسان، معرفت به قلب و عمل به جوارح می‌دانست و مرتکب کبیره را مؤمنی ناقص الایمان می‌خواند و معتقد بود که وی به سبب ایمانش مؤمن، و به سبب کبیره‌اش فاسق است (نک: ابویعلی، سراسر کتاب).

چندی بعد، ابن جوزی جای او را گرفت. وی از وعاظ و نویسندگان برجسته حنبلی مذهب بود که در سختگیری بر مخالفان، هیچ کوتاهی نداشت و نه تنها شیعه را از یک سو، و خوارج را از سوی دیگر مشرک و کافر می‌پنداشت، بلکه طوایف دیگر مسلمان، حتی سنیانی را که با آراء او و مذهبش همساز نبودند، محکوم می‌کرد. وی کلام را مکروه می‌داشت، از همه متکلمان برائت می‌جست و از غور در مسائل اعتقادی نهی می‌کرد (نک: ابن جوزی، ۱۶۱-۱۶۵، ۴۵۹-۴۶۰، جم).

پیدایی نظامهای کلامی مخالف معتزله: دفاع از دیدگاه سنتی دینی با استفاده از ابزار خصم، یعنی استدلال کلامی، واکنشی در برابر معتزله بود و در حقیقت خیلی زود احساس شد که دفاع عقلانی از این دیدگاه در برابر معتزله امری ضروری است. این احساس مقاومتی فکری در سراسر عالم اسلام به وجود آورد، منتها زمان لازم بود تا این افکار، شکل سنجیده و منسجمی به خود گیرد و نظام یا نظامهایی در عرض نظام فکری معتزله به وجود آورد. در چنین زمینه مساعدی، ۳ نظام کلامی در ۳ گوشه جهان اسلام، با آرائی نزدیک به هم و اتفاقاً در

اشعری شاخص آن بود. کلام اسلامی نه تنها در محافل اهل سنت، که در محافل شیعه نیز در این سده با تحولی جدی مواجه بود و نگاهی فراگیر بر سیر اندیشه‌های کلامی در سده‌های ۴-۶ق نیازمند آن است که جریانهای اصلی، هر یک به نوبه خود بررسی شوند.

کلام‌ستیزی اصحاب حدیث: حنبلیان که در اعتقادات خویش به شدت عمل و تعصب گراییدند، بر اختلافات خود با دیگر گروهها پای می‌فشردند و نه به طریق مسالمت، بلکه با سختگیری عملی در برابر مخالفان اعتقادی خویش می‌ایستادند. پیروان احمد بن حنبل بر آن بودند که آنچه در قرآن و سنت آمده است، باید بدون چون و چرا به مفهوم ظاهری آن پذیرفته شود. در این دیدگاه، کند و کاوهای متکلمان، و تعقل و مجادله در اصول دینی همه بدعت شمرده می‌شد و بایسته بود که با هرگونه بدعت مبارزه کرد و آن را از میان برداشت. اصحاب حدیث، هم سخن با احمد بن حنبل، با متکلمان ستیزه می‌کردند و به کار گرفتن عقل را در مسائل ایمانی مکروه می‌دانستند، زیرا می‌پنداشتند که از آن ضلالت برمی‌خیزد. به نظر ایشان تنها باید به نصوص اکتفا کرد که در آن جای خطا نیست؛ به کارگیری عقل بدعت است و برای حصول اعتقاد هیچ راهی جز قرآن و سنت نیست (نک: شهرستانی، ۱۷۷/۱-۱۷۳؛ ابن عساکر، ۱۶۳-۱۶۵، جم: شوکانی، ۸۵ به بعد).

اصحاب حدیث به سبب آراء خاصی که در باب صفات الهی ابراز می‌کردند، نمونه روشن‌گرایشی بودند که در تاریخ کلام اسلامی با عنوان صفاتی شناخته می‌شد. آنان میان صفات ذات و فعل فرق نمی‌گذاشتند؛ از تأویل و تفسیر خودداری می‌کردند و مثلاً داشتن «تبد» را برای خداوند به عین لفظ مراد می‌نمودند و چه بسا که به سبب نقصان علم بشری از هر حکمی پرهیز می‌کردند. به نظر اینان قرآن کلام الله است و کلام الله مخلوق نیست، اما نمی‌توان گفت که قرآن به الفاظ موجود قدیم است (نک: صابونی، ۱۰۶-۱۲۲، ۱۲۷؛ شوکانی، ۹۴-۹۵؛ نیز ابوزهره، ۳۰۸-۳۴۵).

برخی از اصحاب حدیث در اثبات صفات غیر از ذات خداوند و عارض بر آن، چنان راه افراط پیمودند که از سوی مخالفان عنوان حشویه گرفتند. این حشویان در پیروی اسلاف صفاتی خود، به اثبات صفات برای حق تعالی همت گماردند و تا آنجا پیش رفتند که برای خداوند به حرکت، حد، جهت و... قائل شدند و فی الجمله به تجسیم خداوند نزدیک گشتند. اینان در تشبیه چنان مُصر بودند که بعضی به رؤیت خداوند، نه تنها در آخرت، که در همین دنیا باور داشتند. آنان معرفت حق را فقط به تقلید می‌دانستند، نه به بحث و نظر که اینها را حرام می‌انگاشتند. نزد ایشان تأویل، تفسیر آیات قرآن بود که فقط باید در قالب ظواهر صورت می‌گرفت. گروندگان به روش یاد شده که در برخورد با صفات الهی عملاً راه تشبیه و تجسیم را می‌پیمودند و از سوی دیگران مشبّه و مجسمه خوانده می‌شدند، در واقع از کلام و تفسیر عقلی قرآن دست کشیده بودند. آنان بر این نظر اصرار داشتند که شناختن معانی باطنی تکلیف انسان نیست و قبول محض واجب است و

ایجاد توافق بین دو نظر متضاد جبر و تفویض.

اشعری تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانست و بر آن بود برای کسی هم که اصلاً قدرتی بر فعل ندارد، تکلیف جایز است. البته این قول او دستاویزی برای مخالفان شد و بعضی بزرگان اشعری مذهب، بعدها کوشیدند تا آن را تعدیل کنند. به نظر اشعری حسن و قبح دو صفتند و رای وجود، افعال انسان از آن حیث که موجود است، نه نیک است و نه بد. تعیین اینکه امری بد است، یا خوب، با شرع است؛ آنچه شرع نیک شمرده، خوب است و خلاف آن بد. عقل تنها می‌تواند متابعت شرع کند (نک: اشعری، الابانته، نیز اللمع، سراسر هر دو کتاب، مقالات، ۲۹۸، ۴۵۴-۴۵۵؛ بغدادی، ۲۰۴-۱۹۹، ۲۱۱-۲۱۲؛ شهرستانی، ۱۴۵/۱-۱۷۰؛ هد، اشعری، نیز اشاعره).

مذهب اشعری به سرعت گسترش یافت و مقبول طبع متفکرانی شد که می‌خواستند برای راه سنتی شرع، وجوه عقلانی بیابند، اما پس از دوره‌ای که طریق اعتزال به گوشه‌ای گذاشته شد و مذهب اشعری رسماً در اوج قدرت قرار گرفت (به ویژه در دوره رونق نظامیه‌ها)، این مذهب کلامی، به تدریج راه افول بیمود، به طوری که بعد از حملات مغولان هر دو مکتب جایگاه خود را در عالم اسلامی از دست دادند و از حدود قرن ۱۰ق، متفکران اسلامی دیگر خود را به هیچ یک از این مکاتب منتسب نمی‌کردند، گرچه گرایشهای اشعری هنوز وجود داشت. در مقام مقایسه جالب توجه است که مذهب ماتریدی تا سده‌های اخیر، به خصوص در ماوراءالنهر از اقبال برخوردار بوده است.

نظام فکری ماتریدی شباهت بسیاری به مکتب اشعری داشت و اختلافات آنها انگشت شمار بود، لیکن بعضی از این اختلافات را می‌توانست جدی و باعث جدایی واقعی دانست. یکی از نکات مهم در این تفاوتها اسناد اختیار است به انسان از سوی ماتریدی، در حالی که وی اراده الهی را نیز در وقوع افعال منشأ اثر می‌دانست؛ یعنی به زعم او اختیار و قضای الهی در کنار هم قرار دارند. ماتریدی، اشعری را به اعتقاد به جبر متهم می‌کرد و ماتریدیان با اینکه افعال را مخلوق خداوند می‌دانستند، اما به اختیار بشر نیز قائل بودند؛ چه، جزا یا پاداش موکول بدان است. اتفاقاً پس از اشعری بعضی از پیروان برجسته او نیز از این نظریه وی عدول کردند؛ چنانکه امام الحرمین جوینی نفی قدرت انسان و نفی اثر آن را که اشعری بدان قائل بود، باطل شمرد و انسان را قادر بر اعمال شناخت، لیکن منشأ قدرت او را خداوند دانست (نک: جوینی، عبدالملک، ۹۷-۱۰۰، ۱۰۷؛ شهرستانی، ۱۵۹/۱-۱۶۰).

به عقیده ماتریدیان، استطاعت همان قدرت بر فعل است که همزمان با آن است؛ تکلیف مالایطاق محال است؛ ایمان تصدیق و اقرار است و ایمان و اسلام هر دو معرفه الله‌اند، اما اسلام اعم از ایمان است. اینان همچون اشاعره بعد از پیامبر (ص)، افضل را نخست ابوبکر دانستند تا برسند به حضرت علی (ع)، اما به نظر ایشان خلفای پیامبر (ص) تنها اینان بودند و پس از ایشان نوبت به سلاطین رسید؛ یعنی بقیه را نباید در زمره خلفای پیامبر (ص) دانست (نک: ماتریدی، ۲۱۱-۲۶۲، جم: نیز

دوره‌ای واحد، یعنی در حدود آغاز قرن ۴ق شکل گرفتند؛ در مصر مذهب طحاوی، در عراق عرب مذهب اشعری و در سمرقند مذهب ماتریدی.

نظام اشعری را بیشتر باید در پیوند با مکتب فقهی شافعی و تا اندازه‌ای متأثر از افکار احمد بن حنبل در نظر گرفت و نظام ماتریدی و طحاوی را در پیوند با مکتب ابوحنیفه، ماتریدی و طحاوی هر دو حنفی بودند و در حمله خود به آراء معتزله کمتر از همتایشان اشعری شدت و حدت نشان می‌دادند، اما نظام کلامی اشعری از آن دو مهم‌تر بود. اشعری خود در مکتب جبابی پرورش یافت و در اوایل وفادار به اعتقاد معتزلی بود، اما به دلیلی که معلوم نیست، از نظر خود عدول کرد؛ چه، اندیشه معتزلی را قادر به پاسخگویی مسائلی که برایش پیش آمده بود، ندانست. او با علم کامل به تفکرات معتزلی و با آگاهی از آراء نحل و مکاتب دیگر، نظام نوینی به وجود آورد که در مخالفت با فردگرایی معتزله و موافق با اتکاء به قرآن، سنت پیامبر (ص) و آثار فکری سلف بود. وی که معتزله را اهل بدعت می‌دانست، با بیشتر اصول نظام معتزلی مخالفت کرد. نظریه اختیار، حادث بودن قرآن، مفهوم عدل الهی، قدرت عقل انسان، حسن و قبح ذاتی افعال و منزله بین المنزلتین را به کلی کنار گذاشت و آرایی در مقابل آنها در مکتب خود مطرح کرد. حتی در امر توحید که به ناچار با ایشان موافقت داشت، نفی صفات قدیم را لازم ندانست.

اشعری با تغییر نظر خود و نفی اعتقاد معتزلی در باب صفات، ۷ صفت اصلی الهی: حیات، علم، قدرت، اراده، بصر، و نطق را تأیید کرد، ولی در ابتدای این حال برای صفاتی همچون ید، رجل و وجه نیز کوشید تا توجیهی بیابد. وی در مرحله بعدی تحول فکری و زمانی که با افکار حنبلی موافق شد، یا از آنها تأثیر پذیرفت، دیگر به توجیه چیزی نیاز ندید، بلکه آنها را نیز بلاکیف و بلاتشبیه پذیرفت، تا تشبیه و تجسیم را نیز از خداوند نفی نموده باشد. اشعری ضمن قبول صفاتی چون ید و وجه برای خدا، ذات الهی را بری از هرگونه جسمانیتی می‌دانست، اما در عین حال از بیان جهل خود نسبت به ماهیت این صفات خودداری نمی‌کرد. بعد از اشعری، بعضی از پیروان او در باب توحید صفاتی، باز به نظر معتزله برگشتند و برای این صفات معانی استعاری قائل شدند.

اشعری صفات را ازلی و قائم به ذات خداوند می‌دانست، بدون اینکه به وحدت ذات و صفات یا غیریت آنها تصریح کند. به زعم اشعری خداوند با صفات ازلی چون علم، بصر و نطق، عالم است، می‌شنود و سخن می‌گوید؛ در ضمن قرآن نیز کلام خدا، و از این رو، قدیم است. به نظر اشعری هر صفت باری تعالی واحد است؛ قدرت او، کلام او، اراده او،... هر یک واحدند. در باب مسأله قدر، اشعری بر آن است که اختیار انسان منافق قدرت مطلقه خداوند است، پس نمی‌تواند صحیح باشد و خداوند در مخلوقش قدرت و نیز اختیار را همراه با فعل می‌آفریند. در حقیقت، نظریه اشعری بیان وجهی است برای احساس اختیار که در آدمی هست و نه - آنچنانکه بعضی گفته‌اند - کوششی برای تقارب و

«شرح الفقه الاکبر»، ۷-۱۰، ۱۲-۱۳).

چون سید مرتضی و شیخ طوسی ادامه یافت و آثاری پر شمار و گاه مسوط چون الذخیره سید مرتضی، تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی و تمهید الاصول شیخ طوسی در کلام امامیه نوشته شد که نمایانگر اصولی همسان بودند. در سده ۶ق از متکلمان امامیه، سدیدالدین حمصی، عالم رازی نیمه دوم آن سده، شایسته ذکر است که از آثار او المنقذ من التقليد بز جای مانده است؛ حمصی در این اثر هم در اسلوب طرح مسائل، و هم در اصول کلامی با متکلمان بغداد همراه بوده، و آنچه وی بنای ستیز با آن داشته، اعتقاد بی استدلالات و مقلدانه در اصول دین بوده است.

اسماعیلیه و تدوین میانی اعتقادی: اسماعیلیه در آغاز حلقه‌ای از شیعیان امامی بودند که امامت را پس از امام صادق (ع) از آن اسماعیل فرزند ارشد آن امام می‌دانستند. تاریخ آغازین اسماعیلیه (دوره ستر) در هاله‌ای از اسرار پوشیده است. ائمه اسماعیلیه در این دوره، امامان مختفی بودند، به طوری که اکنون تعیین سلسله این امامان مستور، اگر هم ممکن باشد، با اشکالات بسیار همراه است. افزون بر آن، دو مفهوم امام مستقر و امام مستودع نیز تا حدی بر ابهام قضیه می‌افزاید (نک: شهرستانی، ۴۲۴/۸-۴۲۵؛ غالب، ۴۱؛ تامر، ۱۴۳-۱۴۴؛ نیز نک: اخبار القرامطه، جم).

اما اقتدار اسماعیلیان از زمانی آغاز شد که پس از فعالیت‌های تبلیغی گسترده، در شمال آفریقا، ابو عبدالله شیعی، داعی بزرگ اسماعیلی با شکست دادن حکومت‌های مختلف محلی، زمینه سیاسی را برای تشکیل امامت اسماعیلی در مغرب آماده ساخت و توسط عبیدالله مهدی، بنیاد خلافت فاطمی نهاد. شد (نک: جوینی، عطا ملک، ۱۵۵/۳-۱۸۶؛ ابن خلدون، ۳(۴)-۷۵۷/۷۶۶، جم؛ غالب، ۱۵۶ به بعد).

مهم‌ترین نظریه پردازان اسماعیلی - پس از نخستین پیشگامان و سازندگان مکتب - گروه اخوان الصفا بودند، انجمنی محرمانه از فلاسفه و دانشمندان - که می‌کوشیدند تا نامشان فاش نشود - در درون فرقه‌ای از اهل راز (نک: رسائل، ۴۱/۴-۶۰، جم؛ نیز دسوقی، ۵۰-۵۴، ۹۱-۹۸). اعضای این انجمن فلسفی با آمیزش عقاید نوافلاطونی، فیثاغورسی و ارسطویی و اندیشه‌ای شیعی، مکتبی فکری را به وجود آوردند که تلاش داشت تا به نحوی بین دین و فلسفه سازگاری ایجاد کند. آنان با مکتبی که بنا نهادند، می‌کوشیدند تا حقایق باطنی عالم هستی و حیات اجتماعی را به صورت عقلانی توضیح دهند، نظریات بنیادین اسماعیلیه را به میدان فلسفه بکشاند و تعلیم را در میان فضلالی اهل مذهب به طریقی منتشر کنند که همچون سلاحی برنده در مقابل همه مذاهب کارایی داشته باشد. هدف نهایی اخوان این بود که با اندیشه خود، سعادت انسان را در سایه تعلیمات مکتب و هدایت امام تأمین کنند. اینان نهایت کمال انسانی را با پاک شدن نفس از شوائب مادی، صعود تدریجی و سرانجام، استحاله در نفس کلی تفسیر می‌نمودند؛ اما

کلام در محافل امامیه: در اوایل سده ۴ق در تاریخ کلام امامیه، حرکت‌هایی جدید دیده می‌شود؛ در این دوره، به اقتضای زمان، انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان این مذهب پرداخته شده بود، اما حرکت تعیین کننده در این برهه، پیدایی مکتب کلامی نوخیزان و در رأس آنان ابوسهل نوخیزی بود که توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند و پاسخگویی حملات متکلمان توانای مخالف باشد. عناوین آثار ابوسهل نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری از دیگر مباحث کلامی با معتزله توافق کلی داشته است و مواردی از آراء نقل شده از بنی نوخیز در اوائل شیخ مفید - به ویژه در باب وعید - نیز تأییدی بر این امر است (مثلاً نک: ص ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ نیز نک: ه، د، ابوسهل نوخیزی).

از روزگار ابوسهل تا اواخر سده ۴ق، نام متکلمان امامیه در سرزمینهای گوناگون از خراسان تا مصر دیده می‌شود؛ در میان آنان کسانی چون ابن قبه رازی، محمد بن بحر رهنی، ابن رستم طبری، ابوالاحوص مصری، ابن ابی عقیل عمانی و ابوالطیب رازی بیشتر هم خود را به مباحث امامت و پاسخگویی به شبهات مخالفان در این زمینه مصروف داشته‌اند و کسانی چون حسن بن موسی نوخیزی با روشی عقل‌گرا و ابوالقاسم کوفی با گرایش غالبانه به تألیف آثاری در مسائل متنوع علم کلام پرداخته‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۲۶؛ طوسی، ۱۹۰، جم؛ نجاشی، ۶۳-۶۴، ۱۵۷، ۲۶۶-۲۶۵، جم). گفتنی است که برخی از متکلمان این عصر چون ابن عبدک و ابومنصور صرام پیش از دیگران به تعالیم معتزله نزدیک، و به وعید قائل بوده‌اند (نک: طوسی، ۱۹۳-۱۹۴).

سرانجام، در این دوره باید به آثار اعتقادی گروهی از عالمان امامیه اشاره کرد که هر چند آنان را متکلم نمی‌توان خواند، اما در آثار خود با شیوه‌ای حدیث‌گرایانه به طرح مباحث کلامی پرداخته، و تأثیر مهمی در شکل‌گیری کلام امامی در سده‌های بعد بر جای نهاده‌اند. در این میان، نمونه‌هایی چون بخش اصول از کافی کلینی و دو کتاب توحید و اعتقادات از ابن بابویه شایان ذکرند. شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در اوائل با تعبیر «اصحاب حدیث امامیه» یا تعبیرهایی نزدیک بدان، به نقل عقاید این گروه پرداخته (مثلاً ص ۷۲، ۸۰، ۸۱)، و رساله او با عنوان تصحیح الاعتقاد در نقد اعتقادات ابن بابویه، اوج برخورد این دو گرایش است.

شیخ مفید، عالم شهر بغدادی را باید احیا کننده کلام امامی پس از دوره‌ای فترت تلقی کرد. او افزون بر آشنایی عمیق با آراء متکلمان قدیم امامی، مطالعات وسیعی نیز در آثار معتزلی - به خصوص نوشته‌های ابوالقاسم بلخی پیشوای مکتب بغدادی - داشته، و در شیوه‌ها و روش‌های کلامی از آنها بسیار بهره گرفته است. در مقایسه آراء کلامی او با تعالیم معتزله، می‌توان گفت که وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله بسیار نزدیک گشته، و در مباحثی چون امامت و وعید از آنان فاصله‌ای فراوان داشته است (نک: مکدموت، ۱، سراسر کتاب).

جریان پدید آمده توسط شیخ مفید، از سوی شاگردان برجسته او

تامر، عارف، الامامة في الاسلام، بيروت، دار الکتب العربی؛ جامعة الجامعة، از اخوان الصفا، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جونی، عبدالملک، لمع الادلة، به کوشش فوقیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ جونی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ دسوقی، عمر، اخوان الصفاء، قاهره، دار نهضة مصر؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، دار صادر؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ماتریدی، ضمن الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شوکانی، محمد، «التحفة فی مذاهب السلف»، ضمن ج ۲ مجموعه الرسائل النصرية، بیروت، ۱۹۷۰م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش آلفرد گروم، لندن/ آکسفرد، ۱۹۳۴م؛ صابونی، اسماعیل، «عقيدة السلف و اصحاب الحديث»، ضمن ج ۱ مجموعه الرسائل النصرية، بیروت، ۱۹۰۷م؛ طوسی، محمد، الفهرست، نجف، المکتبة الرضویه؛ غالب، مصطفی، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نصیرالدین طوسی، محمد، روضة السلیم، به کوشش ایوانف، پبسی، ۱۹۵۰م؛ نیز:

McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1978;
Mediaeval Isma'ili History and Thought, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996;
 Van Ess, J., *Ungenutzte Texte zur Karramiya*, Heidelberg, 1980.
 مسعود جلالی مقدم

اندیشه‌های کلامی در عصر پس از مغول:

گذاری بر آثار کلامی امامیه: انگیزشی مجدد در مطالعات کلامی در محافل امامیه، در سده ۷ق/۱۳م به چشم می‌آید و شاخص این حرکت خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) حکیم نامدار ایرانی است که با بهره‌گیری از دانش فلسفی خود، در تألیف کتاب کلامی تجرید الاعتقاد، به گونه‌ای بی‌سابقه شیوه‌ها و مباحث فلسفی را در مباحث کلامی به کار گرفته است. فلسفه‌گرایی در مباحث کلامی با فاصله‌ای بسیار اندک، تا حدودی در قواعد المرام ابن میثم بحرانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م) نیز دیده می‌شود؛ اما اوج گرایش به شیوه‌ی خواجه در شرح علامه حلی بر تجرید تجلی یافته که دیر زمانی متن درسی کلام در حوزه‌های امامی بوده است. گفتنی است که در سده‌های بعد نیز بخش مهمی از آثار اساسی در کلام امامی، مانند شوارق فیاض لاهیجی (د ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م) شروح و تعلیقاتی بر تجرید خواجه بوده است.

در نگاهی عام بر کلام مدون امامیه، ویژگی‌های اساسی این مکتب در اعتقادات را می‌توان چنین برشمرد: در مبحث توحید، امامیه ضمن تنزیه ذات باری از هرگونه جسمانیت، صفات ذاتی خداوند را عین ذات او دانسته‌اند. در مبحث افعال باری، امامیه در کنار دیگر گروه‌های اهل عدل، به اثبات حسن و قبح عقلی گراییده، و ذات باری را از فعل قبیح منزله دانسته‌اند. امامیه در مبحث قدر، مکلف را در اعمال خود مختار انگاشته، منزلت او را میان جبر و تفویض، «امر بین الامرین» شمرده‌اند. در مبحث نبوت، آنان بر عصمت پیامبران از گناه و خطا اصرار ورزیده، موارد منصوص در قرآن کریم و احادیث ثابت را غالباً بر «ترک اولی» حمل نموده‌اند. در باب امامت، نصب امام را امری واجب دانسته، به نص بر اعیان ائمه باور داشته‌اند. در باب معاد نیز بر حقانیت اموری چون شفاعت، عذاب قبر، میزان و صراط باور داشته‌اند (برای

همه اینها را از طریق نزدیکی به امام میسر می‌دانستند، چرا که او دارای علم حقیقی است (برای تفصیل، نک: جامعة الجامعة، ۱۳۷-۱۴۰، جم؛ رسائل...، ۲۶۰/۱-۲۶۲، جم؛ نیز دسوقی، ۲۲۴-۲۳۱؛ ه، د، اخوان الصفا).

در ادامه خلافت فاطمی، جانشینی مستعلی به جای خلیفه مستنصر (د ۴۸۷ق)، و کنار گذاشته شدن نزار از خلافت به تفرقه بزرگی در صفوف اسماعیلیان انجامید. نزار و پیروان او شورشی کردند که در سرزمینهای خلافت سرکوب شد، ولی در ایران سازمان اسماعیلی جانب نزار را گرفت و از اطاعت خلافت خارج شد. از آن پس طریق پیروان مستعلوی و خلافت فاطمی «دعوت قدیم» خوانده شد و «دعوت جدید» - چه در ایران و چه در جاهای دیگر - به حقانیت نزار ایمان آورد. حسن صباح رهبر برجسته اسماعیلیان ایران، با عنوان حجت، ادامه دهنده حرکت نزار، پیشوای دعوت جدید بود؛ وی با شخصیت نافذ خود نه تنها خط مشی سیاسی و نظامی جنبش را تعیین می‌کرد، بلکه در مقام حجت، شکل دهنده نظری و اعتقادی در میان «مؤمنان» نیز بود. بنیاد فکری که مکتب حسن صباح بر آن بنا شد، نظریه تعلیم بود؛ وی بیشتر در صدد آن بود تا نیاز هر مؤمن را به معلم اثبات کند، معلمی که در نهایت باید همان امام - یعنی امام اسماعیلیان - باشد (نک: جونی، عظاملک، ۱۷۹/۳-۲۱۶؛ نیز غالب، ۲۳۹-۲۵۱).

عامل اساسی تحولی مهم در افکار اسماعیلیان نزاری و تغییر روش آنان از تشریح به اباحه، چهارمین جانشین نزار، حسن دوم بود که در مقام حجت امام، برپایی قیامت را اعلام نمود؛ اما چون هیچ یک از علامات قیامت در زمان اعلام آن (و پس از آن) وجود نداشت، باز روش تفسیرهای خاص به کار گرفته شد و همه چیز به «روح» راجع گردید. پس گفته شد که اکنون مؤمنان روحاً در بهشت، و غیر مؤمنان روحاً در دوزخند. به علاوه، احکام شریعت فقط تا زمان رستاخیز جاریند و زمانی که به سبب وجود امام منجی آخرالزمان، «باطن» در کمال خود در ارواح رسوخ کند، دیگر به ظاهر نیازی نخواهد بود. در این مکتب اسماعیلی، تثلیثی از ۳ وجود که به ترتیب نسبت به هم در مراحل نزولی قرار دارند، تصور شد: امام، حجت و نبی؛ و البته مقام امام معظم مظهریت خداوند است (نک: جونی، عظاملک، ۲۲۲/۳-۲۳۹؛ نصیرالدین، ۸۹-۸۹، ۱۰۱-۱۴۹؛ غالب، ۳۹-۵۳، ۲۵۵-۲۶۱؛ برای توضیح بیشتر در عقاید اسماعیلیان، نک: «تاریخ و تفکر اسماعیلی...»، سراسر کتاب؛ نیز ه، اسماعیلیه).

ماخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، صیدالخواطر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، العری، ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن مرتضی، احمد، المنیة و الامل، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوزهره، محمد، المذاهب الاسلامیة، قاهره، مکتبة الآداب؛ ابویعلی، محمد، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴م؛ اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اشعری، علی، الايات، مدینه، ۱۹۷۵م؛ همو، للمع، به کوشش ریچارد مکاری، بیروت، ۱۹۵۲م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریش، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛

تفصیل این عقاید، نک: علامه حلی، ۳۸۸ به بعد).

سلفیه، ادامه راه اصحاب حدیث: در اواخر قرن ۷ق ابن تیمیه، مشهورترین نماینده اندیشه سلفی، به تنظیم و تدوین مجدد عقاید پیشینیان اصحاب حدیث برخاست. وی اصولاً شخصیتی بود با استقلال رأی که به درک خود از قرآن و سنت اتکا داشت و می‌کوشید با آنچه به زعم خویش راه و رسم مسلمانان صدر اسلام بود، هماهنگ شود. تمسک شدید وی به نص، و تأکید بر اثبات صفات سبب شد که او را به تشبیه متهم کردند، ولی او خود در اعلام مواضعش از آن سخت تحاشی داشت. در نظر سلفیان - و در رأس آنان ابن تیمیه - جبر، کسب و تفویض هیچ‌یک موافق حقیقت دین نیست؛ خداوند خالق کل اشیاء و کل افعال است، لیکن برای انسان نیز خواست و اراده محفوظ است و او فاعل حقیقی اعمال خود، و بدین سبب مسئول است. ابن تیمیه توفیق این دو حکم را با نظریه «خلق قدرتی در انسان که سبب فعل آدمی است و عمل انسان با قدرت حادث در او»، تفسیر می‌کند (برای بررسی بیشتر، نک: ابن تیمیه، مجموعه الرسائل، ۲۴۳/۱، به بعد، مجموعه فتاوی، ۱/۱۰۰-۱۰۴، جم: نیز ۵، ابن تیمیه). اندیشه دینی ابن تیمیه، برای چندی طرفداران بسیاری پیدا کرد، اما پس از او مذهبش رفته رفته روبه ضعف نهاد تا در قرن ۱۲ق/۱۸م باز به دست ابن عبدالوهاب تجدید و احیا شد.

زمینه‌های فکری در مقابله با خلافت عثمانی: محمد بن عبدالوهاب که در آغاز نیمه دوم قرن ۱۲ق فعالیت تبلیغی و سیاسی خود را شروع کرد، حنبلی سرسختی بود که مذهب سلفیه و افکار ابن تیمیه را تجدید نمود (نک: ابوزهره، ۳۱۱، ۳۵۱، ۳۵۴). راه وی جدا از آن مکتب نبود و همچون اسلاف خود - یا بیشتر از آنان - با مذاهب شیعه و به خصوص شیعه اثناعشری دشمنی داشت؛ در ضمن همچون آنان با بسیاری از اعتقادات دیگر مذاهب اهل سنت، به ویژه حنفیه و شافعیه شدیداً مخالفت می‌کرد (نک: محمد بن عبدالوهاب، ۱۴، ۲۰، ۳۵، ۶۲، ۶۴، جم: عبدالله بن محمد، ۲۱-۲۵، جم: ابوزهره، ۳۵۴-۳۵۵).

از نظر سیاسی نیز محمد بن عبدالوهاب با خلافت عثمانی مخالف بود و بدین سبب، هم‌پیمانی با یکی از امرای آل سعود را پذیرفت. پشتیبانی این امرا از مذهب وهابی و نیز نبردهای استقلال طلبانه، به موازات تلاش برای گسترش این مذهب، به توسعه نفوذ آن در شبه جزیره عربستان کمک کرد. از آن پس مذهب وهابی همواره کیش رسمی آل سعود و عربستان سعودی بوده است (برای پیوند بین وهابیت و امرای سعودی، نبردهای استقلال طلبانه آنان و رسمیت این مذهب، نک: مختار، ۳۵/۱ به بعد؛ زرکلی، ۱۰-۱۴، ۵۴-۵۸؛ ابوزهره، ۳۵۲-۳۵۳).

از جمله مخالفان دولت عثمانی شخصیت برجسته شمال آفریقا مهدی سودانی بود که در اواخر قرن ۱۳ق/۱۹م ادعای مهدویت کرد و در سودان پیروان بسیار یافت. او با عاملان مصری خلیفه عثمانی جنگید و سرانجام، اتحاد و استقلال سودان تحت پرچم او برقرار گشت. وی عقایدی خاص خود و تا حدودی جدا از آراء اهل سنت و نزدیک به

افکار صوفیه افراطی داشت. پیروانش او را به جد پرستش دوست می‌داشتند و راه او را ادامه دادند؛ نهضت مهدی سودانی یا مرگ او پایان نپذیرفت و تنها غلبه استعمار توانست حرکت این جنبش را متوقف کند (در باره قیام، تعالیم و دعوت او، نک: شقیر، ۳۱۵ به بعد، ۶۰۹-۶۲۰؛ ضرار، ۱۰۹-۱۷۶).

پیدایی برخی مذاهب جدید: اگر وهابیت نتیجه افراط در یک شاخه از مذهب تسنن (حنبلی) است، مذهب شیخی نیز به گونه‌ای حاصل تدریجی در مذهب شیعه است. بنیادگذار این مذهب شیخ احمد احسائی است که در نیمه دوم قرن ۱۲ و نیمه اول قرن ۱۳ق می‌زیست (برای احوال و آثار او، نک: خوانساری، ۸۷/۱-۹۴؛ نیز ۵، احسائی). نظریات او درباره ائمه (ع) به غلو نزدیک شده بود؛ در این مذهب امام واسطه‌ای بین خدا و مخلوقات است و اگر علت موجود نیست، علت کافیه هست (برای برخی نظرات شیخیه، نک: احسائی، حیات، ۳۴-۳۵؛ رشتی، ۲۴۲؛ کرمانی، ۸۹/۳-۹۴، ۱۲۷-۱۳۱، جم:).

نظریه جسم هورقلیایی از ابداعات دیگر شیخ بود، جسمی که در هر کس هست و از کالبد او لطیف‌تر است (نک: احسائی، مجموعه، ۳۰۸-۳۱۰، جم:). محمد کریم‌خان کرمانی نیز از دو گونه بدن برای انسان سخن گفته است (نک: ۵۷/۲-۸۷، ۱۱۹-۱۲۱). کریم‌خانیه از پیروان شیخ احمد اصل دیگری را نیز بدان مذهب افزودند که رکن رابع است و مراد از آن وسایط انسانی است برای انتقال علم از امام غایب (ع) به خلائق (در این باره، نک: همو، ۱۹/۳-۲۸، ۴۲۷/۴).

مذهب یا طریقه سنوسی از طرق جدید التأسیس دیگری است که در غرب عالم اسلامی بسط و نفوذ فراوان یافت (برای اطلاع از سنوسی و سنوسیه، نک: مخلوف، ۳۹۹/۱-۴۰؛ شلبی، ۳۸۱/۴ به بعد). مذهب سنوسی که محمد بن علی سنوسی در ابتدای نیمه دوم سده ۱۳ق در جبل اخضر از طرابلس غرب بنیاد گذاشت، به زودی پیروان فراوانی یافت. این طریقه در سراسر شمال آفریقا گسترش یافت و این امر به ویژه پس از محمد و در دوران پسرش مهدی تحقق پذیرفت. پسر محمد به خود لقب مهدی داد و قدرتی به هم زد که به قدرت حکومتی می‌مانست، چنانکه خلافت عثمانی را به وحشت انداخت. سنوسیه به خلوص در عقیده بسیار پای‌بند و مقید به نص قرآن و سنت رسول (ص) بودند؛ آنان سماع و رقص را حرام می‌دانستند و هم به ذکر و هم به کار برای کسب معیشت، اهمیت بسیار می‌دادند (نک: شگری، ۱۱-۴۰، ۵۶-۹۵). بانی طریقه خواستار تشکیل جامعه‌ای اسلامی از طرق مسالمت‌آمیز بود، ولی بعداً اخلاف او به این اصل مقید نماندند و راه و رسمی انقلابی اتخاذ کردند و با استعمار به مبارزه برخاستند (همو، ۹۶-۱۵۶، جم:).

هر قدر که سنوسیه به شریعت و تعالیم صریح اسلامی پای‌بند ماندند، پیروان مذهب دیگری که در این سوی عالم اسلامی پیدا شد، یعنی قادیانیه یا احمدیه خود را به این قید مقید نکردند. غلام احمد قادیانی که در نیمه آخر سده ۱۳ و ریع اول سده ۱۴ق می‌زیست، ادعا کرد که مسیح و مهدی موعود است. وی مدعی شد که به او وحی می‌رسد و حتی تحت

عنان، محمد عبدالله، الحاکم بامر الله و اسرار الدعوة الفاطمية، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛ غالب، مصطفى، تاريخ الدعوة الاسلاميه، بيروت، ۱۹۶۵م؛ کرمانی، محمدکریم، ارشاد العوام، کرمان، چاپخانه سعادت؛ محمد بن عبدالوهاب، کشف الشبهات فی التوحید، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مختار، صلاح الدین، تاریخ السلطنة العریبة السعودية، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۲۹ق؛ ندوی، علی، القادياني والقاديانية، لکهنو، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ مسعود جلالی مقدم

IV. سیر اندیشه‌های فقهی در تاریخ اسلام

اندیشه‌های فقهی در سده نخست هجری: در بحث از پیشینه فقه باید در نظر داشت که فقه در سده نخستین، مرحله آغازین و نامدون خود را طی می‌کرده، و هنوز صورت یک «علم» و مجموعه‌ای از تعالیم نظام یافته را به خود نگرفته بوده است. آن مجموعه از تعالیم که می‌توان در منابع برجای مانده از سده نخست هجری، به طور انتزاعی و از دیدگاه یک مورخ از دیگر تعالیم دینی تمییز داد و عنوان تعالیم فقهی بر آن نهاد، هر گونه بحث از مسائل مربوط به آداب و احکام عبادات، و نیز بحث از احکام معاملات و سیاسات را می‌تواند دربرگیرد. با وفات رسول اکرم (ص) در سال ۱۱ق، باب نزول قرآن و درک مستقیم سنت نبوی مسدود گردید و از آن پس آموزش فقهی، افتاء و قضاء بر پایه درک عالمان از کتاب خدا و سنت نبوی استوار گشت. تا میانه سده نخست هجری، در روزگار صحابه برخی از بزرگان چون امام علی (ع)، ابن مسعود، ابی بن کعب و معاذ بن جبل، و در نسلی متأخرتر کسانی چون ابن عباس و ابن عمر به عنوان فقیهان صحابه شناخته می‌شدند و در استفتائات طرف مراجعه بودند (نک: ابن سعد، ۲/۹۸ (۲) به بعد)؛ اما اختلاف دیدگاههای فقهی که در حیات پیامبر (ص) نیز در میان اصحاب نمونه‌هایی داشت، در این دوره بروز گسترده‌ای یافته بود. ریشه‌های وجوه اختلاف میان نخستین فقیهان، از یک سو به اختلاف آنان در رأی فقهی، و از دگر سو به اختلاف در احادیث مرجع آنان بازمی‌گشت که تا حد زیادی حالت بومی و منطقه‌ای یافته بود.

در بررسی گزارشهای بر جای مانده از عصر صحابه، باید یاد آور شد که وجود اختلاف فتوا در میان صحابه در بخشی از مسائل فقهی، اجمالاً از دانسته‌های تاریخی است (مثلاً نک: مسند زید، ۱۳۵؛ صنعانی، ۱/۳۵۶، ۲/۵۶۵، ۳/۱۱۳). اختلاف نظرهایی که گاه به دو گروه از صحابه، چون مهاجرین و انصار باز می‌گشته (مثلاً نک: همو، ۱/۵۵۷، ۲/۴۳۵)، و گاه در قالب اختلاف فتوای برخی از فقهای صحابه بوده است، از این دست، می‌توان به پاره‌ای اختلافات فقهی میان دو تن از فقیهان بزرگ صحابه: امام علی (ع) و ابن مسعود اشاره کرد که شافعی آن را بررسی کرده، و موضوع کتابی با عنوان اختلاف علی و ابن مسعود قرار داده است (نک: ۱۶۳۷/۲ به بعد). به عنوان نمونه، قول به «الماء من الماء» که در عهد صحابه از وجوه اختلاف میان مهاجرین و انصار در مبحث غسل بود، ابی بن کعب از بزرگان صحابه را بر آن واداشته بود تا با ارائه نظریه‌ای در علت پدید آمدن این اختلاف، آن را به گونه‌ای از نسخ بازگرداند و روایات مخالف را بر روایات «الماء...» ترجیح گذارد

تأثیر دین هندوی خود را تجسم خداوند خواند. پیروان غلام احمد به دو دسته شدند: اقلیتی که گرد دعاوی وی نمی‌گردند و به اسلام پای‌بندی بیشتری نشان می‌دهند، آیین خود را فقط اصلاح و تجدید اسلام محمندی می‌دانند و گروهی که بزرگ‌تر، و به تعالیم رهبر اولیه گروه وفادارترند، هر چند خود را مسلمان حقیقی می‌خوانند، اما غلام احمد را به پیامبری می‌شناسند. به نظر اینان آیین قادیانی همان اسلام است که دوباره وحی شده است (برای آگاهی‌هایی درباره قادیانیه، نک: ندوی، ۴۱-۶۸، ۱۰۰-۱۰۳، جم: الهی ظهیر، سراسر کتاب؛ ابوزهره، ۳۸۲-۳۸۳).

اسماعیلیه متأخر و دروزیه: پس از آشوبهای دوران مغول و تاتار اکثر اسماعیلیان ایران، سوریه، یمن و دیگر جایها مذاهب محلی را پذیرفتند و گروههایی نیز به هند رفتند و از آن پس آنجا را مرکز اصلی اسماعیلیه ساختند. اسماعیلیان کنونی هند بر ۳ دسته‌اند: بهره‌ها (طیبیه) که به تعالیم سنتی اسماعیلیان مستعلوی پای‌بند مانده‌اند و از یمن یا مصر و جاهای دیگر به آنجا رفته‌اند و هنوز بعضی از کتب فقهی قاضی نعمان در بین ایشان متداول است (نک: حسین، ۱۱). دنباله روان نزاریه در ایران و هند، آقاخانیه خوانده می‌شوند؛ بدان سبب که رهبرشان آقاخان لقب دارد. از جماعت مشهور به «خوجه‌ها» در هند گروهی اسماعیلی مذهبند، اما به هیچ‌یک از دو طایفه دیگر تعلق ندارند. بعضی از عقاید نزاریان ایران که متضمن غلو است، در بین خوجه‌های هند نیز به چشم می‌خورد، لیکن آراء هندی نیز در مجموعه فکری ایشان نفوذ کرده است (برای آگاهی از اسماعیلیه پس از مغولان، نک: تامر، ۱۹۰ به بعد؛ نیز نک: هد، اسماعیلیه).

دروزیه نیز از فرق انشعابی از اسماعیلیه هستند که هنوز در لبنان و سوریه زندگی می‌کنند و خود را موحدان می‌خوانند. پایه مذهب دروزی بر قبول امکان تجسد خداوند در صورت انسانی نهاده شده است - که چنین فکری در مذهب اسماعیلی بی‌زمینه نیست - و اینکه ذات باری در الحاکم خلیفه اسماعیلی تجسم یافته، یعنی او آخرین مظهر و تجسم خداوند بر زمین است؛ و او مهدی موعود است که باز ظاهر خواهد شد. آنان به تناسخ قائلند و گویا در این مذهب اباحه نیز راه یافته باشد (نک: عنان، ۳۹۷-۴۰۳؛ غالب، ۲۲۴-۲۲۵).

ماخذ: ابن تیمیه، احمد، مجموعة الرسائل والمسائل، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، مجموعة فتاوی، قاهره، ۱۳۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابوزهره، محمد، المذاهب الاسلامیه، قاهره، مکتبة الآداب؛ احسانی، احمد، حیاة النفس، کربلا، مکتبة الحائری؛ همو، مجموعة الرسائل الحکمیة، کرمان، چاپخانه سعادت؛ الهی ظهیر، احسان، القادیانیه، لاهور، اداره ترجمان السنه؛ تامر، عارف، الامامة فی الاسلام، بیروت، دارالکتب العریبی؛ حسین، محمدکامل، مقدمه بر الهیة فی آداب اتباع الائمة قاضی نعمان، قاهره، دارالفکر العریبی؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۰ق؛ رشتی، سید کاظم، «اصول العقائد»، همراه حیاة النفس (نک: هم، احسانی)؛ زرکلی، خیرالدین، الوجیز، بیروت، ۱۹۸۴م؛ شفیق، نعم، تاریخ السودان، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ شکر، محمد فؤاد، السنوسیه، دین و دولة، دارالفکر العریبی، ۱۹۲۸م؛ شلبی، احمد، تاریخ الاسلامی والحضارة الاسلامیه، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ضرار، ضرار صالح، تاریخ السودان الحدیث، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، الکلمات النافعة فی المکفرات الواقعة، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛

(نک: دارمی، ۱۹۴/۱؛ ابن ماجه، ۱۹۹/۱-۲۰۰). یکی از کهن‌ترین گفتارهای منتظم در باب اختلاف احادیث را باید گفتاری مفصل به روایت ابان بن ابی عیاش از امام علی (ع) دانست که در آن، وجود احادیث بر ساخته، احادیث ناشی از وهم صحابی، و نیز وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در احادیث نبوی عوامل تعارض میان احادیث دانسته شده‌اند (برای متن، مثلاً نک: کتاب سلیم، ۱۰۷-۱۰۳؛ کلینی، ۶۲/۱-۶۴؛ نهج البلاغه، خطبه ۲۰۸).

افزون بر اختلاف در نقل، کاربرد رأی در مسائلی که حکمی در باره آنها در کتاب و سنت وارد نشده بود، یا تصور می‌شد که حکمی در باره آنها وارد نشده، زمینه‌ای دیگر برای بروز اختلاف فقهی در میان صحابه بوده است. بدون آنکه در باره موضوع، پژوهشی قابل اعتماد وجود داشته باشد، اجمالاً دانسته است که برخی از شاخصان صحابه، خود را مجاز می‌شمرده‌اند که برای حل رخدادی در مقام داوری یا در مقام پاسخ دادن به استفتا بر پایه شناخت عمومی خود از کلیات احکام اسلامی، در صورت نیافتن حکمی قرآنی یا نبوی، رأی شخصی را معمول دارند (مثلاً نک: ابوداود، ۲۳۷/۲-۲۳۸؛ ترمذی، ۴۵۰/۳؛ ابن‌قتیبه، ۲۰ به بعد)، و در این میان گویا خلفای نخستین از موقعی ویژه برخوردار بوده‌اند.

در کنار وضع احکامی در حوزه تصمیمات حکومتی و امور اقتصادی که در سیره خلفای نخستین نمونه‌هایی پر شمار دارد (مثلاً نک: ابو یوسف، ۱۹-۲۰، ۲۴، جم: نیز کلینی، ۵۳۰/۳)، نهادن سنتی در مسائل حقوق خصوصی و حتی عبادی، بدون آنکه در حوزه تصمیمات حکومتی جای گیرد، نیز در سیره خلفای نخستین - به طور خاص در روش خلیفه دوم - به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه باید به ممنوعیت بیع «امهات اولاد» (نک: ابن‌قتیبه، ۱۶۰؛ بیهقی، ۳۴۲/۱۰ به بعد) و سنت نماز تراویح (نک: همو، ۴۹۲/۲-۴۹۳) از سوی خلیفه عمر اشاره کرد. این احکام موضوعه همیشه نه ایجاد یک سنت نوین یا تعیین تکلیف در امری مورد اختلاف، بلکه حتی گاه تغییر سنتی سابق به سنتی جدید بود و نمونه آن نافذ شمردن «طلاق ثلاث» (نک: مسلم، ۱۰۹۹/۲) و نیز - بر اساس گروهی از روایات - تحریم متعه زنان (مثلاً نک: بیهقی، ۲۰۴/۷ به بعد) بود.

بر پایه آنچه از منابع تاریخی بر می‌آید، در اواخر دوره خلافت عمر (۱۳-۲۳ق)، سنت شیخین (دو خلیفه نخستین) به عنوان سنتی لازم‌الاتباع در میان گروهی وسیع از مسلمانان موضوعیت یافته بود و نمود این اندیشه در برهه‌هایی حساس از تاریخ صدر اسلام، دیده می‌شود. به عنوان نمونه باید از جریان بیعت در شورای ۶ نفره یاد کرد که در آن عبدالرحمان بن عوف شرط بیعت خود را با خلیفه بعدی، التزام او به عمل به کتاب خدا، سنت پیامبر (ص) و سنت شیخین عنوان کرده بود؛ شرطی که عثمان آن را گردن نهاد و امام علی (ع) با این اندیشه که تنها سنت متبع سنت پیامبر (ص) است، از پذیرش آن سر باز زد (مثلاً نک: بلاذری، ۲۲/۵؛ طبری، ۲۳۸/۴-۲۳۹). تقابل این دو برخورد سالها بعد

در ۳۷ق نیز در گزارشهای تاریخی به چشم می‌خورد، آنجا که مردی ختمی نام برای تجدید بیعت خود با امام علی (ع) عمل به سنت شیخین را در کنار کتاب خدا و سنت رسول (ص) شرط آورده، و این شرط با مخالفت شدید امام رویه رو شده است (نک: الامامة...، ۱۴۶/۱). اصرار بر موضوعیت سنت شیخین در عصر تابعان با تأکید خاصی دیده نمی‌شود و بیشتر در میان عالمان مُحکمه بر آن پای فشرده شده است؛ از جمله عکرمه از متقدمان فقه خارجی، در برداشتی از «اولی الامر» لازم‌الاتباع (نساء/۵۹، ۸۳)، آن را به شیخین بازگردانیده است (نک: ابن‌بیطه، ۲۱۷/۱؛ نیز نک: ابن‌اباض، ۱۲۵).

در نگرشی بر منابع فتوا نزد فقهای عصر صحابه و جایگاه و مراتب این منابع نسبت به یکدیگر، آنچه می‌تواند به عنوان پایه تلقی گردد، التزام رجوع به کتاب خدا در مرحله نخست و در صورت یافت نشدن حکمی در کتاب خدا، رجوع به سنت رسول الله (ص) است که ریشه در آموزشهای قرآن دارد و به عنوان اصلی تخلف ناپذیر در متون برجای مانده از نیمه نخست سده ۱ق، مانند متن صلح‌نامه صفین دیده می‌شود (برای متن، نک: طبری، ۵۳/۵-۵۴؛ الامامة، ۱۳۲/۱-۱۳۳) و تأکید بر این اندیشه در روایاتی متعدد از کبار صحابه به چشم می‌خورد. اما در باره افزودن منبعی یا منابعی دیگر بر کتاب و سنت نبوی، در روایات از افزودن «قضای صالحان» (نک: سطور بعد) و رأی به عنوان منابع جبران‌کننده در صورت فقدان حکمی از کتاب و سنت، در عصر صحابه سخن به میان آمده است، اما باید یاد آور شد که این دسته روایات که به عمر، معاذ بن جبل، ابن مسعود، ابن عباس، و حتی در روایت زیدیه به امام علی (ع) منتسب شده‌اند، تنها در اواخر سده ۱ق هجری شهرت یافته‌اند و نمی‌توان آنها را ادله‌ای قابل تکیه برای اثبات تاریخی چنین جریانی در نیمه نخست سده ۱ق به شمار آورد (برای روایات، مثلاً نک: دارمی، ۵۹/۱-۶۰؛ ابن‌ابی‌شیبه، ۲۴۰/۷، ۲۴۱؛ مسند زید، ۲۹۳).

در دوره تابعان، آراء صحابه خود به سان منبعی قابل اعتماد مورد توجه فقیهان قرار گرفت و زمینه را برای گسترش منابع فتوا از یک سو و محدود کردن دایره کاربرد رأی از دگر سو فراهم کرد. در نگاهی به طیف اختلافات فقهی در عهد تابعان، باید زمینه این اختلاف نظرها را همچون عصر صحابه در دو جانب اختلاف در نقل و اختلاف در رأی جست‌وجو کرد. در عصر تابعان، با دور شدن از روزگار پیامبر (ص)، اختلاف در نقل سنت نبوی دامنه‌ای گسترده‌تر می‌یافت، تا جایی که در نیمه دوم سده نخست هجری، بخش عمده‌ای از اختلافات فقهی میان مکاتب بومی حجاز و عراق، به اختلاف میان روایات مورد استناد آنان باز می‌گشت. در پایان سده ۱ق، سخن از روشهایی برای برخورد با احادیث مختلف در میان بود، چنانکه به عنوان نمونه ابن‌سیرین به صورت یک روش کلی، در صورت امکان جمع بین دو حدیث با رعایت احتیاط، حدیث احوط را عمل می‌کرد و با اینهمه، عمل به حدیث دیگر را نیز جایز می‌شمرد (نک: ابن‌سعد، ۱۴۴/۱۷). در دهه‌های پایانی سده نخست هجری، بخش مهمی از وجوه تمایز میان فقه عراقی و فقه حجازی نیز به

جایگاه رأی فقهی و انعطاف پذیری در برابر برخوردهای درایی نیز محیط مکه بیش از مدینه، با عراق قابل مقایسه بوده است. در عراق، در مباحث فقهی تابعان نخستین کوفه، تعالیم ۳ تن از صحابه: حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود، نقش پایه را ایفا کرده (نک: ابن سعد، ۵۷/۶؛ نیز خطیب، ۳۳۴/۱۳)، اما در دوره تابعان نسل دوم، آموزشهای صحابیان متأخر، به ویژه ابن عباس و عبدالله بن عمر نیز به این محافل راه یافته بوده است. با اینهمه، در اواخر سده نخست هجری، فضای محافل فقهی کوفه عمدتاً منحصر در دو طیف فقیهان علوی - شیعی و آموختگان اصحاب ابن مسعود بوده که تا حد بسیاری اندیشه‌های سنتی خود را حفظ کرده بوده است. به عنوان برجسته‌ترین نمایندگان این دو جناح، باید عامر شعبی با گرایش علوی و ابراهیم نخعی با گرایش به ابن مسعود یاد کرد که هر دو بر شیوه سنتی گریز از افتاء و پاسخ به مسائل تقدیری پای می‌فشردند (نک: دارمی، ۵۲/۱، ۶۵-۶۷). در بصره، آموزشهای تابعان نخستین، بیش از همه متأثر از تعالیم عمر بوده است، ولی در نسل دوم تابعان، تأثیر اصحاب جوان‌تر حجازی چون ابن عباس و ابن عمر نیز دیده می‌شود (نک: ابن سعد، ۱۱۴/۱۷). برجسته‌ترین نماینده گرایش به آموزشهای حجازی در بصره، حسن بصری (د ۱۱۰ ق) است که هر چند برخی خصوصیات، روش او را با طریقه عالمان نسل پیشین بصره از اصحاب عمر، مربوط می‌سازد، اما گرایش به کثرت تعلیم و افتاء از وجوه تمایز میان او و پیشینیان است (نک: همو، ۱۴۲/۱۷)؛ نیز برای تفسیر، نک: ابن ندیم، ۳۶).

در باره طبقه‌بندی و تنظیم منابع فتوا در روزگار تابعان، باید بر روایاتی تکیه کرد که خود نقل قولهایی از صحابه‌اند، اما از آنجا که رواج قطعی این روایات در عصر تابعان صورت پذیرفته، به عنوان منبعی تاریخی می‌توان آنها را بازتابی از اندیشه تابعان در باره منابع فتوا تلقی کرد. از این دست، روایتی که می‌توان از رواج آن در سده نخست هجری سخن گفت، گفتاری به نقل عبدالرحمان بن یزید و حرث بن ظهیر از ابن مسعود است که در آن، فقیه پس از کتاب و سنت، به پذیرش «ما قضی به الصالحون» دعوت شده، و پس از آن به اجتهاد الرأی همراه با احتیاط خوانده شده است (نک: ابن ابی شیبه، ۲۴۶/۷-۲۴۲؛ دارمی، ۵۹/۱-۶۱؛ نسایی، ۲۳۰/۸).

در پایان سخن از سده نخست هجری، باید به فقیهان اهل تحکیم اشاره کرد که از زمانی پس متقدم، به ارائه برخی نظریه‌های عمومی در فقه دست یازیدند که تشخیص فقه محکمه به عنوان یک مکتب مستقل در آن دوره را می‌نمایند. به عنوان نمونه، از پاره‌ای روایات مشهور برمی‌آید که محکمه نخستین بر اساس بدیینه به احادیث رایج و اخذ به عموماً قرآن، بر آن بودند که حائض پس از طهارت، می‌باید نمازهای فوت شده را قضا نماید (نک: بخاری، ۸۳/۱؛ برای تحلیل، نک: پاکتچی، ۱۳۶). ازارقه، نمایندگان جناح تندرو از محکمه در اواخر سده ۱ ق، بر پایه گزارش اشعری (ص ۱۲۷) اجتهاد الرأی را منکر بودند، در حالی

کاربرد اجتهاد الرأی بازمی‌گشت و فقه عراقی که در گسترش کاربرد رأی پیش‌تر بود، با شتابی افزون مراحل گذار از فقه آغازین به فقه تقدیری و سپس فقه مدون را پشت سر نهاد؛ هر چند فقه حجازی و نیز شامی با اندک تأخیری مسیری مشابه را در راه تدوین فقه طی کرده بود. در باب تلقی محافل سده نخست هجری از مسأله اختلاف، باید گفت که این امر اگر چه در بادی نظر به عنوان امری نامطلوب رخ می‌نماید، اما در عمل نسبت به اختلافات موجود میان فقیهان، نگرش چندان بدبینانه‌ای وجود نداشته، و به خصوص در اواخر سده نخست هجری آزادی نسبی فقیه در برداشت از منابع فتوا امری مثبت تلقی می‌شده است. در این دوره، این اندیشه در قالب احادیثی به نقل از عمرو بن عاص و ابوهریره از زبان پیامبر (ص) رواج یافته بود که اگر فقیهی اجتهاد کند، حتی در صورت خطا کردن، سزاوار پاداش الهی خواهد بود (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). در پایان سده نخست هجری، آنگاه که از عمر بن عبدالعزیز (ح ۹۹-۱۰۱ ق) درخواست شد تا مردمان را بر مذهبی واحد مجتمع سازد، او با تأیید مذاهب بومی معمول، خود را به برداشتن اختلاف بی‌علاقه نشان داد (نک: دارمی، ۱۵۱/۸). این تفکر که اتفاق آراء فقیهان، مردم را در تنگنا قرار می‌دهد و اختلاف آنان گونه‌ای از توسع را برای مکلفان ایجاد می‌کند، در دهه‌های گذار از سده ۱ به ۲ ق جایگاهی استوار داشته، و در نقل قولها از کسانی چون عون بن عبدالله مسعودی، تابعی نامدار کوفه بازتاب یافته است (مثلاً نک: همانجا)، حدیثی با همین مضمون نیز در همان روزگار بر سر زبانها بود که بر پایه آن، اختلاف امت پیامبر (ص) (یا اصحاب آن حضرت) رحمتی الهی پنداشته می‌شد (برای حدیث، نک: ابن بابویه، ۱۵۷؛ سیوطی، ۱۳/۱).

در این دوره چهره بومی کاملاً بر مکاتب فقهی حکمفرما بوده، و به نسبت همین جهت‌گیری، میزان توجه فقیهان هر بوم به نقلها و نظرهای هر یک از صحابه متفاوت بوده است. در مدینه، سلسله پیشوایان مکتب اهل بیت (ع) را زنجیره‌ای پیوسته از امامان (ع) تشکیل می‌داد که تعالیم فقهی خود را نسل اندر نسل از پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) برگرفته، و روشی مشخص را دنبال می‌کرده‌اند؛ اما در عین پیوستگی و هماهنگی تعالیم این پیشوایان، نباید این واقعیت را نادیده انگاشت که گسترش تعالیم فقهی در آموزشهای امامان (ع) با گسترش تاریخی فقه در جهان اسلام هماهنگ بوده است. در طول سده ۱ ق، در نسل اول و دوم تابعان، به موازات مکتب اهل بیت (ع)، مکتبی از عالمان غیر شیعی نیز در مدینه وجود داشت که ۷ تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ با عنوان «فقه‌های سبعة» شهرت یافته‌اند؛ فقه مدینه در این دوره با وجود برخورداری از تنوع نسبی تأثیر صحابه، بیش از همه متأثر از عمر، عایشه، ابن عمر و ابوهریره بوده است. مکه نیز در نسل دوم تابعان، به عنوان مرکزی مهم در آموزشهای فقهی مطرح بوده، و در آموزشهای نمایندگان این مکتب چون عطاء بن ابی‌ریاح و مجاهد، تأثیر آراء و نقلیات ابن‌عباس بر دیگر صحابه برتری داشته است. از نظر

که در همان زمان نجدات به اجتهاد الرأی گرایش داشته‌اند. محکمان تندرو در سده نخست هجری، به سبب اندیشه ظاهر گرایانه یاد شده، به برخی آراء خاص فقهی شهرت یافتند که از آن میان به انکار مشروعیت رجم می‌توان اشاره کرد (نک: ابن حزم، ۵۲/۵؛ اسفراینی، ۵۰).

مآخذ: ابن اباض، عبدالله، «رسالة الى عبدالملك بن مروان»، ضمن العقود الفضية سالم بن حمد حارثی، مسقط، ۱۲۰۳/۱۹۸۳م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م به بعد؛ ابن بابویه، محمد، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن بطه عکبری، عبدالله، الابانة عن شريعة الفرق الناجية، به کوشش رضا بن نمان معطی، ریاض، ۱۴۰۹/۱۹۸۸م؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیر، جدہ، ۱۴۰۳/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبری، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۲-۱۹۱۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، به کوشش محمد زهری نجاری، بیروت، ۱۳۸۶/۱۹۶۶م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اسفراینی، شاهنور، التبصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ الامامة والسیاسة، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در باره خوارج»، مقالات فارسی کنفرانس جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۳۷۲ش، شم ۶۷، ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شافعی، محمد، الام، بولاق، ۱۳۲۱-۱۳۲۲ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ طبری، تاریخ، قرآن کریم؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مستدرک زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نهج البلاغه.

اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۲ و ۳ق: شکل گرفتن مباحث فقهی به صورت یک «علم» و پای نهادن آن در راه گستردگی و پیچیدگی، با دوره نسل سوم از تابعان همزمان بود و زمینه این دگرگونی، کوشش گروهی از تجددگرایان نسل پیشین بود که به «اصحاب ارأیت» شهرت یافته بودند و اجمالاً هدف آنان یافتن یک نظام فقهی با برخورداری از ارتباطی قانونمند میان مسائل، و توانایی پاسخ‌گویی به پرسشهای احتمالی بود. اگرچه اصحاب ارأیت در نسل دوم تابعان، گروهی مغلوب و نامطلوب در محافل فقهی به شمار می‌آمده‌اند، اما در نسل سوم تابعان، به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی، عملاً آنان گردانندگان حلقه‌ها و محافل تدریس فقه - به ویژه در کوفه و مکه - بوده‌اند (نک: ه، ۶۰۰/۶-۶۰۱). قاسم بن عبدالرحمان از فقیهان کوفه از نسل دوم تابعان که شاید به سبب اشتغال به قضا، عملاً با مسائل بدون پاسخ مواجه بود، شاگرد «ارأیت» گرای خود، محارب بن دثار را به «اتبساط» (گسترش جویی) در فقه فرا می‌خوانده است (نک: مرشد بالله، ۲۱۹/۱). از بارزترین نمایندگان این تحول می‌توان حماد بن

ابی سلیمان را در کوفه و عطاء بن ابی‌ریاح را در مکه شاخص دانست (نک: ه، ۶۰۱/۶).

در نیمه نخست سده ۲ق، گذار فقه از مرحله آغازین خود به مرحله «فقه تقدیری» یا نظام گرا، تحولی سریع بود که گرایش گسترده به رأی و شیوه‌های هنوز نامدون اجتهادی را به همراه داشت و همین امر به نوبه خود، اختلافاتی گسترده در فتاوی و نابسامانیهایی در امر قضا را پدید آورده بود. در همین دوره است که ابن مقفع، نویسنده نامدار ایرانی (د ۱۴۲ق) در رساله‌ای که خطاب به خلیفه عباسی منصور نوشته بود، با اشاره به این آشفتگیها، خلیفه را ترغیب کرده بود تا شیوه‌های قضایی و روشهای دست‌یابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ابن مقفع، ۱۲۵-۱۲۶). تدوین فقه قضایی و نیز فتوایی، با شیوه‌ای که ابن مقفع پیشنهاد می‌کرد، هرگز جامه عمل به خود نپوشید و شاید در جوامع گوناگون اسلامی، با وجود پراکندگی گرایشها و گوناگونی اوضاع اجتماعی، اساساً عملی نبود؛ اما فقه در مسیر پرشتاب تدوین، تا میانه سده ۲ق پس از گذار از مرحله فقه تقدیری، عملاً به نخستین منزل از مرحله نهایی خود، یعنی فقه مدون و نظام یافته نیز پای نهاده بود.

گرایشهای فقه شیعه: سلسله پیشوایان شیعه، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت (ع) است که از سده نخست هجری با امام علی (ع) آغاز گشته، و به نحوی پیوسته، در سده‌های ۲ و ۳ق با امامانی چون حضرت باقر و صادق (ع) که در منابع مکاتب گوناگون نیز به عنوان فقیهانی برجسته شناخته شده‌اند، دوام یافته است. این واقعیت را نباید نادیده انگاشت که تأکید هر یک از امامان بر جوانبی خاص از اندیشه‌ها و آموزشهای فقهی، گسسته از اوضاع اجتماعی و نیاز فرهنگی روزگار خود نبوده است و بر همین پایه، دور از انتظار نیست که تدوین و نظام‌دهی به فقه امامیه، همزمان با جریان تدوین در تاریخ فقه، با کوششهای امام صادق (ع) جامه عمل به خود پوشیده است.

بحث در باره گرایشهای فقه امامیه در سده‌های آغازین، بحثی است که هم از جهت تحولات مهم در ساختار آن و هم از جهت کمبود منابع گویا در باره پیشینه آن، دشوار می‌نماید. در حال حاضر تنها طریق آگاهی یافتن بر جوانب نظام فقهی عصر حضور ائمه (ع)، گزارشهایی است که در قالب روایات در مجامیع حدیثی- فقهی بر جای مانده است. در این گزارشها، غالباً احکام و فتاوی فقهی به ائمه اطهار (ع) ارجاع می‌گردند، با این حال، در مسائلی که در روایات منقول از ائمه (ع) اختلاف حدیثی یا احادیث دیده می‌شود، گزینش راویان که گاه خود فقیهانی نامدارند، ممکن است به عنوان منبعی برای مطالعه گرایشهای راویان به کار آید (نک: پاکتچی، ۱۲).

در دهه‌های نخستین از سده ۲ق، برخی از عالمان شیعی عراق از اصحاب ائمه (ع) چون جابر بن یزید جعفی و ابان بن تغلب در محیط فقهی عراق به عنوان فقیهانی برجسته شناخته می‌شده‌اند، اما با اینهمه، تشخیص فقه امامی به نحوی مستقل از محافل فقهی دیگر را باید در

امامی آن روزگار با مسألهٔ اجتهاد را می‌توان در آثار ابن‌شاذان و ابن‌قبة باز یافت.

در بارهٔ فقه کهن زیدیه نیز، نخست باید سخن را از زید بن علی (ع) آغاز کرد که بر پایهٔ روایتی مندرج در مسند زید (ص ۲۹۳)، در صورت یافت نشدن حکمی در کتاب و سنت، «اجماع صالحان» و در صورت یافت نشدن حکم، اجتهاد و قیاس - از سوی امام یا قاضی مسلمین - را در به دست آوردن حکم معتبر دانسته است. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق، احمد بن عیسی بن زید و نیز قاسم بن ابراهیم رسی دو تن پیشوایان زیدیه، به طور همزمان یکی در عراق و دیگری در حجاز دو نظام فقهی را ارائه نمودند که به زودی توسط حسن بن یحیی نامی در اثری با عنوان *الجامع علی مذهب القاسم و احمد بن عیسی* به شیوه‌ای مقایسه‌ای گرد هم آمدند (نک: عزالدین، ۱۶۶) و پس از او محمد بن منصور مرادی (د ۲۹۰ق) همین شیوهٔ جمع بین دو نظام فقهی را در آثار گستردهٔ خود پی گرفت (برای عنوان، نک: GAS, I/563)، عواملی چون قرابت میان بخشی از اندیشه‌های زید با ابوحنیفه (بر پایهٔ روایت ابو خالد از زید در مسند)، احساس نزدیکی زیدیان نسبت به ابوحنیفه به سبب خدمات او در جریان قیامهای زیدی و نیز بسط و نفوذ روز افزون فقه تدوین یافتهٔ حنفی در بلاد اسلامی، موجب می‌شد تا فقه زیدی در مسیر شکل‌گیری خود از فقه حنفی تأثیری بسیار پذیرد (نیز نک: هـ، ۴۰۱/۵-۴۰۲).

نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق دورهٔ شکل‌گیری دو مکتب دیرپا در فقه زیدی بوده است: از یک سو امام زیدی هادی الی‌الحق نوادهٔ قاسم رسی و بنیان‌گذار امامت یمن بر پایهٔ فقه قاسمی و بهره‌گیری بیش از پیش از فقه حنفی، فقهی با ثبات را پی ریخت که در انتساب به او فقه هادوی نیز خوانده شده، و جز ویژگیهای محدود، در گستره‌ای وسیع با فقه حنفی هماهنگی داشته است؛ تا آنجا که به اعتقاد ابوطالب هارونی از امامان زیدی، در تمامی مواردی که از هادی فتوایی به نص در دست نیست، رأی او با رأی ابوحنیفه مطابقت دارد (نک: ابوزهره، ۵۰۲-۵۰۳). به نقل از ابوطالب)، در بارهٔ ویژگیهای فقه قاسمی - هادوی باید گفت که با وجود دوری قابل ملاحظه از مذهب امامیه، در برخی ویژگیها چون ذکر «حی علی خیر العمل» در اذان و اقامه، گفتن ۵ تکبیر در نماز بر میت و ممنوعیت مسح بر خفین با فقه امامیه همسان بوده، در حالی که در بارهٔ نکاح متعه به عدم مشروعیت آن گراییده است (نک: هادی، ۸۴/۱، ۳۴۹، جم: ابن مرتضی، ۶۹/۲، ۱۹۱، جم).

حرکتی موازی، ولی مختلف با حرکت هادی، از آن ناصر اطروش (د ۳۰۴ق) امام زیدی طبرستان بود که بر پایهٔ فقه زیدی کوفه و نیز منابع نقلی امامیه، نظامی را پی ریخته بود که به فقه ناصری شناخته شده، و با فقه امامی قرابتی چشمگیر داشته است. آراء فقهی او آن اندازه به امامیه نزدیک بوده که سید مرتضی در سراسر کتاب *الناصریات*، به تحلیل آراء او و مقایسهٔ آن با مذهب امامی پرداخته است (نیز نک: نجاشی، ۵۷).

رأی گرایان در کوفه: در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، گرایش به رأی و

عصر اصحاب امام صادق (ع) پی‌جویی کرد. بر پایهٔ موضع‌گیریهای مربوط به کاربرد ادلهٔ گوناگون فقهی، به اجمال می‌توان در سدهٔ ۲ق چند جناح نسبتاً متمایز را تشخیص داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند: جناح اول جناحی کلام‌گراست که نمایندگان آن در دو نسل پیایی، عالمانی برجسته چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان بوده‌اند و در جناح دوم می‌توان از رجالی چون هشام بن سالم، صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی نام برد. در جناح سوم باید از فقیهان آل‌اعین یاد کرد که در رأس آنان زرارة بن اعین و سپس عبدالله بن بکیر جای داشت و سرانجام، باید از برخی حلقه‌های محدودتر مانند حلقهٔ محمد بن مسلم ثقفی و ابوبصیر اسدی سخن گفت. این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» دانست، تا میانهٔ سدهٔ ۳ق مسیر خود را ادامه دادند و در مقابل آنان، جوی اجتهاد ستیز قوت می‌گرفت که هر گونه اجتهاد و استنباط فراسوی نصوص را ناروا می‌شمرد؛ طرز فکری که در جای‌جای آثار کهن محدثان امامیه دیده می‌شود. بدون نفی موارد استثنا، باید یادآور شد که در سدهٔ ۳ق این جوی اجتهادستیز بر محافل فقه امامیه غالب شده بود و این جهت‌گیری به طور مشترک در تعالیم محدثان و متکلمان امامی وجود داشته است. در کنار جناح غالب، بقایای جناح‌بندیهای سدهٔ پیشین تنها کوتاه زمانی وجود داشته است؛ از جمله، همفکران هشام بن حکم در سدهٔ ۳ق با وجود نزدیکی با جناح غالب در برخی جوانب، هنوز از تمایز نسبی برخوردار بودند و کسانی چون فضل بن شاذان از رهبران فکری آن به شمار می‌رفته‌اند (برای منابع و تحلیل، نک: همو، ۱۴-۱۷).

در اواخر سدهٔ ۳ق رد بر اجتهاد و فروغ آن در آثار فقیهان حدیث‌گرا، بایب مخصوص به خود داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۰؛ برقی، ۲۰۹-۲۱۵) و در جریان پیوسته از این دوره تا سدهٔ بعد، در گامهایی که از سوی این جناح از فقیهان در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه‌ای معمول بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول به» در اختیار فتوایان قرار گیرد (نک: طوسی، *المسوط*، ۲/۸). در اینگونه آثار که از برجسته‌ترین نمونه‌های برجای ماندهٔ آن می‌توان کافی کلینی، شرایع علی ابن بابویه و من لا یحضره الفقیه محمد ابن بابویه را نام برد، افزوده‌ها و برداشتهایی از مؤلفان به ندرت دیده می‌شود. حتی محمد ابن بابویه در تبیین این مواضع، گام را از نفی اجتهاد فراتر نهداده، هر گونه گذار از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را به نقد گرفته است (نک: ابن بابویه، ۶۲/۱). در مقابل فقیهان حدیث‌گرا، فقیهان متکلم راهی دیگر در نفی اجتهاد پیمودند. اگرچه رقیه‌های ابوسهل نوبختی بر این راوندی و عیسی بن ابان شاخص تألیفات متکلمان آن روزگار در ستیز با اجتهاد الرأی، و نیز آثار ابو منصور صرام نیشابوری و برخی دیگر از متکلمان همعصر او در ابطال قیاس بر جای نمانده است (برای آثار، نک: ابن ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۳، ۱۹۰؛ نجاشی، ۳۲، ۴۴۲)، اما نمونهٔ برخورد متکلمان

در مورد ابوحنیفه مهم‌ترین گزارش، گفتاری از سهل بن مزاحم است، مبنی بر اینکه وی در موارد قبح قیاس، به استحسان روی می‌آورده، و در پاره‌ای از مسائل به «تعامل مسلمین» (عُرف) رجوع می‌کرده است (نک: مکی، ۸۲/۱؛ نیز ه. د، ۳۹۸/۵-۳۹۹). در بررسی آراء ابوحنیفه نیز در نمونه‌هایی از عمل به استحسان، می‌توان عوامل اصلی مؤثر در عدول وی از قیاس را نکاتی چون ناسازگاری قیاس با روابط متعارف اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عُسر و حرج دانست (نک: همان، ۳۹۸/۵). ابوحنیفه افراط در کاربرد قیاس را نکوهش می‌کرد (نک: ابن عدی، ۲۴۷۶/۷) و گاه چنین می‌نماید که چون به کارگیری قیاس عام را در برخی از موارد قبیح می‌شمرد، با تمسک به «اثری»، آن قیاس را تخصیص می‌داد و در آن موارد خاص از قیاس عدول می‌کرد، اثری که شاید به خودی خود نزد او دلیلی ضعیف شمرده می‌شد و انگیزه‌ای درایی او را به پیش کشیدن آن اثر فرامی‌خواند (نک: ابن عربی، ۷۵۵/۲).

در تألیفات قاضی ابویوسف، به عنوان قدیمی‌ترین آثار فقه اهل رأی، عدول از قیاس به اثر بارها دیده می‌شود، روشی که ابویوسف خود نیز آن را استحسان نامیده است (مثلاً نک: الخراج، ۱۷۸). در این استحسانات، در جانب مخالف قیاس، اثری یا فتوایی از فقیهی متقدم (مثلاً همان، ۱۸۹) وجود دارد که به خودی خود در روش فقهی او پایه مستحکمی برای حکم فقیه نمی‌تواند بود، اما رأی در این میان نقشی انکارناپذیر دارد که ضعف سندی اثر را جبران می‌نماید. یکی از نتایج فقه استحسانی ابویوسف، قاعده تغییر پذیری احکام است، بر این پایه که تکالیف شرعی به تغییر زمان و مکان و شرایط، پذیرنده تغییرند. او با تکیه بر اینکه در احکام شرعی دائر مدار عرف، حکم با تغییر عرف می‌تواند تغییر پذیرد، حتی در چنین مواردی صدور حکمی بر خلاف منطوق نص را با تکیه بر علت تشریح جایز شمرده است (برای مثال، نک: همان، ۸۵-۸۶؛ نیز ه. د، ۴۴۵/۶-۴۴۶؛ نیز نک: محمد بن حسن، ۴۸۳-۱۶۶، برای استحسان نزد وی).

مدینه، نماد فقه اثرگرا: گرایش که در منابع کهن اسلامی با عنوان عمومی اصحاب حدیث از آن یاد شده است، در مدت یک قرن حضور فعال و تعیین کننده در محافل دینی مسلمانان، طیفهای مختلفی را به خود دیده است که در یک نگرش گذرا، به ویژه می‌توان آن را در دو دوره تاریخی، یعنی در سده ۲ق در بومهای گوناگون، و در سده ۳ق با مرکزیت بغداد، دو گرایش متفاوت به شمار آورد؛ این تفاوت تا آنجاست که برخی از نمایندگان دوره متأخر چون ابن قتیبه، فقیهان متقدم اصحاب حدیث را در شمار فقیهان اصحاب رأی و در کنار کسانی چون ابوحنیفه طبقه‌بندی نموده‌اند (نک: ابن قتیبه، المعارف، ۴۹۶-۴۹۹). البته در سده ۲ق، اگرچه فقیهانی با شیوه حدیث‌گرا در سرزمینهای گوناگون اسلامی حضور داشته‌اند، اما همواره مدینه به عنوان نمادی در گرایشهای سنت‌گرایانه در مقابل گرایشهای کوفیان مطرح بوده است. سخن در باره سنت‌گرایی مدنیان و ستیز آنان با اصحاب رأی، خود

شیوه‌های اجتهادی در مباحث فقهی، به ویژه در کوفه به نحوی شاخص روی به رشد نهاد که از آن پس کوفه به عنوان پایگاهی برای فقه «اصحاب رأی»، شناخته شد. از نخستین شخصیت‌های مؤثر در شکل‌گیری مکتب اصحاب رأی در کوفه، باید حماد بن ابی‌سلیمان، برجسته‌ترین شخصیت مکتب ابن مسعود در عصر خود را یاد کرد که رجوع اهل دانش بدو کمتر برای شنیدن احادیث و آثار، و عمدتاً برای آگاهی بر رأی او بوده است (نک: ابن سعد، ۲۳۲/۶؛ نیز ذهبی، ۵۹۶/۱). از دیگر عالمان پس از او که به عنوان فقیهانی رأی‌گرا در کوفه شهرت یافتند، ابن شبرمه و ابن ابی‌لیلی (ه م) را می‌باید نام برد؛ اما در شکل‌گیری تعالیم اصحاب رأی، شخصیتی که نقشی مؤسس را ایفا نمود و فقه او از تدوین نسبی در اصول نظری برخوردار بود، ابوحنیفه پیشوای حنفیان است.

در گذاری تحلیلی بر شیوه‌های اصحاب رأی و به طور خاص نظام فقهی ابوحنیفه، باید گفت که ابوحنیفه در احکام تبدلی و سنن نبوی، سخت‌گیری ویژه‌ای داشت و اخبار ضعیف و غیر ثابت - در اصطلاح خود - را در اثبات سنت نبوی کافی نمی‌دانست. وی در موارد تعارض میان اخبار، سنت غیر ثابت را در برابر سنت ثابت کنار می‌نهاد و اصراری به جمع میان دو روایت نشان نمی‌داد و در رجوع به آراء صحابه، در صورت اختلاف خود را در انتخاب میان اقوال مخیر می‌دید؛ این شیوه نقد و گزینش، اگرچه گونه‌ای اتباع از نصوص بود، اما در ورای خود به طبع، شیوه‌ای درایی و رأیی پنهان را همراه داشت. در باره اجماع، فقیهان رأی‌گرای سده ۲ق به طور کلی و در رأس آنان ابوحنیفه، گرایشی به طرح یک منبع فقهی با عنوان «اجماع» نشان نمی‌دادند و حجیت اتفاق صحابه نیز در فقه ابوحنیفه نه بر پایه اصالت دادن به اتفاق، بلکه بر پایه اصالت دادن به گفتار صحابه است (نک: ه. د، ۳۹۳/۵ به بعد). چنانکه ابن ابی‌لیلی، فقیه دیگر رأی‌گرا (د ۱۴۸ق) نیز فقه خود را پس از کتاب و سنت، بر اساس اتفاق صحابه و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲۲/۱-۹۳). گفتنی است که در نیمه دوم سده ۲ق، با گسترش یافتن تمسک به اجماع در فقه اصحاب حدیث، مخالفت‌هایی از سوی عالمان اهل رأی چون ابویوسف، در برابر تمسک بیش از اندازه به اجماع ابراز گردید (مثلاً نک: ابویوسف، الرد، ۱۱، ۲۱، جم).

در بررسی جایگاه رأی و قیاس در فقه رأی‌گرایان، باید یادآور شد که با وجود شهرت این گروه به کاربرد رأی، عمل به این شیوه‌ها در فقه آنان نامحدود نبوده است. به اجمال باید گفت که مثلاً در فقه ابوحنیفه، احکام تبدلی پیرو نصوص شرعیند و بیشترین زمینه برای کاربرد رأی در آن دسته از احکام شریعت است که به موضوعات روزمره در زندگی بشری مربوط می‌شوند (نک: ه. د، ۳۹۳/۵-۳۹۹). استحسان (ه م) به عنوان عدول از قیاس به لحاظ صارفی از خارج که خود جلوه‌ای دیگر از کاربرد رأی فقهی است، در فقه ابوحنیفه در شکلی آغازین دیده می‌شود و عملاً شکل‌گیری این روش با ابویوسف آغاز گشته است.

بود؛ در واقع اگر از نمونه‌هایی انگشت‌شمار صرف نظر شود، اسانید به دست داده شده در این اثر عموماً اسانیدی مدنی است و این نشان می‌دهد که تا چه حد منابع نقلی فقه مالک بر مدار سنت بومی مدنی بوده است؛ چنانکه استناد به مراسلات فقیهان متقدم مدینه نیز در موطأ بسیار دیده می‌شود (مثلاً ص ۷). اگرچه مالک خود محدثی توانا بود، اما ثبت شماری محدود از احادیث در موطأ، نشان از سختگیری او در گزینش حدیث دارد.

در سراسر موطأ، افزون بر آراء صحابه، فتاوی و سیره فقیهان مدینه از تابعان نیز گنجانیده شده است و با مقایسه آنها با فتاوی منقول از مالک، چنین می‌نماید که آراء تابعان، به ویژه سعید بن مسیب، زهری و عروه بن زبیر، اگر در نگرش نظری مالک حجت شناخته نمی‌شد، دست کم، نقش مؤثری در شکل‌گیری فقه او ایفا کرده است. آنچه را مالک «بلاغ» از پیشینیان می‌خوانده، و به کرات در موارد نبود دلیلی از کتاب و سنت، بدان روی آورده است (مثلاً ص ۵۶)، تعبیری مجمل از آراء صحابه و تابعان می‌تواند تلقی گردد. سرانجام، در میانی فقهی مالک، باید به «سنت» و «سیره» اهل مدینه اشاره کرد که در سراسر مباحث فقهی مالک، ملجأ نهایی او در استناد نقلی است؛ او نه تنها برای سیره فقیهان و اهل علم، بلکه برای سیره عامه مدنیان نیز اصالت و موضوعیت قائل است (نک: ص ۸، ۵۶، جم) و کوتاه سخن آنکه فقه مالک در ادله نقلی اصالتی ویژه به بوم مدینه داده است.

نگرشی عمومی بر فقه اثرگرا در سده ۲ق: غالب فقیهان امصار در سده ۲ق، اگرچه بعضی چون ابن جریج و عثمان بن یحیی، اهل اعمال رأی نیز بوده‌اند، اما در مجموع به عنوان شخصیهایی متعلق به طیفهای اصحاب حدیث شناخته شده‌اند. اگرچه شمار این فقیهان بسیار، و در بلاد اسلامی پراکنده بوده‌اند، اما در میان آنان، کسانی که در تاریخ فقه، نقشی مؤثر بر جای نهاده، و مذهب ایشان از دوامی نسبی برخوردار گشته باشد، بر شمار نیستند. از این محدود فقیهان، ابو عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق)، فقیه و محدث برجسته شامی شایسته ذکر است که از مشایخ بومهای گوناگون شام، حجاز، عراق، مصر و یمن بهره گرفته بوده است (نک: ابن عساکر، ۱۰/۶۶ به بعد).

مطالعه قطعات بازمانده از اوزاعی نشان می‌دهد که شیوه فقهی او در کلیات تا حد زیادی به شیوه مالک نزدیک بوده، و در کنار استنادات او به کتاب و سنت نبوی، تکیه بر سیره و سنت جاریه مسلمانان به عنوان کاشفی از سنت نبوی در استدلالات او به کثرت دیده می‌شود، با این تفاوت که در فقه اوزاعی نشانی از تکیه خاص بر سیره اهل مدینه یا بوم خاص دیگری دیده نشده است (برای موارد، نک: ابویوسف، الرد، ۵، ۱۷، جم). وی همچنین به اجماع توجهی ویژه نشان داده، و بارها به اجتماع و اتفاق اهل علم بر حکمی تمسک کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۳). اگرچه اوزاعی از فقیهان اصحاب حدیث شمرده می‌شود (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۸۴)، اما برای او نیز همچون جمعی دیگر از فقهای حدیث‌گرای سده ۲ق، رأی و قیاس در سطحی نسبتاً محدود پذیرفتنی بود (مثلاً نک:

بحثی ظریف و پر دامنه است (نک: ه د، اصحاب حدیث، نیز اصحاب رأی)، اما به اجمال باید گفت که فقیهان مدنی در سده ۲ق، در واقع از اعمال رأی در مسائل غیر منصوص پرهیز جدی نداشته‌اند و سنت‌گرایی آنان بیشتر به نحوه برخورد با مسائل فقهی و چگونگی نقد منابع فتوا باز می‌گشته است. ابن شهاب زهری به عنوان نماینده گروه مدنی اصحاب اثر در ربع نخست سده ۲ق، در عبارتی کوتاه در پاسخ پرسشی فرعی در موضوع طهارت، شیوه فقهی خود را به اختصار باز نموده است؛ او با مطرح کردن این روش که هر مسأله‌ای با جست‌وجو در اسانید و روایات قابل دستیابی نیست، به «اجتماع مردم» موضوعیت داده، و گونه‌ای خام و آغازین از اندیشه اجماع را به عنوان دلیلی قابل تکیه در مسائل غیر منصوص مطرح کرده است (برای روایت، نک: صنعانی، ۱/۳۳۲). به تعبیر دیگر این همان «سیره پیشینیان» (ما مضی علیه الناس) است که در فقه اصحاب حدیث به طور عام و در فقه مدنیان به ویژه، به عنوان منبعی اساسی شناخته می‌شده است.

به عنوان جریانی به موازات آموزشهای زهری، باید از محفل ربیعه‌الرأی یاد کرد که در تاریخ فقه به عنوان نماد فقه رأی‌گرای مدینه معرفی شده است (مثلاً نک: لیث، ۸۴). اگرچه فقه ربیعه هنوز در قالب پژوهشی تحلیلی مورد بررسی قرار نگرفته است، اما از منابع تاریخی چنین بر می‌آید که او در پاره‌ای از مسائل مورد اختلاف، از سنت پیشین مدنی فاصله گرفته، و با نگرشی حاصل از رأی، به دیدگاهی دیگر گراییده است (مثلاً نک: همانجا؛ نیز ابن سعد، متمم، ۳۲۳-۳۲۴). با وجود اختلاف در شیوه، مقایسه فتاوی بر جای مانده از ربیعه نشان دهنده قرابت بسیار میان فقه ربیعه و سنت فقیهان مدنی است و حلقه فقیهان رأی‌گرای مدینه، هرگز همچون ابوحنیفه، از حلقه‌های اصحاب حدیث منفصل نگشته است. در نسلی جوان‌تر، فقیهانی چون یحیی بن سعید انصاری، اگرچه به حلقه رأی‌گرایان مدینه تعلق داشتند (نک: لیث، همانجا)، اما در عین حال همچون شخص ربیعه، منتقل‌کنندگان میراث فقهی مدینه به مالک، برجسته‌ترین نماینده فقه حدیث‌گرای مدینه و پیشوای مالکیان نیز بوده‌اند (برای بازتابی از رأی محدود در فقه مالک، مثلاً نک: مالک، ۵۲۳).

در تحلیلی عمومی بر ویژگیهای فقه مالک به عنوان تنها مجموعه پایدار از فقه حدیث‌گرای مدینه و نماد این گرایش در تاریخ فقه، باید یادآور شد که وی در برخورد با ظواهر کتاب، پای‌بندی بسیار نشان داده، و با وجود گرایش به احادیث و آثار، در پذیرش حدیث و اثری که معارضی با ظاهر کتاب بوده باشد، سختگیری نشان داده است. در مقام مقایسه جالب توجه است که اصرار مالک بر این شیوه بیش از ابوحنیفه بوده که به بدبینی نسبت به بسیاری از آثار شهرت داشته است و نمونه آن حکم بر وفق عموم ظاهری آیات «صَيِّدُ الْبَحْرِ» (مائده/۹۶) و «قُلْ لَا أُجِدُّ...» (انعام/۱۴۵/۶) درباره گوشتهای خوراکی است (نک: ابن رشد، ۱/۴۶۷ به بعد؛ ابن هیبره، ۲/۴۵۵-۴۵۸). در برخورد عمومی با اخبار، کتاب موطأ تا اندازه‌ای روشن‌کننده گرایشهای اصلی مالک می‌تواند

ابن قتیبه، المعارف، ۴۹۶-۴۹۷). کاربرد استحسان به شکل آغازین و نامدون نیز در فقه اوزاعی نمونه‌هایی دارد؛ چنانکه مثلاً در بحث درباره «جاریه مغنیه» سخن از بطلان بیع آورده، و سپس تصریح کرده که «این [حکم بر پایه] استحسان است و قیاس صحت را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳).

شخصیت نامبردار دیگر در شمار فقیهان بر تأثیر، سفیان ثوری (د ۱۶۱ق)، فقیه بی‌رقیب کوفه به روزگار حیات خود بوده است. سفیان با وجود حدیث‌گرایی از رأی فقهی به دور نبوده، و کتاب الجامع فی الرأی او که در بردارنده آراء و نظریات فقهی وی بوده، تا مدت‌ها رواج داشته است (نک: ابوالعرب، ۱۲۷، ۲۲۰). اگرچه سفیان، ابوحنیفه را به سبب قول به رأی به نقد می‌گرفته (نک: بسوی، ۲۱/۳)، و با روشهای فقهی او مخالفت می‌ورزیده (نک: خطیب، ۴۰۶/۱۳)، اما خود نیز همانند دیگر معاصران، چندان از عمل به رأی پرهیز نداشته است (نک: ابن قتیبه، همان، ۴۹۷). سفیان فقیهان رأی‌گرایی چون ابن ابی لیلی و ابن شبرمه را برجسته‌ترین فقیهان کوفه شمرده (نک: ترمذی، ۲۱۴/۴)، و بدین ترتیب، موضع مثبت خود نسبت به رأی معتدل را آشکار کرده است. مقایسه‌ای آماری میان فتاوی او با ابوحنیفه نیز نشان می‌دهد که آراء فقهی این دو در عمل بسیار به یکدیگر نزدیک بوده (نک: ه، د، ۳۱۳/۵)، و این نزدیکی بیش از همه به سبب پشتوانه نقلی مشترک آنان در سنت بومی کوفه بوده است.

شافعی، اصول‌گرایی و تضییق دایره سنت: شخصیت فقهی شافعی را بر خلاف غالب فقیهان سده ۲ق، نباید شخصیتی بومی تلقی کرد؛ چه او مراحل تحصیل خود را در بومهای گوناگون مکه، مدینه، یمن و عراق گذرانیده است و بازتاب بر خورد تعالیم بومها در آثار او دیده می‌شود. او در سفر دوم خود به عراق نخستین باریک نظام مدون و روشمند فقهی را عرضه کرد که در کلیت با موازین سنتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود و هم در این بزهد بود که نسخه آغازین کتاب الرسالة در علم اصول را تألیف کرد و بعدها در مصر آن را به شکل نهایی خود درآورد (نک: نووی، ۱۱/۴۶ (ب) بعد).

در مقایسه میان روشهای پیشینیان چون ابوحنیفه و مالک با شافعی، تکیه بر حدیث به عنوان آینه سنت، در نظام فقهی شافعی به عنوان محوری اساسی توجه را به خود جلب می‌کند و این تکیه تا حدی است که با محدود کردن مراجعه مستقیم به کتاب، فقه شافعی را به عنوان فقهی «حدیث‌مدار» مطرح می‌سازد. در برخورد با کتاب الله، شافعی عموم ظاهری قرآن کریم را در مقابل تخصیصهای وارد شده در سنت قابل تمسک نمی‌شمرد و مشخصات سنت را دلیلی بر اراده خاص از عبارت عام کتاب می‌دانست (نک: الرسالة، ۵۶ به بعد)؛ این اندیشه شافعی که سنت نبوی را مفسر ظواهر کتاب می‌شمرد، در عمل تمسک به ظواهر کتاب را نسبت به کاربرد احادیث محدود کرده است. حتی فراتر از مسأله تخصیص، گاه در نمونه‌هایی چون آیه تسمیه (انعام/ ۱۳۱/۶) شافعی با تمسک به حدیث نبوی و بهره‌گیری از تأویلات زبانی،

معنای ظاهری را ترک کرده، به جواز ترک عمدی تسمیه بر ذبح حکم کرده است (نک: الام، ۲۳۴/۲).

از آنجا که فقه شافعی از نظر منابع روایی، از صورت تک‌بومی خارج شده بود، مسأله احادیث متعارض یا به اصطلاح «اختلاف الحدیث» (ه، م)، در فقه شافعی جایگاهی پراهمیت یافته است؛ وی که بسیار سعی در جمع میان احادیث به کار برده، شیوه‌های برخورد با مسأله رفع تعارض را به اختصار در الرسالة، و به تفصیل در اختلاف الحدیث تبیین کرده است. در برخورد با آثار صحابه و تابعین، شافعی با ارائه تعریفی مُصْتَق از سنت، تنها احادیث مرفوع را نماینده سنت شمرده، و به شیوه فقیهان پیشین چون مالک و اوزاعی در تقلید صحابه و گاه ترجیح نهادن اقوال منقول از آنان بر احادیث مرفوع تاخته، و سیره شیخین را نیز در این باب مستثنی ندانسته است (برای تفصیل موارد، نک: شافعی، «اختلاف مالک...»، نیز «سیر الاوزاعی»، جم). در باره اجماع نیز، شافعی بر پایه همان ویژگی غیر بومی بودن فقهش، اجماع بومی مورد تمسک مدنیان را نامعتبر می‌داشت و «اجماع تمامی امت» را به عنوان دلیلی شرعی قابل استناد می‌دانست (الرسالة، ۴۰۳، ۴۷۱-۴۷۴). وی اگرچه بر آن بود که اجماع هرگز بر خلاف سنت نبوی محقق نمی‌گردد (همان، ۵۲۴-۵۳۵)، اما گاه اجماع را در تخصیص حدیثی فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم «مؤول» حجت شمرده است (نک: همان، ۳۲۲، الام، ۱۹۴/۷).

در مورد برخورد شافعی با اجتهاد و قیاس باید یادآور شد که او ضمن تأکید بر حجیت قیاس، هر گونه رأی فقهی و رأی قیاس را مردود می‌دانست و اجتهاد مشروع را عملاً مترادف قیاس می‌انگاشت (نک: الرسالة، ۴۷۷). در نگرشی بر نظریه فقهی شافعی، قیاس در میان ادله نازل‌ترین رتبه را داراست و حجیت آن تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص است (نک: همان، ۴۷۶ به بعد). اما در کاربرد عملی، شافعی به همان اندازه در عمل به قیاس شهرت یافت که ابوحنیفه به رأی‌گرایی شهرت داشت (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۹۵؛ نیز قس: ابوالهلال، ۶۱). در باره استحسان، او با این تلقی که ترک قیاس مبنایی جز پسند شخصی ندارد، این شیوه را به شدت مورد حمله قرار داده (نک: الام، ۲۷۰/۷-۲۷۷، الرسالة، ۵۰۲-۵۰۸؛ نیز ابن ندیم، ۲۶۴)، و این تعبیر از او شهرت یافته است که «هر آن کس استحسان کند، در واقع تشریح کرده است» (نک: غزالی، ۲۷۴/۱).

اصحاب حدیث متأخر، بازگشتی به نظام گریزی: با مرکزیت یافتن بغداد از میانه سده ۳ق، این شهر به زودی به کانونی برای برخورد مکاتب گوناگون مبدل شد که خود زمینه‌ای برای پای‌گیری مکاتب نوین و غیر بومی بود. در نیمه دوم همان سده، فقیهانی برجسته با گرایشهای مختلف از مراکز علمی عراق، حجاز، شام و ایران در بغداد گرد هم آمده بودند و در زمره آنان کسانی از برجسته‌ترین اصحاب ابوحنیفه، مالک و دیگر فقیهان حضور داشتند که امکان برخوردهای نزدیک علمی میان آنان، زمینه را برای شکل‌گیری حرکت‌های جدید در علم فقه مهیا می‌ساخت.

احمد را شاید بتوان به گونه‌ای جست و جوی قول احوط در موافقت با قیاس دانست (نک: همان، ۶/۷۳۰).

شایان ذکر است که فقه احمد در بدو پیدایی، نظریات و آراء عالمی از اصحاب حدیث با گرایشهای رأی‌ستیزانه سده ۳ق بوده، و شخصیتی چون ابراهیم حربی، او را تا آن اندازه نماینده فقه اصحاب حدیث می‌شمرد که از تعبیر «قول اصحاب الحدیث»، در بادی امر چیزی جز قول احمد را منظور نداشته است (نک: ابن ابی یعلی، ۹۲/۱). با وجود این، ویژگیهای فقه احمد را نمی‌توان در باره همگی فقیهان اصحاب حدیث در سده ۳ق تعمیم داد. به عنوان نمونه در گذاری کوتاه بر فقه ابو ثور (د ۲۴۰ق)، فقیه بغدادی که مذهب او تا مدت‌ها دوام داشته، و از پیروانی برخوردار بوده است، باید گفت که او درس عالمانی برجسته از دو طیف حدیث‌گرا و رأی‌گرا را درک کرده بود و در فقه، گرایشی میانه داشت که البته نباید از این اعتدال همواره موافقت جمهور را انتظار داشت؛ چه، وی در روش فقهی خود، در برخورد با کتاب الله، بر خلاف استادش شافعی شیوه‌ای نزدیک به ظاهریان در تکیه بر ظواهر کتاب اتخاذ کرد و بر همین پایه در پاره‌ای از مسائل، آرائی شاذ ابراز می‌کرد (مثلاً نک: مروزی، ۱۵۴-۱۵۵)؛ برخی از آراء ویژه او را نیز باید نتیجه پیروی از احادیثی دانست که دیگر فقیهان بدانها عمل نکرده، و احادیث معارض را ترجیح نهاده‌اند (نک: د، ۲۸۹/۵). در کلیت، فقه او منزلتی میان فقه روایی و فقه رأی‌گراست (نک: خطیب، ۶۵/۶)، تا آنجا که حتی ابوحاتم رازی او را از نظر گرایش به رأی تخطئه کرده است (نک: ذهبی، ۲۹/۱).

همچنین باید از ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۴۴ق)، فقیه برجسته اصحاب حدیث یاد کرد که در آثار متعدد خود، شیوه‌ای بر پایه سنت اصحاب حدیث پیشین، اما با ترکیب و چهره‌ای منتظم عرضه داشته است. از آنچه ابو عبید از روش معمول خود در استنباط احکام باز نموده است، چنین برمی‌آید که وی پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می‌داد و عمل به قیاس را نیز جایز نمی‌شمرد؛ او حتی در برخورد با حدیث نیز، گاه خبری را که با قول مشهور فقها ناسازگار بود، نمی‌پذیرفت (نک: ابو عبید، الناسخ...، ۸۶-۸۷، الاموال، ۴۳۴-۴۳۵، جه). ابو عبید اجماع نسبتاً صعب الوصول شافعی را (نک: شافعی، الرسالة، ۵۳۴-۵۳۵) نیز با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخته، و حتی «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجم به کار می‌گرفته است؛ روشی که ریشه آن را می‌توان در شیوه‌های کهن فقهی جست‌وجو کرد.

متکلمان و اندیشه‌های فقهی: متکلمان متقدم معتزله، در سندهای ۲ و ۳ق در کنار آموزشهای کلامی، دانش فقه را از نظر دور نداشته، و در بررسیهای خود شیوه‌های استدلال فقهی و مبانی اصولی فقه را نیز به بحث نهاده‌اند. به عنوان نخستین اظهار نظرهای متکلمان در باره مبانی استدلال فقهی باید به نقلی کوتاه، اما پر اهمیت از زبان واصل بن عطا اشاره کرد که بر پایه آن، فقیه می‌باید در صورت فقدان دلیلی از کتاب و

کوشش گسترده اصحاب رأی در جهت تدوین اولیه فقه و نظام بخشیدن به روشهای اجتهادی، در طول نیم سده، موجب شده بود تا آنان، به خصوص در محیط عراق در موضع قدرت قرار گیرند و حتی پیروان مکتب اصحاب حدیث نیز برای فراگیری فقه مدون و اجتهادی به محافل آنان روی آورند (نک: د، ۶/۷۲۵). در اواخر سده ۲ق، با ظهور شافعی به عنوان فقهی حدیث‌گرا که فقهی نظام یافته و مبتنی بر اصول را عرضه می‌کرد، جریان امور تا حدی به سود اصحاب حدیث دگرگون شد و دایره نفوذ اصحاب رأی به تدریج محدودتر گردید. این سرآغازی بود تا گروهی از فقیهان جوان عراقی و ایرانی چون احمد بن حنبل، اسحاق بن راهویه، کرابیسی و ابو ثور که در عین اهتمام بر حدیث، به تعلیم فقهی اصحاب رأی به دیده اعتبار می‌نگریستند، پس از مطرح شدن تعلیم اصولی شافعی در بغداد، از محافل اصحاب رأی به کلی روی برتابند (نک: بیهقی، ۱/۲۲۱ به بعد)، اما این بدان معنا نبود که این فقیهان بر شیوه‌های فقهی شافعی پایدار مانده باشند. نقش شافعی در تحول فقه اصحاب حدیث از شیوه‌های سده ۲ق به شیوه‌های اصول ستیز و گریزان از نظام یافتگی فقه، همانند شیوه فقهی احمد بن حنبل، بیشتر نقشی هشدار دهنده بوده است و این گرایشهای فقهی به هیچ روی نمی‌توانند ادامه مستقیم تعلیم شافعی تلقی گردند.

در مقام تحلیل روشهای فقهی این گروه، نخست در باره احمد باید گفت، او که محدثی پرروایت بود، با برخورداری از چنین پشتوانه نقلی و گریز از کاربرد وسیع رأی، بر پیروی بیشینه از آثار و ترک قیاس و رأی - جز در موارد ضرورت - پای می‌فشرد و این برخورد او با پرهیز از طرح مسائل تقدیری نیز همراه بود. در نگرشی گذرا، شیوه احمد در فقه آن بود که حکم مسأله را در ادله نقلی، اعم از کتاب، سنت نبوی و اقوال صحابه بیابد و آنگاه که مدلول احادیث یا آراء صحابه مختلف بوده باشد، یا پیشینه حکم به اقوال تابعین بازگردد، به ترجیح و اختیار در میان رسیده‌ها می‌پرداخت. اگر چه احمد به روزگاری تعلق داشت که انتظار می‌رود آراء او به صورت مدون نگاشته شده باشد، اما وی اصولاً با تألیف چنین آثاری موافق نبوده، نه خود دست به نوشتن آثار فقهی و اصولی زده، نه شاگردان را و نهاده تا بر پایه تعلیم او به تدوین چنین آثاری زیر نظر استاد، دست یازند (نک: د، ۶/۷۲۶). در سخن از سنت نبوی، اگر چه مذهب احمد مقتضی بیشترین تکیه بر احادیث منقول از پیامبر (ص) بوده است، اما در مقام استناد به طبقه‌بندی احادیث از حیث قوت برداخته، بر آن بود که احادیث «منکر» را باید به کنار نهاد و تنها احادیث «معروف» را صادر شده از پیامبر اسلام (ص) تلقی کرد. او در برخورد با اجماع، از نقادان جدی به شمار می‌رفت و بسیاری از موارد ادعا شده اجماع را ادعایی کذب و به دور از احتیاط می‌شمرد (نک: همان، ۶/۷۲۸-۷۲۹).

بدون تردید در مقایسه با فقیهان اصحاب رأی، شیوه‌های اجتهادی در فقه احمد کاربردی محدودتر داشت، اما این به معنای نفی کامل این شیوه‌ها از طرف احمد نیست. برخی از فتاوای مبتنی بر قیاس در فقه

«خبری که حجت باشد» (خبر جاء مجيء الحجّة)، راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۳۴). اگرچه به دست آوردن مفهومی روشن از شیوه عقل سلیم در این عبارت مجمل، دشوار می‌نماید، اما با مقایسه این عبارت و اصل با روایات پر رواج در عصر او، می‌توان تعبیر عقل سلیم را جایگزینی برای تعبیر «اجتهاد الرأی» در روایات مورد نظر دانست که ظاهراً واصل به تعدد و به منظور گریز از پذیرش مشروعیت رأی، تعبیر منصوص را به عبارتی موافق‌تر با اندیشه عقل‌گرای خود بدل کرده است.

از متکلمان معتزلی در نسل‌های بعد، نظریه ابراهیم نظام در باره منابع استدلال فقهی قابل تأمل است که می‌توان آن را ادامه اندیشه واصل به شمار آورد. نظام ادله [تقلی] فقه را عبارت از کتاب و «خبر قاطع عذر» می‌دانست (نک: ابن قبه، ۱۲۰) و بر آن بود که همه اشیاء در حکم اطلاق عقلیند، جز در مواردی که حکمی در خبر قاطع عذر به ثبوت رسیده باشد (نک: همو، ۱۲۲)؛ اندیشه‌ای که اساس شکل‌گیری اصل برائت در دوره‌های بعدی علم اصول بوده است. نظام در باره اجماع که در آن دوره به عنوان دلیل نقلی ثالث تثبیت می‌شد، موضعی مخالف داشت؛ او در کتاب النکت خود، مبانی مورد استناد قائلین به حجیت اجماع، به ویژه «عدم اجتماع امت بر خطا» را به نقد گرفته، و حجیت اجماع را مورد بحث قرار داده است (نیز نک: ابن قتیبه، تأویل...، ۱۸)، اما شاید دقیق‌ترین نقل درباره دیدگاه نظام، سخن ابن‌راوندی بوده باشد که می‌گوید نظام معتقد بود که امت پیامبر (ص) ممکن است از جهت رأی و قیاس بر گمراهی اجتماع نمایند و نه از جهت «تنقل عن الحواس» (یعنی اخبار از واقع) (نک: خیاط، ۵۱؛ نیز برای تأیید آن، قاضی عبدالجبار، المعنی، ۲۹۸). نظیر همین برخورد با اجماع، در نسل بعد، در نظام فکری جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق) نیز دیده می‌شود که در واقع به عنوان نظریه پرداز یک نظام فقهی مدوّن در میان معتزله شناخته می‌شود (نک: خیاط، ۸۲؛ ابن ندیم، ۲۰۸؛ شهرستانی، ۶۰/۱).

به عنوان یک تحلیل تاریخی باید گفت که معتزلیان تا میانه سده ۳ق/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند (نک: ه، ۵، ۶/۶۰۱). روش عمومی متقدمان معتزله که در آن روزگار به «استخراج» شهرت یافته بود، عبارت از آن بود که ادله فقهی و منابع الزام آور شرعی را در کتاب و خبر «قاطع عذر» محدود کرده، در دیگر مسائل، بدون روی آوردن به شیوه‌هایی چون عمل به اخبار غیر ثابت، اجماع، یا رأی و قیاس، شرع را در آن باره ساکت شمرده، بر پایه دلیل عقل به مفهومی خاص، به اصل کلی اطلاق تمسک می‌کردند. از اختلاف روش‌های جزئی میان نظام و جعفر ابن مبشر می‌توان به روش آنان در قیاس منصوص العله اشاره کرد؛ جعفر نص بر علت حکم را موجب تعبد به قیاس نمی‌انگاشت، برخلاف نظام که به چنین قیاسی متعبد بود (نک: ابوالحسین بصری، ۷۵۲/۲).

اما نیمه دوم سده ۳ق، شاهد تحولی بنیادین در نظام فقهی معتزلیان

بود؛ تحولی که شدوّذ پیشین در فقه اعتزالی را از اذهان می‌زدود و مواضع اصولی معتزلی را تا حد زیادی به مذاهب متداول فقهی نزدیک می‌ساخت. در این دوره ابوالحسین خیاط، از سران معتزله بغداد سعی داشت تا به گونه‌ای نمادین، شیوه فقهی نظام و جعفر را با مواضع جدید معتزله التیام بخشد (نک: خیاط، ۸۹، جم). در مکتب بصره، ابوعلی جبایی حجیت اجماع و قیاس را پذیرا شد و در عین اینکه یک فقیه مستقل معتزلی بود، درباره ادله اربعه کتاب، سنت، اجماع و قیاس، با فقیهان شافعی و حنفی اختلاف بسیاری نداشت (نک: ابوالحسین بصری، ۴۶۷/۲-۴۶۸، ۵۳۳، جم؛ نیز ناشئ اکبر، ۱۰۷). در ادامه این روند، شیوه مستقل فقه معتزلی منقرض گشت و به تدریج متکلمان متأخر به مذاهب فقهی معمول، چون حنفی و شافعی روی نهادند.

در میان متکلمان قائل به ارجاء که از نظر تعالیم عدل‌گرایانه به معتزله منتسب بوده‌اند، دیدگاهی ویژه نسبت به ادله فقهی دیده می‌شود. در رأس اینان باید از بشر مرسی یاد کرد که در تبیین ادله فقه، در کنار کتاب و سنت، بر حجیت اجماع تأکیدی ویژه داشته است (نک: دارمی، الرد علی بشر المرسی، ۱۴۴، الرد علی الجهمیه، ۹۳). اینکه اساس تفکر ارجاء چگونه می‌تواند با طرح «حجیت اجماع» در تلازم بوده باشد، امری درخور تأمل است، اما شواهد تاریخی حکایت از آن دارد که مرجیان عدل‌گرا از مدافعان سرسخت حجیت اجماع و صاحبان نظریاتی ویژه در باره ماهیت آن بوده‌اند. بشر مرسی که خود در فقه، چارچوب کلی فقه حنفی را پذیرفته، و همچون اسلاف حنفی خود بر حجیت قیاس باوری استوار داشته، به نحوی قیاس را بر پایه اجماع نهاده است؛ چنانکه از او نقل شده است که «قیاس (فروع) بر اصل» را تنها در صورتی ممکن می‌دانست که امت بر «تعلیل» آن اجماع کرده باشند (نک: ابوالحسین بصری، ۷۶۱/۲). بر پایه روایتی منقول از احمد ابن حنبل، بشر مرسی در کنار ابوبکر اصم، متکلم معتزلی معاصرش - که افکار وی کاملاً مورد تأیید عامه معتزلیان نبود - اصلی‌ترین پردازندگان نظریه اجماع در تاریخ فقه بوده‌اند (نک: ابن حزم، ۵۷۳/۴-۵۷۴). در جناحی دیگر از معتزلیان مرجی، ابو عمران مؤسس بن عمران با این باور در باره تکالیف شرعی که تفاوت نیست بین اینکه خداوند خود حکمی را بیان فرماید، یا با علم به اینکه عالمان امت جز آنچه مصلحت است، بر نمی‌گزینند، حکم را به اختیار آنان تفویض کند، به نحوی دیگر موضوعیت اجماع را مطرح کرده است (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۷۹؛ سید مرتضی، ۱۷۴/۲-۱۸۵). این نگرش به مسأله اجماع، شاید صریح‌ترین نظریه کهن درباره اجماع است که آن را به عنوان یک «مرجع قانون‌گذاری»، و نه طریقی برای دست‌یابی به حکمی از پیش تعیین شده، شناسانیده است.

پیدایی فقه ظاهری: بنیان‌گذار این مکتب فقهی، داوود اصفهانی است که اصلی ایرانی داشت و در کوفه زاده شده بود. وی برای تحصیل به بصره، بغداد و نیشابور سفر کرد و سرانجام، در بغداد ساکن شد. پدرش پیرو مذهب حنفی بود و خود نخست به مذهب شافعی گرایید، اما در پی

دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ همان، قسم تسم در تابعین مدینه، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۳۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالشیر: ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ هو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رساله فی الصحابه»، آثار ابن المقفع، بیروت، ۱۳۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، الفهرست، ابن هیبره، یحییٰ، الانصاح، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصرة فی اصول الفقه، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هو، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد فی اصول الفقه، به کوشش محمد حیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوزهره، محمد، الامام زید، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابو عبید قاسم، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ هو، التناسخ و المنسوخ، به کوشش برتن، کبریج، ۱۹۸۷م؛ ابوالعرب، محمد، طبقات علماء افریقه و تونس، به کوشش علی شابی و نجیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵م؛ ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ هو، الرد علی سیر الاوزاعی، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ پاکچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان علوم، ۱۳۷۵ش، شه ۴؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ به بعد؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المرسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ هو، الرد علی الجهمیه، به کوشش یوستا وستنام، لیدن، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، علی و عبدالوهاب بن علی سبکی، الابهاج فی شرح المنهاج، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سید مرتضیٰ، علی، الذریعه الی اصول الشریعه، به کوشش ابوالقاسم کرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شافعی، محمد، «اختلاف مالک...»، ضمن ج ۷ الام، هو، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ هو، الرساله، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ هو، «سیر الاوزاعی»، با دداشتهای، ضمن ج ۷ الام؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ هو، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ هو، السیرط، تهران، ۱۳۸۷ق؛ عزالدین، حسن، «مشیخته»، به کوشش محمد تقی دانش بزره، نامه میثوی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ هو، المعنی، الشرعیات، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قرآن کریم؛ لیت بن سعد، «رساله الی مالک بن انس»، ضمن ج ۳ اعلام الموقعین ابن قیم، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجلیل؛ مالک بن انس، الموطأ، با حاشیه کاندهلوری، کراچی، کتابخانه آرام باغ؛ محمد بن حسن شیانی، الاصل، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ مرشد بالله، یحییٰ، امالی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ مروزی، محمد، اختلاف العلماء، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مستند زید، به کوشش عبدالواسع واسعی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مکی، موفق، مناقب ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ق؛ ناشی اکبر، عبدالله،

تحولی در اندیشه، آن مذهب را وانهاد و خود شیوه‌ای خاص در فقه بنیان نهاد (نک: خطیب، ۳۶۹/۸ به بعد). اگر چه در منابع کهن اشاراتی روشن به رابطه میان شیوه فقهی داوود و تعالیم معتزله دیده نمی شود، اما از یک سو مقایسه افکار داوود با متقدمان معتزله در اصول فقهی، و از سوی دیگر معتزلی اعتقاد بودن برخی از پیروان داوود چون قاضی ابوالفرج فامی (در باره او، نک: ابواسحاق، طبقات...، ۱۷۸-۱۷۹)، بازگرداندن برخی ریشه‌های فقه ظاهری داوود به فقه ظاهری معتزله را قابل تأمل می سازد و دور نیست که این نزدیکی حاصل آشنایی مستقیم داوود با تعالیم این مکتب در محیط بصره و بغداد بوده باشد. آنچه گرایشهای داوود را به معتزله متقدم نزدیک می سازد، تنها جهت گیری او در ستیز یا قیاس و رأی نیست و مواضع او در مباحثی چون نقد حجیت اجماع، حجیت خبر واحد و نفی تقلید نیز با تعالیم معتزله قرابتی چشمگیر دارد.

با وجود آنکه ابن ندیم (ص ۲۷۱-۲۷۲) عناوین بیش از ۱۵۰ اثر از تألیفات داوود را آورده است، اما اکنون نشانی از هیچ یک از این آثار در دست نیست و تنها راه مطالعه در باره روش فقهی داوود، نقد و تحلیل آراء گسترده ثبت شده در آثار دیگران است. به عنوان گذاری بر موضوع، باید یادآور شد که داوود در برخورد با آیه امر به نکاح (نساء/۳) امر را بر وجوب حمل کرده، و برخلاف جمیع فقیهان، حکم به وجوب نکاح داده است (نک: طوسی، الخلاف، ۲۰۳/۲). ظاهر گرایي داوود در برخورد با حدیث نیز به همان گونه او را به سمت شدوذ سوق داده، و موجب گردیده است تا مثلاً با تکیه بر ظاهر امر در حدیث «اذا احیل علی احدکم... فلیحتل»، رضای محتال را در صحت حواله شرط نداند (همان، ۷۷/۲). از ویژگیهای فقه داوود تکیه بر محدوده منصوص و پرهیز از قیاس و الحاق موارد نامنصوص بود و به عنوان قاعده‌ای در موارد غیر منصوص و مسکوت عنه، اصل را بر عدم تشریح حکمی شرعی - اعم از حرمت یا وجوب - می نهاد و به حلیت یا عدم وجوب می گرایید (برای نمونه، نک: همان، ۱۱/۲). شیوه‌ای که با رجوع به عقل و اجرای اصل عدم تشریح در فقه متقدم معتزلی هماهنگی داشت. داوود اجماع فقیهان را به عنوان دلیلی فقهی نمی پذیرفت و تنها «اجماع صحابه» را به شرطی حجت می دانست که کاشف از نص شرعی، و نه بر پایه رأی و قیاس بوده باشد (نک: ابن حزم، ۳۷۲/۴، ۵۲۵).

بر پایه گزارش ابوالطیب طبری و تأیید منابع متنوع، در میانه سده ۳ق/۹م، داوود اصفهانی، نظریه پرداز روشی بود که در منابع اصولی سده‌های بعد «استصحاب الحال» نامیده شده، و در واقع نخستین مرحله شکل گیری اندیشه اصولی «استصحاب» بوده است (نک: سبکی، ۱۶۹/۳-۱۷۰، به نقل از ابوالطیب؛ نیز ابوالحسین بصری، ۸۸۴/۲).

ابن حزم، ۵/۵ به بعد؛ ابواسحاق، التبصرة...، ۵۲۶).
 مأخذ: ابن ابی یعلیٰ، محمد، طبقات الحنابلیه، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو و

«الاورسط فی المقالات»، همراه مسائل الامامة، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۳۰۷ق؛ نوری، حبیبی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ هادی الی الحق، یحیی، الاحکام فی الحلال والحرام، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛ نیز: GAS.

احمد باکچی

اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۴-۶ق: در اواخر سده ۳ق، با اینکه عموم مکاتب فقهی، به گونه‌ای نظری بر اهمیت اجتهاد پای می‌فشرده‌اند، اما در عمل، به تدریج جو تقلید بر محافل فقهی غلبه می‌یافت. در واقع از اواخر سده ۳ق، در طیفی گسترده از محافل فقهی، در پی یک سلسله عوامل تاریخی-اجتماعی این نتیجه مشترک ملحوظ نظرها بود که به جای پدید آوردن مذاهبی جدید، به بسط و تفریع مذاهب موجود بپردازند و در صورت روی آوردن به شیوه‌های اجتهادی و نوآوریهای فقهی، به اصول همین مذاهب پای‌بند باشند؛ اندیشه‌ای که از یک سو انسداد نسبی باب اجتهاد را به دنبال داشت و ثمره دیگر آن تحدید مذاهب، یا شناختن تنها شماری محدود از مذاهب به عنوان مذاهب مقبول فقهی بوده است.

در بررسی تاریخی شکل‌گیری اندیشه «مذاهب اربعه» و اندیشه‌های نظیر آن، نخست باید یادآور شد که در ۳ سده نخستین هجری، تنها ریشه‌های اینگونه اندیشه‌ها را می‌توان پی‌جویی کرد. به این معنا که در برجای مانده‌ها از سده ۳ق، به فقه حنفی و فقه مالکی به عنوان دو گرایش رقیب (مثلاً نک: جاحظ، ۷/۷) و با تأخری اندک، به فقه شافعی به عنوان رقیبی جدید می‌توان دست یافت (مثلاً نک: اشعری، ۹۷؛ قاضی نعمان، ۸۷/۱). اندیشه «مذاهب چهارگانه»، در نیمه دوم سده ۴ق در مشرق اسلامی، اندیشه‌ای شکل گرفته بود و مذهب داوود که در آن روزگار پیروانی پرشمار داشت، معمولاً به عنوان مذهب چهارم شناخته می‌شد (مثلاً نک: مقدسی، ۴۷-۴۶؛ ابن ندیم، ۲۷۱). در سده ۵ق، مذاهب احمد بن حنبل و سفیان ثوری نیز به عرصه رقابت پای‌نهاده بودند و در پاره‌ای از منابع این دوره، دو مذهب داوودی و حنبلی توأمأً به عنوان مذاهب رده دوم پس از مذاهب سه‌گانه شناخته شده‌اند (مثلاً نک: سید مرتضی، الانتصار، ۳؛ ابواسحاق، طبقات...، ۱۷۱-۱۷۹) و آن هنگام که اهل فقه بر آن می‌شدند تا از «مذاهب چهارگانه» سخن رانند، به عنوان فقیه چهارم گاه از داوود (نک: سید مرتضی، الفصول...، ۱۲۲-۱۲۳، ۱۲۳، ۱۵۷؛ ابوالصلاح، ۵۰۸)، گاه از سفیان (نک: عبادی، ۵۵) و گاه از احمد (نک: عثمان بن ابی‌عبدالله، ۲۱۱) یاد می‌کردند و هنوز در مشرق و مغرب اسلامی مؤلفانی بودند که بر اندیشه فقیهان سه‌گانه پای فشارند (مثلاً نک: ابن عبدالبر، که عنوان کتاب الانتقاء خود را با عبارت «فی فضائل الثلاثة الاثمة الفقهاء» کامل کرده است؛ نیز نک: عبادی، همانجا).

سده‌های ۴-۶ق را همچنین باید دوره اوج بررسیهای اصولی در تاریخ فقه اسلامی تلقی کرد، چه، تدوین علم اصول که از سده ۲ق باب آن گشوده شده بود، تنها در سده ۴ق صورت جدی به خود گرفت. در دوره یاد شده بزرگانی از مذاهب گوناگون چون شیخ مفید، سید مرتضی

و شیخ طوسی از امامیه، ابوالحسن کرخی، ابو بکر رازی و ابو زید دبوسی از حنفیه، ابوالحسن قصار، ابوبکر ابهری و ابوبکر باقلانی از مالکیه، قفال چاچی، ابواسحاق شیرازی و جونی از شافعیه، ابویعلی ابن فراء و ابو الخطاب کلودانی از حنابله، ابن حزم اندلسی از ظاهریه و قاضی عبد الجبار و ابوالحسن بصری از معتزله به تدوین علم اصول اهتمام ورزیده‌اند. در آثار اصولی این دوره، افزون بر تفصیل مباحث کهن در مبانی استدلال فقهی، چون بحث در نحوه احتجاج به کتاب الله، اخبار و آثار، اجماع و نیز مباحث قیاس و استحسان، مباحثی در مقام تحدید برخی مبادی فقهی، چون اقسام واجب، امر و نهی، و برخی مباحث لفظی مشتمل بر عام و خاص، مجمل و مفصل و حقیقت و مجاز جای گرفته است. کتاب المستصفی اثر محمد غزالی، به عنوان برجسته‌ترین نماینده اصول شکل گرفته در این برهه تاریخی، در انتقال تحقیقات اصولی به آثار متأخر نقش پایه را ایفا نموده است.

فقیهان اهل اختیار، آخرین مجتهدان مستقل: همزمان با گسترش فضای پیروی از مذاهب، در پایان سده ۳ و دو دهه آغازین سده ۴ق، فقیهانی چون ابن جریر طبری، ابن خزیمه و ابن منذر، واپسین نمایندگان اجتهادی آزاد از مذاهب فقهی بوده‌اند، اگرچه این آزادی آنان در مبانی فقهی با التزام آنان به گزینش و به اصطلاح «اختیار» اقوال از مذاهب پیشین محدود می‌شد و به طور کلی گرایشی نسبت به ابراز فتاوی خاص و بی‌سابقه نزد آنان دیده نمی‌شد. به عنوان نماینده این طبقه از فقیهان، در نگرشی تحلیلی بر فقه طبری، آن را نخست باید مذهبی از طیف اصحاب حدیث با بازگشتی به شیوه‌های اعتدال میان حدیث و رأی در سده ۲ق انگاشت؛ فقهی که به سبب ماهیت «اختیارگرا»ی خود، بیش از آنکه به فحص و بحث در منابع نخستین فقهی نیازمند بوده باشد، نیاز به تثبیت روشهایی کارآمد برای ترجیح میان آراء پیشینیان داشته است. از همین رو، طبری در نظریات فقهی-اصولی خود، با استفاده از عنصر اجماع و تکیه‌ای ویژه بر آن، با ارائه تعریفی جدید از اجماع، آن را به حجتی دست‌یافتنی و کارآمد مبدل کرده بود. او با عنوان کردن این اندیشه که اجماع جز توافق اکثریت نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی وارد نمی‌سازد، عملاً از شیوه سنتی اصحاب حدیث در ترجیح میان آثار بر پایه شهرت الهام گرفته بود (نک: ابن حزم، ۵۳۸/۴؛ ابواسحاق، التبصرة...، ۳۶۱). تکیه بر روش اختیار بر پایه «اجماعی موسع»، طبری را تا حدودی از توسع در ادله نقلی و شیوه‌های رأی بی‌نیاز ساخته بود و هم بر این پایه است که در فقه او بر خورد نقادانه با حدیث و پرهیز نسبی از قیاس، البته در کنار گرایش به ظواهر کتاب، دیده می‌شد.

نفی تقلید، در عمل یا نظریه: آنگاه که در مذاهب گوناگون فقهی، سخن از شاگردان پیشوا به میان می‌آید، به سختی می‌توان تلقی آنان از پیروی استاد خود را تقلیدی صریح قلمداد کرد؛ اما باید در نظر داشت که هر چند امامان مذاهب مشهور، کمابیش فقیهان را از تقلید مذهب خود بر حذر می‌داشتند، اما پای‌بندی بسیاری از شاگردان به تعالیم و

که در صورت اختلاف عالمان یک عصر بر دو یا چند قول محدود، یک اجماع ضمنی و پنهان از سوی آنان بر خطا بودن اقوال فرضی دیگر صورت گرفته است که ابراز قولی جدید، این «اجماع مرکب» را خرق می‌کند، از نظریات گفت‌وگو برانگیز بود که نظر موافق بیشتر اصولیان را به خود جلب کرده بود (نک: ابن حزم، ۵۴۷/۴؛ ابواسحاق، التبصرة، ۳۸۷). بازگرداندن اجماع به اکثریت قاطع که در نظریات طبری پیشینه داشت، با وجود مخالفت اصولیانی چون ابوالحسن کرخی، از سوی اصولیان مالکی مانند ابن خویزمنداد و معتزلیانی چون ابوالحسن خیاط تأیید می‌شد و برخی عالمان حنفی چون ابوبکر رازی نیز با قول به تفصیل، فقیهان معتدبه را از فقیهان نامعتبر جدا می‌ساختند (نک: سرخسی، اصول، ۳۱۶/۱؛ ابواسحاق، همان، ۳۶۱-۳۶۲). از دیگر مباحث مربوط به اجماع در این عصر، مسأله اجماع پس از اختلاف، انقراض نسل اجماع کنندگان و ویژگیهای اجماع کنندگان بوده است (نک: د، ۶۲۵/۶-۶۲۶).

استحسان، تلاش برای تعریف یا تحدید: استحسان به عنوان شیوه‌ای برای محدود کردن کاربرد قیاس و گریز از آن در موارد قبیح، در دوره شکل‌گیری مذاهب فقهی، همچنان بحثی پر اختلاف بود و در این مناقشه، به طور سنتی حنفیان به عنوان موافق، و شافعیان به عنوان مخالف شیوه استحسان در مقابل یکدیگر قرار داشته‌اند و دامنه این مناقشات به آثار اصولی کشیده شد که موج تألیف آن آثار از سده ۴ق/۱۰م آغاز شده بود. در اشاره‌ای به جایگاه استحسان در فقه مالکی، باید گفت که با مفهومی اعم، عمل به شیوه‌ای مبتنی بر عدول از قیاس نه الزاماً با عنوان استحسان نزد مالکیان نیز موضوعیت داشته، و یکی از مبانی اصلی آن نزد آنان رجوع از قیاس به مصالح مرسله (ه م) یا استصلاح بوده که همواره از معیارات فقه مالکی به‌شمار می‌رفته است. خوارزمی در گزارش خود درباره ادله فقه نزد مذاهب سده ۴ق، استحسان و استصلاح را در زمره ادله مورد اختلاف آورده، نخستین را از مختصات فقه حنفی و دیگری را از ویژگیهای فقه مالکی شمرده است (ص ۷). به هر روی، در این دوره، گروهی از اصولیان حنفی با ارائه تعریفهایی خاص از استحسان، تلقی مشهور را به عنوان یک روش رأی‌مدار تغییر داده، آن را به هر گونه عدول از قیاس به لحاظ یک صارف شرعی، چون عدول به قیاسی دقیق‌تر، یا حتی عدول از قیاس به دلیلی منصوص تعریف کردند که دیگر نمی‌توانست به سادگی از سوی اصولیان دیگر مذاهب انکار شود (مثلاً نک: سرخسی، المبسوط، ۱۴۵/۱؛ بزدوی، ۳/۴). بر پایه چنین برداشتی از استحسان حنفی بود که موضع دیگر اصولیان نیز در قبال استحسان حنفی تعدیل شد و از این رو، عالمانی چون ابن سمانی از شافعیان و ابن حاجب از مالکیان، اختلاف درباره مشروعیت استحسان را نزاعی لفظی پنداشته‌اند (نک: شوکانی، ۲۴۱، به نقل از ابن سمانی؛ ابن حاجب، ۲۰۸).

جایگاه اصول عملی، برائت و استصحاب: اصل برائت، به عنوان یک اصل عقلی در دوره‌های مختلف فقه اسلامی، با تفاوتی در گستره

شیوه‌های استدلال استادان خود، در عمل حقیقتی چندان به دور از تقلید نبوده است. در سده ۳ق از جانب فقیهان مذاهب گوناگون، کمابیش مخالفت‌هایی، بیشتر در حد نظریه و تا اندازه‌ای در عمل، با تقلید فقیهان دیده می‌شود. بیشترین نمود این مخالفتها را در محافل فقه حنفی می‌توان دید و نزد حنفیان تا سده ۴ق، نكوهش تقلید با چنان تأکیدی مطرح بوده که به عقیده‌نامه‌های آنان نیز راه یافته است (مثلاً نک: الفقه الاکبر (۲)، ۶-۷؛ ماتریدی، ۳)، اما کمابیش بازتاب این تقلیدستیزی در محافل پیروان مذاهب دیگر چون مالکیان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: خشنی، ۲۱۶، به نقل از احمد بن زیاد فارسی). شاید جدی‌ترین مخالفان تقلید در سده ۴ق ظاهریان بودند که محافل آنان از روزگار داوود اصفهانی بر نفی تقلید اصراری تمام داشتند (نک: ابن ندیم، ۲۷۲) و فقیهان همفکر داوود بدون آنکه خود را مقلد وی شمارند، در بسیاری از مسائل، آرائی مخالف او ابراز داشته‌اند (مثلاً نک: ابواسحاق، طبقات، ۱۷۶). در واقع داوودیان سده ۴ق و پس از آن که در اصل رأی‌ستیزی و ظاهرگرایی، به عنوان یک اندیشه پایه، ثابت‌قدم بوده‌اند، نه تنها در فروع، بلکه گاه در مسائل اصولی و شیوه‌های عمومی، مانند حجیت خبر واحد نیز بر خوردی آزاد و مستقل از داوود داشته‌اند (مثلاً نک: همانجا؛ نیز شوکانی، ۴۹). در این دوره، شخصیت‌هایی چون عبدالله ابن مغلس، ابوالفرج فامی شیرازی و ابن حزم اندلسی در ساختار اصولی این مذهب نقش مؤثری ایفا کرده‌اند.

گسترش در مفهوم اجماع: سده‌های ۴ و ۵ق را در تاریخ فقه و اصول، باید دوره گسترش در مفهوم اجماع از جهات گوناگون تلقی کرد، گسترشی که با شتاب در برهه‌ای نه چندان بلند صورت پذیرفته، و توسط عالمانی از مذاهب گوناگون، با تألیف آثاری پر شمار در واحد محدود زمانی تبیین و تثبیت شده است. این گسترش، اتفاقی نبوده، بلکه جریان‌ی است که از اوضاع اجتماعی و فرهنگی آن دوره تأثیر مستقیم پذیرفته است. در آثار عمومی علم اصول و نیز آثار مستقلاً با موضوع اجماع که در این دوره تألیف گردیده، اگرچه به دیدگاه‌هایی متنوع درباره ماهیت اجماع و گستره آن توجه شده است، اما به عنوان یک ویژگی غالب، باید به گرایش عمومی نویسندگان به توسعه کاربرد اجماع، و به ندرت تضییق موارد آن، توجه کرد. از مهم‌ترین مباحث پر تداول در آثار این دوره نظریه حجیت اجماع سکوتی است که درباره آن، از سده ۴ق، ۳ گونه نظریه وجود داشته است: جمع‌کنیری از حنفیان، شافعیان و برخی از معتزله چون ابوعلی جبایی که با توسعه دادن موضوع، اجماع سکوتی را نیز معتبر می‌شمردند؛ کسانی چون ابوعبدالله بصری از معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی از مالکیان اشعری که اجماع بودن و نیز حجیت آن را نفی می‌کردند؛ و گروه سوم برخی از شافعیه، شماری از حنفیه چون ابوالحسن کرخی و برخی از معتزله و از آن جمله ابوهاشم جبایی که با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را به عنوان حجتی شرعی می‌پذیرفتند، بدون آنکه اجماع بودن آن را بپذیرند (نک: آمدی، ۲۱۴/۱؛ نیز د، ۶۲۵/۶). نظریه اجماع مرکب بر این مبنا

کاربرد نزد تمامی طیفهای مذاهب، مبنایی پایه برای حل پاره‌ای از مسائل بوده که حکمی به نص درباره آنها وارد نگشته است؛ اما در طول سده ۴ق و پس از آن، همزمان با تدوین آثاری در اصول فقه، اساس نظری این اصل نیز بیشتر موضوع بحث قرار گرفته است (نک: ۵، د، برائت). گفتنی است که مبحث اصل برائت در منابع اصولی این دوره، به تدریج با اصطلاح استصحاب پیوند یافته، و در آثار سده ۵ق، گاه به عنوان یکی از مصادیق استصحاب شمرده شده است. ابواسحاق شیرازی در *التبصرة* (ص ۵۲۹) بر پایه دلیل عقل از وجوب «استصحاب برائت ذمه» سخن گفته، و در *اللمع* (ص ۱۱۶) «استصحاب حال العقل» یا اصل برائت را دلیلی دانسته است که مجتهد به هنگام فقدان دلیل شرعی بدان روی می‌آورد (جویی، ۵۰؛ کلوزانی، ۲۵۱/۴-۲۵۲). به عنوان نقطه عطفی در این موضوع، غزالی «دلیل عقل و استصحاب» را دلیل چهارم از ادله فقه شمرده، و اصل برائت را اصیل‌ترین گونه استصحاب دانسته است (۲۲۱-۲۱۷/۱). برخلاف اصل برائت، اصل استصحاب به مفهوم مضیق و خاص خود، از جانب محافل عقل‌گرا حمایت چندانی نمی‌شد و در سده ۵ق، نظریه استصحاب را اصولیانی از معتزله، شافعیه، حنابله و نیز متقدمان حنفیه به سختی انتقاد کردند (نک: ۵، د، استصحاب). تنها در تجدید نظرهایی محدود، برخی چون ابو منصور ماتریدی (د ۳۳۳ق) با اتخاذ موضعی متفاوت که در میان مشایخ حنفی سمرقند هوادارانی داشت، عمل به استصحاب را در صورت نیافتن دلیلی از کتاب و سنت، بر هر مکلفی واجب شمرند (نک: علاءالدین، ۳/۳۷۷-۳۷۸) و کسانی چون ابوزید دبوسی با بیان نظریه‌ای دیگر بر آن بودند که برای اثبات حکمی نمی‌شود به استصحاب استناد کرد و تنها برای «دفع حکم» صلاحیت دارد (نک: همو، ۳/۳۷۸).

متکلمان و رأی‌گرایان در محافل فقه امامیه: در کنار جو غالب حدیث‌گرا در حوزه‌های فقه امامیه در سده ۴ق، از میان فقیهان متکلم در نیمه اول این سده، باید از ابن‌ابی‌عقیل عمانی نام برد که بر پایه تحلیل آراء، شیوه فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوه متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته بر اساس تعالیم ائمه اهل بیت (ع) دانست. در نیمه دوم سده ۴ق، شخصیتی ویژه، ابن‌جنید اسکافی است که با روشی نزدیک به روش اصحاب رأی، به صراحت حجیت قیاس را باور داشته، و در این پاره آثاری نیز تألیف کرده بوده است (نک: سید مرتضی، *الانتصار*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷-۳۸۸). وی شیوه خود را در فقه امامیه بی‌سابقه نمی‌دانست و آن را ادامه شیوه متقدمانی چون فضل بن شاذان می‌شمرد (برای تحلیل، نک: ۵، د، ۲۵۸/۳-۲۵۹). از همفکران شناخته شده ابن‌جنید در عراق، البته در دوره‌های بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق) است که در آثار خود، اجتهادالرأی و قیاس را با سبکی نزدیک به ابن‌جنید بیان کرده است (نک: پاکتچی، ۹).

دو دهه پایانی سده ۴ق را باید نقطه عطفی در تاریخ فقه امامی دانست. با ظهور شیخ مفید و پس از او سید مرتضی، دو فقیه متکلم،

حرکتی در عراق برای تدوین فقه امامی و نظام دادن به مبانی آن صورت پذیرفت که در مبانی ادامه حرکت متکلمان پیشین بود و تا قرن‌ها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود تفاوت نسبی که میان آموزشهای فقهی این دو تن وجود داشت، هر دو به‌طور آشکار با فقه بر خوردی تحلیلی و نظری داشته‌اند (نک: ۵، د، ۶۰۳/۶). در بررسی کلی مبانی فقهی، باید یاد آور شد که فقه آنان به شیوه متکلمان متقدم، بر پایه نفی حجیت خبر واحد بنا شده بود و مضمون اخبار آحاد صرفاً در صورتی پذیرفته می‌شد که با قراین خارجی تأیید گردد (نک: مفید، *التذکره*، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعه*، ۴۱/۲، به بعد). به عنوان ابزاری در رفع خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، کاربرد «اجماع طایفه امامیه» به عنوان یک دلیل در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید دیده می‌شود (مثلاً نک: مسائل، ۲۳، ۲۴، جم، نیز نک: *اوائل*، ۱۲۱) و در فقه سید مرتضی کاربرد آن به اوج رسیده است. سید مرتضی خود به صراحت بیان کرده است که بیشتر احکام شرعی بر پایه اجماع طایفه استنباط می‌شود (مثلاً نک: «جوابات...»، ۳۶۶، *الانتصار*، ۶؛ نیز ۵، د، ۶۲۸/۶-۶۲۹).

اندیشه فقهی شیخ طوسی: در فقه شیخ طوسی که آن را می‌توان پلی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث به شمار آورد، درباره خبر واحد تحولی اساسی دیده می‌شود. شیخ طوسی با پذیرش حجیت خبر واحد مجرد از قراین خارجی، به بررسی شروط صحت حدیث و به شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت و مجموعه‌ای گسترده از آموزشهای اصولی و نیز برخوردهای جزئی با موارد گوناگون را در کتاب *الاستبصار* (م) به ودیعه نهاد. تألیف دیگر او *تهذیب الاحکام* نیز مجموعه‌ای گسترده از احادیث پیشینیان امامیه بود که در فقه کاربرد عملی داشت. با وجود گسترش یافتن دامنه ادله نقلی در فقه شیخ طوسی با پذیرش حجیت اخبار آحاد، اجماع طایفه در فقه او همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: طوسی، *عدة*، ۱/۲۴۵، به بعد، *الخلاص*، ۲/۱، ۳، جم). شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفة»، در فقه پس از خود نیز اثری ماندنی برجای گذارد و مکاتب فقهی دوره‌های بعد بیشتر گونه‌هایی پرداخت یافته و متکامل از نظام فقهی او بودند. در طول یک سده پس از درگذشت شیخ طوسی، آراء فقهی او چنان در میان عالمان امامی پذیرفته شده بود که سدیدالدین حمصی، فقیهان سده ۶ق را جز مقلدان او محسوب نمی‌داشت (نک: ابن طاووس، ۱۲۷؛ برای تعبیرهایی مشابه، نک: ابن ادریس، ۳۸۰-۳۸۱، جم). با اینهمه، باید در نظر داشت که برخی از همین فقیهان، همچون ابن حمزه، در مواردی با نظر شیخ طوسی مخالفت کرده، و در پاره‌ای موارد به طرح فروعی جدید نیز پرداخته‌اند (نک: ۵، د، ۳۶۹/۳). شکسته شدن فضای رکود و ایجاد حرکت‌هایی شاخص در فقه امامی در نیمه دوم سده ۶ق، مرهون تلاشهای شخصیت‌هایی نقاد چون ابن ادریس و سدیدالدین حمصی بود و کتاب *السرائر* ابن ادریس که تصویری روشن از این تقلیدستیزی است، نشان می‌دهد که این جریان ناقد در روشهای

راه خود دیده است.

اندیشهٔ اجتهاد در مکتب حله: اجتهاد به عنوان اصطلاحی پیوند یافته با رأی و قیاس، همواره تا سدهٔ ۶ق در محافل غالب امامیه، روشی ناپذیرفته بود. تحول مهم در سدهٔ ۷ق در مکتب امامی حله، نقطهٔ عطفی در برخورد امامیه با این اصطلاح به شمار می‌آید. محقق حلی با ارائهٔ تعریف نوینی از اجتهاد که می‌توانست قیاس را شامل نگردد، آن را به عنوان روشی قابل تأیید، تلقی به قبول کرد و با تعریف جدید، شیعه را اصلاً از «اهل اجتهاد» شمرد (نک: معارج...، ۱۷۹). اما باید توجه داشت که تحول صورت گرفته در حله، تنها در حد تصحیح یک اصطلاح نبوده است و این اجتهادگرایی در محافل حلیان، هم در پردازش نظریه‌های اصولی و هم در کاربردهای عملی فقهی به چشم می‌خورد.

عالمان حله اگرچه از حیث پیشینه، میراث بران مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی شناخته می‌شدند، اما در عمل، آثار و تعالیم آنان از تحولی بنیادین در اندیشهٔ فقهی حکایت دارد. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی به عنوان عامل هدایت کننده به کار گرفته می‌شد و با یاری رساندن به مضامین ظواهر کتاب الله، یا اخبار آحاد آنها را برای بغدادیان از حکم دلیل ظنی خارج می‌ساخت، در فقه حله به شدت تضعیف گردید و بر اندک بودن کارآیی آن تأکید شد (مثلاً نک: همو، المعبر، ۶-۷؛ نیز هـ، ۶/۲۹۶). بدین ترتیب، در فقه حله، حالت وساطت اجماع میان «مفتی» و ادلهٔ فقهی حذف شد و به اقتضای طبیعت انکار ناپذیر ظنی بودن در غالب ادله، استنباط فروع از منابع ظنی، به طور جدی موضوعیت یافت، به طوری که در مقام تعریف نیز اجتهاد حلی چیزی جز «کوشش به حد وسع، برای اعمال نظر در مسائل شرعی ظنی» نبوده است (نک: علامهٔ حلی، مبادی...، ۲۴۰).

تأکید بر حجیت ظواهر کتاب الله، یکی از ثمرات رویکرد حلیان به ادلهٔ ظنی (نک: محقق، معارج، ۱۷۹-۱۸۰؛ علامه، همانجا) که زمینه‌ساز گسترش تألیف در موضوع آیات الاحکام در مکتب حله بود (نک: داک، ۷۲۲/۱-۷۲۳)، در یک داوری تحلیلی می‌تواند به عنوان بازگشتی به نصوص و شیوه‌ای «محتواگرا» تلقی گردد؛ اما در عمل بیشترین نمود اجتهاد حلیان نه در به کارگیری شیوه‌های محتواگرا، بلکه در بسیاری موارد توسعه دادن کاربرد شیوه‌های «شکل‌گرا» بوده است. از مهم‌ترین نمونه‌های تحول شکل‌گرا در مطالعات فقهی حله، برخورد علامهٔ حلی با اخبار آحاد است که با پیوند دادن جرح و تعدیلهای موجود در منابع کهن رجال امامیه، با طبقه‌بندیهای متداول در علم الحدیث عامه، احادیث مورد رجوع فقهی را از حیث اعتبار به صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرده، و بر این پایه، طرق روایی کتابهای من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار را به شیوه‌ای شکلی و شبه ریاضی نقد کرده است (نک: الرجال، ۲۷۵-۲۸۱).

دلیل عقل و اصول عقلیه: اگرچه در آثار اصولی متأخر چنین شهرت دارد که ادلهٔ فقه نزد امامیه ۴ دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل

خود تا حدی به روشهای متکلمان پیش از شیخ طوسی بازگشت داشته است.

مآخذ: آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجزو، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن حاجب، عثمان، منتهی الوصول و الاصل، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۲۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن طاووس، علی، کشف المحجبه، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمه الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصره فی اصول الفقه، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ همو، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ همو، اللعم، به کوشش محمد بدرالدین نعلانی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به کوشش رضا اسنادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ اشعری، علی، اللعم، به کوشش ریچارد جوزف مکاری، بیروت، ۱۹۵۳م؛ پاکچی، احمد، الآراء الفقهیه و الاصولیه للشیخ الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ یزدوی، علی، اصول الفقه، در حاشیهٔ کشف الاسرار (نک: هم، علاءالدین بخاری)؛ جاحظ، الحویان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوینی، عبدالملک، اللورقات، به کوشش حسن زاده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خشنی، محمد، «طبقات علماء افریقیه»، همراه طبقات ابوالعرب، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلورن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالرؤفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، المیسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سیدمرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، «جوابات المسائل الرسیه الاولی»، ضمن ج ۲ رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمدحسینی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، الذریعه الی اصول الشریعه، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، الفصول المختاره، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، قاهره، مکتبهٔ مصطفی البابی حلبی؛ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، عدة الاصول، تهران، ۱۳۱۷ق؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش یوستا ویستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عثمان بن ابی عبدالله عماتی، «کتاب فی بیان فرق الاباهیه»، ضمن ج ۳ بیان الشرح کندی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲ق؛ الفقه الاکبر (۲)، منسوب به ابوحنیفه، قاهره، مکتبهٔ محمدعلی صبیح و اولاده؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کلودانی، محفوظ، التمهید فی اصول الفقه، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، التذکره باصول الفقه، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مسائل الصویص، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

احمد پاکچی
اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر: پس از تدوین جوانب گوناگون مسائل اصولی در سده‌های ۴ و ۵ق از سوی اصولیان مذاهب گوناگون، تحول عمده‌ای در ساختار مباحث، در آثار اصولی اهل سنت به چشم نمی‌خورد و مباحث، بیشتر تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی است که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند. در این دوره بسیاری از مباحث اصول فقه، به یک سلسله مباحث نظری تبدیل شده بود که ثمره و کاربرد عملی چندانی نداشت. بدون پرداختن به مفهوم و محدودهٔ انسداد باب اجتهاد در فقه اهل سنت و گفت‌وگوز تحدید زمانی آن، باید به اجمال اشاره کرد که پرهیز نسبی از اجتهاد در این دوره طولانی، چهرهٔ عملی این مباحث را بسیار محدود می‌ساخت. در کنار چنین احوالی در محافل فقهی اهل سنت، تاریخ فقه شیعه در طول سده‌های متأخر، تحولات بی‌درپی و پیدایی اندیشه‌های گوناگون فقهی

است، اما به رغم این شهرت فراگیر در نگرش تاریخی و محتوایی، دلیل چهارم در هاله‌ای از تاریکی قرار دارد. نخستین عالم شناخته‌امامی که از ادله اربعه سخن گفته، و عقل را چهارمین آنها شمرده، ابن ادریس حلی در اواخر سده ۶ق است که ظاهراً «اصول عقلیه» را مقصود داشته است (ص ۳). پردازش تفصیلی این مبحث، همزمان با پای گرفتن مکتب حله و اجتهاد حلی، در گفتاری از محقق حلی رخ می‌نماید که برخلاف مشهور، شمار ادله احکام را ۵ دانسته، و به ادله سه‌گانه، دلیل العقل و استصحاب را نیز افزوده است. از توضیحات او درباره این تقسیم، آشکار می‌گردد که وی با الحاق اصل برائت به اصل استصحاب، اصول عقلیه را نه در قسم چهارم (دلیل العقل)، بلکه در قسم پنجم (عنوان کلی استصحاب) طبقه‌بندی کرده، و برای دلیل عقل مصادیق خاصی را قائل شده است. او قسم چهارم از ادله، یعنی آنچه را که دلیل العقل نامیده، بر دو گونه دانسته است: نخست دلالت‌های عقلی مربوط به خطاب، مشتمل بر «لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» که داخل در مباحث الفاظ اصولند، و دوم مستقلات عقلیه (نک: المعتبر، ۵-۷). در باره مستقلات عقلیه، گفتنی است اگرچه عالمان امامیه از دیرباز در مباحث کلامی خویش به تناسب اتخاذ موضع عدل گرایانه، به «حسن و قبح عقلی» افعال قائل بوده‌اند و همین امر موجب شده تا برخی احکام مستقل اعم از واجب و مندوب و مباح و مکروه و قبیح یا به تعبیر دیگر احکام مستقل عقلیه برای عقل قائل باشند، اما تاریخچه طرح این گفتار در بحث از ادله فقه به تعالیم مکتب حله بازمی‌گردد.

بعدها شهید اول در مقدمه الذکرئی (ص ۵)، تقسیم مبسوط تری را برای دلیل عقل ارائه نموده، و ضمن منحصر دانستن ادله فقهی در ۴، دلیل چهارم، یعنی دلیل العقل را بر دو قسم دانسته است: قسم اول آن دسته از دلالات عقلیه که مبتنی بر خطاب (خطابهای شرعی) نیستند و خود مستقلات عقلیه و اصول عقلیه (برائت و استصحاب) را شامل می‌گردند؛ قسم دوم آن دسته از دلالات عقلیه که مبتنی بر خطاب هستند. وی در این قسم علاوه بر دلالات لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، برخی از مباحث مربوط به ملازمات عقلیه چون مقدمه واجب را نیز گنجانیده است.

اندیشه اخباری در برابر اصول‌گرایی: در آغاز باید ملحوظ داشت که همزمان با نشأت گرفتن گرایشهای اصولی در مکتب حله، واکنشهایی اصول‌ستیز نیز در حال شکل گرفتن بود که عامل اصلی انگیزش آن را باید در تحولات اواخر سده ۶ق در حله جست‌وجو کرد. از آن جمله شخصیت رضی‌الدین ابن طابوس، عالم هم‌بوم و هم عصر محقق حلی شایان توجه است که بر خلاف فقیهان نامدار حله، به تدوین آثاری فقهی به شیوه اصولیان به عمد اقدام نکرده است. وی فقیهان اعتمادکننده بر غیر نصوص ائمه (ع) و شتاپان در افتا را به شدت نکوهش کرده (نک: «رساله...»، ۳۴۶ به بعد؛ نیز استرآبادی، ۴۰)، و در جایی از آثارش (کشف...، ۱۲۷) نقد سدیدالدین حمصی بر فقیهان پس

از شیخ طوسی و وصف آنان به مقلدان شیخ را به لحن تأیید حمصی، نقل کرده است. در واقع نفی شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم گرایندگان به اخبار را تشکیل می‌داده که بعدها در آثار محمد امین استرآبادی شکلی مدون به خود گرفته است (نک: استرآبادی، ۱۷ به بعد؛ نیز فیض، ۱۲).

استرآبادی (د ۱۰۳۳ق) به عنوان تدوینگر اندیشه‌های اخباری، در مباحث خود سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخته، آنها را شیوه‌هایی نامنطبق یا ساختار فقه امامی دانسته است. وی بخش مهمی از کتاب الفوائد المدنیة خود را به تبیین ماهیت اجتهاد و بررسی آن اختصاص داده، شیوه‌های اجتهادی و استنباطات ظنی حلیان و اخلاف آنان را به نقد گرفته است. وی در مقام دفاع از جایگاه احادیث در فقه امامی، روش علامه حلی در طبقه‌بندی و ارزشیابی اخبار را روشی دخیل و ناسازگار با پیشینه معارف امامیه دانسته است (نک: ص ۵۴ به بعد). در تفکر اخباری، حتی حجیت ظواهر کتاب‌الله به بحث گذاشته شده، و استرآبادی با طرح این نظریه که کتاب و سنت نبوی جز از طریق اخبار ائمه (ع) دست‌یافتنی نیست، عملاً دلیل فقهی را در اخبار منحصر گردانیده است (ص ۱۷).

اندیشه اصول‌گرای شیخ انصاری: در دهه‌های پایانی سده ۱۲ق، وحید بهبهانی نماد مبارزه اصولیان با حرکت اخباری، روش اصول‌گرا را در محافل امامیه از نو قوت بخشید و این حرکت پس از او توسط کسانی چون شیخ جعفر کاشف الغطاء، مولی احمد نراقی و صاحب جواهر پی‌گرفته شد؛ اما اساسی‌ترین حلقه پیوند میان فقه جواهری با فقه یک و نیم سده اخیر، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ق) است که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نوین بخشیده، و بر فقیهان پس از خود عمیقاً تأثیر نهاده است. آنچه در برخورد نخست، اندیشه فقهی شیخ انصاری را از دیگر اصولیان پیش از خود متمایز می‌سازد، زاویه نگرش او به مبانی فقهی است، نگرشی که به کوتاه سخن در مقدمه کتاب فرآند نیز بازتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب که منبع اصلی در مطالعه مبانی و اندیشه‌های اوست، به جای درگیر شدن در شیوه متداول بحثهای اصولی در عصر خود، با یک نگرش فلسفی، شرایط یک مکلف متحیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی به تصویر کشیده، و اطلاع‌وی بر حکم شرعی و تکلیف را به تقسیمی عقلی، بر ۳ مرتبه قطع، ظن یا شک دانسته است. شیخ در مرحله پسین، با این اندیشه که اگر راه مکلف را در برخورد با هر یک از این سه باز نماید، عملاً در جمیع احکام شرعی راه را به او نموده، به تفصیل به بحث از این سه در متن کتاب پرداخته است.

در طرح بحث، شیخ انصاری از آنجا که حجیت قطع ذاتی است، چندان مبحث قطع را گسترش نداده (ص ۲۲-۳)، و حجیت ظن که نزد فقیهان اصولی پس از مکتب حله، با اختلافی در دایره شمول - امری

پرداخته است (نک: عبدالقادر، ۷۹/۲).

اگرچه در محافل اهل سنت، حتی فقیهان به تقلید ملزم بوده، و گاهی در بحث از انسداد باب اجتهاد، این تقلید «مصلحتی بزرگ» برای امت دانسته شده است (مثلاً نک: دهلوی، ۲۴۵)، اما در این میان معدودی از مجتهدان نیز ظهور کرده‌اند که بجز بر خوردهای گاه مستقل فقهی، در زمینه‌های اصولی نیز نظریه‌های ویژه‌ای ارائه می‌کرده‌اند. نمونه‌ای بارز از میان آنان، ابن تیمیه (د ۷۲۸ق) است که با یک جهت‌گیری سلف‌گرایانه، بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید می‌ورزید؛ ابن تیمیه را در یک ارزیابی کلی باید فقیهی در چارچوب مذهب حنبلی انگاشت که در بخشی از مسائل از مواضع مشهور فقه حنبلی عدول کرده است. ابن تیمیه بر وفق مشرب سلفی خود، مبلغ اندیشه بازگشت به سنت سلف در عصر نخستین اسلامی بوده است، اما وی در بازگشت به فقه سلف، چندان شتابان نرفته، و پیشوایان مذاهب، به ویژه احمد و مالک را حرمت می‌داشته است (نک: مجموعه فتاوی، ۲۰۰/۲). آراء ویژه او به هنگام دور شدن از فقه حنبلی، غالباً اختیاری از میان آراء دیگر پیشوایان مذاهب بوده، و تنها در مواردی بسیار محدود به رأی مخالف هر ۴ مذهب رسیده است. او در برخورد با کتاب‌الله، گاه به شیوه‌ای ظاهری به موضعی خلاف مذاهب اربعه گراییده، و مثلاً به استناد اطلاق آیات (بقره/۱۸۴؛ نساء/۴۳)، حکم قصر در نماز مسافر را به مسافتی خاص مقید ندانسته است (نک: مجموعه الرسائل، ۲۴۳/۱-۲۴۴). از نمونه‌های بازگشت او به سنتی از پیامبر (ص) بر خلاف رأی مشهور، دیدگاه او در باب طلاق است که طلاق ثلاث در مجلس واحد را تنها یک طلاق می‌شمارد (مجموعه فتاوی، ۷۹/۳-۸۰). کاستن از ارزش اجماع، نمودی دیگر از افکار سلفی ابن تیمیه است، اما باید توجه داشت که او به جای اجماع، «اتفاق» را موضوعیت داده بود که عبارت از توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی است و صحت آن وابسته به نصی است که این اتفاق بر آن مبتنی است (نک: «نقد...»، ۱۱-۱۰). وی بسیاری از اجماع‌های ادعا شده از سوی فقیهان مختلف را ناشی از آگاه نبودن آنان به اقوال مخالف دانسته، و در بخش اصلی کتاب، به نقد شماری از موارد اجماع مطرح شده از سوی ابن حزم پرداخته، و اقوال مخالف را آورده است (همان، ج۱).

ماخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تهران، ۱۳۶۴ق؛ ابن‌ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعه الرسائل، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، مجموعه فتاوی، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، «نقد مراتب الاجماع»، همراه مراتب الاجماع ابن حزم، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ ابن طابروس، علی، «رسالة فی عدم مضایقة الفوائت»، به کوشش محمد علی طباطبایی مراغی، تراننا، قم، ۱۴۰۷ق، ش ۲، ص ۲ و ۳؛ همو، کشف المحجۃ، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، تهران، ۱۳۲۱ق؛ انصاری، مرتضی، فرآند الاصول، تهران، ۱۲۹۶ق؛ داک، دمیری، محمد، حیاة الحیوان، قاهره، مکتبه مصطفی البابی، دهلوی، ولی‌الله، «الانصاف فی بیان سب الاختلاف»، ضمن ج ۳ دائرة معارف القرن العشرين، ذیل جهاد، بیروت، ۱۹۷۱م؛ شهید اول، محمد، الذکر، ج ۱، سنگی، تهران، ۱۲۷۲ق؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المصنیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ علامه حلی، حسن، الرجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، مبادئ الوصول، به کوشش

اجمالاً پذیرفته بود و به عنوان موضوعی استطرادی در مباحث اصولی از آن سخن می‌آمد، در فرآند شیخ به عنوان نظریه‌ای پخته با تفصیل و شقوق گسترده، مطرح شده است (ص ۲۲-۷۵). اما بخش اصلی فرآند، و هم نقطه اوج نظریه‌پردازی شیخ انصاری در چگونگی برخورد با حالت سوم، یعنی شک و روی آوردن به اصول عملی برای تعیین تکلیف مکلف است. اصول عملی چهارگانه که وی مطرح کرده است، یعنی استصحاب، تخیر، برائت و اشتغال (یا احتیاط)، هیچ یک به خودی خود شیوه‌ای ابداعی نیستند و همگی در تعالیم سده‌های نخست هجری ریشه دارند، اما کنار هم نهادن این ۴ شیوه و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، مشتمل بر این ۴ اصل، از ویژگیهای اندیشه شیخ انصاری است. شیخ انصاری در تفصیل حالات قابل تصور در موارد شک، بار دیگر با برخوردی فلسفی بر پایه حصر عقلی، چنین آورده که شک یا در آن حالت سابقی لحاظ می‌گردد (مورد کاربرد استصحاب) یا نه، و در صورت اخیر یا در آن احتیاط امکان‌پذیر است، یا نه (مورد کاربرد تخیر)؛ در صورت ممکن بودن احتیاط، موضوع شک یا اصل تکلیف (مورد کاربرد برائت) یا «مکلف به» (مورد کاربرد اشتغال) خواهد بود (نک: ص ۳ به بعد؛ نیز آخوند خراسانی، ۱۶۵/۲ به بعد).

گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه یا به اصطلاح حقوق دانان، «فروضهای قانونی» گسترده‌ترین کاربرد را یافته، و همین امر در روشهای فقهی، گرایش به استدلالات شکلی را شدت بخشیده است. اندیشه فقهی مبتنی بر «دستگاه اصول عملیه»، از سوی شیخ در کتاب مکاسب، صورت کاربردی به خود گرفته، و مؤلف با پرداختن این کتاب بر اهمیت، نمونه‌ای شاخص از فقه مبتنی بر اندیشه اصولی خود را ارائه کرده است.

اهل سنت، اجتهاد و تقلید: صرف نظر از موارد استثنا، به عنوان گزارشی عمومی از فضای حاکم بر محافل فقهی اهل سنت، باید یادآور شد که از سده ۶ق تا عصر حاضر، اندیشه مذاهب چهارگانه، با چهارم نهادن مذهب احمد، و این باور که هر مکلفی می‌باید در احکام دینی به یکی از این مذاهب ملتزم بوده باشد، اندیشه غالب و فراگیر بوده است. با اینهمه، نباید از نظر دور داشت که در عمل این فراگیری، تخلف ناپذیر نبوده است و در روند تاریخی نمونه‌هایی از اندیشه‌ای دیگر نیز یافت می‌شود. نخست در باب حصر مذاهب، گفتنی است که اندیشه‌ای به صورت مذاهب پنجگانه، مرکب از ۳ مذهب حنفی، مالکی و شافعی، با همراهی مذهب احمد و ثوری گویا تا دیر زمانی دوام یافته، و حتی در سده ۷ق، نووی از آن سخن گفته است (نک: دمیری، ۸۰/۱-۸۱) و همو در موضعی دیگر - با افزودن مذهب داوود بر این پنج - از مذاهب ششگانه یاد کرده است (نک: نووی، ۱/۱۱(۲۲۳)). همچنین در اوایل سده ۸ق، محمد بن عبدالرحمان سنجاری (د ۷۲۱ق) از عالمان حنفی بلاد جزیره، در اثری با عنوان عمدة الطالب با افزودن مذاهب احمد، داوود و مذهب امامیه بر ۳ مذهب، به بیان اختلافات «مذاهب ششگانه»

عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۳۰۲/۱۴۴۴م؛ فیض کاشانی، محمد، «الحق المبین»، همراه الاصول الاصلیه، قم، ۱۳۱۲ق؛ قرآن کریم؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۳۰۳ق؛ همزه، المعین، تهران، ۱۳۱۸ق؛ نووری، یحیی، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ۱۹۲۷م.

۷. تحول فلسفه و علوم در تمدن اسلامی

نگاهی به سیر فلسفه در جهان اسلام: واژه فلسفه، شکل عربی شده واژه یونانی فیلو سوفیا (=دوست داشتن فرزاندگی) است. فلسفه به معنای ویژه و مشخص آن، از هنگامی در جهان اسلام پدید آمد و شکل گرفت که مترجمان عربی زبان، و بیشتر غیرمسلمان، نوشته‌های فلسفی یونان باستان و دوران هلنیستی را در کنار نوشته‌های مربوط به دانشگاهی همچون پزشکی، ریاضیات، ستاره‌شناسی و جز آنها از متون اصلی یونانی، یا بر پایه ترجمه‌های سریانی آنها، به عربی برگرداندند. نهضت ترجمه کم و بیش از زمان خلافت امویان آغاز شد و در دوران خلافت عباسیان به اوج خود رسید؛ به ویژه پس از آنکه مأمون خلیفه عباسی در ۲۱۵ق/۸۳۰م «بیت الحکمه» (=خانه فرزاندگی) را بنیاد نهاد، ترجمه آثار فلسفی شتاب گرفت و در این میان وزیران و دولتمردان ایرانی در تشویق مترجمان سهم مهمی داشته‌اند.

در اینجا، پیش از هر چیز، باید به این نکته اشاره شود که یکی از بزرگ‌ترین خطاهایی که درباره فلسفه و تاریخ آن از سوی پژوهشگران اروپایی، از سده‌های میانه تاکنون، به چشم می‌خورد، این است که تصور می‌شده است فلسفه اسلامی با نام ۷۱۶ یا ۷۱۷ فیلسوف آغاز شده، و سرانجام به این رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م) پایان یافته است. این رویکرد و پیش‌داوری که بسیار گمراه کننده بوده است، هنوز هم در دوران ما، درباره فلسفه اسلامی - با چند استثنا - غالباً از سوی خاورشناسان و نیز تاریخ‌نگاران شرقی و مسلمان تکرار می‌شود. خطای دیگر، تاکنون این بوده است که فلسفه اسلامی را با «فلسفه عرب» یکی می‌دانسته‌اند و زبانی را که قالب بیان اندیشه‌ها بوده است، خود آن اندیشه‌ها می‌شمرده‌اند. خاورشناسانی که به فلسفه اسلامی می‌پرداختند، در پیروی از سنت‌های اروپایی سده‌های میانه لاتینی، مدتها دچار همان پیش‌داوریها بوده‌اند و همواره همان کج‌داوریها را درباره روح فلسفه اسلامی تکرار می‌کرده‌اند و به ویژه از آنچه در ایران اسلامی، در عرصه تفکر فلسفی روی می‌داده است، به کلی ناآگاه بوده‌اند.

حقیقت این است که با مرگ ابن رشد، اندیشه فلسفی از باختر جهان اسلام به خاور اسلامی انتقال یافت، و در این میان، ایران اسلامی کانون بزرگ شکوفایی و بالندگی، یا به دیگر سخن، کانون «دوباره زایش» (رنسانس) اندیشه و جهان‌بینی فلسفی شد و در ایران سرانجام، جهان‌بینی فلسفی - اسلامی سنی، جای خود را به جهان‌بینی فلسفی - اسلامی شیعی داد. تاریخ فلسفه اسلامی نیز، مانند تاریخ ملت‌هایی که آن را پدید آورده‌اند، دارای دو چهره است: بیرونی و درونی. تاریخ بیرونی فلسفه اسلامی، چنانکه اشاره شد، تاکنون از سوی خاورشناسان و نیز مورخان مسلمان، از دیدگاهها و به شکلهای گوناگون، کم و بیش عرضه شده است و مانند هر پرداخت دیدگاهی با برداشتهای نادرست و گاه

گمراه کننده، همراه بوده است؛ اما آنچه تاکنون، چنانکه شاید و باید، عرضه نشده است، تاریخ درونی فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان است. تاریخ درونی فلسفه اسلامی، یعنی تاریخی را که در درون اندیشه و روح فیلسوفان شکل می‌گرفته است، می‌توان «هرمنوتیک^۱» فلسفه اسلامی نامید، یعنی تأویل، یا بازگرداندن اندیشه‌ها و نظریات فلسفی به خاستگاههای آغازین معنوی و روحی آنها که یا ناپدید، یا فراموش شده‌اند و بدین سان، آشکار کردن آنچه در پس پدیده‌های تاریخ بیرونی نهفته است. در این راه، در گذشته‌های نزدیک، کوششهایی آغاز شده بود. در اروپا کسانی مانند ماکس هرتن^۲ (د ۱۹۴۵م)، و به ویژه اسلام شناس برجسته فرانسوی هانری کرین (د ۱۹۷۹م) توجه خود را به این جنبه از فلسفه اسلامی، و به ویژه به گسترش فلسفه در ایران اسلامی - و شیعی - معطوف کرده‌اند.

تاریخ‌نگار راستین فلسفه تنها گزارشگر رویدادهای فلسفی نیست، بلکه همچنین و پیش از هر چیز، مفسر آن رویدادهاست، نه رویدادهای بیرونی، بلکه رویدادهای درونی. فلسفه اسلامی از درون جهان بینی اسلامی، برخاسته است. در این میان، گفتنی است که فلسفه در جهان اسلام همیشه راهی هموار را نپیموده است، بلکه گاهی می‌بایست از میان سنگلاخهای مخالفتها و حتی دشمنیها، گام به گام پیش برود. گاهی نیز تعصبا تا بدانجا می‌رسیده است که کسانی اصلاً موجودیت آن را هدف قرار می‌داده‌اند. اینک در میان بسیاری، تنها به یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های آن اشاره می‌شود. صرف نظر از آنچه غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۷م) در معارضه با فلسفه و فیلسوفان گفته و نوشته بود - که بسیار مشهور است - تقی‌الدین شهرزوری، معروف به ابن صلاح (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م)، فقیه، محدث و مفسر شافعی، در یکی از فتوای خود فلسفه را بنیاد ابلهی و انحلال، و مایه سرگشتگی و گمراهی، و انگیزه انحراف و زندقه می‌شمارد و حتی دانش منطق را همچون مدخل فلسفه، مدخل شرم‌انگاز و کاربرد اصطلاحات منطقی را در مباحث احکام شریعت، زشت و ناشایست و بدعت می‌داند و به فرمانروایان زمان سفارش می‌کند تا کسانی را که به فلسفه می‌پردازند، از مدرسه‌ها بیرون کنند و کیفر دهند و حتی ایشان را به شمشیر بیاورند (۲/۳۵).

در آغاز اشاره شد که فلسفه اسلامی، نخست در شرق جهان اسلام، جوانه زد و سپس به شکوفایی رسید و چنانکه ماکس هرتن به درستی می‌گوید: فلسفه اسلامی از سوی ایرانیان اندیشیده و پرداخته شد (ص ۱۲). به استثنای یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۶۰ق/۸۷۳م) که از میان عربها برخاسته بود، نخستین فیلسوفان بزرگ اسلامی - همچون فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) و ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) - ایرانی بوده‌اند.

گفته شد آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، پدیده‌ای است که از درون جهان بینی اسلامی برخاسته، سپس در مرحله نخست در قالب

1. philosophia 2. herméneutique 3. Max Horten

عرفانی، یا فلسفه عرفانی اندیشمند و عارف بزرگ ابن عربی (ه م) از غرب اسلامی - اندلس - به شرق اسلامی راه و انتقال یافت و سایه سنگین و دیر پای خود را بر تفکر فلسفی اسلامی گسترده کرد. از آن پس، فلسفه عرفانی ابن عربی، از برجسته‌ترین عناصر تشکیل دهنده جهان‌بینی فلسفی اسلامی به شمار می‌رود، هر چند که این گرایش قبلاً از زمان سهروردی آغاز شده بود. یکی از ویژگی‌های فلسفه اسلامی ایرانی، درهم‌آمیزی عقل فلسفی با تجربه زیسته عرفانی است که نخستین نماینده و برجسته‌ترین چهره آن سهروردی بوده است. او بود که با دیواره‌زنده کردن عناصر روحی و معنوی در اندیشه‌های ایران باستان درباره نور و ظلمت، فلسفه را تا مرتبه یک پیش آموزی برای تجربه عرفانی بالا کشید. نظریه «حقیقت دوگانه»، آنگونه که به غلط در سده‌های میانه اروپایی به ابن رشد، نسبت داده می‌شد، یعنی جدایی میان فلسفه و الهیات، از سوی سهروردی ابطال می‌شود.

در دوران صفویان، با پیدایش مکتب اصفهان، بار دیگر مرحله نوینی در جهان‌بینی فلسفی اسلامی آغاز می‌شود و میرداماد (د ۱۰۴۱ق/ ۱۶۳۱م) و صدرالدین شیرازی - ملاصدرا (د ۱۰۵۰ق/ ۱۶۴۰م) - برجسته‌ترین نمایندگان آنند. فلسفه اسلامی از دوران صفوی به بعد، آمیزه شگرف و مهمی است از فلسفه و عرفان. در آثار فلسفی این دورانها، حماسه عرفانی ابن عربی، تقریباً از همه سو و در همه جا به چشم می‌خورد. بینش فلسفی ملاصدرا و سپس شاگردان وی، در واپسین تحلیل، نظام منسجمی است از حکمت اشراقی سهروردی، جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، عناصر بنیادی فلسفه ارسطویی و الهیات افلاطونی و نوافلاطونی، در چارچوب جهان‌بینی و اعتقادات شیعی ایرانی.

در اینجا، بی آنکه به محتوای مسائل فلسفی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی پرداخته شود، تنها به چند نکته اشاره می‌رود. بنیادی‌ترین مسائل فلسفی اسلامی عبارتند از وجود (هستی)، ماهیت (چیستی)، جوهر، عرض و مطالب وابسته به آنها و در الهیات، مسأله هستی خدا، صفات وی، پیوند خدا با جهان، نظریه آفرینش، یا به دیگر سخن، نظریه فیض یا صدور موجودات از مبدأ همه هستها، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و به ویژه مسأله سرنوشت روح و معاد. در این میان، دو مسأله هستی و چیستی در تفکر اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. پرسش بنیادی این است که آیا هستی بر چیستی تقدم، و در نتیجه اصالت دارد، یا بر عکس؟ بسیاری از فیلسوفان اسلامی اصالت و تقدم ماهیت را پذیرفته‌اند و وجود را عارض بر ماهیت می‌شمارند و برآنند که وجود از سوی مبدأ هستی بر ماهیات بخشیده، یا به عاریت داده می‌شود. از جمله مسائل فرعی نزد فیلسوفان اسلامی، باید به رویکرد و موضع‌گیری ایشان در برابر «ایده»ها یا «مَثَل» افلاطونی اشاره کرد. ارسطو گریبان اسلامی وجود آنها را نفی می‌کنند، در حالی که افلاطون‌گرایان

آمیزه‌ای از عناصر مسلط یونانی، مانند فلسفه ارسطویی، و سپس به ویژه عناصر فلسفه نوافلاطونی و عناصر کمتری از فلسفه رواقیان شکل گرفته است؛ اما در مرحله دوم گسترش تفکر فلسفی در جهان اسلام، یعنی تفکر فلسفی شیعی ایرانی، پدیده کاملاً نوینی رخ می‌نماید، زیرا در این باره شکی نیست که جهان‌بینی شیعی ایرانی، در شکل بخشیدن به محتوای تفکر فلسفی، عامل نوسازنده و عمده‌ای به شمار می‌رود، همانگونه که کلام شیعی ایرانی در رویارویی با کلام اسلام سنی چهره کاملاً مشخص خود را نشان می‌دهد.

پس از چندی، میراث فلسفه اسلامی، از خاور به باختر اسلامی - اندلس - راه یافت و در آنجا مرحله دیگری از شکوفایی خود را آغاز کرد. در اندلس چهره‌های درخشانی مانند ابن‌باجه (د ۵۳۳ق/ ۱۱۳۹م)، ابن طفیل (د ۵۸۱ق/ ۱۱۸۵م) و به ویژه ابن رشد (ه م م) جلوه‌گر می‌شوند. ابن رشد برجسته‌ترین نماینده ارسطوگرایی یا فلسفه مشایی، در جهان اسلام است. وی می‌کوشید که مفسر وفادار اندیشه‌های ارسطو باشد و از اینجا معارضات وی با برخی از اندیشه‌ها و نظریات فارابی، ابن سینا و متکلمان و به ویژه غزالی بروز می‌کند؛ اما نکته توجه‌انگیز این است که جهان‌بینی فلسفی ابن رشد، یا آنچه در سده‌های میانه اروپا، ابن رشدگرایی نام گرفته بود، از سده ۱۳م به محافل فلسفی اروپا راه یافت و در آنجا پیروان و هواداران بسیاری یافت، چنانکه می‌توان گفت تا سده‌های ۱۶ و ۱۷م نیز گرایش مسلط بر اندیشه فلسفی اروپایی بود. اما از سوی دیگر، ابن رشدگرایی، پس از مرگ ابن رشد، به شرق جهان اسلام راه و نفوذ نیافت، یعنی پس از انتقال کانون اندیشه فلسفی به شرق اسلامی - و به ویژه به ایران - جهان‌بینی فلسفی ابن رشد، یکباره نادیده گرفته، و فراموش شد و به جای آن - به رغم کوششهای ستیزه‌جویانه و انتقادی ابن رشد - ابن‌سیناگرایی، در شرق اسلامی - ایران - همچنان از شکوفایی و نفوذ بسیار برخوردار گردید.

از سوی دیگر، با ظهور شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۵ق/ ۱۱۹۷م)، مشهور به شیخ اشراق مرحله تازه‌ای در جهان‌بینی فلسفی اسلامی به میان آمد. فلسفه اشراق سهروردی را می‌توان زنده کننده دیواره اندیشه‌های فلسفی و عرفان ایران باستان دانست. چنانکه خود وی می‌گوید: در میان ایرانیان (فرس) گروهی بودند که راه حقیقت می‌پیمودند و هماهنگ با آن رفتار می‌کردند. فرزندانگان و فاضلانی که همانند مجوسان نبودند، ما حکمت نوری شریف ایشان را، همان حکمتی که ذوق افلاطون و پیش از وی حکیمان دیگری بر آن گواهی داده‌اند، در کتابی به نام حکمة الاشراق، زنده کردیم و پیش از ما کسی به آن نپرداخته بود (ص ۱۱۷). جهان‌بینی فلسفی سهروردی، انگیزه پیدایش «افلاطونیان ایران» یا «اشراقیان» شد و افلاطون‌گرایی - به ویژه آنچه که از صافی تفسیرها و برداشتهای فیلسوفان و شارحان مکتب اسکندریه گذشته بود - اندک اندک جای خود را به ارسطوگرایی پیشین، به ویژه از نوع ابن رشدی آن می‌داد.

تقریباً همزمان با سهروردی و فلسفه اشراق وی، جهان‌بینی

در اثبات وجود آنها می‌کوشند. همچنین باید اشاره شود که در جهان‌بینی اشراقی سهروردی مسألهٔ مهم «نور» شایستهٔ توجه است. وی مفهوم نور را جانشین مفهوم وجود می‌کند. قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۱م) شارح نوشتهٔ بنیادی سهروردی، حکمت‌الاشراق می‌گوید که نور قائم مقام وجود واجب است و ظلمت مقام وجود ممکن را دارد (نک: ص ۱۸). صدرالدین شیرازی نیز به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: سهروردی لفظ وجود را به نور مبدل کرده است، زیرا اگر ظهور هستی بر موجودات و ماهیات نمی‌بود، همچنان در پردهٔ نیستی و تاریکی نهفتگی باقی می‌ماندند (نک: ص ۱۹۱، قس: ۲۸۳، که در آنجا گفته می‌شود: وجود و نور حقیقتی یگانه‌اند و اقسام هر یک از آنها، همانا اقسام آن دیگری است و تغایر میان آنها جز به حسب تغایر اصطلاحات نیست).

از میان منابع مهم و دست اول که فیلسوفان اسلامی از آنها بهره گرفته‌اند، نخست باید از ترجمهٔ عربی مجموعهٔ نوشته‌های ارسطو، به ویژه در منطق، روان‌شناسی و الهیات، یا متافیزیک، و سپس برخی از آثار افلاطون یا تلخیص آنها، ترجمهٔ برخی از نوشته‌های پلوتینوس^۱ (افلوپین)، بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، و به ویژه اتولوجیا (هم) و نیز ترجمهٔ برخی از نوشته‌های فیلسوف نوافلاطونی پرکلس^۲، مانند کتاب الايضاح فی الخیر المحض، یا کتاب اللعل نام برد. برخی از نوشته‌های هرمسی نیز در تفکر فلسفی اسلامی تأثیر نهاده است.

سیر فلسفهٔ سنتی اسلامی از زمان ملاصدرا تا دوران ما، همچنان ادامه یافته است، و در طی این زمان، دهها فیلسوف نامدار یا کمتر شناخته شده، نمایندگان تفکر فلسفی اسلامی، به ویژه در ایران بوده‌اند. برجسته‌ترین ایشان، در دوران اخیر، ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق/ ۱۸۷۲م) بوده است که منظومه و شرح منظومهٔ وی و شرح‌های دیگری که بر آن نوشته شده‌اند، از منتهای اصلی درسی فلسفهٔ سنتی به‌شمار می‌روند.

کتاب‌شناسی: در طی صدواندی سال گذشته تاکنون، خاورشناسان اروپایی، پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، تاریخ آن و همچنین مسائل اصلی و فرعی آن عرضه کرده‌اند که طبعاً ارزش و اعتبار آنها یکسان نیست. طی همین زمان، بعضی از مؤلفان شرقی و مسلمان نیز به فلسفهٔ اسلامی و به ویژه تاریخ آن پرداخته‌اند که ارزش تحقیقی و علمی آنها نیز متفاوت است. از سوی دیگر، مهم‌ترین کاری که دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی تاکنون انجام گرفته است، کشف، تهیه، تدوین علمی و انتشار متون کم و بیش انتقادی از آثار دست اول فیلسوفان اسلامی است که زمینه و وسایل را برای پژوهش‌های کنونی و آینده آماده کرده است. در اینجا، با رعایت اختصار، از مهم‌ترین کتابها و پژوهش‌های دیگران دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن یاد می‌شود. هر یک از این نوشته‌ها، همراه یک کتاب‌شناسی کم و بیش مفصل است. دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن به زبان فارسی یا عربی، جز چند کتاب درسی، تاکنون کار مهمی انجام نگرفته است، و آنچه هست، ترجمه‌هایی با ارزش‌های متفاوت از نوشته‌های خاورشناسان، یا نوشته‌های محققان

شرقی به زبانهای اروپایی است. اینک برخی از منابع مهم: Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, vol. II; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique, des origines jusqu'à la mort d' Averroës*, Paris, 1964; id, «La philosophie islamique depuis la mort d' Averroës jusqu'à nos jours», *Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1974, pp. 1067-1188; id, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Tehran, 1977; id, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, 1972-1973; De Menace, P.I., *Arabische Philosophie*, Bern, 1948; Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York/London, 1970; Sharif, M.M., *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1962.

در میان متون بسیار مهم در سالهای اخیر باید از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، در ۴ جلد نام برد که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ش/۱۹۷۲ تا ۱۹۷۸م در مجموعه «گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی» منتشر شده است. هر یک از این جلد‌ها، همراه مقدمهٔ تحلیلی بسیار سودمند و آموزنده‌ای به زبان فرانسه از هانری کرین است.

مآخذ: ابن‌صلاح، عثمان، «فتاوی»، ضمیمهٔ مجموعهٔ الرسائل العنبریه، بیروت، ۱۹۷۰م: سهروردی، یحیی، «کلمة التصوف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۶ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق (نک: هم، قطب‌الدین شیرازی)، قطب‌الدین شیرازی، محمود، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ق؛ نیز:

Horten, M., *Die Philosophie des Islams*, München, 1924.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

علوم در جهان اسلام

مقدمه: در دورانهای کهن عمده‌ترین مراکز دانش و پژوهش در یونان، مصر، شام، بین‌النهرین، ایران، هندوستان و چین بود. در یونان، پیش از تأسیس مدرسهٔ آتن، ریاضی‌دانانی مانند طالس و فیثاغورس، و پزشکیانی چون بقراط پرورش یافته بودند، اما به‌ویژه در زمینهٔ ریاضیات قابل تصور نیست که همهٔ آن پیشرفت‌ها از یونان سرچشمه گرفته باشد. شک نیست که بخش بزرگی از آن دانش، از مصر و بابل به یونان انتقال یافته بوده است، هر چند چگونگی این انتقال روشن نیست (کانتور، 102-103/1؛ سارتن، 52/1؛ اولیری، 57). در سدهٔ ۳ق م مدرسهٔ آتن که در عرصهٔ دانش جایگاه نخستین را داشت، رونق گذشته را از دست داد و مقام خود را به مدرسهٔ اسکندریه و نهاد (کانتور، 258-259/1؛ سارتن، 149/1).

مدرسهٔ اسکندریه در سده‌های ۳ و ۲ق م در اوج شکوفایی بود و تا سدهٔ ۴م همچنان رونق داشت. دانشمندانی چون اقلیدس، آپولونیوس،

1. Plötinos 2. Proklos

(بیهقی، احمد، همانجا؛ سیوطی، ۴۴/۱) و فضیلت دانش نزد خداوند از فضیلت عبادت برتر است (ابن بابویه، الخصال، ۴، امالی، ۵۸) و نیز علی بن ابی طالب (ع) در خطبه‌ای فرمود: سودمندتر از دانش گنجی نیست (همان، ۲۶۴).

بدین‌سان، برپایه آموزشهای اسلامی عابدان گلیم خویش از موج به در می‌برند و عالمان این هنر را نیز دارند که مردمان را از نادانی برهانند. آیات قرآن که در آنها از منزلگاههای ماه و اهله آن و وضع ستارگان (بقره ۱۸۹/۲؛ انعام، ۹۷/۶؛ یونس/۵۱) سخن گفته می‌شود (نک: ابن قتیبه، ۲)، در شمول علم بر گستره عظیمی از دانسته‌ها از هیأت، نجوم و ریاضیات جای تردید باقی نمی‌گذارد. همچنین است حدیث نبوی که برپایه آن، برای آموختن دانش رنج سفر چین نیز روا شمرده می‌شود؛ جایی که در آن روزگار آموزشگاه طیف گسترده‌ای از علوم محض بود و ریاضیات و پزشکی آن بیش از دانشهای دیگر شهرت داشت (سارتن، ۴۷۸، ۴۷۴/۱). پس آموزش هندسه و حساب نیز در حساب بود و به ارزش و اعتبار می‌افزود. قاریان و مفسران از بن جان می‌خواندند که پروردگارا دانش مرا بیفزای (طه/۱۱۴). اثر ژرف اینگونه آموزشها بود که مثلاً معتضد عباسی و ابوالعباس خوارزمشاه را به چنان رفتار فروتنانه‌ای با ثابت بن قره و بیرونی (نک: بیهقی، ابوالفضل، ۶۶۹) وا می‌داشت که تا سده‌های پس از دوران ایشان مورخان را به حیرت می‌افکند و ناگزیر بستر مناسبی برای پیشرفت دانش فراهم می‌آورد.

دوران شکوفایی: برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود، کار علمی در جهان اسلام از همان سده نخست در عرصه قابل توجهی آغاز شد. در حقیقت پیش از ظهور اسلام، شماری آثار علمی به زبان عربی که به عنوان ترجمه متون کهن یونانی یا سریانی شناخته می‌شدند، وجود داشتند که بهره‌برداری از آنها رفته‌رفته دامنه گسترده‌تری به خود می‌گرفت و زمینه را برای پیشرفت سترگ سده‌های بعد آماده می‌ساخت (V، GAS، مقدمه، ۱۳). همچنین کسانی در همان آغاز گسترش اسلام با مدرسه انطاکیه و آثاری که هنوز در اسکندریه باقی مانده بود، آشنایی یافتند و به استفاده از آنها پرداختند. ماسرجویه قدیم‌ترین مترجم دوره اسلامی است که در منابع از وی یاد شده است. همچنین گفته می‌شود که خالد بن یزید چون از خلافت نومید شد، به امید کسب ثروت به اندیشه کیمیاگری افتاد؛ به اسکندریه رفت و گروهی از اهل دانش را به ترجمه آثار یونانی واداشت (مسعودی، ۱۶۹/۴؛ ابن ندیم، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۵۵، ۴۱۹؛ ابن جلیل، ۶۱؛ صاعد، ۴۸؛ قفطی، ۳۲۴؛ ابن خلکان، ۲۲۴/۲؛ سارتن، ۴۹۵، ۴۹۰، ۴۸۹/۱).

به زودی اوضاع و احوالی پدید آمد که دانشمندان و دانش‌پژوهان بسیاری از شرق و غرب به جهان اسلام، و به ویژه به بغداد روی آوردند. در حالی که یهودیان در سراسر جهان مسیحیت مورد آزار قرار داشتند و مسیحیان دانش‌پژوه نیز با دانش‌ستیزی کشیشان روبه‌رو بودند، در

ارشمیدس و بطلمیوس و بسیاری دیگر در آن پرورش یافتند (کاتور 261-258/1؛ سارتن، 273-272، 174-164، 156-153/1). پس از قدرت یافتن روحانیان مسیحی، پژوهش علمی در اسکندریه سخت محدود شد و کار تدریس، صرف‌نظر از آنچه به اصول اعتقادی مسیحیت مربوط می‌شد، تقریباً به پزشکی منحصر گشت و سرانجام، در آغاز دوران اسلام بسیاری از استادان و شاگردان آن به مدرسه انطاکیه رفتند (مسعودی، ۳۵۴/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۳۵/۲).

آموزشگاه ادسا یا الرها از آغاز سده ۲م به مدت ۴ سده، جایگاه ترجمه آثار یونانی به زبان سریانی، و تدریس و پژوهش علمی بود که طالبان علم را به خود جذب می‌کرد. این آموزشگاه در ۴۸۹م به فرمان زنون امپراتور روم شرقی بسته شد و گروه بزرگی از استادان و دانشجویان آن به جندیشاپور کوچیدند (براون، «طب...»، 21، سارتن، 439، 435/1؛ اولیری، همانجا). در ۵۳۹م پس از بسته شدن مدرسه آتن به فرمان یوستینیانوس، گروهی از استادان و پژوهشگران آنجا نیز به جندیشاپور، و گروهی به حران پناهنده شدند.

در اواخر سده ۶م برزویه پزشک گروهی از پزشکان هندی و نیز شماری از کتابهای پزشکی هندوستان را با خود به ایران آورد (ابن مقفع، ۲۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱؛ سارتن، 449/1).

مدرسه جندیشاپور در سده ۶م تأسیس شد و به زودی به مرکز مهمی برای ترجمه آثار یونانی به پهلوی، و آموزش پزشکی به زبان آرامی تبدیل گردید. شماری از پزشکان یونانی برای تدریس به ایران دعوت شدند. بیمارستان بزرگی نیز در این شهر ساخته شد. این شهر در جریان گسترش اسلام به برکت درایت و هوشمندی مردم خیراندیش کاملاً سالم ماند و کار علمی در آن ادامه یافت (ابن اثیر، ۵۵۳/۲؛ قفطی، ۱۳۳-۱۳۴؛ ابن عبری، ۱۲۹). گروهی از بزرگ‌ترین پیشاهنگان پزشکی عصر اسلامی و از جمله چند تن از خاندان بختیشوع، حنین بن اسحاق و ابن ماسویه در جندیشاپور پرورش یافتند (ابن ابی اصیبعه، ۱۲۳/۱، ۱۲۶، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۸۴-۱۸۵؛ سارتن، 611، 574، 537/1).

افزون بر اینها در اواخر دوره ساسانیان در مرو، بلخ و سغد نیز مدارس ریاضیات و پزشکی برپا بود و تا دوران اسلامی رونق داشت (اولیری، 110-114).

با آغاز گسترش اسلام و گشوده شدن انطاکیه، جندیشاپور و اسکندریه، طی دو دهه بجز چین همه این مراکز، یا میراث فرهنگی بازمانده یا انتقال یافته از آنها به جهان اسلام تعلق یافت (صاعد، ۴۷-۴۸؛ ابن اثیر، ۴۹۲/۲، ۴۹۵، ۵۵۳، ۵۶۷).

علم در کتاب و سنت: در آیین اسلام، دانش حرمت بسیار دارد و ارزش آن در ردیف ارزش ایمان است: «يُزَعِّقُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ آمَنُوا تَوَاتَرًا أَلْعَلَّكُمْ تَرْجَبُونَ» (مجادله/۱۷۵). در حدیث نبوی آمده است که ارزشمندترین مردمان آنانند که دانش بیشتر دارند (ابن بابویه، امالی، ۲۷). دانشجویی فریضه است (ابن ماجه، ۸۰/۱؛ بیهقی، احمد، ۲۵۴/۲؛ کلینی، ۳۰/۱) و در مقام طلب دانش برآید، گرچه در چین باشد

معنای یک شیوه ویژه محاسبه به واژگان زبانهای اروپایی افزود (زوتر، 10-11)؛ ثابت بن قره، که ابتکاراتش در حل مسائل ریاضی از جمله در محاسبه سطح سهمی و حجم سهمیوار، نقش بزرگی در پیشرفت ریاضیات، و به ویژه حساب انتگرال ایفا کرد؛ ابوکامل مصری، که کار خوارزمی را در کاربرد روشهای جبری برای حل مسائل هندسی ادامه و گسترش داد و ظاهراً بدون آگاهی از کارهای یونانیان، به طرح و حل معادلات سیاله پرداخت (سارتن، 631-630/I؛ د، ۱۹۱۶-۱۹۳)؛ ابراهیم بن سنان، که روش جدیدی، ساده‌تر از روش ارشمیدس، برای تریب سهمی ابداع کرد (سارتن، 632-631/I؛ د، ۴۲۹/۲)؛ اخوان الصفا، با شماری رسائل در ریاضیات و دانشهای دیگر (سارتن، 660/I)؛ ابوالوفای بوزجانی، که با اثبات رابطه میان سینوس و کسینوس مجموع و تفاضل زوایا، با سینوس و کسینوس هر یک از آن زوایا و محاسبه سینوس نیم درجه، جایگاه مهمی در تاریخ مثلثات به خود اختصاص داد (زوتر، 71-72؛ سارتن، 667-666/I)؛ ابوسعید سجزی، که به پژوهشهای نو درباره بسیاری از مسائل هندسی، از جمله قطوع مخروطی پرداخت، مسأله تثلیث زاویه را برای نخستین بار با روش علمی حل کرد و بر اصل توافقی اقلیدس پرتو تازه‌ای افکند و در اسطرلابی که ساخت، موضوع حرکت وضعی زمین را مطرح کرد (بیرونی، استخراج...، ۴۰، ۴۱، ۵۶، ۹۱، استیعاب...، گ ۳۶)؛ ابن هبش، که پژوهشهای وی در نورشناسی و حل مسأله‌ای در همین زمینه که به یک معادله درجه چهارم می‌انجامد و به نام خود او شهرت یافته است و ابتکارات نبوغ آمیزش در حل مسائل مثلثات از راههای هندسی و استفاده از ریاضیات در حل مسائل مربوط به علوم طبیعی و کاربرد روش اثناء برای محاسبه حجم - که سرانجام به ابداع حساب انتگرال منتهی شد - از سوی دانشمندان غربی مورد استفاده فراوان بوده است (شوی، 244-243/I؛ ویدمان، 771/II؛ سارتن، 721/I؛ د، ۱۳۱/۵)؛ ابوالجود، که دستاوردهای بزرگ او در ریاضیات و از جمله رسم ۷ ضلعی و ۹ ضلعی منتظم، و پاسخهای او به پرسشهای بیرونی در تاریخ ریاضیات با ارزش بسیار تلقی می‌شود (کانتور، 759/I؛ زوتر، 97؛ د، ۳۰۲/۵-۳۰۵)؛ بیرونی، جامع‌ترین دانشمند عصر خویش با ذهنی پژوهشگر و بی‌نظیر که به برکت ابداعاتش در حل بسیاری مسائل ریاضی، از جمله تثلیث زاویه، محاسبه وتریک درجه، و محاسبه نسبت قطر دایره به محیط آن در کنار دیگر دانشها در تاریخ ریاضیات نیز جایگاه مهمی یافته است (زوتر، 100-98؛ سارتن، 697، 694-697/I؛ قربانی، ۳۳۹-۴۲۲)؛ عمر خیام، که از جمله با رساله‌ای در جبر و مقابله، یکی از برجسته‌ترین آثار ریاضی در زبان عربی و پژوهش منظم در معادلات درجه اول، دوم و سوم و رساله‌ای در شرح دشواریهای اصول موضوعه اقلیدس، توجه مورخان علم را به خود معطوف داشته است (زوتر، 113؛ سارتن، 760-759/I؛ مصاحب، ۱۲۳۰/۱-۱۲۳۱)؛ و صدها تن دیگر.

دوران رکود: دوران شکوفایی دانش در جهان اسلام رفته رفته به

جامعه اسلامی، مردم دانشور از هر مذهب و ملت، ارجمند شمرده می‌شدند. بدین سان، ماسرجویه، یهودی بصری به دمشق رفت و برای مروان بن حکم خلیفه اموی به ترجمه یک اثر یونانی در پزشکی پرداخت. منصور عباسی، جورجس بن جبرئیل بن بختیشوع را به بغداد فراخواند و وی را در یکی از منازل با شکوه خویش جای داد و حاجب خود را مأمور ساخت که در فراهم آوردن وسایل آسایش و رفاه او هیچ کوتاهی روا ندارد. همو کسانی را مأمور ترجمه آثار یونانی ساخت؛ همچنین گروهی از دانشمندان هندی را به بغداد فراخواند و فرمان ترجمه سیدھانتا، و تدوین اثری به همان شیوه به زبان عربی را صادر کرد (ابن ندیم، ۳۰۴، ۳۵۵؛ ابن جلدجل، همانجا؛ صاعد، ۴۹-۵۰؛ ققطی، ۲۲۰، ۲۷۰، ۳۲۴-۳۲۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۳۳/۱-۱۳۴-۱۳۳/GAS, III/206) (207).

در زمینه حقوق و پاداشها نیز نه تنها کمبودی در کار نبود، بلکه گاه بخششهای فراوانی نیز صورت می‌گرفت. مقرری سالانه جبرئیل بن بختیشوع از هارون الرشید، ۴۸۰ هزار درهم بود و با افزودن آنچه به مناسبت اعیاد اسلامی و مسیحی به وی پرداخت می‌شد، جمع دریافتی مرتب سالانه وی از آن خلیفه به ۶۰۰ هزار درهم می‌رسید. آنچه از نزدیکان هارون به وی می‌رسید، از این نیز بیشتر بود و مثلاً تنها خانواده برامکه هر سال مبلغ ۲'۴۰۰'۰۰۰ درهم به او می‌پرداختند (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۶/۱-۱۳۷؛ کانتور، 695/I).

تلاشهای علمی و به ویژه کار ترجمه در دوران خلافت هارون الرشید سرعت بیشتری یافت. در این هنگام، برمکیان نیز در کار بودند که در تشویق مترجمان همت بسیار به خرج می‌دادند. یک مرکز علمی نیز بنیاد نهاده شد که بیت‌الحکمه نام گرفت و در دوران مأمون گسترش بیشتری یافت. دانشمندان و مترجمان بزرگی مانند بنی موسی، حنین ابن اسحاق، حبیب بن حسن و ثابت بن قره، در آن به کار ترجمه، ویرایش و شرح و تألیف اشتغال داشتند. هر یک از مترجمان شهره‌ای برابر ۵۰۰ دینار دریافت می‌کرد. ترجمه حنین بن اسحاق به قدری هنرمندانه بود که مأمون هم وزن کتابی که او به عربی درمی‌آورد، طلا به او می‌پرداخت (ابن ندیم، ۳۰۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۸۷/۱).

بدین ترتیب، بزرگ‌ترین آثار یونانی در پزشکی و ریاضیات و نجوم، مانند وصایا، فصول، و ابیدمی و اخلاط بقراط و تشریح، اسطقسات، مزاج و النبض الکبیر جالینوس و اصول هندسه اقلیدس و مجسطی بطلمیوس و دهها اثر دیگر، و نیز شماری کتابهای فارسی و هندی به عربی ترجمه شدند، و چون در متون ترجمه شده ابهامات بسیار به چشم می‌خورد، شروح و تفاسیر بسیاری نیز بر آنها نوشته شد و صدها تحریر و تألیف تازه فراهم آمد (ابن ندیم، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۴۷-۳۵۰).

طی ۳ سده صدها دانشمند نابغه پرورش یافتند: محمد بن موسی خوارزمی، پیشتاز بزرگ کاربرد روشهای جبری در حل مسائل هندسی که ترجمه کتاب حساب وی به زبان لاتینی، با عنوان کتاب خوارزمی، نام او را جهانی ساخت و آنرا به شکل تصحیف شده آنگورسم به

می‌کند که هیچ‌گاه در پی هندسه نرود (ابوحیان، ۱۵۷-۱۶۳؛ یاقوت، ۱۶۸/۴-۱۷۲). حتی اگر اعتقاد قلبی آن نویسنده چنان نبوده، و این سخنان را برای دفع تهمت بددینی از خود و خانواده‌اش نوشته باشد و یا آنگونه که گاه گفته می‌شود، آن جملات را یکی دو قرن دیرتر، از زبان وی جعل کرده باشند (نک: ه، ۱۹۶/۳-۱۹۷)، باز نشان می‌دهد که در برخی محافل نسبت به این دانشها چگونه می‌اندیشیده‌اند.

ابورحان بیرونی شکوه داشت که چون به مردمان روزگار خویش می‌نگرد، مشاهده می‌کند که در همه جا، کسانی در هیأت جهل جلوه‌گرند و به نادانی مباهات می‌کنند و با اهل فضل دشمنی می‌ورزند و بر ایشان ستم می‌کنند و به اتفاق زشت‌ترین و زیان‌بخش‌ترین خصلتها را نیک می‌شمارند و برخی از ایشان دانش را گمراهی می‌نامند تا آن‌را در نظر مردمان نادان همانند خویش ناپسند نمایند و مهر الحاد بر آن می‌نهند تا باب سرکوب اهل دانش را بر خویش بکشایند و گروهی گرانجان که خویشتن را به انصاف می‌ستایند، چهرهٔ حکیم روشن‌رای به خود می‌گیرند و می‌پرسند: فایدهٔ دانشها چیست؟ زیرا که از فضیلت آدمیان بر جانوران آگاهی ندارند (تحلید...، ۳-۴). غزالی، مدرس نظامیه و امام شافعیان که چندین سده پس از روزگار خویش همچنان سیدالفقها نامیده می‌شود و مذهب شافعی بر مدار او می‌چرخد (نک: همایی، ۳۹۶-۳۹۷)، با دلیری تمام فتوا می‌دهد که پرداختن به دانش اقلیدس و مجسطی و دقایق حساب و هندسه گرچه ذهن را نیرومند می‌کند، ولی ما به سبب یک آفت آن‌را ناروا می‌شمیریم، زیرا که از مقدمات علم اوائل است و اینگونه دانشها، کار آموزندگان آنها را به مذاهب فاسده می‌کشاند (غزالی، فاتحه...، ۵۶). همو در شرح این استدلال در جای دیگری، نشانه‌های بیشتری از دانایی خویش عرضه می‌کند: از دانشهای ریاضی، یعنی حساب، هندسه و هیأت دو آفت زاده می‌شود: یکی آنکه آشکاری براهین در این دانشها، موجب پدید آمدن اعتقاد نیکو در حق فیلسوفان - که این علوم از پایه‌های کار ایشان است - می‌شود و آن کس که چنین اعتقادی پیدا کند، چون حدیث کفر و انکار ایشان را بشنود، به تقلید محض کافر می‌گردد و من بسیار کسان را دیده‌ام که با همین برهان کافر گشته‌اند. غزالی بر ناروایی آموزش ریاضیات از اینگونه برهانها بسیار داشت. وی البته در دورانی، مانند بسیاری فقهای دیگر دانش پزشکی را برای حفظ تندرستی ضروری می‌یافت، اما سرانجام به این نتیجه رسید که «از طب نیز جز تکبر نیفزاید» (احیاء...، ۲۷/۱، المنقذ...، ۱۱۲-۱۱۳، کیمیا...، ۲۵۸/۲). دانش ستیزی و تحریک عوام و جهال بر ضد اهل دانش و پژوهش، به قوت قشریگری پیش می‌رفت. گاه آن‌را از تلبیسه‌های ابلیس می‌شمردند (ابن جوزی، صید...، ۴۱۱، تلبیس...، ۹۶-۹۷). در بسیاری موارد قدرت سیاسی محرک اصلی بود و به هر حال، به یاری قشریون برمی‌خاست (غزالی، المنقذ...، ۱۵۵-۱۵۷). جامعه‌ای که جهل بر آن حاکم گردد، عرصهٔ تاخت و تاز مردم

پایان می‌رسید. البته کار علمی به نیروی رونق سده‌های گذشته همچنان ادامه داشت، اما شور و شوق کاهش می‌یافت. دانشجویانی که همهٔ توان و قریحهٔ خود را در خدمت دانش می‌نهادند و استادان را بر سر شوق می‌آوردند، کمتر و کمتر می‌شدند. بدین‌سان، دانشمندی چه در ریاضیات و نجوم و چه در علوم دیگر پرورش می‌یافتند، اما در شمار از بزرگان دوران شکوفایی بسیار کمتر بودند و در نیروی اندیشه و پژوهش و نوآوری با ایشان هیچ نسبتی نداشتند. گویی دوران خوارزمی، کوهی، ابوالوفا، سجزی، ابن هیثم، ابوالجود، بیرونی و ابن سینا بی‌بازگشت سپری شده است. بذرهای دانش ستیزی که برخی مکاتب در سده‌های گذشته پاشیده بودند، به ویژه پیروزی اندیشهٔ اشعری در عرصهٔ قدرتهای حاکمه، رفته رفته آثار خود را در جلوگیری از پیشرفت دانش آشکار می‌ساخت. حاصل این ویرانگری را با ویرانی و رکود ناشی از هجوم مغولان که در پی آن فرا رسید، برابر شمرده‌اند. جنگهای صلیبی و یریشانی و نایمینی ناشی از آنها - که پیش از آن فعالیت‌های علمی را در بخشهایی از جهان اسلام مختل ساخته بود - با آنچه از حملهٔ مغولان حاصل آمد، قابل قیاس نیست (کاتور، ۱۷۷۷-۷۸۰).

در طول تاریخ هیچ تمدنی با چنین هجوم فشردهٔ ویرانگری روبه‌رو نشده است. تنها نصیرالدین طوسی بود که توانست بخشی از آن فرهنگ سترگ را نجات دهد. شکوفایی کوتاه مدت سدهٔ ۱۳/ق و ظهور کسانی چون کمال‌الدین ابن یونس، اثیرالدین ابهری، محیی‌الدین مغربی و خود نصیرالدین، با رساله‌هایی در شکل قطاع، دربارهٔ خطوط موازی و اندیشه‌های نو دربارهٔ اصل توازی، تحریر اصول هندسهٔ اقلیدس و تحریر مجسطی، حاصل یک رستاخیز ریاضی با شکوه، ولی زودگذر بود (اقبال، ۵۰۱-۵۰۲؛ زوتر، ۲۰۴-۲۰۵، ۱۵۵، ۱۴۸-۱۴۶؛ سارتن، ۱۰۱۵-۱۰۱۶، ۱۰۰۵-۱۰۰۱، ۸۶۷، ۱۰/II؛ براون، «تاریخ...»، I/286؛ دورانت، ۴/۳۳۷).

علل رکود علمی: مخالفت با دانش، و تحقیر و تکفیر دانشمندان از آفتگاهی است که دامن بسیاری جوامع را گرفته است. در جامعهٔ اسلامی نیز از همان آغاز زرمه‌هایی دربارهٔ ناسودمندی یا حتی زیان‌بخشی علوم اوائل، یا دانشهای یونان شنیده می‌شد. مروجان این دانشها به رغم ستایشی که در کتاب و سنت از علم شده بود، دشمنان بسیار داشتند. در میان سنت‌گرایان قشری، به ویژه اشعریان، کسانی بودند که در کنار مبارزه با فلسفه، آموزش ریاضیات، نجوم و کیمیا را نیز ناروا می‌شمردند. فن پزشکی نیز - گرچه به علل روشن نسبت به آن اندک تساهلی روا می‌داشتند - گاه از تعرض ایشان برکنار نمی‌ماند. این نیز روشن است که در جریان گسترش اسلام، برخی فرماندهان دست به کتاب سوزی زده‌اند؛ بعدها نیز گاه چنین اتفاقاتی می‌افتاد، چنانکه محمود غزنوی هم کتابهای فلسفه و نجوم را می‌سوزاند (بیرونی، الآثار...، ۳۵-۳۶، ۴۸؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۹). در نامه‌ای منسوب به یک نویسندهٔ نامدار سدهٔ ۳/ق ۹/م می‌خوانیم که از هندسه بیزاری می‌جوید، از خداوند می‌خواهد که او را از شر این دانش مصون دارد و سوگند یاد

شیاد می‌شود، آنگاه برای اهل دانش مجالی نمی‌ماند.

دوران شکوفایی در چنین شرایطی رفته رفته به سر آمد. مقاومت دراز مدتی که مردم دانش‌پرور در برابر تهدید و تکفیر قشریون نشان دادند و به نیروی روح بزرگ خویش مدتها جامعه اسلامی را همچنان به عنوان عمده‌ترین کانون دانش در جهان حفظ کردند، حیرت‌انگیز است. دستاوردهایی که حاصل آمد و بعدها در روند تکامل به سطح دانش امروزی در مناطق دیگر جهان رسید، یعنی دانشی که بشر کنونی از برکات آن برخوردار است، بدون فداکاری آن فرزندان جهان اسلام که در برابر درنده‌خویی نگهبانان جهل و قدرتهای حامی ایشان به جد ایستادند و پرچم دانش را از دست نهند، ممکن نبود (نک: سارتن، I/21).

اکنون که به آن فرهیختگان و روزگار درخشان ایشان می‌اندیشیم، از بیت الحکمه و دارالحکمه، از مدرسه‌ها و کتابخانه‌های بغداد، قاهره، جندی‌شاپور، بلخ، بخارا، قرطبه و غرناطه، از رصدخانه‌های شماسیه و قاسیون و نیشابور و مراغه و سمرقند یاد می‌کنیم؛ از رویدادهای تلخ و شیرین بسیار، از دق‌مرگ شدن حنین بن اسحاق و مصلوب شدن اسحاق بن عمران، از مرگ ابوسهل مسیحی به هنگام گریز از محمود غزنوی، از آوارگی و حبس ابن سینا و از اندوه جانکاه خواجه نصیرالدین (ابن جلجل، ۶۸، ۷۰-۸۴؛ نظامی، ۷۶-۷۸؛ نصیرالدین، ۱۶۴/۴)، و از آن آرزوهای خاک شده و شکوه غم‌انگیز بیرونی، با آن ذهن تابناک که به هوشمندی فرا رسیدن روزگار رکود دانش را پیش‌بینی کرد: «نشان روزگار پیشرفت دانشها آن است که مردمان به علوم رغبت کنند و دانشوران را گرامی دارند، اما روزگار ما بدین‌نشان نیست، بلکه به وارونه آن است، و اگر هنوز دانشی هست، بازمانده از روزگاری است که بدین‌نشان بودند» (بیرونی، تحقیق...، ۱۰۷).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبه، احمد، *عبرن الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹/ق ۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ همو، *الخصال*، قم، ۱۴۰۳/ق ۱۳۶۲؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، به‌کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۳۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، تلیس ایلیس، به‌کوشش سیدجمیلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، *صیدالخواطر*، به‌کوشش محمد عبدالرحمان عوض، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبری، *غریفوروس*، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵/ق ۱۹۷۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، *مقدمه کلیله و دمنه*، بیروت، المطبعة الکاتولیکه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحنان توحیدی، علی، *مثالب الوزیرین*، دمشق، ۱۹۶۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به‌کوشش زاخار، لایبزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *استخراج الاوتار*، به‌کوشش احمد سعید دمردات، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، *استیعاب الوجوه الممکنه فی صنعة الاسطرلاب*، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس، شه ۳۳۱۹، همو، *تحدید نهاییات الاماکن*، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، بیروت، عالم‌الکتاب؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به‌کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، احمد، *شعب الایمان*، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ دوران، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، بیروت، ۱۹۱۲م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *فاتحة العلوم*، قاهره، ۱۳۲۲ق؛ همو، *کیمیای سعادت*، تهران،

۱۳۶۱ش؛ همو، *المنقذ من الضلال*، قاهره، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴م؛ قرآن کریم؛ قربانی، ابوالقاسم، *بیرونی نامه*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیبرت، لایبزیگ، ۱۹۰۳م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ سعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م؛ مصاحب، غلامحسین، *ثوری مقدماتی اعداد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، به‌کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷/ق ۱۹۰۹م؛ همای، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، ادبای؛ نیز:

Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; id., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1962; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; GAS; O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1964; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-1931; Schoy, C., *Beiträge zur arabisch-islamischen Mathematik und Astronomie*, Frankfurt, 1988; Suter, H., *die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Wiedemann, E., *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1984.

محمدعلی مولوی

طب و داروشناسی، تاریخ طب و داروشناسی در تمدن اسلامی از همان آغاز اسلام قابل بررسی است. مسلمانان از دیرباز برای دانش طب اهمیت بسیار قائل می‌شدند و حتی در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص) علم ابدان بر علم ادیان مقدم آمده است. گرچه انتقال سنن و میراث پزشکی ایرانی و هندی و یونانی به‌طور منظم و عملی به قرن ۲ق/۸م بازمی‌گردد، ولی باید گفت که مسلمانان صدر اسلام در ایام پیامبر اکرم (ص) در کنار تجربیات محدود و اندک پزشکی خود، با سنت پزشکی ایران و هند و میراث یونان از طریق جندی‌شاپور ناآشنا نبودند. چنانکه گفته‌اند: حارث بن کلبه، پزشک عرب معاصر پیامبر (ص) از کسانی بود که در بیمارستان جندی‌شاپور تحصیل کرده بود. به روزگار خلفای دمشق نیز پزشکانی چون ماسرجویه، نویسنده کتابهایی چون *قوی العقاقیر و منافعها و مضارها* حامل میراث پزشکی ایرانی و یونانی به قلمرو اسلام بوده‌اند (قفطی، ۳۲۴-۳۲۵).

با اینهمه، ورود جرجیس بن بختیشوع جندی‌شاپوری به بغداد به دعوت منصور عباسی در واقع آغاز انتقال میراث طبی غیرعربی به جهان اسلام است. کتاب *کناش*، یا مجموعه مسائل طبی و دارویی او نخستین اثر، یا از نخستین آثاری است که در این دوره نگاشته شده است. پس از او بسیاری از جندی‌شاپوریان و شاگردان آنها، خاصه فرزندان و نوادگان جرجیس روی به بغداد نهادند. از آن میان می‌توان اینان را نام برد: ۱. عیسی بن صهاربخت صاحب کتاب *قوی‌الادویه المفرده* (ابن ندیم، ۳۵۶)؛ ۲. ماسویه پدر یوحنا که چند دهه در جندی‌شاپور به داروسازی اشتغال داشت؛ ۳. پسر او یوحنا از پزشکان و مترجمان نامدار آثار پزشکی یونانی به عربی، و نویسنده *الادویه المسهله* (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴؛ رازی، *الحاوی*، ۲۳۴/۵، ۱۰۹/۶، جم)؛ ۴. حنین بن اسحاق چشم‌پزشک، داروشناس برجسته و صاحب *العشر مقالات فی العین*، و *اختیار ادویه علل العین و آثار مهم دیگر* (قفطی ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن ندیم، ۳۵۳).

گرفت و حاوی نوآوریها و تحقیقات و نظریات نوین بود. در این سده، نخست باید از ابن رین طبری (ه م) نام برد؛ کتاب *فردوس الحکمه* او نخستین کتاب جامع پزشکی است که تأثیر بزرگی بر پزشکان بعدی نهاد. بعضی نظریات او در آسیب‌شناسی و طب بالینی (ص ۱۵۹-۱۷۲) و داروشناسی (ص ۴۲۰-۴۲۳، ۴۴۹-۴۶۷) حائز اهمیت است. در همین سده حنین بن اسحاق رساله‌ای ممتاز در چشم پزشکی به نام *العشر مقالات فی العین* نوشت و از این رو او را بنیان‌گذار این علم به معنای اخص در تمدن اسلامی خوانده‌اند (مایر هوف، «برتوی نو...»، ۴۷۰). همچنین کتاب *اقرابادین* شاپور بن سهل (د ۲۵۵ق) رئیس بیمارستان جندی‌شاپور، سالیان دراز در بیمارستانها و نزد اطبا و داروشناسان رواجی بسیار داشت (بابا، ۵۷۹). کتاب *بخششوع بن جبرائیل* (د ۲۵۶ق) موسوم به *نصائح الزهیان فی الادویه المركبه* از آثار مهم در این سده به شمار می‌رود (قفطی، ۱۰۳؛ سامرای، ۳۹۳/۱).

از دیگر کتابهای داروشناسی باید به *مفردات الادویه غافقی*، *مفردات ابن بیطار*، و از داروهای مرکب به *اقرابادین کندی*، *اقرابادین سمرقندی* و *اقرابادین قلانسی* اشاره کرد که از آثار مهم و رایج بوده، و از منابع اساسی متأخران به شمار می‌رفته است. کتابهای *فی المرض السسمی دیابیطا* از عبداللطیف بغدادی، *فی المعده و مداواتها* از ابن جزار قیروانی، و *تذکره الکحالیین* از علی بن عیسی جراح، نیز از تک نگارهای جالب و مهم این اعصار است. در سده ۴/۱۰م ابوالحسن احمد بن محمد طبری کتاب معروف *المعالجات البقراطیه* را نوشت که ابن ابی اصیبه آن را نافع‌ترین کتاب خوانده است (۳۲۱/۱). محمد بن زکریای رازی کتاب *الحاوی* را تألیف کرد که بزرگ‌ترین دانشنامه طب جهان اسلام به شمار می‌رود و به ویژه دربارهٔ آبله و حصه و بعضی ترکیبات داروها - که ۳ جلد از کتاب خود را بدان اختصاص داده - تحقیقات بدیع عرضه کرده است (مثلاً *الحاوی*، ۶۱/۲۲-۶۷، *الجدری* و *الحصبة*، جم: نجم‌آبادی، ۴۳۰-۴۳۱). *الحاوی* و نیز *طب المنصوری* او هر دو در قرون ۱۳ و ۱۵ به لاتینی ترجمه شد و بارها در اروپا به چاپ رسید. رازی در تألیف آثار پزشکی و نیز اشتغال به مداوای بیماریها و داروشناسی از غالب پزشکان برجستهٔ متقدم از مسلمان و مسیحی و زرتشتی و ایرانی و هندی و یونانی بهره گرفته، و در مواضع بسیاری نام و آثار آنها را ذکر کرده است. کتاب *الجدری و الحصبة* (آبله و سرخک) او حاصل بخشی از مهم‌ترین تحقیقات طب در تمدن اسلامی و علم پزشکی به طور کلی به شمار می‌رود. ترجمه‌های متعدد این کتاب در اروپا بارها چاپ شده است (برای دیگر آثار رازی، نک: بیرونی، فهرست: قفطی، ۲۷۴).

همچنین کتاب *هدایة المتعلمین* اثر ابوبکر اخوینی بخاری در پزشکی و به ویژه داروشناسی حائز اهمیت بسیار است. اخوینی در این کتاب با دیدگاهی انتقادی به نظریات داروشناسانهٔ پزشکان متقدم نگرسته، و

یکی از پدیده‌های این دوره رواج سنت «طب شرعی» است که به تدریج از خلال احادیث پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) دربارهٔ برخی مسائل طبی و حفظ الصحه تدوین گردید. از جمله *الطب النبوی* اثر ابن قیم جوزیه، *المنهل الروی فی الطب النبوی* از ابن طولون، *الطب فی الکتاب و السنه* از عبداللطیف بغدادی، و *طب الصادق و طب الرضا و طب الباقر* را باید یاد کرد. در این عصر گذشته از پزشکی جندی‌شاپور، سنت پزشکی هندی از طریق ترجمهٔ آثاری چون *السموم اثر شاناق هندی*، و پزشکی یونان به طور مستقیم از طریق ترجمهٔ آثار بقراط و جالینوس، بنیاد علم پزشکی در تمدن اسلامی را تشکیل می‌داد. ابن ندیم فهرستی از منابع پزشکی یونانی و ایرانی و هندی به دست داده است (ص ۳۴۵-۳۶۰). همچنین فهرستی که ابن رضوان (ه م) از آثار بقراط آورده است، از ۵۰ اثر درمی‌گذرد. کتاب *الفصول بقراط* از آثار بسیار رایج در جهان اسلام بوده که شروح متعددی به قلم پزشکان بزرگی چون ابن ابی صادق و رازی بر آن نوشته شده است. رازی همچنین چند کتاب جالینوس را تلخیص کرده بوده است (بیرونی، فهرست...، ۱۳).

باید گفت پزشکی و داروشناسی - که آن را علم صیدنه یا صیدله نیز می‌خواندند - از همان روزگار یا یکدیگر پیوستگی تام یافتند، به گونه‌ای که گاه تمایز میان منابع پزشکی و دارویی غیرممکن می‌نماید. چنانکه بهترین پزشکان کسانی بودند که خود داروشناس و داروساز محسوب می‌شدند (مثلاً رازی، همان، ۲/۲۲، ۴)؛ اما داروسازان غالباً تنها از خواص و انواع داروهای مفرد و مرکب اطلاع داشتند و از واکنش مزاجهای گوناگون در برابر بیماری و دارو مطلع نبودند. از این رو، در دوران پیشرفت علم طب، ترکیب داروها نیز اغلب زیر نظر پزشک انجام می‌گرفت، یا خود پزشکان بدین کار می‌پرداختند و در کنار آثار طبی خود، کتابها و رسالاتی نیز در داروشناسی تألیف می‌کردند. آنان کتابهای داروشناسی را بر اساس نظریهٔ اخلاط و طبایع - که در آن بیماریها و داروها بر حسب سردی و گرمی و تری و خشکی مزاج بیمار یا طبیعت داروها بررسی می‌شد - تقسیم‌بندی می‌کردند (مثلاً ابن رین طبری، ۴۰۰). تشخیص غلبهٔ یکی از این اخلاط و طبایع، علت آن و تجویز داروی مناسب برای ایجاد تعادل میان آنها بسیار مهم بود. باید گفت داروها از نظر بساطت و ترکیب به داروهای مفرد (عقاقیر، جمع *عُقَار*) و مرکب (اقرابادین، اقرابادین) تقسیم می‌شد. پزشکان داروهای مرکب را برای ایجاد تعادل میان خواص و مزاج و طبیعت داروهای مفرد و تأثیر متناسب با بیماری می‌ساختند و تجویز می‌کردند (نک: ابن سینا، ۲۲۲/۲؛ جرجانی، ۶۸۷). نیز از آنجا که داروها نباتی، معدنی، یا حیوانی بود، داروشناسی ارتباط بسیار نزدیکی با گیاه‌شناسی و جانورشناسی و کیمیا داشت؛ چنانکه آثاری چون *فردوس الحکمه*، *الحاوی* و قانون هر یک حاوی فصولی در گیاه‌شناسی و جانورشناسی است. به هر حال از قرن ۳/۹م پزشکان و داروشناسان نامداری ظهور کردند که آثارشان تا مدت‌های مدید مرجع و مستند پزشکان بعدی قرار

اسلامی، کتابهای بقراط و جالینوس، و پس از آن و در کنار آنها، آثار بزرگ پزشکان عصر اسلامی از حنین بن اسحاق و ابن ماسویه تا ابن سینا و رازی متون درسی را تشکیل می‌دادند که به ترتیب خاصی خوانده می‌شد (رهاوی، ۱۹۴). امتحان اطبا نیز مبتنی بر کتابهای خاصی چون *محنة الطیب* از حنین بن اسحاق، *عشر مقالات فی العین* در چشم پزشکی، *کناش بولص* در شکسته‌بندی، *التصریف زهراوی* در جراحی، *فصولی از طب المنصوری* و *فی محنة الطیب* رازی بوده است.

پزشکان عصر اسلامی همچنانکه به جسم توجه داشتند، از بیماریهای جان و روان و ارتباط آن با امراض جسمانی غافل نبودند. از جمله آثاری که در این زمینه نگاشته شده است، می‌توان به *الطب الروحانی اثر رازی*، *الطب و الاحداث النفسانیة* نوشته ابوسعید بن بختیشوع اشاره کرد. گذشته از آن مسائل مربوط به اخلاق پزشکی و آداب آن نیز مورد توجه بسیار بوده است. چنانکه ابن رضوان کتاب *التطرق بالطب الی السعادة* را نوشت و رهاوی کتاب *ادب الطیب*، و صاعد بن حسن کتاب *التشویق الطبی*، و ابن ماسویه کتاب *النوادیر الطیبه* را در این زمینه پدید آوردند.

اشتغال به پزشکی و مداوای بیماران و ساخت و عرضه داروها، قوانین و شیوه‌های تعیین شده‌ای داشت که پزشکان و داروسازان ملزم به رعایت آن بودند و نظارت بر اجرای این قوانین برعهده محتسب و دستگاه حسبه بود. دانشمندانی که به تألیف درباره حسبه پرداخته‌اند، *فصولی از کتاب خود* را به این قوانین اختصاص داده‌اند. از جمله باید از *نهایة الرتبة فی طلب الحسبه* از شیرزی یاد کرد که یادآور شده است محتسب می‌تواند نظارت دقیق به ویژه بر داروسازی داشته باشد (ص ۱۰۰).

از این زمان رکود علمی که به تدریج قلمرو بسیاری از دانشهای رایج در جهان اسلام را فرا می‌گرفت، در دانشهای پزشکی نیز مؤثر افتاد و آثار طبیبی که از حدود قرن ۶/۱۲ به این سوی نگاشته می‌شد، معمولاً جز شرح و تفسیر آثار متقدمان نبود؛ اگرچه در همین دوران نیز گاه به آثار برجسته‌ای برمی‌خوریم که همچون کتاب *نورالعین* نوشته ابوروح محمد بن منصور جرجانی، معروف به *زرین دست* حاوی مطالب بدیع و بی‌سابقه‌اند (مایرهوف، همان، مقدمه، ۱۰-۹؛ قس: الگود، «طب...»، ۵۷، «تاریخ...»، ۱۴۲). همچنین کتابهای *سیداسماعیل جرجانی* پزشک نامدار سده ۶ ق چون *ذخیره خوارزمشاهی* و *الاعراض الطیبه* از اهمیت و رواج خاصی برخوردار بودند؛ به ویژه کتاب *ذخیره* گذشته از فواید طبی، اثری گرانبها در داروشناسی نیز محسوب می‌گردد (کتاب نهم در ۵ گفتار). شیوه جرجانی در طبقه‌بندی بیماریها و وصف آنها نیز جالب توجه است.

پزشک مشهور بعدی نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی در کتاب *الحاوی فی علم التداوی* (جه) به مباحثی چون آسیب‌شناسی و

غالب داروهایی را که وصف کرده، خودآزموده است (مثلاً ص ۴۰۷، ۴۵۵، ۴۵۷، ۵۶۰، ۵۸۹). کتاب ابومنصور موفق هروی به نام *الابنیه عن حقایق الادویه* که حاوی نوعی تقسیم‌بندی نوین در داروهاست (ص ۳ به بعد)، به ویژه در شرق اسلامی رواج بسیار داشت (نیز نک: مایرهوف، «کتاب...»، مقدمه، ۱۶-۱۷). یعقوب بن زکریا کسکری نویسنده *کناش فی الطب*، احمد بن ابی الاشعث نویسنده *الادویه المفردة*، ابوماهر موسی بن سیار صاحب *امراض العین*، و ابن مندویه اصفهانی نویسنده *رسالة فی ترکیب طبقات العین* و آثار دیگرند که دو پزشک اخیر از اطبای بیمارستان عضدی بوده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۴۶-۲۴۷، ۲/۲۱-۲۲؛ قفطی ۴۳۸). شاگرد ابوماهر به نام علی بن عباس مجوسی اهوازی صاحب *الطب الملکی*، یا *کامل الصناعة الطیبه* بزرگ‌ترین پزشک پیش از ابن سیناست که کتابش رواج کامل داشت و از کتب درسی به شمار می‌رفت (دانش پژوه، ۱۸۷).

اما ابن سینا و کتاب *قانون* او نامدارترین مرجع پزشکی قرون گذشته است که نظریات نوینی درباره ساختمان بعضی اندامها (مثلاً نک: ۴/۶۲-۷۲) و شناخت تأثیر داروها از طریق آزمایش و تجربه (۲/۲۲۲) به بعد، ۳/۹-۳۰ به بعد) و انواع داروهایی که خود ساخته، و آزمایش کرده است، یا نخستین توصیفات دقیق از داروهایی چون «تریاق کبیر»، «بزرگ دارو» و «معجون» (فیروزنوش) عرضه کرده است (۳/۳۲۱؛ نیز نک: نفیسی، ۵۵ به بعد). قانون به زبانهای لاتینی، فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و عبری ترجمه شد و تا قرن ۱۷م در مراکز علمی اروپا تدریس می‌گردید. در جهان اسلام نیز این کتاب چنان رواج و اهمیت داشت که تا زمانهای متأخر نیز بر آن شرح می‌نوشتند، از آن جمله‌اند: شرح ابن نفیس، و شرح *فخرالدین رازی*، و شرح *قطب‌الدین شیرازی*.

در همان ایام ابوریحان بیرونی کتاب *صدینه* را در داروشناسی تألیف کرد که به سبب تقسیم‌بندی داروها (ص ۳-۱۰) و شیوه استفاده از انواع آنها و تفاوت خواص بر حسب نوع استفاده از آنها، و ذکر نامهای یونانی و سریانی و عربی و ایرانی داروها (مثلاً ص ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۱۲۵-۱۲۶) از مهم‌ترین آثار در نوع خود به شمار می‌رود (نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۱/۳۱۸).

در زمینه دامپزشکی نیز مسلمانان کوششهای بسیار نشان دادند و کتابهای متعددی با عناوین *کتاب الخیل*، *الخیل و الفروسیه*، *کتاب البیطرة*، *بیطارنامه*، *فرسنامه* و جز آن نگاشتند که برخی از آنها اکنون در دست است و اهتمام مسلمانان را به این فن نشان می‌دهد.

درباره تدریس پزشکی و تربیت پزشکان باید گفت این امر در بیمارستانها و گاه در مدارس و غالباً در خانه پزشکان صورت می‌گرفت، چنانکه رازی، ابن سینا و ابن میمون از کسانی بودند که در منزل به تدریس می‌پرداختند. در برخی مساجد نیز تدریس طب رایج بود، مانند مسجد ابن طولون و جامع الازهر که در این کار مشهور بودند (سیوطی، ۱۳۸۲؛ محقق، ۳۳۹). درباره کتابهای درسی و ترتیب تدریس آن اطلاعات بیشتری در دست داریم و می‌دانیم که در قرون اولیه

های علمی آن به اروپا را باید فتوحات مسلمانان در سرزمینهای اروپایی دانست. لشکریان مسلمان در زمان خلافت امویان در زمانی کوتاه از ۹۱ تا ۹۵ق/ ۷۱۰ تا ۷۱۴م تقریباً تمامی شبه جزیره ایبری - یعنی اسپانیا و پرتغال - را به تصرف درآورده بودند و از آن پس در سلسله‌هایی از امویان، موحدان، مرابطان و ملوک الطوائف، چندین قرن بر آن سرزمینها فرمان می‌راندند؛ تا در این میان در پی کوششهای نظامی فرمانروایان مسیحی کاستیل و آراگون، برای تسخیر دوباره سرزمینهای پیش از آن مسیحی، و پایان دادن به حاکمیت مسلمانان، اندک اندک سرزمینهای اسپانیا و پرتغال را در فاصله سده‌های ۲ تا ۹ق/ ۸ تا ۱۵م از تصرف مسلمانان به‌در آورند. شهر گرانا (غرناطه) واپسین مقر حاکمیت مسلمانان در ۸۹۷ق/ ۱۴۹۲م از سوی فردیناند، پادشاه آراگون به تصرف درآمد و بدین‌سان، فرمانروایی مسلمانان در اسپانیا پایان یافت.

از دیگر رویدادهای مهم تاریخی، فتوحات مسلمانان در جزایر دریای مدیترانه و به ویژه در جزیره سیسیل (صقلیه) بوده است. تصرف این جزیره از ۲۱۱ق/ ۸۲۶م به دست اقلیان، فرمانروایان قیروان در شمال آفریقا، آغاز گردید و در دوران خلافت فاطمیان مصر کامل شد. سیسیل طی ۱۸۹ سال بخشی از جهان اسلام به شمار می‌رفت، تا سرانجام در ۴۸۵ق/ ۱۰۹۲م کنت رُجر به سلطه مسلمانان بر آن جزیره پایان داد.

دوران فرمانروایی مسلمانان در اسپانیا را از لحاظ فرهنگی باید درخشان‌ترین دوران تاریخ آن سرزمین در سده‌های میانه به‌شمار آورد. دانشهای گوناگون که از خاور اسلامی به اسپانیا راه یافته بودند، در آنجا به مرحله‌ای کم‌مانند از شکوفایی رسیده‌بودند. بسیاری از جغرافی‌دانان، ستاره‌شناسان، ریاضی‌دانان، پزشکان، فیلسوفان، ادیبان و شاعران، در آن سرزمین پدید آمدند و صدها اثر گرانبها در زمینه آن دانشها پدید آوردند. در اسپانیا و سیسیل عناصر دانش و فرهنگ یونانیان باستان و رومیان و میراث علمی و فرهنگی اسلامی در هم آمیختند و گنجینه فرهنگ انسانی را غنی‌تر ساختند.

در این میان، نفوذ و گسترش واقعی دانشها و فرهنگ اسلامی بر سرزمینهای اروپایی از هنگامی آغاز شد که اروپاییان سرزمینهای خود را از تصرف مسلمانان بیرون آورده بودند. به این نکته نیز باید اشاره کرد که جنگهای صلیبی از سوی فرمانروایان مسیحی اروپا که از سده ۵ تا ۷ق/ ۱۱ تا ۱۳م ادامه داشت، عامل مهم دیگری در رهیافت و گسترش تمدن، فرهنگ و هنر اسلامی به سرزمینهای اروپایی به شمار می‌رفت.

از سوی دیگر اندکی پیش و نیز پس از استقرار دوباره مسیحیان در سرزمینهای اروپایی، نهضت بسیار مهم ترجمه در آنجا پدید آمد که وسیله انتقال و گسترش دانش، فلسفه و فرهنگ اسلامی به آنجا شد. اروپای مسیحی در نخستین دوران سده‌های میانه، پیوندهای خود را با

نشانه‌شناسی بیماریها پرداخته است. از پزشکان عصر مغولان و تیموریان باید از نصیرالدین یوسف بن کتبی صاحب مالا یسع الطیب جهله، نجیب‌الدین سمرقندی صاحب قرا با زین و الاسباب و العلامات یاد کرد که کتاب اخیر به‌ویژه بسیار رایج و مورد توجه بوده، و شرحی از آن به قلم برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی در دست است. شاید مهم‌ترین پزشکی که در دوران رکود به تحقیقات جدید دست زده، و نظریات جالب عرضه کرده است، بهاء‌الدوله محمدحسینی نوربخش صاحب خلاصه التجارب باشد که درباره بیماریهای بعضی اعضا نکات مهمی ارائه کرده است (الگود، «طب»، جم).

از این دوره به بعد با آنکه شمار کتابهای طبی در مصر، شام، ایران و شبه قاره هند روی به فزونی نهاد و آثار بسیاری در طب و داروشناسی پدید آمد، اما این آثار در تاریخ طب از اهمیت خاصی برخوردار نیستند و این روند تا ورود طب نوین به جهان اسلام همچنان دوام یافت؛ گرچه در همین اعصار نیز پزشکان برجسته‌ای ظهور کردند که تنها در شیوهٔ معالجه بر اساس همان نظریات کهن تغییراتی دادند.

مآخذ: ابن‌ابی‌اصیبه، احمد، عیون الانباء، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن رین طبری، علی، فردوس الحکمة، به‌کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، قانون، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابونصور موفق هروی، الابنیه عن حقائق الادویه، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، هدایة المتعلمین، به‌کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۳۴ش؛ بایا، محمدزبیر، «الاقرا باینات او دستاویز الادویه العربیه»، ابیات الندوة العالمیه الاولی لتاریخ العلوم عند العرب، حلب، ۱۹۷۷م؛ بیرونی، ابوریحان، الصیدیه، کراچی، ۱۹۷۳م؛ همو، فهرست کتابهای رازی، به‌کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، ج تصویر، به‌کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «از ابن هندو تا ابن سرائیون»، مفتاح الطب علی بن حسین ابن هندو، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رازی، محمدبن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ همو، الجدری و الحصیه؛ رهاوی، اسحاق، ادب الطیب، فرانکفورت، ۱۹۸۵م؛ سامرای، کمال، مختصر تاریخ الطب العربی، بغداد، ۱۳۰۲ق/ ۱۹۸۴م؛ سیوطی، حسن المحاضر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ قفطی، علی، تاریخ الحكماء، به‌کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ محقق، مهدی، بیست گفتار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نجم‌الدین شیرازی، محمود، الحاوی فی علم التداوی، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۶۳۵۶؛ نفیسی، عباس، «برخی از گیاهان...»، جشن‌نامه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:

Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, London, 1951; id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; Meyerhof, M., *The Book of the Ten Treatises on the Eye Ascribed to Hunain ibn Ishāq*, Cairo, 1928; id, «New Light on the Early Period of Arabic Medical and Ophthalmological Sciences», *Augenheilkunde im Islam*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1986, vol. III.

مهدی محقق

VI. نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا

بر آگاهان پوشیده نیست که اروپا در سده‌های میانه و مدتی پس از آن، زندگی اندیشه‌ای و علمی و فرهنگی خود را از بسیاری جهات، مدیون اسلام بوده است، بدین‌معنا که میراث دانش و فلسفه دوران باستان یا واسطه دست آوردهای مسلمانان به اروپا راه یافته است. نخستین عامل رهیافت تمدن و فرهنگ اسلامی، و سپس دست‌آورد

عربی را در میدان شهر به آتش کشید. اما این یک پدیدهٔ افراطی به شمار می‌رفت. پیش از آن طی دو سده تقریباً همهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مسلمانان به لاتینی ترجمه شده بود. در نیمهٔ سدهٔ ۶ق/۱۲م مترجمان بزرگی مانند کنستانتین افریقایی^۱، آدلارد باتونیایی^۲ و هرمانوس دالماتا دهها نوشتهٔ ریاضی، نجومی و پزشکی را از عربی به لاتینی ترجمه کرده بودند. در حدود سال ۵۴۵ق/۱۱۵۰م نیز مترجمانی مانند یوهانس هسپالنسیس^۳ (یوحنا اشیلی) و دومینیکوس گوندیسالوس^۴ به فرمان اسقف ریموند یاد شده، نوشته‌هایی را از عربی - گاه با واسطهٔ ترجمهٔ آنها به زبان کاستیلی - به لاتینی ترجمه کردند که از آن میان باید از ترجمهٔ آثار فارابی، ابن سینا و غزالی نام برد. منطق و الهیات شفای ابن سینا و آثار دیگر وی همه به لاتینی ترجمه شده بود. از دیگر مترجمان مشهور باید از گرارردوس کرمونایی^۵ (د ۵۸۳ق/۱۱۸۷م) نام برد. همچنین در تولدو دانشمند و مترجم مشهور میکائل اسکوتوس^۶ (د ۶۳۲ق/۱۲۳۵م) فعال بوده است. وی به ویژه نوشته‌ها و تفسیرهای ابن رشد بر آثار ارسطو را به لاتینی برگردانده بود. در کنار کسانی که از ایشان نام برده شد، چندین مترجم دیگر از مسیحی و یهودی گنجینه‌ای از آثار علمی را از عربی به لاتینی و عبری ترجمه کردند.

عامل اصلی این رشد گرایی^۷ که در محافل دانشگاهی اروپا از سدهٔ ۷ق/۱۳م به بعد از نفوذ فراوان برخوردار بود، ترجمهٔ لاتینی آثار او بوده است؛ به گونه‌ای که اکنون برخی از نوشته‌های وی، به ویژه تفسیر بزرگش بر کتاب «دربارهٔ روان» ارسطو تنها به زبان لاتینی یافت می‌شود و متن اصلی عربی آن از میان رفته است (نک: ه، ابن رشد). چنانکه اشاره شد، دومین حوزهٔ بزرگ و مهم نفوذ و گسترش دانش و فرهنگ اسلامی، جزیرهٔ سیسیل بوده است. فرمانروایان مسیحی آنجا با نظام اداری مسلمانان حکم می‌راندند، مثلاً رجر دوم (۴۸۸-۵۴۹ق/۱۰۹۵-۱۱۵۴م) نه تنها نظام اداری مسلمانان را نگه داشته بود، بلکه همچنین دربار وی پر از دانشمندان، فیلسوفان، منجمان و پزشکان مسلمان بود و حتی بخش بزرگی از ساکنان آن جزیره بر اعتقاد خود به اسلام باقی بودند و می‌توانستند مراسم عبادی خود را به جا آورند. جغرافی‌نگار مشهور ابو عبدالله محمد بن عبدالله ادریسی (د ۵۶۰ق/۱۱۶۵م) کتاب جغرافیای خود با عنوان *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق یا کتاب الرجاری* را به نام رجر دوم نوشته، و به وی تقدیم کرده بود.

اما در میان فرمانروایان سیسیل برجسته‌ترینشان فردریک دوم امپراتور آلمان و فرمانروای سیسیل (۵۹۰ - ۶۴۸ق/۱۱۹۴-۱۲۵۰م) بوده است. وی یکی از فرهیخته‌ترین و روشن‌اندیش‌ترین فرمانروایان همهٔ تاریخ اروپا به شمار می‌رود. در دوران فرمانروایی وی نفوذ و گسترش دانشها و فرهنگ اسلامی - عربی در سیسیل به اوج شکوفایی

دانشها و فرهنگ دوران یونان باستان و روم از دست داده بود، در حالی که درست در همان دوران در شرق اسلامی نهضت سترگ ترجمهٔ آثار علمی یونانی، آغاز شده، و به پایان رسیده بود، به گونه‌ای که تقریباً همهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مهم یونانی به عربی برگردانده شد و این زبان را به شکل غنی‌ترین وسیلهٔ فراگرفتن و آموزش دانشهای گوناگون و فلسفه درآورده بود، در حالی که زبان یونانی جز در برخی مناطق معین مانند سیسیل تقریباً از یاد رفته بود و نهضتی که در امپراتوری روم شرقی - یعنی بیزانس - پدید آمد، نیز محدود به همانجا بود.

روی آوردن دوبارهٔ اروپاییان به زبان و فرهنگ یونانی از دوران مشهور به رنسانس آغاز شد. به ویژه از هنگامی که ترکان عثمانی پایتخت بیزانس را در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م تصرف کردند، دانشمندان و فرهیختگان فراری از آنجا به کشف دوبارهٔ دانشها و ادبیات به زبان اصلی یونانی دست یافتند و به ترجمهٔ آنها به زبان لاتینی - که زبان رسمی دینی و علمی سده‌های میانه بود - پرداختند. در این میان، دهها تن از فرهیختگان اروپایی - به ویژه اسپانیایی - زبان عربی را آموخته بودند و ترجمهٔ نوشته‌های علمی و فلسفی مسلمانان را به زبان لاتینی آغاز کردند. بعضی از فرمانروایان دانش دوست مسیحی نیز ایشان را به این کار تشویق می‌کردند. سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م دوران شکوفایی ترجمه از عربی به لاتینی و عبری - و گاه نیز به زبانهای بومی - بود. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق/۱۲م دانشمند انگلیسی که در فاصلهٔ سالهای ۵۳۵ - ۵۴۲ق/۱۱۴۷-۱۱۴۷م ساکن اسپانیا بود، به نام رابرت^۸ که قبلاً کتاب جبر خوارزمی را به لاتینی ترجمه کرده، و با این کار فصل نوینی در دانش ریاضی اروپاییان گشوده بود، با همکاری مترجم دیگری به نام هرمانوس دالماتا^۹ در ۱۱۴۳م برای نخستین بار قرآن را به لاتینی ترجمه کرد. اما نهضت عمدهٔ ترجمه از عربی به لاتینی، پس از تسخیر شهر تولدو (طلیطله) در ۴۷۸ق/۱۰۸۵م از سوی مسیحیان آغاز شده بود. این شهر پس از آن یکی از مراکز مهم آموزشهای اسلامی به شمار می‌رفت. اسقف بزرگ آنجا ریموند یکم (۵۲۰ - ۵۴۶ق/۱۱۲۶-۱۱۵۱م) مشوق بزرگ ترجمه از عربی به لاتینی بود. در همین شهر بود که در ۶۴۸ق/۱۲۵۰م نخستین مدرسهٔ مطالعات اسلامی و شرقی در اروپا تأسیس شد و هدف آن آماده‌سازی مبلغان مسیحی و فرستادن آنان به سرزمینهای شرقی بود. از سوی دیگر، باید اشاره شود که رویکرد اروپاییان به دانش و فرهنگ اسلامی همیشه یکسان نبوده است. معارضه با اسلام و آثار علمی و به ویژه فلسفی اسلامی گاه به دشمنی و ویرانگری می‌انجامیده است. مثلاً کاردینال خیمنز^{۱۰} (۸۳۹ - ۹۲۳ق/۱۴۳۶-۱۵۱۷م) که از ۹۰۴ق/۱۴۹۹م به بعد کوشش پیگیری برای مسیحی کردن مسلمانان و یهودیان در اسپانیا به کار می‌برد، در شهر گرانادا فرمان داد که نوشته‌های عربی از دسترس دور شود و بدین منظور، هزارها دست‌نوشته

1. Robert of Chester Bathoniensis
2. Hermanus Dalmata
3. Ximenez
4. Constantinus Africanus
5. Adelardus
6. Johannes Hispalensis
7. Dominicus Gundisalus
8. Gerardus Cremonensis
9. Michael Scotus
10. Averroïsmo

است. نشانه‌های این تأثیر را حتی پس از رنسانس و آغاز دورانهای جدید نیز می‌توان یافت. بیدایش تفکر فلسفی دورانهای جدید اروپا از بسیاری جهات واکنشی در برابر نفوذ تفکر فلسفی اسلامی بوده است. چنانکه اشاره شد، تفکر فلسفی ابن رشد که در سده‌های میانه چنان بزرگ‌ترین مفسر آثار ارسطو شناخته شده بود، واپسین و معتبرترین مرجع برای شناخت درست فلسفه ارسطو به شمار می‌رفته است. گفتنی است که ابن رشدگرایی اروپایی هر چند اصولاً بر پایه اندیشه‌های فلسفی ابن رشد برپا شده بود، با عناصری از اندیشه‌های منسوب به وی آمیخته شده که از آن ابن رشد نبوده است. برجسته‌ترین آنها نظریه «حقیقت دوگانه» (یعنی حقیقت فلسفی مستقل از حقیقت ایمانی و دینی) است که کلاً با اندیشه ابن رشد بیگانه است. ابن رشدگرایی به دوران رنسانس نیز کشیده شد و به ویژه در دانشگاه پادوا در ایتالیا جهشی تازه گرفته، و انگیزه‌نوینی برای پژوهشها در عرصه دانشهای طبیعی شده، و حتی زمینه را برای کسانی مانند گالیله و استادان وی فراهم کرده بود.

از سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق نیز بار دیگر توجه و علاقه به شناخت اسلام و اندیشه‌های اسلامی در اروپا زنده شد و این بار انگیزه آن توجه استادان مسیحی پرتستان به مطالعات تاریخی درباره کتاب مقدس مسیحیان بود. از برجسته‌ترین ایشان ژوزف ژوست اسکالیژر^۱ (۱۶۰۹-۱۶۴۰م) و پیش از وی پدرش در شهر لیدن بودند. علاقه به مطالعات و پژوهشهای اسلامی در محافل دانشگاهی زنده می‌شد. در ۱۶۳۲م کرسی استادی عربی در دانشگاه کمبریج، و در ۱۶۳۶م در دانشگاه آکسفورد انگلستان تأسیس شد. یک پدر و پسر به نامهای یکسان ادوارد پوکک^۲ به زبان عربی پرداختند. ادوارد پوکک (پدر) (۱۶۰۴-۱۶۹۱م) که چند سال را در شهر حلب و قسطنطنیه گذرانده، و به زبان عربی مسلط شده بود، به استادی کرسی عربی دانشگاه آکسفورد منصوب شد. ادوارد پوکک (پسر) (۱۶۴۸-۱۷۲۷م) ترجمه لاتینی حیی بن یقظان نوشته ابن طفیل را با عنوان «فیلسوف خودآموخته» در ۱۶۷۱م منتشر کرد.

از آن پس چنانکه مشهور است، توجه به شناخت علمی اسلام، تاریخ، فرهنگ، دانش و فلسفه اسلامی از سده‌های ۱۸ و ۱۹م با پیگیری و گسترش روزافزونی تاکنون در اروپا و جهان غرب همچنان ادامه دارد.

مآخذ:

Amari, M., *Storia dei musulmani di Sicilia*, Florence, 1933-1938; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1964; Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine de traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843; Lévi-Provençal, E., *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, Paris, 1932; id., *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^e siècle*, Paris, 1930; Mieli, A., *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1966; Rescher, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburg, 1966.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

VII. تصوف و عرفان

ایراد تعریف دقیق جامع و مانعی از تصوف را اهل تحقیق از قدیم

خود رسیده بود. خود وی که با زبان عربی آشنایی داشت، در ۱۲۲۸م به قصد شرکت در جنگهای صلیبی به بیت المقدس رفت و در آنجا با شیوه زندگی، آداب و رسوم و اندیشه‌های اسلامی آشنایی بیشتری یافت. وی از روحیه‌ای علمی برخوردار بوده، و به ویژه به جانورشناسی و پرندشناسی دلبستگی بسیار داشته است. دربار وی اقامتگاه گروهی از دانشمندان و فرهیختگان مسلمان بوده است. وی به رغم درگیریهای متعدد با پاپهای معاصر خود، در برابر مسلمانان مدارا و تسامح بی‌مانندی نشان می‌داد. او پیوندهای سیاسی و بازرگانی مهمی با ایوبیان مصر برقرار کرده بود و به ویژه با ملک کامل محمد مکاتبات علمی داشت و پرسشهایی را برای دانشمندان مصر می‌فرستاد. همچنین پاسخ فیلسوف و عارف نامدار ابن سبعین (د ۶۶۹ق/۱۲۷۱م) به پرسشهای وی با عنوان *الاجوبه عن الاسئلة الصقلیه* درباره جاودانگی ماده، سرنوشت و نامیرایی روح، الهیات و مانند آنها مشهور است.

مرکز فرمانروایی فردریک در سیسیل شهر پالمو یکی از شکوفاترین مراکز آموزش دانشها، فرهنگ و هنر اسلامی به شمار می‌رفت. میکائل اسکوتوس یاد شده، از ۶۱۷ تا ۶۳۲ق/۱۲۲۰ تا ۱۲۳۵م در سیسیل اقامت داشت. وی برای فردریک خلاصه‌ای از نوشته‌های ارسطو درباره زیست‌شناسی و جانورشناسی را همراه با شرح ابن سینا بر آنها از عربی به لاتینی ترجمه کرد. اما مهم‌ترین اقدام فرهنگی فردریک تأسیس دانشگاه دولتی در شهر ناپل ایتالیا در بهار ۱۲۲۴م بود که نخستین دانشگاه به معنای کامل آن در اروپا به شمار می‌رفت. دانشگاه‌های دیگری که پیش از آن در جاهای دیگر مثلاً در پاریس یا پادوا بودند، بیشتر آموزشگاههای اختصاصی و مراکز آموزش الهیات، حقوق و پزشکی به شمار می‌رفتند. اما دانشگاه ناپل دارای برنامه آموزشی مشخص و منظم بود، به گونه‌ای که هیچ پزشکی بی‌آنکه از آن دانشگاه گواهی‌نامه رسمی داشته باشد، مجاز نبود که به حرفه پزشکی بپردازد. در برنامه آن دانشگاه ترجمه لاتینی آثار ارسطو و شارحان عربی آنها - به ویژه ابن رشد - نقش عمده‌ای داشته است. گفتنی است که فیلسوف بزرگ مسیحی سده‌های میانه قدیس توماس آکویناس^۳ (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) از دانشجویان آن دانشگاه بوده است. نفوذ و گسترش دانش و فرهنگ اسلامی در اروپا به ویژه شکوفایی آن در ایتالیا و سیسیل یکی از عوامل عمده زمینه‌ساز نهضت مشهور رنسانس - یا زایش دوباره فرهنگی - از سده ۱۵م به بعد بوده است.

تأثیر دانش و اندیشه‌های اسلامی را بیش از هر جا در حوزه تفکر فلسفی می‌توان یافت. چنانکه فلسفه اروپایی سده‌های میانه جدا از اندیشه‌ها و آموزه‌های فیلسوفان بزرگ اسلامی، تصورناپذیر است. آثار فلسفی کسانی مانند فارابی، ابن سینا و به ویژه ابن رشد در شکل بخشی به اندیشه‌های فیلسوفان سده‌های میانه اروپا عاملی عمده به شمار می‌رفته

1. Saint Thomas Aquinas

2. Joseph Juste Scaliger

3. Edward Pocock

4. *Philosophus autodidactus*.

امری دشوار شناخته‌اند (عبادی، ۲۹) و هنوز هم، گه گاه تصوف را امری تعریف ناپذیر (نیکلسن، «عارفان...»، ۲۵)، و بحث در حقیقت آن را تقریباً غیرممکن (شیمیل، مقدمه، ۱۷) می‌یابند. در کتب قدمای اهل تصوف هم، از جمله در کشف المحجوب و شرح تعرف، اقوال بسیار از زبان مشایخ آنها در وصف تصوف نقل شده که شمار آنها به قولی بر هزار بالغ است (نک: سهروردی، عمر، ۵۷) و هیچ یک متضمن تعریف آن نیست و غالباً حداکثر کاشف از احوال یا خواطر شخصی گویندگان آنهاست (نک: غنی، ۱۹۷/۲-۲۰۵). تعدد و تنوع این اقوال - که در بعضی موارد موهوم وجود تضاد در آنها هم هست - نه فقط ممکن است حاکی از شعور گویندگان به صعوبت ارائه تعریف جامع واحد از آن - یا مبتنی بر اعتقاد به آنکه تصوف امری واحد نیست و انواع متعدد دارد - باشد، شاید ناشی از این معنی نیز هست که گویندگان آن اقوال بعضی، رسوم تصوف را، بعضی، آداب تصوف را، و بعضی، حقیقت تصوف را در نظر داشته‌اند و هر کدام از یک جنبه در باب آن سخن گفته‌اند (نک: ابومنصور، ۴۶-۴۷). با اینهمه، از جمع مجموعه این اقوال می‌توان شماری اوصاف و رسوم تصوف را به دست آورد که تا حدی آن را از آنچه با آن قابل التباس است، باز شناخت.

در باب اشتقاق نام صوفیه هم اختلاف اقوال هست؛ تصور اشتقاق آن از سوفیا یا سوفوس یونانی که به خاطر بیرونی آمده است (ص ۱۶)، با موازین نقل و اشتقاق موافق نیست (نولدکه، ۴۵ به بعد) و اقوال دیگر هم مبنی بر اشتقاق آن از صفوت و صفا و صفة که غالباً منقول از خود صوفیه است (نک: همایی، ۶۳-۸۲)، مبنایی بر اشتقاق لفظ نیست. وجه اشتقاق مقبول، همان نسبت به لفظ صوف است که وجهی برای شعار پشمینه پوشی قوم بیان می‌کند و از قدمای صوفیه ابوالقاسم قشیری (الرساله...، ۱۲۶) و ابونصر سراج صاحب اللمع (ص ۲۱) و شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف (ص ۵۹) و بعضی دیگر از قدما آن را تأیید کرده‌اند و امروز آن را بر سایر وجوه پیشنهادی برای اشتقاق مناسب‌تر می‌شمارند. تصوف به معنی پوشیدن صوف در واقع نوعی اعلام گرایش به زهد و اعراض از متاع دنیا بوده است و ظاهراً دلایلهایی که این اشتقاق را مرجح می‌سازد، محلی برای قبول وجوه دیگر باقی نمی‌گذارد. اینکه لبس صوف را بعضی امامان (ع) و قدمای زهاد با کراهت تلقی می‌کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۲۶۲/۱۸-۲۶۳)، و نیز اینکه در بعضی موارد این امر به عنوان تشبه به رهبانان نصاری دستاویز اعتراض متشرعه بر صوفیه واقع بوده است، در جای خود مؤید این اشتقاق تواند بود.

عرفان و رابطه آن با تصوف: درباره عرفان هم که در تداول امروز غالباً مرادف تصوف به کار می‌رود و در قدیم غالباً آن را تحت عنوان معرفت، مرتبه‌ای از مراتب نهاییات سلوک (قس: عبدالرزاق، شرح منازل...، ۲۴۶) تلقی می‌کرده‌اند، همچنان اقوال مشایخ بسیار مختلف است (مثلاً نک: مستملی، ۱۳۷/۲-۱۴۵). تعریف جامع عرفان البته دشوار است؛ آنچه در لسان صوفیه در کاربرد آن غلبه دارد، استعمال

عرفان در مقابل علم بحثی است. همچنین تباین با بحث و برهان که اشتغال آن را بر مفهوم کشف و وجدان الزام می‌کند، غالباً در آنچه در آن باب گفته‌اند، شایع است. در تعریف آن هم غالباً به تصریح یا به طور ضمنی خاطر نشان شده است که مراد از آن، احاطه بر عین شیء است، نه بر صورت شیء که علم در تعریف متداول عبارت از آن است (عبدالرزاق، همانجا؛ قس: مستملی، ۱۴۲/۲). اشکالی که در احاطه بر شیء در تمام آنچه موضوع این معرفت می‌تواند بود، برای انسان هست، به اینجا منجر شده است که به وحدت عارف و معروف قائل شده‌اند (قس: شبستری، مجموعه...، ۱۸۳). در اینجا جای مقایسه‌ای نیز با قول جنید، «هو العارف و المعروف» (مستملی، ۳۶/۲)، وجود دارد، هر چند در شرح این قول هم گویند که جنید آن را به معنی گفت، نه به حقیقت؛ از آنکه خدای را عارف گفتن روا باشد و عالم گفتن روا نباشد (همو، ۱۳۸/۲؛ قس: تهاوی، ۹۹۵/۲). این سؤال هم به همین سبب بر اذهان گذشته است که اگر عارف و معروف ذات پاک است، پس «چه سودا بر سر یک مشت خاک است» (شبستری، گلشن...، ۸۳-۸۴). از قول حلاج نیز نقل کرده‌اند که گفت: «معروف و رای اوهام است، عارف با عرفان خود کیست؟» (روزبهان، ۴۳۴). با این حال، محققان گفته‌اند که هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به چیز فانی دل بسته است؛ فقط آن کس که عرفان را برای معروف برگزیند، به لجه وصول، مجال خوض می‌یابد (ابن سینا، ۲۷۵/۳؛ نیز نک: فخرالدین، ۴۴/۳۲-۴۵). که این قول را بدون ذکر نام ابن سینا با تحسین یاد کرده است.

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف تقریر کرده‌اند، بر می‌آید که عرفان نه فقط در مقابل زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم هم قرار دارد. از این رو، برخلاف علم اهل رسوم که مبنی بر طریقه برهان است و مقدمات آن از حس که یک امر متعلق به متاع دنیا و امر جسمانی حاصل می‌شود، علم اهل عرفان بر طریقه کشف و وجدان واقع است. برخلاف علم اهل رسوم که به تمرین و ممارست عقلی احتیاج دارد، علم اهل عرفان به تزکیه و تصفیه و تخلیه قلب نیازمند است (نک: مولوی، مشوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷ به بعد). اما این حال از طریق بحث و برهان که علوم اهل رسم بدان متمسک می‌شود، به حاصل آن که تجرد روح از متعلقات، و حتی انسلاخ از بدن و آنچه حکما نضو جلاباب و خلغ بدن خوانده‌اند (زرین کوب، سزنی، ۷۸۰-۷۸۲)، دست نمی‌توان یافت؛ در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تشبه به حق است در تجرد از ماده. و از همین جاست که حکمای اشرافی و اتباع «شیخ یونانی» (= فلوطین، پلوتینوس) هم در حکمت خویش به تصوف در مفهوم مرادف یا لازم عرفان نزدیک بوده‌اند و حتی بعضی از مشایخ صوفیه را که در عین حال به عنوان عارف هم موصوف بوده‌اند - مثل بایزید و حلاج و سهل تستری - در حکمت اشرافی، حکمای واقعی خوانده‌اند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳). به هر حال، بین تصوف و عرفان در نزد اهل تحقیق رابطه

اخیر است که قول وحدت عارف و معروف را اجتناب ناپذیر یافته‌اند. اتصال و التزام تصوف رسمی با عرفان به معنی اخص، صوفیه را ملتزم به اقوالی کرده است که جنبه نوافلاطونی و اشراقی دارد. یا لوازم آن تعلیم را به دنبال می‌آورد؛ از آن جمله است تجربه خلع بدن که حکما آن را نضو جلیب (ابن سینا، ۳۶۳/۳)، و انسلاخ از نواسیت (قطب‌الدین، ۵۵۷) خوانده‌اند و آن عبارت است از رهایی از جسم در مدتی محدود که به بعضی صوفیه مثل سعدالدین حموی، شیخ حسن بلغاری و حتی به مولانا جلال‌الدین (زرین‌کوب، سرنی، ۷۸۰) و به شیخ اوحالدین کرمانی هم منسوب است (ابن عربی، ۲۶۱/۲).

همچنین آنچه ابن عربی در باب «ارض حقیقت» که از بازمانده گل آدم ساخته شده است، می‌گوید و ورود به آن ارض را مشروط به انسلاخ از جسم می‌داند (۲۵۷/۲ به بعد)، تشبیلی از همان تجربه نزد کاملان صوفیه است. این تجربه در «اتولوجیا»ی مأخوذ از فلوطین و منسوب به ارسطو هم هست (ص ۳۵) و در حکمة الاشراق و شروح آن هم آن را از شروط نیل به کمال در مجرد و تاله شمرده‌اند (نک: قطب‌الدین، ۵-۶) و بعضی آن را تعبیری از مقام «لی مع الله» حضرت نبوی خوانده‌اند (شهرزوری، ۵۹۵). قول به موت قبل از موت (سنایی، ۲۷) هم در واقع مقدمه یا صورتی از آن است (نک: زرین‌کوب، سرنی، ۹۷۹-۹۸۰، ۹۸۴). نیل به هر دو امر نزد صوفیه، مبنی بر انسلاخ از جسمانیت و تعلقات آن است (قس: جندی، ۴۱) و آن را تروحن یا تروح (قونوی، ۱۹۸) خوانده‌اند و در تقریر مکتب ابن عربی، ادریس نبی (نک: قیصری، ۱۵۲) نمونه اتم مراتب آن محسوب است.

به علاوه، غرابتی که در اقوال و احوال منقول از عارفان و از تصرفات آنها در اعیان کائنات است (نک: نیکلسن، «عارفان»، ۱۴۷-۱۲۹)، ضرورت اعتقاد به طور ماوراء عقل را بر آنها الزام کرده است که غزالی در المنقذ (ص ۴۱-۴۲) و عین القضاة در زیادة الحقائق (ص ۲۶-۲۳) از آن یاد کرده‌اند و قول ابن سینا هم که صدور نظیر این خوارق را از جانب عارفان قابل انکار نمی‌داند و آنها را در بقعه امکان می‌گذارد (۴۱۸/۳)، تأییدی ضمنی بر این معناست. طور ماوراء عقل چنانکه عین القضاة هم تصریح دارد (همان، ۳)، «طور نبوت» است که بدون عبور از «طور ولایت» بدان نمی‌توان رسید؛ یا اینهمه، قبول آن بدان گونه که صوفیه دعوی کرده‌اند، از اشکال خالی نیست (قس: زرین‌کوب، دنباله، ۲۴۹-۲۵۲). به هر حال، اینگونه مقولات به علاوه آنچه صوفیه در باب تجلیات افعالی و صفاتی گفته‌اند، و همچنین اقوال آنها در باب حضرات خمس و مسأله فیض اقدس و فیض مقدس که از لوازم بحث وحدت وجود است، نمونه مباحث نظری است که در عرفان بحثی مطرح است و شرح هر یک احتیاج به بحثی جداگانه دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که قسمتی از ادبیات تعلیمی صوفیه متأخر اختصاص به اینگونه مباحث دارد و در بعضی موارد کسانی مانند صدرالدین شیرازی (کسر، ۲۱-۳۰) که صوفیه یا مدعیان تصوف را با نظر تأیید ننگر بسته‌اند، از عارفان با لحن تأیید یاد کرده‌اند. این نکته هم

عموم و خصوص واقع است و تصوف اعم است، هر چند در تداول عام کسانی را هم که به حال صوفی و عارف تشبه می‌کنند، به نام آنها می‌خوانند، اما نزد محققان بین آنها فرق است. این متشبهان را در مقابل صوفی و عارف غالباً متصوف (یا مستصوف) و متعرف می‌خوانند (عزالدین، ۸۰-۸۱؛ قس: جامی، نفحات، ۱۲-۱۷).

تصوف و عرفان هر چند در تداول الفاظ متلازم یا متقارب به نظر می‌رسند، حقیقت آنها متمایز است. می‌توان گفت آنها را باید دو گونه یا دو جنبه متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیا است، اما تصوف روی در عمل دارد و شامل مجاهده با نفس برای استمرار در این اعراض است، در صورتی که عرفان روی در علم دارد و شامل اعتماد بر معطیات کشف و ذوق است. از آنچه حاصل برهان است، اعراض دارد و قدمای مشایخ (مثل بایزید و حلاج) و بعضی از متأخران آنها (مثل مولانا و ابن عربی) جامع هر دو معنی بوده‌اند؛ هم به عنوان صوفی مطرح شده‌اند و هم به عنوان عارف.

تحول مفهوم عرفان در ادبیات صوفیه و استمرار عادت بر حفظ رابطه و علاقه آن با تصوف رسمی موجب توسعهایی در استعمال این لفظ شد که از جهت بررسی سیر مفهوم تصوف در تاریخ قابل ملاحظه است؛ خاصه که در این تحول، مفاهیم مربوط به عرفان محض بر احوال صوفیه بار شد و بعضی اقوال در باب عرفان - اما تحت عنوان معرفت که نزد صوفیه تداول بیشتر داشت - به صوفیه و محققان اهل تصوف منسوب گشت. این اقوال شامل پاره‌ای اوصاف در باب عرفان بود که البته از تلقی خاص گویندگان از این معانی حکایت می‌کرد؛ تعریف عرفان نبود، اما مفهوم عرفان و تصوف هر دو را تدریجاً معروض تحول می‌ساخت.

از جمله آنکه بعضی محققان قوم تصوف را از مقوله اخلاق، و عرفان (= معرفت) را از مقوله علوم تلقی کردند (قشیری، ترجمه، ۴۷۲): بعضی دیگر به عرفان علمی و عرفان کشفی قائل شدند و عرفان را مجرد عدم شهود ما سوی خواندند (خوارزمی، شرح، ۲/۱۰۳) و در همین راستا بعضی عرفان را شامل علم بحثی و علم کشفی هر دو تلقی کردند (لاهیجی، ۷). برخی عرفان در معنی اخص - معرفت خدای تعالی - را صورت تفصیلی آنچه در علم به صورت اجمالی حاصل می‌شود، شمردند (عزالدین، ۸۰) و بعضی آن را اخیر ادراکین و علم مسبوق به جهل شمردند (تهانوی، ۹۹۵/۲). حصول عرفان را غالباً مؤدی به قدرت بر تصرف بر اشیاء شمرده‌اند (جامی، نقد، ۲۰۸) و بعضی گفته‌اند که عارف به همت خود قادر به خلق موجود هم هست (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۱۴۰، در باب همت و تأثیر آن، نک: ۲۳۳-۲۳۴) و با این حال، خاطر نشان کرده‌اند که عارف واقعی را همان معرفت وی، از تصرف در عالم مانع می‌آید (قیصری، ۲۹۴).

از آنچه اکثر محققان در تفاوت تصوف و عرفان گفته‌اند، برمی‌آید که بر وفق اصطلاح قوم، تصوف، اخراج ماسوی از حساب عمل، و عرفان، اخراج ماسوی از حساب علم محسوب است و از همین تعریف

تصوف به تشیع یاد شده است (نک: موله، «کبرویه...»، 142-61؛ قس: کرین، همانجا)، از اسباب عمده اهتمام این مشایخ در اسناد طریقه خویش به آن حضرت باشد. افزون بر این، شهرت اقوالی چون آنچه امام (ع) در جواب سؤال ذغلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) به بیان آورده است و همچنین نقل مکرر خبر کمیل بن زیاد در جوابی که امام (ع) در باب سؤال معروف «ما الحقیقه»، داده (که هر چند در نهج البلاغه نیست، در اکثر مآخذ صوفیه این عصر آمده است، مثلاً نک: جندی، ۱۵۷؛ آملی، ۱۷۰؛ قیصری، ۲۲؛ خوارزمی، همان، ۳۴/۱-۴۱؛ لاهیجی، ۲۹۱ به بعد؛ نیز قس: زرین کوب «ادبیات...»، ۱۰۹ به بعد)، به احتمال قوی ممکن است از جمله انگیزه‌هایی باشد که قوم را به سعی در انتساب خویش به ارشاد آن حضرت واداشته باشد.

اما برخلاف دعوی صوفیه که بعضی از قدمای مشایخ خود را مستفید از معارف امامان شیعه (ع) خوانده‌اند و حتی بعضی از اکابر علمای شیعه را به تصوف منسوب داشته‌اند (معصوم‌علیشاه، ۱۱۴/۱-۱۱۸)، محققان علمای شیعه هرگونه ارتباط آنها را با امامان شیعه (ع) و هرگونه ارتباط اکابر شیعه را با طریقه صوفیه به شدت انکار کرده‌اند (قمی، ۵۶/۲-۶۴). با اینهمه، رابطه تشیع و تصوف هرچه باشد (نک: شیبی، سراسر کتاب)، تأثیر تشیع در تصوف قابل انکار نیست و در این باب شواهد و قرائن بسیار در دست است (نک: موله، «عرفان...»، ۳۰، 46-50). نشانه‌هایی از نفوذ تعالیم باطنی و آراء اخوان الصفا هم در اولین شکل‌گیریهای تصوف و عرفان اسلامی قابل ردیابی است.

باری، عرفان کمال سلوک اهل تصوف در مقوله معرفت، و حاصل تصوف تدقیق در جنبه نظری تصوف است و تحول آن هم در ضمن تاریخ تصوف مطرح می‌شود و مترادف دو لفظ در عنوان این مقاله نیز از همین باب است.

نگرشی بر تاریخ تصوف و عرفان: تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش چندین مرحله را پشت سر گذاشته است. در آغاز کار، عمده سعی و تلاش در تصوف و عرفان بر آن بود که در جریان مذاهب اسلامی برای خود جایی باز کند و در واقع برای تثبیت حق حیات خویش می‌کوشید. مرحله دیگر دوره‌ای بود که با سعی در تلفیق بین طریقت خویش یا شریعت کوشید تا خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن را یک جریان مخالف شرع و نامود می‌کردند، رها سازد و حتی بعضی فقها مثل ابو ثور، ابو حنیفه، شافعی و احمد بن حنبل را از سابقان طریقه خویش بنمایاند. سرانجام، آخرین مرحله سیر آن ایجاد سلسله‌ها، بنای خانقاه‌های بزرگ و ایجاد آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع و عالی بود که در نهایت، به سبب تکرار و تقلید مستمر و غلبه متشیهان و مترسمان، اعتبار خود را تدریجاً از دست داد؛ اما میراثی قابل ملاحظه در حیات جامعه اسلامی و در فرهنگ اسلامی باقی گذاشت که دوران انتشار تصوف را یک دوران شکوفایی در معارف اسلامی نشان می‌داد و هنوز

در خور یادآوری است که صوفیه هم در مورد اسناد خرقه و هم در مورد مقامات عرفانی خویش، امام علی (ع) را مرشد و پیشوای خود می‌خوانند. آن حضرت را آدم اولیا خوانده‌اند (نسفی، «زبدة...»، ۲۸۱) و بعضی مشایخ ایشان گویند هر کس از اولیا طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: همانجا، به نقل از علاء الدوله سمنانی). هر چند روایات مروی از امامان شیعه (ع) مؤید این انتساب به نظر نمی‌رسد، ظاهراً اقوالی چون جواب به سؤال ذغلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) و خبر کمیل در جواب امام به سؤال «ما الحقیقه» که در مآخذ عدیده آمده است (لاهیجی، ۲۹۱)، نزد صوفیه مستند این دعوی است و این ابی‌الحدید هم ظاهراً با توجه به این اقوال است که می‌گوید تمام آنچه اهل ملت اسلام در باب عرفان گفته‌اند، مأخوذ از آن حضرت است و او خود در عرفان به اقصی الغایات و ابعاد النهایات رسیده بوده است (۷۳-۷۲/۱۱). درباره رابطه تشیع با عرفان اقوال حیدر آملی در جامع الاسرار قابل توجه است (نک: کرین، «در اسلام...»، ۱۴۹/III به بعد).

جالب است که مقارن عهد مغول و بعد از آن برخی مشایخ صوفیه، هم در اسناد خرقه و هم در اقوال تعلیمی، نسبت ارشاد خود را به امام علی بن ابیطالب (ع) می‌رسانده‌اند (معصوم‌علیشاه، ۲۶۳/۱)؛ از آن جمله‌اند: سلسله کبرویه همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمة اللہیه. صوفیه خود را از طریق امامان (ع) پیرو طریقه آن حضرت می‌خوانده‌اند؛ نیز بعضی مشایخ مولویه، بکتاشیه و خلوتیه طریقه خود را به امام علی (ع) نسبت می‌داده‌اند. سلسله‌ای به نام شمسیه، منسوب به شمس تبریز خود را غلام علی می‌خوانده‌اند و به اولاد او تولی نشان می‌داده‌اند (در مورد سلسله‌های اخیر، نک: گولینتارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۱-۲۶۴، ۲۸۰). بعضی از این مشایخ امام علی (ع) را آدم اولیایی خوانده‌اند و تمام اولیای صوفیه را مستفید از روحانیت آن حضرت می‌شمردند؛ علاء الدوله سمنانی مدعی بود: هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: نسفی، همانجا)؛ و حسین خوارزمی خاطر نشان می‌کرد که آن حضرت را در حقایق و معارف سخنانی است که هیچ کس پیش از وی نگفته است و پس از وی نیز کسی مثل آن نیاورده است (جوهر...، ۳۲/۱).

البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید ارتباط حضرت علی (ع) با طریقه نیست، لیکن به نظر می‌رسد که شهرت انتساب بازید بسطامی به امام صادق (ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا (ع) و تصور تشیع حسن بصری و وجود سلسله‌هایی از صوفیه که خود را به آن حضرت یا به کمیل بن زیاد نخعی از صحابه معروف امام (ع) منسوب می‌داشته‌اند، همچنین انتساب فتیان محترفه به سلمان فارسی از ارکان اربعه یاران امام (ع)، به علاوه لطایف عرفانی که در آن ایام از امامان شیعه (ع) در افواه رایج بوده، و موجب نزدیک شدن تدریجی

مستند می‌دارند. تلقی از رسول خدا (ص) به مثابه اسوه حسنه، و التزام سیرت او در اجتناب از جمع حطام دنیوی با احترام از تجرد رهبانیت که صوفیه این جمله را فقر محمدی - در مقابل فقر عیسوی - خوانده‌اند و حتی اسناد سابقه پشمینه پوشی به تابعین و بعضی صحابه، اصرار بعضی محققان غربی را در خصوص تقلید مسلمانان از زهد نصاری نوعی مکابره از مقوله «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» نشان می‌دهد. اقوال کسانی هم که زهد و تصوف اسلامی را مأخوذ از هندوان و دیگران نشان داده‌اند، به همین اندازه واهی، و مبنی بر وهم می‌نماید. این قول هم که به اعتقاد بعضی مستشرقان، تصوف باید واکنش دفاع آریایی در مقابل روح سامی بوده باشد، در صورت صحت - که ندارد - خود این تصور پیش برداخته را الزام می‌کند که تصوف اسلامی فقط از ایران برخاسته است که البته درست نیست؛ در واقع کسانی که در این زمینه یک منشأ غیر اسلامی را برای زهد و تصوف اسلامی جست و جو کرده‌اند، از این نکته غفلت کرده‌اند که وقتی نظیر این اقوال در بین یک قوم ظهور و بروز در مرحله‌ای از تحول فرهنگ آن قوم ممکن یا واجب امکانی باشد، چرا باید برای قوم دیگر در مرحله‌ای بیش و کم مشابه حصول آن ممکن نباشد و لاجرم باید اصل آن را در جای دیگر و نزد قوم دیگر اخذ کرده باشد.

نکته جالب این است که اکثر این توجیهاات غیر قابل قبول در قرن ۱۹م از جانب مستشرقان حاصل شد که فرهنگ آن قرن در آن ایام به شدت تحت تأثیر نظریه داروین در باب اصل انواع واقع بود. در باب ادیان و السنه عالم هم در همان اوقات به تقلید از داروین، سعی در ارائه یک اصل واحد معمول شده بود که البته امروز دیگر مورد توجه اهل تحقیق نیست و آن هیجان شبه علمی که از تقلید و تأیید نظریه تکامل داروینی در سایر شقوق و فنون معارف و علوم ناشی بود، دیگر چندان طرفدار جدی ندارد.

در باب مأخذ زهد اسلامی غیر از سنت رسول اکرم (ص)، رفتار منقول از خلفای راشدین که مبنی بر تقشف و حداکثر قناعت در استفاده از متاع دنیا بود، همچنین آنچه از احوال ابوذر غفاری و حذیفه بن یمان، و نیز سلمان فارسی، خباب بن ارت، عامر بن عبد قیس و عثمان بن مظعون نقل می‌شد، و آنچه از زهد و خشوع ائمه طاهربن (ع) و صحابه آنها روایت می‌شد، یا از زهاد ثمانیه مثل ربیع بن خثیم و حسن بصری و هرم بن حیان و عامر بن عبد قیس و ابومسلم خولانی و اوئیس قرنی در روایات قرون نخستین اسلامی نقل می‌شد (نک: زرین کوب، ارزش، ۴۶-۴۹)، این نکته را که گرایش به زهد در عصر تابعین نوعی اعتراض بر اسراف و تبذیر، و تجمل و تنعم عهد اموی بوده باشد، امری عادی نشان می‌دهد.

نخستین تجلی تصوف و عرفان اسلامی: زهد و تقشف رایج در بین مسلمانان، از وقتی مبنای نخستین تجلی تصوف و عرفان

این میراث به همین نظر نگریسته می‌شود. البته جزئیات سیر تحول آن در تاریخ، حتی به نحو ایجاز و اجمال هم در این طرح گنجایی ندارد، با اینهمه، طرح بعضی جریانهای عمده این خط سیر در طرح یک تصویر به هم پیوسته از مجموع این جریان خالی از ضرورت نیست.

ریشه های تصوف: تصوف در بین مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل پرهیز از زاید بر «مالابد» حیات بود و اعراض از متاع دنیا تعبیری از آن بود. در عهد صحابه، نشانی از گرایش به اینگونه اعراض از متاع دنیا دیده می‌شد و بلافاصله در دنبال نشر فتوح اسلامی و کسب غنائم، کثرت فوق العاده اموالی که از آن فتوح عاید مسلمانان شد، عده‌ای از صحابه و تابعین را به اعتراض بر تنعم و تجمل ناشی از آن واداشت. تصور آنکه احوال زهاد نصاری، صدیقان مانوی یا مرتاضان هند در نشر و توسعه آن مؤثر بود (نک: ماسینیون، «رساله...»، ۸۰-۴۵)، جز بر حدس و احتمال مبنی نیست و با وجود غلبه احساس قریب العهد دینی عهد رسول اکرم (ص) در قلوب تابعین و صحابه، و مخصوصاً با وجود آیات مشتعل بر تحریف از عذاب و تشویق به نعیم اخروی که در قرآن کریم بود، تقلید عمدی از آنچه به خارج از حوزه اسلامی مربوط می‌شد، از جانب زهاد مسلمین ممکن نبود و موارد شباهت چیزی بیش از مجرد تشابه و توارده به نظر نمی‌آید (زرین کوب، ارزش، ۲۸-۲۹).

اصرار بعضی از محققان غربی در اسناد یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف، مبنی بر این پندار آنهاست که خود اسلام حوزه مساعدی برای پرورش تصوف نبوده است؛ برخلاف این پندار، قراین بسیار زهد اسلامی را مبتنی بر پیروی از سنت و سیرت نبوی نشان می‌دهد، سیره نزدیک به تقشف رسول اکرم (ص) و برخی صحابه، و همچنین اشارات متعدد در کتاب و حدیث مبنی بر تحقیر متاع دنیا و انذار از حساب اخروی، و توجه و توصیه‌ای که در حق اهل صفا - فقرای صحابه در مدینه - صورت گرفته است، نیز آمادگی مسلمین را برای گرایش به اعراض از متاع دنیا لازمه حیات دینی آنها نشان می‌دهد. بعضی اشارات قرآنی در باب آنکه مؤمنان به عالم غیب ایمان دارند (بقره/۲/۲)، در باب آنکه خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق/۱۶/۵۰)، در باب آنکه روز حشر رویها به خدای خویش می‌نگرند (قیامت/۲۲/۷۵)، در باب آنکه امانت [الهی] بر همه کائنات عرضه شد و از آن میان انسان آن را پذیرفت (احزاب/۷۲/۳۳)، در باب (قومی) که خداوند در حق ایشان محبت دارد و ایشان هم به وی محبت می‌ورزند (مائده/۵۴/۵)، در باب آنکه انسان به هر جا روی کند، وجه خدا آنجاست (بقره/۱۱۵/۲) و بعضی احادیث معروف و شایع، مثل این حدیث که قلب انسان در بین اصبعین رب است، حدیث قدسی معروف به قرب النوافل، حدیث قدسی مربوط به حضور حق در قلب مؤمن (در باب منشأ آنها، نک: فروزانفر، احادیث...)، نیز از جمله شواهدی است که در باب انتساب زهد اسلامی و تصوف مبنی بر آن به حوزه معارف اسلامی و مبانی تعلیمی آن جای تردید نمی‌گذارد.

خود صوفیه تمام حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث

واقع گشت که از صورت خوف از جحیم و شوق به نعیم خارج شد و به صورت اعراض از متاع دنیا به قصد تقرب به وجه مولی در آمد و بدین گونه با پدیده محبت که در قرآن کریم هم اشارت «...يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ...» (مانده ۵۴/۵) مربوط به آن بود. ارتباط یافت. در بین نخستین نسل از زهاد این عصر که پشمینه پوشی به عنوان نوعی شعار ضد تجمل در بین آنها متداول بود، حسن بصری نماینده زهاد معترض بر تنعم عصر، و رابعه عدویه نماینده زهد مبنی بر توجه به وجه حق به شمار آمد و از اینجاست که گفته اند: عنصر محبت - عشق الهی - را رابعه عدویه وارد تصوف کرد. تأکید رابعه بر لزوم حصر عبادت حق به محبت معبود بود که به عشق در کلام صوفیه مجال ظهور داد و آنچه اعراض از متاع دنیا خوانده می شد، تدریجاً از حالت معامله که توقع اجر برای عمل و انتظار ثوابات برای عبادت بود (نک: ابن سینا، ۳۶۹/۳)، بیرون آمد و صوفیه که عبادت و طاعت برای آنها مبنی بر عشق به وجه الله شد، به عبادت زهاد رسمی به نظر نوعی معامله نگریستند و طریق اهل تصوف از طریق اهل تقشف جدا شد. بدین گونه، طریقت که راه و روش صوفیه بود، از مجرد شریعت که اهل تقشف فقط بر مبنای آن سلوک می کردند، تمایز پیدا کرد.

نخستین نسل زهاد صوفیه که در عصر خویش یا اندکی بعد به نام صوفیه خوانده شدند، از طرح و بحث مسائل خاص اهل کلام هم که مبنی بر برهان بود - و آنها را به هر نحوی درگیر کشمکشهای سیاسی و اعتقادی عصری می کرد - و از اعراض کلی از متاع دنیا و پرهیز از وسوسه بازگشت بدان مانع می آمد، دوری گزیدند. لاجرم نیل به یقین در مورد خدایی را که برای آنها موضوع طاعت، عبادت و عشق بود، نیز در تأملات قلبی جست و جو کردند و رهایی از وساوس و هواجس ناشی از تأثیر رایج در علم عصر را هم وسیله ای برای رهایی از بازگشت به کشمکشهای مربوط به متاع دنیا تلقی کردند. برای آنها عشق که هیچ گونه چون و چرایی را بر نمی تافت، بر عقل که موجب تحریک و وسوسه و شبهه و شک می شد، بیشتر مایه اعتماد بود و برای آنکه سلوک آنها در طریقت، از هر گونه وسوسه در امان بماند، با امعان نظر در قرآن و حدیث کوشیدند تا سلوک الهی الله را که هدف و غایت قلب و عشق آنها بود، بر اساس اموری که بر خلاف سلوک اهل علم به کلی از شائبه شک و تردید خالی باشد، بنا نهند؛ اما هر چند آنها نیز مثل اهل علم غایت سلوک خود را نیل به حقیقت خواندند، بین آنها و ارباب علم رسوم این تفاوت وجود داشت که نزد آنها راه حقیقت از منازل زهد و عبادت و عشق و تسلیم می گذشت و بر خلاف آنچه نزد اهل علم و اصحاب مجرد شریعت رایج بود، دچار وسوسه دلیل و برهان و سفسطه و مغالطه و جدل نمی گشت و لاجرم نزد آنها ایمن تر و مطمئن تر از راه علم به نظر می رسید.

طبقات صوفیه: تا چندین قرن، مشایخ صوفیه که راه طریقت را مههد می نمودند و طالبان سلوک صوفیانه را ارشاد و هدایت می کردند، در حلقه های محدود و مجالس معدود خود که غالباً در مساجد دایر می شد، آنچه را در تفسیر و توجیه حقایق قرآنی طریق نیل به حقیقت

می دانستند، به طریق وعظ و نقل به طالبان این معانی عرضه می کردند، نوعی اخوت بین آنها برقرار می نمودند، آنها را به اقتضای استعداد و آمادگی شان در عزلتگاهها و عبادتگاههای خالی از تراجم به التزام مراتب توبه و انابه و عزلت و انقطاع و تسلیم و توکل رهبری می کردند و مرشد و شیخ و مراد آنها محسوب می شدند. در آن مدت دست کم ۱۰ تن از مشایخ قوم، ائمه تصوف محسوب می شدند، چنانکه مذاهب خاص و طرز تربیت و ارشاد آنها طالبان و پیروانی داشت و هر مذهب بر اساسی جداگانه مبنی بود.

تا قرنهای بعد که شمار مذاهب صوفیه بیشتر شد و در دنبال رواج تصوف سلسله ها و طریق رایج در خانقاهها به وجود آمد، سلسله این مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید و طبقات صوفیه مثل طبقات محدثان، طبقات مفسران، طبقات نحویان و جز آنها شکل گرفت و مورد توجه واقع شد. مراد از این طبقات در اینگونه تعبیرها مجموع جماعتی بود که در سن و سال، و در ذرک صحبت مشایخ و استادان با هم مشترک یا معاصر می شدند (تهانوی، ۹۱۷/۱). نخستین طبقه صوفیه چنانکه در کتابهای مربوط به طبقات صوفیه یا سایر کتابهای خاص قوم آمده است، از جمله عبارت بودند از ابوهاشم صوفی، فضیل بن عیاض، ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بشر جافی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسلیمان دارانی، ابوحفص حداد، احمد بن خضرویه، حمدون قضا و معروف کرخی. طبقه دوم شامل ابوالقاسم جنید، ابوالحسین نوری، رویم بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی و ابوسعید خراز بود. نام ابومحمد جزیری، ابوالعباس ابن عطا آدمی، ابوحمره بغدادی، ممشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج و خیر نساج جزو طبقه سوم، و نام ابوبکر شبلی، مرتش نیشابوری، ابوبکر کتانی، ابوبکر ابن یزدانیار، ابن سالم بصری و ابویعقوب نهرجوری جزو طبقه چهارم بود. طبقه پنجم ابوالعباس سیاری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابومنصور معمر اصفهانی، و ابوعلی دقاق را شامل می شد. کسانی چون ابوالعباس قصاب، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله خفیف، ابواسحاق کازرونی، ابوعلی فارمدی، و شیخ احمد جام ژنده پیل به نسلهای بعد تعلق داشتند که در طبقه ششم یا طبقه بعد محسوب می شدند و از همان ایام یا قدری دیرتر، سلاسل صوفیه متشعب شد و خانقاهها و طریق جداگانه به وجود آمد. این سلسله ها متعدد یا متنوع بود و بر حسب شخصیت بنیان گذاران فعالیت بیشتر و شعبه های افزون تر یا کمتر داشت. تاریخ تصوف در فاصله بین طبقه ششم تا عصر حاضر تقریباً تاریخ این سلاسل و طریق است، هر چند در این میان بعضی مشایخ صوفیه هم بوده اند که به هیچ یک از این سلسله ها منسوب نبوده اند، یا در عین حال با چند سلسله از این سلاسل ارتباط داشته اند.

در مدت توالی طبقات اکابر صوفیه، کسانی که ائمه صوفیه خوانده می شدند و اولین معاریف آنها به طبقه اول، دوم، و آخرین آنها به طبقات

نهایت سلوک عبارت بود از فنا در «مذکور»، و در باب نهایت سیر هم خاطر نشان می‌کرد که «النهاية هي الرجوع الى البداية» (نک: سهروردی، عمر، ۲۵۷؛ عبدالرزاق، شرح منازل، ۱۲؛ قس: لاهیجی، ۷۴۱).

ابوسعید خراز که هر چند خود را مرید ابوالقاسم جنید می‌خواند، نزد محققان نسلهای بعد «بار خدای جنید... و از او مه» بود (خواجه عبدالله، ۱۵۹). وی در تقریر لطایف تصوف، قدرت تفکر و تحلیل نشان داد. چند رساله مختصر که از او باقی است و از جمله شامل الصدیق، المسائل و شماری رساله منتشر نشده اوست، او را در ردیف جنید و حکیم ترمذی از پایه‌گذاران آنچه علم الاشارات نام دارد - و همان تصوف علمی و بحثی است - قرار می‌دهد. با آنکه در گرفتاری سختی که در بغداد در این ایام برای صوفیه پیدا شد و غلام الخلیل از متشرعه صوفیه (هجوری، ۱۷۲-۱۷۳) آنها را نزد خلیفه به الحاد متهم کرد و به محکمه کشاند و وی نیز مثل جنید خود را کنار کشید، تأثیر اقوال این استاد و شاگرد در تبیین حقایق تصوف قابل ملاحظه بود.

ابوالحسین نوری که برخلاف آنها در این گرفتاری پایداری نشان داد و به محکمه قاضی هم رفت، با وجود التزام به متابعت ظاهر شریعت، گرایش گونه‌ای هم به سکر داشت و از اصحاب درد محسوب می‌شد (نک: ماسینیون، «مجموعه...»، ۵۱)، چیزی که می‌تواند اوصاف شبلی از اصحاب جنید را نیز تصویر کند. شبلی هم مانند ابن عطا در ماجرای حلاج با او توافق داشت، اما برخلاف ابن عطا آن را اظهار نکرد. چنانکه ابوعبدالله خفیف، معروف به شیخ کبیر هم که از جمله متأخران ائمه صوفیه است، با وجود تأیید حلاج، در التزام صحو و اجتناب از طریقه اهل سکر باقی ماند.

نقش حلاج در تاریخ تصوف: در سیر تاریخ تصوف، دو واقعه عمده، تأثیری قاطع گذاشت و بالمآل موجب نشر و توسعه بیشتر مباحث مربوط به عرفان در بین صوفیه گشت: ماجرای محاکمه و قتل حلاج (۳۰۹ق) و ظهور محیی الدین ابن عربی. هر دو عامل خارج از حوزه تأثیر سلاسل صوفیه شکل گرفت، اما در بین سلاسل و طریق صوفیه که چندی بعد از واقعه حلاج به نحو قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت، موجب پیدایش اقوال مخالف و موافق گشت. البته پیدایش مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین را هم باید عاملی مؤثر در تحول تاریخ تصوف تلقی کرد، اما حوزه نفوذ آن بیشتر ادبیات صوفیه بود و آنچه به ادبیات صوفیه ارتباط داشت.

ماجرای حلاج و نیز ظهور ابن عربی با وجود ۳ قرن فاصله که آنها را از هم جدا می‌کرد، در عین حال موضع انتقادی متشرعه را در مقابل صوفیه تقویت کرد و مخالفت‌های منتقدان صوفیه را به شدت متوجه اقوال و احوال آنها ساخت.

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج که او نیز گه‌گاه مثل جنید و

چهارم و پنجم تعلق داشتند، در تمهید مبانی طریقت و در تحول آن از مجرد زهد یا سلوک عاشقانه در سیر الی‌الله به مباحث عرفان که شامل تأمل در حقایق الهی و اسرار وجود بود، مساعی قابل ملاحظه به کار بردند و در تلفیق و توفیق بین طریقت و شریعت و مخصوصاً در رفع توهم تعارض آنها و رفع سوء تفاهم بین صوفیه و متشرعه سعی بسیار ورزیدند. در بین ائمه تصوف نقش بایزید بسطامی (د۲۳۴ق)، حارث محاسبی (د۲۴۳ق) و محمدبن علی ترمذی، معروف به حکیم (د۲۸۵ق)، و نیز ابوالقاسم جنید (د۲۹۷ق)، ابوالحسین نوری (د۲۹۵ق)، ابوسعید خراز (د۲۸۶ق) و ابوعبدالله خفیف (د۳۳۱ق) در تکوین و توسعه مبانی تصوف و عرفان قابل ملاحظه بود.

از این جمله بایزید بسطامی اهل سکر بود و در اواخر عمر قبضی بر احوالش مستولی به‌نظر می‌رسید. وی در عین حال، در سطح تفکر عوام مریدان خویش متوقف نمی‌شد. شطحیات بسیار بدو منسوب گشت و حکایات غریب از حالات سکر او شهرت داشت (از جمله، نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۲۱۰۲ به بعد) که شاید اسناد تمام یا اکثر آن حالات یا حکایات به او خالی از باورهای مبالغه‌آمیز مریدانه نباشد. حارث محاسبی اهل صحو (= هشیاری) بود، و کتاب الرعاية لحقوق الله او نمونه‌ای از این حال هشیاری اوست و قول او در باب رضا که نزد اکثر مشایخ از زمره مقامات، و نزد وی از جمله حالات است (هجوری، ۲۱۹)، نشانه‌ای از غور و تأمل او در نظم احوال و مقامات اهل سلوک محسوب است.

محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم، در رد اهل ملامت که در آن ایام در نیشابور ظاهر شده بودند و صوفیه را به عدم اخلاص در عمل منسوب می‌کردند، سعی بسیار کرد. در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبعة قلب می‌خوانند، اقوال وی تازگی داشت و آنچه دیگران، امثال غزالی و نجم‌الدین کبری در این باب گفته‌اند، مسبوق به اقوال اوست (نک: زرین‌کوب، جست و جو، ۵۴). سخنان او در باب مسأله ولایت هم اهمیت خاص دارد و از اعتقاد او به تفوق ولایت بر نبوت حاکی است و در باب آن اعتقاد بعدها مناقشات بسیار بین صوفیه پیش آمد. پاره‌ای سؤالها هم در این باب مطرح کرده که قرن‌ها بعد از او مورد توجه ابن عربی واقع شده است.

ابوالقاسم جنید، معروف به شیخ الطائفة، در عصر خود معلم و پیشوای صوفیه بغداد بود. وی خواهرزاده سری سقطی از مشایخ بزرگ صوفیه و در عین حال شاگرد حارث محاسبی نیز بود. مشایخ نسلهای بعد، او را آخرین نماینده تصوف خواندند و مرگ او را مرگ تصوف واقعی تلقی کردند (همان، ۱۱۴). وی در عین التزام به سلوک در طریقت، تصوف را با لطایف و دقایقی که در آن باب گفت، تقریباً به صورت علم درآورد و کوشید تا در کنار علم فقه و علم کلام، جایی هم برای علم تصوف باز کند. چند رساله و مقاله کوتاه که در این زمینه از او باقی است، اهمیت شخصیت او را در نشر تصوف نشان می‌دهد. در تعلیم او - که در عین حال محتاطانه و مبنی بر صحو و التزام شریعت بود -

ابوسعید خراز از ائمه تصوف محسوب می‌شد، به علت آنکه نزد فقهای بغداد تکفیر شد و صوفیه مکتب جنید هم - تقریباً جز این عطا آدمی - از وی اعراض کردند، اعتبار خود را به عنوان یک تن از ائمه تصوف از دست داد و معروض اختلاف نظر یا توقف در حکم گشت. با اینهمه، او در تصوف یک پدیده تازه و یک مقوله مجزا محسوب است، با آنکه مدتها با سهل تستری، ابویعقوب اقطع و ابو عثمان مکی محشور و مأنوس بود، و با آنکه قسمتی از عمر خود را صرف زهد و ریاضت کرده، و مقامات صوفیه را از مرتبه بتل تا فنا طی کرده بود، فعالیتهایی که در خارج از حوزه تصوف انجام داد، یا بدو منسوب شد، او را مورد سوء ظن شدید متشرعه ساخت.

ارتباط با شیعه امامیه و انتساب به قرامطه - که در آن ایام موضع خلافت را به شدت دچار تزلزل کرده بودند - او را نزد دستگاه خلافت در مظنه اتهام قرار داد و موجب دغدغه خاطر ساخت و مواعظ پر شور و مسافرت‌های تبلیغی که طی آنها از وی کرامات توأم با دعوی و شطحیات غیر قابل قبول مثل قول «انا الحق» نقل می‌شد، مشایخ صوفیه را هم نسبت به وی متردد یا بدگمان ساخت. دعوی عشق الهی که وی در اسواق بغداد و در اجتماعات دیگر با شور و هیجان از آن یاد می‌کرد و قول به آنچه اتباع وی آن را عین الجمع می‌خواندند و عوام آنها، به چشم مظهریت یا الوهیت در او می‌نگریستند، او را متهم به اعتقاد حلول و اتحاد ساخت. ابن داوود (د ۲۹۷ق)، فقیه ظاهری - که هم قول به عشق الهی و هم اعتقاد به حلول و اتحاد را در آنچه به حلاج منسوب می‌شد، متضمن کفر یافت - به لزوم قتل او فتوا داد. اما نظر مخالف فقیه رقیب شافعی مذهب او، ابن سربج مانع از تنفیذ آن فتوا گشت.

هواداران وی نیز اسناد اینگونه گفتارها را به وی انکار کردند، یا اینهمه، اینگونه دعای همچنان از وی نقل می‌شد و در اشعار و مواعظ او هم به نحوی مجال انعکاس و تکرار می‌یافت. اینکه بعد از او شاگردش فارس دینوری هم که حلاجیان بدو منسوبند، همین سخنان را اظهار کرد و مورد تبری و طعن اکثر صوفیه واقع گشت (هجوری، ۱۶۴)، نیز حاکی از اظهار چنین اقوالی از جانب حلاج به نظر می‌رسد (نک: بغدادی، ۲۴۱ به بعد؛ قس: نیکلسن، «اندیشه...»، ۱۳۰). پس اسناد قول به حلول و اتحاد به حلاج قولی است که سابقه قدیم دارد (قرطبی، ۷۹-۷۹) و نزد قدمای شیعه هم مذکور است (نک: اقبال، ۱۱۲-۱۱۶). توقیعی هم که از ناحیه امام (ع) در باب او ارائه شد (مقدس اردبیلی، ۷۳۷)، مؤید سابقه این اتهام در حق اوست. توجیه آن اقوال هم سابقه قدیم دارد و با وجود شهرت آن در عصر حلاج و فارس دینوری، اصرار در انکار آن خالی از تعسف نیست (قس: ماسینیون، «مصیبت...»، ۳۰۲/II به بعد).

از قدام هم کسانی که خواسته‌اند این اسناد را از حلاج دفع نمایند یک قطعه بسیار مشهور منسوب بدو را که متضمن این معنی است: «سبحان من اظهر ناسوته/سرسنا لاهوته الثاقب...» (نک: حلاج، «دیوان»، ۱۵۰ به بعد)، به شدت تخطئه کرده‌اند و بی‌ذکر دلیلی انتساب

آن را به حلاج مردود شناخته‌اند (دیلمی، ۱۰۱). غیر از این قول که صوفیه عصر از آن تبری جسته‌اند و بعضی از مشایخ به سبب آن با او قطع رابطه کرده‌اند، آنچه حلاج در کتاب الطواسین مخصوصاً در «طاسین الازل»، در اعتذار ابلیس و مقایسه حال او با حال حضرت محمد (ص) به بیان آورده است (نک: ص ۴۱)، و بعدها به صورت یک میراث عرفانی نزد احمد غزالی و عین القضات همدانی هم تکرار شده - و حتی به صورتی شاعرانه و نوعی تأیید مختفی در یک قطعه منسوب به سنایی غزنوی (ص ۸۷۱؛ قس: خاقانی، ۶۱۶) و در یک حکایت تمثیلی از مثنوی مولانا جلال‌الدین (دفتر ۲، بیت ۲۶۱۶ به بعد) هم آمده است - از جمله اقوالی بود که در کلام حلاج و با تأکید و تصریحی که او در این باب کرد، موجب مزید انکار متشرعه در حق او گشت. حلاج به اتهام دعاری کفرآمیز و گرایشهای الحادی توقیف و شکنجه شد (۳۰۱ق/ ۹۱۴م) و بعد از یک حبس طولانی در بغداد محاکمه و کشته شد (ذیقعه ۳۰۹).

با اینکه در تصوف حلاج، و در اهمیت اقوالی که از او در زمینه عرفان نقل شده است، جای تردید نیست، اما داوری درباره عقاید و آراء او هنوز به آسانی ممکن نیست و به اسناد قاطع‌تر و موثق‌تر حاجت است و مخصوصاً از استناد به ابیات منسوب به او باید اجتناب کرد. به این هم که بعضی ستایشگران او را به اخبار از اسرار منسوب داشته‌اند (اخبار الحلاج، ۹۲)، نباید با نظر تأیید نگریست. اشارت حافظ (ص ۱۴۳) که ظاهر ابر مبنای قول افشای سرالربوبیه او گفته است: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، معروف است و جالب آن است که از خود حلاج هم سخنانی در این باب نقل است (اخبار الحلاج، ۱۹).

شیوخ بزرگ ایران در خراسان: بعد از انتضای عصر طبقات و قبل از آنکه سلاسل و طرایق صوفیه به صورت جدی و رسمی به وجود آید، لا اقل ۳ شیخ بزرگ در عهد غزنوی به شهرت فوق‌العاده رسیدند و مانند پیشوایان قوم مورد تأیید و تکریم عام صوفیه واقع شدند: شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنه در خراسان، و شیخ مرشد ابواسحاق کازرونی در فارس. اصحاب این شیخ اخیر بعدها حتی سلسله‌ای هم به نام او به وجود آوردند که سلسله مرشدیه خوانده شد.

ابوالحسن خرقانی (د ۴۲۵ق) با آنکه اتمی گونه بود و با علوم رایج در مدارس عصر آشنایی نداشت، در ادراک حقایق تصوف این نکته را که تصوف علم و زرق نیست، علم خرق است، ثابت کرد. وی وارث روحانیت بازید و ظاهر آ تربیت یافته منقولات اقوال و احوال او بود. در جوانی او قاتش به هیزم‌کنشی و خربندگی می‌گذشت، اما در سلوک طریقت دقت و علاقه نشان می‌داد. سمعانی از قول وی نقل می‌کند که حق را در صحبت خر خویش یافتیم (۹۳/۵)، یعنی هنگام اشتغال به خربندگی. قصه ملاقات سلطان محمود با او که گویند به زحمت سلطان را پذیرفت و نیز

صوفیه اهتمام کرد؛ هر چند اقوالش بیش از اعمالش با مبانی تصوف که شامل اعراض از کشمکشهای عصری بود، سازگاری داشت. منازل السائرین او، و تقریری که از طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی به فارسی هروی کرد، معرفت تعمق و تأمل خارق العاده او در تصوف به عنوان علم به نظر می‌آید و آنچه از اقوالش در تفسیر کشف الحقائق میدیدی نقل است، نیز معرفت احاطه او بر مسائل صوفیه و در عین حال استغراق شخصی او در سلوک طریقت است. آنچه با این احوال سازگار به نظر نمی‌آید، لازمه عنوان «شیخ الاسلام» اوست که البته حفظ شریعت را در مقابل افراطهای اهل طریقت بر وی الزام می‌کرده است. در همان ایام، شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ق) و عین القضاة همدانی (د ۵۲۵ق) هم با وجود اشتغال به امور مربوط به شریعت، در تقریر لطایف تصوف سعی داشته‌اند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل است، تفاوت بارز دارد و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد، یکنواخت و همگون نباید تلقی کرد.

به هر حال، در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طریق صوفیه معمول بود، تدریجاً سکر و سماع و شطیح و ملامت و احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر آن را به آنچه عرفان نام یافت، و استغراق در معرفت محسوب می‌شد، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور ابو حامد غزالی (د ۵۰۵ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد، موجب شد تا به رغم ماجرای حلاج که خاطره آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعه فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامه حیات آن را در جامعه اسلامی ممکن، و عاری از اشکال بسیار نماید.

ابن عربی، عامل تاریخ‌ساز دیگر در سیر تصوف: ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی طائنی اندلسی، معروف به شیخ اکبر - که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلامی، تفسیرگر اسرار و لطایف منقول از متقدمان و متأخران عارفان عالم اسلام، و موجد طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحشی بود - با طرح مجدد مسأله ولایت و خاتمیت، طرح مجدد مسأله وحدت وجود در وسیع‌ترین مفهوم، و طرح مسأله وجود انسان کامل و شماری مسائل دیگر تصوف را از صورت علم تصوف که ابوالقاسم جنید اساس آن را تهیید کرده بود، به صورت یک جهان‌بینی عرفانی که آن را فلسفه تصوف یا حکمت صوفیه می‌توان خواند، درآورد و حتی برای آن طرز تعبیر و زبان خاصی به وجود آورد آکنده از لطایف تلمیحات مأخوذ از قرآن و حدیث و مبتنی بر زبده معارف موروث اسلامی که در زمان او در شرق و غرب دنیای اسلامی به طور علنی یا سری در بین متکلمان و پیروان اخوان الصفا و بعضی طالبان حکمت تعلیم یا تقریر می‌شد و ایجاد ترکیب منسجم و به هم

داستان مسافرت ابوعلی سینا به قصد دیدار او که در تذکره‌ها هست، به احتمال قوی از مبالغات مناقب‌نویسان است (قس: زرین‌کوب، جست‌وجو، ۵۶-۶۰).

مجموعه‌ای از احوال و اقوال خرقانی در کتابی به نام نورالعلوم ضبط است که هر چند از اینگونه مبالغات خالی نیست، شهرت و اهمیت او را در حوزه اهل تصوف قابل ملاحظه نشان می‌دهد. آنچه بر احوال او مستولی به نظر می‌رسید، حالت قبض بود و این درست مخالف حالات دوست و شیخ بزرگ معاصرش ابوسعید ابوالخیر بود که طریقه او مبنی بر بسط محسوب می‌شد و در سراسر اقوال و احوالش نوعی خوش‌بینی و نشاط روحانی حاکم به نظر می‌رسید.

ابوسعید ابوالخیر، معروف به شیخ میهنه و بوسعید مهنه (د ۴۴۰ق) در جوانی یک چند در سرخس به علم رسمی رایج نزد اهل مدرسه پرداخت و در فقه و کلام و تفسیر و ادب تبحر پیدا کرد، اما جاذبه تصوف او را به ترک کردن علوم ظاهر واداشت. قسمتی از اوقاتش مصروف عبادت و ریاضت شد و در مجاهده با نفس و اعراض از متاع دنیا تا حد مبالغه پیش رفت و مجالس و عظم و تذکیر او در میهنه و نیشابور مردان بسیار بر وی فراز آورد. با آنکه «بیت» خواندنش در منابر و اقدامش در برگزاری مجالس سماع، مخالفت متشرعه را بر ضد وی برانگیخت، کثرت روزافزون مردان، او را از لطمه مخالفان در امان داشت. در اواخر عمر آنگونه که از روایت عوفی نقل است، او در بین این مردان انبوه، بیشتر مثل یک سلطان می‌زیست تا یک زاهد.

طریقه او که در آن بین سکر و صحو تلفیق کرده بود و تعلیم او که در عبارت «الصدق مع الله و الرفق مع الخلق» بیان می‌شد، موجب بود تا پیروان او از آنچه پیرامون رقیبانش مثل ابوالقاسم قشیری و دیگران جمع شده بود، به نحو چشمگیری افزونی یابد و آنها را گه‌گاه بر ضد وی به تحریک و توطئه وادارد. حالات و مقامات او در دو کتاب معروف به نام حالات و سخنان شیخ ابوسعید و اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید جمع آمده است که بدون شک قسمت عمده‌ای از حکایات کرامات آمیز آنها از مقوله مبالغات مردانه است.

شیخ مرشد ابواسحاق کازرونی (د ۴۲۶ق) نیز تا حدی مانند ابوالحسن خرقانی در جوانی اوقاتش صرف اشتغال به پیشه‌های محقر بود و او نیز که وارث روحانیت شیخ کبیر ابوعبدالله خفیف بود، هر چند اواخر عمر آن شیخ را دریافت، بیشتر تربیت یافته مردان او، و در واقع فقط وارث روحانیت او محسوب می‌شد. آنچه در حالات و مقامات او در کتاب فردوس المرشدیه جمع آمده است، هر چند از مبالغات خالی نیست، تصوف او را متضمن سعی در نشر اسلام و مبنی بر مبارزه با مخالفان نشان می‌دهد - امری که در طریقه مرشدیه منسوب به او هم گه‌گاه با دقت و اصرار و در «تغر»های اسلامی دنبال گشت.

این هر سه شیخ، در عصر خود از ائمه صوفیه بودند و شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، معروف به پیر هرات و پیر حاجات (د ۴۸۳ق) هم، در دنبال آنها به همان اندازه و با همان شور و شوق در نشر طریقت

پیوسته‌ای از آنها به نوعی نبوغ تحلیلی و تطبیقی محتاج بود که او آن را به نحوی تقریباً کامل عرضه کرد.

نزدیک به ۴۰۰ اثر بزرگ و کوچک به این عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ق) نسبت داده شده، که لااقل نیمی از آن موجود است و مجموع آنها مصالح بنایی است که او برای ابداع حکمت صوفیانه اسلامی به کار برده، و علاوه بر نثر، شامل شعر و دیوانهای منظوم هم هست. توفیق ابن عربی در آن است که جهان‌بینی عرفانی جامع و شامل وی - که از حیث تنظیم مواد و تدوین مسائل یادآور رسائل اخوان الصفا، احیاء العلوم غزالی و مجموعه حکمة الاشراق سهروردی مقتول است - در تمام تاریخ تصوف اسلامی بی همانند ماند. جهان‌بینی او بدان گونه که در دو کتاب عمده او الفتوحات المکیه و فصوص الحکم تقریر یافت، به قدری عمق و تنوع و اصالت داشت که تا قرن‌ها بعد از او فهم درست حقایق و اسرار اهل تصوف منحصر به مطالعه شرح‌هایی بود که بر این دو کتاب، خاصه بر فصوص او نوشته شده بود. این دو کتاب، با شرح‌ها و احیاناً تلخیص‌هایی که از آنها نشر شد، تقریباً همه عرصه فرهنگ اسلام را از روم و شام تا هند، و از فارس و عراق تا ماوراءالنهر تسخیر کرد و هنوز در تصرف دارد (برای گفتار تفصیلی در باب او، نک: هد، ابن عربی).

فتوحات مکیه که در تقریر مسائل ویژه تصوف از حیث وسعت یادآور کتاب شفای ابن سینا در مسائل حکمت است، دائرة المعارف بزرگ تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و البته تأثیرات مختلف در پیدایش مجموع آن آشکار است. به علاوه، بجز مآخذ غیراسلامی و آراء حکما و متکلمان، نه فقط شامل مذاهب مختلف اسلامی، حتی قرامطه و اسماعیلیه هم هست، بلکه تأثیر بعضی مبادی شیعه هم در آن قابل ردیابی است (کرین، «تخیل...»، فهرست: قس: شبیبی، ۳۷۶ به بعد).

فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و می‌توان ادعا کرد که وی در آن تقریباً تمام آنچه را در نوشته‌های دیگر خود آورده، بازاندیشی و بازنویسی کرده است. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی که در باب احوال و آثار او تحقیقات پر دامنه‌ای دارد، این کتاب را به منزله انجیل تصوف تلقی کرده، و تحلیل آن را به سبب اشتمالش بر مطالب متنوع متعدد امری متعذر یافته است (نک: گنثالت پالنثیا، ۳۷۸-۳۷۹).

اما فصوص الحکم که خود ابن عربی خلاصه‌ای مستقل و شامل لب فصوص از آن با عنوان نقش الفصوص تألیف کرده است و شاگرد دست پرورده اش صدرالدین قونوی (د۶۷۲ق) هم تلخیص گونه‌ای تفسیری با عنوان فک الفصوص در تقریر اجزاء مباحث آن پرداخته است، از معدود کتابهای صوفیه است که به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علم رسمی معمول شده است و برای رفع مواضع مشکل آن شرح‌های متعدد نوشته‌اند. کثرت این شروع تازگی مطالب، تازگی طرز تقریر و پیچیدگی لطایف آن را - که غموض آن تا حدی از جانب مؤلف عمده به نظر می‌رسد - قابل تصور می‌سازد.

در بین شروح عمده این کتاب شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح داوود قیصری و شرح سید حیدر آملی متضمن تحلیل‌های دقیق و خواندنی است. شرح مؤیدالدین جندی به عربی و حل الفصوص سید علی همدانی به فارسی و هم شرح خصوص الفصوص بابا رکن شیرازی به فارسی نیز شامل فواید است. کتاب نقد النصوص جامی و همچنین آنچه سید نعمت‌الله کرمانی با عنوان جواهر دز شرح مباحث فصوص آورده‌اند، هر دو بر همان خلاصه ابن عربی موسوم به نقش الفصوص تقریر شده است و توهم آنکه سید نعمت‌الله در آن نظر به شرح فصوص الحکم داشته است (زرین کوب، دنباله...، ۱۵۰)، سهو مؤلف آن است. نقد النصوص جامی نیز با تعلیقات و فهرستهای مفید در سالهای اخیر در تهران نشر یافته است.

تأثیر عظیم آراء ابن عربی در آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتابهایی در تصوف و عرفان دست زده‌اند، قابل ملاحظه است. فخرالدین عراقی صاحب رساله لمعات، محمد شیرین مغربی تبریزی در اشعار و رسائل، و شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز از اینگونه‌اند. تأثیر افکار ابن عربی در سعدالدین حموی، صائن‌الدین ترکه اصفهانی، تاج‌الدین حسین خوارزمی، سید علی همدانی و عبدالرحمان جامی و شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز هم قابل ملاحظه است. آراء و عقایدی تا این حد تازه، اصیل و پرمایه اگر اعتراضات منتقدان را هم به شدت برانگیزد، البته غرابت ندارد. از این رو، کسانی هم که بر آراء خاص ابن عربی انتقاد کرده‌اند، بسیاری از قدیم‌ترین آنها نقدهای تندی است که شیخ علاءالدوله سمنانی بر قول او در مسأله اطلاق وجود و نظریه وحدت وجود وی نموده، و در کتاب العروة لاهل الخلوۃ و الجلوه به تصریح یا کنایه به شدت از او انتقاد کرده است. مکاتبه معروف عبدالرزاق کاشانی با شیخ علاءالدوله در این باب معروف است و متن آن را جامی در نفعات (ص ۴۸۲-۴۹۱) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است. هر چند علاءالدوله بعدها در ملفوظات چهل مجلس، از تکفیر و تخطئه ابن عربی خودداری کرده است (ص ۱۹۱)، باز محققان اختلاف نظر، و در واقع مناقشه بین آنها را لفظی و بیشتر مؤدی به نظریه واحد تلقی کرده‌اند (جامی، همان، ۵۵۴: قس: صدرالدین شیرازی، الاسفار، ۲۳۶/۲ به بعد).

یک قول ابن عربی که آن نیز عقاید مخالف و موافق را برانگیخت و به نقد مخالفان از آراء وی منجر شد، نظریه او در باب ایمان فرعون در فرجام حال اوست که از لوازم جهان‌بینی او هم هست (نک: عقیقی، ۲۹۸-۳۰۰). این قول که با اعتقاد شایع نزد اهل تفسیر غرابت و تفاوت داشت، سالها بعد به ضرورت احوال مورد بحث و نقد اهل نظر واقع شد و علامه جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۱۸ق) در تأیید آن رساله‌ای به نام ایمان فرعون تألیف کرد که اعتقاد ابن عربی را خالی از اشکال نشان می‌داد، اما چندی بعد یک تن از علمای حنفی ساکن مکه، موسوم به علی

از ثروتمندان اهل خیر هم در شهرها و غالباً در مجاورت مقابر و بقاع منسوب به ائمه و اولیا عبادتگاههایی به نام خانقاه برای کسانی که اوقاتشان مستغرق عبادت و ریاضت بود، بنا می‌کردند و برای آنها و پیروانشان غذا و مسکن فراهم می‌آوردند تا اوقات آنها مصروف تهیه معاش نباشد و از این بابت دغدغه‌ای نداشته باشند (نک: شمس تیریزی، ۶۲). با اینهمه، بنای خانقاههای وسیع که شامل عبادتگاه خاص شیخ، جمع خانه صوفیان و حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت طالبان و مبتدیان سلوک باشد و لوازم سکناي صادر و وارد از ظرف و فرش و چراغ و مطبخ و متوضا و اصطبل زیر نظر یک شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان با اوقاف معین و فتوح و نذور مرتب که اداره و دوام خانقاه را ممکن می‌داشت (در باب فواید خانقاه از نظر صوفیه، نک: سهروردی، عمر، ۸۱ به بعد)، از وقتی توسعه و رواج پیدا کرد که تصوف دوران مبارزه برای احراز حق حیات خویش در جامعه اسلامی را پشت سر گذاشته بود. طریقت در امتداد شریعت و با سعی در حفظ حداکثر تقارن و توافق با آن سیر می‌کرد و به همین سبب از هرگونه افراط و تفریط برکنار بود و با اهل سکر از صوفیه که تک‌رو بودند، و نیز با اهل ملامت که به رسوم صوفیه مقید نبودند، ارتباط خود را قطع کرده بود.

از عهد خواجه نظام الملک طوسی که به علما و صوفیه هر دو توجه داشت، به موازات اهتمام وی در بنای مدارس به سعی در بنای خانقاهها هم توجه شد و خانقاهها هم، مثل مدارس و ظاهراً به تقلید آنها دارای نوعی انضباط مبنی بر سلسله مراتب شد که در آن سازمان آن یک شیخ مرشد بود و طالبان سلوک بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و صحبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفه شیخ می‌شدند و هرگاه شعبه‌ای از خانقاه با عین آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به وجود می‌آمد، کسانی که خلیفه شیخ در خانقاه اصلی بودند، یا در ردیف او به شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه شیخ اصلی بودند. با فرصتهایی که برای بنا و توسعه اینگونه خانقاهها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی شیخ آن و رسوم و آدابی که شیخ در ترتیب عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله‌نشینی و خلوت‌گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اوراد به وجود می‌آمد که خلاصه طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاههای تابع نیز همچنان دنبال می‌شد و به عنوان طریقه شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.

با به پای این خانقاهها، سلسله‌های اهل فتوت نیز، خانقاههایی خاص خود داشتند که غالباً لنگر خوانده می‌شد. ملامتیه و بعد از آنها قلندریه و جولقیه و درویشان جلالی و خاکساری و دوره‌گرد هم خانقاههایی برای خود داشته‌اند و آنچه از احوال بعضی از ایشان در افواه نقل می‌شده، گه‌گاه موجب سوء شهرت صوفیه و عارفان مقبول و مشهور هم می‌گشته است. متشبهان به صوفیه که از قدیم متصوف یا

ابن سلطان محمد قاری هروی کتابی با نام فرعون مدعی ایمان فرعون نوشت و قول دوانی و ابن عربی را در این مسأله رد کرد (نک: شیعی، ۲۰۱-۲۰۸).

ابن تیمیه فقیه و محدث حنبلی معروف (۷۲۸ق) هم در نقد و رد آراء ابن عربی اهتمام بسیار کرد. وی طی رساله‌ای که آن را حقیقه مذهب الاتحادین نام نهاد، قول او را وحدت وجود خواند، مخالف اسلام شمرد، و عقاید پیروان او امثال صدرالدین قونوی و عقیف‌الدین تلمسانی (د ۶۹۰ق) را کفر تلقی کرد و حتی قول آنها را بیشتر از آنچه دیگران گفته بودند، درخور انتقاد یافت (نک: هد، ابن تیمیه).

با اینهمه، آثار ابن عربی همچنان تا عصر جامی و بعد از آن در آثار صوفیه بین موافق و مخالف مورد بحث واقع بود و نقدها و اعتراضهایی که بر آن شد، در مقابل استقبالی که از آن آراء به عمل آمد، اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیافت. ابن عربی در مجموع آثار و مخصوصاً در فتوحات مکیه و فصوص الحکم اصطلاحات جالب و احیاناً بی‌سابقه یا کم سابقه‌ای به کار برد که برای درک آنها مقایسه و مطابقت با سایر آثارش غالباً ضرورت دارد. با اینهمه، رساله مختصر خود او در شرح اصطلاحات واقع در فتوحات که با عنوان «اصطلاحات الصوفیه» در ذیل تعریفات جرجانی (ص ۱۱۵ به بعد) چاپ شده است و همچنین «اصطلاحات الصوفیه» عبدالرزاق کاشانی که در هاشم شرح منازل السائرین او به طبع رسیده است، می‌توانند در این باره در فهم درست اشارات ابن عربی کمکی مؤثر باشند.

اشعار ابن عربی هم که شامل ترجمان الاشواق و دیوان و قطعه‌های مندرج در فتوحات و سایر آثار اوست، متضمن لطایف بسیار است و بعضی از آنها تغزلی صرف است، مثل ترجمان الاشواق که وی بعدها به حکم ضرورت و با تسلف و تکلف بسیار آنها را از طریق تأویل به معانی عرفانی برگردانده است و این نیز از مواردی است که شعر صوفیه را مثل عقاید و اعمال آنها با نقد و اعتراض مخالفان مواجه کرده است. تأثیر ابن عربی به محیط شرق و عرفان اسلامی محدود نماند و در محیط مسیحی غرب هم ظاهر شد. از جمله رامون لول حکیم و متکلم اسپانیایی در بعضی اقوال (نک: کارادو، ۱۹۸۴ به بعد)، و نیز دانتی شاعر ایتالیایی در طرح کمدی الهی خویش از آن متأثر بودند.

نقش خانقاهها در سیر تصوف: با آنکه از همان عهد طبقات اول صوفیه - دوره حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه - خبرهایی حاکی از وجود زاویه‌ها (در نقطه‌های خلوت شهرها)، خانقاهها (غالباً در حواشی شهرها و مکانهای دورافتاده) و ریاطها (اکثر در نواحی مجاور نقرهای اسلامی) در متون صوفیه آمده است و در عهد شیخ ابوسعید ابوالخیر در شهرهایی چون نیشابور و میهنه خانقاههایی برای صوفیه عصر وجود داشت و در آن ایام هم صوفیه و زهادیه جا آوردن مراسم غزوباکفار را جزو لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام عمر را در ریاطها که برای آمادگی جهت دفاع از نقر اسلام به وجود می‌آمد، به سر می‌بردند، برخی

معروف کرخی می‌رسد (معصوم‌علیشاه، ۱۳۷/۲ به بعد) که در اصل ارتباط او با ائمه شیعه اتفاق نظر نیست. طبقه‌هایی هم به نام اوسیه منسوب به اوس قرنی، ادهمیه منسوب به ابراهیم ادهم، و طیفوریه منسوب به بایزید بسطامی ذکر شده است که تسلسل طبقه آنها محل تردید است. به هر حال، در بین سلسله‌هایی که بر وفق روایات صوفیه به معروف کرخی منسوب است، بعضی هنوز به نام قدیم خویش باقی مانده‌اند و بعضی منشعب به طبقه‌های متعدد گشته، یا به نام مشایخ جدیدتر موسوم شده‌اند.

از بین مجموع این طریق، طبقه قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱ق) از زهاد و وعاظ بغداد و از صوفیه معروف عصر است که طبقه او هنوز در بسیاری از اقطار اسلامی فعال است و با این حال، طبقه رفاعیه منسوب به سیدی احمد رفاعی (د ۵۷۸ق) منشعب از آن است؛ طبقه شاذلیه منسوب به ابوالحسن علی شاذلی (د ۶۵۶ق) که در مغرب اسلامی با استقبالی گسترده رو به رو بوده است؛ طبقه سهروردیه منسوب به ضیاء الدین ابوالنجیب سهروردی (د ۵۶۳ق) که در بغداد پدیدار شد و لااقل ۴ شعبه از آن به وجود آمد (همو، ۱۳۸/۲)؛ سلسله کبرویه منسوب به شیخ نجم‌الدین خوارزمی، معروف به کبری که بعدها دو طبقه جداگانه از آن به وجود آمد؛ سلسله نقشبندیه و سلسله نعمت‌اللهمیه هر دو تقریباً مقارن عهد تیموریان به وجود آمدند. سلسله‌ای هم که به نام مولویه موسوم شده‌اند و هم‌اکنون در ترکیه و شام بقایای آنها هستند، در واقع به وسیله احفاد مولانا، نه خود او به وجود آمده‌اند (برای تفصیل، نک: گولینارلی، سراسر کتاب).

طریق بسیار متعدد دیگر که مستقل یا منشعب از این سلسله‌ها بود، همه به شیوه‌ای ظاهراً متأثر از شیوه اهل حدیث، مستند اقوال و آداب خود را از خلف به سلف به ائمه هدی و غالباً به امام علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند، اما نقشبندیه، غیر از آن، از یک طریق هم سلسله خرقة خود را به ابوبکر خلیفه اول می‌رساندند. تحقیق در تعداد و در ارتباط این سلسله‌ها هنوز محتاج بررسی است. در بین آنچه تاکنون در این باب انجام یافته است، بررسی ماسینیون در «دائرةالمعارف اسلام»، و تحقیق اسپنسر تریمنگهام در خور یادآوری است، هر چند هر دو محتاج به اصلاح و تجدید نظر هم به نظر می‌آیند.

مراحل سلوک و مقامات: مراحل سلوک که صوفیه در عرفان و طریقت طی می‌کنند، از مرحله «بتل» (= قطع ارتباط با متاع دنیا) آغاز می‌شود که البته حالت یقظه و توبه هم غالباً مقدمه آن است و در سلسله توالی منازل تا مرتبه «فتناء» که تقریباً آخرین مرحله ترقی در مقامات سالک در سیر الی‌الله است، ادامه می‌یابد. اما سیر الی‌الله البته نهایت دارد، جز آنکه مشایخ قوم در فراسوی سیر الی‌الله به آنچه سیر فی‌الله می‌خوانند، نیز قائل شده‌اند که گویند غیب هیت سالک و سیر در اسماء و صفات حق است و این سیر نهایت ندارد، چرا که سیر

مستصوف خوانده می‌شدند، عامل عمده این هرج و مرج در احوال صوفیه و خانقاه‌های واقعی و جدی بوده‌اند. این جماعت در واقع مترسمان قوم بوده‌اند و بدون آنکه حیات دینی آنها صوفیانه یا عارفانه باشد، شعار پشمین و لباس کبود آنها را تقلید می‌کرده‌اند و خود را از روندگان طریقت نشان می‌داده‌اند.

اینکه در گلستان سعدی (ص ۹۶-۹۷) در باب اهل طریقت گفته شده است که پیش از این جمعی بودند به ظاهر پراکنده و به معنی جمع، و امروز جمعی هستند به ظاهر جمع و به معنی پراکنده، تصویری از حال انحطاط طریقت را در عهد شیخ نشان می‌دهد. شکایت و انتقاد از مترسمان و متشبهان از سالها باز بعد از سعدی هنوز در مؤلفات صوفیه و اقوال منقول از مشایخ آنها هست. مولانا هم در مثنوی از صوفیه عصر انتقاد می‌کند (نک: زرین کوب، دنباله، ۹-۴۹). طرفه آن است که نزد قدمای قوم مثل غزالی، قشیری، هجویری، نیز مؤلف کتاب اللمع و حتی در شرح تعرف که قدیم‌ترین اثر تصوف به زبان فارسی است، نیز بارها از انحطاط تصوف در عصر آنها سخن رفته است.

طریق صوفیه: همراه با توسعه خانقاه‌های جدید که زیر نظر مشایخ عصر و با هزینه و کمک اهل خیر به وجود می‌آمد (برای نمونه، نک: محمد بن منور، ۳۵۶/۱-۳۵۷)، طبقه خاص مشایخ در خانقاه‌ها تا حدی متفاوت می‌شد. مذاهب ائمه دهگانه صوفیه (هجویری، ۱۶۴) گاه جدا جدا و گاه به صورت تلفیق و ترکیب اساس تعلیم واقع می‌شد و برای آنکه منشأ آداب و رسوم و عقاید اهل خانقاه مثل طرق عبادات و آداب متشرعه از طریق نوعی سنت موروث به تعلیم پیامبر (ص) منتهی شود و طریقت از شریعت جدایی نگیرد، به همان گونه که فقها و محدثان روایت و طرق مربوط به ارباع فقه را بر وفق اسانید و سلسله روایت به ائمه معصوم و تابعان و صحابه می‌رساندند، مشایخ خانقاه هم به همان گونه آداب و رسوم و اوراد خویش و حتی اجازه‌لبس خرقة و ارشاد مبتدیان را از طریق اسانید خود به صحابه و رسول (ص) منتهی می‌کردند و بدین گونه زنجیره‌ای از روایات و احادیث مربوط به آداب طریقت در بین آنها نقل می‌شد که شیخ حاضر از شیخ خویش، و او از شیخ پیش دریافت داشته بود و به نام سلسله و سلاسل خوانده می‌شد. آداب خانقاه‌هایی که همه تابع شیخ واحد بودند و به سلسله او انتساب داشتند، طبقه خوانده می‌شدند و تدریجاً طریق و سلاسل با مرور زمان فزونی می‌گرفت.

از طبقه‌های واحد شعبه‌های فرعی هم نشأت یافت و شمار طریق که روی هم رفته بعضی از آنها طریق اصلی و بیشترشان طریق فرعی بود، در تمام دنیای اسلام از هند و ترکستان و فارس و عراق، تا شام و مصر و شمال آفریقا به قدری فراوان شد که در احصائیه‌های رسمی از ۱۷۰ طبقه متجاوز شد. اینک با آنکه در وضع تشعب آنها بررسیهای محققانه صورت گرفته است، هنوز در این باب جای بررسی هست. سلسله اسناد اکثر آنها، مخصوصاً در مواردی که به تابعان و صحابه منجر می‌شود، قابل تأمل است. از جمله ۱۴ سلسله از طریق قدیم به

فارابی، هم از حیث طرز معیشت و هم از حیث طرز فکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شباهت داشته است (فروزانفر، مجموعه...، ۲۸۳-۲۹۳). وی در آنچه در باب اتصال به عقل فعال بیان می‌کند، در واقع نظر به نوعی تجربه صوفیانه از مقوله «جذب» دارد (مدکور، ۴۷). همچنین قول او در باب تجربه خلج بدن، از مقوله آن چیزی است که صوفیه موت ارادی می‌خوانند (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۹۶، قس: ۴۳۴-۴۳۵). در نظام فلسفی فارابی (ص ۳۱)، مواردی که با طرز فکر صوفیانه مناسب باشد، کم نیست و حتی تجرد و ریاضت او نوعی حکمت نوافلاطونی را نزد وی با چیزی از تصوف هماهنگ نشان می‌دهد.

ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری عادی او با شیوه رایج بین اهل تصوف فاصله بسیار دارد، در اواخر کتاب اشارات، عالی‌ترین تقریر از نظریه اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. قصیده عینیّه او، و مخصوصاً رسائل رمزی وی به نام حی بن یقظان و رساله الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست. مسأله خلج بدن هم که از تجارب صوفیه است، نزد او مثل فارابی ظاهراً از آنچه در کتاب «انولوجیا» (ص ۳۵) به بیان می‌آید و در اشارات ابن سینا نضو جلباب خوانده می‌شود و وقوع آن تجربه و سایر کرامات منسوب به عارفان در تعلیم وی موقع قبول دارد و در خور نفی و انکار قطعی نیست (ابن سینا، ۳۶۳/۳، ۴۱۸؛ برای تفصیل در مسأله خلج بدن و مأخذ آن نزد صوفیه و حکما، نک: زرین کوب، سزنی، ۷۸۰-۷۸۲).

حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد. رسائل فارسی او بیشتر رسالات عرفانی محسوبند. در کتابهای فلسفی عربی هم شیخ هر چند با طرح مباحث نظری آغاز می‌کند، غالباً به تجارب عرفانی شخصی می‌رسد (نک: کرین، «در اسلام»، II/19). شیخ شهاب‌الدین در تعلیم خویش به علم کشفی اهمیت بیشتر می‌دهد، کمال حکمت را در نیل به انسلاخ از نواسیت که همان تجربه مذکور در انولوجیا ست، می‌داند (قطب‌الدین، ۵۵۷). به علاوه، رسائل رمزی فارسی او (نک: پورنامداریان، ۲۳۰-۲۴۰)، چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط بین حکمت اشراقی با تصوف را مسلم می‌دارد. به خصوص تأکید او در اینکه نیل به این حکمت جز با اعراض از امور مادی حاصل نیست (شهرزوری، ۵۷)، نیز نشانی از توافق حکمت اشراقی با عرفان صوفیه به نظر می‌رسد. اینکه بعضی مشایخ صوفیه، مثل بایزید و حلاج و سهل تستری را نیز وی در جایی، حکمای اسلامی می‌خواند (سهروردی، یحیی، ۵۰۲-۵۰۳)، مؤید این دعوی است. این نیز که بنابر قول سهروردی (نک: ابراهیمی، ۱۹) نیل به این حکمت، مثل نیل به حقایق تصوف بدون نظارت و هدایت مرشد و معلم ممکن نیست و آن را باید از نااهل نگه داشت، خویشاوندی این تعلیم را با مقالات صوفیانه آن بیشتر غیر قابل انکار می‌سازد.

در لایحه است (نسفی، الانسان...، ۱۲-۱۳؛ قس: فرغانی، ۴۶۴).

مقامات سلوک هم نزد صوفیه از توالی و تکرار احوال (= حالات) (هجوری، ۴۸۰ به بعد) حاصل می‌شود که واردات غیر ثابت و سریع الزوال غیبی و قلبی هستند، لیکن عروض مکرر آنها را برای سالک مستعد، تبدیل به مقام می‌کند و موجب ادامه سلوک و ترقی سالک در احوال می‌شود (برای تفاوت احوال و مقامات، نک: غنی، ۲۰۷/۲-۲۰۸). در این میان سیر الی‌الله از مقوله سیر خاص اهل تصوف است؛ سیر فی‌الله بیشتر جنبه عرفان محض دارد و به مقوله سلوک اهل معرفت مربوط است. شمار منازل و مقامات سلوک هم در سیر الی‌الله محدود نیست؛ بعضی آن را شامل ۱۰۰ منزل خوانده‌اند، از بدایات تا نهایت، بعضی موافق را شامل ۱۰۰۰ مقام شمرده‌اند (عبدالرزاق، «اصطلاحات»، ۸۶ به بعد). به هر حال، شمار منازل و موافق بر حسب استعداد سالک و توالی احوال و واردات آنها تفاوت دارد و در بعضی اقوال از استمرار طی این مقامات تعبیر به سفر کرده، و مراتب آن را اسفار اربعه خوانده‌اند (نک: فروزانفر، شرح مثنوی...، ۵۳۶/۲) و عنوان اسفار اربعه صدرالدین شیرازی در تقریر حکمت متعالیه وی مبنی بر آن است و اسفار اربعه او را بر مبنای سیر در مراتب عرفان نشان می‌دهد.

احوال مشایخ در سیر این اسفار و مقامات تفاوت دارد و در آنچه از اقوال و مقامات آنها در این باب نقل است، مبالغه و مسامحه مریدانه هم راه دارد. از بسیاری از این مشایخ مقامات و مقالات مستقلی هست، مثل مقامات ابوسعید ابوالخیر (اسرار التوحید)، مقامات ابن خفیف، (سیرت شیخ‌الکبیر)، فردوس المرشده در مقامات ابواسحاق کازرونی، نورالعلوم در مقامات ابوالحسن خرقانی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحیدالدین کرمانی و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال‌الدین که نظایر بسیار دارند و احوال بعضی مشایخ نیز در کتابهای طبقات صوفیه آمده است که طبقات ابو عبدالرحمان شلمی، طبقات خواجه عبدالله انصاری، تذکرة الاولیاء عطار، نفحات الأنس جامی، رشحات عین الحیات و طرائق الحقائق از آن جمله است و تاریخ تصوف را در بررسی مجموع اینگونه آثار، با توجه به رسالات و کتب خود مشایخ و طرز تلقی اهل اعصار را از اقوال و تعالیم آنها می‌توان دنبال کرد.

حکمای اسلامی و تصوف: در بین آنچه طبقات ممتاز غیر صوفی اسباب تأیید یا انکار صوفیه دانسته‌اند، طرز تلقی فلاسفه و اهل حکمت به نحو بارزی با طرز تلقی فقها و علمای اهل مدرسه تفاوت دارد. در بین فلاسفه و اهل حکمت، تصوف با تأیید، یا لا اقل تسامح مواجه شد و این طرز موضع‌گیری تقریباً در شرق و غرب اسلامی همانند بود. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌شناخته‌اند (مستملی، ۱۰۷/۲-۱۰۵) و بعضی از آنها به طور ماوراء عقل قائل شده‌اند، حکمای اسلامی بی‌آنکه قول آنها را در حصر علم به علم کشفی تأیید کنند، حاصل مکاشفات آنها را غالباً درخور یافته‌اند.

از حکمای عرب اسلامی لا اقل آثار ابن طفیل و ابن سبعین، و از دیگر حکمای شرقی رسالات افضل الدین کاشانی، قیسات میرداماد و طرح حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی متضمن اقوالی است که تأیید مبانی عرفانی به شمار می آید؛ هر چند که شامل تأیید مشایخ قوم و بعضی سطحیات و غلبات احوال آنها نیست.

متشرعه و مخالفت با صوفیه: برخلاف حکما، اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگریسته اند. نه فقط فقها و مجتهدان شیعی عهد صفویه، امثال مؤلف حدیقه الشیعه، مولا محمد طاهر قمی مؤلف رساله فوائد الدینیه، و شیخ علی عاملی مصنف کتاب السهام البارقه، شیخ یوسف بحرانی مؤلف نفحات الملکوتیه، و آقا محمد علی صاحب رساله خیراتیه، مشایخ صوفیه، مدعیان تصوف و حتی اقوال و عقاید آنها را به شدت نفی کرده اند، بلکه قبل از آنها مؤلف تبصره العوام و بیان الادیان هم در تخطئه آن کوشیده اند.

از قدمای اهل مذاهب، حنا بله در عین آنکه بعضی از آنها خود مدافع و طرفدار تصوف بوده اند، بسیارشان تصوف و صوفیه را به شدت تخطئه کرده اند. از آن جمله ابن جوزی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه در رسائل مختلف به رد دعاوی و نقد اقوال و احوال آنها پرداخته اند و جالب آن است که در بین خود صوفیه یا هواخواهان آنها کسانی چون غزالی و هجویری و شیخ احمد جام هم در نقد صوفیه - یا در نقد کسانی که متشبهان به آنها بوده اند - اهتمام کرده اند (نک: زرین کوب، دنباله، ۲۳ به بعد). از جمله شیخ احمد جام مدعی است که گاه آنچه در مجالس سماع قوم به انجام می رسد، با آنچه در خرابات روی می دهد، تفاوت ندارد (ص ۱۵۹، قس: ۱۸۹).

اشتغال به سماع از جمله اموری است که صوفیه به سبب آن به شدت مورد نقد مخالفان واقع شده اند؛ همچنین عبادات و ریاضات غریب و فوق العاده آنها نزد منتقدان از مقوله عبادت بما لم یشرع الله و حتی بدعت تلقی می شد. مشایخ صوفیه هم به شدت از آنکه در عبادات منسوب به بدعت شوند، محترز بودند و به اینگونه اتهامات مخالفان پاسخ می دادند و عبادت متشرعه را که در آن اکتفا به حد مشروع مقرر می شد، ناظر به مجرد به جا آوردن تکلیف، کسب ثوابات و از مقوله نوعی معامله با حق می خواندند و اکتفا بدان را دون شأن عارف می شمردند (نک: عبدالرزاق، شرح فصوص، ۱۵۷-۱۵۸؛ قس: ابن سینا، ۳۷۰/۳).

قول غزالی در دفاع از سماع و حکم وی به جواز آن (مثلاً نک: احیاء... ۲۶۸/۲، کیمیا، ۴۷۳) البته مشروط به اجتناب از مناهی همراه با آن است و لاجرم متضمن جواز مطلق نیست. با این حال، هر چند امثال ابوسعید ابوالخیر در خراسان اوایل عهد سلجوقی، و قرنهای بعد از او مولانا جلال الدین بلخی رومی در قونیه با رعایت شروط لازم در باب سماع اشکالی نمی دیدند، فقها و اکثر متشرعه از اظهار مخالفت با آن هرگز خودداری نکردند. اینکه خانقاهها غالباً محل اجرای مراسم سماع بود - با آنکه سماع صوفیه غیر از خانقاه در منازل اشخاص و

حتی در خانه حکام و احياناً خلفای وقت نیز صورت می گرفت - نیز از اسباب مزید شهرت سوء صوفیه و مجالس آنها در نظر متشرعه شد. این خانقاهها که از جوه نذور و فتوح و صدقات و سایر ابواب البر اداره می گردید، هر چند در ضیافت خانه آنها از ابناء سییل، و از صادر و وارد مسافران مجرد و غیر مجرد پذیرایی می شد و علاوه بر مجالس وعظ و ذکر، مجالس سماع هم در آنها دایر می گشت و احياناً به علت فقدان مایه برای مخارج جاری دچار زحمت بود (قس: حکایت بهیمة مسافر، مولوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۶ به بعد)، در بعضی موارد به صورت نوعی مرکز تطفل و بیکارگی در می آمد و اجرای انضباط در آنها دشوار و ارتکاب مناهی در آنها شایع می شد.

اما در مواقعی هم که صدقات و نذور و فتوح به آنها می رسید، با وجود انضباط دقیق که در اداره آنها اعمال می شد، و به رغم تنبیهاتی که از جانب شیخ و خادم در حق متخلفان اعمال می گردید، باز مجرد شیوع و رواج رسم رقص و لوت در جریان سماع قوم مورد انتقاد و اعتراض طبقات مخالف واقع می شد و رقص و اکل صوفی به صورت طنز و استهزا ضرب المثل شد و مخالفان در نقد این آداب اهل خانقاه، و در طعن بر حرص و شوق صوفیان به اکل (نک: تعالی، ۱۷۴-۱۷۶)، بر سییل استهزا و اعتراض در حق آنها سخنها می راندند. گفته می شد که اگر صوفی در سمرقند بشنود که در مصر خانقاهی وجود دارد که در آنجا لوت و رقص بسیار هست، به راه افتد و آهنگ مصر کند. مخالفان در بعضی موارد، به صوفیه قول به سقوط تکلیف را هم منسوب دانسته اند و این قول اگر از متشبهان قوم هم نقل شده باشد، یا لازمه اعتقاد اکابر به وحدت وجود باشد، با اصل مبانی تصوف که عبارت از زهد و تقشف است، موافق نیست. به علاوه، صوفیه حتی به سبب ریاضتها و چله نشینها و عبادتهای افراط آمیز خویش نیز مورد انتقاد و اعتراض متشرعه بودند (نک: زرین کوب، ارزش... ۱۶۳).

عارفات ناسکات: در روایات صوفیه وقتی از رجال قوم - به تعبیر صوفیه رجال الله و اهل الله - سخن به میان می آید، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می کند، احوال نساء قوم را نیز شامل است (نک: جامی، نفحات، ۶۱۵). شمار کسانی از زنان قوم که در طریقت صاحب مقامات و مقالات بوده اند، در روایات صوفیه قابل ملاحظه است؛ از جمله در ضمن طبقات صوفیه نام یا وصف ۱۶ تن در نفحات جامی، ۳۳ تن در طبقات شعرانی و ۱۲۴ تن در صفة الصفوه آمده است. ابوعبدالرحمان سلمی مؤلف مشهورترین طبقات الصوفیه مجموعه ای جداگانه در باب طبقات زنان صوفی داشته است (همانجا) که نشانه هایی از آن را در منقولات صفة الصفوه و حلیة الاولیاء می توان یافت. شمار زیادی از این زنان به سائمه ذوق عبادت یا خوف خدا به این طریق کشانده شده اند. برخی از آنها خواهران، دختران یا زنان مشایخ عصر بوده اند. از این جمله خواهران بشر حافی، ام علی زوجه احمد خضرویه، حرة دقایقه دختر ابوعلی دقاق، ام محمد عمه شیخ عبدالقادر گیلانی در روایات قوم با تکریم یاد شده اند. از بعضی عارفات ناسکات

ابونصر سراج طوسی، منازل السائرین شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، عوارف المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی به عربی، و آثاری چون کشف‌المحجوب هجویری، شرح‌تعرف ابوبکر مستملی بخاری، کیمیای سعادت ابو‌حامد محمد غزالی، مرصاد العباد نجم‌الدین رازی و مصباح‌الهدایه عز‌الدین کاشانی را به فارسی می‌توان بر سبیل نمونه یاد کرد. آنچه در مقامات مشایخ قوم نوشته شده است و شامل اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، فردوس المرشدیه در مقامات شیخ ابوالحسن کازرونی، سیرت شیخ‌الکبیر ابوعبدالله ابن‌الخفیف‌الشیرازی، مقامات شیخ‌احمد جام، مقامات اوحد‌الدین کرمانی، رساله سپهسالار و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال‌الدین بلخی رومی است، نیز به اینگونه آثار ملحق می‌شود و شامل مواظ و مقالات اکابر صوفیه و عارفان گذشته نیز هست.

در زمینه تحقیق که شامل مقالات و رسالات شوق‌انگیز در الزام به زهد و توبه، و دعوت به اعراض از حیات دنیا و تشویق به عشق الهی است، رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری، آثار شیخ احمد جام، سوانح شیخ احمد غزالی، تمهیدات و نیز زبدة الحقایق عین القضاة همدانی، و رسائل عزیز نسفی نمونه‌های برجسته ادبیات صوفیانه محسوبند.

در زمینه شعر صوفیه در عربی دیوان ابن فارض مصری (د ۶۳۲ق) مخصوصاً قصیده‌ی خمریه میمیه او، و دو قصیده تائیه‌اش معروف به کبری و صغری از غرر اشعار قوم محسوب است. در آنچه به زبان فارسی مربوط است، آثار تعلیمی و تحقیقی سنایی، عطار و مولانا جلال‌الدین رومی عالی‌ترین تعبیّرات از تجارب و تعالیم صوفیانه را عرضه می‌کند.

ابن فارض در قصیده خمریه‌اش، مسأله عشق الهی، و در هر دو تائیه خویش علاوه بر آن مسأله، اجمالی از تجارب شخصی را در مراتب سلوک به تقریر می‌آورد و هرچند در بعضی اشعار او جنبه تعلیمی نیز آشکار است و به قولی حتی نشانه‌هایی از تأثیر اعتقاد به وحدت وجود پیداست، جنبه تمثیلی و تغزلی بر اکثر ابیات آن غالب است و در بین صوفیه از او به عنوان سلطان العاشقین یاد کرده‌اند که اشارتی به غلبه جنبه ادبی بر مجموع آثار اوست (قس: قنوتی، 117-120، 60-61).

تائیه کبرای او مخصوصاً به عنوان یک تغزل صوفیانه شخصی بیشتر قابل درک است تا یک منظومه تعلیمی مربوط به تصوف؛ و همین نکته است که آن را قطع‌نظر از اشتغال بر تجارب صوفیانه از خصوص جنبه ادبی بیشتر قابل ملاحظه می‌سازد. شرح‌هایی هم که بر قصیده خمریه او نوشته شده است، اهمیت ادبی اشعار او را کمتر از اهمیت تجارب صوفیانه‌اش نشان نمی‌دهد.

بعد از ابن فارض، اشعار ابن عربی عالی‌ترین نمونه‌های شعر صوفیانه در ادبیات عربی است. در بین آثار ابن عربی اشارتی به کتاب المعراج او خالی از فایده نیست که ظاهراً در طرح کتاب کمدی الهی

نکته‌سنجیهای جالب در باب مقامات و مواجید صوفیه نقل شده است. رابعه عدویه بارها بر زهاد و رجال عصر ایرادهای بجا گرفت. گفت و شنود سفیان ثوری با ام حسان و گفت و شنود ذوالنون مصری با فاطمه نیشابوره نیز از همین مقوله است (همان، ۶۲۰).

در بسیاری موارد عارفات ناسکات اقوال و احوال رجال صوفیه را نقد یا اصلاح کرده‌اند. نقش رابعه عدویه در تحول تصوف از زهد مبنی بر خوف به عشق مبنی بر انس و رجا قابل ملاحظه است. از فاطمه بردعیه، حتی شطحیات هم نقل شده است.

در بین مریدان مولانا جلال‌الدین نام شماری از زنان عصر نیز هست، از جمله گوماج خاتون زوجه سلطان رکن‌الدین، و گرجی خاتون زوجه معین‌الدین پروانه از صوفیان عصر محسوب می‌شدند. زوجه امین‌الدین میکائیل نایب سلطان هم در بین عارفات قونیه شیخ‌النساء خوانده می‌شد و برای مولانا در خانه خود مجالس و عظم و سماع دایر می‌کرد (افلاکی، ۴۹۰/۱-۴۹۱).

ابن عربی از عبادات عارفات بالحن تکریم و تحسین سخن می‌گوید. در فتوحات بارها خاطر نشان می‌کند که نزد شماری از آنها ارزشاد یافته، و مراتب سلوک طی کرده است. طرز یاد کرد او از بعضی از این زنان چون فاطمه بنت ابن‌المنثی، شمس‌ام‌الفقرا و ام‌الزهر حاکمی از تحسین و اعجاب است (۲۷۴/۱، قس: ۳۵/۲). وی در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که در سلوک طریقت بین مردان و زنان تفاوت نیست. زن و مرد در جمیع مراتب ترقی حتی در نیل به مرتبه قطیبت با یکدیگر برابرند (۸۹/۳).

ابن همانندی در آن ایام منحصر به طریقه تصوف نبوده است. ناسکات عصر در حفظ و نقل حدیث هم با نظر اعتماد تلقی می‌شده‌اند. در مشیخه یک تن از علمای اواخر عصر عباسی ۴۰۰ تن از محدثات یاد شده‌اند که به وی اجازه روایت داده‌اند (ابن فوطی، ۲۰۵). در آن ایام برای عبادات و محدثات عصر که گاه خانقاههایی جداگانه ساخته می‌شده است که شیوخ آن هم زنان بوده‌اند (همو، ۳۷۴؛ نیز نک: فروزانفر، شرح‌مثنوی، ۸۱۵/۳).

تصوف در ادبیات ملل اسلامی: البته شعر و ادبیات صوفیه در فارسی و عربی غیر از جنبه تعلیمی که نظم و نثر آنها اکثر به نوعی متضمن آن است، شامل مضامین تغزلی، رمزی و تمثیلی هم هست که گاه از آنها رایحه ادبیات غیر صوفیانه هم به مشام می‌رسد و در بعضی از آنها الفاظ عاشقانه و تعبیّرات معمول در غزل به صورت رمزی به کار رفته است، هرچند این حکم در همه موارد آن سخنان قابل تطبیق نیست. تصوف و عرفان به طور کلی، ادبیات وسیع قابل ملاحظه‌ای در انواع تعلیمی، تمثیلی و تغزلی در تمام السنه مهم اقوام اسلامی به وجود آورده است که قدیم‌ترین آنها البته عربی و فارسی است. ترکی و اردو و سایر السنه اسلامی هم از حیث اهمیت در مرتبه بعد قرار دارند. در مجموع این میراث ادبی آنچه جنبه تعلیمی دارد، کتابهایی چون الرساله‌ القشیریّه تصنیف ابوالقاسم قشیری، کتاب‌اللمع فی التصوف تألیف

سنایی است؛ ابواب آن با خطابات موعظه‌آمیز آغاز می‌شود و طی آنها حکایات جالب بر سبیل تمثیل به میان می‌آید که بعضی از آنها شامل احوال شوریدگان (= مجانین عقلا) و برخی شامل حکایات کوتاه عبرت‌آمیز است. مثنوی دیگرش الهی‌نامه است که صورت یک گفت و شنود طولانی بین یک خلیفه با ۶ پسر وی را دارد و شاعر طی نقل این گفت و شنود حکایات مناسب هم به تقریر می‌آورد و داستان که بالتمام بر عنصر گفتار، تکیه دارد، صورت قصه در قصه می‌یابد و شاعر به مناسبت در طی روایت نکات تعلیمی جالب در سراسر کتاب مطرح می‌کند. در این منظومه خلیفه طی گفت و شنود با پسران، نظر آنها را در باب آنچه نزد آنها محبوب‌ترین چیزهاست، می‌پرسد و آنگاه چیزهای محبوب آنها را که عبارت از دختر شاه پریان، جادویی، جام‌جم، آب حیات، انگشتری سلیمان، و علم کیمیاست، در نظر آنها اموری که شایسته دل بستگی نیست، فرا می‌نماید و مظاهر آنها را به حقایق تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه می‌تواند محبوب و مطلوب واقعی انسان قرار گیرد، حبّ الهی است و آن با اعراض از متاع دنیا و التزام زهد حاصل می‌آید و بدین‌گونه، مثنوی تعلیمی با حکایاتی تمثیلی که جای جای در آن هست، تأثیر ادبی جالبی در ذهن خواننده می‌گذارد و وی را به تأمل در معانی رمزی و تمثیلی قصه دعوت می‌کند.

مثنوی دیگر عطار که نیز از مقوله قصه در قصه است و در چارچوب حکایت اصلی به مناسبت حکایات دیگر به میان می‌آید، مصیبت‌نامه نام دارد که سیر و جست و جوی سالک فکرت را در سلوک راه حقیقت تقریر می‌کند و او را در تمام اطوار کاینات به سیر و پویه وامی‌دارد و حتی بر یک یک انبیا و بر عرش و فرش و تمام عوالم گذر می‌دهد. سالک فکرت در طی این جست و جو از هیچ جا نشان حقیقت را نمی‌یابد و سرانجام، هدایت و ارشاد رسول خدا مشکل او را حل می‌کند و خود او و پیر او را که عقل یا قلب است، از حاصل این جست و جو راضی و قانع می‌یابد. داستان مشحون از حکایات تمثیلی و اشارات تحقیقی است، اما منبع آن محل بحث است. بعضی محققان گفته‌اند: عطار آن داستان را از روی یک حدیث نبوی — حدیث شفاعت — ساخته است (ریتر، ۲۴) و به گمان ما چنان می‌نماید که آشنایی وی با قصه‌های تمثیلی و رمزی منسوب به ابن سینا و غزالی و شیخ اشراق در ایجاد قالب آن بی‌تأثیر نباشد.

مثنوی دیگر عطار، منطوق الطیر که از همه مشهورتر نیز هست، از یک قصه تمثیلی و رمزی غزالی به نام «رساله الطیر» مأخوذ می‌نماید که گویند برادرش شیخ احمد آن را از عربی به فارسی نقل کرده بود و به احتمال قوی همین نقل فارسی مأخذ عطار در نظم آن بوده است. در آنجا نیز سیر اهل طریقت در مراحل سلوک به صورت پرواز مرغان در جست و جوی سیمرخ مطرح می‌شود که هدهد راهنمای آنهاست و بعد از وصول به نهاییات سیر، سی مرغ که از مخاطر آن سیر طولانی و پر مشقت جان به دربرده‌اند، خود را با حیرت در پیشگاه سیمرخ می‌یابند. اینجا مرغان در پایان طی کردن ۷ وادی سلوک خویشتن را در پیشگاه

دانته تأثیر داشته است و این نکته‌ای است که نخست آسین پالاسیوس (هم) در این باره شواهدی آورده است و تحقیقات جدیدتر تردیدهایی را که در آن باب اظهار شده، قابل رفع نشان داده است (نک: بدوی، ۴۹ به بعد).

سیمای بزرگ دیگر در تصوف عربی — بعد از ابن عربی و تا حدی تحت تأثیر تعلیم او — عبدالکریم جیلی (د ۸۳۲ق)، مصنف کتاب مهم *الانسان الکامل* است که غیر از تعلیم ابن عربی، تأثیر *اتولوجیا* نیز در کتاب او مشهود است. جیلی در شعر صوفیانه، نماینده بزرگ شعر ابداعی در ادبیات صوفیانه عرب محسوب است و گفته شده که او شاید در زبان عربی آخرین شاعر بسیار بزرگ در بین شاعران صوفی باشد (نک: قنوتی، 66).

شعر تغزلی صوفیانه و حتی شعر تعلیمی آن — که خود غالباً از صیغه مضمون تغزلی خالی نیست — در ادبیات فارسی البته سابقه طولانی دارد. قدیم‌ترین نمونه‌ها به ابوزرعه بوزجانی، رابعه بنت کعب، و کسانانی که اشعار آنها در مجالس شیخ ابوسعید آمده، منسوب است. به خود ابوسعید هم مجموعه رباعیات نسبت داده شده است که صحت انتساب آن مشکوک می‌نماید. با این حال، در بحثی کوتاه از شعر تغزلی صوفیه نمی‌توان در این اجمال از اشارت به آثار سنایی، عطار و مولوی خودداری کرد، هر چند بعد از آنها آثار مغربی تبریزی و عبدالرحمان جامی هم جالب است، چنانکه درباره حافظ هم با وجود اشتغال بعضی اشعارش به اشارات عرفانی، تلقی او به عنوان یک شاعر صوفی، سوء تفاهم گمراه‌کننده‌ای است.

سنایی غزنوی نه فقط شعر تغزلی صوفیانه را در ادبیات فارسی آغاز کرد، بلکه مثنویات تعلیمی او از جمله *حدیقه الحقیقه*، اولین و جالب‌ترین تجربه در زمینه ابداع شعر تعلیمی آمیخته با مضامین تمثیلی و تغزلی است. در مثنوی کوتاه *سیر العباد الی المعاد* هم او را بعضی محققان به عنوان پیشرو دانته تلقی کرده‌اند، هر چند سیر علوی او در این منظومه با تخلصی که در مدح یک مقام عصر دارد، از رفعت و عظمت می‌افتد (فروزانفر، سخن... ۲۵۹).

فریدالدین عطار که بعد از سنایی شعر خود را وقف مباحث و تجارب مربوط به تصوف کرد، ظاهراً بیش از وی حیات دینی واقعی صوفیانه داشت. با اینهمه، شعر تغزلی او در زمینه تصوف به قدر مثنویاتش که از مقوله تعلیمی است، شهرت و قبول عام نیافت. البته از شمار بسیار مثنویات منسوب به عطار که بعضی منتقدان به سبب کثرت آنها، او را فاقد «لگام هنر» خوانده‌اند (بیتهسی، I/223)، جز معدودی — ظاهراً فقط ۴ مثنوی — به او قابل انتساب نیست، اما شعر او برخلاف آنچه بعضی منتقدان عصر ما پنداشته‌اند (حمیدی، شم ۲، ص ۷۳ به بعد، شم ۴، ص ۱۹۰ به بعد)، فاقد لطف و جمال شاعرانه نیست. به علاوه، وی در طی این اشعار در تقریر لطایف و اسرار تصوف شیوه‌ای تازه، ساده و تقلیدناپذیر ارائه کرده که خاص اوست.

از مثنویهای چهارگانه او مثنوی *اسرارنامه* تاحدی یادآور حدیقه

که هنوز تمام لطایف و اسرار آن را شامل نیست؛ همچنین دیوان شمس مولانا، معروف به دیوان کبیر را در مجموع ادبیات اسلامی به نحو بی‌همانندی می‌توان شامل تجارب صوفیانه یافت. این دو اثر عظیم که از حیث وسعت تأثیر، همانند آثار ادبی، و از حیث مضمون تعلیم به کلی با آن آثار مغایرند، در عین حال همانند آثار ابن عربی علاوه بر تصوف زنده و تجربه شده، تقریباً تمام معارف صوفیه و آثار و احوال مشایخ بزرگ قوم را در پرتو قرآن و حدیث، و در عین حال تحت جاذبه ادراکات و مواجید شخصی مولانا تقریر می‌کنند و در جای خود و حتی به مراتب بیش از آثار ابن عربی صورت یک دائرةالمعارف تصوف را عرضه می‌دارند و البته مثل آنها و بیش از آنها تأمل در لطایف و اسرار کلام را از خواننده مطالبه می‌کنند.

منظومه تعلیمی کوتاه تقریباً هزار و اندی بیت گشای راز هم که به وسیله شیخ محمود شبستری از محققان صوفیه در جواب سؤالات امیر حسینی هروی به نظم آمده است، بنایی فوق‌العاده، اما کوچک به نظر می‌رسد که متضمن دقایق بسیار است که مخصوصاً در عهد صوفیه، چنانکه از قول بعضی جهانگردان آن عصر نقل است، یک مجموعه کامل در زمینه تصوف به‌شمار می‌آمده، و مثل فصوص الحکم ابن عربی و تا حدی در همان میزان موضوع درس و بحث و شرح و تفسیر واقع بوده است. کثرت شروح متعدد که برای این کتاب کوچک نوشته‌اند، از وسعت دایره شهرت آن حاکی است.

در دوران کلاسیک ادبیات فارسی شعر به قدری تحت تأثیر تعلیم اهل تصوف واقع بوده است که تقریباً هر شاعر بزرگ آن ادوار صوفی بود، یا هر صوفی آن ایام یک شاعر بزرگ عصر محسوب می‌شد (زرین کوب، ۱۴۰-۱۳۴؛ قس: لویزن، ۱۱ به بعد).

زبان صوفیه: در پی این نظر اجمالی بر ادبیات کلاسیک تصوف، نگاهی کوتاه بر زبان صوفیه که شامل اصطلاحات و رموز قوم در آثار تعلیمی و تغزلی آنهاست، نیز خالی از ضرورت نیست. این زبان خاص که متضمن کاربرد شماری الفاظ در غیر موارد شایع در استعمال عام بود، لا اقل از عهد طبقه دوم از مشایخ صوفیه در بین قوم شروع به توسعه و انتشار کرد. ضرورت استفاده از آن هم ناشی از لزوم حفظ عقاید و تعالیم ویژه قوم از دسترس عام بود که نظیر آن به همین جهات در نظر بعضی مذاهب و فرقه‌های اسلامی عصر نیز تداول داشت.

صوفیه از این طرز بیان گه گاه به علم اشارت تعبیر می‌کردند، زیرا تصور می‌شد که عبارت در مفهوم شایع و متداول آن از عهده تفهیم و القای آن معانی بر نمی‌آید و چون اشارات قوم در این معانی تعبیری شخصی از حاصل علوم شایع عصر بر وفق نوعی قرارداد اظهار نشده محسوب می‌گشت، گه گاه از جانب مشایخ تأکید می‌شد که اهل تصوف تا علمهای دیگر حاصل نکنند، به علم اشارت نرسند (مستملی، ۷۸۳). اما در بسیاری موارد علم اشارت تعبیر از واردات و مواجید صوفیه بود

جلال سیمرغ با استغنائی آن حضرت مواجه می‌یابند، اما لطف حق آنها را از آن حیرت و نیستی بیرون می‌آورد و به مقام قرب مجال وصول می‌دهد؛ با این حال، ورطه‌ای عبور ناپذیر که بین حق و خلق است، باقی می‌ماند و به آنچه در سیر الی الله مقام فنا و وحدت می‌خوانند - و تأمل در آن نزد بعضی عارفان توهم وحدت وجود را پیش می‌آورد - منتهی نمی‌شود. آنچه در این سیر برای آنها حاصل می‌گردد، مرتبه بقاء بعد الفناست (فروزانفر، شرح احوال...، ۳۹۳) که عطار آن را ورای شرح و بیان می‌یابد و ادراک قصه را موقوف به سوز و درد می‌داند که در گرو تجربه شخصی است و به وصف و بیان راست نمی‌آید.

بعضی قصه‌های فرعی نیز در این مثنویها هست که رمزی یا تعلیمی است و خود صورت یک منظومه مستقل دارد، از آن جمله است داستان شیخ صنعان در منطق الطیر که در باب مأخذ آن، اختلاف است (نک: زرین کوب، نه شرقی...، ۲۶۸-۲۷۶)؛ داستان زن پاکدامن در الهی‌نامه که یادآور قصه کنستانس در منظومه «حکایات کتبری» تصنیف جفری چاسر و مأخذ اوست (نک: هو، نقش...، ۳۲۹-۳۳۱)، از قصه‌های نادر جالب در تمام ادبیات ایران محسوب است؛ چنانکه شمار بسیاری حکایات و اقوال نکته‌آمیز عبرت آموز که از قول مجانبین عقلا در سراسر مثنویهای وی هست و بالغ بر ۱۱۵ حکایت می‌شود (فروزانفر، همان، ۵۶)، نیز هم از جهت نگاه تصوف بر این طایفه و هم از لحاظ «اندیشه‌های ثابت» که بر احوال آنها قاهر است، در تاریخ ادبی ایران اهمیت خاص دارد.

مثنوی معنوی اثر عظیم بی‌همتای مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی (د ۶۷۲ق) عظیم‌ترین حادثه ادبی در عرفان اسلامی و بزرگ‌ترین اثر تعلیمی تصوف در ادبیات ایران است که به اعتقاد بعضی محققان تقریباً در تمام السنه و قرون عالم بی‌همانند است. مجموع اشعار تغزلی صوفیانه مولانا هم که به نام مرشد روحانی او شمس‌الدین محمد تبریزی به دیوان شمس معروف شده است، به نظر می‌رسد که در شعر تغزلی صوفیانه همین مرتبه را داشته باشد. ملاقات شمس تبریزی با مولانا در قونیه تخته‌گاه روم (۶۴۲ق) که منجر به ارادت و عشق مولانا در حق شمس شد، در تاریخ تصوف و عرفان حادثه‌ای بی‌همتا و تقریباً تفسیرناپذیر است، اما تأثیر عظیم آن این شد که از وجود مولانای واعظ، زاهد و مدرس و محقق و مفتی قونیه یک صوفی عارف شاعر پدید آمد که بعد از آن تا پایان عمر، اکثر اوقاتش در شعر و سماع و تأمل و تفکر صوفیانه مصروف شد. شرح این تبدل حال که نوعی ولادت ثانی را برای مولوی پیش آورد، و حتی ذکر سایر آثار وی و نام اصحاب و مریدان و خلفای او که سالها بعد از وی منجر به ایجاد یک طریقه پایدار - سلسله مولویه - گشت، نیز شرح جداگانه لازم دارد.

آنچه محققان ایرانی و غیر ایرانی در این زمینه‌ها انجام داده‌اند، فقط تصویری محدود از ارزش معنوی این کتاب عظیم را به بیان می‌آورد؛ چنانکه شروح متعدد هم از همان دوران نزدیک به عهد حیات مولانا تا امروز به السنه فارسی، ترکی و عربی در باب مثنوی تصنیف شده است

که تلقی آنها و همچنین دریافت آنها به علوم رسمی حاجت نداشت، حتی علوم رسمی حجاب آنها، و مانع از دریافت آنها هم به شمار می‌رفت.

البته در آنچه به ادبیات تعلیمی قوم مربوط بود، اکثر الفاظ علم اشارات از قرآن و حدیث مأخوذ بود که گاه معانی تأویلی آنها در نظر گرفته می‌شد. برداشتهای گونه‌گون در تفسیر قرآن کریم نیز در این زمینه مأخذی عمده بود که بر حسب مکتبهای تفسیری نیز گاه تفاوت می‌یافت. بعدها شماری الفاظ و تعبيرات رایج در علوم عصر، مثل فقه، کلام، منطق و حکمت الهی هم با سعی در تطبیق آنها با معانی مورد نظر قوم در اینگونه اشارات مورد استفاده واقع گشت و بدین گونه بود که بعدها آنچه اصطلاحات صوفیه خوانده می‌شد، به وجود آمد.

با اینهمه، رواج و تداول این اصطلاحات در محاورات مشایخ قوم و در مجالس خاص صوفیه موجب پیدایش یا مزید سوء ظن عوام متشرعه در حق صوفیه گشت. گویند: در این باره خرده‌گیری به ابن عطا آدمی از مشایخ عهد جنید گفت که شما صوفیان در استعمال اینگونه الفاظ یا تمویه می‌کنید که این با حق روا نیست، یا عیبی در عقایدتان هست که بدین طریق آن را پنهان می‌دارید. وی در پاسخ، استعمال اینگونه الفاظ را در کلام صوفیه بدین گونه توجیه کرد که: «ما فعلنا ذلك الا لغیرتنا علیه لعزته علینا کیلا یشیر به غیر طائفتنا» (همو، ۸۷/۳). به هر حال، از مجموع قراین پیداست که قوم با کاربرد این الفاظ در آنگونه معانی بیشتر در پی آن لحظه‌اند که احوال و اقوال خود را از سوء تعبیر عوام دور نگهدارند.

اما با انتشار کتب و رسالات اهل تصوف که در بین اهل علم هم مثل صوفیه دست به دست می‌شد و با ابعثی نسبی که در بعضی فترتها برای آنها پیش می‌آمد، بعضی از این اصطلاحات که شامل مبانی سلوک طریقت محسوب می‌شد، در کتابهای تعلیمی قوم به ضرورت تعریف شد و کتابهایی چون شرح تعرف، کشف المحجوب، رساله کشمیری، اللمع، منازل السائرین و مصباح الهدایه و نظایر آنها پاره‌ای از اینگونه اصطلاحات را تشریح یا تعریف کردند. بعدها هم آنچه به مکتب ابن عربی یا شیخ کبری و سعدالدین حنوی و مولانا مربوط بود، در شروخی که بر آثار آنان نوشته شد، یا در رساله‌های جداگانه به تعبیر آمد.

کاربرد اصطلاحات در مثنوی شریف، مخصوصاً با توجه به آنچه در نوشته‌های استادان، شاگردان و وابستگان او مثل معارف بهاء ولد، مقالات شمس، معارف و مثنویات سلطان ولد متداول بود، بیشتر قابل فهم گشت و شک نیست که با وجود تعدد و تنوع رسالات که در زمینه اصطلاحات صوفیه تألیف شده است، به تأثیر عوامل مربوط به گونه‌های زبان و میزان تربیت و تهذیب اشخاص نیز باید توجه داشت و ضرورت مقایسه تطبیقی اصطلاحات از حیث زمان و مکان کاربرد آنها از اینجاست.

در مورد الفاظ تغزلی که در اشعار غنایی و در قلندریات صوفیه، و همچنین احیاناً در بعضی آثار منثور آنها مثل سوانح احمد غزالی، لمعات عراقی، و لویح جامی و نظایر آنها هست، باید به سابقه

مرزگرایی نزد صوفیه و شیوع رسم تأویل از معنی ظاهر به معانی باطنی توجه داشت. نه فقط در مقامات شیخ ابوسعید جای جای به مناسبت اشعار و ابیات عاشقانه که در مجالس او خوانده می‌شد، ابیات تأویل می‌گردید (مثلاً نک: محمد بن منور، ۲۷۱/۱)، بلکه در کلام فخرالدین عراقی هم مجموعه‌ای از اینگونه تأویلهای به بیان آمد که مورد استفاده و تقلید دیگران نیز واقع گشت. ابن عربی هم در شرح ترجمان الاشواق خویش قطعه‌ای دارد که نشان می‌دهد اینگونه الفاظ عاشقانه را در کلام او به آنچه ورای اقتضای ظاهر آنهاست، باید تعبیر کرد و در اوراد الاحباب سیف الدین باخرزی و در متن گلشن راز هم در باب اینگونه الفاظ مثل بت، ترسا، خرابات، شاهد، و ساقی و امثال آنها تفسیرهای تأویلی هست که در شرح لاهیجی و رساله مشواقیه فیض کاشانی و مراجع دیگر هم تکرار شده است.

انحطاط تصوف: تصوف به عنوان نیروی مؤثر در فرهنگ اسلامی اکنون مدتهاست جاذبه خود را از دست داده است. حتی قبل از آنکه در دو قرن اخیر به انحطاط نهایی گراید، از مدتها پیش با تجربه‌های عرفانی - آنگونه که در ادبیات قدیم قوم انعکاس دارد - فاصله گرفته است و در این قرن اخیر حتی در ادب صوفیه هم لسان ابداع قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. البته در وضع حاضر توقع ظهور یک غزالی تازه یا یک ابن عربی دیگر مطرح نیست، اما فعالیت سلاسل و طریق صوفیه هم در حال حاضر بر مبنای تصوف واقعی به نظر نمی‌رسد. در حیات سیاسی مسلمانان هم تأثیری که این طریق در شمال افریقا، مصر و هند داشته‌اند، دیگر حائز اهمیت نیست. نه فقط مبانی عرفان صوفیه در دنبال طرح مسائل اجتماعی تازه تدریجاً از حوزه مباحث الهیات خارج شده است، که تصوف در جست و جوی احیای تفکر دینی هم، اکنون به عنوان یک عامل کارساز به شمار نمی‌آید و البته غلبه فکر تشریح هم در بسیاری جوامع اسلامی، از رغبت محدودی که در معدودی جوامع به آن می‌شد، به شدت کاسته است.

مآخذ: املی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهرد در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۱ م؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۳۰۲ ق؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر؛ ابن فوطی، الحوادث الجامعه، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابومنصور اصفهانی، «معانی التصوف»، «دو اثر کوتاه از ابومنصور اصفهانی»، نصرالله بورجوادی، معارف، ۱۳۶۸ ش، دوره ۶، شماره ۳؛ ابونصر سراج، اللمع، به کوشش عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰ م؛ «انولوگیا»، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش هانری کرین و جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۵ ش، ج ۳؛ احمدجام، انس الثانیین، به کوشش علی فاضل، تهران، توس؛ اخبار العلاج، به کوشش ل. ماسینیون و پ. کراوس، پاریس، ۱۹۳۶ م؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب؛ اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ بدوی، عبدالرحمان، دور العرب فی تکوین الفکر الاری، کویت/بیروت، ۱۹۷۹ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، بغداد، ۱۳۶۷ ق؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ پورنامداریان، تقی، رمز و

التشرية، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۳ق؛ قمی، عباس، سفینه البحار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قونوی، صدرالدین، التفکر، به‌کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۳۹۹ق؛ کارادو وز، متفکران اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گنثاک پالنیا، آنخل، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمه حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ گولینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، کیهان؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، به‌کوشش کیوان سیمینی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به‌کوشش محمدرضا شفیع‌کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مدکور، ابراهیم، فی الفلسفة الاسلامیة، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۷م؛ مستملی، اسماعیل، شرح تعرف، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۶ق؛ مقدس‌اردبیلی، احمد، حقیقة الشیعة، تهران، معارف اسلامی؛ مولوی، منوی معنوی، به‌کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفی، عزیز، الانسان الکامل، به‌کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هوم، «زبدة الحقائق»، شرح اشعة المعانی، جامی، تهران، ۱۳۶۳ق؛ نهج البلاغة؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به‌کوشش زوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همای، جلال‌الدین، مقدمه بر مصباح الهدایه (نکده، عزالدین کاشانی)؛ نیز:

Anawati, G.C. & L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961; Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, tr. R. Manheim, Princeton University Press; id., *En Islam Iranien*, Paris, 1971; Lewisohn, L., «Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism», *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, London/New York, 1992; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; id., *La passion de... Hallaj*, Paris, 1975; id., *Recueil de textes inédits...*, Paris, 1929; Molé, M., «Les Kubrawia entre sunnisme et shiisme...», *Revue des études islamiques*, Paris, 1961, vol. XXIX; id., *Les mystiques Musulmans*, Paris, 1965; Nicholson, R.A., *The Idea of Personality in Sôfism*, 1964; id., *The Mystics of Islam*, London, 1970; Nöldeke, Th., «Şufî», ZDMG, 1894, vol. XLVIII; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1970; Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Zarrinkoob, A.H., «Persian Sufism in its Historical Perspectives», *Iranian Studies*, 1970, vol. III. عبدالحسین زین‌کوب

VII. تأثیر اسلام در ادبیات ملل مسلمان

تأثیر اسلام در ادبیات عرب: همینکه اسلام در زمینه‌های مادی و معنوی، نخستین پیروزیهای خود را به دست آورد، در شعر عرب بازتاب یافت؛ زیرا برخی از شاعران جاهلی همینکه دیدند یک «سید عرب» شوکت یافته، به امید صلح و به سوی او آوردند. بدیهی است که این اشعار دستخوش فراز و نشیب بسیار بوده‌اند و ای بسا که بخش اعظم یا حتی همه آنها از ساخته‌های دورانهای متأخر بوده باشند. ولی ما، به امید آنکه آن جعلیات احتمالی هم انعکاسی از احوال و فضاهای واقعی را در برداشته باشد، به آنها اشاره می‌کنیم.

کهن‌ترین شاعر، اعشى است که بنا به روایاتی افسانه‌آمیز، با قصیده‌ای که غالباً ساختگی بودنش را تأیید کرده‌اند (مثلاً نک: بلاشر، 164-165/I)، به خدمت حضرت رسول (ص) آمد. شیوه مدح در این قصیده همان شیوه جاهلی است و ممدوح در درجه اول «بخشنده»، یعنی منبع «صله» است. از مصطلحات اسلامی، تنها نام‌های «محمد» و «نبی» در آن آمده است؛ اما ترکیباتی چون «توشه پارسایی» (زاد من التقی... تزودا) را بهتر است که از افزوده‌های عصر اسلام بدانیم (نک: ص ۱۰۲؛ مبارک، ۱۹).

دومین شعری که در مدح پیامبر اسلام (ص) سروده شده، از آن

داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تهاوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ تعالی، عبدالملک، نمار القلوب، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ جامی، عبدالرحمان، نجات الانس، به‌کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هوم، نقد النصوص، به‌کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ جنیدی، مؤیدالدین، نفحة الروح، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حافظ، دیوان، به‌کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر؛ حلاج، حسین، «دیوان»، ضمن شرح کامل مصطفی شیبی، بیروت/بغداد، مکتبه النهضة؛ هوم، الطواصین، به‌کوشش ماسیون، پاریس، ۱۹۱۳م؛ حمیدی، مهدی، «عطار»، یقما، ۱۳۴۴ش، ش ۲ و ۳؛ خاقانی، دیوان، به‌کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به‌کوشش محمد سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به‌کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ هوم، شرح فصوص الحکم، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دیلمی، ابوالحسن، سیرة الشیخ الکبیر ابوعبدالله ابن الخفیف الشیرازی، به‌کوشش شیمیل طاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحات، به‌کوشش هانزی کرین، تهران، ۱۳۶۰ش؛ رتیر، هلموت، دریای جان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۴ش؛ زین‌کوب، عبدالحسین، «ادبیات عرفانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ش، ش ۷۷؛ هوم، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هوم، جست و جو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هوم، دنباله جست و جو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هوم، سر نی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هوم، نقش بر آب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هوم، نه شرقی نه غربی انسانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سعدی، گلستان، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به‌کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق؛ سنایی، دیوان، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سه‌روردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶م؛ سه‌روردی، یحیی، «المشارع و المپارحات»، مجموعه فی الحکمة الالهیة، به‌کوشش هانزی کرین، استانبول، ۱۹۴۵م، ج ۱؛ شبتیری، محمود، گلشن راز، به‌کوشش احمد مجاهد و مجسن کیانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هوم، مجموعه آثار، به‌کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شفیع‌کدکنی، محمدرضا، حواشی بر تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا از نیکلسن، ترجمه هوم، تهران، ۱۳۵۸ش؛ شمس تبریزی، مقالات، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شهرزوری، محمد، شرح حکمة الاشراق، به‌کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و التشیع، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، قم، دارالمعارف الاسلامیة؛ هوم، کسر اصنام الجاهلیة، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۰ش؛ عبادی، منصور، مناقب الصوفیة، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبدالرزاق کاشی، «اصطلاحات»، در هاشم شرح منازل... (هد)؛ هوم، شرح منازل السائرين، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هوم، شرح فصوص الحکم، قاهره، ۱۳۰۹ق؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة، به‌کوشش جلال‌الدین همای، تهران، ۱۳۲۳ش؛ عقیقی، ابوالعلاء، تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ علاء‌الدوله سننایی، احمد، چهل مجلس، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عین‌القضات همدانی، زبدة الحقائق، به‌کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۳۰ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هوم، کیمای سعادت، به‌کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هوم، المنقذ من الضلال، به‌کوشش فرید جبر، بیروت، ۱۹۵۹م؛ غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، زوار؛ فارابی، محمد، الجمع بین الرأیین، تهران، ۱۴۰۵ق؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث منوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هوم، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هوم، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ش؛ هوم، شرح منوی شریف، تهران، ۱۳۴۷ش؛ هوم، مجموعه مقالات و اشعار، به‌کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ قرآن کریم؛ قرطبی، عرب، «صلة تاریخ الطبری»، ج ۱۱ تاریخ طبری؛ قشیری، عبدالکریم، ترجمه رساله قشیریة، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی؛ هوم، الرسالة

حضرت پیامبر (ص) می‌گردد، اما می‌داند «آیاتی» (آیه، ایهام به نشانه‌های اطلاق) که در «دارالحرمه» است و نیز «منبر هادی» (منبر پیامبر اکرم) که در آن واقع است، البته زدوده نخواهد شد. این ظرافت کاریها که به راستی در شعر قرن اول هجری نامعقول می‌نماید، سخن زکی مبارک را تأیید می‌کند (نیز نک: بکار، ۲۶۲-۲۶۷).

هرچه در زمان پیش‌تر می‌آییم، البته فرهنگ جهان عرب، آیینها و سنتهای اسلامی را بیشتر جذب می‌کند و نویسندگان و شاعران خواه ناخواه از آن تأثیر می‌پذیرند. از آن پس، کمتر خطبه و نوشته‌ای می‌توان یافت که با نیایشهای قرآنی و درود بر پیامبر اسلام (ص) آغاز نشود، و مثلاً آن خطبه‌ای که با نام خداوند متعال آغاز نشده بود (خطبه زیاد بن ابی سفیان)، به همین سبب نامی خاص یافت و همه جا «بتراء» خوانده شد.

از آن گذشته، انبوهی از واژه‌های جاهلی که حاوی ارزشهای اخلاقی آن دوره بودند، اندک اندک تغییر محتوا می‌دادند و مثلاً واژه‌هایی چون شجاعت، سخاوت، وفا، صداقت و صبر دیگر بوی مسلمانی می‌یافتند و به ارزشهای تعیین شده در قرآن می‌پیوستند (قس: ایزوتسو، ۵۳ به بعد). با اینهمه، تحول، ناگهانی نمی‌توانست بود و گویی در شعر حرکتی بس کند داشت، زیرا شعر، یکی به سبب سنت استوار جاهلی و سابقه دو سه قرنه، و دیگر به سبب گرایشهای قبیله‌ای امویان، نتوانست به آسانی از قالبهای برونی و درونی خود خارج گردد و تا ابتدای قرن دوم کمتر قصیده‌ای بود که از الگوی نسیب + وصف + مدح یا هجاء یا رثا پیروی نکرده باشد. تنها شعر عاشقانه بود که به همت عمر بن ابی ربیع، مکتب تازه‌ای یافت.

در شعر بزرگ‌ترین شاعران عصر اموی، جریر، فرزدق و اخطل، تعبیر اسلامی نسبت به تعابیر و ارزشهای هنری - اخلاقی جاهلی به راستی اندک است. راست است که در شعر جریر و فرزدق کلمات و اصطلاحات همه در فضای اسلامی عرضه شده‌اند و چنانکه اشاره شد، ممکن است محتوای تازه‌ای پذیرفته باشند، با اینهمه، واژه‌ها هنوز میان دو مفهوم، جاهلی و اسلامی، در ترددند و هنوز استقرار نهایی نیافته‌اند. همان واژگان را اخطل - که اصلاً مسلمان نبود - نیز به کار برده است.

نگاهی گذرا به دیوان جریر - که به قول همه مؤلفان گذشته، نیک نفس‌ترین و مؤمن‌ترین شعرای «نقائض» بود - نشان می‌دهد که چه‌سان قصاید عرب قرن اول، هنوز از تأثیر عمیق اسلام به دور مانده بوده است:

در ۱۵۰ صفحه اول دیوان، اصطلاحات ناب اسلامی، از ده بیست مورد در نمی‌گذرد؛ عمده‌ترین آنها عبارتند از: حوض الرسول (ص ۲۱، بیت ۶) و حوض النبی (ص ۷۹، بیت ۴)؛ در مدح کسی، از حضرت یوسف و برادران او سخن می‌گوید (ص ۳۵، بیت ۴) و دعا می‌کند که «الله» او را فضیلت دهد و موفق گرداند، همچنانکه یوسف را توفیق داد (بیت ۵)؛ مدوح را خلیفه «الرحمن» می‌خواند (ص ۳۵، بیت ۳)؛ در

کعب بن زهیر است (ص ۶-۲۳) که با نام «بانت شعاد» (ه م) یا گاه «بُرده» در شمار مشهورترین و به قولی، اصیل‌ترین (بلاشر، II/271) قصاید عرب درآمده است. کعب که از بیم جان این قصیده را سرود، هنوز مسلمان نشده بود و بی‌گمان چیزی از تعالیم اسلام نمی‌دانست؛ به همین سبب، از قصیده، به‌رغم شهرت فراگیر، هیچ‌گاه بوی اسلام بر نمی‌خیزد. ساختار، مضامین و کلمات آن، کاملاً جاهلی است: مدوح، مردی توانا و پیروزمند است که زود از گناه دشمنان چشم می‌پوشد. کلمات «رسول الله» و «نافله القرآن» (ص ۱۹) بارزترین کلمات اسلامی در آنند، اما «الرحمان» (همانجا) که نام خدای متعال در یمن بوده است و در آغاز وحی، استعمال اسلامی آن قریشیان را سخت نگران می‌ساخته (نک: ژمیه، 361-381)، در شعر او اندکی غریب می‌نماید.

اما این قصیده اگر خود تأثیری از اسلام نپذیرفت، در عوض موجب پیدایش دهها شعر دیگر شد که صادقانه، در ستایش حضرت ختمی مرتبت سروده شده، و از واژگان و مفاهیم اسلامی و اشارات خالص قرآنی آکنده‌اند. مراد ما همانا تخیسها و تشطیرها و معارضه‌هایی است که گرد آن پدید آمد (مبارک، ۲۴-۲۶؛ GAS, IX/272-274؛ GAL, I/69-70).

شاید بتوان گفت که با ظهور شاعران خاص حضرت پیامبر، عبدالله ابن رواحه، کعب بن مالک و از همه مهم‌تر حسان بن ثابت، کلمات و ترکیبات قرآنی، اندک اندک به شعر عرب راه یافت. حسان پس از دورانی دراز که در مدح امیران غسانی و لخمی گذرانید، در حدود سال ۶۲۲م (نخستین سال از هجرت نبوی) به اسلام گروید و از آن پس، ۱۰ سال پیامبر اسلام و یاران او را مدح گفت، اما هیچ‌گاه نتوانست از قالبها و معانی کهنی که از دیرباز بدانها خو گرفته بود، بگریزد و کشاکشهای شاعرانه میان کفار و مسلمانان البته کار را بر او آسان می‌ساخت و می‌توانست با همان شیوه‌های کهن و به‌خصوص بهره‌برداری از تبارشناسی اعراب و ذکر «مثالب و مناقب» بردشمنان بتازد. با اینهمه، چنانکه بلاشر اشاره می‌کند (II/315)، برخی تأثیرات اسلامی به ناچار در شعر او ظاهر می‌گردد. کلماتی چون نبی، رسول، کتاب... بارها در شعرش آمده است، اما گاه جملاتی که تنها در فضای پس از قرآن امکان بروز داشته‌اند، نیز به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ۴۶۴/۱؛ ویتلو کتاب‌الله فی کل مشهد؛ قس: مبارک، ۲۵، که به‌جای مشهد، مسجد آورده است).

صادقانه‌ترین اشعار حسان، مرثیه‌هایی است که بی‌هیچ‌گونه چشمداشت در رحلت پیامبر اکرم (ص) سرود. رنگ اسلامی و الفاظ و معانی قرآنی در این مرثیه‌ها (که از ۳ تجاوز نمی‌کند) سخت آشکار است. لحن گفتار، عواطف پاک بی‌پیرایه، الفاظ جاافتاده دینی در این قصاید چندان است که در صحت آنها شک کرده‌اند (۲۶۹/۱-۲۷۰، ۲۷۲، ۲۵۵-۲۵۷). زکی مبارک (ص ۳۷) بر آن است که اگر آنها را به‌بوصیری در چندین قرن پس از آن نسبت می‌دادیم، طبیعی جلوه می‌نمود. به‌خصوص که مثلاً در آغاز قصیده دالیه (۴۵۵/۱) به جای «نسیب» معهود، شاعر، درست همچون بوصیری، بر «اطلال و دمن»

اما شعر شیعیان که در همان روزگار آغاز شده بود، تا روزگار ما، پرشور و پرتوان ادامه یافته است. شاید سروده برخی از شاعران که مثلاً در صفین امام را مدح کرده‌اند (مانند حجر بن عدی، نک: نغمه، ۹۴) و نیز برخی از قطعات ابوالاسود را بتوان در شمار نخستین اشعار دینی - سیاسی شیعی قرار داد (ص ۱۳۳-۱۳۶، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۰-۱۸۲؛ ضیف، ۳۱۸/۲).

اما این شعر آرام بر وقار، با شهادت امیرالمؤمنین و سپس امام حسین (ع) ناگهان آشناک شد و سیل اشک و اندوه از یک سو، و موج خشم و خونخواهی از سوی دیگر در آن جاری گردید و با خواسته‌های سیاسی درهم آمیخت.

کثیر که یار محمد بن حنفیه بود، او را «مهدی موعود» می‌پنداشت (۲۷۷/۱-۲۸۰، ۱۸۷/۲، ۱۸۸) و با استناد به «کتاب و نبی» حق شیعیان را مطالبه می‌کرد (۵۲/۱-۵۴، ۲۷۸، ۱۲۲/۲-۱۲۴) و امامت را اصل حکومت می‌دانست (نک: ۲۶۸/۱-۲۶۹).

شعر مذهبی عموماً و شیعی خصوصاً با «هاشمیات» کُمت، شاعر دانش آموخته دلیر شیعی (۶۰-۱۲۶ق)، به صورت مکتبی استوار درآمد و فضاهای اندیشمندانه‌تر و روحانی‌تر یافت. وی که صمیمانه به خاندان رسالت عشق می‌ورزید، گویی بیش از هر چیز، شیفته فضایل اخلاقی ایشان بود. مهم‌ترین شعر دینی او ۴ قصیده است (دو باینه در ۱۳۸ و ۶۷ بیت، یک لایمه در ۸۹ بیت، یک میمه در ۱۰۲ بیت) که به «هاشمیات» شهرت یافته‌اند؛ اما گویی باینه ۱۳۸ بیتی اوست که در سراسر ادبیات عرب نام‌آور شده، و به کمیت اعتباری گسترده بخشیده است. این آثار هنوز از سنتهای کهن به کلی تهی نگردیده، و مثلاً هنوز وصف شتر نیز در آنها آمده است، اما در عوض، «نسیب» جاهلی در آنها دیده نمی‌شود و این امر بی‌تردید عمدی بوده است، زیرا شاعر در آغاز باینه بزرگ، مانند برخی جاهلیان «طربناک» می‌شود. اما بی‌درنگ تصریح می‌کند که طربناکی او، در پیرانه سر، نه برای زیبارخان، که برای بنی‌هاشم است. وی در این قصیده سخت بر شهادت امام حسین (ع) گریسته است، و دلنشین‌ترین ابیات، آنهایی است که از اعماق احساسات و عشق شاعر به خاندان نبوت برخاسته، و از تعالیم و مفاهیم و واژگان اسلامی آکنده است (نک: مبارک، ۸۳-۱۰۱).

بر اثر آزادی اندکی که پس از روی کار آمدن عباسیان پدید آمد، شاعران بزرگی که به تشیع می‌گرویدند، مبانی اعتقادی خود را همراه با ستایش اهل بیت و نیز شرح ستمهایی که بر آنان رفته است، آزادانه بیان کردند. سیدحمیری (د ۱۷۳ق) سخت بر «سبطی که کربلا پنهان کرده»، گریسته، و انبوهی از اشعار خود را به مدح امام علی (ع) اختصاص داده است. در زمان او، قالبهای شعر اندکی لطیف‌تر و مضامین و صور خیال در آن سخت ظریف‌تر شده بود، و شاعران گاه به مبانی اعتقادی خویش می‌پرداختند. به همین سبب علاوه بر مصطلحات قرآنی، بسیاری از مضامین حدیث نبوی به قالب شعر درآمد (نک: نغمه، ۱۰۴-۱۰۷). عواطف و گرایشهای دینی، در این زمان، حتی به آثار شاعرانی

نزاع با اخطل به خود می‌بالد که «رسول‌الله» از میان ایشان برخاسته (ص ۵۴، بیت‌های ۶-۸)؛ اصطلاح «صلی‌الله» چند بار تکرار شده (ص ۷۳، بیت ۱؛ ص ۱۲۴، بیت ۱)؛ مدح او نبوت و کتاب را به ارث برده (ص ۷۹، بیت ۴)؛ شاعر استخاره می‌کند (ص ۱۰۱، بیت ۶)؛ دشمن خود را به ستمگر بزرگ، نمود، شبیه می‌سازد (ص ۱۲۸، بیت ۴)؛ می‌خواهد که مجدانه خدا را بخوانند تا او راضی گردد (ص ۱۳۶، بیت ۵)؛ قریشیان نبوت و جهاد را یاری داده‌اند و مسلمانان را راه نموده‌اند (همانجا، بیت ۷؛ ص ۱۳۷، بیت ۱)؛ هر کس را که خدا راه بنماید، هدایت خواهد یافت و هر که را گمراه کند، راه راست را نخواهد یافت (ص ۱۵۳، بیت ۸)؛ در میان مدوحان او «ملائکه الرحمن» نزول کرده‌اند و آنان جز «توکل و تسبیح» توشه‌ای ندارند (همانجا، بیت ۱۱)؛ مرتبت مدح او که «فی طاعة الله» است، در «کتاب الله» ثبت شده، و «جنة الفردوس» او را بهره داده‌اند (ص ۱۵۹، بیت‌های ۷ و ۸). جریر در مرتبه زیبایی که برای همسرش سروده (ص ۲۰۱)، بیشتر از مضامین جاهلی بهره برده، و تنها از بیت ۱۵ به بعد است که در چند عبارت، دعا می‌کند که «صلوات فرشتگان و صالحان و ابرار» بر او باد. پیداست که در این دسته از واژگان، مفاهیم اسلامی غالب است و مثلاً «تسبیح و توکل و جنة الفردوس» دیگر هیچ اثری از جاهلیت یا حتی مسیحیت ندارند.

دیوان فرزذق هیچ بهتر از این نیست؛ اما مسأله مهمی که در کار او مطرح می‌گردد، همانا داستان دلنشین و قصیده یکپارچه اسلامی و شورانگیزی است که به او نسبت داده‌اند. اما این قصیده که از نظر ساختار با دیگر اشعار فرزذق تفاوت فاحشی دارد، به گمان ما از او نیست (نک: آذرنوش، ۹ به بعد) و باید آن را در حوزه اشعار دورانه‌های بعد بررسی کرد.

شعر خالص دینی: از روزگار خلافت حضرت امام علی (ع)، توده‌ای شعر دینی و دینی - سیاسی پدید آمد که عواطف اسلامی شدیدی بر آن بار بود و با شاعران پیرو امام (ع) آغاز شد. اما گروهی از این پیروان، به راه کز رفتند و با نام خوارج، در روزگاری که نمونه‌ای اعلای پارسایی و دادگستری بود، فریاد دادخواهی برداشتند. اوضاع سیاسی زمان، از ایشان مردانی سخت معتقد و ملتزم به احکام دینی و در عین حال سخت ستیزه‌جو ساخته بود، و چون شهادت‌طلبی در میان بیشتر فرقه‌های ایشان، مهم‌ترین وسیله فیروزی و خداجویی شده بود، لاجرم اشعارشان آکنده از فریاد جنگجویی و شهادت است. شور مسلمانانی - هر چند تحریف شده - همراه با انبوهی واژه‌های قرآنی یا خاص اسلام نوپا در آن اشعار موج می‌زند. اندیشه بیمارگونه جنگ و مرگ چندان در آنها تکرار شده است که موجب خستگی خواننده می‌گردد. حتی شاعر بزرگ عمران بن حطان که با صحابه حضرت پیامبر (ص) نشست و برخاست داشت و فقه و حدیث می‌دانست، از این قاعده مستثنی نیست (نک: ضیف، ۲/۲-۳۰۷، ۳۱۴-۳۱۶؛ عباس، ۹-۲۶).

شعله‌های شعر خوارج در اواخر دوران اموی تقریباً خاموش شد،

که به هرزگی و فساد شهرت داشتند، نیز راه یافت. دعبل که زمانی در شمار هرزه‌گویان عباسی بود، به سبب عشقی که به امامان (ع) داشت، پایانی فرخنده یافت. تأیید او که لبریز از روح اسلام خواهی است، در ردیف بزرگ‌ترین قصاید ادبیات عرب قرار گرفت.

رشته اصلی شعر دینی که - چنانکه ملاحظه می‌شود - بیشتر شیعی است، در آثار شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ق) به اوج می‌رسد؛ زیرا او، هرگز شعر، و حتی مدایح را وسیله کسب مال و مقام قرار نمی‌دهد، بلکه آن را وسیله بیان عواطف خردمندانه خویش می‌سازد. بخش اعظم این اشعار، دینی خالص است: «حجازیاتش» (۴۰ قصیده) در مراسم حج سروده شده؛ «شیعیاتش» در ذکر احوال و رنجها و حق پایمال شده علویان و طالبیان است و دیگر اشعار او نیز هیچ‌گاه از روح پارسایی تهی نیست (فاخوری، ۴۹۱-۵۰۰؛ مبارک، ۱۱۷-۱۳۱).

در زمان شریف رضی خاصه به سبب تشیع‌گرایی دیلمیان، طیف عظیمی از شعر زاهدانه و یا انتقام‌جویانه شیعی در ادبیات عرب پدید آمده بود، زیرا شاعران در فضای خاصی که جهان اسلام و به‌خصوص عراق را فرا گرفته بود - بجز شریف رضی - خویشان را از بند ملاحظات دینی و اجتماعی - لاقدر در شعر - آزاد می‌پنداشتند. شاید بارزترین مثال، ابن حجاج باشد که از یک سو خود را «پیامبر هرزه‌گویان» می‌خواند و از سوی دیگر فائده‌ای شامل مدح امامان شیعه و ناسزاهای سخت‌گرفته‌ای نسبت به بزرگان اهل تسنن می‌سراید (نک: ۵، ۳۱۲/۳ به بعد).

دست‌پرورده شریف رضی، مردی زرتشتی به نام مهیار دیلمی (د ۴۲۸ق) بود که به یاری همو اسلام آورد و به‌رغم افتخار به نیاکان خود، خسروان (مثلاً ۶۴/۱)، به چشمی متدبانه به جهان می‌نگریست و می‌کوشید گرایشهای آشکار خود را به نژاد ایرانی، با ولای اهل بیت آشتی دهد؛ بدین‌سان، او خاندان نبوت را که موجب اسلام او شدند، شکر می‌گزارد (۵۲-۴۸/۳؛ مبارک، ۱۳۵) و امیرالمؤمنین (ع) را به سبب تفسیری که در روایات فارسیان پدید آورد، سپاس می‌گوید (۱۰۹/۳-۱۱۶؛ مبارک، ۱۳۳). علاوه بر این، بر شهادت امام حسین (ع) سخت می‌نالد و از دشمنان او سخت انتقاد می‌کند (۲۵۹/۲-۲۶۲؛ نک: نعمه، ۱۵۳، جم).

بی‌تردید هیچ مذهبی نیست که ادبیاتی به گسترده‌گی و خاصه به شورانگیزی ادبیات تشیع داشته باشد. تألیفات بزرگی چون *روضات الجنات* خوانساری، *اعیان الشیعه محسن امین*، *الغدیر امینی* و حتی آثار کهنی چون *مقاتل الطالبیین* ابوالفرج اصفهانی بر عظمت این ادب دینی دلالت دارند. ادبیات فارسی نیز در دورانهای مختلف و به‌خصوص از عصر صفویان به بعد، صاحب گنجینه عظیمی از شعر مذهبی گردید که یا به مناسبت اعیاد، چون میلاد حضرت پیامبر (ص) و غدیر خم سروده شده است (نک: طباطبایی، ۱۷۹-۲۲۶) و یا به مناسبت شهادت ائمه اطهار (ع)، خاصه حضرت امام علی (ع) و امام حسین (ع) (کاشفی، ۱۵۷-۱۷۳، ۲۴۲ به بعد).

علاوه بر گرایشهای آشکار مذهبی، شعر خالص دینی در زمینه‌های عمومی نیز تجلی چشم‌گیری دارد. پیش از این دیدیم که از زمان کعب بن زهیر به بعد، قصاید بزرگ و مشهوری در مدح پیامبر (ص) سروده شده است. اینگونه مدیحه، در سده ۷ق، با اثر بوسیری به اوج رسید. میمیه او از همان آغاز شهرتی عظیم یافت و اندک اندک نوعی تقدس کسب کرد، چندانکه به برخی از ابیات آن خصوصیات شفاعت و معجزه‌آسا نسبت داده‌اند؛ سپس انبوه شگفت‌آوری شعر، در شرح و تفسیر و تشطیر آن پدید آمد، حتی در زبان فارسی، بارها به شعر و نثر، و غالباً همراه با شرح، ترجمه شد. این قصیده هنوز در مجالس ذکر (به‌خصوص در میان کردان)، به مناسبت میلاد حضرت پیامبر (ص) خوانده می‌شود و اهل مجلس را خلسه روحانی می‌بخشد (نک: ۵، د، بوسیری؛ نیز نک: مبارک، ۱۴۱-۱۸۷). پس از بوسیری، از ابن نباته مصری (ه م) باید نام برد که دست کم ۵ قصیده بزرگ، با حال و هوای صوفیانه، در مدح پیامبر (ص) باقی‌گذاشته است.

زمینه دیگری که جلوه‌گاه شایسته‌ای برای تعالیم اسلامی است، آن رشته اشعاری است که به زهدیات شهرت دارد. در سده‌های ۲ و ۳ق ابوالعناهیة (ه م) که گاه به بی‌اعتقادی و مجوسیت و بددینی متهم بود، از شعر زاهدانه، مکتبی ساخت که در ادبیات عرب جاودان ماند. راست است که از برخی اشعار او ممکن است بوی آیین مانوی به مشام رسد (ضیف، ۲۴۹/۳-۲۵۱)، اما فضای عمومی اشعار ابوالعناهیة کاملاً اسلامی است و رستاخیز و روزحساب و مضامین احادیث نبوی، و از همه مهم‌تر مضامین و حتی الفاظ قرآن کریم در آنها بسیار است (همانجا)، مجموعه زهدیات او را ابن عبدالبر جمع‌آوری کرده است (نک: فیصل، ۲۳-۳۸).

شعر زهد، اندکی پیش از ابوالعناهیة آغاز شده بود و مالک بن دینار و سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و حتی خلیل بن احمد شعر دینی پندآمیز می‌سرودند، چنانکه رابعه عدویه نخستین شعرهای صوفیانه را، سپس شاعران پارسایی پدید آمدند که شعرشان را - هر چند اندک - سراسر به دین اختصاص دادند (نک: ضیف، ۳۹۹/۳-۴۱۳). نکته جالب توجه آنکه شعر زاهدانه، حتی نزد هرزه‌ترین شاعران عصر عباسی چون محمد بن یسیر و به‌خصوص ابونواس، جلوه‌هایی بس تابناک داشته است.

پیش از این اشاره کردیم که تأثیر دین، به شعر مذاهب، یا شعر خالص دینی منحصر نیست، زیرا تعالیم، عادات و سنتهای اسلامی چنان بر جامعه حکمفرما شده بود که دیگر کمتر شاعری می‌توانست از تأثیر آنها دور بماند؛ به‌خصوص که این مفاهیم، اینک به صورت عناصر فرهنگی مشترکی درآمده بود که شاعر، برای تفاهم با دیگر افراد جامعه ناچار به بهره‌برداری از آنها می‌گردید (قس: ملخص، ۷۲ به بعد).

تأثیر عمومی اسلام، به‌خصوص در رویه‌های شعر، یعنی در عواطف دینی شاعر مسلمان و نیز در واژگان پدیدار است. حال اگر شعر مثلاً با فرجام انسان رابطه پیدا کند، ناچار شاعر مسلمان، در فضای فرجام

است: احادیث نبوی و حتی احادیث جعلی، نثری روان و بی‌پیرایه و غالباً متمایل به زبان گفتاری دارد؛ خطبه‌ها، از خطبه حجة الوداع گرفته تا سخنان امیرالمؤمنین علی (ع)، دارای نثری فاخر و بیشتر آهنگین و مسجع است؛ نامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها و نظایر آنها، در قالبی دینی جای می‌گیرند، اما محتوایشان به امور سیاسی و اجتماعی بیشتر متمایل است. در سراسر سده نخست هجری، نثر عربی از این محدوده پا فراتر نمی‌نهد، جز اینکه در حوزه سیاست، از رنگ دینی آن کاسته می‌گردد و در عوض، مکتبهای دینی - سیاسی جدید، به نوبه خود بر شور دینی آن می‌افزایند؛ عناصر محلی، چون «فُصَّاص»، هنوز آن توشه را فراهم نیاورده‌اند که بتوانند زبان را غنایی تازه بخشند و زبان عربی هنوز بی‌تابانه چشم به راه حرکتی است که بر اثر آن، بافت زبان باید انعطافی چندسویه بپذیرد و سپس ابزار تعبیر فرهنگهایی گردد که اینک به درون جامعه اسلامی سرازیر شده‌اند.

وضع تاریخی نثر عربی، از آغاز سده ۲ق، چنین است که از یک‌سو، برخی از سنتهای کهن عربی، با بار معنایی تازه دینی و بافتی آمیخته از سنت و تجدد، در ساختاری زبان‌شناسانه که هنوز از قالبهای خود سر بیرون نکشیده، تداوم دارد؛ از سوی دیگر، نیازهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، در جامعه ناهمگن عراقی زبانی پدید آورده است که قیدهای کهن را از هم گسیخته، و آماده بیان معانی فلسفی، منطقی، علمی، اخلاقی، و داستانی و تاریخی... شده است. این زبان که با عبدالحمید کاتب آغاز شده بود، به دست ابن مقفع به اوج توانایی رسید و در قالبهای استواری تثبیت شد. پس از ابن مقفع، دبیران مسلمان، آن زبان را در زمینه‌هایی بس گوناگون به‌کار گرفتند و از آن، ادبی ارجمند ساختند، تا آنجا که در آثار بزرگانی چون جاحظ، ابن قتیبه، ابوالفرج، و شاء ابوحیان و حتی فیلسوفان، به‌صورت شاهکارهای جاویدان تجلی کرد. این ادب، از آنجا که در بستری اسلامی پرورش می‌یافت، لاجرم هیچ‌گاه از مصطلحات و تعبیرات دینی تهی نبود و به‌خصوص در آنها پیوسته به آیات الهی استشهاد می‌شد و خود موضوع ادب واقع می‌گردید. اما مایه‌های نخستین آن، بیشتر مفاهیمی بود که نخست از فرهنگ ایرانی و هندی، و سپس از دانش یونانی و سنتهای کهن عربی فراهم آمده بود و چون بخش عظیمی از آن را مایه‌های اخلاقی تشکیل می‌داد، با تعالیم دینی تقارن می‌یافت. بسی‌جهت نیست که برخی از گفتارهای امیرالمؤمنین (ع) را به ابن مقفع، و عباراتی از ابن مقفع را به آن حضرت نسبت داده‌اند.

ادب عام (نک: ه، د، ادب) تهی از راهنماییها و فرمانهای دین، موردپسند برخی از دانشمندان بزرگ قرار نمی‌گرفت. ابن قتیبه که دیر زمانی در آثار خاورشناسان به عنوان نویسنده‌ای غیردینی (لائیک) معرفی می‌شد، اتفاقاً داعیه‌دار «دین در ادب» است. در برنامه‌ای که او در آغاز عیون برای ادیبان نهاده، آموختن «قرآن و تفسیر و فقه» را نیز

شناسی اسلامی سخن می‌گوید. بدین‌سان است که در مرثیه ابوتمام (ص ۳۲۹) برای پسران حُتَید طوسی، معدوح، «شهید» است و اجر شهیدان اسلام را دارد و بی‌درنگ، جامه خون‌آلودش، به «جامه‌های سُندس خُضر» (دهر ۲۱/۷۶) تبدیل می‌گردد. یا ابن انباری، وزیری را که بردار کرده‌اند، بی‌درنگ با زید بن علی فرزند امام زین‌العابدین (ع) قیاس می‌کند (بیهقی، ۲۴۵).

تأثیر اسلام در نثر عربی: اگر بپذیریم که زبان یک پدیده اجتماعی است، ناچار باید مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، با تغییرات اجتماع همگام گردد. دگرگونی اجتماعی، به‌خصوص هنگام ظهور انقلابهای بنیادی، یا تلاقی فرهنگهای بزرگ، نخست موجب محدودیت سیستمهای ارتباطی، و پس از آن باعث تغییرات زبان‌شناختی می‌شود. برخی معتقدند که چون زبان از نظر بوم‌شناسی^۱ دگرگون شود، ناچار عناصر معنایی جامعه نیز همراه با عناصر ظاهری آن دچار دگرگونی می‌گردد (نک: موقت، ۱۵).

با ظهور اسلام، به‌راستی بوم‌شناسی عربی به شکل دیگر درآمد و آنگاه تغییرات بسیار گسترده‌ای در زمینه واژگان و معنی‌شناسی پدیدار شد. تنها جایی که دگرگونیهای مهمی روی نداد، زمینه ساختار نحوی زبان عربی بود که به یمن پشتوانه ادب جاهلی دچار تغییرات بنیادی نگردید (همو، ۱۵-۱۶).

مایه همه آن تغییرات بوم‌شناسی زبان عربی، بی‌تردید قرآن کریم است که نه تنها وحی الهی و تابناک‌ترین پدیده ادبی عربی به‌شمار می‌رود، بلکه خود زاینده بخش عظیمی از همین ادب است. زیرا هم پایه‌گذار تمدنی کم‌نظیر در جهان است و هم جریانهای فکری و ادبی بی‌شماری پدید آورده است. اما قرآن علاوه بر نقش دگرگون‌سازی، نقش عمده دیگری نیز داشته است که همانا، تثبیت زبان عربی طی ۱۴۰۰ سال است (عبدالجلیل، ۹۲).

با اینهمه، نباید پنداشت که زبان و ادبیات عرب، بافتی یکپارچه دینی و قرآنی دارد؛ و این امر خود زاینده چندین عامل گوناگون است. از همان آغاز، دو عامل بیشتر مانع این وحدت گردید: یکی عصبیت‌گرایی امویان و زنده کردن سنتهای کهن، و دیگر، هجوم سیل آسای فرهنگهای بیگانه به زبان عربی. در روایات گوناگون، برخی از بزرگان را می‌بینیم که مردمان را در ابراز عواطف، به بهره‌گیری از قرآن و حدیث توصیه می‌کنند و از استشهادات و آوردن امثال غیراسلامی باز می‌دارند (مثلاً حضرت امیرالمؤمنین، جریر بن سهم را که به ویرانه‌های مداین رسیده بود، از استشهاد به شعر اسود بن یعفر بازداشت و آیه‌ای از قرآن کریم را توصیه فرمود؛ نک: ابوالفرج، ۲۱/۱۳، که همین روایت درباره عمر بن عبدالعزیز نقل شده است). اما از زمان امویان به بعد، به تدریج ادبیاتی برآزنده و گران قدر، در کنار فرهنگ دینی خالص قد برافراشت و به یمن فضایل اخلاقی و لغوی خود که گویی سایه‌ای از فضایل دینی بود، چند قرن استقلال خود را حفظ کرد.

از قرآن کریم که بگذریم، نخستین آثار منثور اسلام، نسبتاً اندک

آموزگار و آموزنده عنایت خاص داشته، و با یادآوری نکته‌های بسیار ظریف، پایه ادب صنفی نهاده است.

این نوع ادب را گروهی از جمله ابوالقاسم صیمری و به خصوص ابن صلاح شهرزوری (سده ۷ق) در *ادب المفتی و المستفتی* ادامه دادند. اما زیباترین مباحث ادب صنفی، به آیین تعلیم و تربیت اختصاص دارد که در *آداب المتعلمین* خواجه طوسی تجلی بارز یافته، و از آن پس تا سده‌های ۱۰ و ۱۱ق در آثار بسیار متعدد دیگر دنبال شده است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «بروهشی در قصیده‌ای بزرگ»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۶۲ش، ش ۳۸-۳۹؛ ابن خلکان، وفیات، ابوالاسود دؤلی، دیوان، به کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۹۵۴م؛ ابوتمام، حبیب، دیوان، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ اعثنی، میمون، دیوان، به کوشش حنا نصرحتی، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابزوتو، توشی‌هیکو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۰ش؛ بکار، یوسف حسین، «اثر القرآن فی شعر حسان بن ثابت»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مشهد، ۱۳۵۱ش، ش ۴؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ جریر بن عطیه، دیوان، شرح محمداسماعیل عبدالله صاری، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ حسان بن ثابت، دیوان، به کوشش ولید عرفات، بیروت، ۱۹۷۴م؛ خرمشاهی، بهاءالدین، «استشادهای ظریف به آیات قرآن»، نشر دانش، تهران، ۱۳۷۲ش، ش ۶؛ ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ طباطبایی، محمود، «غذیره‌ها در ادب پارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۰ش، ش ۲۹؛ عباس، احسان، شعر الخوارج، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عبدالجلیل، ج.م، تاریخ ادبیات غرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فیصل، شکری، ابوالنهایة، اشعاره و اخباره، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۲م؛ قرآن کریم؛ کاشفی، حسین، روضة الشهداء، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ کتیر بن عبدالرحمان خزاعی، دیوان، به کوشش هنری برس، پاریس، ۱۹۳۰م؛ کتب بن زهیر، دیوان، قاهره، ۱۳۶۹ش/۱۹۵۰م؛ مبارک، زکی، المدائح النبویة فی الادب العربی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ مجلس، نریا عبدالفتاح، القيم الروحیة فی الشعر العربی، بیروت، مکتبه المدرسة و دارالکتب اللبنانی؛ مهیار دیلمی، دیوان، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ نعمه، عبدالله، الادب فی ظل الشیخ، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe des origines*, Paris, 1964; GAL; GAS; Jomier, J., «Le nom divin Al-Rahmān dans Le Coran», *Extrait des mélanges Louis Massignou*, Damascus, 1957; Mouakket, A., *Linguistics and Translation, Semantic Problems in Arabic-English Translation*, Damascus, 1988.

آذرتاش آذرنوش

اسلام و ادبیات فارسی: ادبیات فارسی دری از همان آغاز پیدایش و توسعه خود (نیمه قرن ۳ق) ادبیاتی اسلامی محسوب می‌شد. حتی بر خلاف ادبیات عربی یک دوره جاهلی هم پشت سر نداشت. لاجرم تأثیر اسلام در آن، تأثیری خارجی نبود، بلکه ادامه تأثیر محیط پیدایش آن بود. این ادبیات در عهد صفاریان و حداکثر در آغاز دوره طاهریان شکل گرفت. آنچه به ایران قبل از اسلام تعلق داشت، سابقه بلافصل این ادبیات اسلامی به شمار نمی‌آید. قبل از عهد طاهریان و اوایل عهد خلافت مأمون هم، ادبیات فارسی دری شکل مکتوب و مضبوط نداشت. آنچه بعد از فتوح اسلامی در این زبان به وجود آمده بود، از حدود ترانه‌ها و تصنیف‌های متداول در افواه عام عصر، مثل سرود

در کنار دیگر علوم «ادب» ضروری می‌داند. فصل پنجم همین کتاب نیز شامل گفتارها و خطبه‌های بزرگان صدر اسلام است (نک: ه، د، ابن قتیبه).

حضور قرآن در این ادب، دو گونه است: یکی همان حضور عام و شاید ناپیدا و عاطفی مسلمانی است و دیگر حضور آنی، شورانگیز و برنده. مراد از این حالت دوم، همانا انبوه مصطلحات و ترکیبات و عباراتی قرآنی است که بیشتر در آغاز و گاه در درون نوشته‌های ادبی به کار رفته است. حضور ذهنی که عامه مسلمانان از قرآن داشتند، اثراتی بدیع به دنبال داشته است: از همه مهم‌تر آنکه وحدت موضوع و آشنایی همگان با آن، ارتباط ادبی را میان افراد جامعه آسان می‌گردانید. می‌دانیم که صاحب بن عباد در انتقاد از *العقد الفرید* ابن عبدالبره آیه «... هدیة بضاعتنا ردت إلینا...» (یوسف/۶۵) را برخواند (قس: ابن خلکان، ۲۳۰/۸). طیف معنایی آیه که در سخن صاحب بار انتقادی یافته بود، به سبب آشنایی همگان با منابع قرآنی، به صورت یکی از مشهورترین نکته‌های ادبی درآمد (قس: نظامی، ۲۱، استشهاد دختر سهل به آیه‌ای در مقابل شویش مأمون؛ درباره اینگونه استشهادها، نیز نک: خرمشاهی، ۱۷-۱۲). در انبوه نمونه‌هایی که از اینگونه در دست داریم، غرض، بیشتر غرضی ادبی است، نه دینی.

پس از ابن قتیبه و با گسترش مبانی اعتقادی، ادب دینی جای نسبتاً معتبری در دایرة المعارف‌های ادب عام برای خود گشود؛ مثلاً در نهایتاً الارب نویری، از ۵ «فن» کتاب، یک فن به داستانها و روایات دینی اختصاص داده شده است.

اما تأثیر دین از این حد نیز فراتر رفت و مکتبی تقریباً مستقل در ادب برای آن پدید آمد. از آغاز سده ۲ق، احادیث نبوی جمع‌آوری شد و برای مسلمانان، در زمینه‌های ادب اخلاقی و رفتاری و حتی هنری (خاصه نزد صوفیان) و صنفی، الگویی دست یافتنی گردید. راست است که ساخت ظاهری این الگوها به ادب عام شباهت دارد، اما هدف - که این بار سعادت اخروی است - آنها را از گونه‌های دیگر متمایز می‌سازد. ادب دینی، با این دست‌مایه، از آغاز سده ۳ق، فرآورده‌های خود را آشکار ساخت: کار با آثاری چون *ادب المفرد* بخاری و *آداب النفوس* محاسبی شروع شد و سپس در پایان همان قرن، بخش عظیمی از آثار بی‌شمار ابن ابی الدنیا بنای ادب دینی را استوار ساخت و در سده ۳ و ۴ق، نویسندگان متعددی، خاصه ماوردی آن را تداوم بخشیدند؛ در سده ۵ق، ادب، با آثاری چون *الآداب بیهقی*، *بهجة المجالس* ابن عبدالبر و *خلاصة احواء العلوم* و *کیمیای سعادت* غزالی و از همه چشمگیرتر کتاب *الادب فی اللدین* همو، بر زمان خود چیره شد و ادب عام غیردینی را به فراموشی سپرد و یا دست‌کم، آن را از پویایی بازداشت. در سده ۶ق، ادب رفتاری نیز در آثار نویسندگان بزرگ چون سمعانی، جامه‌دین به تن کرد و منش و کنش مردم مسلمان حتی در جزئی‌ترین رفتارهای اجتماعی و شخصی، در چار چوب تعالیم دینی نظام یافت. آنچه در الاملاء و الاستملاء سمعانی نظر را جلب می‌کند، آن است که وی به آیین آموزش،

اسلامی می‌سازد. این نکته هم که این آثار در اروپا از قرون وسطی آثار عربی خوانده شده‌اند، اصل ایرانی مؤلفان آنها را پوشیده نمی‌دارد و آن را امری غیر قابل تردید نشان می‌دهد (نک: پیستی، 422). با اینهمه، زبان عربی هم در تکوین و توسعه زبان ادبی فارسی بی‌تأثیر نماند و این تأثیر البته نوعی تأثیر اسلامی بود. شمار واژگان عربی که همزمان با فتوح اسلامی و تا مدتها بعد، طی قرون نخستین اسلامی، در زبان فارسی وارد شد و مجال کاربرد گسترده یافت، از همین تأثیر ناشی می‌شد. در واقع اگر فتوح اسلامی به استقرار حکومت خلفا در مدتی طولانی در ایران نمی‌انجامید، البته این واژگان دخیل تا این اندازه فراوان، متنوع و ریشه دار در فارسی دری مجال ورود و بقا نمی‌یافت.

اینگونه واژه‌ها بعضی مربوط به دین تازه بود، مثل آیت، اذان، ایمان، ثواب، جمعه، جهاد، حج، حرام، حلال، دعا، رکوع، سجود، سلام، صلوات، صوم، عذاب، عقاب، غزو، غیب، فاسق، قبله، قضا و قدر، قلم، کافر، لوح، محراب، مسجد، مسلم، مؤمن و نظایر آنها. برخی لغات اداری و مربوط به طرز حاکمیت و حکومت جدید بود، مثل امام، امر و نهی، امیر، بیت‌المال، تعزیر، ثغر، جبايت، جزیه، حاکم، حد، خراج، خطبه، خطیب، خلیفه، رعیت، زجر و حبس، سلطان، طاعت، طغیان، عاصی، عصیان، قتل، قهر، کاتب، محتسب، مصلی، مولی، والی، وزیر و مانند آنها. شماری هم الفاظ مترادف بود که به ضرورت احوال در پاره‌ای موارد از زبان عربی به جای واژگان فارسی، یا به همراه آنها در زبان فارسی وارد شد و تداول یافت و بعدها در محاوره عام فارسی زبانان، یا در ادبیات فارسی هم برای خود جایی باز کرد و رایج شد.

به احتمال قوی تفاوت و تنوع گونه‌ها و گویشهای فارسی در اوایل قرون نخستین اسلامی به نحو بازرزی در عرصه رواج فارسی دری باقی بود (نک: رواقی، ۷-۲۴) و ضرورت اجتناب از سرگشتگی ناشی از ناهمگونی آنها از اسباب و انگیزه‌های عمده در دخول اینگونه مترادفات غیر لازم در زبان فارسی بوده است. از اینگونه بود الفاظ ایام حرب، حیات و موت، خیر و شر، سمع، سهل، صبح، صعب، صلح، قلیل و کثیر، لسان، یوم و امثال آنها که البته ورودشان در زبان فارسی از تأثیر لوازم حاکمیت اسلام بود و بعدها هم استعمال آنها به زبان و ادبیات فارسی وسعت و غنایی قابل ملاحظه بخشید (برای نمونه‌های بیشتر، نک: بهار، ۱/۲۹۵ به بعد، ۲/۸۵ به بعد، ۱۹۰ به بعد).

لغات علمی، کلامی و فلسفی هم در زبان فارسی دری هست که مأخوذ از قرآن و حدیث یا معادلهای قیاسی در مقابل اصطلاحات رایج در ترجمه‌های عربی آثار یونانی، هندی، آرامی، سریانی و پهلوی بود و از همان قرون نخستین در زبان علمی عربی شایع شده بود، مثل برهان، جسم، جوهر، جهت، حس، خاطر، صواب، خطا، مطلق و مقید، فرع و اصل، نفس، روح، عقل، حرکت، زمان، ظاهر و باطن، قوه، مقوله، قیاس، حجت و نظایر آنها که چون نخست در عربی رایج بود، از آن طریق وارد فارسی شد و این پدیده را هم می‌توان از تأثیر اسلام در زبان فارسی تلقی کرد. اما این نکته که زبان عربی در آن ایام زبان علمی عصر

اهل بخارا (زرین کوب، «سرود...»، ۲۸۸ به بعد) و ترانه کودکان بلخ (قزوینی، ۱/۳۴-۴۵) و سرود کرکوی (تاریخ سیستان، ۲۷) تجاوز نمی‌کرد. سرودهای خسروانی هم که اکنون دست کم یک نمونه آن ردیابی شده (شفیعی، ۵۷۱-۵۷۳)، تا عصر شمس قیس رازی مؤلف المعجم ظاهراً شهرت و تداول محدودی داشته است و در واقع تقریباً تمام این سرودها به ادبیات عامیانه و غیر مکتوب، تعلق دارد. نخستین نمونه شعر فارسی دری که در مآخذ آمده است، به اوایل عهد مأمون و دوره اقامتش در مرو خراسان می‌رسد. با وجود این، صحت انتساب ۴ بیتی که از آن نمونه در روایت عوفی مؤلف لباب الالباب آمده است، قابل تأیید نیست و به هر حال هنوز مورد مناقشه است (نک: صادقی، ۸۷ به بعد). نمونه‌های دیگری هم نقل شده که مربوط به همان عهد است و نشانه‌های کهنگی که در بعضی از آنها هست، احتمال اصالت آنها را قابل تأیید می‌سازد. اما در تاریخ سیستان نخستین شعری که به زبان فارسی سروده شده، به محمد بن وصیف دبیر دیوان انشاء یعقوب لیث منسوب شده است (ص ۲۱۰) و جالب آن است که این اشعار همان اندازه که نمونه قدیم‌ترین شعر به زبان فارسی دری است، قدیم‌ترین شعر اسلامی هم در زبان فارسی هست.

از مقوله نثر فارسی دری هم، هیچ اثر غیر اسلامی یا ما قبل اسلام که مبنی بر «تعبیر ادبی» باشد، در دست نیست. چند اثری که به این زبان از اواخر عهد فتوح اسلامی به دست آمده، نمونه اسناد و قباله‌هاست و از مقوله آثار ادبی نیست (لازار، 31). بعضی آثار هم که از تورغان و از انقراض میراث مانویان ترکستان به دست آمده، آثار دینی مانوی است و چند ورق از یک منظومه فارسی بلوهر و بوداسف که از این جمله به دست آمده است (هیننگ، 104-89)، ظاهراً به مدتها بعد از نظم قدیم‌ترین شعر فارسی - یعنی به عهد رودکی - تعلق دارد. به هر حال، قدیم‌ترین نمونه‌های نثر موجود که به زبان فارسی تصنیف شده است، نیز جنبه اسلامی دارد، خواه بازمانده اجزائی از تفسیر منسوب به ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) از ائمه معتزله باشد، خواه اجزاء موجود اما دست‌کاری شده یک کتاب مفقود در باب مباحث کلامی، موسوم به سواد اعظم منسوب به ابوالقاسم حکیم سمرقندی (د ۳۴۲ق) که آن را به درخواست امیر نصر سامانی به عربی نوشت و بعد به فارسی درآورد.

مقدمه قدیم شاهنامه، معروف به شاهنامه ابومنصوری و آنچه در زمینه ترجمه تفسیر طبری به فارسی دری به وجود آمده است، نیز از حیث تاریخ در همین زمینه قرار دارد و مجموع آنها نشان می‌دهد که نثر فارسی هم مثل شعر فارسی قدیم‌ترین نمونه هایش اسلامی است. و این دعوی که ادبیات فارسی دری، در شعر و نثر خویش، به عنوان ادبیاتی اسلامی ظاهر شد و قبل از آن سابقه قابل ملاحظه‌ای نداشت، قولی که محل تردید و اختلاف عاری از مکاره باشد، نیست. اینکه فارسی زبانان این قرون و چند قرن تالی خود در نثر زبان عربی هم به عنوان زبان اسلامی، مجاهده کردند و دست کم آثار علمی خود را به آن زبان منتشر ساختند، فرهنگ ایرانی را مقارن ظهور ادبیات فارسی دری، فرهنگی

بود، قابلیت زبان فارسی را برای تقریر معانی علمی نفی نکرد و کتابهایی علمی هم در همان ایام به زبان فارسی به وجود آمد که در مقابل واژگان عربی، الفاظ فارسی را اصطلاح کرد (نک: معین، ۶۳ به بعد). البته استعداد زبان فارسی و نیز زیانهای ایرانی میانه در بیان معانی علمی و دینی از مدتها قبل از اسلام در محیط فرهنگ عربی تجربه شده بود. وجود شمار بسیاری از لغات فارسی و ایرانی در بین لغات غیر عربی دخیل در قرآن کریم (جفری، ۴۴، جم) و شمار بیشتری از واژگان فارسی در شعر جاهلی عرب (آذرنوش، ۱۲۲-۱۴۴)، این نکته را در خاطر می‌نشانند که دخول بسیاری از لغات عربی را در فارسی دری نباید از یک نیاز ادبی فارغ از تأثیر اسلام به شمار آورد؛ عامل و انگیزه عمده آن، سلطه اسلام و ضرورت هماهنگی با زبان قرآن بود. تأثیر زبان عربی در ادبیات فارسی و زبان محاوره آن محدود به ورود شماری واژه عربی در زبان فارسی نماند. به علت زمینه اسلامی فرهنگ ایران در آن عصر به تدریج مقدار قابل ملاحظه‌ای ترکیبات، تعبیرات و امثال و تلمیحات عربی هم در زبان فارسی رایج شد که بعضی از آنها ریشه قرآنی داشت، یا از طریق احادیث و تفاسیر وارد فارسی شد و چندی بعد در ادبیات فارسی جزو سنتهای ادبی درآمد؛ از اینگونه بود ترکیبات آتش ابراهیم، آتش طور، آتش نمود، پیراهن یوسف، پیر کنعان، حزن یعقوب، حسن یوسف، حکمت لقمان، دم عیسی، صبر ایوب، طوفان نوح، طینت آدم، عصای موسی، کشتی نوح، گناه آدم، لحن داوود و ملک سلیمان که در فارسی نظایر آنها کم نیست و بسیاری از آنها ریشه قرآنی دارد. با این حال، ورود تدریجی واژگان و تعبیرات عربی در فارسی، هر چند نفوذ و دوام بقایای میراث باستانی ایران را در ادبیات فارسی از بین نبرد، به هر صورت در سیر تکامل زبان فارسی در جهت قبول هر چه بیشتر نفوذ اسلامی تأثیر قابل ملاحظه داشت. نه فقط فنون بلاغت عربی که خود غالباً مأخوذ از بلاغت قرآنی بود، تدریجاً در سبک بیان و تقریر معانی در زبان فارسی تأثیر گذاشت و سجع و موازنه و صنایع بدیعی رایج در نثر و نظم عربی، در نثر فارسی خاصه آنچه نثر فنی خوانده می‌شد، مورد تقلید واقع گشت، بلکه شعر فارسی هم از همان آغاز کار، شعر عربی رایج عصر را سرمشق ساخت، اوزان عروضی عربی را از آن نمونه اخذ کرد، بعضی از آن اوزان را کنار گذاشت و بعضی اوزان خاص را که در شعر عربی رایج نبود، مورد توجه قرار داد. در زمینه قافیه هم شعر فارسی از همان قرون نخستین اسلامی تحت تأثیر شعر عربی واقع گشت و هر چند «ردیف» را خود بر اوصاف قافیه افزود، خود قافیه را از شعر عرب گرفت. در واقع وجود قافیه را در شعر پهلوی قبل از اسلام، آنگونه که بعضی از محققان (از جمله، بنویست، ۲۴۵ به بعد) خواسته‌اند در رساله پهلوی یادگار زریران نشان دهند، نمی‌توان مسلم شمرد. در متنهای پهلوی دیگر مانند قطعه اندرز متی شاه و هرام وجود قافیه شاید ناشی از تقلید شعر عربی باشد. قطعه منظوم اندرز داناگان هم در زبان پهلوی ظاهراً از همان مقوله است. در قطعه پهلوی درخت آسوریک هم قافیه هست، اما اهل تحقیق در آن مورد هم این احتمال را که از

شعر عربی اخذ شده باشد، بعید نشمرده‌اند. به علاوه، با آنکه فنون ادب، آنگونه که در عهد اول عباسی در بغداد شایع بود، عناصری هم از فرهنگ ایرانی قبل از اسلام داشت. تقلید شعر و نثر فارسی از نظم و نثر عربی در قرن ۳ ق و پس از آن از الزام تأثیر اسلام بود. ارتباط دولتهای محلی ایران با دربار خلافت بغداد و ضرورت اجتناب از سوءتفاهم، مکاتبات رسمی را مدتها به همان صورت عربی رایج در سایر بلاد اسلامی درآورد. از این رو، تحت تأثیر شیوه نثرنویسی عربی عصر استفاده از قالبهای بیانی عربی در نظم و نثر فارسی هم الزام شد و نثر فارسی به حکم این ضرورت از انواع و قالبهای عربی الگو گرفت. اخذ این قالبها در شعر و نثر فارسی در عین حال، هم نشان تفاهم با ادبیات رسمی عامه مسلمانان و هم علامت تربیت اسلامی بود. از این رو، در نامه‌ها و توقیعات شیوه دربار خلفا تقلید شد. در شعر، قالب قصیده و تغزل رایج نزد اعراب سرمشق شد. قالب قصیده، با آنکه در اصل یک میراث جاهلی عرب بود، در ایران به عنوان جزئی از سنت شعر اسلامی اخذ و تقلید شد. قالبهای دیگر مثل مسعط، غزل، قطعه و ترکیب بند تفننهای تازه‌ای بود که از قصیده اخذ شد و به قالبهای خاص شعر فارسی نوعی مزیت داد.

با اینهمه، نه تمام اوزان رایج در عروض عربی در فارسی شایع شد، نه در قالبهای شعری مأخوذ از عرب تمام اوصاف و حدود رایج در ادبیات عربی مورد تقلید واقع گشت. چنانکه قصیده و تغزل از حیث شمار ابیات در فارسی به آنچه در عربی متداول بود، محدود نماند و قالبهای مثنوی که در فارسی رایج شد، هر چند شاید از تأثیر ارجوزه‌های عربی خالی نبود، در ادبیات فارسی تنوع و اهمیت بسیار یافت و در ادبیات عربی هرگز چیزی همانند آن به وجود نیامد (فروزانفر، مباحثی...، ۳۳-۳۵؛ قس: شبلی نعمانی، ۱۱۳/۴-۱۱۹، ترجمه، ۹۹/۴-۱۰۱). قالب رباعی و آنچه به عنوان دوبیتی به آن ملحق شده است، البته جزو قالبهای قدیم شعر عربی نیست، اما در باب منشأ آن هنوز اختلاف بسیار است (نک: باوزانی، ۵۳۷-۵۲۸)؛ اختراع آن را قدما به رودکی نسبت داده‌اند، اما تعلق آن به ادبیات عامیانه‌ای که اشکال دوبیتیهای منسوب به بابا طاهر صورتهای تحول یافته آن به نظر می‌آید، اختراع آن را به وسیله رودکی محل تردید می‌سازد (نک: شفیعی، ۴۶۷ به بعد).

گذشته از اخذ وزن، قافیه و قالبهای شعری از شعر عربی، از همان عهد سامانیان هم که شعر فارسی وارد دوران بلوغ خویش گشت، اغراض عمده رایج در شعر عربی - مثل مدح، هجا، فخر، رثا، شکر، عتاب، تشبیب، اعتذار، وصف و حکمت - را هم به ضرورت اقتضا دنبال کرد و بر آن جمله شعر رزمی را که در عربی نظیر نداشت، به وجود آورد و آن را وسیله بیان حماسه ملی و حماسه دینی قرار داد که خود غرض خاصی از اغراض شعر فارسی محسوب شد. با اینهمه، تقلید از ساختار شعر عربی و از فنون و اغراض آن، در شعر فارسی در واقع تقلید از شعر عربی نیست، بلکه سعی در هماهنگی با شعر رایج اسلامی

اسلامی بود و به هر حال با واقعیت‌های دنیای اسلامی ارتباط داشت. در عهد سامانیان و غزنویان که ادبیات فارسی مخصوصاً شعر به اوج قابل ملاحظه‌ای رسید، شاعران و نویسندگان فارسی زبان شیوه شاعران و نویسندگان تازی را تحسین یا تقلید می‌کردند و احياناً خود را با آنها همانند، یا از آنها برتر می‌شمردند. رودکی در قصیدهٔ خمریه نوبیه خویش که در تاریخ سیستان آمده است (ص ۳۱۷-۳۲۳)، خود را با جریر و ابوتام طائی و حسان هم‌تا می‌خواند (ص ۳۲۲)؛ عنصری ملک الشعراء دربار غزنوی گه‌گاه از طرز فکر و حتی از مضمون امثال ابوتام و متنبی تقلید می‌کرد (فروزانفر، سخن...، ۱۱۳)؛ منوچهری که به سبب آشنایی با اشعار عربی بر اقران تفاخر داشت، با تقلید مضامین آنها، گه‌گاه خود را با امثال اعشى ميمون و ابوالشيفص اعرابی مقایسه می‌کرد (قصیده‌های ۲۸، ۴۶). این تحسین و اعجاب نسبت به شعر و شاعران عرب تا مدتها بعد، در عهد سلاجقه، همچنان در بین شاعران فارسی زبان باقی ماند؛ لامعی جرجانی، ناصر خسرو و امیر معزی هریک به نحوی با شاعران عرب اظهار منافست می‌کردند. معزی حتی خود را از ابوالعلاء معری برتر می‌شمرد (زرین‌کوب، با کاروان...، ۴۱۴) و انوری شاعران عرب را بی‌همانند، و سرمشق واقعی شاعری می‌خواند (۲۶۳/۱). بعضی شاعران این عهد مثل مسعود سعد، عبدالواسع جبلی و رشید وطواط قسمتی از آثار خود را به زبان عربی نظم کردند و ملقعات و قصاید عربی تا زمان سعدی و جامی هم دوام داشت.

در نثر هم مثل شعر تأثیر نویسندگان عربی زبان ادامه پیدا کرد. در سلطانیات، اخوانیات، تذکره نویسی و انشاء مقامات، سبک بیان نویسندگان فارسی‌زبان صبغهٔ عربی پیدا کرد. استعمال سجع و بدیع همراه با استشهاد به امثال و اشعار عرب، نثر عهد سلجوقی را به صورت نثر فنی درآورد که به نحو بارزی عربیت در آن غلبه داشت. برخی از نویسندگان، مثل نصرالله منشی، سعدالدین رراونی، ناصح ابن ظفر جرفادقانی و نیز احمد بن حامد کرمانی مؤلف عقد العلی میزبان بلاغت و بیان را در نمونه‌های نثر عربی جست و جو کردند و این همه از ادامه و استمرار تأثیر ادب عربی در فارسی حاکی بود که در حقیقت تأثیر اسلام یا تعهد هماهنگی با محیط فرهنگ اسلامی عصر بود. تأثیر حیات اسلامی در ادبیات فارسی - شعر و نثر - مخصوصاً از دوره‌ای چشمگیرتر و قاطع‌تر شد که نثر فنی و سبک عراقی مجالی به شاعران و نویسندگان عصر برای نشان دادن آشنایی با ادبیات اسلامی رایج در زبان عربی و هماهنگی با عقاید و مفاهیم فلسفی متداول در محیط اسلامی عصر را داد. ادبیات این دوره - عهد سلاجقه و خوارزمشاهیان - به نحو بارزی جریانهای فکری رایج در مدارس و خانقاهها را منعکس می‌کرد که هر دو آنها کانونهای فکری و احساسی فرهنگ اسلامی بودند. در این دوران، رایحهٔ تأملات دینی به نحو بارزتری در شعر فارسی انتشار یافت. این تأملات در شعر سنایی، خاقانی، نظامی و سعدی انعکاسی قوی‌تر پیدا کرد و آنچه شیوهٔ تحقیق خواننده شد، در شعر

است. از همین روست که در بین قدیم‌ترین نمونه‌های شعر در زبان فارسی قصاید منسوب به محمد بن وصیف، بسام گُرد خارجی و محمد ابن مخلص سکرزی (تاریخ سیستان، ۲۱۰-۲۱۲) شعر اسلامی محسوبند و با وجود الفاظ و تعبیراتی چون لوح، خط، لمن الملک، آدم و جوا، مکه، حرم و معجز پیغمبر مکی که در آنها هست، آن اشعار بیش از آنکه شعر فارسی باشند، در واقع شعر اسلامی به شمار می‌آیند. در ادوار بعد هم مثل دوران پیدایش نخستین شعر و نثر فارسی، ادبیات ایرانی همچنان به موضوعهای مذهبی و دینی علاقه‌مند ماند؛ حتی در جریانهای الحادی که نوعی طغیان بر ضد این گرایش بود، این دین‌گرایی در تمام قرون نخستین اسلامی و بعد از آن، ویژگی مهم ادبیات اسلامی ایران است. محققان تاریخ و ادبیات ایران هم آن را به عنوان واقعیت پذیرفته‌اند. با اینهمه، در توجیه و تعلیل آن برخی از پژوهندگان امثال آبروی و ریکا عقایدی اظهار کرده‌اند (ریکا، ۷۷) که غیر کافی و محتاج به تصحیح و تکمیل است. این نکته که بسیاری از مذاهب و فرقه‌های اسلامی و همچنین اکثر نهضت‌های مذهبی قرون نخستین اسلام و بعد از آن از ایران برخاسته‌اند (نک: براون، I/204، حاشیه)، شاهدی بر واقعیت این ویژگی است.

در بین قدیم‌ترین نمونه‌های شعر فارسی که به علت انتساب به دربارهای عصر، محل مناسبی برای انعکاس احساس دینی نیست، نشانه‌های این گرایش مذهبی را می‌توان ردیابی کرد. رودکی در قصیده‌ای از دوران جوانی با لحنی تأییدانه یاد می‌کند و دنیا را به رؤیا و افسانه همانند می‌نماید. در بعضی قطعات که از امثال شهید بلخی، ابوطیب مصعبی، خسروی سرخسی و کسایی مروزی در تذکره‌ها آمده است، مضمونهایی چون اعتقاد به تقدیر و سرنوشت، ضرورت تأمل در بی‌ثباتی عالم، اشتیاق به عالم دیگر وجود دارد (نک: زرین‌کوب، سیری...، ۲۱۴-۲۳۴) که البته انعکاس روح مذهب‌گرایی، و در عین حال تصویری از عقاید و افکار رایج در محیط اسلامی است.

ارتباط حکومت‌های محلی ایران با دستگاه خلافت بغداد و پیدایش شاعران و نویسندگان دولسانین که از لوازم دوام این ارتباط بود، موجب شد تا این گرایش دینی و اسلامی ادبیات فارسی مدتها تحت تأثیر ادبیات عربی باقی بماند. نه فقط در دربار سامانیان و آل بویه توجه به ادبیات عربی لازمهٔ این ارتباط با دستگاه خلافت بود، بلکه در عصر غزنوی هم دوام این جریان در ادبیات فارسی تأثیر گذاشت. کتاب *یتیمه‌الدهر* ثعالبی و *تمهٔ آن - تمهٔ الیتیمه* - کثرت وجود علما و شاعران دولسانین را در خراسان و عراق و ولایات جبال قابل ملاحظه می‌سازد و این نکته را که ادبیات فارسی در این ادوار با ادبیات عربی ارتباط مستمر داشته است، تأیید می‌کند.

تحول فرهنگ هم که موجب پیدایش جریانهای تازه در مسائل مربوط به عقاید بود - تصوف، حکمت، تفکر شعوبی و گرایشهای الحادی - نیز در تمام این ادوار در ادبیات فارسی تأثیر گذاشت و این تأثیر حتی در مواردی که با عقاید رسمی و جاری هماهنگ نبود،

فارسی به وجود آمد.

در این دوره رواج تصوف از یک سو و بنای مدارس از سوی دیگر، ادبیات ایران - خاصه شعر - را به نحو بارزتری در مسیر عقاید دینی انداخت: سنایی، اندیشه بی‌ثباتی عمر، ضرورت مجاهده با نفس و اجتناب از مناهای شرعی و اخلاقی را در اشعار خویش مطرح کرد، خاقانی با لحن مؤثری احساس دینی را در مواعظ و زهدیات خویش منعکس کرد. نظامی با نظم مخزن الاسرار معارف و حقایق دینی را با بیان جالب و تازه‌ای تقریر و تفسیر نمود و در سایر مثنویاتش مضمونهای مانند توحید باری، نعت رسول و وصف معراج را با لطف و طراوت خاصی به بیان آورد. جمال‌الدین اصفهانی وصف قیامت را بر وفق باورهای متشرعه در قصیده‌ای معروف به تقریر آورد و در پایان آن از اقوال فلاسفه تبری جست. ترکیب بند معروف او در نعت رسول (ص) به عنوان شاهکاری ادبی تلقی شد و شمس قیس رازی ناقد معروف عصر، آن را با شور و علاقه در المعجم نقل کرد. مواعظ و زهدیات سعدی از عمق و رسوخ احساس دینی نزد او و مخاطبانش حکایت دارد.

در این دوران که شعر و نثر فارسی به اوج کمال در شیوه کلاسیک خویش رسید، حیات دینی هم وسعت و کمال قابل ملاحظه یافت. شمار مدارس فزونی گرفت و خانقاهها و زیاطها در اکثر بلاد به وجود آمد. مجالس وعظ مجالی برای ظهور و عاظ بلندآوازه‌ای نظیر ابوالمظفر عبادی، بهاء‌الدین ولد بلخی و روزبهان بقلی فراهم آورد و مجالس تفسیر در مساجد و مجالس ذکر و سماع در خانقاهها احساسات دینی را در بین عامه تشدید کرد. فلسفه به شدت مورد نفرت و انکار واقع شد. در پی حمله‌هایی که غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه و رساله المنقذ من الضلال* به اهل فلسفه کرد، افکار متشرعه و حتی بعضی از خلفا بر ضد فلسفه برانگیخته شد. در حالی که هنوز اوایل این دوره نزد امثال انوری و خیام به فلسفه اظهار علاقه می‌شد، در اواخر آن دوره فلسفه به شدت مورد ظن و نفرت بود؛ خاقانی فلسفه را «اسطوره» و «وَحَلِ گرهی» و مایه لغزش خواند؛ نظامی و عطار و مولانا از آن اظهار نفرت و تبری کردند؛ متکلمان عصر مثل شهرستانی در رد فلسفه کتاب می‌نوشتند؛ خلیفه کتب فلسفی را نابود می‌کرد و شیخ الشیوخ بغداد شهاب‌الدین عمر سهروردی در تحذیر از اشتغال بدان کتاب می‌نوشت. در مقابل انحطاط و رکودی که دامنگیر فلسفه شد، تصوف رونق و رواج بیشتر یافت. در اکثر شهرها خانقاهها به وجود آمد. در مجالس شیوخ مراسم توبه اجرا شد (ابن بطوطه، ۱/۲۳۹). در شعر، شیوه تحقیق که سنایی و خاقانی پیشروان عمده آن بودند، به وسیله امثال ظهیر فاریابی، جمال‌الدین اصفهانی و پسرش کمال اسماعیل دنبال شد و روح مذهبی در شعر عصر انعکاس قابل ملاحظه‌ای یافت و بعدها سعدی، امیر خسرو و جامی آن را به کمال تأثیربخشی رساندند.

مناقشات شیعه و سنی هم که با ظهور مناقب خوانان و فضایل خوانان در شهرهای عراق و خراسان قوت گرفت (نک: صفا، ۱۹۲/۲-۱۹۵)، احساسات دینی را تشدید کرد و در شعر و نثر عصر تأثیر

گذاشت. در اوایل عهد صفویان، یا چندی قبل از آن مشاجرات شیعی و سنی به تألیف نوشته‌هایی از جانب هریک از فریقین در نقض و رد یا طعن و دق بر طرف دیگر نوشته شد (مثلاً نک: همو، ۱۶۶/۵ به بعد: فتوای نوح افندی مفتی عثمانی و جواب آن). در پس این مشاجرات محیط ادبی ایران به شدت مذهبی شد، علمای شیعه از عراق و بحرین و لبنان به ایران روی آوردند و تشیع که مذهب رسمی اعلام شد، ادبیات عصر را به شدت تحت تأثیر گرفت. برقراری مجالس روضه خوانی که در پس آن رسم تعزیه داری هم رواج یافت، نظم مرثیاتی مربوط به شهدای کربلا را رواج فوق‌العاده بخشید و از بین همین آثار بود که ترکیب بند (دوازده بند) محتشم کاشانی شهرت و رواج فوق‌العاده پیدا کرد. نظم قصاید در مدح ائمه (ع) هم که مخصوصاً در اعیاد مذهبی یا در مراسم، در مجالس خوانده می‌شد، دست کم تا حدی قصیده‌سرایی را از ابتدال مدایح فرمانروایان بزرگ و کوچک عصر که مرسوم شعرا شده بود، بیرون آورد.

احساسات دینی که در تمام این عصر به شدت بر ادبیات تأثیر گذاشته بود، غیر از تشویق شعرا به نظم مرثیاتی شهیدان کربلا، نظم حماسه‌های دینی و مذهبی را هم الزام کرد. این حماسه‌ها که به شیوه فردوسی سروده می‌شد، شامل ذکر غزوات رسول اکرم (ص) و جنگهای امیر المؤمنین علی (ع) بود و غالباً شور و احساس دینی قوی داشت. از این جمله *خاوران نامه* ابن حسام قهستانی (د ۸۷۵ق)، *شاهنامه حیرتی* (د ۹۶۱ق)، *حملة حیدری* باذل مشهدی (د ۱۱۲۳ق) معروف ذوق ادبی و احساس دینی عامه بود. در همین ایام یا چندی بعد رسم نمایشهای تعزیه متداول شد که ظاهراً در اصل از رسم بر خواندن کتاب *روضه‌الشهدا*، در مجالس برای عامه و از روی متن کتاب - به طریق مقابله صداهای که پیشخوانها می‌خواندند - به وجود آمد. این تعزیه‌ها شامل نمایش وقایع کربلا بود که در ایام محرم اجرا می‌شد، اما گه‌گاه نمایش مصائب سایر ائمه و بعضی از انبیاء مذکور در قرآن را هم شامل می‌گردید که در اوقات دیگر و در مراسم مناسب به اجرا درمی‌آمد. در دوره قاجار این رسم شیوع بیشتر یافت و آثار بسیار در این زمینه به وجود آمد که بیشتر از مقوله ادبیات عامیانه محسوب می‌شد. با این حال، کثرت فوق‌العاده نسخه‌های موجود این تعزیه‌ها (مثلاً نک: باوزانی و پالیارو، 435)، اهمیت نقش احساسات دینی را در ادبیات - خاصه ادبیات عامیانه عصر - نشان می‌دهد. منشأ پیدایش این نمایش‌نامه‌ها معلوم نیست. احتمال آنکه با رسم گریستن مغان و کین سیاوش که در تاریخ بخارا از آن یاد شده است (نرشخی، ۳۳)، مربوط باشد، به علت قطع وسائط، در فاصله ماقبل اسلام تا عهد قاجار بسیار بعید به نظر می‌رسد. قدرت تأثیر آنها را کسانی که شاهد اجرای آنها بوده‌اند، غالباً قابل ملاحظه یافته‌اند (نک: پروان، IV/186 به بعد).

احساسات مذهبی در نوحه‌های سینه‌زنی و در مرثیاتی شهیدان کربلا در عصر قاجار هم به اندازه دوران صفوی و گاه بیش از آن همچنان دوام یافت. در این دوره، حتی شاعرانی چون قانلی و یغما که طرز زندگی‌شان

۱۳۷۰ش: همو، «سرود اهل بخارا»، بیما، تهران، ۱۳۳۷ش، ص ۱۱، ش ۷: همو، سبیری در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش: همو، نقد ادبی، تهران، ۱۳۵۴ش: شبلی نعمانی، شعر العجم، اسلام آباد، ۱۳۴۱ق: همو، همان، ترجمه محمدفخر داعی، تهران، ۱۳۱۴ش: شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۶۸ش: صادقی، علی اشرف، «نخستین شاعر فارسی سرای و آغاز شعر عروضی فارسی»، معارف، تهران، ۱۳۶۳ش، دوره اول، ش ۲: صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۶ش: فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش: همو، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۲ش: قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ش: معین، محمد، «وضع لغات»، مقدمه لغت نامه دهخدا؛ منوچهری، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش: نالینو، ک. آ.، «لنظ ادب...»، ترجمه مظفر بختیار، نشریه ایران شناسی، تهران، ۱۳۴۶ش، ش ۱: نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد نصر قیاری، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش: نیز:

Bausani, A., *Persia religiosa*, Milan, 1959; id and A. Pagliaro, *Storia della letteratura persiana*, Milan, 1960; Benveniste, E., «Le mémorial de Zārēš», JA, 1932, vol. CCXX; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, vol. I, 1951, vol. IV, 1930; Henning, W.B., «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdāki», *A Locust's Leg*, London, 1962; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Lazard, G., *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Nallino, C.A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1948; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1894, vols. I-II; Rypka, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968.

عبدالحسین زرین کوب

تأثیر اسلام در ادبیات ترکی: ادبیات ترکی به عنوان اصطلاحی گسترده و در برگیرنده طیف متنوعی از حوزه‌های ادبی، از قدیم‌ترین دوره‌های تاریخی خود گرایش چشمگیر به پردازش عناصر دینی به طور عام داشته است. در ادبیات محدود بر جای مانده از ترکی باستان - که زبان آثار از خون - بنی سنی است - گرایش دینی در چارچوب آیین شمعی تنگتری آشکارا به چشم می‌خورد (مثلاً نک: مالوف، 66؛ رجبوف، 36). بخش مهمی از آثار ادبی کهن ترکی از خاور آسیای مرکزی است و نوشته‌هایی از پیروان دو دین بزرگ منطقه، یعنی مانوی و بودایی را در بر دارد. این طیف از ادبیات که در موارد بسیار قالب شعری دارد و از پردازش هنری برخوردار است، در سطحی وسیع در بردارنده مفاهیم و تعالیم دینی است (برای مجموعه‌ای از این اشعار، نک: بانگ، 2 به بعد؛ آرات، 5 به بعد).

آشنایی ترکان با دین اسلام در طول ۴ سده نخست هجری به تدریج صورت پذیرفته، و اسلام همواره از باختر به سمت خاور، در میان ترکان در حال پیش روی صلح آمیز بوده است. در این میان به عنوان عاملی تسریع کننده باید به مهاجرت قبایل گوناگونی که با نام عمومی ترک شناخته می‌شدند، به مناطق مسلمان نشین ماوراء النهر و خوارزم اشاره کرد که با اسلام آوردن آنان همراه بوده است.

بی تردید با پذیرفته شدن دین اسلام از سوی ترکان، راه برای نفوذ مفاهیم دینی اسلامی به فرهنگ اقوام ترکی گشوده شده است؛ چنانکه روایاتی مربوط به سده ۴ق/۱۰م (یا پیش‌تر)، حکایت از آن دارند که ترکان، پیامبر اسلام (ص) را با لقب «ساقجی» (اشتقاق از ریشه ساق) به معنی خیر و پیام، نک: ابن شهر آشوب، ۱۵۲/۱؛ یا تصحیف به صابنجی

مورد تأیید مشترکان نبود، در آنچه در زمینه مرثی (ع) به وجود آوردند، ترجمان احساسات واقعی و صادقانه اهل عصر بودند و این احساسات در شعر شاعران اواخر عصر قاجار تا زمان حاضر همچنان بیش و کم دوام دارد.

آثار صوفیه در دو قرن اخیر هم، مثل ادوار گذشته همچنان تأثیر احساسات دینی را در ادبیات فارسی نشان می‌دهد. صورتهای گونه‌گون تأثیر و انعکاس فرهنگ مشترک اسلامی در ادبیات فارسی البته در قصه‌های عامیانه، در امثال و حکم مبنی بر حکایات و قصص انبیاء، در دقایق اقوال منقول از مشایخ صوفیه و در تأویل‌گرایی که در شماری از آثار ادبی گذشته و امروز انعکاس دارد، نیز قابل ملاحظه است. با این حال، از آنچه در باب وسعت و شمول این تأثیر و از اشتراک آن با ادبیات عربی در طی این مقاله به بیان آمد، نباید تصور کرد که تأثیر ادبیات فارسی در همین حوزه محدود مانده است. واقع آن است که حتی در همین محدوده هم ادبیات ایران قدرت ابداع و پایه استقلال فکری خود را نشان داده، و از بعضی جهات بر ادبیات عربی برتریهای احرار کرده است (نک: شبلی نعمانی، ۹۹/۴-۱۰۱). از سوی ادب عربی در مفهوم عام خود از عناصر فرهنگ قدیم ایران تأثیر پذیرفته است (نک: نالینو، 17-2/VI، قس: ص ۱۷۲-۱۸۰؛ نیز نک: زرین کوب، از گذشته...، بخشهای ۱۰، ۱۲، نیز ج ۲)؛ از سوی دیگر لغات عربی هم که به حکم ضرورت وارد فارسی شده، در کاربرد آنها، بعضی تصرفها صورت گرفته است (نک: صفا، ۱/۱۵۳). از خیلی قدیم حتی در زمینه شعر بی‌قافیه هم که خارج از تأثیر ادبیات عربی است، ادبیات فارسی تجربه‌های جالب کسب کرده است؛ از آن جمله کتابی مفقود به نام *یوه نامه*، تألیف حکیم ابوالحسن خشویی نشانه‌هایی از این تجربه را در برداشته است (زرین کوب، نقد...، ۲۴۶/۱، ۷۸۷/۲).

ادبیات فارسی در زمینه شعر تعلیمی هم آثاری به وجود آورده است که نظیر آن به ندرت در ادبیات عربی به چشم می‌خورد. در زمینه غزل عاشقانه و عارفانه آثاری در ادبیات فارسی هست که در السنه سایر اقوام اسلامی - از جمله ترکی و اردو - الگوی تقلید واقع شده است. شاهنامه آن، مثنوی آن و قصه‌های بزمی آن در ادبیات اسلامی بی مانند است. این جمله، و آنچه به وسیله عطار، سنایی و مولانا جلال‌الدین در زمینه عرفان تعلیمی به وجود آمده است، در ادبیات عربی همانند ندارد. ویژگیهای این ادبیات، خاصه در آنچه خارج از حوزه فرهنگ مشترک به وجود آمده است، تنوع و کثرت قابل ملاحظه دارد که در جای خود باید بررسی و ارزیابی شود.

مآخذ: آذرنوش، آذرناش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن بطوطه، محمد، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موجد، تهران، ۱۳۴۸ش؛ انوری، علی، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ درخت آسوریک، ترجمه و به کوشش ماهیار نوایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ روایتی، محمد، مقدمه بر قرآن قدس، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، با کاروان حله، تهران،

در نسخه چاپی؛ نیز نک: بلاساغونی، ۱؛ کاشغری، ۳/۳۲۵)، و امام علی (ع) را با لقب «بشیر» (اشتقاق پیشنهادی: صورتی از واژه «باتیر» به معنی پهلوان) می‌شناخته‌اند (نک: ابن بابویه، ۵۹).

با اینکه آفرینشهای ادبی در محیطهای شمنی، مانوی و بودایی سابقه داشت، اما در میان ترکان مسلمان تا سده ۴ق هنوز پردازش ادبی به زبان بومی جدی تلقی نمی‌شد و این پدیده، با وضعی مشابه در میان دیگر ملل مسلمان چون ایرانیان نیز دیده شده است. تشکیل حکومت قراخانی در منطقه کاشغر - بلاساغون در سده ۴ق، به عنوان نخستین خاقانات اسلامی در منطقه، زمینه‌ای مساعد را برای شکل‌گیری ادبیات ترکی - اسلامی فراهم آورد که نقطه آغاز جدی آن پدید آمدن منظومه قوتادغو بیلگ (پایان تألیف در ۴۶۲ق) بود.

اگرچه در منابع غالباً بلاساغونی، سراینده این اثر را به عنوان پایه‌گذار ادب اسلامی - ترکی باز شناخته‌اند، اما این بدان معنا نیست که اشعاری از ادیبان مسلمان پیش از او بر جای نمانده باشد. مطالعه درباره کهن‌ترین اشعار اسلامی بر جای مانده از قلمرو قراخانی، موضوعی است که توجه رشید رحمتی آرات را به خود جلب کرده، و او را بر آن داشته است تا به گردآوری نمونه‌هایی از این اشعار دست یازد (نک: ص 245 به بعد؛ برای نمونه‌هایی دیگر، مثلاً نوشته‌هایی بر سفال یافته شده در سارایچیک، نک: جعفر اعلی، 273). در نمونه‌ای که وی از ضمایم مجموعه متون تورفانی برلین (شماره TID 155) ارائه کرده، سطری چند از یک روایت ترکی داستان نمرود ثبت شده است (نک: آرات، 245). متون اسلامی که آرات گرد آورده است، از مضامینی متنوع چون مرثیه، وصف دوستی و جدایی برخوردارند. از دیگر مضامین این اشعار که از سویی با تعالیم اسلامی همخوانی دارد و از دیگر سو در راستای فرهنگ سنتی در ادبیات ترکی است، ستایش دانش یا «بیلگ» و هنر یا «آردم» است (مثلاً نک: ص 259, 262) و در کنار این مشترکات، برخی باورهای برگرفته از فرهنگ اسلامی، از جمله اندیشه اسلامی درباره رابطه انسان و خداوند، بازتابی محدود یافته است (همانجا).

به اشعار یاد شده باید ابیاتی را افزود که کاشغری در دیوان لغات الترك به عنوان شاهد نقل کرده است. کتاب کاشغری اگرچه چند سالی پس از قوتادغو بیلگ نگاشته شده، اما اشعار ثبت شده در آن متعلق به دوره‌ای متقدم است و برخی از آنها در محیط غیر اسلامی و برخی در محیط اسلامی سروده شده‌اند. در بخشی از این ابیات، بازتاب جنگهای ترکان مسلمان با ترکان هنوز مسلمان نشده اوغور به چشم می‌خورد که صورت جهاد دینی به خود گرفته است (نک: ۳۹۸، ۲۸۸، ۳۶۲). در برخی از ابیات، این تفکر اسلامی که آسمان از آفریده‌های الله است، بازتاب یافته (۲۷۷/۱)، و به کارگیری تعبیر «آدی» برای خداوند (۱۹۲/۲)، چنین می‌نماید که برگردانی ترکی از تعبیر اسلامی «رب» بوده باشد. تأثیر پذیریه‌های صریح‌تر از قرآن کریم و تعالیم اسلامی در این ابیات دیده نمی‌شود و در این باره تنها به مواردی می‌توان اشاره کرد که

اقتباس، یا توارد آنها محتمل است. به عنوان نمونه، بیتی اخلاقی که انسان را به شادمان نشدن از کثرت مال و دارایی فرامی‌خواند (۱۲۰/۲)، با مضمون آیه «... وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ...» (حدید/۵۷/۲۳) نزدیکی بسیار دارد.

گفتنی است که عصر قراخانی، پایانی بر ادبیات پیش از اسلام ترکی نبوده، و همزمان با شکل‌گیری ادبیات اسلامی، برخی از آثار ادبی نفیس پیشین چون اغوزنامه، همواره مورد توجه بوده، و کمتر تأثیری از فرهنگ اسلامی پذیرفته است. اغوزنامه یکی از متون کهن ترکی است که تاریخ قدیم‌ترین پردازش آن به عصر پیش از اسلام بازمی‌گردد و تأثیراتی از آن در قوتادغو بیلگ نیز دیده می‌شود (برای تحلیل، نک: جعفر اعلی، 269)، اما در دوره اسلامی نیز تحریرهایی از آن فراهم آمده است. در بررسی گذرا بر پایه نسخه کهن اوغوری از متن، باید گفت که وجود برخی عناصر زبانی فارسی-عربی در این متن چون واژه‌های دوست، دشمن، بدن (ص 43، 23، جم)، و نیز آشنایی مبهم و تاریک سراینده با سرزمینهای شام و مصر (ص 55-54) نشان از الفتی محدود میان سراینده با فرهنگ اسلامی دارد، اما فرهنگ اغوزنامه هنوز از فرهنگ اسلامی فاصله بسیار دارد. محور دینی در این متن هنوز آیین کهن ترکی است و «کوک تنگری» به عنوان پروردگار شناخته شده است (مثلاً نک: ص 28). برخی عناصر ادبی در پرداخت داستان، چون جایگاه ویژه درخت و آسمان، ارزش نهادن به «کوک بوری» (گرگ خاکستری) به عنوان راهنما و هدایت‌گر، و نیز دو همسر ماورایی اغوزخان (ص 32-28، جم)، همگی عناصری وابسته به پیش از اسلامند که نشان آنها را می‌توان در آیین شمنی و فرهنگ باستانی ترکان جست‌وجو کرد (برای تحلیل، نک: شچرباک، «تعلیقات...»، 90-89).

در بازگشت به ادبیات اسلامی و نماد آن قوتادغو بیلگ اثر یوسف بلاساغونی که یک مجموعه شعر اخلاقی و نماد نخستین اثر بزرگ ادبی در محیط اسلامی است، باید گفت که این اثر نیز از نظر ساختار فرهنگی، ادامه فرهنگ «بیلگ» و «آردم» در دوره پیش از اسلام است. سراینده این دیوان، اگرچه خود مسلمان معتقد است و مقدمه خود را با حمد «تنگری» (تعبیری از الله) و ستایش پیامبر اسلام (ص) پرداخته است، اما گذشته از مقدمه، در متن کتاب، در ژرفنای گفتارهای اخلاقی تأثیر عمیقی از فرهنگ اسلامی بازتابانده است؛ حتی در پردازش شخصیتها، «تونغا (تنکا) آلپ آرا»، به عنوان شخصیتی فرزانه و نماد فضایل اخلاقی، بنا به سنت پیشین در فرهنگ ترکی آسیای مرکزی (نک: کاشغری، ۱/۴۴، ۹۴)، نقش برجسته خود را در اشعار و آموزشهای اخلاقی بلاساغونی حفظ کرده است (مثلاً نک: ص 43).

زمینه اصلی پرداخت داستانی در قوتادغو بیلگ، زنجیره‌ای از مجادلات میان دو شخصیت نمادین اوگدولمیش و اوذغورمیش است

احادیث نبوی را شاهد آورده است (مثلاً ص ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۳). در سده‌های ۵ و ۶ق، همزمان با استیلای واقعی قراخانیان در حوزه‌های سیر دریا و آمو، در باختر ترکستان نیز ادب ترکی اسلامی پای گرفت و شاخص آن، دیوان حکمت خواجه احمد یسوی است. احمد یسوی عالمی تصوف‌گرا بود که تحصیلات خود را در بخارا گذرانده، و در آنجا با علوم اسلامی آشنایی کافی یافته بود. او پس از بازگشت به موطن خود در منطقه سیرام و یستی در نواحی سیردریا، به تبلیغ دین اسلام در میان ترکان آن نواحی به زبان بومی پرداخت؛ اشعار احمد یسوی نه تنها از نظر ساختار زبانی، از گویشی نسبتاً ساده و بی‌تکلف برخوردار است، بلکه از نظر فرهنگی نیز بیشتر اشعار او عاری از اندیشه‌های پیچیده متداول در محیطهای تعلیم و تعلم در ماوراءالنهر و دیگر مراکز اسلامی است. مخاطبان احمد یسوی مردمانی بودند که از فرهنگ اسلامی شناختی ژرف نداشتند و مشتاقانه خواهان شنیدن سخنانی قابل فهم از کلیات دین اسلام بودند. وجود همین ویژگی در دیوان حکمت اوست که سراینده را به عنوان «پیر ترکستان» در منطقه شناسانده است. مردم آن نواحی احمد یسوی را به عنوان آموزگار تعلیم اسلام، و متحد‌کننده خود بر گرد باوری واحد پذیرفته‌اند.

در تحلیلی عمومی می‌توان دیوان حکمت را پلی واسطه میان فرهنگ «بیلیگ» در ادبیات قراخانی و فرهنگ «تصوف» در ادبیات مشترک اسلامی به شمار آورد و تأثیر همین ویژگی دوگانه را نیز در توفیق این مجموعه - هم در محیط قدیم الاسلام ماوراءالنهر و هم در محیط جدید الاسلام دشت - نباید نادیده انگاشت. احمد یسوی خود در سررشته سخن در دیوان، سروده‌هایش را «حکمت» خوانده (ص 129) و بیان حکمت را برای خود امری مقرر از جانب خداوند می‌انگاشته است (نک: ص 141، 136). وی در اثنای دیوان نیز بارها بر ارزش حکمت تکیه کرده، و بر آن است که هرکس حکمت را بشنود و متأثر نگردد، ایمان را به دل او راه نیست (نک: ص 138). وی بدین ترتیب، «بیلیگ» باستانی ترک را با «حکمت» اسلامی پیوند داده، و زمینه‌ای مساعد برای توفیق ادبی خود فراهم کرده است.

تضمین آیات قرآنی و احادیث نبوی در شعر احمد یسوی مکرر دیده می‌شود (مثلاً ص 169، 131، جه). اصولاً سروده‌های وی از مضامینی مذهبی برخوردارند و موضوعات گوناگون دینی از تفسیر باورها و تبیین فرمانها در گفتار او دیده می‌شود. در این میان موضوعاتی چون توحید، عظمت عالم، معاد و ذکر احوال قیامت، یادآوری گناهان و شتاب به توبه با تأکید بیشتری به چشم می‌خورد. کاربرد مکرر تعبیر فارسی - عربی چون دفتر صانع و روز محشر (ص 129) نشان از نقش مؤثر ادبیات فارسی در انتقال این مفاهیم به شعر احمد یسوی دارد. در اندیشه او برخی مفاهیم دینی با چهره‌ای ویژه و قابل توجه به چشم می‌خورند؛ چنانکه مثلاً تعبیر «امت مصطفیٰ (ص)» در تلقی وی از مفهومی والا

که نمایشگر ستیز میان اندیشه حضور فعال در زندگانی دنیوی یا دین دنیادار، و اندیشه عزت‌ستایی و بازنهادن دنیا یا دین دنیاگیز است. اگرچه زمینه ستیز میان این دو اندیشه، در نظام دینی منطقه پیش از اسلام نیز وجود داشته است، اما قوتادو بیلیگ را می‌توان کوششی در جهت مقایسه و ارزش‌گذاری این دو اندیشه، در محیط تازه مسلمان خاقانات قراخانی به شمار آورد.

نخستین نمود تأثیرپذیری ادب ترکی از اسلام و فرهنگ ملل اسلامی، نباید تنها در نفوذ مستقیم مفاهیم دینی بی‌جویی شود، بلکه یکی از ویژگیهای ادب ترکی اسلامی در مرحله آغازین خود، در قیاس با ادبیات ترکان غیر مسلمان، قالبهای شعری آن است. چنانکه تأثیر قافیه و عروض عربی - فارسی به روشنی در اشعار بلاساغونی و نیز برخی اشعار منقول در دیوان کاشغری به چشم می‌خورد، در حالی که در اشعار آن گروه از ترکان که کمتر از فرهنگ اسلامی تأثیر پذیرفته‌اند، شیوه کهن «جناس حروف آغازین» (معلی) ادامه یافته است. در نگرشی نسبی و عمومی، باید گفت که شعر ترکی در نواحی آسیای مرکزی، آناتولی، قفقاز و حوزه ولگا در ابعاد گوناگون از ادبیات اسلامی فارسی - عربی تأثیر فراوان پذیرفته، و در آلتای و سبیری جنوبی و شرقی - که از فرهنگ اسلامی دور، و بیشتر با فرهنگ بومی اقوام آلتایی مرتبط بوده - حتی در شکل و قالب، سبک باستانی خود را حفظ کرده است (دورفر، 862 به بعد؛ کوپرلی، 252؛ کونوف، 99؛ احمدوف، 80).

دیگر شاعر پرورش یافته در محیط اسلامی ترکستان، ادیب احمد یوکنکی در اواخر سده ۱۱ق/۱۱۷م و اوایل سده ۱۲ق/۱۲۷م است که ادبیات دینی غیر صوفیانه در شعر او به اوج خود رسیده است. ادیب احمد در اشعار خود که زمینه‌ای اخلاقی دارد، در سطحی گسترده از قرآن کریم و احادیث نبوی الهام گرفته است. مباحث آغازین او در *هبة الحقائق* به شیوه معمول در خطبه آثار اسلامی، مشتمل بر حمد خداوند و ستایش رسول اکرم (ص) است؛ اما آنچه این مقدمه را خصوصیت می‌بخشد، پردازشی به زبان ساده از آموزشهای اعتقادی اسلام چون توحید و معاد است. پرداختن شعری از این نکته که جمادات و جانوران و همگی موجودات دلیلی بر یگانگی خداوندند (ص ۱۰۱) و سخن از آسانی احیای مردگان برای خداوند (ص ۱۰۳)، در واقع تضمین آیات مربوط به سیر در آفاق و آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ...» (یونس/۳۸/۱۰) بوده است.

فرهنگ سنتی «بیلیگ» در *هبة الحقائق* نیز ریشه دوانده، و در ابیات ادیب احمد در مقایسه میان «دانشور» و «بی‌دانش» بازتابی روشن یافته است (نک: ص ۱۰۸-۱۱۳). شاعر که «بیلیگ» را تنها راه سعادت می‌شمارد (ص ۱۰۹)، در ستایش آن، و نیز برای پیوند دادن این اندیشه با فرهنگ اسلامی به حدیثی از پیامبر اسلام (ص) با این مضمون تمسک جسته است که دانش را نزد هر که باشد، باید جست (ص ۱۱۰)؛ برای حدیث، نک: سیوطی، ۹۸/۲). در گسترش مباحث، وی به سبک آثار اخلاقی اسلامی، به زبان شعر پرداخته، و جا به جا، آیات قرآنی و

بر خوردار بوده، تنها بر کسانی براننده است که با کردار خود، شایستگی این عنوان را یافته باشند (مثلاً نک: ص 129، 136، 159).

نگرشی صوفیانه بر سراسر دیوان حکمت حکم فرماست و تعبیرات خاص طریقت، چون پیرمغان (ص 136، 130) و چهل تن (ص 134، جم) در جای جای آن دیده می‌شود. سخن گفتن از مقام «فناء فی الله» (ص 132، 165)، سخن از بر دار رفتن حلاج (ص 144) و ندای «انا الحق» (ص 153) و تکرار سخن درباره روز الست و پاسخ «قالوا بلی» (ص 151، 190، 227) از ویژگی‌هایی است که شعر احمد یسوی را با اشعار صوفیانه در محیط فارسی زبان پیوسته می‌سازد. اما باید توجه داشت که احمد یسوی در شعر خود تصوفی آشتی با شریعت را عرضه کرده، و حرمت نهادن بر آمران به معروف و ناهیان از منکر را مؤکد ساخته است (ص 136). از نظر آفرینش ادبی، قطعه‌هایی چون مناظره بهشت و دوزخ (ص 206) و تا حدودی تصویر سؤال و جواب قبر (ص 184) جلوه‌ای از تربیت دینی در شعر احمد یسوی است.

ادبیات صوفیانه احمد یسوی در «حاکم آنا» اثر سلیمان باقرخانی (د ۵۸۲ق)، از مریدان وی ادامه می‌یابد. اثر دیگر باقرخانی با عنوان «آخر الزمان» نمونه‌ای دیگر از ادبیات دینی است (برای تحلیل، نک: قونیراتبایف، 99-100) که موضوع اصلی آن، یعنی محقق بودن وقوع آخر الزمان و فزونی گرفتن تباهی، پیش از آن در اشعار احمد یسوی ریشه داشته (قس: ص 174)، و با بسطی افزون پردازش شده است (نک: چ قازان، به کوشش مالوف، ۱۸۹۷م).

ادبیات اغوزی: بر پایه تحلیل بوروکف که برخی دیگر از ترک‌شناسان نیز از آن استقبال کرده‌اند، در آسیای مرکزی و باختر آن، به موازات ادبیات قراخانی یک حوزه ادبی اغوزی وجود داشته که در محیط اسلامی رشد یافته بوده است (نک: نجیب، 87-89). اگرچه این حوزه ادبی در شکل‌گیری ادبیات جغتایی تأثیری جدی نهاده است (نک: همانجا)، اما چهره اصلی و ملموس ادبیات اغوزی از سده ۶ق، در آثار ادیبانی از آناتولی، آذربایجان، خراسان و حتی نواحی داخلی ایران دیده می‌شود که در سبک خود، بسیار از ادب فارسی و ادبیات مشترک اسلامی تأثیر گرفته‌اند. از نمونه‌های آثار این ترکی‌سرایان باختر در سده ۷ق/۱۳م، می‌توان پاره‌ای از اشعار و ملمعات جلال‌الدین مولوی و مجموعه شعری نزدیک به ۴۰۰ بیت از بهاء‌الدین سلطان ولد (د ۷۱۲ق) را یاد کرد که نگرشی عارفانه به اسلام، به همان سبک آشنا در سروده‌های فارسی ایشان را در بر دارد (نیز نک: بیورکمان، 406-408؛ زینالف، 82).

نمونه‌ای کمتر متأثر از ادب فارسی در همین دوره، چرخ‌نامه احمد فقیه (د ۶۱۸ق) است که آن را دست‌کم در مفاهیم، می‌توان ادامه سبک قراخانی به شمار آورد. چرخ‌نامه اثری اخلاقی است و اگرچه مؤلف فقیه آن، از تعالیم صوفیان و عارفان آگاهی داشته، و با تعابیر رایج در اشعار این جماعت، چون چرخ ظالم (بیت ۴۸) و جام شراب (بیت ۵۳) آشنا بوده، اما به طور کلی، زبان وی در این اثر، زبانی شریعت‌گرا و

نزدیک به زبان شاعران قراخانی بوده است (درباره او، نک: بیورکمان، زینالف، همانجاها). تعالیم اسلامی چون دعوت به توبه از گناهان، به سان نخستین نصیحت شاعر (بیت ۹) و پرهیز از غرق شدن در امور دنیا در سراسر اثر، نهی از غفلت و فراخواندن مردمان به عمل (بیت‌های ۱۳-۱۴)، و یادآوری احوال قیامت و به تصویر کشیدن وقایع هولناک پیش از برپایی آن (بیت ۳۰)، دعوت به پیروی از سنت رسول‌الله (ص) (بیت ۴۳) و به یاد آوردن برادری ایمانی میان مسلمانان (بیت‌های ۲-۳) بر این کتاب سایه افکنده است. افزون بر آن، در چرخ‌نامه، در مواردی تضمین مفهومی آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) با این برداشت تضمین گردیده که هدف و غایت از آمدن به جهان و آفریده شدن مخلوقات، عبادت است (بیت ۵) و این اندیشه با تفکری دیگر برگرفته از احادیث قرین می‌گردد که آفرینش عالم برای وجود پیامبر (ص) بوده است (بیت ۷۹؛ برای نمونه‌هایی دیگر از تضمین آیات و احادیث، نک: بیت‌های ۳۲، ۶۵).

قصه یوسف و زلیخا، سروده‌ای در قالب مثنوی از شاعری علی نام مربوط به سال ۶۳۰ق/۱۲۳۳م است (نک: همانجاها). اگرچه زمینه اصلی آن، داستان قرآنی - روایی حضرت یوسف (ع) بوده است، هم از نظر سبک و هم از نظر وزن شعری با دیوان حکمت احمد یسوی قرابت دارد، تا آنجا که برتلس (ه م) آن را ادامه ادبیات احمد یسوی شمرده است (نک: بایلیف، 5؛ بوراتاف، 102). اما حسن اغلی (پورحسن) اسفرائینی، از شعرای ترکی زبان خراسان در سده ۷ق - که دولت‌شاه سمرقندی او را شاعری عارف و موحد شمرده (ص ۲۲۱) - در غزل‌های خود بیشتر به غزل‌سرایان فارسی گوی نزدیک بوده است و بازتاب تعالیم اسلامی در شعر او را نیز باید با همین معیار ارزیابی کرد (نیز نک: زینالف، 83؛ دورفر و هسه، 10).

پیوند داستانهای ملی اغوزان با عناصر و مفاهیم اسلامی نیز چهره‌های دیگر از تأثیر عناصر اسلامی در ادبیات اغوزی است که همزمان با شکل‌گیری سلطنت عثمانی رخ نموده است. برجسته‌ترین نمونه از این دست، داستان کهن دده قورقوت است که پرداخت شخصیت‌های آن بسیار کهن بوده، و گاه به طور مشخص، به سده ۵ق بازگردانده شده است (نک: سومر، 387). محققان در تعیین تاریخ پردازش تحریر موجود از داستان دده قورقوت، بیشتر به نیمه دوم سده ۹ق توجه دارند (نک: بیورکمان، 405؛ ارگین، 3-1؛ سومر، 378-379) و تنها برخی چون فاروق سومر در نظر اخیر خود به نیمه دوم سده ۱۰ق گرایش یافته‌اند (نک: همانجا). کوششی که در مقدمه کتاب برای پیوند دادن سلطنت آل عثمان به خانی اسطوره‌ای اغوز به عمل آمده است، بیشتر این احتمال را پذیرفتنی می‌نماید که متن حاضر دده قورقوت متعلق به روزگاری است که سلسله عثمانی در آسیای صغیر تنها به عنوان سلطنت و نه خلافت شناخته می‌شده است (سال‌های ۷۲۶-۹۲۲ق/ ۱۳۲۶-۱۵۱۶م). بر پایه عبارات صریح ابن دواداری (د پس از

مجموعه آثار صوفیانه - عرفانی در ادبیات مشترک ملل اسلامی طبقه‌بندی می‌شوند. از آن میان شاعرانی چون نسیمی، فضولی، برهان‌الدین سیواسی و مخدوم‌قلی را می‌توان نام برد. آنچه به عنوان موضوعی خاص در ادبیات آذربایجانی شایان توجه است، گسترش ادبیات مرثیه، در عزای امام حسین (ع) و دیگر اهل بیت (ع) است که به عنوان نمونه‌ای شاخص از آن می‌توان کنز المصابیح محمدتقی قمری دریندی را نام برد.

ادبیات قیچاقی و جغتایی: پای‌گرفتن حکومت مغولی - ترکی اردوی زرین (نک: ۵ د، آلتین اردو) در دشت قیچاق با ملحق شدن تدریجی این سرزمین پهناور به سرزمینهای اسلامی همراه بود و این روند گرایش به اسلام به طور جدی از زمان حکومت ازبک خان (۷۱۲-۷۴۲ق) حمایت شد. در این دوره، خوارزم به عنوان منطقه‌ای متقدم در پذیرش اسلام و هم‌دیر آشنا با آفرینشهای ادبی، بخشی از قلمرو اردوی زرین بود که در تبادلات فرهنگی و به ویژه در انتقال سبکهای ادبی، نقش پلی رابط ایفا می‌کرد. اردوی زرین از سمت باختر نیز با کشورهای عربی، به ویژه مصر ارتباطی نزدیک داشت و همین امر موجب می‌شد تا نوع برخورد آنان با اسلام بر خوردهی هماهنگ با مراکز مهم جهان اسلام بوده باشد.

از آغازین آثار ادبی اردوی زرین، اثر منثور قصص الانبیاء، نوشته ربغوزی مربوط به ۷۱۰ق/۱۳۱۰م است که در آن داستانهای پیامبران (ع) و دیگر قصص قرآنی چون داستان اصحاب کهف و اصحاب فیل مطرح گردیده (چ قازان، ۱۸۹۱م)، و سبک سخن، کاملاً مشابه آثار عربی و فارسی در این زمینه است. هم‌زمان، باید از کتاب دینی - اخلاقی معین المرید (تالیف: خوارزم، ۷۱۳ق) یاد کرد که بخشهای نخست آن یک عقیده‌نامه است و در ادامه، مؤلف صوفی مشرب آن به ذکر مقامات و آداب صوفیان و مسأله ارادت پرداخته است (نک: اکمان، 279-280). به دو اثر یاد شده، باید نهج‌الفرادیس را افزود که در ۴ باب: در سیره رسول اکرم (ص)، سیره خلفای اربعه، فضایل اخلاقی و ردایب نوشته شده است (چ آنکارا، ۱۹۵۶م). از آنجا که چارچوب این اثر، بر پایه ۴۰ حدیث بنا شده است، به اعتباری می‌توان آن را در ردیف اربعینها در ادبیات مشترک اسلامی طبقه‌بندی کرد (نیز نک: همو، 288؛ فاضلوف، 11-12؛ نیز برای آثاری دیگر با عناوین معراج‌نامه و جمجمه‌نامه، نک: اکمان، 291-293؛ شچریاک، «دستور...»، 47).

متن داستانی کیسک باش (سری بریده) منظومه‌ای متعلق به همین حوزه ادبی به تخمین در سده‌های ۷ و ۸ق است. این منظومه با اینکه در محیط غیر شیعی سروده شده (قس: تبسیر ۴ یار در متن، ص ۱۲۵)، به شدت متأثر از شخصیت امام علی (ع) و روایات شیعی در فضایل آن حضرت بوده است. محور اصلی سخن در این متن، تبیین سبب عنوان یافتن آن حضرت به «اسدالله» است و زمینه داستان آمدن سری بریده

(۷۳۶ق)، تحریری از مجموعه دده قورقوت، در زمان او میان اغوزان رواج داشته است (نک: همانجا).

قورقوت، شخصیت اصلی داستان که به عنوان حکیمی صاحب تدبیر و آموزگاری خدانشناس معرفی شده است، در نگرش تحلیلی، از یک سو نمایشگر شخصیت حکیمی باستانی در فرهنگ حکمت کهن ترکی است و از سوی دیگر به سان پیامبری الهی در مفهوم اسلامی آن جلوه کرده است. تصویر شخصیت قورقوت به سان حکیمی صاحب «بیلیگ» (بیلچی) و ستاینده «اردم» (ص ۲، ۱۰، ۱۱)، به ویژه آنگاه که به عنوان مشاور اغوزخان معرفی می‌گردد (ص ۲)، در پاره‌ای عناصر با شخصیت حکیمان باستانی دیگر، چون بارماکلوغ جوسون (نک: اغوزنامه، 52) نزدیک می‌گردد و لقب «دده» (پدر) (نک: ارگین، همانجا) برای قورقوت، تأکیدی دیگر بر آن است که وی برای شنوندگان داستان، به یاد آورنده حکیمان دیرینه بوده است. اما در همان مقدمه، با تأثیری آشکار از فرهنگ اسلامی در باره نبوت، و الهام گرفتن از این آموزش اسلامی که پیش از رسول اکرم (ص)، برخی اقوام را پیامبرانی بوده است (قس: ابراهیم/۴۱۴)، بدون تصریحی بر نبوت او، گونه‌ای پیامبری برای وی تصویر شده است. در آغاز داستان، سخن از آن است که قورقوت در زمان رسول اکرم (ص) [در آستانه بعثت حضرت] می‌زیست! مردمان را از «غیب» خبر می‌داد و خداوند تعالی حقایق را به او الهام می‌کرد (ص ۲).

در میان تعالیم منتسب به قورقوت، تأکید بر ذکر خداوند پیش از هر کار، باور داشتن بر اینکه بدون عطای قادر متعال کسی ثروتی نمی‌یابد و اینکه اگر امری از ازل نوشته نشده باشد، قضا بر کسی فرود نمی‌آید (همانجا)، همگی تعالیمی آشنا در محیط اسلامیند. در داستان، پیوند مستقیم قورقوت با دین اسلام زمانی برقرار می‌گردد که وی از فرارسیدن «آخر الزمان» خبر داده (همانجا)، ضمن بشارت به ظهور پیامبر اسلام (ص)، از پاره‌ای رخدادهای پس از آن حضرت نیز سخن گفته است. قورقوت، حضرت محمد (ص) را به عنوان دوست خدا می‌ستاید (ص ۵)، از امام علی (ع) به عنوان شاه مردان و شمشیر زنده در راه خدا یاد می‌کند و از شهادت امام حسین (ع) در کربلا خبر می‌دهد (ص ۶)، اگرچه فرهنگ حاکم بر متن موجود، فرهنگ تسنن است (نک: ص ۶، ۷؛ نیز سومر، 380).

در خلال سده‌های ۹-۱۱ق/۱۷-۱۵م، به شکل‌گیری یک حوزه محدود ادبی در میان اغوزان سالار در خاور ترکستان باید اشاره کرد که در میان نوشته‌های برجای مانده از آنان، آثاری با عناوین «عبادت» و «قصه قربان» کاملاً از مفاهیم دینی متأثرند (برای این آثار، نک: تیشف، 82؛ آتایف، 288).

در سده‌های اخیر، شاعران و نثرنویسانی از گروه‌های زبانی مختلف اغوز، چون آذربایجانی، عثمانی، خراسانی و ترکمنی آثار مهم و پرشماری را در ادبیات ترکی پدید آورده‌اند که با داشتن ویژگیهای ادبی در ابعاد گوناگون، از نظر تأثیر پذیری از فرهنگ اسلامی، بیشتر در

لطفی، عطایی، امیری، یقینی و سرانجام نوایی، از نظر جهان بینی و نگرش به موضوعات دینی گاه با حافظ و گاه با نظامی مشابهت دارند. در مقایسه‌ای میان حوزه‌های گوناگون ادب ترکی، باید یادآور شد که آثار ادبی جغتایی از جهات گوناگون به ادب فارسی نزدیک‌ترند و این ویژگی در چگونگی بازتاب آموزشها و اندیشه‌های دینی نیز مصداق دارد.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، معانی الاخیار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ ابن تغری بردی، المنهل الصانی، به کوشش محمد محمد امین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۲ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب، قم، چاپخانه علمیه؛ ادیب احمد بوکنکی، هبة الحقائق، به کوشش قورشجانف، آلمانی، ۱۹۸۵ م؛ دده قورقوت، به کوشش محرم ارگین، آنکارا، ۱۹۵۸ م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۱ م؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳/۱۹۵۴ م؛ شاذان بن جبرائیل، الفضائل، نجف، ۱۳۸۱/۱۹۶۲ م؛ قرآن کریم؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ کیسک باش، متن اصلی (نک: ما، احمد علیا)؛ مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲ ق؛ نیز:

Ahmet İsaevi, *Divani Khikmet*, Almaty, 1993; Akhmetgalieva, Y.S., *Issledovaniye tyurkoyazychnogo pamyatnika Kisekbash kitabı*, Moscow, 1979; Akhmetov, Z. A., «K voprosu izucheniya teorii tyurkskogo stikha», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1972, vol. II; Arat, R.R., *Eski türk şiiri*, Ankara, 1986; Asan Qaighy, «The Poems», *Qazaq khandyghy dâiri ndegi âdebiet*, Almaty, 1993, vol. IV; Atnev, Kh., «Turkmeny-Salary Kitayı», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Balasaguni, Y., *Kutadgu bilig*, ed. R.R. Arat, Ankara, 1979; Bang, W., «Manichaesche Hymnen», *Le Muséon*, 1925, vol. XXXVIII; Battal-Taymas, A., «La littérature des Tatars de Kazan», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; Baylyev, S., *Kategoriya skloneniya v pis'mennykh pamyatnikakh turkmenskogo yazyka*, Ashkhabad, 1990; Benzing, J., «Die usbekische und neu-ugurische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; Björkman, W., «Die altosmanische Literatur», *ibid*; Boratav, P.N., «La poésie folklorique», *ibid*; Brands, H.W., «Zur Rolle der religiös-didaktischen Dichtung in der frühen kazantatarischen Literatur», *ZDMG*, 1970, vol. CXIX; Caferoğlu, A., «La littérature turque de l'époque des Karakhanides», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; Dadabaev, Kh. et al., *Problemy leksiki staro-uzbekskogo yazyka*, Tashkent, 1990; Doerfer, G., «Die Literatur der Türken Südsibiriens», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; id and W. Heschke, *Chorasantürkisch*, Wiesbaden, 1993; Eckmann, J., «Die kiptschakische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1964, vol. II; Ergin, M., introd. *Dede Korkut kitabı* (vide: PB); Fazylov, E., *Starouzbebskii yazyk, khorezmskie pamyatniki XIV veka*, Tashkent, 1971; Kononov, A.N., «Vazhnyy trud po grammatike starouzbebskogo yazyka», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol. I; Köprülü, M.F., «La métrique 'arüz dans la poésie turque», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965, vol. II; Malov, S.E., *Eniseiskaya pis'mennost' tyurkov*, Moscow/Leningrad, 1952; Nadzhip, E.N., «O srednevekovykh literaturnykh traditsiyakh i smeshannykh pis'mennykh tyurkskikh yazykakh», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol. I; *Oguz-name*, ed. A.M. Shcherbak, Moscow, 1959; Qongyratbaev, A., *Köne mädeniet zhazbalary*, Almaty, 1991; Radzhabov, A. A., «Ob onginskome pamyatnike», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol. II; Shcherbak, A.M., *Grammatika starouzbebskogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1962; id, notes on *Oguz-name*, Moscow, 1959; Sümer, F., *Oguzlar*, Ankara, 1972; Tenishev, E.R., «Novyy istochnik chagataiskogo yazyka rannego perioda», *Sovetskaya tyurkologiya*, Baku, 1970, vol. I; Zeinalov, F.R., «Dastan ob Akhmede Kherami», *ibid*, 1975, vol. V.

احمد پاکچی

IX. گسترش تاریخی اسلام

اسلام در شبه جزیره عربستان: پیدایی اسلام در شبه جزیره، این منطقه پهناور جغرافیایی را از آن رو که مهد دین محمد امین (ص)

به حضور پیامبر (ص) برای دادخواهی از دیوان زشتکار و روانه شدن امام علی (ع) به یاری اوست که عناصر اصلی آن در پاره‌ای روایات غریب یافت می‌شود (مثلاً نک: مفید، ۱۷۹-۱۸۰؛ شاذان، ۱۶۱-۱۶۲). ویژگی داستان در پردازش کتاب کیسک باش آن است که «دیو [بزرگ]»، فرمانروای دیوان در پی از میان برداشتن تمامی مسلمانان است (ص ۱۳۱) و در آزار آنان، کاربرد انجا رسانده که ۱۵۰۰ مسلمان نیک‌باور و پرستشگر را در قلعه‌ای اسیر کرده، و دست و پای بسته است (ص ۱۲۸). سر بریده در این داستان، شخصیتی مظهر ایمان به خداست که به ستم این دیو از تن جدا شده، و همسر محبوبش در قلعه دیو به اسارت رفته است (ص ۱۲۷). در این متن، به تفصیل از چگونگی شکست دیوان و آزادی مسلمانان سخن رفته، و در پردازش رشادتهای امام علی (ع)، به عنوان واپسین فرصت برای دیو، از دعوت او به ایمان پیش از مرگ یاد شده است (ص ۱۳۳). در مجموع، «دیو» در این داستان نمایانگر شخصیت ابلیس بوده، و بر پایه اندیشه القا شده در داستان، نبرد امام علی (ع) با دیو، به عنوان نمادی از نبرد اسلام با کفر، مایه لقب یافتن او به اسدالله (= شیر خدا) به امر الهی بوده است (ص ۱۲۴، جه).

روابط مستحکم دشت قپچاق با مصر در عصر اردوی زرین، موجب نفوذ ادبیات قپچاقی در مصر شد و زمینه‌ای برای پدید آمدن مجموعه‌هایی از شعر، به ویژه اشعار مذهبی فراهم آورد (نک: اکمان، 299). همچنین ابن تغری بردی در المنهل (۱۴۲/۲) به داستانی ترکی درباره حضرت یوسف (ع)، با عنوان مونس العشاق، از عبدالمجید ادیبی از مردم کریمه (سده ۹ق) اشاره کرده که گویی در مصر نیز رواج داشته است. ادبیات قپچاقی در دوره‌های بعد به صورت ادبیات قزاق-نوقای و تاتاری ادامه یافته است. در این میان، در ادبیات قزاقی، همواره عناصر اسلامی با برخوردی ویژه و شایان پژوهش، در کنار فرهنگ و تعلیم کهن ترکی و به ویژه فرهنگ «بیلیگ»، الهام بخش پدیدآورندگان آثار ادبی بوده است (مثلاً نک: حسن قایغی، 6 به بعد)؛ در حالی که در ادبیات تاتاری، تعلیم دینی و اخلاقی بیشتر به شیوه معمول در مراکز اسلامی بازتاب داشته است (نک: براندس، 251 به بعد؛ باتال تایماس، 762 به بعد).

پژوهشگران تاریخ ادبیات ترکی ماوراءالنهر و خوارزم، آثار ادبی مربوط به سده‌های ۸-۱۲ق/۱۴-۱۸م در این منطقه را با عنوان ادبیات جغتایی یا ازبکی کهن شناخته‌اند (نک: بتسینگ، 701؛ دادابایف، 7) و بر پایه تحقیقات بوروکوف، این حوزه ادبی بر پایه عناصر ادبیات قراخانی و اغوزی و تلفیق آنها شکل گرفته است (نک: نجیب، 87-89؛ شجرپاک، «تعلیقات»، 110). ادبیات جغتایی از غنی‌ترین حوزه‌های ادبی در جهان اسلام بوده، و شاعران و ادیبان پرشماری را پرورانیده است. در نگرشی کلی بر آثار این ادیبان، باید یادآور شد که تأثیرپذیری آنان از فرهنگ اسلامی، در قالب فرهنگ صوفیانه عرفانی در ادبیات مشترک اسلامی قابل تبیین است و سروده‌های شاعرانی چون سکاکی،

(مثلاً نک: ابن سعد، ج ۱، بخش «وفادات العرب»). نفوذ اسلام در میان این قبایل تا سالها چندان ژرفای فرهنگی نداشت و همین امر موجب شده بود تا در جریان رده طلیحه در نجد، برخی از طوایف کنانه، عبس و ذبیان نیز با او همدستان گردند (نک: هد، رده).

درباره دو قبیله مهم عیلاتی در مناطق مرزی نجد و مدینه، یعنی بنی عامر و بنی سلیم می‌توان وضع مشابهی را باز یافت. در این میان، بنی عامر در پذیرش اسلام درنگ بیشتری داشتند و تا آن هنگام که هیأتی (وفدی) نزد پیامبر (ص) گسیل دارند (ابن سعد، ۱/۵۱-۵۲)، در جریان غزوات، بارها در صف دشمنان اسلام قرار گرفتند (نک: ابن هشام، ۳/۱۹۳ به بعد). بنی سلیم نیز که در جنگ احزاب در صف مشرکان جای داشتند و در سریه‌ای مربوط به سال ۷ق، با مسلمانان وارد جنگ شده بودند (نک: واقدی، ۲/۴۴۳؛ ابن اثیر، ۲/۲۲۸)، در آستانه فتح مکه، توسط یکی از سران اسلام آورده خود به دوستی با مسلمانان متمایل گشتند و عملاً در جریان فتح مکه در ۸ق، در صف اسلام آوردگان بودند (نک: ابن سعد، ۱/۴۹(۲)).

یهودیان ساکن مدینه، از تیره‌های بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه، با وجود برخورداری از حقوق اهل کتاب، در طول سالهای آغازین هجرت در رویارویی با گسترش نفوذ اسلام، از همکاری با مشرکان ابایی نداشتند (نک: گیل، 65، 61-60) و این امر در سالهای ۲، ۴، ۵ و ۶ق به درگیریهایی با مسلمانان، و در برخی موارد به اخراج گروههایی از آنان از حجاز منجر شد و به تدریج منطقه مدینه از پیروان دین یهود خالی گشت. نواحی واقع در شمال مدینه چون خیبر، وادی القری، تیما و فدک هم که تقریباً همگی تحت نفوذ یهودیان قرار داشت، در ۷ق به صلح یا به عنوه فتح گردید و به ولایاتی تابع مدینه تبدیل شد (نک: همو، 64).

حرکت سپاه اسلام به سوی مناطق شمالی در ۹ق، برای مقابله با اتباع دولت روم (بیزانس)، به عقد پیمانهایی با قبایل نصرانی ساکن تبوک و دومة الجندل منتهی شد (نک: ابن هشام، ۴/۱۵۹ به بعد) و عملاً حجاز تا مرز شام زیر نفوذ اسلام قرار گرفت. با فتح مکه و موفقیت در رویارویی با رومیان که در دید اعراب منطقه باور نکرده می‌نمود، قبایل سراسر شبه جزیره به اقتدار اسلام پی بردند و در طول سال ۱۰ق، پیاپی گروههایی از نمایندگان قبایل گوناگون به مدینه می‌آمدند و به اسلام می‌گرویدند.

اسلام در مکه و طائف: نفوذ فراوان قریش در مکه و نواحی پیرامون آن، سبب این شده بود که نه تنها شهر مکه محیطی مناسب برای رشد و شکوفایی اسلام نباشد، بلکه قبایل ساکن در اطراف آن نیز در سالهای آغازین هجرت از پذیرش اسلام به دور مانند، بارقه‌های تغییر روش میان این قبایل، در جریان درگیری میان برخی طوایف کنانه و خزاعه در ۶ق مشاهده می‌شود که بین این دو قبیله هم کیش و هم پیمان، تا آنجا جدایی افتاد که حتی در رخداد حدیبیه، بنویکر از کنانه، هم عهد قریش، و خزاعه هم پیمان حضرت رسول (ص) گردید (نک: ابن هشام، ۴/۳۲، ۳۴؛ نیز دثر، 238).

بود، جایگاهی ویژه بخشید و همین امر است که بررسی گسترش اسلام در آن منطقه را برخوردار از ارزشی ویژه می‌دارد. شبه جزیره که از غرب تا جنوب و از جنوب تا شرق، با آبهای دریای سرخ، خلیج عدن، دریای عمان و خلیج فارس دربر گرفته شده، و از شمال تا شام گسترده است، مناطق حجاز، تهامه، یمن، عمان، بحرین، یمامه و نجد را در خود دارد. بنی گمان ساکنان این پهنه که دارای سرگذشت، و تاریخ فرهنگی و دینی ویژه خود بوده‌اند، به یکباره دین جدید را با دیده قبول ننگریسته‌اند و حرکت آهسته پذیرش، در هر منطقه از شبه جزیره، با تفاوتهایی آشکار صورت گرفته است.

تعلیم آموزه‌های الهی توسط پیامبر اسلام (ص) که در مکه آغاز شده بود، اگرچه در موطن آن حضرت با استقبال چندانی مواجه نشد، اما شنوندگان سخنان پیامبر (ص) جز مکیان، بسیاری از مسافرانی نیز بودند که برای زیارت یا تجارت به مکه می‌آمدند و هم آنان زمینه هجرت پیامبر (ص) به مدینه را فراهم آوردند.

اسلام در مدینه و نواحی شمال آن: تلاشهای پیامبر (ص) با عرضه اسلام بر ۶ تن از قبیله خزرج که در سال ۱۱ بعثت (۶۲۰م) در موسم حج به مکه آمده بودند، به نتیجه‌ای تعیین کننده رسید و مقدمات بیعت مدنیان با آن حضرت را فراهم آورد. با حضور پیامبر (ص) در عقبه و بیعت بیشتر خزرجیان و طوایفی از اوس، ساکنان بخش غربی یشرب مسلمان شدند (نک: ابن هشام، ۲/۷۳-۷۵، ۹۵؛ نیز نک: اطلس، ...، ۴۲).

پیامبر (ص) با گسیل داشتن مصعب بن عمیر برای تعلیم قرآن و آموزش دین، زمینه نفوذ اسلام در یشرب را استوار کردند (نک: ابن هشام، ۲/۷۶-۷۷). در پی بیعت یشربیان، تقریباً ساکنان بیشتر قسمتهای شهر - جز برخی منازل که از آن اوسیان، و بخش جنوب شرقی که از آن یهودیان بود - اسلام آورده بودند.

در سال ۱۴ بعثت (۲/۶۲۲م)، پیامبر اکرم (ص) و اسلام آوردگان مکی که مکه را محیطی نامساعد برای ادامه حضور خویش می‌دیدند، یشرب را جایی امن یافتند و به آن شهر هجرت کردند و بدین ترتیب اسلام وارد مرحله‌ای جدید از گسترش خود شد. اندک زمانی پس از استقرار در یشرب که اینک مدینه النبی خوانده می‌شد، ستیزه‌جویی مشرکان مکی در برابر روش صلح جویانه پیامبر از یک سو، و رخصت الهی به جنگ با کفار از سوی دیگر، شیوه‌ای جدید در گسترش اسلام پدید آورد.

گام پسین در گسترش اسلام در منطقه، نفوذ آن در میان قبایل ساکن در نواحی اطراف مدینه بود؛ چه قبایل ساکن در جنوب مدینه همچون تیره‌های کنانی ضمیره، مدلج و غفار؛ چه قبایل ساکن در شمال حجاز مانند عبس، ذبیان، بلی و جهینه. اینان اگرچه در پذیرش اسلام شتابی به خرج ندادند، اما در عمل بیشترین پرهیز را از درگیری نظامی با مسلمانان داشتند (مثلاً نک: همو، ۲/۲۴۱، ۲۴۹). اسلام آوردن این قبایل معمولاً در پی آمدن هیأت‌های نمایندگی (وفدایی) بود که در خلال چندین سال، از حدود ۵ تا ۱۰ق/۶۲۶-۶۳۱م به مدینه گسیل شده بودند

در ۸ق - در پی فراهم آمدن زمینه‌های سیاسی و فرهنگی لازم - پیمان شکنی قریشیان در عهد با مسلمانان، سبب حرکت لشکر مسلمانان به سوی مکه شد و ابوسفیان که نتیجه جنگ را به روشنی پیش بینی می کرد، مصلحت اندیشید و با اسلام آوردن خود، عملاً مهر پایانی بر مقاومت مکه در برابر دیانت اسلام نهاد (واقعی، ۸۱۷/۲ به بعد). بدین ترتیب، لشکر اسلام بدون درگیری وارد مکه شد و پس از فرمان عفو عمومی و پاک شدن کعبه از بتها، مردم مکه با پیامبر (ص) بیعت کردند (همو، ۸۳۵/۲ به بعد؛ طبری، ۶۱۳-۶۲). رسول خدا (ص) با گماردن کسانی برای تعلیم قرآن و شریعت، مکیان را با مبانی دین اسلام آشنا ساختند (واقعی، ۹۵۹/۳).

اندکی پس از فتح مکه، قبیله هوازن که پیش تر هم موجبات نگرانی مسلمانان را فراهم کرده بودند (نک: همو، ۷۲۲/۲)، با گردآوری کسانی از قبایل همجوار، واپسین مقاومت قبایل منطقه بر ضد مسلمانان را سامان دادند، ولی در پی جنگ سختی در حنین، این مقاومت نیز شکسته شد. در همان سال ۸ق، در مسیر پیشروی رو به جنوب سپاه اسلام، قبیله ثقیف ساکن در طائف هم پس از مقاومتی کوتاه، چیرگی لشکر اسلام را پذیرا گشتند (نک: همو، ۸۸۵/۳ به بعد؛ ابن هشام، ۸۰/۴؛ بلاذری، فتوح... ۸۲ به بعد).

شکوفایی فرهنگ اسلامی در مکه، برخلاف مدینه که مرکز دعوت اسلامی و مقر صحابه بود، با چندی تأخر مجال بروز یافت. بجز شخصیت‌هایی نامشهور از صحابه و کسانی از تابعان متقدم همچون عبید ابن عمیر لیشی قصه گوی مشهور مکه، عملاً پای گیری یک مکتب دینی در مکه مروهون شخصیت علمی ابن عباس و برگزیدگان مکتب او همچون مجاهد بن جبر، عطاء بن ابی رباح و طاووس بن کيسان بود که سبب آشنایی عمیق مکیان با علوم دینی و فرهنگ اسلامی گردیدند و حتی در گسترش معارف دینی در دیگر سرزمینها، چون یمن، بلاد جزیره و خراسان نیز نقشی حائز اهمیت ایفا کردند (نک: ابن سعد، ۳۲۸/۵ به بعد). اسلام در یمن: بر اساس آنچه در اخبار بازتاب یافته است - چه به تاریخ و چه به افسانه - خبر پیدایی اسلام و آوازه تعلیم آن توسط کسانی چون حنظله بن ابی سفیان تاجر به یمن برده شد (ابوالفرج، ۳۵۰/۶) و کسانی چون ابن وقشه، سادن پیشین بت قراص از مبلغان آن بودند (ابن حجر، ۴۸۱/۱). از چندی پیش از هجرت، زائرانی از قبایل گوناگون یمن، با شنیدن سخنان پیامبر (ص) در موسم اسلام آورده بودند (نک: ابن عبدالبر، ۲۱۷/۲).

در پی ارسال نامه پیامبر (ص) به خسرو پرویز، وی باذان، فرماندار خود بر یمن را مأمور رسیدگی به موضوع کرد و این کار نقطه عطفی در تاریخ اسلام دز یمن شد. وقایعی که در مسیر مأموریت برای باذان پیش آمد، سبب گرایش او و همراهان او از بزرگان یمانی به تعالیم حضرت رسول (ص) و گروه آنان به دین اسلام گشت (ابن سعد، ۵۲۳/۵؛ طبری، ۶۵۴/۲-۶۵۷، ۱۵۸/۳؛ سهیلی، ۳۱۵/۱). همچنین روانه ساختن کسانی از بزرگان صحابه چون امام علی (ع) و معاذ بن جبل برای

رساندن پیام اسلام به سران و مردم مناطق گوناگون یمن، و آموزش قرآن کریم و آموزه‌های دینی بدانان - که با توفیق چشمگیری نیز همراه بود (ابن سعد، ۱۹۱(۲)-۱۹۱، ۱۸/۶، ۲۰؛ ابن حجر، ۶۳۰/۳) - یمن را در مسیر تعمیق آموزشهای اسلامی قرار داد. روند رو به گسترش اسلام در یمن، جریانی از گروه به اسلام را در میان قبایل آن منطقه پدید آورد که بازتاب آن در اخبار وفود در ۱۰ق دیده می شود. در واکنش نسبت به این رویکرد قبایل، پیامبر (ص) نیز کسانی را به ریاست آنان تقریر یا منسوب کرد که از آن جمله می توان از ولایت معاذ بن جبل و ابوموسی اشعری به ترتیب بر منطقه خارجی حمیر (نجد حمیر) و نواحی داخلی تهامه یمن (نک: ابن حبیب، ۱۲۶؛ احمد بن حنبل، ۳۹۷/۴؛ طبری، ۲۲۸/۳)؛ نیز ریاست قیس بن سلمه جعفی بر قوم خود (ابن سعد، ۶۱۱(۲)-۶۲) و فروة بن مسیک بر مراد و زید و عنس یاد آورد (نک: همو، ۶۳۱(۲)-۶۴، ۵۲۲/۵، ۵۲۴؛ طبری، ۱۳۵/۳-۱۳۶، ۳۲۶؛ ابن عبدالبر، ۴۰۰/۱).

در اواخر حیات پیامبر (ص)، یمن با ادعای نبوت اسود عنسی که جماعتی را بر خود گرد آورده بود، موجب نگرانی مسلمانان شد. پس از وفات آن حضرت، اوضاع نامساعدتر شد و بسیاری از قبایل یمنی، از پرداخت زکات به حکومت مرکزی سرباز زدند، اما در اوایل خلافت ابوبکر، در پی برخوردی که با وقایع رده صورت پذیرفت، این موج فرونشست و بار دیگر سراسر منطقه زیر لوای اسلام درآمد (نک: ه. د. اسود عنسی، نیز رده).

از نظر تاریخ فرهنگی، حضور شخصیت‌هایی محلی در عرصه تبلیغ اسلام در یمن، همچون حجر مڈری که در مدینه نزد اصحابی چون زید بن ثابت دانش اندوخته بود، شایان توجه است، اما این تاریخ در طبقه دوم تابعان با وجود مشاهیری چون طاووس بن کيسان، وهب بن منبه و معمر وارد مرحله ای متکامل شد. دانش یمانیان در معارف اسلامی در این دوره به پایه ای رسید که برخی از آنان همچون ابو الاشعث صنعانی، معلم دانش اندوزانی در دیگر بلاد چون شام بوده اند (نک: ابن سعد، ۳۹۱/۵-۳۹۷)، به هر حال شناخته شدن یمن به عنوان یکی از پایگاههای اصلی معارف اسلامی، سابقه ای دیرین داشت و شواهدی در اوراق تاریخ این نکته را تأیید می کند. از جمله اینکه یمن یکی از امصاری بود که پس از گردآوری مصحف در زمان عثمان، مصحفی بدانجا فرستاده شد (ابن ابی داوود، ۴۳) و در مباحث ققیهان متقدم در باب امصار و نقش آنها در اقامه نماز جمعه نیز یمن گاه به عنوان یکی از این امصار شناخته می شد (نک: عبدالرزاق، ۱۶۸/۳).

اسلام در عمان: آغاز شناخت اسلام در بین عمانیان به گونه ای نمادین به مازن بن غضویه، سادن بتی در آن دیار مربوط است که در نهایت با شناختی از اسلام نزد حضرت رسول (ص) رفته، اسلام آورده است (خطیب، ۴۱۸/۱۱؛ کشف... ۲۳۳ به بعد). اما بر پایه تاریخ، پیامبر (ص) در سال ۸ق، در جریان دعوت پادشاهان منطقه، عمرو بن عاص را نیز به سوی جیفر و عیاذ فرزندان جلدنی گسیل داشت که

(۲۲۳/۱۹).

پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، اهالی بحرین در ۱۱ق از اسلام روی تافته، مرتد شدند، ولی با حرکت ابوبکر در قضایای رده و تلاش جارود عبدی، بار دیگر به اسلام روی آوردند (نک: ه، د، رده). در کنار حرکت نظامی سپاه اسلام، حضور ابوهزیره نیز به عنوان یکی از صحابیان در خاموش کردن فتنه رده در این منطقه مؤثر بود (طبری، ۳۰۷/۳).

در سخن از گسترش فرهنگی اسلام در بحرین، نخست باید به عبارتی منقول از ابن عباس اشاره کرد که در روایتی، جایگاه مسجد عبدالقیس در جواتای بحرین را در مرتبه‌ای پس از مسجد رسول اکرم (ص) قرار داده است (بخاری، ۲۱۵/۱). ابن سعد در سخن از رجال بحرین، شماری از بحرینیان را به عنوان صحابه نام برده است که همگی در وفود اهل بحرین به سوی مدینه مشارکت داشته‌اند (۴۱۲-۴۰۶/۵). اما برخلاف انتظار در دوره تابعان، شناخت کافی درباره رجال بحرینی وجود ندارد. در منابع تقریباً از سده ۳ق/۹م به بعد نام برخی علمای بحرینی دیده می‌شود که در آن میان کسانی چون محمد بن معمر، عباس ابن یزید و زکریا بن عطیه شایان توجهند (نک: سمعانی، ۲۸۸/۱؛ یاقوت، ذیل بحرین).

تاریخ فرهنگی بحرین پیش از سده ۳ق، هنوز از سوی محققان مورد مطالعه لازم قرار نگرفته، و در این سده نیز تحولات این سرزمین با ظهور فرقه قرمطی و تاریخ سیاسی آن پیوند خورده است. ابوسعید جنابی (م ۳۰۰ یا ۳۰۱ق/۹۱۳ یا ۹۱۴م) در بحرین دولتی را بنیان گذارد که دامنه اقتدار آن تا اعماق شبه جزیره کشیده شد و بقایای آن تا سده ۶ق/۱۲م دوام یافت (نک: ه، د، ابوسعید جنابی، ۱۲۱).

در جانب غرب بحرین، سرزمین یمامه قرار داشت که پیش از نفوذ اسلام تحت فرمان پادشاهان مسیحی بود و آخرین پادشاه آن، به نام هوذبن علی یکی از شاهان منطقه بود که در ۸ق نامه‌ای از پیامبر (ص) دریافت داشت. پادشاه یمامه، بر خلاف حاکم بحرین، با نامه آن حضرت برخورد مساعدی نداشت و تنها دو تن را به نمایندگی به مدینه گسیل کرد تا درباره چند و چون ماجرا برای او خبر آورند. این دو تن به نامهای مجاعة بن مراره و رجال بن عنفوه، پس از آشنایی با تعالیم اسلام در مدینه، خود اسلام آوردند و حتی رجال چندگاهی را برای آموختن قرآن و شرایع در آن دیار سپری کرد (نک: ابن اثیر، ۲۱۵/۲)، اما بازگشت اینان به یمامه، تأثیر مهمی در گسترش اسلام در آن دیار نداشت.

قبیله بزرگ بنی حنیفه که ساکنان اصلی یمامه بودند و پیش‌تر در موسم از سوی رسول اکرم (ص) به دین حق دعوت شده بودند، اما نپذیرفته، و به شدیدترین وجهی مخالفت ورزیده بودند (همو، ۹۳/۲). در حقیقت تا سال ۱۰ق بر مخالفت خود استوار بودند (برای بررسی اختلافات یمامیان با مسلمانان، نک: مارگلیوت، ۸ به بعد) و تنها در این سال بود که در همسویی با بسیاری قبایل دیگر شبه جزیره، نمایندگانی نزد رسول خدا (ص) فرستادند و دیانت اسلام را پذیرا گشتند. در میان

وارث تخت پادشاهی پدر در عمان بودند. ایشان به دعوت آن حضرت پاسخ مثبت دادند و پس از پذیرش اسلام، با استفاده از جایگاه خود در منطقه، با فرستادن نمایندگانی مردم نواحی مهره، شحر و دبا را به دین جدید فراخواندند (نک: ابن اثیر، ۲۳۲/۲، ۲۷۲؛ کشف، ۲۳۸).

همگام با آمدن نمایندگان قبایل گوناگون برای بیعت با رسول اکرم (ص)، عمانیان نیز دو گروه نماینده به سرکردگی اسد بن یبرح طاحی ازدی و سپس سلمة بن عیاذ ازدی به مدینه فرستادند و اسلام آوردن مردم آن ناحیه را بر پیامبر (ص) عرضه داشتند و آن حضرت علاء بن حضرمی، از صحابه را برای آموزش شرایع دین به دیار ایشان گسیل داشت (ابن سعد، ۸۰/۲-۸۱).

با وجود استقبال مردم عمان از دیانت اسلام، در جریان وقایع رده در عهد خلافت ابوبکر، عمان نیز تا اندازه‌ای درگیر ماجرای رده بود؛ چه در ۱۱ق/۶۳۲م شخصی به نام لقیط بن مالک ازدی ادعای نبوت کرد و مرتد شد و با چیره شدن بر عمان، هوادارانی گرد آورد. جیفر و عیاذ طی نامه‌ای از ابوبکر یاری خواستند و او حذیفه بن محصن غلفانی و نیز عکرمه را از یمامه به سوی عمان فرستاد و با همراهی مردم پایدار بر اسلام عمان، حرکت رده با شکست روبه‌رو شد (نک: ابن اثیر، ۲۷۲/۲ به بعد).

درباره اسلام عمانیان می‌توان چنین گفت که دین آنها خیلی سریع جهت فرقه‌ای خاصی یافت و با تغذیه فرهنگی از سوی بصره، افکار خارجی، به ویژه مذهب اباضی در منطقه رشد یافت و به زودی به استیلای فرهنگی و سیاسی انجامید (برای توضیح، نک: ه، د، ۲۱۵/۲ به بعد).

اسلام در بحرین و یمامه: سابقه آشنایی مردمان بحرین با اسلام به پیش از هجرت پیامبر (ص) باز می‌گردد. در آن زمان دو تن از بزرگان قبیله عبدالقیس در سفری تجاری به مکه آمدند. از آن رو که ذکری از پیامبر مکی شنیده بودند، از احوال و سخنان وی جويا شدند. دیدار آنان با آن حضرت، به پذیرش اسلام انجامید و پس از بازگشت آنان به بحرین و با انتقال دیده‌ها و شنیده‌هایشان، رئیس قبیله بزرگ عبدالقیس نیز به اسلام گروید (ابن سعد، ۱۰(۲)/۵۴؛ احمد بن حنبل، ۳/۴۳۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۰/۸).

زمانی که پیامبر اسلام (ص)، مبادرت به ارسال نامه به پادشاهان اطراف ورزید (۶ق/۶۲۷م)، طی نامه‌ای توسط علاء حضرمی، حاکم بحرین منذر بن ساوی را به دین اسلام دعوت کرد و منذر و اعراب منطقه این دعوت را پذیرا شدند (ابن اثیر، الکامل، ۲۱۵/۲، قس: ۲۳۰). دو سال بعد، گروهی از بحرینیان برای آگاهی بیشتر از تعالیم دین به مدینه رفتند و به فراگیری قرآن و علوم دینی نزد ابی بن کعب پرداختند (ابن سعد، همانجا؛ ابن حجر، ۱/۶۶). بار دیگر در ۹ق، هیأتی از بحرین به ریاست جارود عبدی که خود مسیحی بود، به سوی مدینه شتافتند و اسلام آوردند. پیامبر (ص) هم ابوهزیره را برای آموزشهای دینی و آشناسازی بیشتر آنان با اسلام روانه آن دیار کرد (نک: ابن عساکر،

این گروه، مسیلمه بن ثمامه، معروف به مسیلمه کذاب نیز حضور داشت (ابن اثیر، ۲/۲۹۸) که بعدها در یمامه، خود را پیامبر خواند و با همراهی کسانی، از جمله رجال بن عنفوه و گواه گرفتن بنی حنیفه - که ریاست قرشیان مکی بر یمامه و پرداخت خراج به ایشان را بر خود گران می‌دیدند - ادعا کرد که به هنگام وفد یمامه، حضرت محمد (ص) او را شریک خود در رسالت دانسته است (همانجا).

قضیه مسیلمه کذاب و رده یمامیان که در اواخر زندگی پیامبر (ص) رخ نمود، در زمان ابوبکر همزمان با سرکوب فتنه رده در دیگر نقاط شبه جزیره، به خاموشی گرایید (نک: ه، د، رده) و یمامه به عنوان بخشی از قلمرو خلافت اسلامی ثباتی موقت یافت (مثلاً نک: ابن اثیر، ۲/۴۴۹)، اما چنین می‌نماید که به خصوص حاکمیت مبتنی بر تعصب قرشی که در عصر اموی اعمال می‌شد، بار دیگر یمامیان را به اعتراض بر اوضاع موجود سوق می‌داد. در سالهای فترت در خلافت اموی، اوضاع و احوالی برای یمامیان پدید آمد که آنان توانستند با حفظ دیانت اسلام و با مطرح کردن نظریه دینی خوارج در باب امامت، این اعتراض نهفته خود نسبت به حکومت مرکزی را اظهار نمایند. در این زمان، آنان راه مقابله با حکومت مرکزی را در گرد آمدن پیرامون نجده بن عامر از سران خارجی بنی حنیفه (۶۱ق) یافتند و با خروج بر خلیفه، امامت نجدات را پایه ریزی کردند که تا ۷۳ق ادامه یافت و ابعاد گسترده آن، در برهه‌ای حتی مناطق مجاور چون بحرین و عمان را در بر گرفت (نک: بلاذری، انساب...، ۴/۱) ۴۷۳، ۳۴۶/۵-۳۴۷؛ ابن قتیبه، ۱/۱۷۱؛ طبری، ۱۹۳/۶؛ شهرستانی، ۱/۱۱۰-۱۱۲).

با وجود الحاق مجدد یمامه به قلمرو خلافت مرکزی از ۷۳ق/۶۹۲م در دهه‌های بعد هنوز مقاومت‌هایی در برابر قدرت حاکم به چشم می‌خورد که ارتباط یمامیان با قیام زید بن علی در ۱۲۱ق/۷۳۹م و قیامی ضد عامل اموی در ۱۲۶ق نمونه‌هایی از این دست است (نک: ابن اثیر، ۵/۲۳۵، ۲۹۸ به بعد). نگرشی بر اوراق تاریخ نشان می‌دهد که با روی کار آمدن عباسیان، مخالفت‌های یمامیان به پایان آمده است، اما این تحول - بیش از آنکه بر اثر رفتار عاملان عباسی بوده باشد - معلول زیشه‌دار شدن فرهنگ اسلامی در منطقه و پیدایی حوزه معارف اسلامی در یمامه بوده است.

شناخت یمامه به عنوان یک مرکز مهم اسلامی و به تعبیری فقیهانه، به عنوان یک «مصر» در باب اقامه نماز جمعه (نک: عبدالرزاق، ۱۶۸/۳) نشانگر سابقه‌ای دیرین برای یمامه است. حوزه دینی یمامه در طول نسل‌های تابعان، چند شخصیت نامیردار را در خود پرورده است، اما اهمیت آن به ویژه با شروع سده ۲ق آغاز می‌گردد که حرکتی فرهنگی مرتبط با بصره در این دیار شکل گرفته است. در این حرکت که در تعمیق فرهنگ اسلامی اثری انکار ناپذیر داشت، شخصیتهایی چون یحیی بن ابی‌کثیر و عکرمه بن عمار ظهور کردند که حضور آنان در یمامه، طالب علمانی چون اوزاعی را نیز از دیگر سرزمین‌ها راهی آن دیار می‌ساخت (نک: ابن سعد، ۴۰۳/۵-۴۰۵؛ ذهبی، ۱۳۴/۷).

گسترش اسلام در نجد: از آنجا که منطقه نجد در اوان ظهور اسلام یک واحد منسجم سیاسی نبود و بخش‌های مختلف آن تحت نفوذ قدرتهای گوناگون قبیله‌ای، و بخشی از آن قلمرو پادشاهی کنده بود، قبایل آنجا نسبت به پذیرش اسلام واکنش‌های متفاوتی داشتند و حتی برخی از آنها چون قبایلی از غطفان در برابر اسلام با قریش هم پیمان شدند (نک: دثر، ۲۳۸). بر پایه منابع تاریخی می‌دانیم که در دوره مورد بحث، قبیله بزرگ کنده یک پادشاهی در عربستان مرکزی داشته است، اما از آنجا که بسیاری از اخبار مربوط به کنده در منابع تاریخی اسلامی، به نحو مطلوبی تفکیک نگردیده است، به دشواری می‌توان تقدم و تأخر تیره‌های مختلف کنده در پذیرش اسلام را به بحث گذارد.

یکی از گزارش‌های کوتاه، ولی بسیار حساس و قابل استفاده در این باره، اطلاعات ابن سعد درباره وفد مراد است؛ ابن سعد در روایت از واقدی به صراحت آورده است که سران قبیله مراد، در جریان فرستادن وفد خود به مدینه، از تابعیت پادشاهی کنده جدا شدند و در زمانی که هنوز آن پادشاهی واپسین ایام بقای خود را می‌گذراند، با پیامبر (ص) بیعت کردند و اسلام آوردند (۱/۲) ۶۳. با وجود محدودیت شدید در اطلاعات مربوط به اواخر عهد این پادشاهی، چنین می‌نماید که پیشروی اسلام در قلمرو آن، به همین شکل جدایی یکایک قبایل و پیوستن تدریجی آنان به اسلام بوده، هسته پادشاهی از درون نابود شده است. در واقع از سکوت تاریخ آشکار می‌گردد که سقوط پادشاهی کنده به نفع گسترش اسلام را در همین وفود، و نه در برخوردی نظامی باید جست و جو کرد.

در میان قبایل مهم هم‌پیمان با پادشاهی کنده، قبیله اسد ساکن در نواحی شمال غربی نجد، در آشنایی با دین اسلام و پذیرش آن، سابقه‌ای دیرینه‌تر داشت. یکی از سران اسدی به نام ابوسنان که در واقعه صلح حدیبیه حضوری محسوس داشته است، به هنگام ورود وفد اسد نزد حضرت رسول (ص) خود را در اسلام قدیم خوانده است (نک: همو، ۱/۲) ۳۷؛ ابن اثیر، ۲/۲۰۳، ۲۴۴، ۲۸۷). با وجود این، سبقت و اشتیاق برخی اسدیان در اسلام آوردن را نباید در تمامی طوایف این قبیله عمومیت داد؛ چنانکه در جریان وقایع رده، راسخ نبودن گروهی از طوایف این قبیله بر اسلام آشکار گشت.

در اواخر زندگی پیامبر اکرم (ص)، طلیحه بن خویلد اسدی با ادعای نبوت، جماعتی از اسد و نیز غطفان و طی از قبایل مجاور را پیرامون خود آورد و بنای ارتداد نهاد. پیامبر (ص) برای خواباندن آتش فتنه، ضرار بن افرو را بر بنی اسد ریاست داد و او را مأمور فرونشاندن این فتنه ساخت. با درگذشت پیامبر (ص) آتش این فتنه فزونی گرفت و پیروان طلیحه، در اندیشه یورش به مدینه افتادند. ولی در نهایت در مقابله با سپاه ابوبکر شکست خورده، متواری گشتند (نک: طبری، ۳/۲۴۲؛ ابوالعلی مسکویه، ۱۶۳/۱-۱۶۴؛ ابن اثیر، ۲/۳۴۴-۳۴۵).

یکی از قبایل مهم غرب ساکن در شمال غرب نجد، قبیله پرجمعیت طی بود که به عنوان یک مرکز قدرت در منطقه شناخته می‌شد. در ۷ق

بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م: سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م: سهیلی، عبدالرحمان، روض الانف، به کوشش عبدالرحمان رکیل، قاهره، دارالکتب الحدیث؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمدین فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م: طبری، تاریخ: عبدالرزاق صنعانی، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م: کشف الغمّة الجامع لاختیار الاثمة، به کوشش احمد عیدلی، نیکوزیا، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م: کلیبی، هشام، الاصلنام، به کوشش احمد زکی باشا، همراه با ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۳۸ش: واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جوتز، لندن، ۱۹۶۶م: یاقوت، البلدان، نیز:

Donner, F. M., «Muhammad's Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca», *The Muslim World*, Hartford, 1979, vol. LXIX; Gil, M., «The Constitution of Medina: a Reconsideration», *Israel Oriental Studies*, Jerusalem, 1974, vol. IV; Margoliouth, D. S., «South Arabia and Islam», *The Moslem World*, New York, 1966, vol. XIX.

فرامرزا حاج منوچهری

اسلام در ایران: چیرگی تازیان مسلمان بر ایران و آغاز اسلامی شدن این سرزمین که باید آن را یکی از مهم‌ترین حوادث تاریخ جهان و پایان عصر باستانی ایران خواند، مولود عوامل مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است که هنوز همه آنها به درستی مورد بحث و تحقیق و تحلیل همه جانبه قرار نگرفته، و شاید هم نمی‌تواند قرار گیرد. چه، باید گفت که تقریباً تمام اطلاعات کنونی ما درباره فتوح و نفوذ اسلام در ایران متکی بر منابعی است که توسط مسلمانان، اعم از عرب و ایرانی، از دیدگاهی غالباً جانبدارانه نسبت به فاتحان نوشته شده است. فقدان منابع مقابل - چه اصلاً نوشته نشده، چه از میان رفته باشد - مانع مقایسه روایات منابع اسلامی با اخبار و روایاتی است که حوادث فتوح و روند گسترش اسلام در ایران را از دیدگاهی مخالف مورخان عصر اسلامی گرد آورده، یا می‌توانسته است گرد آورد. هم از این روست که امروزه تعیین میزان درستی یا نادرستی انبوه روایاتی که در این ابواب وجود دارد، بیشتر از راه مقایسه آنها در منابع مختلف عصر اسلامی، دقت در جزئیات ظاهری بی‌اهمیتی که در این روایات آمده، توجه به نتایج مسلم بعضی حوادث که منابع درباره مقدمات و علل و عوامل آن مبالغه کرده، یا سکوت در پیش گرفته‌اند و یا سخن برضد هم رانده‌اند، و سرانجام اطلاع بر احوال کلی جهان آن روزگار، دست می‌دهد، با اینهمه، امروز می‌دانیم که اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در آخرین سالهای دولت ساسانی به گونه‌ای بود که تحولی اساسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد و بی‌گمان ایرانیان هم از هر تحول بنیادینی استقبال می‌کردند. جدایی و بیگانگی طبقات جامعه ایران از یکدیگر، اختلافهای دینی و سرکوب شدید مخالفان دین رسمی دولت، حرص و فساد موبدان و مداخله آنها در همه شئون (آرنولد 209؛ صدیقی، ۱۹-۲۳)، فرسودگی دولت ۴۰۰ ساله ساسانی خاصه پس از پیکارهای دراز و پرخرج و بی‌حاصل با روم، ضعف شدید دستگاه دولت که پس از خسرو دوم در مدتی اندک بیش از ۱۰ تن بر تخت نشستند، و اختلاف و نزاع امرا و اشراف ایرانی، و از آن سوی حمله‌های سریع تازیان تیزرو پرشور که سختی معیشت در عرستان و وعده پیامبراکرم (ص) به چیرگی آنان بر خسروان و قیصران که بی‌گفت و گوانگیره‌هایی نیرومند

برخی از شاخه‌های قبیله ثعل از طی، در پی ارسال نامه‌های دعوت از سوی پیامبر (ص)، اسلام آوردند (ابن سعد، ۱/۲۳/۲۳؛ ابن حزم، ۴۰۰ به بعد). اما در همان زمان هنوز بخش مهمی از طی بر دین قدیم خود پای می‌فشردند. هموار شدن راه برای اسلام آوردن طایبان با فروشکستن قدرت ریاست مرکزی طی همزمان بود که در آن زمان عدی ابن حاتم، بر منصب آن تکیه داشت. شکست قطعی این ریاست در سره‌ای به فرماندهی امام علی (ع) انجام گرفت که به قصد شکستن بت معروف قلس، معبود طایبان صورت گرفت و به فتح داخلی‌ترین نواحی قلمرو طی در منطقه آجا انجامید (واقدی، ۳/۹۸۴/۳؛ کلیبی، ۵۹-۶۰؛ ابن حبیب، ۳۱۶). در جریان این سره، پیش از رسیدن سپاه مسلمانان به پایگاه ریاست طی، عدی بن حاتم به همراه خانواده‌اش آنجا را ترک گفت و بدین ترتیب، قلمرو طی بدون مقاومتی جدی در اختیار سپاه اسلام قرار گرفت. اندکی بعد، شخص عدی بن حاتم نیز به حضور پیامبر (ص) رسید و با اسلام آوردن خود، مهر پایانی بر تاریخ جاهلی طی نهاد (همانجاها).

در شمار دیگر قبایل نجدی که در نواحی نزدیک به مدینه سکنی داشتند، باید از تیره غطفان از قبیله بزرگ قیس عیلان یاد کرد که شماری از آنان پیش از ۳ق به صف مسلمانان پیوسته بودند (مثلاً نک: واقدی، ۵۵۱/۲). از جمله سران متقدم در اسلام از این قبیله، نعیم بن مسعود از طایفه اشجع را می‌توان نام برد که پنهانی اسلام آورده بود و توانست در جنگ احزاب، نقش مهمی در پراکنده ساختن صفوف مشرکان ایفا کند (ابن هشام، ۳/۲۹۴ به بعد).

بدنه اصلی غطفان تا سالها در جرگه مشرکان قرار داشت و در وقایعی چون غزوة ذات الرقاع در ۴ق (نک: همو، ۳/۲۱۳ به بعد)، جنگ احزاب در ۵ق (همو، ۳/۲۲۵-۲۲۶)، غزوة ذی قرد و سره زیدین حارثه در ۶ق، و سرانجام جنگ خیبر در ۷ق (نک: واقدی، ۲/۵۶۴-۵۶۵، ۶۴۲، ۶۵۰) حضور طوایف گوناگون از غطفان در مقابل مسلمانان مشهود است. آغاز پذیرش عمومی اسلام در میان غطفان، پس از جنگ تبوک در ۹ق است که فرستادگانی از طوایف اسلام نیاورده غطفانی، چون فزاره و مره نزد رسول خدا رفته، اسلام آوردند (ابن سعد، ۱/۲/۴۲-۴۳).

ماخذ: ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبیب، محمد، المعجب، به کوشش ا. لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۹۱۷م؛ ابن عبدالبر، یوسف، «الاستیعاب»، در حاشیه الاصابة (نک: هم، این حجر)؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عساکر، دار البشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳/ق/۱۹۲۵م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۵م؛ ابو علی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ احمدین حنبل، سنن، بیروت، دارالفکر؛ اطلس تاریخ الاسلام، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، دارالطباعة؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱ (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۷۹م، ج ۵، به کوشش گویتین، بغداد، مکتبه الشیخ؛ همو، توح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ ذهی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش علی ابوزید،

آن به دست خسرو پرویز بود که سرانجام به جنگ ایرانیان و بنی شیبان در ذوقار انجامید و اینان به کمک بعضی از قبایل عرب هم‌پیمان ایران، سپاه ایرانیان را در هم شکستند. این پیروزی که باید میان سالهای ۶۰۴ تا ۶۱۰م رخ داده باشد، چنان تازیان را به وجد آورد و روح حماسه در آنها دمید که در وصف آن افسانه‌ها سرودند و آن را از مهم‌ترین «ایام» خود دانستند (طبری، ۱۹۳۲/۲-۲۱۲؛ تولدک، ۴۹۱، ۵۰۴-۵۰۷، ۵۱۰).

این واقعه همچنین افسانه قدرت و سطوت ایرانیان را در پیش عرب‌ها فرو ریخت و باعث تحریک و تشویق آنان به حملات پراکنده بعدی شد که پس از انقراض آل منذر مانعی بر سر راه این تهاجمات نمی‌دیدند. سپس روایتی هم از پیامبر اکرم (ص) آوردند که فرمود عرب در ذوقار داد خود از ایرانیان ستاند (طبری، ۱۹۳۲/۲-۲۰۰؛ ابن اثیر، ۴۸۲/۱-۴۹۰). افزون بر آن هجوم اقوام نیمه وحشی شرق و شمال به ایران، طاعون سال ۶۲۸م و طغیان بزرگ دجله و خسارهای هنگفت آن از اسباب ضعف دولت ساسانی در آخرین سالهای آن بود.

در این ایام چند سالی بود که پیامبر اکرم (ص) در مدینه مستقر شده، و اسلام به تدریج بالهای خود را بر شبه جزیره می‌گسترانید. پس از صلح حدیبیه، خسرو پرویز هم از جمله فرمانروایانی بود که پیامبر به اسلام دعوتشان کرد، اما خسرو پاسخی درشت داد و باذان امیر ایرانی یمن را گفت به حجاز برود و پیامبر را به نزد او فرستد؛ اما چون پیامبر (ص) خبر مرگ خسرو را به باذان فرستاد، این امیر و ایرانیان یمن اسلام آوردند (طبری، ۶۴۴/۲-۶۵۶، قس: ۱۵۸/۳)؛ اما ایرانیان بحرین به اطاعت و تأدیبه جزیه‌گردن نهادند (همو، ۲۹۱/۳، ۱۳۷، ۲۱۵؛ نیز نک: زرین کوب، همان، ۲۹۱/۲). گفته‌اند که پیامبر (ص) باذان را بر حکومت یمن ابقا کرد و پس از مرگ او نیز ایرانیانی چون عامر بن شهر و شهر بن باذان و فیروز دیلمی و دادویه حکومت یافتند (طبری، ۲۲۷/۳-۲۲۸، ۲۳۸؛ ابن اثیر، ۲۱۳/۲-۲۱۵).

به هر حال، پس از مرگ خسرو ایران یکسره در ورطه آشوب افتاد. نتایج شکستهای نظامی خسرو و ناخشنودیهای داخلی ناشی از تعقیب و سرکوب و سخت‌گیری که موبدان بر مردم خاصه مزدکیان و مانویان و مسیحیان اعمال می‌کردند، اینک آشکار می‌شد. قتل عام شاهزادگان توسط شیرویه نیز بر این نابسامانیها افزود و کسی نمانده بود تا امور را به نظم آورد (طبری، ۳۷۱/۳-۳۷۲؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۳-۱۴، ۲۰-۲۸). در این میان بعضی از قبایل عرب در مرزهای جنوب غربی و سواد به آبادیهای ایرانی حمله می‌بردند و به تدریج تهاجمات خود را گسترده می‌کردند. جنگهای رده و داستان خروج اسود و مسیلمه از همین ایام آغاز شد که گذشته از مداخله نومسلمانان ایرانی یمن در آن، بدان سبب که مقدمه توجه مسلمانان به مرزهای جنوب و جنوب غربی ایران گردید، در این بررسی مهم می‌نماید. در خلال این طغیانها و جنگها، ایرانیان یمن وفاداری خود را نسبت به دین جدید نشان دادند و عامل مهم سرکوب اسود و مرتدان طرفدار مسیلمه شدند (طبری، ۲۲۹/۳-۲۳۶، ۳۱۸-۳۲۴؛ ابن اثیر، ۳۳۷/۲-۳۴۱، ۳۴۶؛ قس: بلاذری، ۱۰۵-۱۰۷).

برای تهاجم بود، همه از جمله عواملی به‌شمار می‌آید که راه مسلمانان را به سوی ایران و غلبه بر آن هموار کرد تا بخش اعظم قلمرو دولتی دیربا را از غرب به شرق و از جنوب به شمال در طی حدود ۳ دهه در نوردند. اما بررسی فرایند نفوذ و گسترش اسلام در ایران بی‌گمان منوط است به ارائه طرحی کلی و موجز از نقشه سیاسی منطقه و تحولاتی که در سده ۷م بر اثر جنگهای ایران و روم و سقوط آل منذر به سقوط ساسانیان و چیرگی مسلمانان انجامید. همچنین عرضه تصویری از گسترش اسلام در ایران که با لشکرکشی تازیان مسلمان به این سرزمین آغاز شد، بدون نگاهی به تاریخ این فتح که از خلال آن نکات مهمی درباره چگونگی نفوذ اسلام و گروش بدان به دست می‌آید، میسر نخواهد بود.

در عصر ساسانی از قرن ۳م به تدریج مهاجرنشینها و پادگانهای ایرانی که غالباً توسط بعضی از خاندانهای اشراف اداره می‌شد، در بین‌النهرین پدید آمد که به ایجاد یک خط دفاعی ایرانی به شکل پادگان شهرهایی چون عین‌التمر، قادسیه، حیره، انبار، سنجار، تکریت، به‌اردشیر و کسکر، و نیز واحه‌هایی موسوم به عیون‌الطف انجامید (مورونی، 41-42). اما مهم‌ترین عامل حفظ نفوذ و سلطه ساسانیان بر سواحل جنوبی فرات تا باده‌ی الشام و شرق و شمال شرقی عربستان، دولت عرب دست‌نشانده ایران در حیره، یعنی آل منذر و نیز بعضی قبایل تابع مانند شاخه‌هایی از بنی تغلب و ربیع و طی و ایاد بود (طبری، ۲۰۱/۲-۲۰۸؛ تولدک، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۰) که سد محکمی در برابر هجوم بدویان عرب و کوششهای رومیان برای نفوذ به قلمرو غربی ایران به‌شمار می‌رفت. در جنوب، غیر از بحرین که مستقیماً توسط ایرانیان اداره می‌شد و قبایل عبدالقیس و بنویکر آنجا تابع ایران بودند، یمن نیز از مراکز عمده نفوذ ایران در شبه جزیره عربی بود و «ابناء» (هم) یا ایرانیان آن دیار در تاریخ این منطقه از ایام چیرگی حبشیان تا اوایل عصر اسلامی و داستان رده و فتح ایران نقش مهمی داشتند (نیز نک: تقی‌زاده، ۹۴-۹۶، ۱۲۰، ۱۲۹-۱۳۹).

در اواخر قرن ۶ و آغاز قرن ۷م چند واقعه بزرگ، اوضاع منطقه را دستخوش تغییر کرد. نخست در داخل ایران طغیانهای بر ضد خسرو پرویز از سوی بهرام چوبین و بندویه و بسطام رخ داد و با آنکه سرکوب شد و خسرو به‌ویژه به یاری رومیان بر اوضاع تسلط یافت (طبری، ۱۷۶/۲-۱۸۰؛ تولدک، ۴۲۴-۴۲۹؛ زرین کوب، تاریخ مردم ایران، ۵۰۹/۱-۵۱۱)، ولی جاه‌طلبی نابخردانه خسرو در حمله گسترده‌ای که بر ضد رومیان تدارک دید و سوریه، فلسطین، مصر، ارمنستان و آسیای صغیر را تصرف کرد، دولت ساسانی را به سرایشب ضعف افکند. چه او به‌رغم این پیروزیها بر دولت مسیحی روم که در همان ایام بر مسلمانان گران افتاد و انعکاس آن و پیش‌بینی تغییر اوضاع را در قرآن کریم (روم/۱۳۰-۸) می‌توان دید، در برابر هراکلیتوس تاب نیاورد و تا تیسفون عقب‌نشست (طبری، ۱۸۰-۱۸۶؛ زرین کوب، همان، ۵۱۱/۱-۵۲۰). حادثه مهم دیگری که در خلال این احوال رخ داد، انقراض دولت آل منذر در حیره، و حبس و قتل نعمان بن منذر آخرین فرمانروای

مدینه عمر به زحمت لشکری فراهم آورد و به فرماندهی ابو عبید بن مسعود روانه حدود ایران کرد (بلاذری، ۲۵۰، ۲۵۳). در این میان رستم فرخزاد که رشته کارهای ایران را به نیابت از پوران در دست داشت، لشکر آراست و دهقانان سواد را به شورش بر تازیان فراخواند. اما سپاه ایران و این شورشها کاری از پیش نبرد و ابو عبید و مثنی همچنان پیش می آمدند (طبری، ۴۱۳/۳، ۴۱۵، ۴۴۴-۴۴۹؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، ۳۴۵/۲) تا در ساحل شرقی فرات در محلی به نام قس الناطف، طی بیکاری که به نبرد جسر معروف شد، تازیان به سختی شکست خوردند و ابو عبید کشته شد (رمضان ۱۳ق) و ایرانیان بیشتر متصرفات مسلمانان را بازستاندند، اما بیش از این نتوانستند از این پیروزی بهره برداری کنند. از آن سوی عمر تا مدتها از عراق سخن نگفت تا سرانجام جرید بن عبدالله بجلی را فرستاد و او همراه با مثنی پس از جبران شکست پیشین در بوب (یوم النضیله) دوباره همه مناطق پیشین را گرفتند و در منطقه میان حیره و کسکر به تاخت و تاز پرداختند (طبری، ۴۵۴/۳-۴۷۲؛ بلاذری، ۲۵۱-۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳-۱۱۷؛ قس: طبری، ۴۷۱/۳-۴۷۲، روایت ابن اسحاق؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳؛ نیز نک: تقی زاده، ۱۸۷-۱۸۹). تسخیر سوق بغداد، ابله، مدار، دشت میشان و ابرقباذ هم به روایتی در همین ایام رخ داد (دینوری، ۱۱۶-۱۱۸). در این زمان یزدگرد در ایران به تخت نشست، و کارها اندکی سامان یافته بود. عمر که می خواست به تن خویش به عراق آید، سرانجام سعد بن ابی وقاص را فرستاد. در این میان مثنی در گذشت و سعد در قادسیه اردوزد و نمایندگانی به نزد یزدگرد و به روایتی به سوی رستم فرخزاد فرستاد که لشکر آراسته بود (طبری، ۴۷۷/۳، ۴۹۱-۴۹۴؛ بلاذری، ۲۵۵؛ نیز نک: ابن اثیر، ۴۴۸/۲-۴۴۹). این نمایندگان، ایرانیان را به جنگ، یا اسلام، یا جزیه دعوت کردند، اما کار به جنگ کشید (طبری، ۴۹۶/۳-۴۹۷). گفته اند رستم می کوشید از فرماندهی کناره گیرد، یا کار به گونه ای پیش رود که به جنگ نیازی نیفتد، اما یزدگرد اصرار بر جنگ کرد و رستم به ناچار در ساباط اردوزد (همو، ۴۹۷/۳-۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۷-۵۲۱؛ بلاذری، ۲۵۶-۲۵۷). گفته اند که او نسبت به سرانجام این بیکار بدبین و ناامید بود. در جنگ قادسیه که در شمار سپاهیان ایران و نیز در تاریخ وقوع آن میان روایات اختلاف و تناقض هست، ایرانیان به سختی شکست خوردند و رستم کشته شد و مسلمانان روی به مداین نهادند (طبری، ۵۰۵/۳، ۵۳۵، ۵۷۷، ۵۹۰، ۶۲۰-۶۲۲؛ بلاذری، ۲۵۵، ۲۵۷-۲۵۹؛ خلیفه، ۱۱۹/۱-۱۲۰؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲-۱۴۵) و در سرزمینهای میان دجله و فرات به تاخت و تاز پرداختند. جالب آنکه به دستور عمر دهقانان و اتباع ایشان در سواد امان یافتند و بر املاک خود ماندند و جزیه بر گردن گرفتند و این معنی از عوامل مهم گروش آنان به اسلام شد. به هر حال، مسلمانان پس از تسخیر بهر سیر به داخل مداین راه یافتند و آنجا را تصرف کردند (طبری، ۵/۴-۱۴؛ بلاذری، ۲۶۲-۲۶۴؛ ثعالبی، ۷۳۹؛ دینوری، ۱۲۶-۱۲۸). از جمله عوامل شکست قادسیه، گذشته از اختلافهای داخلی ایرانیان و ناامیدی رستم فرخزاد (یعقوبی،

بسوی، ۲۶۲/۳). از آن سوی خالد بن ولید چون کار مرتدان به اتمام رسید، پایان برد، از طرف ابوبکر مأمور عراق شد. نیز گفته اند که به مدینه رفت و از آنجا به دستور خلیفه روانه عراق گردید (طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). اما به درستی دانسته نیست که چرا خالد مأمور جنگ در این ناحیه شد. شاید بتوان گفت از آنجا که هدف پیشوایان دولت نویناد اسلامی متحد گرداندن همه تازیان زیر پرچم اسلام، و سرکوب مخالفان و مرتدان بود که تا حدود ایران کشیده شده بودند، و این معنی به ناچار با منافع دولت ایران در این منطقه برمی خورد، خلیفه با گسیل خالد بدانجا پیشدستی کرد. از آن سوی سرکوب بعضی از قبایل طرفدار ایران چون بنی حنیفه در ایام رده، فرصت بیشتری به اعراب بنی شیبان و بنی عجل برای حمله به قلمرو ایران می داد و در این میان مثنی بن حارثه رئیس بنی شیبان کامیابی و شهرت بیشتری یافت و همو بود که از ابوبکر خواست که به او رسماً اجازه دهد تا بر قلمرو ایران در سواد حمله کند. بدین گونه بود که خلیفه نیز خالد را بدانجا فرستاد و به مثنی گفت از او اطاعت کند (همو، ۳۴۳/۳-۳۴۵؛ دینوری، ۱۱۱، ۱۱۲؛ زرین کوب، تاریخ ایران، ۲۹۱). درباره این وقایع و نیز اولین نقاطی که مورد هجوم خالد و مثنی و دیگر فرماندهان عرب قرار گرفت، روایات گوناگون و متناقضی وجود دارد. به هر حال، خالد در قدم نخست با سران آبادیهای سواد چون بانقی و باروسما و آلیس صلح کرد، و قبیصه بن ایاس طایی و اشراف حیره هم به صلح و پرداخت جزیه گردن نهادند (طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴؛ درباره همداستانی امرای حیره با مسلمانان، نک: تولدکه، ۵۵۱، حاشیه). خالد از آن پس در بیکار ذات السلاسل مرزبان حفیر را شکست داد و ابله را تصرف کرد (طبری، ۳۴۸/۳-۳۴۹؛ قس: ۳۵۰/۳؛ ابن اثیر، ۳۸۵/۲-۳۸۶)، اما برای تسخیر همه حیره مجبور به جنگ شد و برای دستیابی بر آنجا در چند رویارویی دیگر ایرانیان و اعراب مسیحی همپیمان آنان را شکست داد (بلاذری، ۲۴۲-۲۴۳؛ طبری، ۳۵۰/۳، ۳۵۲-۳۵۶). فتح حیره و گریز آزادیه مرزبان آنجا، و نیز شکست ایرانیان به فرماندهی فرخ بن داد کلید تصرف شهرهای شمالی و غربی حیره بود (همو، ۳۵۸/۳-۳۶۴). دهقانهای این مناطق به تدریج با خالد صلح کردند و جزیه برگردن گرفتند، بدان شرط که بر املاک خود بمانند و املاک خسروان را به مسلمانان دهند (بلاذری، ۲۴۴؛ طبری، ۳۶۸/۳). پس از این بود که خالد مرزبانان و سران ایرانی مداین را به اسلام خواند (همو، ۳۶۹/۳-۳۷۰) و در پی آن عین التمر را گرفت. اسیرانی که خالد پس از این واقعه به مدینه فرستاد، گویا اولین گروه ایرانیانی بودند که به حجاز برده شدند (همو، ۳۷۷-۳۷۶/۳؛ بلاذری، ۲۴۴-۲۴۷). پدران چند تن از مشاهیر اسلام چون سیرین پدر محمد بن سیرین، یسار نیای محمد بن اسحاق، و نصیر پدر موسی بن نصیر هم در اینجا اسیر شدند (همو، ۲۴۷). به هر حال، چند جنگ دیگر رخ داد و تازیان همه جا پیش می آمدند، تا آنکه خالد به دستور عمر بن خطاب مأمور شام شد (طبری، ۳۷۹/۳-۳۸۳؛ قس: ابن اثیر، ۳۹۴/۲-۳۹۸؛ درباره شکست و قتل مرزبان ایرانی بحرین در این زمان، نک: خلیفه، ۱۱۰/۱-۱۱۱). اما در

کمک خود ایرانیان یا امرای ایرانی که با یکدیگر دشمنی و رقابت داشتند، فتح شد و یا امرا و حاکمان خود بدون جنگ به صلح گردن نهادند (طبری، ۱۵۰/۴-۱۵۱-۱۵۰؛ بلاذری، ۳۱۸؛ قس: ابن قتیبه، ۵۶۸؛ درباره فتح ری به ویژه قس: خلیفه، ۱۶۰/۱-۱۶۱).

نکته مهم آنکه درباره تاریخ و چگونگی فتح شهرهای ایران میان منابع اختلاف بسیار هست. چه بسیاری از روایات فتوح پس از این رخدادها ضبط و تدوین شد، و هم بسیاری از شهرها دریا چند بار فتح شد و چنین می نماید که سنوات این فتوح با هم خلط شده، یا به جای یکدیگر ذکر گردیده است (برای فتح شهرهای مهم و اختلاف درباره آنها، نک: طبری، ۱۳۹/۴-۱۴۱-۱۵۱، ۱۵۵-۲۴۶، ۲۴۷-۲۶۹، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۷۱-۲۷۲؛ قس: ۲۵-۲۵، ۲۶-۲۵؛ بلاذری، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۱۵-۳۱۶؛ خلیفه، ۱۴۹/۱-۱۶۴، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۵-۲۶۶؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۵۵-۱۶۴، ۱۷۴-۱۷۷؛ کسروی، ۲۸-۳۰؛ درباره طبرستان، نک: هذ، آل باوند).

چون ایالت جبال (سرزمین ماد) فتح شد، تازیان از طریق پایگاههای خود در جنوب و برخورداری از حمایت پادگانهای خود و جبال، از فارس روی به شرق و شمال شرقی نهادند. گرچه این پیش روی آنان به سبب بعضی جنگها و شورشها گاه به کندی صورت می گرفت، ولی سرانجام موفق شدند سراسر سیستان و کرمان و خراسان را گرفته، به ماوراءالنهر دست اندازی کنند (درباره سیستان، نک: طبری، ۱۸۰/۴-۱۸۲؛ تاریخ سیستان، ۸۰-۸۹؛ بلاذری، ۳۹۲-۳۹۸؛ خلیفه، ۱۷۲/۱-۱۷۲، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۳، که سنوات یاد شده باید با احتیاط تلقی شود؛ درباره خراسان، نک: طبری، ۱۶۶/۴-۱۷۱، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۹-۳۱۶؛ بلاذری، ۴۰۳-۴۰۶؛ خلیفه، ۱۷۳/۱-۱۷۴، ۱۷۸؛ قس: یعقوبی، ۱۶۷/۲؛ ابن قتیبه، همانجا). بدین گونه فتح بخش اعظم ایران تا جیحون در همین ایام به انجام رسید، ولی تا مدتهای دراز قیامها و شورشهای ملی و دینی در بعضی مناطق ایران خاصه ایالات جنوبی و شرقی و از آن پس شمالی که به مراکز مهم خوارج و علویان و طرفداران دین و قومیت ایرانی تبدیل شده بود، دوام داشت.

از همه روایتهایی که درباره سقوط ساسانیان و نفوذ اسلام در ایران آمده است، برمی آید که عقب نشینی بعضی از امرا و اشراف و دهقانان و حتی موبدان در برابر امواج هجوم تازیان و اسلام آوردن و همدلی با آنان از عوامل مهم این سقوط و اسلامی شدن تدریجی ایران بود. مقاومتها و شورشهای ضد عربی که در خلال فتح و پس از آن در بعضی شهرها رخ می داد، هرگز مانعی در برابر گسترش اسلام - هر چند کند و آرام نبود - و ایرانیان به زودی خود مبلغ اسلام شدند و در جامه دین نو توانایی خود را نه تنها در فنون و دانشها و تدوین تعالیم اسلام، بلکه راهبری دستگاه خلافت نشان دادند. همداستانی بعضی از امرا و اشراف ایرانی با مسلمانان باعث شد که اینان نه تنها بر جان و مال خود ایمن شوند، بلکه از عطایای اسلامی نیز بهره مند گردند و گاه موقعیت اجتماعی و سیاسی خود را هم حفظ کنند (نک: دهالا، 439). نمونه های بسیاری از این رفتار

رُعبی را که تازیان در دلها افکنده بودند و خاصه خبر شکست رومیان در یرموک و کناره گیری غالب مردم و دهقانان سواد از جنگ با تازیان را باید ذکر کرد که به همین سبب املاکشان جزو غنائیم محسوب نگردید. سقوط مداین و گریز یزدگرد، آغاز ورود اسلام به سرزمین اصلی ایران است که بسیاری مناطق آن به صلح و بسیاری به جنگ گشوده شد و اسلام در میان ایرانیان راه یافت. پس از قادسیه، نبرد جولوا و تسخیر حلوان پیش آمد. در تسخیر حلوان ایرانیان نیز مداخله داشتند، چه قعقاع بن عمر پس از تصرف آنجا، قباد خراسانی را که از هویتش اطلاعی نداریم، به امارت گماشت (بلاذری، ۲۶۴-۲۶۵؛ طبری، ۲۴/۴-۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۵؛ مجمل التواریخ، ...، ۲۶۴-۲۷۵؛ قس: یعقوبی، ۱۵۱/۲؛ بلاذری، ۳۰۱؛ نیز نک: تقی زاده، ۱۹۳).

پس از این وقایع اوضاع آرام گرفت، زیرا عمر فتح سواد را کافی می دانست و خواهان پیش روی نبود (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱)؛ تا آنکه واقعه ای غیر منتظره دوباره آتش جنگ را روشن کرد و به فتح سرزمین اصلی ایران انجامید. علاء بن حضرمی که به نام جوبی و رقابت با سعد برخاسته بود، بی اذن خلیفه از بحرین آمد و برق آسا از راه خوزستان به اصطخر فارس رسید. در اینجا ایرانیان بر او حمله برده، و راه بازگشت را بریدند. عقبه بن غزوان به دستور عمر به نجات او آمد (طبری، ۷۹/۴-۸۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱-۲۳۰). هر زمان که پس از قادسیه، با عنوان حاکم فارس و خوزستان در آن دیار مشغول گردآوری مال و مرد بود، حملاتی تدارک دید، ولی کاری از پیش نبرد و تازیان با تسخیر رامهرمز و شوشتر، هر زمان را نیز گرفته، به مدینه فرستادند (طبری، ۷۲/۴-۷۲، ۷۶-۸۳، ۸۷؛ بلاذری، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۲۹). این واقعه در ۱۷ یا ۲۰ اتفاق افتاد (طبری، ۸۹/۴). پس از آن فتح شوش و جندی شاپور و توج به جنگ و صلح دست داد تا آنکه شکست شهرک مرزبان فارس، بخش مهمی از منطقه را به دست مسلمانان افکند (همو، ۸۹/۴-۹۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۳۴/۱-۲۳۴؛ دینوری، ۱۳۲-۱۳۳). گفته اند که پس از این پیروزیها عمر به پیشنهاد و رأی احنف بن قیس اجازه حمله به سراسر ایران را داد و فرماندهانی برای این کار برگزید (طبری، ۹۴/۴-۹۷؛ قس: ۱۳۷، ۱۳۸، که این حادثه را پس از نهاوند دانسته است؛ ابوعلی مسکویه ۲۳۳/۱-۲۳۴). نیز گفته اند که همین معنی سبب شد ایرانیان در نهاوند گرد آیند (تقی زاده، ۱۹۸). اما این جنگ نیز مؤثر نیفتاد و با آنکه نعمان بن مقرن فرمانده عرب کشته شد، ایرانیان به سختی شکست خوردند (طبری، ۱۱۵/۴-۱۳۴).

در جنگ نهاوند که مسلمانان فتح الفتوح خوانده اند، مقاومت ایرانیان در هم شکست و تازیان دیگر با مانعی جدی در برابر خود روبه رو نشدند و از هر سوی به پیش روی پرداختند (درباره تاریخ این بیکار، نک: همو، ۱۱۴/۴، ۱۲۹؛ مجمل التواریخ، ۲۷۵). همدان، آذربایجان، ری، اصفهان و بقیه فارس و سرانجام خراسان از شهرها و ایالاتی بود که پس از این به تدریج به جنگ و صلح گشوده شد (طبری، ۱۳۸/۴، ۱۴۶-۱۵، قس: ۹۴/۴، ۱۳۷؛ کسروی، ۲۴). بعضی شهرها چون ری به

شود، اما نباید بر مسلمانان سلطه جویی کنند (بلاذری، ۲۶۳؛ طبری، ۱۳۷/۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۵). صلح اولیه طبرستان و دماوند و خوار به ویژه جالب است. چه، اسپهبد و مصمغان بر عهده گرفتند که دشمنان تازیان را به قلمرو خود راه ندهند و مسلمانان نیز وارد آنجا نشوند و مردم هر کجا خواستند بروند (همو، ۱۵۱/۴، ۱۵۳). مسلمانان در پیکارها اجازه قتل کودکان و پیران و زنان و نابینایان را نداشتند. پیشوای مسلمانان در حین جنگ می توانست صلح خواهی دشمن را بپذیرد، اما درباره اسیران به تفاوت عمل می شد و اوضاع و احوال وقت در این رفتار مؤثر بود (مثلاً نک: امین، ۸۵-۸۶). عمر به ویژه تأکید می کرد که در پیکارها از ناجوانمردی و خیانت و مثله کردن و قتل کودکان خودداری کنند (طبری، ۱۸۶/۴-۱۸۷).

در ایام فتوح، در خلال جنگها و پس از آن، تازیان پیوسته اسلام را خاصه برای اشراف و امرا تبلیغ می کردند و پیش از شروع هر جنگ، دشمن را به قبول اسلام می خواندند و آنان را میان گروش، جنگ و پرداخت جزیه مخیر می گردانیدند. وقتی سرزمینی را تسخیر می کردند نیز به تبلیغ اسلام می پرداختند، چنانکه وقتی ولید بن عقبه آذربایجان را گشود، گروهی را برای تبلیغ اسلام در آنجا نشانند (بلاذری، ۳۲۸). این تبلیغ و تشویق به اسلام گاه توسط خلفا و وزرا و کارگزاران دولت انجام می گرفت. چنانکه در ۱۱۰ق اشرس بن عبدالله سلمی در خراسان به تبلیغ پرداخت و مردم را به اسلام خواند و جمعی کثیر اسلام آوردند (صدیقی، ۵۷). نیز بعضی از فرمانروایان و شاهزادگان طبرستان از سوی خلیفه و وزیر به اسلام دعوت شدند (ابن اسفندیار، ۲۰۶؛ بلاذری، ۳۳۹). هارون الرشید خود چند تن از اهل طبرستان را مسلمان گردانید (طبری، ۳۱۶/۸) و فضل بن سهل به دعوت یحیی برمکی مسلمان شد (حمدالله، ۳۰۸). مأمون نیز مجالسی از اصحاب ادیان برای مباحثه و مناظره تشکیل می داد (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۵۴) که بی گمان یکی از دلایل آن تبلیغ و نشان دادن تفوق اسلام بود. موالی نیز در گسترش اسلام سهمی داشتند و اگر به این نکته توجه شود که نوآیینان نسبت به دین جدید تعصب بیشتری می ورزند، در می یابیم که چرا این موالی یا ایرانیان تازه مسلمان خود به مبلغان اسلام بدل شدند (مثلاً نک: بولت، ۳۹-۴۰) و حتی رفتار دستگاه حکومت را با موازین اسلام می سنجیدند و بدان اعتراض می کردند و مخالف قرآنش می خواندند.

درباره رابطه ادیان موجود در ایران با اسلام باید گفت: مطابق روایتی، پیامبر اکرم (ص) خود با مجوسان معامله اهل کتاب کرد و دیگران را نیز بدین کار دستور فرمود (ابوعبید، ۴۰-۴۳). از این رو، از عصر فتوح با زردشتیان به همین روش رفتار می شد (نک: بلاذری، ۲۶۷) و آنها غیر از گروش به اسلام و تأدیبه جزیه و یا جنگ، اگر می خواستند، می توانستند شهر خود را رها کرده، بروند. این نکته در بعضی از صلح نامه ها قید می شد. از این رو، در آغاز فتوح گروههایی از ایشان دست به مهاجرت زدند (مثلاً نک: طبری، ۱۴۰/۴) و کسانی از آنان که رفتار تازیان را بهتر از رفتار رؤسای دین زردشتی می دیدند، به

که غالباً حاکی از ناخشنودی و بلکه تفر سپاهیان و امرا و مویدان از یزدگرد است، می توان نشان داد. رفتار خیانت آمیز آبان جادویه پس از جولای با یزدگرد و نجات جان و اموال خود (طبری، ۱۶۶/۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۳/۱)؛ همکاری هیرید نهاوند در تسلیم خزاین خسرو در نخیرجان به حذیفه بن یمان (طبری، ۱۱۶/۴، ۱۳۳)؛ فتح نیشابور به راهنمایی یکی از دهقانان که می خواست خراج از او برداشته شود (یعقوبی، همانجا)؛ اطاعت بعضی از امرای سواد و هیرید دارابگرد از مسلمانان (خلیفه، ۱۱۹/۱، ۱۶۴؛ دینوری، ۱۱۶)؛ و همکاری مرزبان طوس و توقع حفظ حکومت خود (بلاذری، ۳۳۴) از آن جمله است. حتی در قادسیه نیز سپاه ویژه شاهی به تازیان پیوست و در تسخیر مداین و جنگ جولای با آنان همکاری کرد (همو، ۲۸۰، ۳۷۲-۳۷۳) و گویا در فتح بعضی از شهرهای خوزستان و فارس نیز دست داشت (طبری، ۹۰/۴-۹۱).

در آخرین روزهای یزدگرد هم یارانش از او بریده، به احنف بن قیس پیوستند و اموال شاه را پس از نزاع و جنگ با او گرفته، به امیر عرب دادند و خود نیز از آن سهم بردند (همو، ۱۶۶/۴-۱۷۱). این خود داستان شگفتی است که فتح و نفوذ اسلام در برخی از شهرها به سبب رقابت و دشمنی میان امرای آنجا دست می داد. مثلاً ری به کوشش ابوالفرخان فتح شد و تازیان حکومت آنجا را بدو دادند (همو، ۱۵۰/۴). در اصفهان نیز امرای ایرانی به مسلمانان پیوستند و خواهان جنگ با ایرانیان شدند (همو، ۹۰/۴). در مناطق شرقی گذشته از اشرافی چون بهمنه و کنارنگ که به مسلمانان گرویدند (بلاذری، ۴۰۴-۴۰۵)، ماهویه مرزبان مرو از مؤثرترین امرایی بود که با مسلمانان بر ضد یزدگرد همداستانی کرد، بدان شرط که حکومت در خاندانش بماند و خراج ندهد (طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲). به روایتی این ماهویه به نزد امام علی (ع) نیز رفت (بلاذری، ۴۰۸؛ طبری، ۵۵۷/۴). این مایه همراهی ایرانیان با تازیان سبب شد که در اواسط فتح ایران وقتی عمر دیوان عطایا تشکیل می داد، اشراف ایرانی را نیز برای جلب قلوبشان مشمول این عطایا قرار دهد که خود باعث پیش روی مسلمانان شد (یعقوبی، ۱۵۳/۲-۱۵۴). پس از آن نیز هر که از ایرانیان به مسلمانان می پیوست و با آنان در جنگها و فتح شهرها یاری می کرد، به دستور عمر از عطایا بهره مند می شد و اگر اسلام هم نمی آوردند، جزیه از آنها ساقط می گردید (طبری، ۴۹/۴، ۹۱). گفته اند این رفتار به پیشنهاد شهربراز حاکم باب در پیش گرفته شد (همو، ۱۵۶/۴)، گرچه در صلح نامه آذربایجان - پیش از حمله به باب - چنین نکته ای گنجانده شده است که در صورت همکاری ایرانیان، جزیه آن سال از ایشان برداشته شود (همو، ۱۵۵/۴).

بررسی صلح نامه های میان مسلمانان و ایرانیان اسلام نیاورده خود مشتمل بر نکات مهمی است که تسامح مسلمانان اولیه و نیز همراهی ایرانیان را نشان می دهد. مضمون بیشتر صلح نامه ها حاکی از آن است که مردم می توانند بدین خود بمانند و معابد و املاک خود را نگاه دارند و جزیه و خراج دهند، یا از آن شهر بروند، بی آنکه کسی متعرض آنان

اسلام گرویدند (صدیقی، ۱۳۴). گروهی نیز پرداخت جزیه را پسندیدند که در گرفتن آن اجحاف نمی‌شد، و جان و مال و دینشان نیز در امان بود (همو، ۳۷). از این‌رو، در سرزمین خویش ماندند و تا مدتها دین زردشتی در بعضی مناطق کاملاً رواج داشت (مثلاً نک: مقدسی، ۴۲۹، ۴۳۹؛ اصطخری، ۱۱۸-۱۱۹). در واقع باید گفت که در عصر خلفای راشدین با زردشتیان به خشونت و سختی رفتار نمی‌شد و همین امر باعث جلب آنان می‌گردید، اما در دوره امویان کار بر آنها سخت شد، چنانکه هیریدان را می‌کشند و آتشکده‌ها را ویران می‌کردند (تاریخ سیستان، ۹۲-۹۳؛ جاحظ، ۴۸۰/۴-۴۸۱).

با اینهمه، در اواخر این دوره نیز حاکمی چون عبدالله قسری چندان تسامح داشت که مردی زردشتی را بر مسلمانان سروری داده بود (ابن خلکان، ۲۲۹/۲). در برابر، اخباری حاکی از آن است که گاه بر زردشتیان باقی مانده چنان سخت می‌گرفتند که گروههایی تن به مهاجرت به خارج از ایران می‌دادند (زرین کوب، 32)، اما زردشتیان اسلام آورده نیز از تعرض همکیشان سابق خود مصون نبودند (مثلاً بولت، همانجا). آتشکده‌های زردشتی نیز، اگر در جایی بود که به صلح فتح می‌شد و مرزبانان برجای خود ابقا می‌شدند، باقی می‌ماند والا ویران می‌گشت (رافعی، ۴۵۱/۴۶؛ صدیقی، همانجا)، چنانکه در صلح‌نامه آذربایجان به صراحت آمده که آتشکده‌ها نباید ویران گردد (بلاذری، ۳۲۶). اما هم اینها که باقی مانده بودند نیز به تدریج - جز معدودی از آنها - از میان رفتند (نک: قعی، ۳۷). زردشتیان در زمره سایر اصحاب ادیان در مناظرات دینی نیز شرکت می‌جستند. کتاب گجستک ابالش شرح مجلس مأمون در این باب به زبان پهلوی است (نک: ص: 9-12، جم؛ نیز ابن بابویه، ۱۵۴ به بعد). در سده ۳ همچنین زردشتیان به مباحث کلامی پرداخته، آثاری در رد سایر ادیان نوشتند. از جمله است کتاب شکند ویمانیک (گمانی) و یچار از مردان فرخ که برای دفاع از دین زردشتی و حمله به ادیان دیگر نوشته شد (نک: سراسر کتاب؛ هدایت، ۲ به بعد) و گاه بر تازیان طعنه می‌زدند و منتظر بازگشت مجد و قدرت پیشین و رواج آیین خود بودند (متون پهلوی، ۱۹۰/۲-۱۹۱). اما بی‌گمان در برابر پیشرفت روزافزون اسلام، چاره‌ای جز عقب‌نشینی نداشتند و برخی چون به‌آفرید در خراسان چنین اندیشیدند که میان اسلام و دین زردشتی سازش و توافقی پدید آورند، اما جالب است که زردشتیان بز ضدش به پا خاستند و ابومسلم را به دفع او واداشتند (گردیزی، ۲۶۶-۲۶۷). در ایامی که قوم‌گرایی و اندیشه استقلال‌طلبی در میان ایرانیان رسوخ کرد، بعضی از امرای ایرانی مسلمان باز به دین سابق بازگشتند، یا کوشیدند آیین گذشته را زنده کنند. از آن میان باید از مازیار بن قارن حاکم مازندران یاد کرد (بلاذری، ۳۳۹؛ ابن اسفندیار، ۲۰۹-۲۱۰) که پدرش قارن پیش از آن دعوت به اسلام از سوی خلیفه وارد کرده بود (همو، ۲۰۶؛ درباره مرداوینج زیاری، نک: ه، آل زیار).

مقارن رواج اسلام در میان قبایل عرب ربیع و مضر در عراق، دین

زردشتی و مسیحیت و مزدکی وجود داشت (نک: امین، ۸۴). مسیحیان که از رفتار ساسانیان دلخوش نبودند (قس: آرنولد، 210) و شاید آرزوی پیروزی تازیان را داشتند، با آغاز حمله آنان فقط به تأمین جان و مال خویش اندیشیدند و به دفاع برخاستند (صدیقی، ۳۴). قبایل عرب مسیحی که با ایران هم‌پیمان بودند نیز بر اثر تبلیغ تازیان که آنها را هم‌زادان خود می‌خواندند، غالباً بدون دشواری به آنها می‌گرویدند؛ مثلاً وقتی خالد بن ولید وارد حیره شد، از جمله کسانی که با او صلح کردند، سران مسیحی عرب چون عبدالمسیح بن عمرو ازدی بودند که پذیرفتند بر ضد ایرانیان جاسوسی کنند (بلاذری، ۲۴۲-۲۴۳). با آنکه درباره گروهش ایرانیان غیر زردشتی به اسلام منابع و روایات درستی به دست ما نرسیده، ولی شواهدی از طریق مسیحیان در دست است که از روی گردانی سریع از مسیحیت در فارس و دیگر نقاط حکایت دارد (اشبولر، 143-144). گروه مسیحیان به اسلام تا قرن‌ها بعد ادامه داشت و آورده‌اند که بعضی از روحانیان برجسته مسیحی در ایران در قرن ۲ و نیز ۴ اسلام آوردند، هر چند مسیحیان درباره علت آن حکایات عجیب گفته‌اند (متز، ۷۶/۸ و حاشیه). با اینهمه، به نظر می‌رسد که انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی هم در این گروه‌ها بی‌تأثیر نبوده است (همانجا).

اما مانویان و مزدکیان که در عصر ساسانی سخت مورد هجوم و سرکوب واقع شده بودند و میدان بدترین آزارها را بر آنها روا می‌داشتند (صدیقی، ۲۱-۲۳، ۳۱)، در تسلط اسلام خود را آزادتر می‌دیدند و روزگاری آسوده زیستند. لااقل تا اواخر قرن اول از مانویان در عراق و خراسان خبر داریم (ابن ندیم، ۲۳۴) و وجود فرقه‌های گوناگون در میان مانویان، حاکی از آزادی آنها در این عصر است. اما سپس مانویت و آیینهای آن به عنوان بدعت و زندقه ممنوع گردید (زرین کوب، 32-33).

درباره اسلامی شدن ایران و گروهش ایرانیان باید گفت قطع نظر از اسلام آوردن یازدان امیر یمن، افسران و فرماندهان و اشراف و دهقانان ایران نخستین کسانی بودند که به اسلام گرویدند و از آن پس زیردستانشان به آنها پیوستند، چنانکه اسواران ایرانی در اوایل فتوح مسلمانان اسلام آوردند (بلاذری، ۳۷۲-۳۷۳) و رؤسای اصفهان و اسواران آنجا که به فارس رفته بودند، نیز مسلمان شدند (طبری، ۹۰/۴) و مرزبان مروالرو هم به تاسی از بعضی امرای ایرانی به اجحف بن قیس تسلیم شد (بلاذری، ۴۰۶). در حدود باب نیز شهر براز فرمانروای آنجا از نخستین کسانی بود که در این منطقه تسلیم شد و به اسلام متمایل گردید (طبری، ۱۵۶/۴). از میان مردم، قزوینیان نخستین گروهی بودند که بدون جنگ و بی درنگ اسلام آوردند (بلاذری، ۳۲۱). از روایات برمی‌آید که اسلام در غرب ایران با سرعت بیشتری رواج یافت. چه، گفته‌اند وقتی اشعث در عصر امام علی (ع) حکومت آذربایجان یافت، بیشتر مردم آنجا مسلمان بودند (همو، ۳۲۹). در برابر گروهش امرا و دهقانان، تازیان نیز ایشان را غالباً بز قدرت و نفوذ خود ابقا می‌کردند.

گروش به اسلام و علویان، تحصیل مشروعیتی برای جنگ با دستگاه خلافت بود و علویان نیز برای همین کار، ایشان را به اسلام خواندند (نکا: کسروی، ۳۶).

این نکته نیز بس مهم می‌نماید که عده بسیاری از ایرانیان با قبول اسلام آرزومند بهبود وضع اجتماعی و برخورداری از مساوات بودند، اما وقتی عصر اول فتوح به پایان رسید و خلوص نیت و شور دینی و سادگی تازیان اولیه نقصان یافت و جاه طلبی و ثروت خواهی و اغراض دیگر به میان آمد. ایرانیان دچار سرخوردگی و ناخشنودی شدند و فاصله میان نومسلمانان و تازیان که باز به تقالید و عقاید کهن خوش دلبستگی یافته، غیر عرب را تحقیر می‌کردند، عمیق شد. بسیاری از قیامهای بعدی از سوی گروههای مختلف مردم ایران نتیجه همین رفتار بود: ایرانیانی که به انگیزه‌های اجتماعی مسلمان شده، و از تحقیر خود سخت ناراضی بودند، ایرانیان مسلمانی که تعطیل شریعت اسلام را بر خود هموار نمی‌کردند، و ایرانیانی که بر دین پیشین باقی مانده بودند و فرصتی می‌جستند تا خود را از دست تازیان رها کنند (صدیقی، ۴۱، ۶۴-۶۵). از این روست که این قیامها در لباس دین خواهی و فرقه‌گرایی، و هم برای احیای آیین کهن و دولت ایرانی رخ می‌داد. بدین سان، باید گفت دامنه گروش به اسلام در ایران همه یکسان و البته همزمان نبود. بنابراین منحنی گروش را باید مرتبط با زمان و مکان گسترش اسلام ترسیم و بررسی کرد (بولت، ۲۲)؛ چنانکه اسلام در قرن اول در ایالات غربی و مرکزی چون آذربایجان و کردستان و خوزستان رواج بیشتری یافته، و در فارس که محل حفظ روایات و رسوم قومی بود، قوت چندانی نداشت. در کرمان هم میان مسلمانان، غلبه با خوارج بود، گرچه گروهی از مردم بر دین سابق باقی مانده بودند، و در مناطق کوهستانی دور از تسلط تازیان می‌زیستند تا در عصر عباسیان به اسلام گرویدند (ابن حوقل، ۳۱۰؛ صدیقی، ۶۸). همین معنی نشان می‌دهد که اسلام در میان شهرنشینان بیش از روستاییان و مناطق کوهستانی که مردمش غالباً بر دین کهن باقی مانده بودند، رواج داشت (همو، ۶۸-۶۹، ۷۸-۷۹). اما از اواخر قرن ۴ق تعصب و سخت‌گیری نسبت به غیرمسلمانان افزایش یافت و دین مزدایی به تدریج ضعیف‌تر شد و عقب‌نشست و اسلام جای آن را گرفت.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بابویه، علی، عین اخبار الرضا، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن قتیبه، المعارف، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش فلرکل، بیروت، مکتبة الخیاط؛ ابوعبید قاسم بن سلام، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی هبنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصهبان، به کوشش ددریگ، لیدن، ۱۹۳۱م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ۱۹۳۵م؛ بسوی، یعقوب، الصحرة والتاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۲ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بولت، ریچارد، گروش به اسلام در قرن میانه، ترجمه حسین وقار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار،

جز این، انگیزه‌های دیگری نیز مردم را به اسلام متمایل می‌کرد؛ مثلاً در ۴۶ق مردم سیستان به سبب دادگری حاکم آن دیار، به اسلام گرویدند (تاریخ سیستان، ۹۱) و مردم فارس ملک‌داری حاکم آنجا را به فرمانروایی خسرو انوشروان مانده می‌کردند (طبری، ۱۳۷/۵). خوش رفتاری اسد بن عبدالله حاکم خراسان که خاندانهای بزرگ و مردمان اصیل را نیکو می‌داشت، هم باعث گروش بزرگان ایران به اسلام می‌شد، چنانکه سامان خدات به دست او اسلام آورد (نرشخی، ۸۱). بی‌گمان موقعیت دهقانان مسلمان شده نیز سبب می‌شد که برخی از زبردستان ایشان هم به اسلام بگروند، اگرچه گفته‌اند دهقانان که طرفدار حفظ اصول اشرافی بودند، از مسلمان شدن مردم تابع خود چندان خشنود نبودند، چه، در این صورت آن فرودستان با دهقانان برابر می‌شدند. از این رو، مثلاً در خراسان دهقانان از عامل آنجا خواستند که از نومسلمانان نیز جزیه بگیرد (صدیقی، ۵۷-۵۸) و این باعث می‌شد که مردم از گروش به اسلام باز ایستند.

در واقع باید گفت علل و انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی مانند فرار از جزیه و رهایی از ذلت و خواری (مثلاً نک: زرین کوب، 31) هم در اقبال مردم به اسلام نقش مهمی داشت؛ چنانکه آورده‌اند شهربراز دادن جزیه را خفتی برای خود می‌شمرد و به اسلام اظهار تمایل کرد (طبری، ۱۵۶/۴). با اینهمه، وقتی به سبب افزایش مسلمانان درآمد ناشی از جزیه کاهش یافت، به دستور حجاج از نومسلمانان نیز جزیه گرفتند و چون عمر بن عبدالعزیز آمد، این کار را منع کرد و باز مردم روی به اسلام نهادند (همو، ۵۵۹/۶؛ امین، ۹۲). پیش از آن هم وقتی مغیره به رستم فرزند پیشنهاد اسلام یا جزیه یا جنگ می‌داد، تصریح کرد که اسلام را از آن دو خوش‌تر دارد (طبری، ۵۲۵/۳). درباره دهقانان ایرانی باز هم باید گفت پیروزی عباسیان که به‌ویژه در خراسان مرهون یاریهای ایشان بود (مثلاً نک: گردیزی، ۲۶۶؛ دینوری، ۳۶۱)، خود باعث گروش گروهی از دهقانان به اسلام شد و ابومسلم که در مسلمانی تعصب می‌ورزید و بخارا خدات را به جرم ارتداد کشت، در این گرایش و گروش به اسلام نقش داشت (نیز نک: دهالا، 439؛ نک: ه. د. ابومسلم). گروش دهقانان به اسلام از دیدگاه فرهنگی نیز سخت مهم است. چه، رسوخ اسلام در میان ایشان که از پایگاه اجتماعی خوبی برخوردار بودند و نیز حاملان فرهنگ و ادب ایرانی به‌شمار می‌رفتند، سبب شد که این فرهنگ و ادب در محیط نوین نیز به حیات خویش ادامه دهد و باقی بماند.

به هر حال، از دیگر عوامل نفوذ و گسترش اسلام در ایران مهاجرتهای اعراب به ایران بود که پس از فتح این سرزمین در شهرهای مهمی چون همدان، اصفهان، فارس، قم، کاشان، قزوین، خراسان و سیستان سکنی گزیدند و این خود باعث تسریع جریان اسلامی شدن ایران گردید. گرچه آورده‌اند که ایرانیان در بعضی نقاط آشکارا با عربها مخالفت می‌ورزیدند، چنانکه در قم مردم با تازیان به کشمکش برخاستند (زرین کوب، 27-28). مردم سواحل دریای خزر با آنکه دیرتر به اسلام گرویدند (نکا: ه. د. آل باوند)، ولی شاید یکی از انگیزه‌های آنها در

تهران، ۱۳۵۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از بیروز تا چنگیز*، تهران، ۱۴۰۹ق؛ تعالی مرغی، حسین، *تاریخ غرر السیر*، تهران، ۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمرو، *الحيوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۴۰م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفه بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالنعم عامر، بغداد، ۱۹۵۹م؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوين*، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ زین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران*، ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هم، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ج ۱، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ۱۳۶۷ش؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ قرآن کریم؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی قمی، به‌کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کسروی، احمد، *شهرباران گناباد*، تهران، ۱۳۰۷ق؛ گرده‌زی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریح، بیروت، ۱۹۶۷م؛ متون پهلوی، به‌کوشش جاماسب جی دستور متوجه جی جاماسب آسانا، گزارش سعید عربان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *مجله التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مردان فرخ، *شکند گمانی و بیچار گزارش گمان‌شکنی*، ترجمه صادق هدایت، تهران، ۱۹۴۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ترشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد قباوی، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ تولدک، شوذر، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، صادق، مقدمه بر *شکندگمانی و بیچار* (نکته هـ، مردان فرخ)؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Dhalla, M.N., *History of Zoroastrianism*, Bombay, 1963; *Gujastak Abalish*, ed. & tr. A. Barthelemy, Paris, 1887; Morony, M. G., «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq», *Iran*, 1976, vol. XIV; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Zarrinkub, A., «The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975.

صادق سجادی

اسلام در ماوراءالنهر و ترکستان:

در ماوراءالنهر:

پیش از دوره سامانی: سرزمین ماوراءالنهر به مفهومی گسترده، در گذشته‌ای دور مهد پیدایی دو تمدن درخشان خاور-سغد و خوارزم-بود و به سبب پیوندهای تجاری و سیاسی با چین و ترکستان از طریق خاور، و با ایران و روم از طریق باختر، ادیان گوناگون بودایی، مانوی، زردشتی و مسیحی همزمان در آنجا نفوذ داشته، و معابد مختلف در کنار یکدیگر برپا بوده است. حتی سغدیان التزام به دینی یگانه نداشتند و پیروان ادیان گوناگون در میان آنان، در کنار یکدیگر می‌زیستند.

با شکل‌گیری خلافت در حجاز و آغاز فتوحات اسلامی، تا ۲۲ق، منطقه وسیع خراسان تا رود آمو گشوده شد و از آن پس ماوراءالنهر، همسایه شمالی خراسان، از ولایات تحت فرمان خلافت اسلامی گشت. از ۵۴ق/۶۷۴م والیان خراسان جنگ‌هایی را با شاهنشاهی سغد و خوارزم آغاز کردند که بدون نتیجه‌ای قطعی تا ۹۰ق/۷۰۹م ادامه یافت. در باره این جنگ‌ها دو تک‌نگاری فتوح خراسان، اثر علی بن محمد مدائینی (د ۲۲۵ق) و کتاب خراسان، اثر ابوعبیده معمر بن مثنی از منابع اصلی به شمار می‌آیند (نک: ابن ندیم، ۵۹، ۱۱۵) که پایه گزارشهای

بلاذری، طبری و ترشخی بوده‌اند.

با اینکه در برخی روایات از فتوحی در آن سوی آمو همزمان با فتوح خراسان سخن رفته است (نک: بلاذری، ۳۹۸-۳۹۹)، اما بر پایه روایات قابل پذیرش، نخستین امیر خراسان که از آمو گذر کرد و روی به سرزمینهای سغدیان آورد، عبیدالله بن زیاد بود. وی در ۵۴ق سپاهی بزرگ به سوی بخارا برد که حرکت او حاصلی نداشت و تسلط وی بر رامین و بخش‌هایی از بیکنند نیز دیری نپایید. این نبرد، نقطه آغازی برای امیران خراسان بود که گویا تا چند سالی حمله‌های تابستانه به سغد را پی می‌گرفتند و گاه برخی از صحابه، چون قثم بن عباس نیز در این جنگ‌ها شرکت داشتند (مثلاً نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۰۱). در واکنش نسبت به این کشمکشها، شاهان محلی ماوراءالنهر در برابر مسلمانان به انتقالی نظامی روی آوردند؛ به طوری که در دهه‌های بعد والیان کاردان خراسان از لشکرکشی به سمت شمال ابا داشتند و اغلب امیر عراق حجاج بن یوسف ثقفی بود که آنان را به برخی تحرکها بر می‌انگیخت. به عنوان نمونه، لشکرکشی یزید بن مهلب به خوارزم در ۸۵ق بر خلاف رأی یزید و با فشار حجاج عملی شده بود (بلاذری، ۴۰۰ به بعد؛ طبری، وقایع سالهای ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۸۲، ۸۵ق؛ نیز نک: ترشخی، ۵۲-۶۰).

از نمونه‌های نفوذ امیران مسلمان در ماوراءالنهر در دهه ۷۰ق، جریان روی آوردن موسی بن عبدالله به ترمذ است. بر پایه منابع تاریخی، در حدود سال ۷۰ق، موسی فرزند عبدالله بن خازم، والی ابن زبیر بر خراسان به اشاره پدر، فوجی از سربازان وفادار به بنی خازم را با خود برگرفته، به آن سوی آمو روی نهاد و پس از کوتاه زمانی جنگ و گریز، و عبور از مسیر بخارا و سمرقند، به دژی در ترمذ روی آورد و به زودی زمام امور را در آن نواحی در دست گرفت. پس از استقرار موسی در ترمذ، وی به تدریج، به عنوان امیری مسلمان و مخالف حکومت مرکزی عبدالملک بن مروان در منطقه از سوی شاهان ماوراءالنهر پذیرفته شد و ترمذ پایگاهی برای مخالفان امیر خراسان گشت. حکومت ضد شامی موسی بن عبدالله در ترمذ تا ۸۵ق دوام یافت و تنها اختلافات درونی که به قتل موسی انجامید، زمینه اضمحلال آن را پدید آورد (نک: بلاذری، ۴۰۷-۴۰۹؛ طبری، وقایع سال ۸۵ق). در بررسی تاریخی، باید این حکومت را نه تنها اول نمونه حکومت مسلمان در منطقه، بلکه یکی از نخستین حکومت‌های مستقل از خلافت مرکزی بازشناخت.

با استقرار یافتن خلافت مرکزی شام در شاخه مروانی بنی امیه، سرانجام در خلال سالهای ۸۹-۹۶ق/۷۰۸-۷۱۵م، قتیبه بن مسلم که از سوی خلیفه وقت به عنوان والی خراسان تعیین شده بود، جنگ‌هایی جدی و پردامنه را با شاهنشاهی سغد و خوارزم سازمان داد که در نتیجه آن حاکمیت خلافت اسلامی با نباتی نسبی، بر سرزمینهای واقع در شمال خراسان، تا نواحی چاچ و فرغانه در خاور، استوار گردید (نک: بلاذری، همانجا؛ طبری، وقایع سالهای ۸۹-۹۶ق؛ ترشخی، ۶۱ به بعد).

این دوره از تاریخ ماوراءالنهر که می‌توان از آن به دوره آغازین

منطقه خوارزم را از نظر ویژگیهای اقلیمی و حتی مردم آن با سجلماسه در مغرب اقصی قابل مقایسه دانسته است (ص ۲۸۶)؛ شهر صحرائی سجلماسه که به جهانی مشابه، دیر زمانی مأمّن محکمان صُفّری بوده است.

ماوراء النهر همچون خراسان در دهه‌های ۱۲۰ و ۱۳۰ ق، سرزمینی مناسب برای ارسال داعیان صُفّری و اباضی بود و در این میان دعوت اباضی با توفیقی نسبی در خوارزم مواجه بود. ابویزید خوارزمی، عالمی برخاسته از این سرزمین، مهم‌ترین داعی اباضی در مشرق زمین است که پس از دوره‌ای تحصیل در بصره نزد ابو عبیده، امام وقت اباضیان و دیگر عالمان مذهب، به خوارزم بازگشته، و مذهب اباضی را در میان جمع کثیری رواج داده بود (نک: ابن سلام، ۱۱۴؛ کندی، ۳۶۲/۳؛ شماخی، ۸۸۱، ۱۴۳). در بی کوششهای ابویزید، خوارزم چندگاهی، یکی از مراکز مهم فرهنگی برای اباضیه به شمار می‌آمد و عالمانی چون جعفر خوارزمی، پسر او عبدالرحمان، ابوسلیمان خوارزمی و عبدالله ابن نصر خوارزمی از آن دیار برخاستند (نک: کندی، ۳۶۰/۳). اما جریبان محکمه در ماوراء النهر دوام چندانی نیافت و در سده ۳ ق کمتر نشانی از آنان دیده می‌شد.

نمایندگان طیفی از اندیشه اسلامی، یعنی اصحاب حدیث - که بعدها از آنان به اهل سنت و جماعت تعبیر می‌شد - در نقاط مختلف ماوراء النهر سده ۲ ق، طبقه‌ای آشنا بوده‌اند. حضور محدثانی غالباً عرب‌تبار در شهرهای بخارا و سمرقند در طول سده ۲ ق، چون عبیده بن هلال عقی بصری، برد بن سنان سمرقندی، عیسی بن موسی غنچار بخاری و ابومقاتل سمرقندی به عنوان نخستین محدثان آن سوی آمو، زمینه را برای پدید آمدن یکی از مکاتب برجسته اصحاب حدیث در ماوراء النهر فراهم ساخت. مکتب محدثان ماوراء النهر در طول سده ۳ ق نیز با رونقی تمام دوام یافت و نویسندگان و حافظان نامداری را تربیت کرد که در میان آنان کسانی چون عبدالله بن عبدالرحمان دارمی سمرقندی، عبد بن حمید کُشی و محمد بن اسماعیل بخاری دیده می‌شدند. در دوره تدوین کتب سته، یعنی دوره‌ای ۵۰ ساله که نقطه اوج ادبیات حدیث در جهان اسلام به شمار می‌آید، عالمان ماوراء النهر در کنار خراسانیان و جبالیان نقشی اساسی ایفا نموده‌اند.

گرایشهای صوفیانه نیز از بدو شکل‌گیری، در ماوراء النهر هوادارانی داشته است و برخی از رجال نامبردار در شمار نخستین مشایخ صوفیه چون ابوتراب نخشبی (د ۲۴۵ ق) و ابوبکر وراق ترمذی (د ۲۴۷ ق)، از همین منطقه برخاسته‌اند.

دوره سامانی: ریشه‌دار شدن دیانت اسلام در ماوراء النهر و برافتادن دولتهای پر قدرت غیر اسلامی ترک در خاور، از عوامل مهم شکل‌گیری حکومتی باثبات، مستقل و یکپارچه با هویت ملی - اسلامی در منطقه ماوراء النهر بود. حکومت سامانی که در آغاز امارتهایی خرد، و فرمانبردار والیان خراسان بود، با اقتداری روزافزون، سرانجام در ۲۶۱ ق / ۸۷۵ م از سوی خلیفه بغداد به عنوان حکومتی مستقل از

اسلامی یا ماقبل سامانی تعبیر کرد، کمتر در تحقیقات نوین مورد توجه قرار گرفته است. از وقایع رخ داده در اوایل این دوره، می‌توان به شورشهای مکرر (در اصطلاح منابع اسلامی: رده) و کشمکشهایی میان بومیان با والیان مسلمان، از جمله در سالهای ۱۱۰-۱۱۲ و ۱۲۱ ق (نک: طبری، ذیل وقایع همان سالها) اشاره کرد که کوششی برای باز یافتن استقلال پیشین بوده است و تنها رسوخ تدریجی فرهنگ اسلامی در منطقه بود که توانست چنین حرکتهایی را پایان بخشد. سالها بعد، حرکتهای استقلال طلبانه ماوراء النهریان، دیگر گرایشی اسلام‌گریز نداشت و شورشهای رده، جای خود را به حرکتهایی داده بود که با عنوان شعوبی‌گری شناخته می‌شده‌است. این حرکتها جز موردی استثنایی، یعنی قیام سپیدجامگان (برای تفصیل، نک: نرشخی، ۸۹ به بعد)، به طور کلی با پذیرش دیانت اسلام همراه بود و تنها رنگ جدایی فرقه‌ای داشت.

در جریان انتقال قدرت از خاندان اموی به عباسیان، گویا ماوراء النهریان از قیام ابومسلم که ظاهراً چهره‌ای فرقه‌ای با گرایش شیعی عباسی داشت، حمایت کردند (نک: ابن اثیر، ۲۵۸/۵)، اما پس از تثبیت خلافت عباسی، به زودی جریانی ضد عباسی در منطقه پدید آمد که ابومسلم را به لشکرکشی به ماوراء النهر و ادار ساخت (نک: طبری، ۴۶۴/۷). در همین دوره، تشیع با گرایش علوی نیز در منطقه پیروانی داشت و از حرکتهای سیاسی این گروه، باید از قیام ضد عباسی بخاراییان به رهبری شریک بن شیخ مهری (یا مهدی) در ۱۳۳ ق یاد کرد. دعوت ضد خلافت مرکزی شریک در ماوراء النهر با چنان استقبالی روبه‌رو شد که حتی امیران عرب بخارا و خوارزم نیز با وی بیعت کردند (نک: همو، ۴۵۹/۷؛ نرشخی، ۸۶ به بعد).

در نگرشی گذرا بر تاریخ گرایشهای اعتقادی، باید گفت که یکی از نخستین شخصیتهای صاحب اندیشه کلامی در ماوراء النهر، جهّم بن صفوان راسبی (د ۱۲۸ ق)، از ساکنان سمرقند بود که در باب صفات باری، مسائل معاد و یارهای دیگر از مباحث کلامی آن روزگار، نظریاتی عقل‌گرایانه ابراز داشته بود. جهّم در بعد سیاسی نیز، از مخالفان حکومت اموی بود و در جهت همین اندیشه، در قیام ضد اموی جارت بن سربج در خراسان شرکت جست (نک: اشعری، ۲۷۹-۲۸۰؛ بغدادی، ۱۹۴-۱۹۵؛ برای پیروان مکتب او در ترمذ، نک: مقدسی، ۳۲۳).

از گرایشهای فرقه‌ای کهن، اما ناپایدار در ماوراء النهر، گرایش محکمه است که با توجه به نگرش خاص مذهب در باب حکومت، در بادی امر می‌توانست هواداران بسیاری در میان استقلال طلبان مسلمان ماوراء النهر بیابد. این گرایش گویا اندکی پس از فتوح‌نهایی ماوراء النهر به منطقه راه یافته، و شاید از نخستین مبلغان آن، عکرمه مولای ابن عباس بوده که سفری تبلیغی به سمرقند داشته است (نک: ابن سعد، ۲۱۴/۵؛ قس: درجینی، ۱۱/۱). باید در نظر داشت که این گرایش بیشتر در خوارزم با استقبال روبه‌رو شد که ویژگیهای اقلیمی و فرهنگی متفاوتی با سفد داشت؛ چنانکه مقدسی جغرافی‌دان سده ۴ ق، به ظرافت

خراسان شناخته شد (نک: ابن اثیر، ۷/ ۲۷۹-۲۸۲)؛ تولیت مستقیم نصر بن احمد در این سال از سوی خلیفه، در عمل به معنی رسمیت بخشیدن به ماوراءالنهر، به عنوان ولایتی مستقل بود که نقطه عطفی در تاریخ این سرزمین به شمار می آید.

حرکت به سوی یکنواختی مذهب نیز در ماوراءالنهر، با دوره سامانیان آغاز شد و در اواخر سده ۳ق، این حرکت تا حد قابل ملاحظه‌ای به نتیجه رسیده بود. مذهب حنفی در این دوره به عنوان مذهب غالب فقهی در منطقه جای گشوده، و مذهب شافعی در سطحی محدود، در نواحی چاچ، ایلاق و نیز سواد بخارا رواج یافته بود (نک: مقدسی، ۳۲۳). در سده‌های نخستین هجری، مذهب حنفی - دست کم در مشرق - تنها یک مذهب فقهی نبود و آموزشهایی کلامی را نیز به همراه داشت. اگرچه در شمار نخستین نمایندگان مکتب عدل‌گرای حنفی، ابومقاتل سمرقندی از عالمان ماوراءالنهر، نقشی مهم ایفا کرده است، اما چنین می‌نماید که در ماوراءالنهر، اعتقاد حنفی از دیرزمان به اعتقاد اصحاب حدیث نزدیک شده بود. پیروان این مکتب که جز تفکر ارجاء، در دیگر مسائل اعتقادی اختلاف ویژه‌ای با اصحاب حدیث نداشتند، خود را «اهل سنت و جماعت» می‌نامیدند.

مذهب حنفیان اهل سنت و جماعت که مهم‌ترین کانون شکل‌گیری آن ماوراءالنهر و به ویژه دو شهر سمرقند و بخارا بود، در اواخر سده ۳ق از سوی امیران سامانی به عنوان مذهب رسمی حمایت می‌شد، چنانکه در دوره امیر اسماعیل سامانی، عالمان حنفی، امیر را بر آن داشتند تا از پای گرفتن مکتبهای مخالف در سرزمین ماوراءالنهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا در کتابی عقاید اهل سنت و جماعت را گرد آورد. نتیجه این کوشش کتاب السواد الاعظم بود که با فاصله‌ای کمتر از یک سده، به دستور امیر نوح سامانی به فارسی ترجمه شد (نک: ابوالقاسم حکیم، ۱۷-۲۰). برخی از بزرگان این مکتب چون ابوحفص کبیر بخاری، از چنان جایگاه مذهبی مهمی در ماوراءالنهر برخوردار بودند که به گفته نرشخی (ص ۷۷)، به سبب وجود او بود که بخارا «قبة الاسلام» نام گرفت.

با اینکه سامانیان در صدد نابودی مذاهب گوناگون در ماوراءالنهر بودند، گرایش شیعی که پیشینه‌ای دیرین در این سرزمین داشت، همچنان بقای خود را در منطقه حفظ کرد و مذهب شیعه با دو طیف امامی و اسماعیلی در دوره سامانی از رونقی برخوردار بود.

پیشینه امامیه در ماوراءالنهر تا اواسط سده ۳ق چندان روشن نیست، اما بر پایه منابع رجالی می‌توان از میانه سده ۳ق، مسیر تاریخی مذهب امامیه را به ویژه در سمرقند و کش ترسیم کرد. در دهه‌های میانی سده یاد شده مکتبی امامی یا گرایش کلامی را در ماوراءالنهر می‌توان یافت که شاخص‌ترین نماینده آن حسین بن اشکیب، متکلم مروزی است که در سمرقند و کش اقامت گزیده بود. اگرچه نقش ابن اشکیب را در انتقال اعتقادات امامی از عراق و خراسان به ماوراءالنهر نمی‌توان

نادیده انگاشت، اما باید توجه داشت که در میان معاصران امامی او، کسانی چون ابراهیم بن نصیر کشی، احمد بن ابی عوف بخاری، جعفر بن احمد بن ایوب سمرقندی، از بومیان منطقه، و حسن بن خرزاد مهاجر از قم نیز بوده‌اند (نک: طوسی، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۳؛ نجاشی، ۴۴، ۱۲۱).

در ثلث اخیر از سده ۳ق، محمد بن مسعود عیاشی، طالب علمی غیر شیعی از مردم سمرقند، به مذهب امامیه پیوست و بر پایه آموخته‌هایش از عالمان امامی ماوراءالنهر، خراسان، قم و عراق (نک: همو، ۳۵۰-۳۵۱) مدرسه‌ای را در سمرقند بنیان نهاد که عالمان برجسته‌ای چون کشی، صاحب معرفه الرجال از پرورده‌های آن بودند. از دیگر معاصران عیاشی، باید از ابراهیم بن علی، زاهد و مصنف کوفی یاد کرد که در سمرقند اقامت گزیده، و از حمایت امیران سامانی، چون نصر بن احمد نیز برخوردار بوده است (نک: طوسی، ۴۳۸). حضور جماعت امامی مذهب در ماوراءالنهر در سده ۴ق نیز محسوس بود و گروههایی از امامیان در این سده، در پهنه وسیعی از خوارزم تا ایلاق می‌زیسته‌اند (برای عناوین برخی جوابیه‌های شیخ مفید، نک: نجاشی، ۴۰۰-۴۰۲). عالم مشهور امامی، ابن بابویه نیز در حدود سال ۳۶۸ق، برای تعلیم و تعلم، سفری به نواحی سمرقند، فرغانه و ایلاق داشته (نک: ه، ۳/ ۶۳۲-۶۴۴)، و در ایلاق به درخواست شیعیان آن دیار، کتاب من لا یحضره الفقیه، از کتب اربعه امامیه را تألیف کرده است (نک: ۲/۱).

دعوت اسماعیلیه در ماوراءالنهر که از فعالیت‌های داعی ابوعبدالله خادم در خراسان متأثر بود، از اواخر سده ۳ق آغاز شد، اما به زودی محافل اسماعیلی ماوراءالنهر، خود عالمانی متنفذ پدید آورد که از برجستگان آنان داعی مشرق، محمد بن احمد نسفی بود. توفیق نسفی در اشاعه دعوت اسماعیلی در ماوراءالنهر، دشمنی ققیهان اهل سنت را برانگیخت و آنان را واداشت تا امیر نصر دوم را که به دعوت گرایش یافته بود، از حکومت براندازند. در پی این دگرگونی، بسیاری از اسماعیلیان در ماوراءالنهر به قتل رسیدند و در همین جریان، نسفی و یارانش نیز در ۳۳۲ق به فرمان امیر کشته شدند (نک: نظام الملک، ۲۸۲ به بعد؛ نیز ه، اسماعیلیه). هرچند پس از این قتل عام، از رونق دعوت در ماوراءالنهر به طور جدی کاسته شد، اما حضور محدود اسماعیلیان در منطقه ادامه یافت.

عصر پس از سامانی: در ۳۸۹ق/۹۹۹م سلسله سامانی در ماوراءالنهر، به دست قراخانیان منقرض شد؛ این خاندان که از سده ۴ق در ترکستان، دولت اسلامی مقتدری را بنیاد نهاده بود، در استیلا بر ماوراءالنهر با مقاومتی جدی روبه‌رو نشد.

در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م دولت قراخانیان غیر مسلمان که از چندی پیش در ترکستان پای گرفته بود، حاکمیت ماوراءالنهر را نیز در دست گرفت و این تسلط به رغم ناهمگونی دینی تا ۶۱۲ق/۱۲۱۵م ادامه یافت، اما این تازه واردان هویت اسلامی منطقه را در عمل پذیرفتند و با ابقای قراخانیان بر حکومتی نسبتاً خودگردان در منطقه (نک: ابن اثیر، ۸۱/۱۱)

افزون بر روابط سیاسی، از روابط تجاری میان مسلمانان و ترکستان تا حدودی آگاهی‌هایی در دست است: در نیمه دوم سده ۲ق، روابطی استوار میان باختر اسلامی با چین در خاور، و با سرزمین کیماکان و قرقیزان در شمال، از طریق ترکستان باختری برقرار بوده است، روابطی که بازتاب آن در آثار جغرافیایی اسلامی از اوایل سده ۳ق دیده می‌شود (نک: ابن خردادبه، ۲۸-۳۱؛ اصطخری، ۹، ۲۸۸؛ نیز برای تأیید در منابع چینی، نک: بارتولد، «مسیحیت...»، ۲۷۳). این روابط تجاری میان باختر ترکستان و ماوراءالنهر که ظاهر آن تا میانه سده ۳ق ادامه یافته، خودزمینه‌ای برای نفوذ روز افزون اسلام در منطقه بوده است، چنانکه بر پایه گزارشهای موجود، در همین دوره اسلام به نقاط داخلی ترکستان، دست کم تا نواحی کولان و ایسیک کول، راه یافته بوده است (مثلاً نک: حدود العالم، ۸۱، ۸۴).

اگر از فتح اسپجیاب در ۲۲۴ق به دست نوح سامانی (بلاذری، ۴۱۰؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶)، به عنوان حرکتی محدود و ناپیگیر صرف نظر شود، در طول یک سده، از سوی مسلمانان ماوراءالنهر بر ضد همسایگان خود، حرکتی نظامی گزارش نشده است. این آرامش نسبی زمانی شکسته شد که اسماعیل سامانی، بی‌درنگ پس از دست یافتن بر تخت بخارا در ۲۷۹ق، روی به سرزمینهای خاور نهاد و بخشهایی از غرب ترکستان را متصرف شد. او در پیش روی خود از اسپجیاب روبه شمال، بر شهر مهم طراز استیلا یافت. بر پایه گزارش نرشخی، گویا به دنبال این فتح، بسیاری از مردم طراز به اسلام گرویدند و معبد بزرگ شهر را مسجد جامع کردند (نک: ص ۱۱۸). در پی فتوح سامانی در فراسوی اسپجیاب، منطقه فاراب نیز تصرف شد (برداشتی از ابن خردادبه، ۳۱؛ مقدسی، ۲۷۳) و این شهر، به سرعت یکی از مراکز دانش‌پروری در جهان اسلام شد. مهاجرت محدث شامی، عبدالله بن محمد مقدسی (د بعد از ۳۱۰ق) به فاراب و سکنتی گزیدن او در این شهر و برخاستن معلم ثانی، ابونصر محمد بن محمد فارابی (د ۳۵۰ق) و دو ادیب برجسته - ابو ابراهیم اسحاق فارابی (د ۳۵۰ق) و ابونصر اسماعیل جوهری (د ۳۹۵ق) - از میان مردمان این سرزمین، نشان از این جایگاه مهم فرهنگی دارد.

در باره فتوح امیر اسماعیل، می‌توان گفت که پیش روی او در سمت شمال تا ده نوجکت، واپسین آبادی مهم بر سر راه سرزمین کیماک ادامه یافته است (نک: همو، ۲۷۴)؛ اما در باره حدود شرقی این فتوح به دشواری می‌توان سخن گفت. به هر روی، پیوستگی این منطقه به جهان اسلام در اواخر سده ۴ق، به گونه‌ای بود که مقدسی، جغرافی‌نویس آن دوره، سرزمینهای غربی ترکستان را از اسپجیاب تا بلاساغون به عنوان «کوره» ای از کوره‌های شش گانه سرزمین «هیطل» و ملحق به ماوراءالنهر معرفی کرده، و در بیشتر آنها به وجود مسجیدی جامع اشارت نموده است (نک: ص ۲۷۲-۲۷۵). در اواخر همین سده، اوضاع

به بعد، ۲۵۹/۱۲) مسلمانان را در عمل به شعایر دینی خود آزاد گذاردند. در ۶۱۶ق، ماوراءالنهر به تصرف مغولان درآمد و بر ویرانه‌های تمدن قراخانی-قراختایی، تمدنی جدید با هویت اسلامی شکل گرفت که در منابع تاریخی با عنوان جغتایی شناخته شده، و اوضاع فرهنگی ماوراءالنهر و هم ترکستان در سده‌های بعدی کاملاً متأثر از ویژگیهای آن بوده است. تصوف که از دیر زمان در این منطقه رواج داشت، پس از حمله مغول رونقی افزون یافت، تا حدی که می‌توان گفت اسلام شناخته در ماوراءالنهر در این دوره، بیشتر اسلامی صوفیانه بود و محافل متفکهان رونق کمتری داشت. دو طریقه از مهم‌ترین طریقه‌های صوفیه، یعنی کبرویه منتسب به نجم‌الدین کبرای خوارزمی (د ۶۱۸ق)، و نقشبندیه منتسب به بهاء‌الدین نقشبند بخاری (د ۷۹۱ق) به ترتیب در خوارزم و بخارا بنیان نهاده شدند. در کنار این دو، برخی دیگر از طریقه‌های صوفیه، چون یسویه به طور پراکنده در سراسر منطقه و نیز قادریه و چشتیه به طور محدود در نواحی فرغانه رواج داشته‌اند (نک: آکینر، 285-286).

در ترکستان: در سالهای پایانی سده ۱ق، قتیبه درفوحی پرشتاب، سرزمینهای پیوسته به قلمرو خلافت مرکزی را تا مجاورت ترکستان گسترش داد و چون مانعی جدی فراروی خود نمی‌دید، در همان سال ۹۶ق با حرکتی همچنان تند، از جانب فرغانه روی به خاور، و از جانب چاچ روی به شمال نهاد. حرکت نظامی قتیبه، اگرچه در آغاز به فتح نواحی شرقی تا کاشغر، و فتحی محدود به منطقه سندی نشین اسپجیاب در شمال منتهی شد (نک: بلاذری، ۴۱۱؛ طبری، حوادث سال ۹۶ق)، اما متفاوت بودن شرایط اقلیمی و اوضاع سیاسی این مناطق با ماوراءالنهر، موجب شد که اعمال حاکمیت فاتحان با مشکل روبه‌رو شود و قتیبه ناچار به عقب نشینی گردد (نک: همانجاها).

با استقرار حاکمیت خلافت اسلامی بر ماوراءالنهر از آغاز سده ۲ق^۸ و آرامش یافتن اوضاع داخلی بخش باختری ترکستان - یعنی سرزمین ارغو - پس از استیلای قارلق، چنین می‌نماید که عاملان خلافت عباسی در ماوراءالنهر توانسته بودند با همسایگان شرقی خود، جَبغویان هنوز غیر مسلمان قارلق، به گونه‌ای از همکاری دست یابند. در برخی از گزارشها، از تبادل فرستادگانی میان خلفای اموی چون هشام ابن عبدالملک (ح ۵۵-۱۲۵ق) و خاقانهای ترکستان و دعوت آنان به دیانت اسلام سخن به میان آمده است (نک: یاقوت، ذیل ترکستان)؛ اما در مقابل از تنشهای سیاسی و گاه نظامی نیز سخن رفته است. چنانکه گزارشی از ایام خلافت منصور (ح ۱۳۶-۱۵۸ق) حکایت از آن دارد که خلیفه، فرماندهی به نام لیث را با سپاهی به فرغانه گسیل داشت تا اتحاد شاه فرغانه با خاقان ترک در کاشغر را بر هم زند (نک: یعقوبی، ۲۸۷/۲). همچنین این خبر که در ۱۹۴ق، جبغوی قارلق ظاهراً از امارت خراسان، اطاعت می‌کرده، و شاه اترار نیز (در نزدیکی اسپجیاب) بدان خراج می‌پرداخته است (نک: ابن اثیر، ۲۳۲/۶)، سندی دیگر برای آگاهی از چگونگی روابط میان مسلمانان و ترکستان می‌تواند بود.

۱. «Okhristianstve...»

سیاسی برای مسلمانان در مرزهای ترکستان به اندازه‌ای با ثبات و اطمینان بخش بود که غازیان ماوراءالنهری برای جهاد به ثغور شام فرا خوانده می‌شده‌اند (نک: نسفی، ۳۶).

اگرچه در منابع تاریخی درباره‌ی پیش روی نظامی سامانیان در ناحیه فرغانه به صراحت سخن رفته است، اما بر پایه‌ی برداشت از برخی منابع، می‌توان چنین تصویر کرد که تخمیناً همزمان با گسترش کوره‌ی اسپجیاب، کوره‌ی فرغانه نیز به نفع سامانیان گسترش یافته، و ناحیه‌ای واقع در جنوب قرقیزستان کنونی، مشتمل بر شهرهایی مرزی چون اوش و اوزکند به قلمرو آنان افزوده شده است. کتیه‌ای عربی متعلق به اوش از سال ۳۲۹ق (نک: «گزارش...»، IV/73)، از جمله نشانه‌های تاریخی حیات اسلامی در این منطقه است و گزارش مقدسی از اواخر سده ۴ق، از رونق اسلام در این نواحی و ساخته شدن جوامعی بزرگ حکایت دارد (نک: ص ۲۷۲). از عالمان نامبردار آن در سده ۴ق نیز، می‌توان کسانی چون عمران بن موسی اوشی و علی بن سلیمان خطیبی اوزکندی (د بعد از ۴۰۵ق) را نام برد (نک: سمعانی، ۲۲۸/۱؛ یاقوت، ذیل اوزکند).

در ترکستان شرقی، نفوذ جدی اسلام با پایگیری سلسله قراخانی در کاشغر آغاز شده است که نخستین سلسله مسلمان از خاقانات ترک محسوب می‌گردد و در ربع دوم سده ۴ق در کاشغر بنیان نهاده شده است. نخستین فرمانروای آن، ساتوق بغراخان (د ۳۴۴ق)، با ترک آیین نیاکان به دیانت اسلام گروید و در عین برخورداری از قدرت سیاسی، در تاریخ ترکستان به عنوان شخصیتی مذهبی نیز شناخته شد؛ چنانکه تا هم اکنون مقبره او در منطقه کاشغر، زیارتگاه مسلمانان آن منطقه است (نک: نینگ، ۷۹). در آغاز شکل‌گیری این سلسله، دیانت اسلام به سرعت در منطقه تحت نفوذ ایشان گسترش یافت و شاید تا دهه ۳۸۰ق که دوره پیش‌روی قراخانیان به سوی باختر است، کمتر پایگاهی استوار برای ادیان دیگر در سرزمینهای میان کاشغر تا ماوراءالنهر، از خراسان تا چین بر جای مانده بود. در ۳۸۲ق، قراخانیان بلاساغون، و در ۳۸۳ق بخارا را تصرف کردند و بدین ترتیب قدرت سیاسی را در منطقه برای خود مسلم داشتند (نک: ابن اثیر، ۹۵/۹، ۹۸؛ قس: بارتولد، «بررسی...»، 41، 40) و زمینه را برای گسترش دین واحد در منطقه فراهم ساختند.

منطقه ختن در میانه کاشغر و تبت اندکی پیش از ۳۹۷ق به دست قدرخان، از خاندان قراخانی گشوده شد (نک: ابن اثیر، ۱۹۱/۹، ۲۹۹) و بدین ترتیب، شرایط برای نفوذ دیانت اسلام تا مرزهای چین فراهم گشت. در نمونه‌هایی از کهن‌ترین اشعار ترکی - اسلامی مربوط به محیط قراخانی که کاشغری در دیوان لغات الترک نقل کرده است، جنگهای ترکان اسلام آورده با اوغوران نامسلمان به روشنی بازتاب یافته که چهره‌ای دینی و جهادی به خود گرفته است (نک: ۳۹۱/۱، ۲۸۸، ۳۶۲). در اواخر سده ۵ق، منطقه ختن عالمانی چون احمد بن محمد استرسانی (د بعد از ۴۹۸ق) و سلیمان بن داوود ختنی (د بعد از ۵۲۳ق) را به عالم فقه و حدیث عرضه داشت (نک: سمعانی، ۲/۲۲۴ - ۳۲۵؛

یاقوت، ذیل استرسن، نیز باز کند).

در باره رواج اسلام در منطقه دشت شمالی، یعنی منطقه‌ای تقریباً قابل تطبیق با قزاقستان کنونی (بجز استان قزاقستان جنوبی)، باید گفت که بخش باختری در گرویدن به اسلام پیشینه‌ای دیرینه دارد. این منطقه که در سده ۴ق، زیستگاه قبایل گوناگون غز (اوغوز) بوده است (مثلاً نک: ابن فضلان، ۹۱، جم: حدود العالم، ۸۶ - ۸۷)، به ویژه در اثر مرادوات تجاری، از همان سده با دیانت اسلام آشنا شده است. بر پایه گزارش مقدسی در باره شهر سوران (صبران)، شهر مرزی غزان و ماوراءالنهریان، این شهر از فضایی اسلامی برخوردار بوده، و جامعی داشته است (نک: ص ۲۷۴).

در ۴۳۲ق، با مهاجرت سلجوق - از سران غز و نیای سلسله سلجوقی - به منطقه جند در شمال خوارزم، قدرتی سیاسی در این سرزمین پای گرفت که به سبب اسلام آوردن سلجوق، با گسترش رونق اسلام در این منطقه همناخت بود (نک: ابن اثیر، ۴۷۳/۹ - ۴۷۵). به زودی منطقه جند سرزمینی مسلمان نشین شد و در اتحاد با سوران، یک پادشاهی مسلمان و نیمه مستقل غز را تشکیل می‌داد (نک: همو، ۴۹/۱۰؛ یاقوت، ذیل جند و صبران).

در سخن از دیگر مناطق قزاقستان، پیش از هر چیز باید به گزارشی از ابن اثیر (۵۲۰/۹ - ۵۲۱) اشاره کرد، حاکی از آنکه در ۴۳۵ق، ۱۰ هزار خرگاه از قبایل کوچنده دشت، در اثر کوششهای قراخانیان به اسلام گرویدند. در تعمیم گزارش ابن اثیر درباره قبایل منطقه باید تأمل کرد، اگرچه ابن اثیر به تعبیری مبالغه آمیز می‌افزاید که «در این سال جز ترکان تاتار و خطا در نواحی چین، همه ترکان مسلمان بوده‌اند». به هر حال از سخنان یاقوت حموی چنین بر می‌آید که در سده ۶ق، هنوز منطقه اسپجیاب و اترار، منطقه‌ای مرزی میان ترکستان مسلمان با ترکان اسلام نیارورده بوده است (نک: ذیل اسپجیاب، نغز اسپجیاب، طاریند، کیماک).

خواجه احمد یسوی (د ۵۶۲ق) شخصیتی دینی با گرایش صوفیانه و برخاسته از شهر یتسی (در ترکستان کنونی) در شمال اسپجیاب، در گسترش دعوت اسلامی میان کوچندگان منطقه، نقشی مهم ایفا کرده، و دیوان شعر او با عنوان دیوان حکمت، به سان متنی دینی مقبولیت یافته است. مقبره خواجه در ترکستان، در خلال قرون، همواره مرکزی برای ترویج و تعلیم دیانت اسلام در منطقه، و نیز در میان قبایل کوچنده، مزار مقدس بود که کعبه ترکستان به شمار می‌آمد (مثلاً نک: فضل‌الله، ۱۲۹).

در آغاز سده ۷ق، حملات چنگیزخان، تاریخ آسیای مرکزی را دگرگون ساخت و در این میان، دشت قیچاق که در مسیر حمله مغولان به روسیه قرار داشت، نیز از قاعده مستثنی نبود. حکومت مغولی - ترکی اردوی زرین در باختر دشت قیچاق، از زمان ازبک خان (حک ۷۱۲ -

نامهای ایرانی شهرهای عراق - که بعضی هنوز رایج است - نشان می‌دهد که این منطقه از قرن‌ها پیش از اسلام ایرانی بوده است؛ زیرا می‌دانیم دست کم از قرن ۳ مهاجرنشینها و یادگانهای ایرانی در بین النهرین پدید آمد که غالباً توسط بخشی از خاندانهای اشراف اداره می‌شد (مورنی، 42-41) و به مثابه سدی در برابر تهاجمات رومیان و نیز اعراب بدوی بود. در همین منطقه دولت عربی حیره و خاندان حاکم آنجا موسوم به لخمیان یا آل منذر که خراج گزار و تابع ساسانیان بودند، و نیز بعضی قبایل عرب چون تیره‌هایی از تغلیبان، ربیع، طی و ایاد مهم‌ترین خط دفاعی ایران در غرب کشور به شمار می‌رفت (طبری، ۲۰۷/۲-۲۱۸؛ تولدک، ۵۰۳، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۱۰). اما حوادث بزرگی سیادت ایرانیان را بر این منطقه تهدید می‌کرد. عقب نشینی خسرو پرویز از برابر رومیان و انقراض دولت لخمیان حیره عامل مهم ضعف ایران در این ناحیه بود. انقراض بیشتر ناشی از نزاعهای داخلی میان بعضی اشراف عرب حیره و دودمان حاکم بر آنجا بود (طبری، ۱۹۶/۲-۲۰۵). انقراض لخمیان مانع استواری را از برابر قبایل بدوی عرب برداشت و کار به جنگ میان ایرانیان و شیبانیان در ذوقار انجامید که به شکست ایران و فرو ریختن هیبت این دولت در بین النهرین منجر شد. عربها در این باره داستانها سرودند و از آن پس، آن مایه دلیری یافتند که به حملات مستقیم به ایرانیان بین النهرین بپردازند (همو، ۱۹۳/۲-۲۱۲؛ تولدک، ۴۹۱، ۵۰۴-۵۰۷، ۵۱۰).

نابسامانیهای داخلی ایران و حملات اقوام شرقی و نیز طغیان دجله و شکست سدها و ایجاد خسارات بزرگ از دیگر وقایعی بود که دست اعراب را در حمله به جنوب بین النهرین باز گذاشت و چون خسرو پرویز مرد و نزاعهای داخلی در ایران در گرفت، اینان هیچ مانعی در این منطقه بر سر راه خویش نمی‌دیدند (طبری، ۲۷۱/۳-۲۷۲؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۳-۱۴، ۱۸-۱۹) و در عراق به آبادیها حمله‌ور می‌شدند و به گرفتن غنیمت می‌پرداختند. در همین ایام وقایع رده و گروش اشراف ایرانی یمن به اسلام و جنگ با مرتدان رخ داد که در گسترش اسلام در بین النهرین بی‌تأثیر نبود و پای مسلمانان را به این منطقه باز کرد (طبری، ۲۲۹/۳-۲۳۶، ۳۱۸-۳۲۴؛ ابن اثیر، ۲۳۶/۲ به بعد؛ قس: بلاذری، ۱۰۵-۱۰۷).

خالد بن ولید پس از سرکوب مرتدان به دستور ابوبکر به عراق رفت و خلیفه او را گفت که حمله خود را از ابله آغاز کند (طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). به درستی دانسته نیست که چرا خالد مأمور جنگ در عراق شد. شاید پیشوایان دولت اسلامی و مسلمانان می‌خواستند در این ناحیه نیز قبایل عرب را زیر رایت اسلام و برای گسترش آن متحد گردانند، چنانکه در حمله مسلمانان به شام و قبایل عرب مسیحی آن دیار بی‌گمان چنین انگیزه‌هایی وجود داشت. در واقع مسلمانان و رهبران دولت اسلامی به پیروی از پیامبر اکرم (ص) که اسلام را به عنوان دینی جهانی تبلیغ می‌کرد، جهاد و گسترش اسلام را وظیفه خویش می‌شمردند. این نکته که پیامبر (ص) برای تبلیغ اسلام در خارج از مرزهای عربستان

(۷۴۲ق) به حکومتی حامی اسلام مبدل شد و با ایجاد اردوی متحد سپید - زرین به دست توختامش در ۷۸۲ق، دیانت اسلام با حرکتی کند و صلح آمیز به سوی خاور گسترش یافت.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۲-۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، بدء الاسلام، به کوشش و شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۳۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن فضلان، احمد، رساله، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالقاسم حکیم سمرقندی، اسحاق، السواد الاعظم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر و یسپادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۲م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۰ش؛ درجینی، احمد، طبقات المشائخ بالغرب، به کوشش ابراهیم طلای، قسطنطنیه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۲م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شماخی، احمد، السير، به کوشش احمد بن سعود ربایی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کندی، محمد، بیان الشرع، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۳۰۷ق؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نسفی، عمر، القند فی ذکر علماء سمرقند، به کوشش نظر محمد فاریابی، مکتبه الکون، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نظام الملک، حسن، سیر الملوک، به کوشش دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نینگ، جو، القویات المسلمة فی الصين، ترجمه وجیه هوادی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Barthold, V.V., «Ocherk istorii Semirech'ya», *Raboty po otdel'nyim problemam istorii Srednei Azii*, Moscow, 1964, vol. II(2); id., «O khristianstve v Turkestane...», *ibid.*, vol. II(1); *Répertoire chronologique d' épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944.

احمد پاکچی

اسلام در بین النهرین: پژوهش درباره گسترش اسلام در بین النهرین، همچون دیگر نقاط، بی‌نیاز از بررسی اوضاع سیاسی و اجتماعی منطقه‌ای و تحولاتی که فتوح اسلامی به عنوان آغازگر این فرایند و نخستین مرحله آن ایجاد کرد، نیست؛ به ویژه، از آنجا که بخش عمده بین النهرین همواره موضوع نزاعها و جنگهای ایران و روم بود و شرق و جنوب بین النهرین، یعنی عراق مدتهای دراز جزو قلمرو دولت ایران به شمار می‌رفت و قبایل و حکام این نواحی زیر نفوذ و خراج گزار ایران بودند. بررسی این احوال می‌تواند - هر چند به اختصار - چشم‌اندازی از گسترش اسلام در منطقه به دست دهد. عراق نیز مانند شام، از پیش از اسلام موطن دوم عربهایی بود که ارتباطی نسبتاً محکم با قبایل شبه جزیره عربی و شمال بین النهرین داشتند. با اینهمه، اطلاق ایران‌شهر به سواد یا عراق مأخوذ از نام ایرج فرزند فریدون، یا تعریب ایراه به عراق (یاقوت، ۳/۶۲۹؛ نیز نک: مسعودی، ۳۷؛ ابن خردادبه، ۵) و

طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۶؛ قس: ابویوسف، ۱۵۷؛ درباره همداستانی امرای حیره با مسلمانان، نک: نولدکه، ۵۵۱، حاشیه). نیز آورده‌اند که خالد نخست ایرانیان را در ذات السلاسل شکست داد (طبری، ۳۴۸/۳-۳۴۹) و پس از آن ابله را گرفت (قس: همو، ۳۵۰/۳؛ ابن اثیر، ۳۸۵/۲-۳۸۶). به گفته قدامه، خالد از راه حیره به سوی بن قطبه در ناحیه خریبه پیوست و ابله را فتح کرد (ص ۳۶۴). بلاذری متذکر شده است که پیکار ابله نخستین جنگ مسلمانان در این منطقه بود (ص ۲۴۱؛ قس: قدامه، ۲۶۵) و خالد پس از آن روی به حیره نهاد. پس از تسخیر حیره چند جنگ دیگر رخ داد که از آن میان باید به جنگهای مذار، نئی و ولجه میان مسلمانان با ایرانیان و متحدان عرب مسیحی آنان اشاره کرد که در تمام آنها خالد پیروز شد و باز به سوی حیره رفت (طبری، ۳۵۱/۳-۳۵۴). خالد در این حمله‌ها به دستور ابوبکر کشاورزانی را که بر ضد مسلمانان به جنگ نپرداختند، بر جای خود ابقا کرد، ولی بر آنها جزیه بست و اینان به تدریج در عصر امویان به اسلام گرویدند (همو، ۳۵۰/۳، ۳۵۲، ۳۵۴؛ دنت، ۶۶).

در این ایام قبایل عرب مسیحی دوباره گرد آمدند و به فرماندهی ایرانیان در الیس با مسلمانان به جنگ پرداختند، ولی شکست خوردند و به سبب کشتار مغلوبان، آن پیکار نهرالدم خوانده شد (طبری، ۳۵۵/۳-۳۵۷). این واقعه در صفر ۱۲ رخ داد. خالد همچنین پس از جنگهای امغیشیا و مقر که از لحاظ دستیابی عربها به غنایم هنگفت و عقب راندن ایرانیان قابل توجه است (همو، ۳۵۸/۳-۳۶۰)، وارد حیره شد. آزادی، مرزبان آنجا گریخت و مردم به جزیه تن در دادند. با اینهمه، اندکی بعد شوریدند، ولی سرکوب شدند و به قرار نخست باز آمدند (همو، ۳۵۹/۳-۳۶۴).

فتح حیره و بانقیاء راه تصرف شهرهای بین‌النهرین جنوبی را هموار کرد و دهقانان این منطقه به تدریج با مسلمانان پیمان صلح بستند و جزیه را پذیرفتند و بر املاک خویش ماندند (بلاذری، ۲۴۴؛ طبری، ۳۶۸/۳). فتح انبار به دست خالد نیز پس از آن صورت گرفت و او روی به عین‌التمر نهاد و به تصرف آنجا توفیق یافت (بلاذری، ۲۴۶-۲۴۷؛ طبری، ۳۷۶/۳-۳۷۷). اما دهقانان این ناحیه چند سال دیرتر و به روزگار امام علی (ع) به اسلام گرویدند (ابن آدم، ۹۷-۹۸). تصرف تکریت، عکبرا و بردان، و جنگ با اعراب تغلب و ربیع آخرین فعالیت‌های خالد پیش از خروج او از عراق بود (بلاذری، ۲۴۸-۲۴۹؛ طبری، ۳۸۲/۳-۳۸۳؛ ابن اثیر، ۳۹۸/۲-۳۹۹). در این ایام ایرانیان دهقانان سواد را به شورش بر ضد فاتحان تحریک کردند و رستم فرخزاد، نرسی را برای جنگ با جانشینان خالد به کسکر فرستاد و سواحل فرات از اطاعت مسلمانان بیرون شد. ابوعبید ثقفی فرمانده جدید مسلمانان به مقابله رفت و ایرانیان و لشکر متحد مردم سواد را شکست داد و دوباره کار بر جزیه راست شد (طبری، ۴۵۰/۳-۴۵۱؛ خلیفه، ۸/۱-۱۰/۸، ۱۰۹-۱۰۸؛ بلاذری، ۲۵۰-۲۵۱؛ ابن اثیر، ۴۳۶/۲).

جنگ بزرگ دیگری موسوم به «جسر» به چیرگی ایرانیان و قتل

می‌کشید و نامه‌هایی به سران دولتهای آن عصر فرستاد و نیز به تبلیغ میان قبایل عرب مستقر در مرزهای شام پرداخت، مؤید همین معنی است. خلفا نیز در پی همین سیاست بودند و ظاهراً جنگهای رده از سوی این روند را به تأخیر انداخت و از سوی دیگر، پس از مدتی از عوامل نفوذ اسلام گردید. اینکه ابوبکر به خالد دستور داد تا در سواد با ایرانیان مدارا کند (همانجا)، اگر درست باشد، دلیل دیگری است بر آنکه هدف او دست کم نشر اسلام، در میان عربهای بین‌النهرین در قلمرو ایران بود. بنابراین تمرکز بخشیدن به نیروی عرب مسلمان و تحریک آن برای توسعه اسلام و سیطره عرب می‌تواند از انگیزه‌های اصلی این لشکرکشی باشد. اما اهداف اقتصادی و تحصیل غنایم را نیز البته نمی‌توان نادیده گرفت. با اینهمه، لااقل در آغاز کار جنگ مستقیم با ساسانیان در مد نظر نبود، گرچه حمله مسلمانان به بین‌النهرین به ناچار با منافع مادی و معنوی ایرانیان بر خورد داشت و جنگ را اجتناب ناپذیر می‌کرد و از این رو، خلیفه با گسیل خالد به نوعی پیش‌دستی مبادرت کرد. با اینهمه، و به رغم بعضی شواهد، برخی نویسندگان عوامل مختلف جغرافیایی و اقتصادی و اجتماعی را در میان انگیزه‌های مسلمانان در حمله به بین‌النهرین اقوی عوامل شمرده، و هدف نشر اسلام را انگیزه‌ای ثانوی دانسته‌اند (فلوتن، ۱۴-۱۵؛ نک: دروزه، ۶۳-۶۴؛ دنت، ۴۸؛ کمال، ۳۲۹، ۳۳۴).

پیش از ورود خالد به عراق، مثنی بن حارثه رئیس شیانیان و سوید ابن قطبه ذهلی از بکر بن وائل که به روزگار پیامبر (ص) نمایندگانی به مدینه فرستاده، و به اسلام گرایش یافته بودند (دروزه، ۶۸)، در حیره و ابله به تاخت و تاز پرداختند. مقارن با پایان جنگهای رده، مثنی از ابوبکر اجازه خواست که به ایرانیان عراق بتازد و او نیز پذیرفت و خالد را بدانجا فرستاد و مثنی را زیر فرمان او قرار داد (بلاذری، ۲۴۱؛ دینوری، ۱۱۱-۱۱۲؛ طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۵؛ زرین کوب، ۲۹۱). باید گفت که موافقت ابوبکر با پیشنهاد مثنی و گسیل لشکر به عراق قطع نظر از فایده‌ای که در تبلیغ اسلام از این راه متصور بود، احتمالاً ناشی از توجه خلیفه به این معنی است که رها ساختن عربهای ستیزه‌جو در عربستان خاصه در حجاز ممکن است باعث ایجاد فتنه و آشوبهای داخلی شود و دولت نوین اسلام را در معرض خطر قرار دهد. کشمکشها و جنگهای داخلی که اندکی پس از آن از روزگار عثمان و به ویژه ایام امام علی (ع) روی داد، مؤید این معنی تواند بود.

به هر حال، درباره نخستین مناطقی که در عراق مورد حمله خالد و مثنی قرار گرفت، روایات مختلف و گاه متناقض است. گفته‌اند که علاوه بر آن دو تن، مذعور بن عدی عجلی و سوید بن قطبه ذهلی نیز از ابوبکر دستور جنگ گرفتند و از سوی دیگر بر ولایت سواد هجوم بردند (بلاذری، ۲۴۱-۲۴۲). بنا بر روایتی، خالد در آغاز با رؤسای آبادیهای بانقیاء، باروسما و آلیس صلح کرد و قرار بر جزیه شد؛ به روایت دیگر، شهرکها و پادگانهای درنی، زندرود، هرمزدجرد، خفان و الیس با جنگ به تصرف درآمد و حیره در برابر فاتحان نمودار شد (همو، ۲۴۱-۲۴۳؛

تجدید قوا مشغول شدند. بنیاد کوفه در همین روزگار نهاده شد و این شهر به مرکز نیروهای نظامی اسلام بدل گردید (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱؛ طبری، ۳۹/۴-۴۰).

اما درباره فتح بین النهرین شمالی یا جزیره باید گفت ورود اسلام بدانجا دیرتر، و پس از اتمام تسخیر عراق صورت گرفت. جزیره و مرکز آن ادسا (ژها) نیز سالها محل نزاع ایران و روم بود. در این دوره که اسلام بدانجا نفوذ یافت، از رأس العین به پایین فرات در دست روم، و بخشی شامل نصیبین تا دجله همراه با دشت ماردین و داریا و سنجار در تصرف ایرانیان بود. ظاهراً بخش رومی بین النهرین زودتر به دست مسلمانان افتاد و جنگ یرموک که سرنوشت شام را تعیین کرد، این بخش از بین النهرین را نیز به دست مسلمانان افکند. نخستین بار عیاض ابن غنم که تسخیر همه جزیره به او منسوب است، مأمور فتح آنجا شد. او نخست رقه را پس از جنگ و صلح با بطریق آنجا گرفت و از آن پس حران و رها را به صلح با اسقف آنجا تسخیر کرد (۱۸ق). تصرف بیشتر شهرهای جزیره پس از سقوط رها دشواری چندانی نداشت و شهرهای سیمساط، قرقیسیا، سنجار، آمد، میافارقین، بدلیس، اخلاط، ماردین و رأس العین در خلال سالهای ۱۸ تا ۲۰ق به تصرف در آمد (بلاذری، ۱۷۲-۱۷۷). در ۲۱ق عمیر بن سعد جانشین عیاض دژهای ساحلی فرات را گشود و تاهیت برفت و چون عمار باسر امیر کوفه لشکر به آن نواحی و سرزمینهای بالای انبار فرستاده بود، عمیر به رقه بازگشت (همو، ۱۷۹)، یعنی سپاهیان اسلام از دو سوی، سراسر بین النهرین را در نورددیدند.

درباره گسترش اسلام در این نواحی اطلاعات چندانی در دست نیست و به نظر می‌رسد که این گسترش تا حدی کند و در خلال سالیان بوده است. از جمله چون عمیر بن سعد اسلام را بر بنی تغلب، ساکنان عرب مسیحی جزیره عرضه کرد و آنان پذیرفتند، از ایشان جزیه خواسته شد. بنی تغلب که تأدیبه جزیره را در شأن خویش نمی‌دانستند، خواستند به قلمرو روم کوچ کنند. عمر پذیرفت که عنوان جزیره را بردارد، ولی دو برابر معمول، خراج (صدقات) بر آنها بست و این نخستین بار بود که بر اهل کتاب به جای جزیه، صدقه نهاده شد. بنی تغلب شرط کردند که بر دین خویش باقی بمانند، ولی پذیرفتند که کودکان خویش را به اتخاذ مسیحیت ترغیب نکنند (همو، ۱۸۱-۱۸۳). بعضی از نواحی جزیره نیز پس از فتح قادسیه به اسلام گرویدند و در شهرهای خود ماندند (ابویوسف، ۴۴). از روایتی هم که درباره فتح رقه آورده‌اند، بر می‌آید که بطریق آن دیار می‌خواست مسلمان شود و مردم را نیز بدان کار تشویق می‌کرد، ولی مردم نپذیرفتند و او را به قتل تهدید کردند؛ پس وی از آن رأی بازگشت (ابن اعثم، ۳۲۷/۱-۳۲۹).

امادر عراق مقارن اسلام، ادیان زرتشتی و مسیحیت و مزدکی رواجی داشت (نک: امین، ۸۴). با حمله مسلمانان به بین النهرین بسیاری از یادیه نشینان مسیحی عرب در مسیر این امواج قرار گرفتند و اشتراکات نژادی و زبانی، آنها را به سهولت بیشتر به سمت عربهای مسلمان و

ابوعبید انجمید (رمضان ۱۳) و بهمن جادویه بیشتر متصرفات عربها در سواد، و از جمله حیره را بازستاند، ولی در پیکاری که چند ماه بعد (۱۴ق) در ساحل شرقی رود بوب میان ایرانیان و مسلمانان رخ داد، ایرانیان منهزم شدند (ابوعلی مسکویه، ۱۹۱/۱-۱۹۵؛ طبری، ۴۵۴/۳-۴۷۲؛ بلاذری، ۲۵۱-۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳-۱۱۷؛ قس: طبری، ۴۷۱/۳-۴۷۲؛ روایت ابن اسحاق؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۸۷-۱۸۹). مسلمانان در جنوب شرقی تا سواحل دجله، و از شمال تا بغداد، تکریت و منطقه میان حیره و کسکر تا عین التمر به تاخت و تاز پرداختند و پادگانهای ایرانی روی به سقوط نهاد. آورده‌اند که مثنی در این وقت به کمک مرزبان انبار که گویا همراه گروهی از مردم آنجا به اسلام گرویده بود (نک: دروزه، ۷۴)، از فرات گذشت و بازار بغداد را به غارت داد (دینوری، ۱۱۶). در این میان، سعد بن ابی وقاص از سوی عمر فرماندهی یافت و روانه عراق شد. از آن سوی ایرانیان سواد از طریق قابوس بن قابوس لخمی کوشیدند تا قبیله بکر بن وائل را برای جنگ با مسلمانان با خود همدستان کنند (طبری، ۴۸۳/۳-۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۴؛ بلاذری، ۲۵۵).

چون ایرانیان به فرماندهی رستم آماده جنگ شدند و مذاکرات میان مسلمانان و ایرانیان به جایی نرسید (طبری، ۴۹۶/۳-۴۹۷؛ ابویوسف، ۳۱-۳۲)، در قادسیه - در حدود کوفه - پیکار درگرفت و مسلمانان چیره شدند. سعد به پیش روی پرداخت و لشکر به آن سوی فرات فرستاد و بهر سیر را به محاصره گرفت (طبری، ۵۳۵/۳-۵۳۶، ۵۷۲-۵۷۷، ۶۲۰-۶۲۳؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲-۱۴۵)؛ سپس در سرزمینهای میان دجله و فرات به تاخت و تاز پرداخت، اما کشاورزان و دهقانان را امان داد و جزیه بر آنان نهاد. پس از تسخیر بهر سیر نوبت به مداین رسید و خره‌زاد برادر رستم فرخزاد مقاومت نتوانست و آنجا نیز به دست مسلمانان افتاد (طبری، ۵/۴-۸، ۱۳-۱۴؛ بلاذری، ۲۶۲-۲۶۳؛ تعالی، ۷۳۹؛ دینوری، ۱۲۶-۱۲۸). از جمله علل شکست قادسیه و سقوط مداین خودداری مردم سواد از جنگ با مسلمانان بود و بدین سبب تازیان از پشت در معرض خطر نبودند و بعضی که به ناچار در لشکر ایران به پیکار پرداخته بودند، نیز مورد دلجویی واقع شدند و به دستور عمر با آنان صلح شد و زمینهایشان جزو غنایم به شمار نرفت (طبری، ۵۶۹/۳-۵۷۰).

پیکار بعدی ایرانیان با مسلمانان در جولای با همکاری دهقانان مه‌رود (اواخر سال ۱۶ق) منتهی به شکست دیگری برای آنان شد و مناطق شرق دجله نیز به تصرف مسلمانان درآمد. حلوان هم به سرعت توسط قفقاع بن عمرو تسخیر شد و وی یکی از ایرانیان را به حکومت آنجا گمارد. مسلمانان سپس به سراسر کوردها جرمایه شدند (بلاذری، ۲۶۴-۲۶۵؛ طبری، ۲۴/۴-۲۶، ۲۸، ۳۳-۳۵؛ مجمل التواریخ...، ۲۷۴؛ قس: یعقوبی، ۱۵۱/۲؛ بلاذری، ۳۰۱؛ نیز نک: تقی‌زاده، ۱۹۳؛ برای تاریخ این جنگ، نک: طبری، ۱۰۲/۴). از این پس عمر اجازه پیش روی نداد و به فتح سواد خرسند شد و مسلمانان به توسعه نفوذ خود در بین النهرین و

اسلام سوق می‌داد (آرنولد، 47)، چنانکه وقتی سران قبایل عرب مسیحی حیره از خالد صلح خواستند، خود را عرب، و زبان خود را عربی خواندند (طبری، ۳۶۱/۳-۳۶۲). همچنین گروهی از قبایل عرب بین‌النهرین که از ساسانیان دلخوش نبودند (قس: آرنولد، 210)، با حمله مسلمانان به دفاع برخاستند و قبایل عرب مسیحی نیز به سادگی به مسلمانان پیوستند که از آن میان می‌توان از عبدالمسیح بن عمرو بن قیس ازدی، هانی بن قبیصة شیبانی و ایاس بن قبیصة طایی آخرین عامل خسرو در حیره یاد کرد که بر ضد ایرانیان به کار پرداختند، بدان شرط که کلیساهایشان ویران نگردد (بلاذری، ۲۴۱-۲۴۳؛ نیز نک: صدیقی، ۳۴).

در حقیقت ساکنان عراق پس از نخستین پیروزیهای مسلمانان، از لحاظ دینی آزادی بسیاری یافتند و برخلاف دوره ساسانیان می‌توانستند با پرداخت جزیه بر دین خویش باقی بمانند، در حالی که به روزگار ساسانیان پیروان ادیان غیر زردشتی غالباً مورد آزار و شکنجه واقع می‌شدند (نک: بخش اسلام در ایران در همین مقاله). به هر حال، بعضی از قبایل عرب ساکن سواد مانند طی و ازد و عبدالقیس و کنده که تیره‌هایی از آنها در سالهای ۹ و ۱۰ق نمایندگانی برای صلح و گروه به اسلام به مدینه فرستاده بودند، در پی هجوم مسلمانان به این منطقه در پیوستن به هم نژادان خویش چندان دچار تردید نشدند، چنانکه در ۱۳ق در جنگ بویب قبایل نمر و تغلب که از هم پیمانان مهم ایران به شمار می‌رفتند و قبلاً با مسلمانان جنگیده بودند، ظاهراً به انگیزه قومیت به ایشان پیوستند (طبری، ۱۱۱/۳-۱۱۲، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۸-۱۳۹، ۴۶۴).

اعراب شیبانی عراق پیش از بقیه عربها به اسلام گرویدند؛ چه، آورده‌اند که وقتی مثنی از سوی ابوبکر امارت بر مسلمانان شیبانی یافت، به تبلیغ اسلام میان قوم خود پرداخت و ایشان به اسلام گرویدند (بلاذری، ۲۴۱). در تکریت نیز پس از فتح مداین بطونی از قبایل ایاد و تغلب و نمر به اسلام گرویدند (کمال، ۳۴۸). با اینهمه، بعضی از قبایل بین‌النهرین همچون گروهی از بنی تغلب به مسیحیت باقی ماندند، ولی اجازه تعمیر فرزندان خود را نداشتند و با دیگر قبایل به همراه سعد در ساختن کوفه مشارکت کردند (طبری، ۴۰۴). گرچه برخی این روایت را از ساخته‌های دوره‌های متأخرتر دانسته‌اند (نک: آرنولد، 50، حاشیه 1)، ولی باید دانست که اخذ جزیه نه برای تخفیف مقام یا به عنوان مجازات، بلکه برای تعهد دولت اسلام به حمایت از اهل کتاب بود که نمی‌توانستند به خدمات نظامی بپردازند. این معنی در صلح نامه‌های میان مسلمانان و قبایل عرب مسیحی بین‌النهرین آشکار است (مثلاً نک: طبری، ۳۶۷/۳-۳۶۸، ۳۷۱). گفته‌اند بسیاری از کسانی که در دوره سلطه ایرانیان به سبب مقام و مرتبه خویش مالیات سرانه نمی‌دادند، پس از فتوح عرب نیز برای خودداری از پرداخت آن به اسلام گرویدند، در حالی که بیشتر کسانی که به ایرانیان مالیات سرانه می‌دادند، مسلمان شدند تا دیگر آن را نپردازند (دنت، ۶۷). مثلاً مردم حیره و الیس که مبالغ معینی به ایران می‌فرستادند، در آغاز فتوح بعضی از ایشان مسلمان شدند و خلیفه مالیات سرانه و حتی خراج زمین را از ایشان

برداشت (ابن آدم، ۶۲) و این خود عاملی مهم در نشر اسلام گردید. در عراق نیز مانند شام و مصر، مردم زیر بار مالیاتهای کمرشکن خرد شده بودند و در برابر مهاجمان مسلمان به مقاومت نپرداختند (فلوتن، ۱۹)، بلکه بدانها گرایش یافتند.

در باره گروه قبایل مسیحی عرب به اسلام باید گفت گذشته از اشتراک در زبان و نژاد که عامل نیرومندی محسوب می‌گردد، نزاعها و اختلافات مذهبی و اوضاع ناهنجار کلیسای شرق و آزار و شکنجه‌های فرقه‌ای در میان مردمی که در پی تحصیل آرامش روحی بودند، از عوامل گروه به اسلام بود. سادگی و قابل فهم بودن اسلام و عدم تناقض در اعتقادات دینی، بر خلاف تعالیم پیچیده روحانیان مسیحی، نیز از عواملی بود که مسیحیان شرقی را زودتر به اسلام خوگر کرد و باعث گسترش اسلام در بین‌النهرین شد (آرنولد، 71-72). بسیاری از مشاهیر اسلام، از فقها و مورخان و فرمانروایان از کسانی بودند که پدرانشان در بین‌النهرین به اسلام گرویده، یا به دست مسلمانان اسیر، و مسلمان شده بودند (بلاذری، ۲۴۷). گذشته از قبایل عرب این منطقه، دهقانان ایرانی یا ایرانی-سامی عراق نیز به سرعت به اسلام گرویدند و به یاری مسلمانان برخاستند و غالباً مقام و موقعیت خویش را حفظ کردند. از آن میان باید از جمیل بن بصبهری دهقان فلایج و نهرین، بسطام بن نرسی دهقان بابل و خطرنبه، فیروز دهقان نهرالملک و نیز دهقانان دیگر یاد کرد (قدامه، ۳۶۱) که به اسلام گرویدند و خلیفه نیز املاکشان را نگرفت و نام بعضی را در دیوان عطایا وارد کرد (بلاذری، ۲۶۵، ۴۵۷-۴۵۸). فراز و نشیبهای گسترش اسلام در بین‌النهرین را از راه مقایسه جزیه‌هایی که در دوازدهای مختلف از این منطقه گرد می‌آمد، می‌توان دریافت (مثلاً نک: آرنولد، 81-82). گفتنی است که نصب کسانی برای امامت نماز و منصب قضا، غیر از عامل و امیر حرب، بلافاصله پس از فتح شهرها یا تأسیس شهرهای جدید، و نیز وجود محدثان و قاریان و فقها حاکی از این معنی است که مسلمانان، رهبران و فرماندهان آنان از همان آغاز، مسأله گسترش اسلام و آموزش نومسلمانان و مواظبت بر اعمال دینی را مورد توجه قرار می‌دادند (نک: همو، 51).

ماخذ: ابن آدم، بحی، الخراج، به کوشش حسین مونس، بیروت/قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثعم، احمد، الفتح، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ۱۹۲۵م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ تقی‌زاده، حسن، از بروز تا جنگیز، تهران، ۱۳۰۹ق؛ ثعالی مرغی، حسین، تاریخ غرر السیر، پاریس، ۱۹۰۰م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دوز، محمدعزت، تاریخ العرب فی الاسلام، بیروت، المکتبة العصرية؛ دنت، دانیل، الجزية و الاسلام، ترجمة فوزی فهیم جادالله، بیروت/نیویورک، ۱۹۵۹م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، بغداد، ۱۹۵۹م؛ زرین کوب، عبدالصن، تاریخ ایران (ایران بعد از اسلام)، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، تاریخ؛ فلوتن، خ، السيادة العربية، ترجمة حسن ابراهیم حسن و محمدزکی ابراهیم، قاهره،

داشتند، موجب تضعیف و ابستگی این قبایل به امپراتوری شده بود. در دوران جنگهای ایران و روم نیز اوضاع اقتصادی روی به وخامت نهاد و اختلافات مذهبی میان کلیسای یعقوبی با ارتدکس روم که مذهب رسمی امپراتوری بود، شدت یافت. وجود یهودیان و سامریان و حتی بت پرستان شام اختلافات دینی را بیشتر دامن می زد (عربی، ۱۱۸-۱۱۹؛ عاقل، ۲۵۷-۲۵۸). شامیان که در مذهب با روم اختلاف داشتند، خصایص قومی و زبانی خویش را نیز از دست ندادند و تمدن یونانی- رومی در حقیقت ظاهری بود بر باطن فرهنگ سامی آنها. از این رو، عربهای مسلمان را در نژاد و زبان و حتی اعتقادات دینی از رومیان به خود نزدیک تر می دیدند (حتی، ۱۴/۲). از لحاظ قومی، قبایل عرب نژاد و عربی زبان بسیار در مرزهای حجاز و شام و در داخل شام می زیستند که بنا بر روایات تاریخی از زمان پیامبر اکرم (ص) با دولت مدینه ارتباط داشتند و برخی از سرانشان به اسلام گرویده بودند. از آن میان باید از بنی غذره و بنی سعد هذیم یاد کرد (واقعی، ۱۰۱۷ به بعد) که در جنگ موته یکی از آنان فرمانده گروهی از مسلمانان بود (ابن هشام، ۳۷۷/۲؛ درباره انتشار زبان عربی میان قبایل شام، نک: کردعلی، ۴۳-۴۱/۱؛ دانه، ۱۱۷). به روایت ابن سعد (۳۲۹/۱-۳۳۱)، نمایندگان هر دو قبیله نزد پیامبر (ص) اسلام آوردند (قس: طبری، ۲۴۳/۳). از این رو، با آغاز ورود مسلمانان به شام، موضع مخالف و دشمنی نگرفتند. قبیله بلی نیز از قبایل عرب شام و طرفدار سرسخت امپراتوری بود، ولی شاخه‌هایی از آن که در حجاز بودند، در زمره انصار قرار داشتند و در غزوات پیامبر (ص) شرکت می جستند (ابن هشام، ۴۳۲/۱، ۴۵۶، ۴۶۳، ۶۸۷، ۶۸۹). تیره‌هایی از قبایل جذام و لخم که در تبوک و بحرالمیت مقام داشتند، در عصر پیامبر (ص) با مسلمانان هم پیمان بودند و برخی از آنها مسلمان شدند (طبری، ۹۶/۳؛ ابن سعد، ۳۴۳/۱-۳۴۴؛ ابن هشام، ۶۹۶/۱-۶۹۷)؛ از جمله فروة بن عمرو جذامی از سران و حاکمان قبیله جذام که اسلام آورد و به همین سبب توسط رومیان کشته شد (همو، ۵۹۱/۲-۵۹۲). برخی از تیره‌های قبیله قین یا بلقین که از شمال تیماء تا حوران را در قلمرو خود داشتند و از جمله متحدان روم در غزوة موته بودند (همو، ۳۷۵/۲)، پیش از رحلت پیامبر (ص) اسلام آوردند. پس از رحلت، برخی از آنان مرتد شدند و برخی همراه اسامه با مرتدان جنگیدند (طبری، ۲۴۳/۳).

بنابراین، آغاز ورود اسلام به شام را باید از هنگام حیات پیامبر (ص) دانست که شخصاً متوجه شمال حجاز و جنوب سوریه شد و پس از غزوة ذات السلاسل، این مناطق به سیادت مدینه گردن نهادند. از آنجا که جهاد برای نشر اسلام از فرایض به شمار می رود و پیامبر (ص) پیش از رحلت در داخل شبه جزیره و حدود شام به فعالیت برخاست، شاید بتوان گفت که لشکر کشیهای پس از پیامبر (ص) به حدود شام مقارن با جنگهای رده مبتنی بر همین نظریه نشر اسلام و تعمیم دعوت بوده است

۱۹۶۵م: قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الكتابة، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م: کمال، احمد عادل، سقوط المدائن، بیروت، ۱۹۸۶م: مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۸۳م: نولدکه، تودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Morony, M., G., *The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq, Iran*, 1976, vol. XIV.
صادق سجادی

اسلام در مصر و شام: فرایند گسترش اسلام در مصر و شام با آنکه از جهاتی بی شباهت با ورود اسلام به دیگر سرزمینهای خارج از شبه جزیره عربستان نیست، ولی برخی ویژگیها آنها را از یکدیگر متمایز می کند. این ویژگیها را در ترکیب قومی، اجتماعی و دینی مردم مصر و شام، تلقی آنان از سلطه سیاسی و دینی روم و نیز تماس زود هنگام مسلمانان با شامیان و مصریان از عصر پیامبر اکرم (ص) می توان یافت و از دیدگاه مورخ در تنوع منابع دو سوئه داستان فتح و گسترش اسلام خلاصه کرد. اهمیت این نکته اخیر خاصه از آنجا پیداست که در بررسی وقایع مربوط به فتح و گسترش اسلام در ایران، همواره باید متکی بر منابع اسلامی یا ایرانی عصر اسلامی با دیدگاه اسلامی بود و مورخ در اینجا نمی تواند این فرایند را از سوی دیگر آن بررسی کند. البته باید گفت که تنوع منابع درباره مصر و شام نیز بدان گونه نیست که بتوان منابع سریانی - یونانی را نماینده دیدگاه کاملاً جداگانه‌ای درباره فتوح و گسترش اسلام دانست. در واقع بررسیهای دقیق تر نشان داده که مورخ بیزانسی - سریانی، توفانس^۱ (د ۸۱۷م) بخشهایی از اثر خود «سالنامه^۲» را از تواریخ عربی اقتباس کرده است و نیز مورخان متأخرتر بیزانسی چون سدرنوس^۳ و گیورگیوس موناخس^۴ هم اطلاعات خود را از توفانس گرفته‌اند (دانه، ۱۴۴، نیز ۳۱۴، حاشیه ۲۴۸). یکی از مورخان سریانی، الیاس نصیبینی (سده ۱۱م) در اقتباس مطالب و حتی در یادآوری سالهای وقایع، وابستگی خود را به منابع عربی نشان داده، زیرا گزارشهای خود را بر پایه تقویم اسلامی مرتب کرده است (همانجا، حاشیه ۲۵۰). با اینهمه، منابع مذکور خاصه اثر توفانس در مواردی راهگشای برخی پیچیدگیها و دشواریها و عرضه کننده دیدگاهی متقابل با روایات منابع اسلامی است.

به هر حال، سرزمین شام پیش از اسلام در قلمرو دولت بیزانس قرار داشت و سالیان دراز محل برخورد و کشاکش ایران و روم بود. آخرین بار خسرو پرویز پس از هجوم به آنتولی، شام را تسخیر کرد و صلیب مقدس را به ایران آورد، اما اندکی بعد هر اقلیوس (در منابع عربی: هرقل) ایرانیان را شکست داد و بر شام چیره شد و پیش از این جنگها نیز سیطره روم بر شام روی به ضعف نهاده بود و به ویژه قطع مقرری قبایل عرب مسیحی در آن دیار که حراست مرزهای شام را بر عهده

1. Theophanes

2. Chronographia.

3. Cedrenus

4. Georgios Monachos

اسلام را میان قبایل کوچ‌نشین عرب و کشاورزان و روستاییان شامی عرب زبان منتشر کند تا در فتح شهرها و جنگ با رومیان نیروی بیشتری به دست آورد (عاقل، ۲۵۹؛ دائر، ۱۱۷).

بررسی نقشه پیشروی مسلمانان نه تنها در شام، بلکه در حدود ایران نیز حاکی از آن است که قبایل عرب ساکن در مرزهای ایران و شام که به سرعت به مسلمانان پیوستند، از عوامل مهم تسلط عربها بر این مناطق بودند. به هر حال، اولین پیکار در دائن نزدیک غزه رخ داد که عمرو بن عاص بر سر جیوس بطریق آن دیار چیره شد و به وادی عربیه رفت. گروهی نیز از راه تبوک به سوی بلقاء رفتند (طبری، ۳۸۷/۳؛ حتی، ۶/۲) و دسته دیگر در عربیه رومیان را بشکستند (بلاذری، ۱۰۸-۱۰۹). ابو عبیده جراح نیز در بلقاء با مردم ماب (از روستاهای بلقاء) صلح کرد و گفته‌اند که این اولین صلح در شام بود (طبری، ۳۸۷/۳، ۴۰۶؛ ابن اثیر، ۴۰۵/۲). در این میان، خالد بن ولید از ایران از راهی نامعبود پس از تسخیر عین‌التمر و چند واحه به تدمر رسید و جزیه بر مردم نهاد و کسانی را به غوطه دمشق فرستاد و خود به جایبه رفت. پس از درهم شکستن اعراب مسیحی غسانی در مرج راهط روی به بصری در شرق اردن نهاد و به دیگر امرا پیوست و فرماندهی عالی را در دست گرفت. بصری اولین شهر شام بود که فتح شد (بلاذری، ۱۰۹-۱۱۳؛ طبری، ۴۰۶/۳، ۴۱۷؛ دائر، ۱۱۹ به بعد؛ حتی، ۷/۲-۹). اولین جنگ بزرگ در جمادی‌الاول سال ۱۳ در اجنادین میان رمله و بیت جبرین رخ داد که به پیروزی مسلمانان و کشته شدن فرمانده رومی انجامید (طبری، ۴۱۸/۳؛ دائر، ۱۳۰-۱۳۱؛ قس؛ ابن اثیر، ۴۱۷/۲-۴۱۸). که پیکار اجنادین را پس از نبرد یرموک آورده است). رومیان روی به فحل که بر کرانه شرقی رود اردن است، گریختند و مسلمانان با تعقیب ایشان فحل را تصرف کردند (بلاذری، ۱۱۵). پس از آن رهسپار دمشق شدند که رومیان در آنجا پناه گرفته بودند. پس از مدتی در محرم سال ۱۴ در مرج‌الصفیر نزدیک دمشق جنگی دیگر رخ داد که پیروزی با مسلمانان بود (ابن عساکر، ۱۷۳/۱؛ دائر، ۱۳۰-۱۳۱، نیز ۳۱۵؛ حاشیه ۱۹۷). برخی روایات درباره تقدم و تأخر جنگهای اجنادین و مرج‌الصفیر اختلاف دارند (بلاذری، ۱۱۸؛ قس؛ ابن بطریق، ۱۴/۲-۱۵). پس از آن دمشق محاصره شد. در این میان عمر بن خطاب خلافت یافت و خالد بن ولید را از فرماندهی عزل کرد و ابو عبیده را برگماشت (بلاذری، ۱۲۰-۱۲۱؛ قس؛ یعقوبی، ۱۴۰/۲). با اینهمه، دمشق در رجب سال ۱۴ به صلح و جنگ فتح شد (بلاذری، ۱۲۱-۱۲۲؛ ابن عساکر، ۱۷۶/۱ به بعد؛ قس؛ ابن اثیر، ۴۲۷/۲-۴۲۹). پس از آن حمص، حماه، شیزر و معرة النعمان به صلح تسخیر شدند (بلاذری، ۱۳۰-۱۳۱). ابن بطریق آورده است که بعلبک و حلب نیز در همین ایام به صلح و تسلیم پیش آمدند (۱۶/۲).

بزرگ‌ترین جنگ میان مسلمانان و رومیان که سرنوشت شام را تعیین کرد، در یرموک رخ داد. لشکر روم متشکل از سربازان رومی، شامی، مردم جزیره و ارمنستان و قبایل عرب طرفدار روم به فرماندهی جبلة بن ایهم غسانی در ملتقای رود یرموک و رقاد نزدیک واقوصه

(قس؛ حتی، ۱۶/۲). گرچه برخی از محققان برآنند که فرایند فتوح، ادامه پیکار با مرتدان بود، اما عامل اقتصادی و دست یابی به منابع حیاتی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت (نک: بلاذری، ۱۰۷). با اینهمه، به استناد نامه‌های پیامبر (ص) به فرمانروایان ایران، روم و مصر، و دعوت ایشان به اسلام باید گفت که نیرومندترین انگیزه گسیل لشکریان اسلام به مرزهای این ممالک تعمیم اسلام بود که فتح و جهاد متمم و جنبه اجرایی آن به شمار می‌رود. فعالیت پیامبر (ص) برای نشر اسلام در حدود شام از سال ۶ ق آغاز شد که لشکری به دومة الجندل، به فاصله ۱۰ منزل از دمشق، فرستاد. عبدالرحمان بن عوف در آنجا مردم را به اسلام خواند و پیشوای آنان اصیغ بن عمرو کلیبی که مسیحی بود، اسلام آورد (واقعی، ۵۶۰-۵۶۱؛ ابن بدران، ۸۹/۱-۹۱). در سال ۸ ق نیز کعب بن عمیر غفاری از سوی پیامبر (ص) به ذات‌الاطلاح در شام رفت، ولی مردم آنجا دعوت به اسلام را نپذیرفتند و دست به جنگ گشودند و مسلمانان را راندند (واقعی، ۷۵۲). در همان سال حارث بن عمیر فرستاده پیامبر (ص) به بصری، به دست شرحبیل بن عمرو غسانی کشته شد و پیامبر (ص) نیز زید بن حارثه را با سپاه به موته فرستاد. غسانیان و رومیان به مقابله آمدند و طی جنگی سخت زید و جعفر بن ابی طالب کشته شدند (همو، ۷۵۵ به بعد؛ ابن بدران، ۹۱/۱-۹۵). در غزوه ذات‌السلاسل نیز عمرو بن عاص و ابو عبیده به زمان پیامبر (ص) قلمرو قبایل عرب شامی عذره و بلقین را گرفته، و جمع قبایل بلی و قضاعه را که به مقابله آمده بودند، پراکندند (همو، ۱۰۲/۱-۱۰۵). سرانجام، پیامبر (ص) در رجب ۹ ق به تبوک، واحه‌ای در جنوب سوریه و شمال حجاز، لشکر برد. بسیاری از مسیحیان ایله، اذرح میان بترا و معان، و جزباء در شمال اذرح، و نیز یهودیان مقنا در جنوب ایله بر کرانه خلیج عقبه اسلام آوردند (بلاذری، ۵۹-۶۰).

با آغاز وقایع رده، شماری از قبایل عرب مطیع مدینه، فرصتی برای تمرد یافتند، ولی اسامه بن زید برای تسلط بر بیشتر آنها با مشکل چندانی روبه‌رو نشد (طبری، ۲۵۸/۳ به بعد). شیوه برخورد اسامه بنا بر تعالیم ابوبکر که او را از قتل زنان و کودکان و پیران و توسل به نیرنگ و خیانت، برحذر می‌داشت، در تجدید این سلطه بی‌تأثیر نبود (نک: ابن بطریق، ۹/۲-۱۰). پس از سرکوب مرتدان، ابوبکر در پی نشر اسلام خواست لشکر به شام فرستد. برخی از یاران پیامبر (ص) از جنگ با رومیان بی‌مناک بودند، ولی امام علی (ع) ابوبکر را بدین کار تشویق کرد (یعقوبی، ۱۳۳/۲). از طرفی خلیفه وقت نیز در صفر ۱۳ ق، ۳ یا ۴ تن از سرداران خویش را با سپاه از طریق تبوک و ایله به اردن، فلسطین، حمص و حدود دمشق فرستاد و از آن سوی خالد بن ولید را که در حدود ایران بود، گفت به شام رود (بلاذری، ۱۰۷-۱۰۹؛ برای تفصیل این لشکرکشی و وصیت ابوبکر به فرماندهان، نک: ازدی، ۸-۱؛ قس؛ ابن اثیر، ۴۰۲/۲-۴۰۵). از دستوره‌های ابوبکر به ابو عبیده که می‌گفت در روستاها و بیرون شهرها به جنگ و گریز بپردازد و بی‌فرمان او به شهرها هجوم نبرد (ابن اعثم، ۱۲۴/۱)، برمی‌آید که ابوبکر در آغاز می‌خواست است

از مسلمانان استقبال کردند و در مواقع خطیر به یاری آنان پرداختند (آرنولد، 53-55؛ حتی، ۱۱/۲). مواد صلح‌نامه با مسیحیان شهرها نیز حاکی از کوشش مسلمانان در جلب قلوب بومیان بود؛ مثلاً در حلب آنان را بر مال و زمین و کلیساهای خود امان دادند و جز زمینی که برای بنای مسجد اختصاص داده شد، چیزی از آنان نگرفتند. لاذقیه نیز با آنکه به جنگ فتح شد، مسیحیان اجازه یافتند که به شهر و خانه‌های خویش بازگردند و در شهرهای دیگر نیز کلیساها بر جای ماند، گرچه اجازه ساختن کلیسای جدید نداشتند (بلاذری، ۱۳۳، ۱۴۶-۱۴۷، ۱۷۲-۱۷۴). مسلمانان مطابق صلح‌نامه‌ها متعهد می‌شدند که از مردم شهرها در برابر جزیه‌ای که می‌گرفتند، محافظت کنند و به این تعهد چنان پای بند بودند که پیش از بیکار بزرگ یرموک که می‌پنداشتند ممکن است نتوانند به تعهد خویش وفا کنند، آنچه را از مردم حصص گرفته بودند، باز پس دادند. این امر چنان در مردم مؤثر افتاد که مسیحیان و یهودیان با مسلمانان بر ضد رومیان همدستان شدند (همو، ۱۳۷). به علاوه روایات متعددی درباره همراهی نبطیان - که از پیش از اسلام با مردم مدینه روابط تجاری داشتند (واقعی، ۹۸۹-۹۹۰) - با مسلمانان در بیکار با رومیان در دست است (خماس، ۶۹). چنین می‌نماید که یهودیان شام نیز با ورود اسلام به آن دیار مجال و آزادی بیشتر یافتند و به همین سبب با مسلمانان همکاری کردند (بلاذری، همانجا). سخت گرفتن مسیحیان بر یهودیان از آنجا پیداست که هنگام تسلیم قدس با خلیفه شرط کردند که هیچ یهودی در آنجا ساکن نشود (طبری، ۶۰۹/۳). اما فشارهایی که بعدها بر اهل ذمه در شام وارد شد، هر چند بسیار نادر بود، گاه موجب شورشهایی گردید، و شاید گردیدن مسیحیان شام به اسلام در عصر مهدی و هارون و متوکل عباسی ناشی از همین رفتارها نیز بوده است (مثلاً نک: همو، ۳۲۴/۸، ۱۷۱/۹-۱۷۴، ۱۹۶؛ ابن اثیر، ۱۷۶/۷؛ حتی، ۱۷۰/۲). این فشارها بیشتر واکنشی بود در برابر تحریکات نظامی رومیان در مرزهای اسلام و برخی حملات و غارت‌های آنان.

اما از دیدگاه فرهنگی در سرزمینهای شام از همان اوایل ورود اسلام، میان اسلام و مسیحیت تبدلات فرهنگی و مناظرات دینی جریان داشت و مجالس و انجمنهای مشترک در حضور امرا و خلفا تشکیل می‌شد. مسلمانان با اصحاب ملل به تسامح رفتار می‌کردند و از این رو مسیحیان دانشمند و آشنا با تمدن‌ها از انتقال آنچه داشتند، دریغ نورزیدند (مثلاً نک: امین، ۱۳۰-۱۳۲). در میان فاتحان مسلمان شام، شمار بسیاری از صحابه و حافظان قرآن بودند که پس از فتح، گسترش اسلام و تعلیم دین را به نومسلمانان بر عهده گرفتند و گاه خلیفه خود کسانی را به این مهم مأمور می‌کرد و شماری از آنان از جمله نخستین قاضیان و فقهای آن دیار شدند (ابن حجر، ۲۶۸/۲-۲۶۹). این صحابه و تابعین و فرزندان آنان در شهرهای شام ساکن شدند و چنان استقرار یافتند که به شهرهای شام منسوب گشتند (مثلاً همو، ۱۳۸/۳، ۱۷۹/۴؛ ابن عساکر، ذیل رجاء بن حیوة کندی فلسطینی). به علاوه محدثان و فقیهان و

(یا قوصه) گرد آمدند، اما به سختی شکست خوردند و هر اکلئوس که در انطاکیه بود، راه قسطنطنیه در پیش گرفت و دل از شام برکند. این واقعه در رجب سال ۱۵ رخ داد (بلاذری، ۱۳۵-۱۳۷؛ طبری، ۵۷۰/۳ به بعد؛ قس: ابن اثیر، ۴۱۰/۲ به بعد؛ نیز نک: حتی، ۱۲-۱۱/۲). به دنبال این فتح شهرهای نابلس، لُد، بیتی، عمواس، بیت جبرین، یافا و رفح به سرعت تسخیر شدند و مسلمانان پس از تصرف قنسرین روی به قدس نهادند. محاصره قدس به درازا کشید و حصاریان پذیرفتند که شهر را به شخص خلیفه تسلیم کنند. از این رو، عمر خود بیامد و عقد صلح و تسلیم را امضا کرد (بلاذری، ۱۳۷-۱۳۹؛ طبری، ۶۰۸/۳-۶۱۰). این واقعه را در سالهای ۱۶ تا ۱۸ آورده‌اند (بلاذری، ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن عساکر، ۷۰۸/۱۲-۷۰۹). قیساریه، رقه، حران، سعیاط، نصیین، میافارقین و قرقیسیا از آخرین شهرهای مهم شام بودند که از ۱۹ ق به این سوی گشوده شدند و بدین ترتیب، جزیره و فلسطین و نفور شامی و اجناد شام همه به دست مسلمانان افتاد (بلاذری، ۱۴۰-۱۷۷؛ طبری، ۵۳/۴-۵۴). منطقه جزیره که از هر دو سوی عراق و شام توسط مسلمانان احاطه شده بود، به ویژه به سرعت به صلح گردن نهادند (همو، ۵۴/۴؛ خماس، ۷۰).

بدین گونه سراسر شام طی ۷ سال تصرف شد و حیات تمدنی آن که از مدتی پیش رو سوی روم کرده بود، باز به سوی شرق متوجه شد. فرهنگ یونانی - سریانی منطقه روی به ضعف نهاد و اسلام به تدریج جانشین آن شد (حتی، ۱۴/۲). به تعبیر حتی (۱۸/۲) که فتوحات اسلامی را مهم‌ترین عامل تکامل جوامع دانسته است، می‌توان گفت که تسلط اسلام بر اطراف مدیترانه پایان عصر کهن و آغاز سده‌های میانه بود. البته پیروزی نظامی را باید به عنوان یکی از عوامل گسترش اسلام به حساب آورد که این فرایند به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی سرزمینهای مفتوحه نیز کاملاً بستگی دارد. در شام، اسلام چنان بر مسیحیت سیطره یافت که برخی از مورخان مسیحی گمان کرده‌اند که هدف مسلمانان از جنگ در شام مبارزه با مسیحیت بوده است؛ ولی باید گفت گذشته از آنکه عربهای مسیحی به سهولت به اسلام گرویدند (مثلاً نک: بلاذری، ۱۴۵، ۱۵۰)، غالباً میان مسلمانان و مسیحیان باقی مانده در شام نیز روابط خوبی برقرار بود (آرنولد، 46-47). از آغاز ورود اسلام نیز مسیحیان سریانی خود را با آن بیگانه نمی‌دیدند و به گفته یکی از بطرکان کلیسای شرق، پس از فتح اسلامی، مسلمانان با آنان دشمنی نمی‌کردند و بلکه به دین، علما و اولیای آنان احترام می‌گذاشتند. به علاوه شباهتهایی نیز میان اسلام و مسیحیت شام در برخی عقاید و احکام وجود دارد که بیشتر موجب نزدیکی می‌شد. شاید به همین سبب است که برخی از خاورشناسان راه مبالغه پیموده، و اسلام را از وجوه بسیار، وارث مسیحیت سریانی دانسته‌اند (حتی، ۱۴۳/۲-۱۴۵). از سوی دیگر به سبب اختلاف مسیحیت شام با کلیسای روم و فشاری که هر اکلئوس بر شامیان وارد می‌کرد، مسیحیان این دیار مسلمانان را دست انتقام الاهی برای نجات از ستمگری رومیان می‌دانستند. بسیاری از مسیحیان شام

مقربانی که بعدها روی به شام نهادند، حیات فکری این دیار را تحت تأثیر قرار دادند و خود عامل مهم گسترش اسلام شدند (نک: آرنولد، ۵۱).

مدتی پیش از اتمام فتوح شام، پس از جنگ یرموک، عمرو بن عاص قیساریه را به محاصره گرفت، اما مدتی بعد پسر خود را در آنجا نهاد و طی اقدامی که مورخان درباره علت آن همداستان نیستند، لشکر به مصر برد که راهپایش را می‌شناخت و پیش از اسلام به تجارت بدانجا می‌رفت (ابن عبدالحکم، ۵۳-۵۵). آورده‌اند که عمرو این کار را به رأی خویش کرد و عمر نیز چون دانست، خشمناک شد و نامه‌ای بدو نوشت و سخت توبیخش کرد و دستور داد اگر وارد مصر نشده، باز گردد (بلاذری، ۲۱۲). پیش از ورود عمرو به مصر نامه بدو رسید. او که گویا مضمون آن را پیش بینی می‌کرد، باز نایستاد تا به العریش رسید و آنجا را که قدرت دفاعی چندان نداشت، به سادگی تسخیر کرد (حسن، ۲۳۵/۱). به روایت دیگر عمرو به دستور خلیفه به مصر لشکر کشید و گویا به دستور هموتا ورود به آن دیار لشکر را از قصد خویش آگاه نکرد (ابن عبدالحکم، ۵۶-۵۷). چنین می‌نماید که عمر بن خطاب از لشکرکشی به مصر و جنگ در چند جبهه در آن زمان که هنوز مسلمانان در شام و ایران استوار نشده بودند، بیم داشت. موافقت بعدی او نیز ظاهراً به اصرار عمرو بن عاص بود که به او قبولانده بود استیلا بر مصر به معنای تثبیت فتح شام است و حضور رومیان در مصر تهدیدی است به سیادت عربها در شام (نک: حسن، ۲۳۴/۱). این واقعه را که به فتح مصر انجامید، از سال ۱۶ تا ۲۰ ق گفته‌اند (طبری، ۱۰۴/۴؛ ابن اثیر، ۵۶۴/۲).

درباره اولین جنگها و شهرهایی که توسط عمرو فتح شد، میان مورخان سخت اختلاف است. به روایت بلاذری (ص ۲۱۲-۲۱۳) و ابن عبدالحکم (ص ۵۸) نخستین جنگ در فرما رخ داد که عمرو و رومیان را که به مقابله آمده بودند، پس از جنگی یک ماهه در اول محرم ۱۹ شکست داد (نیز نک: حسن، ۲۳۵/۱)؛ در حالی که به گزارش طبری (۱۰۷/۴-۱۰۸) و به تبع او ابن اثیر (۵۶۴/۲-۵۶۵) تسخیر فرما و عین شمس پس از جنگ بابلون (باب الیون) بود. ابن عبدالحکم (ص ۵۸-۶۴) آورده است که پس از جنگ فرما، عمرو تابلیس پیش رفت و آنجا نیز پیروز شد و پس از تسخیر ام دُنین (تندونباس، المقس) (حسن، ۲۳۶/۱) به بابلون رسید که مقوقس (باتلر، ۲۴۹) قبلی آنجا مقام داشت و با آغاز جنگ از آنجا برفت. بلاذری از جنگهای بلیس و ام دنین سخن نگفته است. به روایت او (ص ۲۱۲-۲۱۴) عمرو پس از تسخیر فرما به یونه (باب الیون که فسطاط در کنار آن ساخته شد) رفت و در اینجا قوای کمکی بدو رسید. پس از زمانی بیکار، مقوقس خواهان مذاکره شد، اما سران قوم و فرمانده آنان که طبری او را اربطون خوانده (همانجا)، با پذیرش اسلام یا تأدیه جزیه مخالفت کردند. در حالی که گفته‌اند مقوقس خود به صلح تمایل داشت. پس کار به جنگ کشید و پیروزی با مسلمانان بود و سران بابلون به جزیه گردن نهادند. گفته‌اند مقوقس در اینجا از سوی تمام اهل مصر صلح کرد و داستان را به امپراتور نوشت، ولی هراکلیوس کار او را تقبیح کرد و فرمان جنگ داد و لشکر به

اسکندریه فرستاد (ابن عبدالحکم، ۶۴-۷۰؛ بلاذری، ۲۱۴-۲۱۵، ۲۱۸).

ابن بطریق (۲۲/۲-۲۴) همین داستان را درباره جنگ فرما آورده که مقوقس عامل مالیاتی روم در مصر که خود مذهب یعقوبی داشت و با رومیان نیز دشمنی می‌ورزید، به هراکلیوس خبر داد که به سبب کثرت قوای مسلمانان، جنگ ناممکن است و سپس به جزیره (جزیره روضه در نیل) رفت و از عمرو نمایندگانی برای مذاکرات صلح خواست و از مذاکرات او با عباده بن صامت پیداست که خود وی و قبطیان خواهان صلح بودند، ولی رومیان مخالفت کردند و مقوقس را به خیانت متهم ساختند. اما پس از سقوط فرما، مقوقس خود نزد عمرو رفت و با او بر سر تمام مصر صلح نامه نوشت. به هر حال پس از تسخیر بابلون که کلید فتح سراسر مصر بود (لین پول، ۳)، عین شمس، فیوم، اشمونین، اخمیم، بشرو دات، نواخی صعید، تئیس، دمیاط، تونه و نقاط دیگر فتح شد (بلاذری ۲۱۶-۲۱۷).

مهم‌ترین مرحله فتح، تسخیر اسکندریه بود که دژی استوار داشت و مرکز حکومت رومیان بود و از آنجا به شدت محافظت می‌شد. به گزارش بلاذری (ص ۲۲۰-۲۲۱) عمرو برای حمله بدانجا از عمر اجازه خواست و در ۲۱ ق بدانجا تاخت. رومیان آماده جنگ شدند و پس از ۳ ماه شهر سقوط کرد. اما روایت طبری (۱۰۵/۴-۱۰۶) از زیاد بن جزء زبیدی که خود در بیکار شرکت داشت، حاکی از آن است که حاکم شهر موافقت کرد جزیه دهد و اسیرانی را که پیش از آن مسلمانان گرفته بودند، آزاد شوند. عمرو ماجرا را به خلیفه گزارش داد و عمر این شرط را جز درباره اسیرانی که به عربستان روانه شده بودند، پذیرفت و بدین گونه دروازه‌های اسکندریه گشوده شد. به روایت یعقوبی (۱۴۸/۲) مقوقس با این شرط خواهان صلح بر سر اسکندریه بود که هر که خواهد اجازه یابد به روم رود و هر که بماند، جزیه دهد. خلیفه پذیرفت، اما هراکلیوس رضا نداد و دستور جنگ صادر کرد و اسکندریه پس از جنگ فتح شد (ابن بطریق، ۲۶/۲). اما در ۲۳ یا ۲۵ ق سپاه از روم به اسکندریه رسید و رومیان شهر، نقض عهد کردند و به قتل و اخراج مسلمانان دست زدند. در حالی که مقوقس بر پیمان صلح باقی مانده بود. عمرو بدانجا تاخت و باز شهر را تسخیر کرد (ابن اثیر، ۸۱/۳). به گفته بلاذری (ص ۲۲۱-۲۲۲) رومیان اسکندریه دوبار در سالهای ۲۳ و ۲۵ ق نقض عهد کردند، ولی راه به جایی نبردند و هر بار سرکوب شدند و به عهد خویش بازگشتند. پس از اسکندریه شهرهای اخنا، بلهیب، برلس و چند شهر دیگر نیز فتح شد (باتلر، ۳۵۱-۳۵۰؛ نک: بلاذری، ۲۱۶-۲۱۷). که فتح دمیاط و تئیس را پس از سقوط بابلون دانسته است).

در مصر نیز چون شام، همراهی بومیان با مسلمانان و نیز سرعت گروش مردم به اسلام، و شباهت موجبات این گروش با آنچه مردم شام را به یاری مسلمانان واداشت، شگفت‌انگیز است. در اینجا قبطیان مسیحی به سبب نفرت از سلطه رومیان و تنگناهایی که از لحاظ مذهبی

می‌داشت (باتلر، 446-445؛ حسن، همانجا).

این نکته که جزیه مصر از عصر عثمان تا معاویه، یعنی حدود یک دهه به نصف رسید، حاکی از استقبال مردم از اسلام بود. این مبلغ در ایام عمر بن عبدالعزیز بسیار کمتر شد، اما این معنی را که گاه بخشوده شدن جزیه به خصوص در دوران بعد موجب گروش به اسلام می‌شد، نمی‌توان نادیده گرفت. ظاهراً زمانی که برای افزایش درآمد، از نومسلمانان نیز جزیه می‌ستاندند، روند گروش کند گردید و سپس که این کار منع شد، مثلاً در ایام حکومت حفص بن ولید، به روایت سوروس^۱، انبوهی از مسیحیان مسلمان شدند (لین پول، 15؛ آرنولد، 105-104؛ نیز نک: مقریزی، ۷۹/۱). فرار از جزیه بی‌گمان به سبب فقر نبود، چه اوضاع اقتصادی قبطیان به روزگار اسلام بسی بهبود یافته بود؛ چنانکه پیرزنی قبطی می‌توانست مأمون خلیفه و همراهانش را چند روز مهمان کند و هدیه‌ای گران نیز بدانها دهد (همو، ۸۱/۱؛ اسکندری، ۱۹۴). با اینهمه، افزایش خراج گاه بر قبطیان سنگین می‌افتاد و دست به شورش می‌زدند. چنانکه در ۱۰۷ ق اولین بار بدین سبب شوریدند، و در ۱۲۱ ق به روزگار حکومت حنظله بن صفوان نیز بار دیگر شورش کردند (کندی، ۷۳-۸۱، ۷۴).

سرانجام، باید گفت که مصر از همان اوایل اسلام به تدریج به یکی از مراکز مهم سیاسی و علمی و از ولایات بزرگ قلمرو اسلام تبدیل شد و فرهنگ یونانی به ناچار روی به عقب نشینی گذاشت. حاصل خیزی و ثروت این دیار هم از جمله عوامل جلب مسلمانان غیر بومی بود. بسیاری از صحابه و تابعین به آنجا رفتند و همراه عربهای دیگر با انبوه قبطیان مسلمان شده در آمیختند و فرهنگ نوینی پی‌ریزی کردند و از آن میان دانشمندان و محدثان و فقهای بسیار برخاستند (مقریزی، ۸۲/۱؛ امین، ۱۸۹-۱۹۱). سنت علمی که بر پایه‌های همین تکاپوها در مصر پدید آمد، این سرزمین را مدتهای دراز مرکز فعالیت‌های علمی و دینی گردانید.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، کتاب الفتح، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ابن بدران، عبدالقادر، تهذیب تاریخ ابن عساکر دمشق، ۱۳۲۹ ق؛ ابن بطریق، سعید، تاریخ المجموع علی التحقيق والتصدیق، به کوشش لوس شیخو، بیروت، ۱۹۰۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه فی تمیز الصحابة، بیروت، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ازدی، محمد، تاریخ فتوح الشام، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ اسکندری، عمر و ا.ج. سندج، تاریخ مصر الی الفتح العثمانی، قاهره، ۱۳۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۰ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ حتی، فیلیپ خلیل، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ترجمه کمال یازجی، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ حسن، ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ خناس، نجدت، الشام فی صدر الاسلام، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ طبری، تاریخ، عاقل، نیه، «فلسطین من الفتح العربی الاسلامی الی اواسط القرن الرابع الهجری/العاشر الیلهادی»،

و اجتماعی برای آنها پدید آمده بود، غالباً با مسلمانان بر ضد حاکمان رومی همدستان می‌شدند، به گونه‌ای که باید گفت فتح اسلامی و گسترش اسلام در مصر بیشتر مرهون استقبال قبطیان بود (آرنولد، 103). مسلمانان نیز خود نسبت به آنان علاقه و نرم‌خویی نشان می‌دادند (حسن، ۲۳۹/۱)؛ چه، گفته‌اند که وقتی پیامبر اکرم (ص) در ۶۴ حاکم مصر را به اسلام خواند (در منابع اسلامی نام او مقوقس آمده که گویا حاکم ولایتی بود، نک: باتلر، 141، حاشیه 1)، او بدون آنکه موضع موافق یا مخالف اتخاذ کند، دو کتیز از جمله ماریه قبطیه را به رسم هدیه برای پیامبر (ص) فرستاد (ابن عبدالحکم، ۴۵-۴۷؛ باتلر، 142-141). نیز روایتی از پیامبر (ص) آمده است که یاران را به خوش رفتاری با قبطیان فرا می‌خواند (طبری، ۱۰۷/۴). متقابلاً نه تنها مردم، بلکه رؤسای دینی قبط نیز همه جا به مسلمانان تمایل نشان می‌دادند و زبردستان را به یاری ایشان فرا می‌خواندند. در حمله به بابلیون نیز مسلمانان به یاری قبطیان، یا لااقل به بی طرفی ایشان امیدوار بودند (ابن عبدالحکم، ۵۸-۶۰؛ لین پول، 4، 2؛ حسن، ۲۴۰/۱).

به هنگام محاصره اسکندریه نیز وقتی رومیان آماده جنگ شدند، قبطیان و مقوقس خواهان صلح بودند (بلاذری، ۲۲۰-۲۲۱) و سرانجام نیز تسلیم شهر به پابردی مقوقس و قبطیانی بود که امیدوار به داشتن آزادی مذهبی و آرامش در حکومت مسلمانان بودند (باتلر، 338-337). به روایتی مقوقس و قبطیان خود مسلمانان را به حمله به اسکندریه تشویق کردند و پس از آن نیز مقوقس خود جزیه مقرر را نزد عمرو برد (همو، 332؛ ابن عبدالحکم، ۷۲-۷۳). نیز وقتی مطابق پیمان تسلیم شهر مقرر شد که اسیران جنگهای پیشین را در برابر اسکندریه آزاد کنند، بسیاری از اسیران اسلام آورده، به بازگشت رضا ندادند (طبری، ۱۰۵-۱۰۶/۴). این گروهها تنها به قبطیان منحصر نبود، برخی از رومیان نیز به سرعت مسلمان شدند؛ چنانکه به گزارش یوحنا نیقیایی^۱ حاکمان رومی فیوم، مصر سفلی و ریف که پس از حاکم اسکندریه مهم‌ترین امرای مصر بودند، اسلام آوردند و بر منصب خود ابقا شدند، در حالی که تابع مذهب ملکائی و از این لحاظ مخالف قبطیان بودند. حتی آورده‌اند که مقوقس نیز احتمالاً خود پنهانی اسلامی آورده بود (باتلر، 363-362؛ قس: لین پول، 15).

اسلام چنان بر عقاید مسیحیان مصر تأثیر نهاد که گفته‌اند یکی از راهبان برجسته آن دیار آشکارا نگرش اسلامی را نسبت به خدا و پیامبران و عیسی مسیح تبلیغ می‌کرد. از این رو، باید گفت که گروش به اسلام در مصر به طور کلی معلول آزار و فشار نبود و از این رو، کسان بسیار به اسلام گرویدند و این روند همچنان ادامه یافت. خاصه که مسیحیان به سبب پیچیدگی و غیر قابل درک بودن دین خود و خسته از جدالهای مذهبی، دینی ساده می‌جستند (آرنولد، 107-105). با اینهمه، حتی کسانی که بر مذهب خویش باقی مانده بودند، محترم می‌زیستند و از آزادی دینی برخوردار بودند. یوحنا نیقیایی باز تصریح کرده که عمرو به کلیساها دست درازی نکرد و دیگران را از این کار به شدت باز

1. John of Nikiou

2. Severus

موسوعة خاص، ج ۲؛ عربی، سید الباز، الدولة البيزنطية، بيروت، ۱۹۸۲م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، دمشق، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاء، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دارصادر؛ واندی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ یحیی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Butler, A.J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1978; Donner, F. McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981; Lane - Pool, S., *History of Egypt*, Karachi, 1977.

صادق سجادی

اسلام در شمال افریقا، اندلس، سیسیل و کرت: انگیزه-
 های معنوی و مادی که از آخرین سالهای زندگی پیامبر اکرم (ص) و اوایل دوره خلافت، مسلمانان را به مناطق مجاور شبه جزیره عربستان فراکشاند، خیلی زود به گوی غلطانی تبدیل شد که در شیب تند فتوحات هر لحظه بزرگتر می شد و شتاب بیشتری می یافت. از مسیرهای این حرکت حوضه بزرگ دریای مدیترانه و نیرومندترین قدرت حاکم بر اجزاء آن، امپراتوری بیزانس بود که یکی از دو همسایه بزرگ دولت جوان اسلامی شمرده می شد. شور ایمان و تبلیغ آن و ضرورت‌های سیاسی و امنیتی حکومت نوین، چشم سرداران ولایات مرزی اسلام را به افق‌های دورتر و بزرگتر متوجه می کرد و بسا بر احتیاطها و بیم‌های خلفا غلبه می جست. فتح سریع مصر و دستاوردهای چشمگیر آن از یک سو و لزوم امنیت اسکندریه از سوی دیگر نظر فاتحان مصر را به سمت مناطق ساحلی غربی کشاند (فیصل، ۹۶).

این واقعیت که سرزمین‌های واقع در باختر مصر هم مانند خود مصر تعلق به امپراتوری روم داشت و مسلمانان در شام و فلسطین نیز با آن درگیر بودند، و همچنین پیوستگی طبیعی مصر با مناطق غربی، این سرزمین را پایگاهی برای پیشروی به سوی غرب می گردانید (عنان، ۱۱/۱). عمرو، سردار فاتح مصر، پس از گشودن اسکندریه راهی برفه و بعد زویله شد و با مردم آنجا به جزیه سازش کرد. هم در برفه بود که مسلمانان به نخستین مردم بربر از قبیله لواته برخوردند و به پرداخت جزیه وادارشان کردند. در ۲۲ق/۶۴۲م عمرو، اطرابطس (طرابلس غرب) را هم به جنگ یا به صلح گشود و به اموال بسیاری در آن دست یافت و از خلیفه اجازه پیشروی به افریقه خواست، اما خلیفه نپذیرفت (بلاذری، ۲۲۵-۲۲۷؛ نیز نک: ابو عبید، ۱۷۶-۱۷۷).

در آن روزگاران، همه سرزمین‌های واقع در باختر برفه تا طنجه در ساحل اقیانوس اطلس را افریقه یا مغرب می نامیدند که خود شامل ۳ قسمت افریقه خاص یا مغرب ادنی (شرقی) و مغرب میانی و مغرب اقصی می شد. عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر شیر خلیفه سوم که در تهاجم به عمق مناطق غربی برای تأمین برفه و طرابلس شرکت داشت (ابن اثیر، ۸۸۳؛ فیصل، ۱۱۶)، در آغاز خلافت وی مأمور خراج مصر شد. او که با عمرو کدورتی داشت، در ۲۵ق/۶۴۶م ولایت مصر یافت. اگرچه اندکی بعد عزل شد، ولی طولی نکشید که دوباره به همان منصب رسید و این بار دسته‌هایی سوار به اطراف افریقه فرستاد که به غنایمی دست یافتند (بلاذری، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۲۷-۲۲۸). در این

زمان عثمان پس از مشورت با یاران، سرانجام با جنگ در افریقه موافقت کرد و عبدالله را با نیرویی بزرگ تجهیز کرد (۲۷ تا ۲۹ق). در این هنگام بطریق رومی با فرنگی با عنوان یا نام جرجیر بر امپراتور روم شوریده، و از طرابلس تا طنجه را زیر فرمان گرفته بود. در آغاز سپاه عبدالله بز او تاخت، جرجیر کشته شد و بزرگان افریقه با پرداخت مالی سنگین مسلمانان را از پیشروی بازداشتند (ابن اثیر، ۸۹/۳-۹۱؛ قس: بلاذری، ۲۲۸-۲۲۹، که هم از کشته شدن بطریق و هم پس از آن از مصالحه عبدالله و بطریق سخن گفته است). اینگونه مصالحه و بازگشت احتمالاً حاکی از آن بود که زمامداران مسلمان هنوز در فتح افریقه و استقرار در آنجا مصمم نبودند و یا این حرکتها هنوز جنبه آزمون و اکتشاف و غنیمت و اسیرگیری داشت. آشوبهای اواخر خلافت عثمان و جنگهای داخلی در دوره خلافت علی (ع) چند سالی توجه مسلمانان را از افریقه بازگرفت و رومیان مجدداً بر آن نواحی استیلا یافتند. اما استقرار معاویه بر مسند خلافت که با سیاستهای رومیان آشنا بود و نیز اختلال در نظام رومی حاکم بر مغرب و استمداد مردم افریقه از معاویه (ابن اثیر، ۹۲/۳؛ ابن عذاری، ۱۱/۱؛ نیز نک: مارسه، 30-31)، بار دیگر توجه مسلمانان را به این منطقه جلب کرد (عنان، ۱۵/۱). سوابق برخورد با بیزانس در کرانه‌های آبی در شام و مصر مسلمانان را متوجه اهمیت نیروی دریایی کرد و دانستند که غلبه قطعی بر روم تنها با تدارک ناوگان برای برتری میسر خواهد بود. مسلمانان این نکته را به موقع دریافتند و بدان عمل کردند (فیصل، ۹۷-۹۸).

فتح واقعی افریقه و سرزمین‌های غربی دشوارترین و در عین حال بزرگترین دستاورد توسعه جویی دولت اموی و والیان و فرماندهان آن در مصر و مغرب بود که بیش از نیم قرن طول کشید. به هر حال، در این ایام معاویه بن حذیج شکونی والی مصر (بلاذری، ۲۳۰) که در پیکارهایی در این منطقه شرکت داشت (نک: فیصل، ۱۱۹، ۱۲۰)، در ۴۵ق/۶۶۵م به دستور معاویه بن ابی سفیان با ۱۰ هزار مرد آماده جنگ شد و نیروهای بیزانس را که از طریق دریا آمده بودند، درهم شکست و قیروان و جلولو را گرفت و عبدالله بن زبیر هم از سوی او شوسه و بتزرت را گشود (همانجا؛ ابن خلدون، ۱۰۸/۶). ابن حذیج پس از این پیروزیها و گرفتن غنیمت به مصر بازگشت (بلاذری، همانجا). پس از او عقبه بن نافع فهري در ۴۶ق والی افریقه شد (همانجاها). در این زمان او تا سرت پیش رفت و از آنجا متوجه مناطق داخلی چون ودان و قزان شد و بر قلاع و استحکامات آنها دست یافت و ۵ ماه بعد به سوی باختر و راه اصلی مغرب روی آورد و دسته‌ای را به غدایس فرستاد که با انجام دادن مأموریت خود به اردو بازپیوستند. در حرکت بعدی قسطنطیه را گرفتند و بعد راهی منطقه‌ای شدند که قیروان را در آنجا به عنوان پایگاه برآوردند. در این هنگام (۴۹-۵۰ق/۶۶۹-۶۷۰م) معاویه قسطنطیه را در محاصره گرفته بود و دولت روم امکان یاری به افریقه را نداشت (فیصل، ۱۲۱-۱۲۲). از سوی دیگر گروهی برخی بران به اسلام و پیوستن به نیروهای عقبه، سپاه او را نیرومندتر کرده بود (نک: ابن اثیر،

تهوذه در ۶۲ق کشتند (ابن اثیر، ۱۰۷/۴-۱۰۸) و کسب روی به قیروان نهاد. سپاه قیروان به فرماندهی زهیر بن قیس بکوی ناگزیر به برقه عقب نشست. کسب قیروان را گرفت و بر افریقیه چیره شد، ولی مسلمانان را امان داد (همانجا). موج ارتداد سراسر مغرب را فراگرفت. این شکست و نتایج وخیم آن در تاریخ فتوح مسلمانان کمتر نظیر دارد (نک: فیصل، ۱۲۷-۱۲۸). استیلای کسب بر افریقیه ۵ سال، و به روایتی ۷ سال و تا اوایل حکمرانی عبدالملک بن مروان به درازا کشید (ابن خلدون، ۱۰۹/۶؛ ابن اثیر، همانجا).

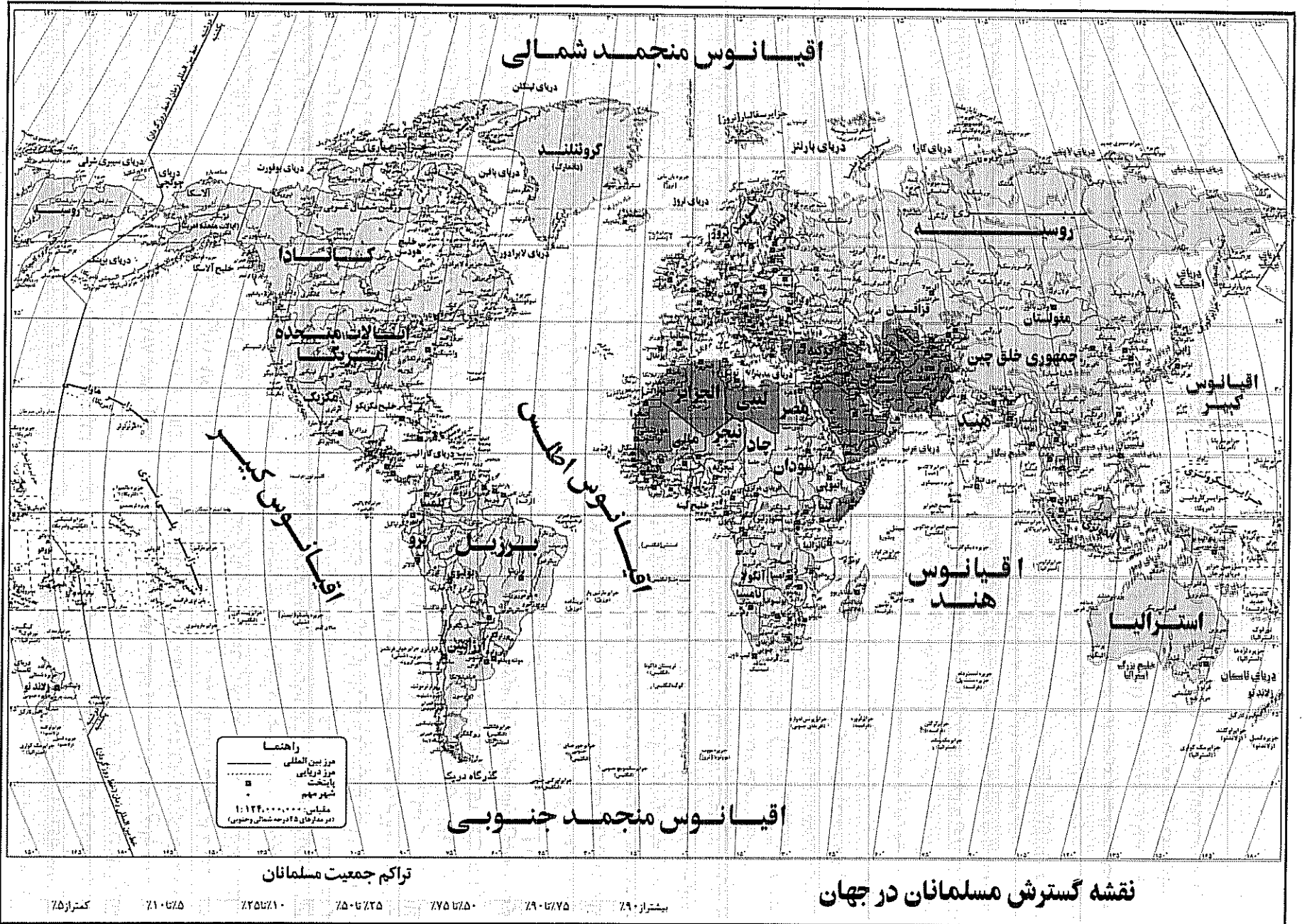
چون عبدالملک به خلافت نشست، برادر خود عبدالعزیز را مأمور مصر کرد و زهیر بن قیس را ولایت افریقیه داد (بلاذری، ۲۳۱) و او را با نیروی بزرگی بدان سو روانه داشت. از آن سوی کسب از قیروان به معش (نزدیک قیروان در باختر آن، نک: فیصل، ۱۲۹) رفت و در آنجا موضع گرفت. پس از جنگی سخت کسب و گروهی از یارانش کشته شدند. از آن سوی رومیها، از جنگ زهیر با کسب استفاده کرده، با ناوگانی بزرگ از سیسیل به برقه تاختند و به کشتار و غارت دست زدند. زهیر خود را به شتاب به رومیان رساند، اما در جنگ با آنان کشته شد و رومیان با غنایم به قسطنطنیه بازگشتند (۶۹ق/۶۸۸م). این حادثه بر عبدالملک سخت گران آمد و حسان بن نعمان غسانی را با نیروی بزرگ به افریقیه گسیل داشت (ابن اثیر، ۳۰۴/۴؛ ابن عذاری، ۲۲/۸).

حسان قیروان را گرفت و به قرطاجنه رفت و قوای رومیان و بربران را درهم شکست و آن دیار را غارت و ویران کرد. او پس از سرکوب رومیان و بربران در صطفوره و بنزرت به قیروان بازگشت (همو، ۲۲/۸-۲۳). اما مدتی پس از تجدید و ترمیم قوا به پیکار زنی کاهنه به نام دهبیا از قبیله بربر جراوه رفت که کوهستان اوراس را پناهگاه هواداران پیشین کسب قرار داده، و خود را ملکه آنجا خوانده بود (ابن خلدون، همانجا). در نهر نینئی پیکاری هولناک در گرفت که به شکست مسلمانان انجامید و حسان از افریقیه پس نشست (ابن اثیر، ۳۶۹/۴-۳۷۰) و در برقه فرود آمد (بلاذری، همانجا) و به دستور عبدالملک همانجا ماند. این اقامت ۵ سال به درازا کشید. در این مدت کاهنه بر افریقیه مسلط شد (ابن اثیر، همانجا). از سوی دیگر رومیان در غیاب حسان با ناوگان بزرگی به فرماندهی بطریق یوحنا به قرطاجنه حمله کردند و به آسانی بر آن دست یافتند و به کشتار مسلمانان باقی مانده در آنجا پرداختند. بدینسان، مسلمانان بار دیگر افریقیه را از دست دادند. رومیها بر مناطق ساحلی دست یافتند و کاهنه بر قسمتهای داخلی آن مستولی شد (فیصل، ۱۳۱).

عبدالملک بار دیگر در ۷۴ق با ارسال نیرو و مال حسان را به جنگ و تصرف افریقیه مأمور کرد (ابن اثیر، ۳۷۲/۴). بربرهای بوم‌نشین و رومیهای افریقیه که از ویرانگری گسترده کاهنه ناخشنود بودند، به حسان پیوستند (ابن خلدون، همانجا). در جنگی سخت، کاهنه شکست خورد و کشته شد. بربرها از حسان امان یافتند، به این شرط که ۱۲ هزار جنگجو به سپاه اسلام دهند. حسان دوپسر کاهنه را سر کرده این نیروی

۴۵۸/۳، که اخبار مغرب را از نوشته‌های مورخان مغربی یاد می‌کند). در تاریخهای اسلامی بر اقدام عقبه در طرح و بنای قیروان در ۵۰ق/۶۷۰م تأکید شده است (مثلاً بلاذری، همانجا؛ طبری، ۲۴۰/۵؛ ابن خلدون، همانجا). گویا توجه به قیروان و ساختن پایگاه از زمان ابن خدیج آغاز شده، و در زمان عقبه و با اقدامات او و یارانش در ساخت و ساز مسجد جامع و خانه‌ها رسمیت و قطعیت یافته است. ظاهراً معاویه دریافته بود که یکی بودن اداره مصر و افریقیه و وابستگی مالی نیروهای گسیل شده به افریقیه به درآمدهای مصر و نبودن پایگاهی دائمی در افریقیه - که بدان سبب این نیروها ناگزیر نباشند به مصر بازگردند - از موانع پیشروی و گسترش و استواری فتح در آن منطقه است. از این رو هم فرماندهی نیروی افریقیه را از امارت مصر جدا کرد و هم نیروی فرستاده شده به افریقیه را متکی به دستاوردهای خود آن نیرو از فتوحاتش ساخت. اینگونه بود که قیروان از زمان امارت عقبه به عنوان مرکز نیروی اسلامی در مغرب شناخته شد و امرای افریقیه هم استقلال نظامی و ابتکار عمل بیشتری یافتند (فیصل، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۳). اما این به معنای استقلال افریقیه نبود، زیرا مسلمة بن مخلد انصاری، والی همه مصر و مغرب شد (طبری، همانجا) و عقبه را از ولایات افریقیه بر کنار کرد و به جایش ابوالمهاجر از موالی خود را گماشت (همانجا؛ بلاذری، ۲۳۰). او با گسیله بن لمزم از سران بربر که نخست اسلام آورده، و بعد مرتد شده بود، جنگید و او را به اسلام باز آورد (ابن خلدون، همانجا). اما در زمان یزید، عقبه مجدداً به امارت مغرب گماشته شد (بلاذری، همانجا) و در این نوبت، عقبه هم بنای قیروان و هم فتح بلاد مغرب را از آنجا که فروهشته بود، از سر گرفت؛ در باغایه با رومیان جنگید و از آنان کشتاری به راه انداخت و غنایم بسیار گرفت؛ پس از آن تا زاب و تاهرت در مغرب میانی تاخت و با رومیها و بربرهای متحدشان جنگید و پیروز شد؛ آنگاه متوجه مغرب دور و طنجه شد. بطریق رومی آنجا به نام «یلیان» (یولیان، یولیانس) به اطاعت درآمد و عقبه را به سوی بربرهای نیرومند و غیرمتدین (نک: ابن خلدون، ۱۰۸/۶، که آنان را مجوس گفته است) بلادسوس ادنی راهنمایی کرد. عقبه با این گروه در اویخت و منهزمشان کرد (ابن اثیر، ۱۰۶/۴).

در این پیکارها بربرهای مسلمان شده زناته، عقبه را برضد بربرهای متصامده برگشته از اسلام یاری دادند (ابن خلدون، همانجا). گویا عقبه در این پیشروی تا آبهای اقیانوس اطلس (بحرالبحیط) رسید و این بدان معناست که فتح همه مغرب، حتی قسمتهای داخلی و غیر ساحلی آن به دست عقبه اتمام یافت (ابن اثیر، همانجا). گفته‌اند که عقبه در گفت‌وگو با یولیان از اندلس هم پرسشهایی کرد، اما کار فتح آنجا را دشوار یافت (همانجا). سختگیریهای عقبه بر کسب - به رغم سفارشهای ابوالمهاجر در حق او - کسب را به کینه‌توزی برضد عقبه و تنائی با رومیها و مردم قبیله خود (اوربه) وادار کرد. وقتی عقبه و همراهان اندک وی از مغرب اقصی باز می‌گشتند، بربران بر آنها تاختند و او و همه مسلمانان همراهش (از جمله ابوالمهاجر) را در نزدیکی



اقیانوس منجمد شمالی

اقیانوس منجمد جنوبی

راحتنا

— مرز بین القلمی
 - - - - - مرز درونی
 ■ پایتخت
 ● شهر مهم

مقیاس: ۱:۱۲۴,۰۰۰,۰۰۰
 در مدارهای ۴۵ درجه شمالی و جنوبی

تراکم جمعیت مسلمانان

نقشه گسترش مسلمانان در جهان

بیشتر از ۷۹۰-۷۹۰
 ۷۶۰-۷۶۰
 ۷۴۵-۷۴۵
 ۷۲۵-۷۲۵
 ۷۱۰-۷۱۰
 کمتر از ۷۵

شرق طنجه و در انتهای دریای مدیترانه بود. در آن روزگار، سبته در تصرف اسپانیا و حاکم آن یولیان از امرای گت (در منابع عربی: قوط) یا فرنگ قرار داشت. در حالی که فاتحان مسلمان شمال آفریقا در آرزوی تصرف سبته و دست اندازی به آن سوی تنگه آبی بودند (عنان، ۲۳/۱). پیوند تاریخی دو سوی تنگه در اعصار پیش از اسلام، ارتباط یهود اسپانیا و مغرب در اواخر سده ۱ق و پیوندهای آشکار دو منطقه در دوره پس از فتح اسلامی همه نشانه‌هایی از وجود آگاهیهای کافی از یکدیگر و تأثیر و تأثر متقابل در میان مردم آن دو سرزمین است، تا جایی که برخی نویسندگان دوره اسلامی اندلس بزرگ را جزئی از بلاد مغرب تلقی کرده‌اند (مثلاً اصطخری، ۳۹؛ قلقشندی، ۲۱۱/۵). با این مقدمات نمی‌توان تصور کرد که فاتحان عرب مغرب پیش از عبور از تنگه چیزی از آن سو نمی‌دانستند. گفتنی است که چند سالی پیش از اقدام به فتح اندلس، میان نیروهای عبدالله بسر موسی بن نصیر با سپاه گت اسپانیا بر سر جزایر بالئار^۱ (در منابع اسلامی: بلیار) در ۷۰۸/ق تا ۷۰۸/ق کشمکش روی داده بود که به غزوه اشراف معروف شده است (عنان، ۲۳/۱، ۳۱). همزمانی این عوامل ضمن اینکه انگیزه گسترش فتح اسلامی به اسپانیا شد، موجب سهولت و سرعت شگفت‌انگیز فتح نخستین سرزمین بزرگ اروپایی نیز گردید.

تاریخ‌نگاران مسلمان انگیزه اصلی موسی بن نصیر را در فرستادن نیرو به آن سوی تنگه، توسل یولیان حاکم سبته (بلاذری، ۲۳۲: حاکم تنگه) به موسی به سبب رفتار نامناسب رُدریگ (در منابع اسلامی: رذریق - ازریق) حاکم گت اسپانیا نسبت به دختر او دانسته‌اند. یولیان به موسی بن نصیر نامه نوشت و با اظهار اطاعت، از او دعوت کرد تا به قلمرو او آید و پیمانهای لازم را برای خود و یارانش بست (ابن اثیر، ۵۶۱/۴؛ اخبار مجموعه، ۴-۵؛ ابن خلدون، ۱۱۷/۴؛ مقری، ۲۳۲/۱-۲۳۳؛ قس: ابن قوطیه، ۳۳-۳۴). به گفته مؤلف اخبار مجموعه (همانجا)، یولیان در آغاز کار با موسی جنگید، اما پس از رفتار زشت رُدریگ، به نابودی او کوشید (قس: مقری، ۲۳۰/۱). به هر حال، مسلم است که در اسپانیای نزدیک به زمان فتح، دو گروه، یعنی بازماندگان ویتیزا پادشاه پیشین، و یولیان، در مخالفت با رُدریگ و برای چیرگی بر او به نیروی اسلامی در سرزمین مغرب مجاور اندلس متوسل شدند (عنان، ۳۲/۱-۳۳). همان‌طور که از چندی پیش مخالفان منتظر بودند که ناوگان مسلمانان در جنوب اسپانیا نمودار شود تا آنان بر ضد پادشاه به شورش برخیزند (همو، ۳۰/۱). به نظری دیگر، فرزندان ویتیزا عربها را به فتح اندلس برینگیختند، بلکه منتظر ماندند تا عربها فاتح شدند، آنگاه به آنان پیوستند (مونس، فجر، ۵۶). اخبار مربوط به ارتباط یولیان با فرمانده نیروهای مسلمان - موسی یا طارق - و نیز چگونگی آن یکسان نیست (بلاذری، ابن اثیر، همانجا؛ عنان، ۳۶/۱).

هرچه بود، موسی مراتب را به ولید خلیفه اموی اطلاع داد و از او

بربر کرد. این وضع موجب گسترش اسلام در میان بربرها شد. حسان با استیلائی مجدد بر آفریقه، در رمضان آن سال/ژانویه ۶۹۴م به قیروان بازگشت (نک: ابن عذارى، ۲۹/۱، که تاریخ بازگشت حسان به قیروان را ۸۲ق آورده است). او تا درگذشت عبدالملک (۷۰۵/ق تا ۷۰۵/ق) همانجا ماند (ابن اثیر، ابن خلدون، همانجا) و به انتظام امور پرداخت و دیوانهائی ترتیب داد و با بربرهایی که اراضی بیت‌المال (فیء) را در اختیار داشتند، به خراج مصالحه کرد و بر غیر بربرهای (عمج) آفریقه و بربرهای بوم‌نشین و کوچ‌نشین مسیحی آنجا خراج بست (ابن خلدون، ۱۱۰/۴).

حسان پس از دوره‌ای نسبتاً طولانی در پایان خلافت عبدالملک، یا به روزگار ولید بن عبدالملک عزل شد و موسی بن نصیر امارت آفریقه یافت (ابن اثیر، همانجا؛ قس: فیصل، ۱۳۳؛ ابن عذارى، ۳۰/۱). پیش از آنکه موسی بن نصیر وارد شود، بربرها به فکر استیلا افتادند و اختلافها آغاز شد. موسی بن نصیر و پسرانش عبدالله و هارون به حرکت نظامی گسترده‌ای در نواحی مختلف مغرب دست زدند. بربرها که از طرابلس تا طنجه ۱۲ بار اسلام آورده، و مرتد شده بودند، به دست موسی تنبیه شدند. موسی آنان را تا طنجه و بعد تا سوس ادنی تعقیب و کشتار کرد تا همه سر به اطاعت فرود آوردند و امان خواستند و اسلام در مغرب مستقر شد. موسی، یکی از موالی خود طارق را بر طنجه گماشت و شمار بسیاری از بربرها را همراه او کرد و کسانى را برای تعلیم قرآن و واجبات با آنان گذاشت و خود به آفریقه بازگشت (ابن اثیر، ۵۲۹/۴؛ ابن خلدون، همانجا). به این ترتیب، فتوح آفریقه و مغرب که از پیش از نیم قرن پیش از آمدن موسی آغاز شده بود، در زمان او به کمال رسید. بربرها ارتداد را فراموش کردند و مغرب به صورت یکی از قلمروهای پایدار اسلام درآمد و قهرآ انگیزه‌هایی که مرکز و ایالات قلمرو خلافت را برمی‌آشت، در مغرب هم آثار خود را نشان می‌داد. تلاطمهای اجتماعی، اعتقادی، نظامی و سیاسی مغرب، از این پس، به تاریخ عالم اسلامی مربوط می‌شود.

گسترش اسلام در اندلس: عوامل متعددی در اواخر سده ۱ق انگیزه گسترش فتوح به سوی این سرزمین شد. نخست شخصیت و بلندپروازی موسی بن نصیر، والی جدید آفریقه که برخلاف حسان، فرماندهی را تنها در جنگ و فتح و غنیمت می‌دید (مونس، فجر، ۴۶)، و نیز حرص و آز خلفای مروانی در غارت اموال مردم مغرب (همان، ۴۷) و تشویق موسی توسط خلیفه به ادامه فشار بر بربرها و گرفتن هزاران اسیر از آنان و همچنین پیوستن نیروی تازه نفس مطیع و مسلمان شده بربرها (سُالم) به فاتحان عرب (عنان، ۲۲/۱) و سرانجام، گذشت بیش از نیم قرن از نخستین تجارب دریایی مسلمانان (مثلاً نک: بلاذری، ۱۵۷) از جمله آنهاست.

آنگاه که موسی بن نصیر طنجه را گرفت و طارق بن زیاد را با نیرویی که بیشترشان بربر بودند، بر آنجا گماشت (ابن اثیر، ۵۴۰/۴)، تنها یک نقطه از سرزمین مغرب از تصرف او بیرون مانده بود و آن بندر سبته در

برای اقدام به فتح اجازه خواست. ولید نیز با راهنمایی‌هایی که ارائه داد، لشکرکشی را پذیرفت. موسی یکی از موالی خود به نام طریف را با عده‌ای جنگجو و کشتی به راه انداخت و این گروه در جزیره‌ای در اندلس پیاده شدند که بعدها به جزیره طریف معروف شد (ابن اثیر، ۵۶۳/۴ قس: مونس، همان، ۶۶). نیروی طریف دست به تاخت و تاز در جزیره الخضراء^۱ گشود و غنیمت و اسیر فراوان گرفت و در رمضان ۹۱ بازگشت. موسی با این مقدمه در صدد فرستادن نیروی بزرگ‌تر برای یک فتح اساسی برآمد (همان، ۶۶-۶۷؛ اخبار مجموعه، ۶).

موسی عامل خود در طنجه، طارق بن زیاد را به فرماندهی نیروی مرکب از بربرها و موالی و اندکی عرب برگزید. طارق با قوای خود در صخره‌ای پیاده شد (رمضان ۹۲ یا رجب ۹۳) که به نام همو جبل طارق نام گرفت (نک: ابن اثیر، ۵۶۴/۴؛ برای برخی روایات افسانه‌آمیز، نک: الامامة...، ۷۳/۲؛ ابن قوطیه، ۳۴).

ردریگ با سپاهی بزرگ به مقابله طارق آمد. طارق با سپاهی که موسی به یاری او فرستاده بود، آماده جنگ شد. به علاوه بولیان و برخی از اسپانیاییها و نیز پسران ویتیزا به یاری مسلمانان برخاستند و در نبردی بزرگ در کنار نهر بکه یا لگه^۲ در شدونه^۳ یا در جزیره الخضراء (پایان رمضان ۹۲) ردریگ شکست خورد (ابن اثیر، ۵۶۵/۴؛ اخبار مجموعه، ۷-۹). طارق سپس برای تصرف استجه^۴ (در شمال شرق شدونه) گنجا را باز در هم شکست و این خبر موجب سرازیر شدن بربران به اسپانیا گردید (مقری، ۲۵۹/۱). با آنکه طارق فرمان پیشروی نداشت، اما بازنایستاد (مونس، همان، ۷۶) تا فرمان عتاب‌آمیز موسی در رسید که او را از فراتر رفتن از قرطبه باز می‌داشت (بلادری، ۲۳۲). این دو هزیمت بزرگ نیروی گنجا موجب شد که بازمانده آنان به طلیطله عقب‌نشینی کنند. طارق گویا به سفارش بولیان نیروهای خود را در جهات مختلف به سمت ریه^۵، غرناطه، مالقه و تدمیر (أربوله) فرستاد و خود راه جیان^۶ و طلیطله را در پیش گرفت (ابن اثیر، ۵۷۶/۴؛ اخبار مجموعه، ۹-۱۱).

نگاهی به مسیر این حرکتها نشان می‌دهد که طارق به قصد پایتخت تقریباً از میانه عرض اندلس در جهت جنوب به شمال شرقی، و نیز دسته‌های دیگر در جهت مشرق و نسبتاً نزدیک ساحل و به موازات آن، برای تأمین پشت و پهلوئی نیروی اصلی و دسترسی به ساحل مدیترانه، پیش رفته‌اند. به نظر مونس (فجر، ۷۷) شهرهای جنوب شرقی اندلس بعداً در زمان عبدالعزیز پسر موسی بن نصیر فتح شد و احتمالاً هدف طارق از فرستادن نیرو به این قسمت خبرگیری بوده است. نه فتح شهرها، نیروهای مأمور به هدفهای تعیین شده دست یافتند. در جاهایی مانند البیره^۷ و غرناطه از عناصر یهودی آن شهرها که با مسلمانان همکاری می‌کردند، برای نگهداری منطقه فتح شده، استفاده می‌شد، اما در جاهایی مانند مالقه که یهودی نداشت. این امکان پیش نیامد بنا

به روایات اسلامی، شهر مرسیه^۸ یا اربوله به صلح با حاکم آنجا به نام تدمیر تسخیر شد و شهر نیز تدمیر نام گرفت (ابن اثیر، ۵۳۶/۴-۵۶۴؛ اخبار مجموعه، ۱۱-۱۳؛ ابن عذاری، ۱۶/۲). پس از فتح قرطبه امید فرزندان ویتیزا و هواداران آنان به خروج مسلمانان از اندلس پس از غنیمت جویی به یأس مبدل شد و به موسی بن عقبه و خلیفه متوسل شدند، ولی کاری از پیش نبردند (مقری، ۲۶۵/۱-۲۶۶؛ مونس، همان، ۸۳-۸۴).

با پیشروی طارق به سوی طلیطله، گنجا با اموال و آثار قدسیین خود از آنجا به سوی شمال گریختند و جز یهودیان و معدودی از مسیحیان کسی در آنجا نماند و طلیطله پایتخت اسپانیا نیز فتح شد (عنان، ۴۷/۱-۴۸) و طارق روی به شهر مانده آورد (ابن اثیر، ۵۶۴/۴).

دربارۀ این فتوح و غنایم هنگفت از زر و سیم و سنگهای قیمتی و دیگر چیزها و نزاع موسی و طارق داستانهایی در منابع آمده است (همو، ۵۶۴/۴-۵۶۵؛ ابن عذاری، ۱۷/۲؛ مقری، ۲۸۱-۲۸۰/۱؛ الامامة، ۷۵/۲). دربارۀ حرکت جنگی طارق، پس از پیروزی بر ردریگ اختلاف است. مطابق برخی روایات طارق در محل نبرد ماند تا موسی از تنگه گذشت و یا در قرطبه بود که به او رسید (ابن عذاری، همانجا)، اما بنا به روایات دیگر طارق حتی پس از تصرف شهر مانده باز هم به سمت شمال غرب تا سرزمین جلیقیه (گالیسیا) و استرقه (آستوریاس) پیش رفت و بعد به طلیطله بازگشت و در آنجا نیروهای مأمور از استجه به مناطق دیگر به او پیوستند (ابن اثیر، ۵۶۴/۴؛ ابن قوطیه، ۳۵). بنابراین طارق تا کنار خلیج بسکونیه^۹ در اقیانوس اطلس پیشروی کرد و در آنجا فرمان موسی به او رسید که به طلیطله بازگردد و او چنین کرد. به این ترتیب، فتوح طارق از ورود به اندلس تا بازگشت به طلیطله یک سال تمام به درازا کشید (عنان، ۴۸/۱).

یک سال پس از آغاز فتوح طارق در اندلس، موسی بن نصیر در رمضان ۹۳/ژوئن ۷۱۲ با نیرویی گزیده به اندلس درآمد (ابن عذاری، ابن اثیر، همانجاها؛ مونس، فجر، ۹۰-۹۱). در بیان موجباتی که موسی را به صدور فرمان توقف پیشروی به طارق درباره ورود به اندلس برانگیخت، سخنان گوناگونی گفته‌اند (الامامة، ۷۴/۲؛ ابن اثیر، ۵۶۵/۴؛ حمیدی، ۵؛ ابن قوطیه، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۸/۲-۱۹؛ مقری، ۲۶۹/۱). به نقل از ابن حیان؛ عنان، همانجا). برخی از محققان با آنکه حسادت موسی نسبت به طارق را منتفی نمی‌دانند، اما از آنجا که طارق از سوی موسی به اسپانیا هجوم برده، و او را از همه کارهای خود آگاه می‌کرده است، علت اصلی ورود موسی به آن سرزمین را ملاحظات نظامی-سیاسی می‌پندارند؛ چه، موسی از گسترده‌گی خطوط مواصلاتی نیروهای مسلمان در اعماق شبه جزیره اندلس و خطرهای ناشی از آن بیم داشت. خصوصاً که طارق از وسط اندلس پیش رفته بود، اما شهرها و مناطق چپ و راست این مسیر همگی تصرف و تأمین نشده بود (همو،

1. Algeciras
9. Vizcaya

2. Guadalet

3. Sidonia

4. Ecija

5. Rejia

6. Jaen

7. Elvira

8. Murcia

۴/۵۶۶). با اینهمه، موسی نخواست روند پیشروی و پیروزی را قطع کند و همچنان رفت تا به صخرهٔ بلای^۷ در جلیقیه در کنار دریای سبز (اقیانوس اطلس) رسید. در اینجا فرستادهٔ خلیفه آمد و عنان مرکب موسی را گرفت و او را از اندلس بیرون کرد. طارق هم از منطقهٔ مرزی فرنگها یا از استرقه باز آمد و به موسی پیوست و همه راه بازگشت پیش گرفتند (همو، ۴/۵۶۵-۵۶۶؛ مونس، فجر، ۱۰۶).

با توجه به مساعد بودن موقعیت برای پیشروی مسلمانان در مناطق ماورای اندلس - به طوری که موسی را به طمع رفتن به رم و قسطنطنیه و متصل کردن متصرفات اروپایی مسلمانان در شمال از مغرب به مشرق انداخته بود - دستور خلیفه دایر بر بازگشت موسی شگفت آور به نظر می‌رسد. برخی از محققان این تصمیم خلیفه را ناشی از دودلی و تردید حاکم بر دستگاه خلافت می‌دانند که «حتی می‌خواست از فتح اسپانیا نیز معانعت کند» (عنان، ۵۱۸-۵۲). این توجیه، با همهٔ قراین روایی که مؤید آن می‌تواند باشد، قانع‌کننده نیست. از خلیفهٔ دوم راشدی تا عمر بن عبدالعزیز، برخی از خلفا نسبت به موقعیت سپاه اسلام در مناطق جنگی اظهار نگرانی کرده‌اند و حتی خلیفهٔ اخیر قصد داشت که مسلمانان را از اندلس بیرون بکشد (اخبار مجموعه، ۲۳؛ ابن قوطیه، ۳۸). اما برخی از خلفا وقتی فتوح را سودمند دیدند، آن را پذیرفتند و حتی عبدالملک، موسی بن نصیر را به ادامهٔ فتوحاتش در مغرب تشویق می‌کرد. در دورهٔ ولید هم که وی از سرنوشت و نتیجهٔ کار سپاهیان در اندلس بی‌خبر نمانده، و مصیبتی هم هنوز بر ایشان وارد نشده بود، دل نگران سپاه اسلام نمی‌توانست باشد. پس تنها توجیه منطقی شاید آن باشد که خلیفه از قدرت یافتن بیش از حد سردارانش نگران بود و برخی گزارشها، چون گفته‌های مُغیث رومی بر ضد موسی و شاید بر ضد طارق هم، این نگرانی را تشدید می‌کرد (نک: عنان، ۵۲۱). رفتار خشن سلیمان جانشین ولید با موسی نیز حکایت از وجود مایه‌های بیم در ذهن خلفا از سرداران متشخص داشت. به هر حال، والیگری اندلس با آنکه گاه مانند دورهٔ خلافت عمر بن عبدالعزیز از وابستگی به والی افریقیه جدا و مستقل شد (ابن قوطیه، همانجا؛ مقری، ۲۴۹/۱)، اما همچنان از طریق نمایندهٔ خلیفه در مغرب (افریقیه) به دستگاه خلافت مربوط می‌شد (اخبار مجموعه، ۲۲؛ نیز نک: حمیدی، ۹؛ عنان، ۸۲/۱). پس از سقوط خلافت امویان دمشق و آغاز خلافت عباسی، اندلس هرچه بیشتر از مرکز خلافت دور شد و آشفتگی بیشتر در کار ادارهٔ این سرزمین راه یافت تا در ۱۳۸ق/۷۵۶م عبدالرحمان بن معاویه، معروف به «داخل» امارت و خلافت امویان اندلس را بنیان نهاد (حمیدی، ۹-۱۰؛ بازورث، ۳۲-۳۳).

در دورهٔ والیان، آشوبهای مرکز خلافت در شرق و انعکاسهای آن در مغرب آثار خود را در اندلس نیز آشکار ساخت و به ویژه مسألهٔ عرب و بربر و تعصبهای قبیله‌ای، عربهای زمامدار اندلس را گرفتار چنان

۴۹/۱؛ مونس، همان، ۸۴). اگر به پیشرویهای بعدی موسی در ماورای پیرنه و در مناطق مرزی فرانکها توجه کنیم، شاید نتوانیم بپذیریم که انگیزهٔ موسی از رفتن به اندلس، ترس او از خطرات احتمالی برای نیروهای مسلمان بوده باشد. به ویژه اگر ادعای منتسب به موسی را بپذیریم که گویا می‌خواست است از طریق فتح اروپا تا رم و قسطنطنیه و شام برود (مقری، ۲۷۷/۱؛ عنان، ۵۱۸)، هدفی که با احتیاط و بیم از خطر سازگاری نمی‌توانست داشت. اما اینکه حرکت موسی در اندلس برای تکمیل فتوح طارق و تأمین مناطق تصرف شده باشد، با انتخاب مسیر حرکت موسی در شبه جزیره سازگاری دارد که راهی موازی با خط سیر طارق، اما از سمت غرب است.

موسی نخست در جزیرهٔ الخضراء فرود آمد و هجوم خود را از آنجا آغاز کرد و شهرهای استوار و بزرگ کهن چون قرمونه و اشبیلیه، و سپس ماردة را پس از جنگی سخت در پایان رمضان ۹۴ گرفت. در این وقت مردم اشبیلیه بر مسلمانان شوریدند، ولی عبدالعزیز پسر موسی آنان را سرکوب کرد و از آنجا به لبله^۱ و باجه رفت و این دو شهر را گرفت و به اشبیلیه بازگشت. موسی پس از تصرف مازده رهسپار طلیطله شد و طارق نیز بیامد و در البیره یا طلبیره^۲ یکدیگر را ملاقات کردند و موسی از تویبخ و تنبیه طارق فروگذار نکرد (ابن اثیر، همانجا؛ اخبار مجموعه، ۱۵-۱۸؛ مونس، همان، ۸۵) و به گفتهٔ برخی آهنگ کشتن او را داشت (عنان، ۴۹/۱-۵۰). اما گویا با وساطت مُغیث رومی او را رها کرد (مونس، همان، ۸۵-۸۶).

پس از آشتی دو سردار، طارق همچنان فرمانده نیروی پیشرو شد و موسی با نیروهایش در پشت سر او به سوی نغراعلی (مرز اسپانیا با دولت فرانکها) جلو رفتند و سر قسطه و توابع آن را گشودند. این نیرو به هر جا قدم گذاشت، پیروز درآمد و کسی به مقابله برخاست و همه طلب صلح کردند (ابن اثیر، ۴/۵۶۶-۵۶۷؛ مقری، ۲۷۳/۱). به نقل از ابن حیان، به گفتهٔ این مورخان، طارق و موسی تا سرزمین فرنگان در درهٔ رُن^۳ (رودنه، رُدانه) پیش رفتند و دسته‌های طارق تا برشلونه (بارسلن) و آربونه (نارین) و آبنیون (آربنیون^۴) و قلعهٔ لودون (لیون^۵) تاختند. از ساحلی که درآمده بودند، دور شدند. میان نیروهای شارل مارتل امیر فرنگان و نیروی مسلمانان در نزدیکی آربونه درگیری سختی روی داد و عملاً درهٔ رُن به صورت مرز مسلمانان و فرنگان درآمد (ابن اثیر، همانجا؛ مقری، ۲۷۳/۱-۲۷۴). ظاهراً همهٔ مناطق اسپانیای شمالی از سرزمین بَشْکَس (باسکها^۶) و جلیقیه (گالیسیا) به اطاعت مسلمانان درآمد و آنگاه نیروی فاتح به اطراف پیرنه روی آورد و پس از گشودن سر قسطه و برشلونه، از گذرگاه شرقی کوه به سمت شمال آن در درهٔ رُن پیش رفت. این پیشروی برای مسلمانان شگفت آور، و در عین حال بیم‌انگیز بود و از این رو به اعتراض برخاستند. نیز ولید خلیفهٔ اموی کس فرستاد و موسی را دستور بازگشت داد (الامامه، ۷۸/۲-۸۱؛ ابن اثیر،

1. Niebla

2. Talavera

3. Rhone

4. Avignon

5. Lyon

6. Basques

7. Ployo

بود که فاتحان اسپانیا را به پیشروی در آن سوی پیرنه برمی‌انگیخت. دولت مروزی^۷ (فرزندان کلویس^۸) که به علت مساعدت افکار عمومی و ملاحظه کاریهای حاجبان کارلزی^۹ - که به نام شاهان بی‌کفایت مروزی قدرت خود را افزایش می‌دادند - هنوز بر سر پا بود، رو به انحطاط داشت و آن حاجبان در آستانه انتقال پادشاهی به خود، و در صدد سرکوب و منقاد ساختن طوایف ژرمن و دوکهای مستقل بودند. امیرمقتدر خاندان کارلزی به هنگام فتح اسلامی اسپانیا بین دوهرستال^{۱۰} نام داشت که در ۹۶ق/۷۱۵م در گذشت و پس از چند سال کشمکش خانوادگی، یکی از پسران او به نام شارل مارتل (در منابع عربی: قارله) از ۱۰۲ق/۷۲۰م با منصب کاخبانی (حاجب) بر همه فرانکها امارت یافت (لئون، 348، 343؛ عنان، ۷۸۱/۸۰).

دوک اود که در کشمکشهای کارلزیها گاه از طرف برخی از مدعیان به یاری خواسته می‌شد، به دست شارل مارتل منهدم شد و به صلح با او تن درداد (همانجا). در این هنگام سمح بن مالک خولانی از سوی عمر ابن عبدالعزیز والی اندلس شد و در ۱۰۰ق/۷۱۸م بدانجا رفت (ابن اثیر، ۵/۵۵۵؛ اخبار مجموعه، ۲۳). سمح پس از سامان دادن به امور اندلس، به ایالت سبتیمانی هجوم برد و بر مرکز آن دست یافت و تا طرسونه (تاراسکون) و طولوشه (تولوز) مرکز اقطاعیه (آکیتن) پیش رفت. دوک اود که بازماندگان گت و مردم ناوار دور او را گرفته بودند و در اندیشه مقابله با شارل مارتل بود، به مقابله مسلمانان آمد. در نبردی سخت، سمح کشته شد (روز عرفه ۱۰۲ق/۱۰ ژوئن ۷۲۱م) و مسلمانان به سبتیمانی بازگشتند (عنان، ۸۱/۱؛ مونس، همان، ۲۴۵). مردم مناطق لانگدک^{۱۱} (اطراف تولوز) و پیرنه از این خیر دلگرم شدند و بر مسلمانان شوریدند. اما مسلمانان هنوز اربونه (نارین) را در دست داشتند و از اندلس هم نیروی کمکی به آنان می‌رسید (شکيب ارسالان، ۷۲). بر اثر سامان یابی مجدد نیروهای مسلمان در سایه کوششهای یکی از سران سپاه به نام عبدالرحمان بن عبدالله غافقی، سپاهیان وی او را به ولایت و فرماندهی خود برگزیدند، اما اندکی بعد عنبسه بن سحیم کلبی از سوی والی افریقیه فرماندهی و حکومت یافت (عنان، ۸۲/۱؛ مونس، فجر، ۲۴۵-۲۴۶).

عنبسه در صفر ۱۰۳/اوت ۷۲۱ به اندلس درآمد (عنان، همانجا) و در اواخر والیگری ۴ ساله‌اش (نک: عنان، همانجا: در اواخر ۱۰۵ق/اوایل ۷۲۴م) به سرزمین فرنگ حمله برد و شهر قرشونه (کارکاسن^{۱۲}) را پس از محاصره با شروطی به صلح گرفت (ابن اثیر، ۱۳۶/۵، ذیل حوادث ۱۰۷ق). پس از آن شهر نیم^{۱۳} را تسخیر کرد و پیشروی سریع خود را تا دره رود رن بدون برخورد به مقاومتی ادامه داد و تا رود سائون^{۱۴} و شهر آن^{۱۵} در بورگی^{۱۵} پیش رفت و آنجا را گرفته، به شهر سانس^{۱۶} (در ۳۰ کیلومتری جنوب پاریس) هجوم برد. در اینجا دوک

کینه‌ها و رفتارهای جاهلی نسبت به هم کرد که حتی در حق دشمنان دینی هم قابل تصور نبود (مثلاً نک: ابن عذاری، ۴۵/۲؛ مونس، همان، ۲۱۳-۲۱۷).

به این ترتیب، از ورود طارق تا خروج او و موسی از اندلس، یعنی در عرض ۳ سال تقریباً همه اندلس به تصرف نیروهای مسلمان عرب و بربر درآمد و کار فتح اندلس پایان گرفت. این خود حادثه‌ای حیرت‌انگیز بود که تنها به مساعدت احوال و عوامل ممکن شد و آزادمنشی و رفتار دور از تعصب فاتحان مسلمان هم این تسلط را تسریع کرد، تا جایی که حتی آن عده از مسیحیان اسپانیا که در حکومت مسلمانان آیین خود را حفظ کردند، به سبب توجه به زبان و فرهنگ عربی و اسلامی به «مُسْتَعْرَب^۱» مشهور شدند و در کنار اعقاب (مُؤَلَّدین) بومیان مسلمان شده (مُسَالِمه) زیستند و زبان عربی حتی در کلیسا جای لاتین را گرفت (آرنولد، ۹۸-۱۰۴؛ مونس، همان، ۴۲۵). اما اندلس تنها سرزمین فتح شده به وسیله مسلمانان بود که حرکت مخالف در آنجا هیچ‌گاه کاملاً خاموش نشد، برعکس، از یک حالت مقاومت ابتدایی غیرقابل توجه تدریجاً به یک جریان تهاجمی معروف به حرکت «فتح دوباره»^۲ تبدیل شد و سرانجام، ۸ قرن پس از آغاز فتح، حکومت اسلام از آخرین نقطه جنوب آن هم قطعاً برانداخته شد. ابو عبدالله محمد یازدهم، آخرین امیر نصری در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م این پایان را به رسمیت شناخت و اندلس را به سوی مغرب پشت سر گذاشت (عنان، ۲۶۲/۵). غفلت نخستین فاتحان مسلمان اندلس از استرقه و جلیقیه به علت کوچکی و ظاهر کم اهمیت آنها از عوامل مهم تکوین و رشد نهضت «فتح دوباره» به شمار آمده است؛ زیرا همان نقطه پناهگاه بقایای گت‌ها شد که از آنجا تحولات را زیر نظر گرفتند و به تدریج که خود نیرومندتر و مسلمانان به علت‌های گوناگون داخلی ناتوان شدند، شهر به شهر و نقطه به نقطه مسلمانان را واپس راندند تا سرانجام، همه شبه جزیره را پس گرفتند (مونس، فجر، ۳۰۸-۳۱۰).

اسلام در اروپا

جنوب فرانسه: به روایت مورخان اسلامی، موسی بن نصیر و طارق ابن زیاد چون به هم پیوستند، روی به سرزمین فرنگان (افرنجه) نهادند (نک: گسترش اسلام در اندلس در همین مقاله) و تا دره رود رُن پیش رفتند (ابن اثیر، ۴/۵۶۵؛ مقرئ، ۲۷۳/۱)، یعنی از گذرگاههای رشته کوه‌های پیرنه (در منابع عربی: البرتات) عبور کردند و به مرزهای دولت فرنگان رسیدند (قس: مونس، همان، ۲۴۲).

قرار داشتن ایالت سبتیمانی^۳ اسپانیا در آن سوی پیرنه و وجود ایالت آکیتن^۴ (اقطاعیه) در غرب و شمال غرب این ایالت اسپانیا در سرزمین گُل (در منابع عربی: غالیه - غالباً) که در دست دوک اود^۵ بود، و قدرت فزاینده فرانکهای کارلزی^۶ استقلال آن را تهدید می‌کرد، هفنه عواملی

1. Mozarabs 2. Reconquista 3. Septimania 4. Aquitaine 5. Duc d'Eudes 6. Carolingiens
7. Mérovingiens 8. Clovis 9. Pépin de Herstal 10. Languedoc 11. Carcassonne 12. Nîmes
13. Saon 14. Autun 15. Bourgoigne 16. Sens

مسلمان به علت کثرت کشتگان، این نقطه را «بلاط الشهداء» نامیدند و نویسندگان اروپایی آن را نبرد پواتیه خوانده‌اند (همو، ۸۴؛ عنان، ۱۰۴-۱۰۰/۱؛ مونس، همان، ۲۶۷-۲۷۵). این نبرد آخرین حد پیشروی سپاهیان اسلام را در مغرب زمین مشخص کرد (حتی، ۲۷۷/۱). مورخان اروپایی برای این جنگ اهمیت بسیار قائل شده، و تقریباً همگی شکست مسلمانان را در آن موجب رهایی اروپا و مسیحیت از سلطه اسلام و عرب دانسته‌اند (نک: عنان، ۱۱۳/۱-۱۱۴).

با انتشار خبر این شکست مردم جنوب گل و شمال اسپانیا بر مسلمانان شوریدند. والی افریقه به شتاب عبدالملک بن قطن فهری را ولایت اندلس داد. عبدالملک نیز بی‌درنگ برای تثبیت موقعیت مسلمانان به کار پرداخت. او با حمله به مناطق ناوار و آراگون در جنوب پیرنه و عبور از گذرگاه کوه به لانگدک درآمد و استحکامات مسلمانان را سامان داد. سران محلی منطقه سبتیمانی هم که از استیلای دوک اود و شارل مارتل هر دو بیم داشتند، از مسلمانان باری جستند، اما عبدالملک چون سپاه کافی نداشت، در سرزمین فرنگان داخل نشد و به جنوب بازگشت و به هنگام گذر از پیرنه دسته‌های جنگجویان محلی به او حمله کردند و زیان فراوان رساندند و او به قرطبه بازگشت. حکمرانی او چندان به درازا نکشید و در رمضان ۱۱۶/اکتبر ۷۳۴ معزول، و عقبه بن حجاج سلولی در شوال همان سال والی اندلس شد. عقبه به عنوان سرداری سلحشور و با عزم و هیبت باز دیگر سلطه اسلام را در ایالات شمالی و در سرزمین گل مستقر کرد، استحکامات مسلمانان را در کناره رن استوارتر گردانید و نثار یونه را پایگاه جهاد ساخت (همو، ۱۱۷/۱-۱۱۸). در این مدت شارل مارتل به مقابله در برابر مسلمانان برخاست، اما وقتی در ۱۱۷ق دوک اود درگذشت، به شتاب به آکیتن آمد و پسر اود را به جای پدر نشانید و او را وادار به تبعیت از خود کرد (همو، ۱۱۹/۱؛ مونس، همان، ۲۷۹).

ظاهراً سختی جنگ پواتیه، شارل را از اندیشه درگیری مجدد با مسلمانان دور می‌داشت (همانجا). چون عقبه به شمال پیرنه آمد، مسلمانانی که در منطقه پروانس شهرهایی را گرفته، و به پایگاهی تبدیل کرده بودند، با او رهسپار ناحیه دینه شدند و پس از تصرف و تخریب سن پل تروا شاتو^۷ و دنزر^۸ به سمت شمال رفتند و به انتقام بلاط الشهداء، در والانس همه کلیساهای اطراف وین^۱ را ویران کردند (همان، ۲۸۰-۲۸۱). در این حرکتها والی اربونه عبدالرحمان بن علقمه لخمی، معروف به «شهبسوار اندلس» سرکردگی داشت و مورونت، دوک ماریسی، امیر پروانس، حکمران سرزمینهای میان رن و آلپ و نیرومندترین سردار منطقه با نیروی خود مسلمانان را همراهی می‌کرد. مسلمانان در آغاز لیون و پس از آن بورگنی را در نورددیدند و تقریباً همه مراکز پیشین خود را در جنوب فرانسه، از مرزهای شمال ایتالیا (بیمون^۱) تا اقیانوس به دست آوردند (همانجاها). در اینجا شارل

اودیمناک از حمله مسلمانان به قلمروش درخواست صلح کرد (عنان، ۸۳/۱؛ مونس، همان، ۲۴۷). عنبسه در بازگشت به جنوب در نبردی سخت با فرانکها مجروح شد و درگذشت (عنان، ابن اثیر، همانجاها؛ قس: مونس، همانجا). پس از او تا مدتی تهاجم جدیدی تدارک دیده نشد. در زمان ولایت هیشم بن عبید کلابی یا کنانی (۱۱۱-۱۱۲ق/ ۷۲۹-۷۳۰م) حرکتهای جنگی در ماورای سبتیمانی در دره رن تا کرانه سائون و در جنوب بورگنی از سر گرفته شد، اما به سبب اختلافات داخلی میان عربها و بربرها دوامی نیافت و حتی شهرهای تصرف شده از دست رفت (عنان، ۸۳/۱-۸۴). در واقع نابسامانها و مشکلات درونی دستگاه خلافت اموی و والیان آنها در ایالات دور در این دوران به گونه‌ای بود که دوره فتوح بزرگ و پایدار دیگر سپری شده، و حرکتهای جنگی سردارانی مانند عنبسه و دیگران بیشتر صورت تاخت و تازهای نامنظم به خود گرفته بود؛ چنانکه هیچ کوششی برای ایجاد یک پایگاه مرکزی در سرزمین گل (جنوب فرانسه) که استمرار حضور نیروی اسلام را در منطقه تضمین و پشتیبانی کند، صورت نگرفت (مونس، همان، ۲۴۷-۲۴۸).

در اوایل سال ۱۱۳ق/۷۳۱م عبدالرحمان غافقی والی اندلس شد. انگیزه‌هایی چون انتقامجویی و مقابله با برخی تحرکات خیانتکارانه، او را در اوایل سال ۱۱۴ق به حرکت در سرزمینهای جنوب فرانسه واداشت. مسلمانان شهر آرل^۱ را پس از نبرد سخت گرفتند و با عبور از رود گارن^۲ نیروی اود را در هم شکستند و شهر بردو را تصرف کردند و سراسر آکیتن به دست مسلمانان افتاد. عبدالرحمان به جانب رن بازگشت. نیروهای او بر لیون و بزاسون^۳ هم غلبه یافتند و برخی گروهها تاسانس در نزدیکی پاریس پیش رفتند. به این ترتیب، عبدالرحمان در چند ماه نیمی از جنوب فرانسه را از مشرق تا مغرب گرفت (عنان، ۸۶/۱-۹۲؛ مونس، فجر، ۲۶۲-۲۶۵). نیروهای او سپس به سوی تور^۴، دومین شهر منطقه رفتند و آنجا را گرفته، کلیسای مشهور آن سن مارتن را ویران کردند (همان، ۲۶۶). در این وقت شارل مارتل که خود را در خطر می‌دید و هم آرزوی گسترش قلمرو خود را داشت، به تدارک نیروی بزرگی برای مقابله با مسلمانان برخاست و لشکری از تیره‌های گوناگون فرانکها، ژرمنها و طوایف وحشی شمالی فراهم آورده، رهسپار جنوب شد. نقطه تلاقی شارل با مسلمانان دقیقاً شناخته نیست، اما می‌دانیم که از اواخر شعبان ۱۱۴/اکتبر ۷۳۲ در دشت میان دو شهر پواتیه^۵ و تور جنگ در گرفت (شکیب ارسلان، ۹۰-۹۱). مورخان مسلمان آگاهی چندانی از چند و چون این حادثه بزرگ ندارند. با همه شوریدنی، در اردوی مسلمانان عوامل نامساعد چندی وجود داشت که نتیجه برخورد را به ضرر آنان رقم می‌زد. پس از چند روز بیکارهای نامنظم، نبرد اصلی شروع شد و روز دوم رخنه در صفوف مسلمانان افتاد و آنان شبانگاه به سوی سبتیمانی عقب نشستند (اوایل رمضان ۱۱۴). مورخان

1. Arles Chateaux 2. Garonne 8. Donzair 3. Besançon 9. Vienne 4. Tours 10. Piedmont 5. Poitiers 6. Dauphiné 7. Saint - Paul- Trois -

مارتل به مقابله برخاست؛ برادرش شیلد بران^۱ را با نیروی گران به آوینیون فرستاد و از لویتران^۲ پادشاه لمباردی (در شمال ایتالیا) خواست که به جناح شرقی مسلمانان در کوه پیمون حمله برد. شیلد بران در حمله به آوینیون که مسلمانان آن را بسیار استوار کرده بودند، توفیق نیافت. شارل مارتل خود با نیروی تازه نفسی آمد و لویتران هم از پیمون دست به حمله زد. مسلمانان محصور در آوینیون با دلیری دفاع کردند، اما فرنگان سرانجام پیروز شدند و مسلمانان را کشتار کردند (مونس، فجر، ۲۸۱-۲۸۲). نیروی فرانکها به سوی اربونه هجوم آورد و مردم مناطق پیرنه هم راههای ارتباطی مسلمانان را با اندلس بستند. نیروی مسلمانان در گل تنها از راه دریا می توانست با اندلس ارتباط یابد و نیروی که عقبه از دریا به اربونه فرستاد، به دست شارل مارتل غافلگیر شد (۱۱۹ق/بهار ۷۳۷م). اما او از محاصره اربونه سودی نبرد. مردم جنوب گل نیز از شارل حمایت نکردند و او را به چشم دشمن نگریستند و او نیز پس از ویران کردن چند شهر با اسیران بسیاری از مسلمانان و گروگانهایی از بزرگان گل به شمال بازگشت (همان، ۲۸۲-۲۸۴؛ عنان، ۱۱۹/۱-۱۲۰).

عقبه در ۱۲۰ق/بهار ۷۳۸م به سپیمانی باز آمد و بار دیگر بر شهر آزل و آوینیون و چند جای دیگر در پروانس مستولی شد. اما نیروی ائتلافی شارل مارتل و دیگر امرای فرانک عقبه را وادار به عقب نشینی کردند و او به زحمت توانست بقیه نیروهای خود را از پیرنه عبور داده، به قرطبه برساند. بدین ترتیب، از سپیمانی جز اربونه و باریکه ای میان اربونه و پیرنه در دست مسلمانان بازمماند (همو، ۱۲۰/۱-۱۲۱؛ مونس، همان، ۲۸۶-۲۸۷). در این میان، عقبه درگذشت و جانشین او عبدالملک ابن قطن گرفتار شورش بربرها و مخالفت گروههای عرب دیگر شد و به قتل رسید و کین خواهان او با قسمت بزرگی از نیروی مستقر در اربونه برای انتقامجویی به قرطبه آمدند (اخبار مجموعه، ۳۷-۴۳) و این موجب شد که جنوب فرانسه از بهترین مدافعان مسلمان خالی شود و به شکست نهایی مسلمانان در آنجا بینجامد. با تثبیت قدرت پین دوم، جانشین شارل مارتل، و توجه او به جنوب، شهرهای بزرگ سپیمانی مانند بزیه، نیم و مگلون^۳ از دست مسلمانان بیرون رفت و در امیرنشینهای پیرنه، مانند کنتبریه^۴، و نبره (ناوار) نیز کار به دست مردم محلی افتاد و عبدالرحمان بن علقمه با موقعیت ضعیفی به اربونه بازگشت (مونس، همان، ۲۸۸).

پس از چند سال در ۱۲۳ق/۷۵۱م که پین دوم تاج و تخت مروزیها را به دودمان خود (کارلنزیها) منتقل کرد، با نیروی بزرگی به سوی اربونه رفت و به یاری یکی از امرای گت در جنوب گل، به نام آنسوندوس که قلمرو خود را تسلیم پین کرد، اربونه را در محاصره گرفت. اما کاری از پیش نبرد و عقب نشست. تا ۷ سال پس از آن به سبب انقراض امویان و ورود عبدالرحمان داخل به اندلس، نیروی به جنوب فرانسه گسیل نشد و

اربونه تنها و به پشتیبانی پادگان خود و نیز به سبب گرفتاریهای داخلی پین، در دست مسلمانان ماند. عبدالرحمان داخل با تثبیت قدرت خود در اندلس، در ۱۴۰ق/۷۵۷م یکی از سردارانش را به اربونه فرستاد. این نیرو گرفتار هجوم قبایل منطقه پیرنه شد و در هم شکست. از آن پس اربونه به حال خود رها شد و مسیحیان آنجا به همدستی یکدیگر در ۱۴۱ق به کشتار مسلمانان پرداختند و دروازه های شهر را به روی نیروهای فرنگ باز کردند. پین به شتاب نیروی به کمک شورشیان فرستاد که سرانجام، پس از نزدیک به ۳۰ سال این پایگاه اسلامی منطقه سپیمانی و جنوب گل را از مسلمانان پس گرفتند (مونس، فجر، ۲۸۹-۲۹۱). با آنکه گروههای مسلمان در برخی از مناطق دوک نشین دفرینه و کنت نشین نیس و در دره های باختری آلپ در زمان حکمرانی شارلمانی (۱۵۱-۱۹۸ق/۷۶۸-۸۱۴م) باقی ماندند و گاهی حرکتهایی تا نواحی گرنوبل هم انجام دادند، اما استیلای مسلمانان در جنوب فرانسه با سقوط اربونه پایان یافته بود (همان، ۲۹۱-۲۹۲). پناهندگی و تمسک برخی از امرای مسلمان شمال اندلس به سلاطین فرنگ برای کسب حمایت آنان در برابر امویان اندلس و روابط دوستانه عباسیان با دولت فرانسه در عین خصومت فرنگان با مسلمانان جنوب فرانسه و دولت اموی قرطبه (شکیب ارسلان، ۱۱۷-۱۱۹) تکرار داستان تاریخی شکست وحدت عقیده در برابر اختلاف منافع اقتصادی و سیاسی است.

منطقه آلپ (سویس و ایتالیای شمالی): نخستین بار در ۲۷۸ق/۸۹۱م از نفوذ مسلمانان به خلیج سن ترویه در جنوب غربی نیس و موناکو یاد شده است که سپس توسعه بیشتری یافت و اختلافات داخلی میان مردم این نواحی و توسل به مسلمانان برای مقابله با یکدیگر، کار مهاجمان را آسان تر کرد. این نفوذ و توسعه ظاهراً هدف دینی و سیاسی نداشت و صرفاً برای ماجراجویی و دست یافتن به ثروت بود. با اینهمه، مسلم است که از این تاریخ مسلمانان در منطقه حضور داشتند و به دست اندازی و حمله از ساووا تا ایتالیا و سویس و مناطق واقع در میان رودهای پو و رُن، مانند پیمون، پروانس، دفرینه، مونفراه^۵ و تارانتر^۶ پرداختند. مورخان اروپایی همچنین از حضور مسلمانان در اطراف دریاچه ژنو و منطقه ژوات^۷ در آلپ شرقی و در شرق سویس (سویس آلمانی) خبر داده اند که باید مربوط به پیش از ۳۲۸ق/۹۴۰م باشد. گمان می رود که این مسلمانان از ناحیه رود رُن به سوی مشرق تا دره رودراین و سپس تا منطقه ژورا آمده باشند. اقامت اینان در شرق سویس تا اوایل نیمه دوم قرن ۱۰م به درازا کشید، تا در ۳۴۳ق/۹۵۴م کنراد پادشاه بورگنی بسیاری از آنان را به زور و خدعه از منطقه بیرون کرد؛ اما گذرگاههای آلپ غربی همچنان در دست مسلمانان باقی ماند که در آنجا با مردم بومی در آمیختند و صاحب کشت و کار شدند و حتی استیلایشان بر گذرگاههای اصلی هم مبنی بر عهد و شرطی با امرای محلی مانند

1. Childebrand 2. Luitbrand 3. Maguelonne 4. Cantabria 5. Montferrat 6. Tarentaise
7. Vaud (Waadt)

هوگو، کنت پرووانس بود؛ گرچه در ۳۶۴ق/۹۷۵م گروهی از آنجا اخراج شدند و گروهی تغییر دین دادند. در دیگر مناطق سویس و ایتالیا نیز مسلمانان با همین سرنوشت رو به روشدند (شکیب ارسلان، ۱۶۰-۱۹۲، ۲۴۴-۲۶۱؛ عنان، ۴۶۰/۱، ۴۶۸).

جزایر مدیترانه: پس از سیطره مسلمانان بر مصر و شام، میل به گسترش عقیده و نیز معارضه سیاسی آنان با امپراتوری روم شرقی ضرورت توجه به نیروی دریایی را پیش آورد و اولین ناوگان مسلمانان نیز توسط معاویه بن ابی سفیان در شام، و عبدالله بن سعد بن ابی سرح در مصر تشکیل شد و در آینده دولت اسلامی نقشی بسزا یافت (احمد، ۲؛ حتی، ۲۱۴/۱-۲۱۵؛ فیصل، ۹۷). معاویه در ۲۸ یا ۲۹ق/۶۴۹ یا ۶۵۰م با ناوگان خود روی به قبرس آورد و آنجا را به صلح گشود (بلاذری، ۱۵۸). این نخستین پیروزی دریایی مسلمانان و نخستین استیلاي آنان بر یک جزیره بود (حتی، ۲۱۴/۱). اما چند سال بعد مردم قبرس، رومیان را در جنگ با مسلمانان یاری دادند و معاویه در ۳۳ یا ۳۵ق/۶۵۳ یا ۶۵۵م با نیروی دریایی بزرگی به قبرس حمله کرد و آنجا را به جنگ گرفت و مسلمانان را در آنجا اسکان داد (بلاذری، همانجا). از سوی دیگر در ۳۰ یا ۳۵ق/۶۵۱ یا ۶۵۵م هم پس از فتح افریقیه، قسطنطین امپراتور روم با نیروی دریایی بزرگی بر مسلمانان حمله آورد، اما از نیروی دریایی مسلمانان به فرماندهی عبدالله بن ابی سرح در بیکار معروف به غزوه «ذات الصواری» به سختی شکست خورد (طبری، ۲۹۰/۴؛ حتی، ۲۱۴/۱، ۲۶۰). حملات دریایی مسلمانان در زمان معاویه تا سیسیل کشیده شد (ابن عذاری، ۱۰/۱). هم در آن زمان، نیروی دریایی مسلمانان تا مقابل قسطنطنیه نیز رفت (ابن اثیر، ۹۵۳-۹۶). با گسترش نفوذ و درگیری مسلمانان در سواحل مغرب و اندلس اهمیت نیروی دریایی و جزایر مدیترانه بیش از پیش برای آنان آشکار شد. حسان پایگاه کشتی سازی و نیروی دریایی تونس را در نزدیکی قرطاجنه برای رویارویی با حمله‌های احتمالی رومیان ساخت (مونس، فجر، ۴۵). موسی بن نصیر با احداث مجرای آبی به طول ۱۲ میل از دریا به داخل خشکی در بندر تونس کارگاه کشتی سازی و لنگرگاه امن و زمستانی برای کشتیها ایجاد کرد (الامامة، ۵۷/۲). در دوره حکومت امویان در اندلس نیز در بنادر آنجا مانند طرکونه، طرطوشه، قرطاجنه، اشبیلیه و المریه کار کشتی سازی رونق گرفت (شکیب ارسلان، ۱۳۹).

در منابع اسلامی، فتح واقعی سیسیل به سلسله اغلییان (۱۸۴-۲۹۶ق/۸۰۰-۹۰۹م) نسبت داده شده است (بلاذری، همانجا؛ یاقوت، ۴۱۷/۳). تقویت نیروی دریایی بیزانس در سیسیل و توجه نخستین امرای اغلیبی به ایجاد بحریه‌ای نیرومند در افریقیه از یک طرف و روابط نسبتاً خوب دربارهای شارلمانی و بغداد و قیروان به ویژه پیمان اغلییان و بیزانسیها در ۱۹۷ق/۸۱۳م موجب نوعی حالت تعادل و روابط مسالمت آمیز میان سیسیل و افریقیه شد. اما این پیمان چند سال بعد با

در پیشروی مسلمانان به سمت مغرب و اندلس جزیره‌هایی نیز به دست آنان افتاد، از جمله بالثار (در منابع عربی: بلیار) در غرب مدیترانه و نزدیک کرانه اندلس و مرکب از ۳ جزیره میورقه، مینورقه و یابسه که در دوران موسی بن نصیر به تصرف مسلمانان درآمد (ابن قوطیه، ۱۵۶؛ ابن عذاری، ۴۰/۱؛ عنان، ۳۱/۱، حاشیه ۱۵)؛ جزیره سردانیه (ساردنی) نیز از سده ۱ق تا سالها میان مسلمانان و اروپاییان دست به دست می‌گشت (ابن اثیر، ۵۶۷/۴-۵۶۸).

از اواخر قرن ۲ ق/اوایل قرن ۹م مهاجمان دریایی مسلمان به جزیره

(ابن اثیر، همانجا؛ احمد، ۲۰-۲۱). عباس بن فضل در مناطق جنوب ایتالیا نیز جنگیده، مسلمانان را در آنجا مستقر کرده بود (همو، ۲۰). در دوره امارت خفاجه بن سفیان (از ۲۴۸ق/۸۶۲م به بعد) شهرهای مهمی مانند نوطس و شکله^{۱۲} نیز به تصرف مسلمانان درآمد و شورشهای برخی مناطق متصرفی سابق مانند رغوس^{۱۳} سرکوب شد و سپاهیان مسلمان در سراسر جزیره فعال شدند (ابن اثیر، ۱۰۶/۷-۱۰۷؛ احمد، ۲۲). سرقوسه سرانجام پس از محاصره‌ای سخت در ۲۶۴ق به تصرف مسلمانان درآمد (ابن اثیر، ۱۰۸/۷؛ احمد، ۲۳-۲۴).

تا نزدیک به ربع قرن بعد، از حملات مسلمانان به شهرهای بیزانسی سیسیل نتیجه چندانی عاید نشد. جنگ داخلی با بربرها در جزیره و سرپیچی مسلمانان آنجا از گماشتگان امیر اغلی از وقایع برجسته این دوره است. امیراغلی، ابراهیم دوم، سرانجام پسر خود عبدالله را با سپاه نیرومندی برای برقراری نظم به سیسیل فرستاد (۸۹۹ق/۸۹۹م). عبدالله پس از استقرار آرامش، در امتداد تنگه مسینی به شهر ریو^{۱۴} تاخت و باروی آن را ویران ساخت و آنجا را به زور تصرف کرد. در ۲۸۹ق ابراهیم اغلی خود پیش از سفر حج، برای جهاد رهسپار سیسیل شد (ابن اثیر، ۵۰۷/۷؛ احمد، ۲۴-۲۵).

از رویدادهای مهم این دوره جنگ سخت ابراهیم با رومیها در طبرمین، و پیروزی او در ماه شعبان ۲۸۹ بود. این حادثه چنان بر امپراتور روم سخت افتاد که خود با لشکری سنگین عازم جزیره شد. ابراهیم نیز دسته‌هایی به مناطق رومی‌نشین مانند میقش^{۱۵} و دمنش^{۱۶}، رمطه و باج فرستاد و همه را وادار به تسلیم، و قلعه‌هایشان را ویران کرد و عازم کسنه^{۱۷} شد و آنجا را در محاصره داشت که بیمار شد و در ۱۹ ذیقعده ۲۸۹ق/۲۵ اکتبر ۹۰۲م درگذشت (ابن اثیر، ۲۸۶-۲۸۷/۷، ۵۲۰؛ احمد، ۲۵-۲۶). به این ترتیب، به هنگام مرگ ابراهیم دوم سراسر جزیره عملاً در تصرف مسلمانان بود.

فتح سیسیل از حمله‌ی اسد تا زمان ابراهیم دوم تقریباً ۸۰ سال طول کشید (همانجا). با اینهمه، قسمت شرقی جزیره کاملاً به انقیاد مسلمانان در نیامد. در زمان استیلای عبیدیان و کلییان لشکرکشی مجدد به دمنش و طبرمین ضروری شد و حکمرانان مسلمان سیسیل به دریافت جزیه از مردم این مناطق اکتفا کردند و بیشتر کوشش خود را متوجه ایتالیا و جلوگیری از استیلای رومیان بر جزیره ساختند (عباس، ۳۹). حکمرانی مسلمانان در سیسیل تا نیمه دوم قرن ۱۱ق/۱۱م طول کشید و به دست نرمانها منقرض شد (نک: احمد، ۸۱-۱۰۰).

ایتالیا: حضور مسلمانان در ایتالیا و حمله آنان به برخی نقاط آنجا، هم از راه خشکی، از طریق جنوب فرانسه و حدود آلپ و نیز از راه دریا و سیسیل صورت گرفت. نزدیکی طبیعی سیسیل و ایتالیا و مسائل سیاسی و مذهبی، این دو سمت تنگه مسینی را به هم پیوند می‌داد. از نخستین

لشکرکشی اغلییان به سیسیل در ۲۰۴ق/۸۱۹م پایان گرفت و مسلمانان با گرفتن اسیرانی بسیار از سپاه دشمن بازگشتند (احمد، ۷). در ۲۱۱ق/۸۲۶م اختلاف قسطنطین، بطریق و فرماندار نظامی سیسیل با ائوفمیوس^۱ (در منابع عربی: فیمی)، فرمانده نیروی دریایی بیزانس موجب شد که فیمی بر ضد امپراتور میخائیل دوم شورش کند و سرانجام به امیر اغلی افریقیه پناهنده گردد. او زیاده‌الله اغلی را به حمله به سیسیل به کمک خود او ترغیب کرد، مشروط به آنکه خود وی با عنوان امپراتور در جزیره بماند و خراجگزار امیر اغلی باشد. قاضی اسد بن فرات موافق این طرح بود و بنا بر این زیاده‌الله نیز او را که ۷۰ سال داشت به رغم فقدان تجربه نظامی به فرماندهی لشکر مسلمانان، مرکب از اقوام مختلف از جمله ایرانیها منصوب کرد و بدینجا فرستاد (ابن اثیر، ۳۳۳/۶-۳۳۴؛ مونس، معالم، ۸۸؛ احمد، ۱۱-۱۳؛ عباس، ۳۲-۳۳).

اسد بن فرات پس از جنگی سخت در بندر مازر^۲ بر مخالفان فیمی پیروز شد و آنجا را گرفت و روی به سرقوسه نهاد. محاصره سرقوسه به درازا کشید و بیماری در اردوی مسلمانان افتاد و قاضی اسد را هم از پا درآورد. جانشین او محمد بن ابی الجواری کشتیهای خود را سوزاند تا راه بازگشت نماند. سپس شهر مینا^۳ (مینو^۴) در شمال غربی سرقوسه، و نیز قلعه جرجنت^۵ در میانه ساحل جنوبی جزیره را گرفتند و نیروی کمکی قسطنطنیه را نیز در هم شکستند، اما کارشان به سستی کشید تا اینکه در ۲۱۴ق که ناوگانی به یاری مسلمانان رسید؛ رومیان شکست خوردند و مسلمانان در ۲۱۶ق شهر بلرم (پالرمو) در شمال غربی جزیره را گرفتند (ابن اثیر، ۳۳۴/۶-۳۳۶).

در سالهای بعد، مسلمانان از پایگاه پالرمو چندین بار به قصریانه و سرقوسه و همچنین از افریقیه به جزیره قوصره و در سیسیل تا حدود جبل النار (إتانا) حمله کردند (همو، ۳۳۶/۶-۳۳۹). ابو عقال برادر زیاده‌الله اغلی هم در مدت حکومت ۳ ساله خود توانست شهرهای دیگری چون آبلاتنو^۶، حصن بلوط، قزلون^۷ و احتمالاً مرو^۸ و جراج^۹ را وادار به تسلیم کند (احمد، ۱۹).

در سال ۲۲۸ق/۸۴۳م، مسلمانان متوجه شرق جزیره شدند و در سایه اتحادی که با ناپل برقرار کرده بودند، توانستند بندر مسینه را تصرف کرده، ناوگان بیزانس را از مدیترانه غربی دور کنند (همانجا). ابوالغلب ابراهیم بن محمد اغلی امیر سیسیل ۱۶ سال در آنجا با قدرت و کفایت فرمان راند. او پالرمو را مرکز سیسیل گردانید و فرماندهان سپاه را به پیشروی در سراسر جزیره فرستاد (ابن اثیر، ۳۳۹/۶-۳۴۰؛ احمد، ۲۰).

چون عباس بن فضل والی سیسیل شد، دوباره به شهرهای قطنیه^{۱۰}، سرقوسه، نوطس^{۱۱} و طبرمین^{۱۲} هجوم برد. در ۲۴۳ق/۸۵۸م قلعه جفلودی و سال بعد قلعه قصریانه (مرکز بیزانس در سیسیل) هم به تصرف درآمد

1. Euphemius 2. Mazara 3. Mineo 4. Girgenti
8. Geraci 9. Catania 10. Noto 11. Taormina
16. Demone 17. Cosenza

5. Palatni 6. Corleone 7. Marineo
12. Scicli 13. Ragusa 14. Reggio 15. Mico

است که کرت به دست ابوحفص عمر بلوطی (د ح ۲۴۱/۸۵۵م)، معروف به غلیظ از ولایت حفص البلوط اندلس گشوده شد و فرزندان او سالها در آنجا حکم راندند. در واقع، فتح عمده کرت به دست مسلمانان و تأسیس حکمرانی آنان در این جزیره مربوط به یک حادثه خونین در اندلس و به صورتی ناخواسته و پیش‌بینی نشده در ۱۹۸ یا ۲۰۲ق/۸۱۴ یا ۸۱۷م، اتفاق افتاد و در طی آن ابوحفص بلوطی به ریاست گروهی از مسلمانان بدانجا رفت و فرزندانش پس از او این ریاست را ادامه دادند تا امپراتور قسطنطنیه در ۱۵ محرم ۳۵۰ق/۶ مارس ۹۶۱م به حکمرانی مسلمانان بر جزیره خاتمه داد (همانجا؛ ابن خلدون، ۲۱۱/۴؛ زامبارو، 70). مسلمانان شهرقندی یا قاندا یا را به عنوان مرکز خود در کرت ساختند و این نام سپس بر همه جزیره اطلاق شد (شکیب ارسلان، ۱۴۲-۱۴۵).

مالت (مالطه) جزیره کوچک ناآباد، اما مشهور آن زمان که میان سیسیل، کرت و افریقیه واقع بود (ابن حوقل، ۱۸۵)، به سبب قرار داشتن بر سر راه سیسیل، از زمانی که اقلیانی به سیسیل حمله کردند، توجه مسلمانان را جلب کرد. نخستین حمله مسلمانان به مالت شاید در زمان زیاده الله اغلیبی در ۲۲۱ق/۸۳۶م اتفاق افتاد (IA, VII/260)، به تفسیر نقلی نادرست از ابن اثیر؛ مونس، معالم، ۸۷). در زمان برادر و جانشین این امیر اغلیبی، به نام ابوعقال اغلب بن ابراهیم نیز که در سالهای ۲۲۴ و ۲۲۶ق/۸۳۹ و ۸۴۱م دوبار از افریقیه به سیسیل نیرو فرستاد، به جزیره مالت هم توجه شد (IA، همانجا). خبر قطعی تصرف مالت به دست مسلمانان مربوط به ۲۵۵ق/۸۶۹م در زمان حکمرانی ابوالغرائق محمد (دوم) بن احمد بن محمد بن اغلب (ابن خلدون، ۲۰۷/۴) به دست احمد بن عمر بن عبیدالله بن اغلب است (IA, VII/261). از آن زمان، مالت تدریجاً به صورت جزیره‌ای اسلامی درآمد (مونس، همان، ۹۱)، با اینکه، تصرف آن را به زمان حکمرانی ابوالعباس محمد ابن ابی عقال (محمد اول، حک: ۲۲۶-۲۴۲ق/۸۴۷-۸۵۶م) نسبت داده‌اند (نک: بازورث، ۵۱-۵۲). رُستی با استدلال به اینکه توجه مسلمانان به سیسیل، بدون تسلط بر مالت معقول نمی‌بود، بر آن است که تاریخ فتح مالت به دست مسلمانان باید پیش از ۲۲۶ق/۸۴۷م باشد (نک: شکیب ارسلان، ۳۰۳). حاکمیت مسلمانان در این جزیره (در شهر ملیطه^۷ و با تغییر نام آن به مدینه) بیش از دو قرن طول کشید و به وسیله نرمانها زوال یافت (IA، همانجا). نوشته‌های مسلمانان بر روی سنگهای گور از نیمه دوم سده ۱۲ق/۱۲م در مالت به دست آمده است (نک: شکیب ارسلان، ۳۰۳-۳۰۴).

مأخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، مکتبه الحیاة؛ ابن خلدون، العبر، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب فی اخبار المغرب، بیروت، ۱۹۵۰م؛ ابن فوطیه، محمد، تاریخ افتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس طابع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا،

دهه استقرار مسلمانان در بخشی از جزیره سیسیل، اختلاف میان حاکمان قسمتهای مختلف شبه جزیره ایتالیا موجب اتحاد برخی از آنان با مسلمانها بر ضد رقیبان مسیحی خود شد. جمهوری ناپل بر ضد همسایه لمباردیایی (در منابع عربی: انکبرده) خود بنوتو^۸، با مسلمانان هم پیمان شد و مسلمانان در ۲۲۳ق/۸۳۸م با در هم شکستن و نیزه‌ها بندر بریندیزی^۹ را در دریای آدریاتیک موقتاً به تصرف درآوردند و در طول کرانه‌های شبه جزیره از آدریاتیک و تیرنه پیش رفتند و تا دهانه رود پو رسیدند. امیر بنوتو از مسلمانان بر ضد فرمانروای باره (باری)^{۱۰} کمک خواست و اینان نیز باری را تصرف کردند (۲۲۶ق/۸۴۱م) و چند سال پس از آن با حضور در دهانه رود تیرنه به شهر رم نزدیک شدند. با آنکه پاپ خطر را احساس کرده، و دژ استواری در استیا^{۱۱} ساخته بود، مسلمانان در ۲۳۱ق/۸۴۶م از آنجا عبور کردند. در این حمله کلیسای قدیس پترس (سان پیترو) به غارت رفت و زینهای فراوان دید. دفاع مردم رم با عدم آمادگی مسلمانان، موجب کوتاهی اقامت اینان در آن شهر شد. از آنجا به چند شهر دیگر در جنوب تاختند و در راه بازگشت، ناوگانشان بر اثر توفان سختی پراکنده و نابود شد و عده بسیاری به اسارت مسیحیان درآمدند. تا دهه چهارم قرن ۳ق/نیمه قرن ۹م دسته‌های نظامی مسلمانان از نقاط گوناگون مدیترانه به هم پیوستند و به همه سواحل ایتالیا از شرق تا دهانه تیر در غرب هجوم بردند. آپولیا، منطقه میان کالابریا (قلوریه، قلفریه) در جنوب، و لمباردیا در شمال، نزدیک به ۱۸ سال در تصرف مسلمانان باقی ماند و از آنجا مناطق ایتالیا را غارت کردند. سرانجام، در ۲۵۷ق/۸۷۱م از باری و در حدود ۲۷۰ق/۸۸۴م از شبه جزیره ایتالیا رانده شدند. با اینکه، مسلمانان حملات خود را در مسیرهای گوناگون دنبال کردند و دو خلیج تارانو در مشرق، و سالرنو در مغرب پایگاه مهم دریایی مسلمانان بود. بر عکس آنچه در سیسیل اتفاق افتاد، مسلمانان طرح فتح و استقرار دائمی در ایتالیا را نداشتند و این حرکتها بیشتر جنبه ماجراجویی یا دفاع نظامی و غارت و کسب غنیمت داشت (احمد، ۲۷-۳۲؛ نیز نک: شکیب ارسلان، ۱۵۱-۱۵۵؛ دوران، 489-490 X).

کرت^{۱۲} (اقریطس)، جزیره‌ای طولانی در جنوب مجمع الجزایر اژه و یونان، در میان سیسیل و قبرس و مقابل اسکندریه، با موقعیت جغرافیایی بسیار مهم که ۳ قاره دنیای قدیم را به هم متصل می‌کرد. این جزیره ظاهراً از روزهای نخست قدرت یابی مسلمانان در دریا نظرشان را جلب کرده بود. به گفته بلاذری (ص ۲۳۷-۲۳۸)، مسلمانان پس از تصرف جزیره‌های رودس و ازواد در ۵۴ق/۶۷۴م به فرماندهی جناده بن ابی امیه به کرت حمله بردند و یک بار دیگر در زمان ولید بخشی از آن را گشودند. فتوح مسلمانان در آنجا متوقف شد، تا آنکه در زمان هارون الرشید و مأمون بخشهای دیگری از آن را فتح کردند و تدریجاً همه جزیره به دست مسلمانان افتاد. روایت دیگر (یاقوت، ۲۳۶/۱) حاکی

بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ احمد، عزیز، تاریخ سیسیل در دوره اسلامی، ترجمه نفی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اخبار مجموعه، به کوشش امیلو لافونته ای آلکانارا، مادرید، ۱۸۶۷م؛ اصطخری، ابراهیم، مالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ الامامة و السياسة، منسوب به ابن قتیبه، بیروت، ۱۳۷۸ق؛ بازورت، کلیفورد ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حتی، قلیپ خلیل، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تبریز، ۱۳۲۴ش؛ حمیدی، محمد، جذوة المتنبس، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ شکیب ارسلان، تاریخ غزوات العرب، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ طبری، تاریخ، عباس، احسان، العرب فی صفیة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۶-۱۳۷۱ش؛ فیصل، شکر، حركة الفتح الاسلامی فی القرن الاول، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ هم، معالم تاریخ المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، بلدان، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ نیز:

Durant, W., *Histoire de la civilisation*, tr. F. Vaudou, Lausanne, 1963; IA; Léonard, É. G., *Histoire universelle*, Paris, 1957; Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*, Paris, 1946; Zambaur, E., *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Leipzig, 1927.

یوسف رحیم‌لو

اسلام در شرق افریقا و افریقای مرکزی: قاره افریقا، قاره‌ای بزرگ با حوزه‌های فرهنگی و مدنی بسیار متنوع است که بخشهایی از آن تا سده‌های اخیر نیز بر ساکنان آسیا و اروپا ناشناخته بوده، و قسمت قابل ملاحظه‌ای از بخشهای شناخته آن نیز همواره در حاله‌ای از تاریکی و ابهام احاطه شده بوده است. آثار تاریخی نوشته شده توسط بومیان، در فراسوی صحرا و بخش عمده‌ای از شرق افریقا، عموماً به روزگاران نزدیک بازمی‌گردند و اصولاً در پیش روی هر پژوهشگری در باره تاریخ درون قاره، نخستین مشکلی که روی می‌نماید، نبود منابع کهن محلی است. از این رو، کمبود دانسته‌ها درباره چگونگی و میزان گسترش اسلام در درون قاره در سده‌های دورتر، الزاماً به معنی محدود بودن این گسترش نمی‌تواند بود.

اسلام در نیل علیا و شاخ افریقا: مهاجرت جماعتی از مسلمانان در اوایل دعوت رسول اکرم (ص) از مکه به حبشه، نخستین گام نفوذ اسلام به افریقا باید تلقی گردد، به ویژه با استقبال گرم نجاشی، پادشاه حبشه که منابع تاریخی اسلامی، شاید به عراق، از مسلمان شدن او نیز سخن گفته‌اند (نک: طبری، وقایع سال ۶ق). پس از وفات رسول اکرم (ص)، با وجود نزدیکی حبشه به بلاد اسلامی، تمایلی از سوی خلفا نسبت به فتح آن دیار دیده نمی‌شد، در حالی که پادشاهی مسیحی حبشه، به هر دلیل با دست زدن به تحرکاتی نظامی در نوار ساحلی حجاز، خلفا را ناچار می‌ساخت تا در حد پاسخ‌گویی از راه دریا به سواحل حبشه لشکری محدود فرستند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۵۶۹/۲؛ نیز صبی، ۱۳۵).

درباره منطقه نیل علیا باید گفت که به دنبال فتح مصر در ۲۰ق، عمرو عاص فرمانده لشکر مصر، بخشی از سپاه خود را به جنوب فرستاد تا پادشاهی مسیحی نوبه را براندازد و آن سرزمین را به متصرفات

خود ملحق سازد، اما این حرکت با مقاومت سخت نوییان مواجه شد و دسته‌های گسیل شده بی‌نتیجه به مصر بازگشتند (نک: بلاذری، ۲۳۸؛ ابن اثیر، ۵۶۷/۲). به روزگار خلیفه سوم، در ۳۱ق از سوی عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح والی مصر تحریک نظامی دیگری در مرزهای نوبه نافرجام ماند و به دنبال آن، پیمان صلحی پایدار با پادشاهی نوبه منعقد گشت (نک: ابن عبدالحکم، ۱۸۸-۱۸۹؛ بلاذری، ۲۳۸-۲۳۹؛ یاقوت، ذیل دمقله). این پیمان که در طول سده‌های متمادی پای‌برجا و محترم بود (نک: همانجا؛ نیز مسعودی، ۴۴۱/۱)، زمینه‌ای مساعد پدید آورد تا مسلمانان به موازات گسترش دادن نفوذ اقتصادی - تجاری خود در منطقه، در طی روزگاری دراز و به گونه‌ای صلح‌آمیز، زمینه گسترش دیانت اسلام را در منطقه نیل علیا فراهم سازند. حکایت‌هایی پراکنده، چون جریان مهاجرت ابوالزواید محمد بن عبدالله بن حسن مکفوف، از سادات حسنی و احتمالاً زیدی مذهب، در نیمه نخست سده ۳ق به بلاد نوبه و استقرار خاندانش در آن دیار (نک: ابن عنبه، ۱۸۳؛ نیز بدوی، ۱۱۶)، در واقع نشانه‌های نفوذ تدریجی فرهنگ اسلامی به منطقه می‌توانند بود.

سرزمین بجه، در حدفاصل نیل و دریای سرخ در منطقه‌ای وسیع از نیل علیا، شاید در نگاه نخستین، می‌توانست زمینه‌ای دیگر برای فتوح اسلامی در فراسوی مصر باشد، اما در منابع تاریخی بدون اشاره‌ای روشن به درگیریهای رخ داده در این ناحیه، از انعقاد صلح میان مسلمانان با پادشاهی بجه، در همان اوان صلح با نوبه سخن به میان آمده است (ابن عبدالحکم، ۱۸۹؛ نیز ابن اثیر، ۷۷/۷). چنین می‌نماید که حوزه نفوذ خلافت، هرگز به درون سرزمین بجه، کشیده نشده، و لشکرکشی محمد بن عبدالله قمی با دستور متوکل عباسی به پایتخت بجه در ۲۴۱ق، تنها به قصد مهار حملات غارتگران بجه به مصر علیا و حفظ امنیت مسلمانان در مهاجرنشینهای معادن طلای بجه صورت گرفته، و هدف آن نه براندازی پادشاهی بجه، بلکه دستیابی به صلحی پایدار با آن بوده است (نک: بلاذری، ۲۳۹-۲۴۰؛ ابن اثیر، ۷۷/۷-۷۹؛ نیز برای درگیریهای دیگر، نک: شقیر، ۶۲/۲-۶۶).

در دهه ۸۰ق تلاش نظامی دیگری در جهت گسترش قلمرو اسلام در شرق افریقا، دیده می‌شود: هنگامی که عبدالملک خلیفه اموی فرصت را برای جریان جدیدی از فتوح، مساعد یافت، همزمان با پیشرویها در قلمرو بیزانس، در افریقا نیز سواحل حبشه هدف فتوح وی قرار گرفت و در ۸۴ق، جزایر دهلک، و بخشی از نوار ساحلی در ناحیه مصوع - در جنوب سرزمین بجه - به تصرف درآمد (نک: صبی، همانجا؛ نیز یاقوت، ذیل دهلک).

درباره نفوذ اسلام به سواحل جنوبی سومالی و بنای شهر مگادیشو، روایات سخن از آن دارند که تاجران مسلمان در عصر عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ق) به این سرزمین راه یافتند و مسلمانان مهاجر، اعم از بازرگانان و مخالفان فراری در سده‌های بعد شهر مگادیشو (مقدشو) را بنیاد نهادند. بر پایه منابع روایی، نخست طایفه‌ای از

را مسلمان و ۳ تن دیگر و نیز شاه بزرگ را مسیحی گفته، و اشاره کرده است که قلمرو سلاطین مسلمان تا منطقه عدن کشیده شده است (نک: «سفرنامه...»، ۳۹۹-۳۹۸). مقریزی (د ۸۳۵ق)، کتاب الامام باخبار من پارض الحیثه من ملوک الاسلام خود را در باره همین سلسله‌ها نگاشته است (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۸/۱).

گسترش دامنه اسلام‌گرایی و مقابله پادشاهی مسیحی حبشه با این جریان در سده ۸ ق، موجب پدیدار شدن رشته‌ای از جنگهای جهادی ضد مسیحی در منطقه شد که اوج آن در دو دهه پایانی سده ۸ و نیمه نخست سده ۹ ق بود (نک: کوک، ۴۶۳). این موج جهادی در سده ۱۰ ق وارد مرحله‌ای جدید شد و بخشهایی از حبشه را به دار الاسلام افزود (عرب فقیه، ۶ به بعد؛ نیز کوک، ۴۶۴ به بعد). شاخص این رشته از جنگهای جهادی، فتح شهر هرر بود که به زودی به عنوان تختگاه سلطان‌نشینی مسلمان و مستقل، و یکی از مهم‌ترین پایگاههای تبلیغ اسلام در شاخ افریقا درآمد و «مدینه الاولیاء» لقب گرفت (نک: واگنر، ۲۶۹ به بعد؛ برای سلاطین این سلسله، نک: باسه، ۲۴۵ به بعد؛ برای برخی سکه‌ها، نک: «فهرست...»، ۷/۱۱۸، X/۵۴). یحیی نصرالله در کتاب تاریخی - داستانی فتح مدینه هرر، و نیز شهاب الدین احمد عرب فقیه در تحفه الزمان (نک: مأخذ)، این جریان جهادی را با بیانی حماسی و با دیدگاهی کاملاً مذهبی بازگو کرده‌اند (نیز نک: کنتی روسینی، ۱۸۲-۱۷۲).

در بازگشت به سخن از سرزمین نوبه باید یادآور شد که پادشاهی مسیحی دنقله که در طی قرون متعادی، نفوذ آن به نفع اسلام کاهش یافته بود، از درون روی به اضمحلال نهاده بود. وجود کتیبه‌هایی اسلامی در تختگاه نوبه (دنقله)، از اوایل سده ۷ ق (مثلاً نک: «گزارش»، X/۱۶۷) نشانی از نفوذ اسلام در درون قلمرو نویبان است و حمله مالیک مصر به دنقله در ۶۷۵ ق، اگرچه منجر به براندازی این پادشاهی نشد، اما زمینه‌ای را برای انحطاط این دولت فراهم آورد (نک: شقیر، ۵۲/۲-۵۳؛ نیز مک ایودی، ۸۲).

در ۷۱۵ ق، بر تخت پادشاهی پیشین دنقله، سلطانی مسلمان از سوی مالیک مصر منصوب شد، اما این اعمال نفوذ خارجی حاصلی پایدار نداشت و چند سالی بعد، اعراب جهینه که از مدت‌ها پیش‌تر در منطقه بومی شده بودند، قدرت را در دنقله به دست گرفتند و بر منطقه نیلی نوبیه و بخشهایی داخلی‌تر در مراتع دارفور و کردفان استیلا یافتند (نک: همو، ۸۴).

جریان اسلام‌گرایی در سودان شرقی، از سده ۹ ق، شدتی افزون گرفت و با پیشروی تدریجی و دراز مدت، این منطقه را به دارالاسلام ملحق گردانید، حرکتی که به قطع، نقش مبلغان صوفیه از طریقه‌های گوناگون را در آن نباید نادیده گرفت (نک: فضلی، ۵ به بعد؛ نیز بکر، ۱۵۳ به بعد؛ کوک، ۴۲۱ به بعد).

قحطانیان بر این منطقه سیادت داشته‌اند (چرولی، ۱۵-۱۴؛ کوک، ۴۹۱، ۴۹۹؛ آرنولد، ۲۴۹-۲۵۰).

استیلای خلافت بر منطقه ساحلی مصوع، نقطه آغازی برای نفوذ اقتصادی روزافزون مسلمانان در نواحی داخلی شاخ افریقا بود که به ویژه معادن طلای آن، توجه بازرگانان را به خود جلب کرده، و مهاجرنشینهایی مسلمان را با حاکمیت خودگردان در آن منطقه پدید آورده بود. در نواحی بخش جنوبی پادشاهی بجه، مهاجران مسلمان در اطراف معادن طلای هجر و دیگر معادن ساکن شده بودند که عالمانی نیز در میان آنان حضور داشته‌اند (نک: مسعودی، ۴۳۸/۱؛ صبی، ۹۵ به بعد). این اوضاع، با جایگاه اقتصادی مسلمانان در نوبه قابل مقایسه است که در این دوره، بخش مهمی از کشاورزی و تجارت را در این سرزمین در اختیار داشته‌اند (مسعودی، ۴۴۳/۱، ۴۴۷). پیداست که این رابطه‌ای یکسویه نبوده، و به عنوان نمونه، از اوایل سده ۴ ق، اسنادی سنگ‌نوشته بر جای است که از مهاجرت برخی از نویبان اسلام آورده به مصر علیا و گاه سفلی حکایت دارد (مثلاً نک: «گزارش...»، ۱۹۱، ۱۲۶، ۱۲۱/III). از نظر بافت دینی، نه تنها در حبشه، بلکه در نواحی نوبه و بجه، در طول سده‌های ۲-۴ ق کماکان مسیحیت و تا حدی ادیان جان‌گرا از اکثریت برخوردار بود (نک: یعقوبی، ۳۳۵-۳۳۷؛ ابن فقیه، ۷۴). اما گسترش نفوذ اقتصادی و فرهنگی مسلمانان روندی تدریجی در اسلامی شدن منطقه ایجاد کرده بود، به طوری که شمار مسلمانان از یک سو با امواج مهاجرت از شمال و شرق، و از سوی دیگر با اسلام آوردن روزافزون بومیان غیر مسلمان، روی به فزونی نهاده بود.

در سده ۶ ق، در بخش شرقی ارتفاعات حبشه، شاهزاده نشین مسلمان شوا به صورت رقیب سلطنت مسیحی در حال انحطاط که هنوز بخش غربی را در اختیار داشت، درآمد (نک: مک ایودی، ۷۸). در حدود سال ۵۳۰ ق، در جزایر دهلک یک سلطان نشین مستقل مسلمان تأسیس شد (نک: کوک، ۴۶۱) که در کتیبه‌های به دست آمده از این جزایر، به عنوان «مرزدار بلاد اسلام» شناخته می‌شده است (نک: «گزارش»، IX/۱۱۳، ۱۸۴). باز در همین سده، بندر مهم زیلع چهره‌ای اسلامی به خود گرفته (نک: ابوحامد، ۴۴)، و در سده ۷ ق به عنوان بخشی از دارالاسلام شناخته می‌شده است (نک: یاقوت، ذیل زیلع).

در سده ۶ ق، در میان قبایل سومالی، شمار مسلمانان با غیر مسلمانان برابری داشت (نک: مک ایودی، همانجا). در سده بعد، مهاجرنشین مسلمان مگادیشو، به صورت دولت‌شهر اداره می‌شد که زمام امور آن به دست «متقدمان» بود (نک: یاقوت، ذیل مقدشو؛ نیز این بطوطه، ۲۵۴-۲۵۷؛ کوک، ۴۹۱؛ نیز برای چند کتیبه تاریخی، نک: چرولی، ۲-۹). گفتنی است که در سده‌های ۶ و ۷ ق، چندین سلطان نشین دیگر مسلمان در شاخ افریقا پدید آمده بود (کوک، ۴۶۲)؛ چنانکه پولو در نیمه دوم سده ۷ ق، در سخن از پادشاه خرد در حبشه، ۳ تن از آنان

اسلام در سواحل شرقی آفریقا: در سخن از نفوذ اسلام به سواحل شرقی آفریقا، نخست باید از مهاجرنشینیهایی مسلمان در سواحل کنیا، تانزانیا و موزامبیک کنونی، به ویژه در دوبندر کهن کلوه و سفاله، و نیز در جزیره زنگبار یاد کرد که ساکنان آن مردمانی از کشورهای عربی و ایران بوده‌اند، مهاجرانی که در میان آنان ممکن بود پیروان مذاهب مختلف اسلامی از شیعه، اباضیه و البته مذاهب اهل سنت یافت شود. درباره جریان نخستین ورود اسلام به منطقه، روایات گوناگونی در منابع نقل شده است. بر پایه یک تاریخ عربی محلی که پرتغالیها در ۱۵۰۵م بر آن دست یافتند، نخستین گروه مسلمان که در محل کلوه سکنی گزیدند، پیروان شخصی از سادات علوی به نام زید بودند و از همین رو به «آمودزیخ» (امت زید) شهرت یافتند (نک: آرنولد، ۲۴۹). روایتی دیگر از گریختن یک امیر زاده فارسی، به نام علی پسر سلطان حسن شیرازی، در پی مخالفت با حکومت مرکزی به بلاد زنج سخن به میان آورده، و تأسیس شهر کلوه را بدو نسبت داده است (همو، ۲۵۰).

همچنین باید به مهاجرت فرزندان جلندی، امام اباضی عمان اشاره کرد که پس از شکست از فاتحان عباسی در ۱۳۴ق، راه بلاد زنج را در پیش گرفتند (نک: بدوی، ۱۱۵) و سرانجام می‌توان به افسانه‌ای درباره مسلمان شدن پادشاه زنگبار در اسارت و مسلمان کردن مردمش پس از رهایی و برآمدن مجدد بر تخت اشاره کرد که در اوایل سده ۴ق بر سر زبانها بوده است (نک: رامهرمزی، ۴۲-۴۶). محققان در تاریخ شرق آفریقا، جریان اسلامی شدن سواحل این منطقه را حاصل جریانی طولانی از سده ۱ تا ۴ق دانسته‌اند (نک: ایلاریونف، 82-91). یادکردها از حیات سیاسی مسلمانان در این سرزمینها، در آثار متقدم اسلامی اگرچه بسیار محدود است، اما نایاب نیست. به عنوان نمونه، مسعودی جزیره‌ای از دیار زنج به نام قنبلو را نام برده است که سلاطین آن، نسل اندر نسل مسلمان بوده‌اند (۴۳۷/۱).

در سده ۷ق، ابن بطوطه گزارشهایی مهم از اوضاع مسلمانان در شرق آفریقا به دست داده، و در اخبار خود از اقتدار سلطان مسلمان کلوه، ابوالمظفر حسن، یاد آور شده که وی غزوات بسیاری را بر ضد نامسلمانان زنگی ترتیب داده بوده است (ص ۲۵۸ به بعد؛ نیز نک: «سفرنامه»، 391 به بعد). سده‌های ۷ و ۸ق، اوج تجارت مهاجرنشینیهایی اسلامی در شرق آفریقا بود و به دنبال توسعه نفوذ آنان، بر پایه برخی منابع در حدود سال ۷۵۰ق، گروهی از مهاجران مسلمان به جزایر کومور راه یافتند (نک: مک ایودی، ۸۶؛ قس: کوک، ۶۲۱). ورن در مقاله‌ای به بررسی نحوه ورود اسلام به جزایر کومور، بر اساس روایات شفاهی پرداخته است^۱.

اسلام در آفریقای غربی و مرکزی: در طول سده‌های ۲-۴ق، بازرگانان مسلمان - بیشتر مالکی و اباضی مذهب - که صحرا را درنوردیده، با نواحی سودان غربی و مرکزی، چون غانه، مالی، سنغای و

کانم رابطه تجاری مستحکمی را برقرار کردند، نخستین مبلغان اسلام در نواحی داخلی غرب آفریقا بوده‌اند (نک: لویسکی، 27-1؛ کوک، ۱۳۷). برخی از این بازرگانان چون علی بن یخلف، عالم اباضی، مبلغانی توانا بودند که توانستند برخی از پادشاهان مالی و سنغای را به دین اسلام درآورند و زمینه مساعدی را برای گسترش دعوت اسلامی فراهم سازند (نک: درجینی، ۵۱۷/۲-۵۱۸؛ شماخی، ۱۱۵/۲؛ نیز آرنولد، ۲۳۲). شهر تادمکه در کوهستان آدرار، یکی از کهن‌ترین مراکز اسلامی در ماوراء صحرا بود که در سده ۳ق، ابویزید نکاری از رجال مشهور اباضیه، در آنجا تولد یافته بود (ابن حماد، ۱۸؛ نیز ابن خلدون، ۸۴/۴).

در سده ۵ق، فرقه اسلامی رابطون که در ابتدا از یک ریاط مخفی، احتمالاً در یکی از جزایر تدرار اطراف سواحل موریتانی هدایت می‌شد، در اوایل سال ۴۴۲ق، بیشتر قبایل بربر صنهاجه را هوادار خود ساخته بود. این قدرت جدید به زودی دامنه قلمرو خود را با تصرف سجلماسه در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م و اودغست در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م به سمت جنوب گسترش داد. رابطون با زنگبار تکرور در سنگال میانه که یک نسل پیش‌تر به اسلام گرویده بودند (نک: ابوعبید، ۱۷۲)، متحد گشتند و چندگاهی (۴۴۸-۴۷۵ق) بخش وسیعی از قلمرو غنا و سنغای را به تصرف درآوردند (نک: کوک، ۱۶۵؛ مک ایودی، ۷۳، ۷۴؛ آرنولد، همانجا؛ برای حوزه نفوذ اسلام در این دوره، نک: ابوعبید، ۱۷۲-۱۸۳).

در سده ۶ق، در سودان مرکزی پادشاهان سیفای کانم به اسلام گرویدند، ولی اسلام آنان در پی دعوتی بود که از مصر بدانجا راه یافته بود (مک ایودی، ۷۸؛ آرنولد، ۲۳۴). در نیجریه علیا نیز، کانپورو پادشاه سرزمین جنی در اواخر سده ۶ق مسلمان شد و سکنه شهر هم در این باره از وی پیروی کردند (همو، ۲۳۲). بر پایه آنچه تلویحاً از رساله شاذان بن جبرئیل در تعیین قله برمی‌آید، در سده ۶ق از سرزمین زغاوه در غرب نوبه تا تکرور در سنگال، اسلام رواجی نسبی داشته است (نک: شاذان، ۸۰؛ نیز برای چند کتیبه اسلامی از آفریقای مرکزی در این سده، نک: «گزارش»، VIII/83-84, IX/234-235).

در سده ۷ق، با تشکیل دولت اسلامی مالینکه در مالی و مندینگو در غنا، بر نفوذ اسلام در منطقه افزوده شد (نک: آددیران، 73-63؛ مک ایودی، ۸۱؛ آرنولد، ۲۳۳) و در سده بعد، در سودان غربی، تمام نوار ساحلی از سنگال تا دریاچه چاد، بخشی از دارالاسلام بود (نک: ابن بطوطه، ۶۸۰ به بعد؛ نیز مک ایودی، ۸۶). در دوره‌های بعد، از گسترش اسلام در برنو (پایان قرن ۸ق)، در سرزمین قبایل هوسه (قرن ۹ق) و دارفور (اوایل سده ۱۱ق) خبر داریم (بدوی، ۱۳۹-۱۴۰؛ آرنولد، ۲۳۴-۲۳۶) و پس از قرن ۱۰ق، اسلام جای پای در دیگر سلطنت‌نشینیهایی واقع میان کردفان و دریاچه چاد باز نمود (همانجا).

با آنکه در آغاز سده ۱۱ق، سلطان‌نشین مسلمان تمبوکتو در قلب مالی از سوی حکمرانان مراکش به شدت تضعیف می‌شد (مثلاً نک:

1. Verin, P., «L'introduction de l'Islam aux Comores selon les traditions orales», *Paideuma*, 1982, XXVIII/193-199.

سرزمین بعد از اسلام و همچنین روابط مسلمانان با دولت بیزانس بررسی کرد. ظهور اسلام در سده ۷م در عربستان واقع در جنوب شرقی قلمرو بیزانس و توسعه و تبدیل آن به یک قدرت سیاسی-مذهبی، تأثیر عمیقی در امپراتوری روم شرقی بر جای نهاد. برخورد های سیاسی-نظامی اعراب مسلمان و بیزانس مسیحی مقدمات نفوذ تدریجی و پایدار اسلام در قلمرو روم به ویژه آسیای صغیر را فراهم آورد و این روند با فراز و فرودهایی تا نیمه دوم سده ۹ق/۱۵م که به سقوط دولت بیزانس و حاکمیت کامل مسلمانان بر آسیای صغیر انجامید، ادامه یافت.

اینکه دین اسلام نخستین بار در چه تاریخی وارد آسیای صغیر شد، به طور دقیق معلوم نیست، اما یورشهای پراکنده اعراب مسلمان بر این ناحیه بدون آنکه آثار مذهبی-سیاسی از خود بر جای بگذارد، از همان نخستین سده هجری آغاز شد (باینگر، 127).

با پایان یافتن جنگهای رده در ۱۲ق/۶۳۳م، ۳ گروه نظامی به فرماندهی عمرو بن عاص، یزید بن ابی سفیان و شرحبیل بن حسنه، از جانب ابوبکر به شام - از مهم ترین ایالات روم - فرستاده شدند (طبری، ۳۹۴/۳). فرمانروای فلسطین، سرجیوس، در وادی عربیه شکست خورد (حتی، ۱۸۹) و پس از آن، جنگ یرموک در ۱۵ق سرنوشت شام را تعیین کرد و آن ولایت به دست مسلمانان افتاد (برای تفصیل، نک: طبری، ۳۹۴/۳ به بعد؛ یعقوبی، ۲۳/۲-۲۴؛ بلاذری، ۱۴۰-۱۴۳) و از آن پس در حمله به قلمرو بیزانس، ارمنستان و گرجستان و به ویژه آسیای صغیر پایگاه مهم مسلمانان به شمار می رفت (حتی، ۱۹۷-۱۹۸).

اعراب مسلمان به قصد نفوذ در قلمرو دولت بیزانس، دریای مدیترانه و نقاط مهم آن را هدف قرار دادند، چنانکه معاویه در حمله به قبرس در ۲۷ یا ۲۸ق می خواست آن را به پایگاهی برای دست یابی به مرکز امپراتوری روم شرقی، یعنی قسطنطنیه تبدیل کند (یعقوبی، ۵۸/۲؛ بلاذری، ۱۵۷ به بعد؛ وچاوالیری، 79). در ۳۲ق/۶۵۳م عثمان لشکری به فرماندهی معاویه به روم فرستاد و وی با پیشروی در خاک بیزانس به تنگه قسطنطنیه رسید (یعقوبی، ۶۲/۲-۶۳؛ طبری، ۳۰۴/۴) و چون خود به خلافت رسید، برای مقابله با آن دولت به ایجاد نیروی دریایی پرداخت (حتی، ۲۵۱). او گرچه در آغاز با کستانتین پادشاه روم صلح کرد و قرار شد مبلغی به عنوان باج بپردازد، اما پس از تثبیت موقعیت خود، از پرداخت آن خودداری کرد و به عملیات نظامی برضد روم شرقی به ویژه در آسیای صغیر دست زد (همو، ۲۵۸).

به نوشته یعقوبی، مسلمانان از ۴۱ تا ۵۹ق/۶۶۱-۶۷۹م در فصول مختلف سال بارها برضد شهرهای روم شرقی وارد جنگ شدند (۱۷۵/۲-۱۷۶). در زمان معاویه دو حمله بزرگ به قصد تصرف قسطنطنیه صورت گرفت. نخستین لشکرکشی را در ۴۹ق/۶۶۹م (قس: همو، ۱۷۶/۲) یزید بن معاویه فرماندهی می کرد که زمستان را در کالسدون واقع در ساحل آسیایی قسطنطنیه گذرانده بود. گویند سپاه یزید اولین کسانی از مسلمانان بودند که پایتخت روم را دیدند (طبری، ۲۳۲/۵؛ حتی، ۲۶۱).

محبی، ۸/ ۱۷۰)، اما دو جریان مهاجرت بدویان مسلمان، نخستین مهاجرت فولانیها از سودان غربی به سوی نواحی جنوب دریاچه چاد، و دیگری مهاجرت اعراب شوا از قلمرو فونج در نیل علیا به سمت غرب تا جنوب دریاچه چاد (نک: مک ایودی، ۱۱۳-۱۱۴)، مانع از آن بود که به رغم عدم ثبات سیاسی در سودان غربی، اوضاع به ضرر گسترش اسلام دگرگون شود. در سده های ۱۲ و ۱۳ق، جریان دراز مدت جهاد فولانی، به گسترش نفوذ سیاسی اسلام در سودان غربی و مرکزی، و تأسیس حکومت هایی اسلامی در ۳ منطقه فوته تورو، فوته جالون و خاسو در سنگال منتهی شد (نک: همو، ۱۳۰).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن حنبل، محمد، اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم، الجزایر، ۱۳۴۶ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عبدالحمک، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عثیم، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن فقیه همدانی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوحامد غرناطی، محمد، تحفة الالباب (نک: ما، فران)؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، به کوشش دوسلان، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ بدوی، عبده، مع حركة الاسلام فی افریقیة، قاهره، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ درجینی، احمد، طبقات المشائخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلای، قسطنطیه، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ رامهرمزی، بزرگ، عجائب الهند، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شانان بن جریریل قمی، «إزاحة العلة فی معرفة القبلة»، بحار الانوار، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۸۱؛ شقیر، نعم بک، تاریخ السودان، قاهره، ۱۹۰۳م؛ شماخی، احمد، السیر، به کوشش احمد بن سعود ربایی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ؛ عرب فقیه، احمد، تحفة الزمان (فتوح الحیثه)، به کوشش فہیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۷۴م؛ فضلی، محمد ضیف الله، الطبقات فی خصوص الالویاء و الصالحین و العلماء و الشعراء فی السودان، بیروت، المکتبة الثقافیة؛ کرک، زوزف م، مسلمانان افریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مک ایودی، کالین، اطلس تاریخی افریقا، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

Adediran, B., «Islam and State-Formation in West-Africa: the Experience of Mali c. 1200-1450», *Islamic Culture*, 1984, vol. LVIII; Bussel, R., «Chronologie des rois de Harar (1637-1887)», JA, 1914; Becker, C.H., «Zur Geschichte des östlichen Südan», *Der Islam*, 1910, vol. I; *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, by S. Lane Poole, ed. R. Stuart Poole, London, 1880; Cerulli, E., «Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia», RSO, 1926-1928, vol. XI; Conti Rossini, C., «Postille al Futūh al-Habašah», *Le Muséon*, 1946, vol. LIX; Ferrand, G., «Le Tuhfat al-Albab», JA, 1925, vol. CCVII; Illarionov, N.S., «Islamizatsiya Vostochnoi Afriki v VII-X vv. i etno-kul'turnaya istoriya suakhili», *Narody Azii i Afriki*, 1982, vol. IV; Lewicki, T., «Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibādites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge», *Folia Orientalia*, 1960-1961, vol. II; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; Sabby, O.S., *The History of Eritrea*, Beirut, 1974; *The Travels of Marco Polo*, ed. W. Marsden, re-edited by Th. Wright, London/New York, 1946; Wagner, E., «Eine Liste der Heiligen von Harar», ZDMG, 1973, vol. CXXIII.

اسلام در آسیای صغیر و شبه جزیره بالکان:
در آسیای صغیر: بزرگ ترین ایالت قلمرو امپراتوری روم شرقی در مجاورت سرزمینهای اسلامی را باید در چهارچوب تاریخ این

در این لشکرکشی چند تن از صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر، ابن زبیر و ابویوب انصاری نیز شرکت داشتند (طبری، همانجا). ابویوب در همین جنگ درگذشت و در پای باروهای شهر به خاک سپرده شد (نک: ه. د. استانبول). همچنین جزیره رودس نیز در زمان معاویه در ۵۳ق/۶۷۳م گشوده شد و مسلمانان در آنجا به زراعت پرداختند (طبری، ۲۸۸/۵؛ وچاوالیری، همانجا).

از ۵۴ تا ۶۰ق/۶۷۴-۶۸۰م چندین بار جنگهای تابستانی و زمستانی در آسیای صغیر رخ داد (طبری، ۲۹۳/۵-۳۲۱). در آغاز، جزیره ارواد (کوزیکوس^۱) نزدیک قسطنطنیه (همو، ۲۹۳/۵) را گشودند و آنجا را به پایگاهی برای حمله و محاصره قسطنطنیه تبدیل کردند. در همین محاصره، رومیان با استفاده از «آتش یونانی»، مانع تصرف این شهر توسط مسلمانان شدند (حتی، ۲۶۲-۲۶۳). پس از معاویه، اگرچه ناوگان عرب، بسفر و دریای اژه را رها ساختند، اما حملات پی در پی تابستانی (صائفه)، ادامه داشت (همو، ۲۶۳). بزرگ‌ترین و مهم‌ترین حملات در ۹۷ق/۷۱۶م روی داد که سلیمان بن عبدالملک برادر خود مسلمة بن عبدالملک را به جنگ رومیان و تسخیر قسطنطنیه فرستاد (یعقوبی، ۲۵۸/۲). مسلمة با سپاهی بزرگ و صدها کشتی (مقدسی، ۴، ۹۲۶، ۵؛ وچاوالیری، ۹۴) این شهر را به محاصره درآورد. این محاصره ۳۰ ماه طول کشید (مقدسی، ۹۲۷). مسلمانان در اطراف شهر به زراعت پرداختند و از «کشت خویش بخوردند» (طبری، ۵۳۰/۶؛ یعقوبی، همانجا) و مسلمة در آن حدود مسجدی ساخت (حتی، ۲۶۵). پیمان شکنی الیون مرعشی که راهنمای سپاه بود (مقدسی، ۹۲۶-۹۲۷) و سپس پادشاه رومیان شد (طبری، ۵۳۱/۶)، و نیز قحطی و گرسنگی و سرما (یعقوبی، همانجا) و هجوم پی‌درپی بلغارها و درگذشت خلیفه و فرمان بازگشت موجب هزیمت مسلمانان شد (ابن تغری بردی، ۲۴۰/۱-۲۴۱؛ حتی، ۲۶۴-۲۶۵). حمله مسلمة به آسیای صغیر، آخرین کوشش جدی مسلمانان برای تصرف پایتخت امپراتوری روم بود (وچاوالیری، همانجا). در این دوره، فعالیت شورشیان مسیحی جراحه که از طرفداران روم بودند و چون سدی آهنین از آسیای صغیر دفاع می‌کردند، از عوامل مهم جلوگیری از بسط نفوذ اسلام در این ناحیه بود (حتی، ۲۶۶).

در دوره عباسیان، مهدی نخستین کسی بود که حمله به آسیای صغیر را از سر گرفت. وی در جمادی‌الآخر ۱۶۵/اژانویه ۷۸۲ (طبری، ۱۵۲/۸؛ قس: یعقوبی، ۳۹۶/۲) پسر خود هارون را با لشکری بزرگ به سرزمین بیزانس فرستاد و هارون بعد از فتح برخی از ولایات روم، به «خلیج دریا» (بسفر) رسید. اغسطه و یا به قولی دیگر ایرن (طبری، همانجا؛ حتی، ۳۷۸) همسر الیون، تقاضای صلح کرد و به ارسال خراج گردن نهاد و هارون نیز پذیرفت (طبری، همانجا). اما نیکفور اول امپراتور بعدی از پرداخت باج امتناع ورزید (حتی، ۳۷۹-۳۸۰). هارون از رقه به آسیای صغیر آمد و هرقله را تصرف کرد (یعقوبی، ۴۴۱/۲؛ حتی، ۳۸۰). بعد از او مأمون نیز در ۲۱۸ق/۸۳۳م، آهنگ روم و محاصره

عموره کرد و می‌خواست اعراب بادیه را بدان شهر بکوجاند و خود نیز در قسطنطنیه اقامت گزیند (یعقوبی، ۴۹۳/۲) و احتمالاً به همین دلیل با پیشنهاد صلح پادشاه روم موافقت نکرد؛ اما در این میان درگذشت و کاری از پیش نرفت (همانجا).

در ۲۲۳ق/۸۳۸م رومیان به حملات تلافی جویانه دست زدند و زبطره را به باد قتل و غارت دادند. در همان تاریخ معتصم عباسی از این سوی روی به سرزمین روم نهاد (همو، ۵۰۱/۲-۵۰۲). عموره را که از شهرهای استوار و مهم بیزانس بود، آتش زد (همانجا؛ لسترنج، ۱۴۷). از این تاریخ، حمله مسلمانان به متصرفات روم در آسیای صغیر منحصر به یورشهای پراکنده شد که همه ساله در فصول مختلف صورت می‌گرفت (حتی، ۳۸۱).

ضعف داخلی دولت اسلام در سده‌های ۳ و ۴ ق و تشکیل دولتهای کوچک و بزرگ در حوزه خلافت در روابط خارجی آن نیز اثر گذاشت. از جمله این دولتها حمدانیان را می‌توان نام برد که در همین سده با رومیان به جنگ برخاستند. سیف‌الدوله حمدانی ۲۰ سال با رومیان جنگید (همو، ۵۹۰). روزگاری تا مرعش نیز پیش رفت و قلعه‌ای در مرز ساخت که پایگاه حملات آینده‌اش به خاک آسیای صغیر شد. سیف‌الدوله اگرچه در حمله به رومیها موفقیت زیادی به دست نیاورد، لیکن آنان را برای مدتی از دست اندازی به ممالک اسلامی باز داشت (نک: ه. د. ۶۹۲/۱). بعد از سده ۴ق/۱۰م، درگیری جدی میان مسلمانان و رومیان وجود نداشت و اگرچه قلاع مرزی دست به دست می‌شد، ولی این امر گذرا و ناپایدار بود (وچاوالیری، ۹۴).

مرز میان قلمرو مسلمانان و رومیان در آسیای صغیر تا حدود اوایل سده ۷ق/۱۳م مرزهای طبیعی بود. این مرز را جبال توروس و آنتی توروس تعیین می‌کرد. در این خط مرزی دژهای متعددی موسوم به ثغور از ملاطیه (مالاتیا) در ساحل فرات تا طرسوس در ساحل مدیترانه قرار داشت. این دژها که میان مسلمانان و رومیها دست به دست می‌شد، به دو دسته ثغور جزری در شمال شرقی که از جزیره حفاظت می‌کرد، و ثغور شامی در جنوب باختری تقسیم می‌گردید. از مهم‌ترین نواحی مرزی این خط می‌توان از ملاطیه، متیصه، زبطره، مرعش، منطقه‌ای که بعداً هارونیه نام گرفت، کنیسه و عین زریی - آنازاربه امروزی از توابع آدانا (سامی، ۳۸۸/۱) - نام برد. این مناطق یا شهرهای آباد و پرجمعیت چون به دست مسلمانان افتاد، مورد توجه قرار گرفت و رنگ اسلامی یافت و گه‌گاه شهری در آن منطقه ساخته می‌شد (مثلاً نک: حدودالعالم، ۱۷۰-۱۷۱؛ اصطخری، ۶۵-۶۶؛ لسترنج، ۱۳۷-۱۳۸). مسلمانان در تمام این شهرها مسجد، آب انبار، مدرسه و سایر اماکن مذهبی و عمومی بنا نهادند؛ معابد بزرگ مسیحیان را به مسجد تبدیل کردند و پلها ساختند که از جمله این پلها، «جسر الولید» بر روی رودخانه سیحان در آدانا را می‌توان نام برد (همو، ۱۳۹-۱۴۰).

استفاده از اوضاع نابسامان دولت بیزانس نفوذ خود را در سرتاسر آناتولی تا سواحل دریای مرمره و اژه گسترش دادند (رانسیمان، 52). بافت اجتماعی و تشکل جمعیتی آسیای صغیر به تدریج عوض شد و دیگر گونیهای مذهبی و فرهنگی عمیقی در آنجا به وجود آمد، به گونه‌ای که آن را استقبال عامه از دین اسلام شمرده‌اند (توران، همان، 231-233). سلاجقه بزرگ قبل از نبرد ملازگرد، شهر «آنی» پایتخت ارمنستان کوچک را تصرف کرده، و به فرمانروایی خاندان بقراطی پایان داده بودند (لسترنج، ۱۴۸-۱۴۹). بعد از پیروزی ملازگرد، ارتق بیک، سردار الب ارسلان، اسحاق کومننوس سردار رومی را در ۴۶۴ق/ ۱۰۷۲م شکست داد و تارود ساکاریا پیش رفت. از سوی دیگر امپراتور جان دوکاس، در برابر شورشهای داخلی از ارتق بیک یاری خواست و به این ترتیب، نیروهای اسلام به خلیج ازمیت، نزدیکترین شهر به مرکز امپراتوری رسیدند (توران، «تاریخ»، 213، «آناتولی»، 234). مدتی بعد سلیمان بن قتلش بعد از درگذشت الب ارسلان، قونیه در آناتولی را تصرف کرد و آنگاه به ازنیق رفت و آنجا را به پایتختی برگزید و سلسله سلجوقیان آسیای صغیر را تأسیس کرد (آق‌سرای، ۱۹-۲۰؛ توران، «تاریخ»، 214، «آناتولی»، همانجا؛ باینگر، همانجا؛ لسترنج، ۱۴۹). تصرف شهر ازنیق که در جهان مسیحیت اهمیت زیاد داشت، یکی از رویدادهای بسیار مهم سده ۱۱ق/ ۱۱م محسوب می‌شود (توران، همانجا).

تصرف شهرهای آدانا، طرسوس، مانیسا و عین زربی توسط سلجوقیان قدرت مسلمانان را در آسیای صغیر افزایش داد و خلیفه عباسی با فرستادن خلعت و منشور، حکومت سلیمان را به رسمیت شناخت (توران، «تاریخ»، 217، «آناتولی»، 236). تسلط دولت سلاجقه بر آسیای صغیر، دولتهای مسیحی را به اندیشه واداشت؛ چنانکه امپراتور میخائیل هفتم، از پاپ گرگوار هفتم کمک خواست و موافقت خود را با اتحاد کلیسای ارتدکس - کاتولیک اعلان کرد و پاپ نیز پادشاهان اروپا را به جنگ با مسلمانان فراخواند و از همین زمان مقدمات جنگهای صلیبی فراهم آمد (همو، «تاریخ»، 215، «آناتولی»، 235).

در جنگهای صلیبی، سلاجقه و مسلمانان ناگزیر از نیق و اطراف آن را که مدت ۲۵ سال بر آنجا تسلط داشتند، رها کردند و قونیه را به عنوان پایتخت برگزیدند (همو، «تاریخ»، 220). سلجوقیان آسیای صغیر به عنوان حافظان اسلام نزدیک به دو قرن بر آن سرزمین فرمان راندند و روز به روز بر وسعت قلمرو خود افزودند، چنانکه تا سده ۸ق/ ۱۴م بخش اعظم شبه جزیره آسیای صغیر جزو قلمرو دولت اسلامی شد (لسترنج، ۱۵۱). وسعت قلمرو سلجوقیان را از ترتیب تقسیم کشور توسط قلیچ ارسلان در میان فرزندان او می‌توان دریافت (آق‌سرای، ۳۰).

زمانی که دولت سلجوقیان آناتولی توسعه یافت، ناحیه کاملاً مرزی

طرسوس از بزرگ‌ترین شهرهای آسیای صغیر بود که به تصرف مسلمانان درآمد و مرکزی نظامی برای جنگ با رومیان شد. این شهر دو باروی سنگی داشت و مردم آن به جنگاوری شهره بودند (اصطخری، ۶۶؛ ابن حوقل، ۱۶۸). چنانکه گفته‌اند در آنجا ۱۰۰ هزار سوار مقیم بود و مسلمانان از ممالک مختلف اسلامی برای پیکار با رومیان در ساخلوی این شهر گرد هم می‌آمدند و خلفای عباسی چون مهدی و هارون توجه زیادی به این شهر داشتند (لسترنج، ۱۴۱-۱۴۲). چنین به نظر می‌رسد که مسلمانان در سده ۴ق/ ۱۰م در بخش بزرگی از این نغور مستقر بوده‌اند و رودخانه لاموس که اعراب آن را نهر الالمس می‌گفتند، مرز بلاد اسلامی بود و اسرای مسلمان و مسیحی در آنجا مبادله می‌شدند (همانجا).

به سبب وجود مرزهای طبیعی میان ممالک روم و اسلام، عبور از این مرزها برای عملیات نظامی یا بازرگانی از طریق گذرگاههایی انجام می‌گرفت که مهم‌ترین آنها عبارت بودند: درب الحدت که از مرعش به سوی شمال می‌رفت و به ابلسین (الاستان) می‌رسید و دیگر گذرگاه کیلیکه که از طریق شاهراهی به استانبول می‌رفت (همو، ۱۴۲-۱۴۳؛ ابن خردادبه، ۱۰۰-۱۰۲).

چنین به نظر می‌رسد که جنگهای پی در پی میان رومیان و مسلمانان و تصرف شهرهای مرزی از یک سو، و مناسبات بازرگانی و در پی آن روابط فرهنگی میان آنان از سوی دیگر، جریان نفوذ مسلمانان و دین اسلام را در آسیای صغیر ممکن ساخت. اینگونه مناسبات و نیز ناآرامیهای داخلی در دولت بیزانس، و سرانجام ظهور قبایل ترک مسلمان در سده ۱۱ق/ ۱۱م و ورود آنها به آسیای صغیر، دوره جدیدی در تاریخ این منطقه و روند اسلامی شدن آن گشود. به عقیده باینگر، این ترکها و به عبارت دیگر سلجوقیان بودند که به سهولت بر بیزانس چیره شدند و ضمن تصاحب میراث آن، اسلام را در سرزمین جدید به پیروزی قطعی رسانیدند (ص 127).

در واقع باید گفت وقتی که جهان اسلام با بحرانهای داخلی و فشارهای خارجی مواجه بود، سلاجقه با نیرویی تازه ظهور کردند و اتحاد سیاسی جهان اسلام را بار دیگر برقرار ساخته، به تمدن و فرهنگ اسلامی جانی تازه بخشیدند.

یکی از بزرگ‌ترین پیروزیهای سلاجقه، نفوذ در آسیای صغیر بود که موطن ملل مختلف با تمدنهای گوناگون و به منزله پلی میان ۳ قاره به شمار می‌رفت. نخستین هجوم ترکمانان مسلمان به آسیای صغیر که بیشتر جنبه شناسایی داشت، در ۴۰۹ق/ ۱۰۱۸م روی داد. سپس سلاطین بزرگ سلجوقی عده زیادی از ترکمانان را به آناتولی کوچ دادند و قدرتی علیه بیزانس در آنجا پدید آوردند. با اینهمه، مهاجرت بزرگ سلاجقه بعد از نبرد ملازگرد و پیروزی الب ارسلان بر رومانوس دیوگنس امپراتور روم شرقی در ذیقعه ۴۶۳ق/ اوت ۱۰۷۱ (آق‌سرای، ۱۶-۱۷؛ توران، «تاریخ...»، 144-137، «آناتولی...»، 231-232)، به عنوان مدافعان و پیشاهنگان اسلام به آسیای صغیر آغاز شد (همانجا). آنها با

در آنجا توجه غازیان مسلمان را برای سکنتی جلب کرده بود. این ایالات که در امتداد مرزهای روم شرقی قرار داشتند، عبارت بودند از کیلیکیه (چوخوراوی کنونی) یا امارات ملک السواحل، در جنوب به مرکزیت علائیه و آنتالیه؛ در سمت شمال، یعنی در امتداد سواحل دریای سیاه، امپراتوری بیزانسی طرابوزان، سیمره، سانسون و بافرا در سواحل شرقی و قسطنونی و سینوپ در غرب آن؛ و سرانجام مرزهای غربی که شهرهای آن قره حصار دولی (افیون قره حصار)، کوتاهیه و دینزلی که از قسطنونی تا خلیج مکری گسترده شده بودند (اینالجیک، 263). این ایالات در دوره سلجوقیان به وسیله امیرانی اداره می‌شد که نماینده سلطان و در عین حال فرمانده نظامی منطقه بودند (همانجا) و خود را غازی، یعنی مجاهدان راه اسلام خوانده، با کفار و بیزانسیها می‌جنگیدند (شاور، ۳۴۱-۳۵) و به این سبب ایالات مذکور را ایالات غازیان می‌خواندند (اینالجیک، همانجا). در این ایالات، غیر از مسلمانان کسانی با قومتهای مختلف که از آشوبهای نواحی شرقی فرار کرده، و به مرزهای اسلامی پناه آورده بودند، می‌زیستند. بر اثر اختلاط فرهنگی، شهرهای این ایالات به صورت مراکز مهم فرهنگی درآمدند. مسیحیان ساکن آناتولی، مذهب خود را حفظ کردند و برخی نیز به دین اسلام گرویدند. نهادهای حکومتی نهادهای اسلامی بود و تصوف رشد بسیار یافت. در همین دوره اسلام به عنوان دین و فرهنگ غالب در منطقه، نفوذ و اهمیت فراوان داشت (شاور، همانجا). به این ترتیب می‌توان گفت که دوره ۲۰۰ ساله فرمانروایی سلجوقیان در آسیای صغیر، موجب گسترش سریع اسلام در این سرزمین شد. وجود آثار اسلامی مربوط به روزگار سلجوقیان در سراسر آسیای صغیر دلیل روشن این امر است.

با حمله مغولها به آسیای صغیر و شکست سلجوقیان در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م در محل کوسه داغ (توران، همان، 228-230)، قلمرو آنان به دست امیرانی افتاد که قبلاً تابع سلاجقه بودند و از ترکمانانی به شمار می‌رفتند که از ترکستان به آناتولی آمده، و با موافقت کشیشان ارتدکس در اراضی بیزانس ساکن شده (همو، «آناتولی»، 251)، و با شرکت در جنگهایی که در دولت سلجوقی جریان داشت، امارتهایی تشکیل داده بودند (شاور، ۳۱۸). این امیرنشینها عبارت بودند از قارامان در اطراف قونیه و ارمناک (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...»، 1-37)، گرمیان در شمال شرقی در نواحی کوتاهیه و دینزلی (همان، 25، 39-54)، آیدین در اطراف از میر و جنوب غربی آناتولی (همان، 102-119)، متشه در نواحی مرزی و ساحلی جنوب غربی، شامل شهرهای موغلا، بالات، میلاس (همان، 70-83)، همچنین صاروخان، اشراف، قراسی و ذوالقدر، در نواحی مختلف آسیای صغیر. هر یک از این امارتها با استقلال فرمان می‌راندند و در گسترش و تثبیت فرهنگ اسلامی و نیز اسلامی شدن آسیای صغیر سهم مهمی داشتند. هم‌اکنون آثار بسیاری از مسجد، مدرسه، دارالشفاء، دارالقرآن و نظایر آن در سرتاسر شهرهای آناتولی وجود دارد که به دوره این امیرنشینها مربوط است (همان،

228-234، جم).

عثمانیها در یکی از این امیرنشینها، و می‌توان گفت در کوچک‌ترین آنها مستقر بودند. درباره ریشه‌های قومی آنان بسیار سخن گفته‌اند. آنچه مسلم است آنکه ارطغرل نیای آنها به آناتولی کوچید و به خدمت سلاجقه درآمد و ناحیه سوگوت در مرز ایالت بیزانس به تیول آنها داده شد. عثمان فرزند او و بنیان‌گذار دولت عثمانی با کمک بیزانس به توسعه ارضی و جنگ با تیول داران مسیحی پرداخت (شاور، ۴۱۸-۴۲). وی پس از آنکه قدرت کافی به دست آورد، به ازنیق حمله کرد و با استفاده از نفوذ شیخ اده‌بالی، به عنوان رهبر غازیان به کار پرداخت و سرزمین خود را از اسکی شهر تا دشتهای ازنیق و بوسا گسترش داد و امارتی مستقل تأسیس کرد و در اندک مدتی آوازه بسیار یافت (اینالجیک، 267-268). پس از او پسرش اورخان به ضرب سکه و خواندن خطبه به عنوان حاکم اسلامی مبادرت کرد و امیران دیگر را در جنگ با کفار یاری داده، به متصرفات اسلام در این منطقه افزود (شاور، ۴۳۱). به عقیده باینگر، این طایفه قبل از آمدن به آسیای صغیر اسلام آورده بودند، آنها که عمیقاً تحت تأثیر نهضت صوفیگری قرار داشتند، با پی‌گیری اقدامات سلجوقیان، اسلامی کردن آسیای صغیر را ادامه دادند و با برپایی زاویه‌ها، خانقاهها و تکایا در سراسر آناتولی به ترویج طریقه‌هایی چون مولویه و بکناشیه کمک کردند (ص 132-133).

عثمانیها در نیمه اول سده ۸ ق/۱۴م به تدریج در آسیای صغیر به سوی دریای مرمره حرکت کردند و بخش عمده شبه جزیره ازنیق و سواحل خلیج از میت و سپس شهر از میت (نیکومدیا) و اسکوتاری و امیرنشین قراسی را گرفتند و به سواحل جنوبی مرمره دست یافته، مقدمات گذر به اروپا را فراهم آوردند (شاور، ۴۴۱-۴۵؛ نیز نک: ۵، د، ازنیق، نیز از میت؛ برای چگونگی ورود عثمانیهای مسلمان به شبه جزیره بالکان و بخش جنوب شرقی اروپا، نک: دنباله مقاله).

با تصرف ازنیق، دومین شهر بیزانس، در ۷۳۱ق/۱۳۳۱م از سوی اورخان دومین پادشاه عثمانی (نک: هامر پورگشتال، ۱۴۸۱-۱۴۹؛ اینالجیک، 274؛ ۵، د، ازنیق) تنها قسطنطنیه و نواحی اطراف آن در قلمرو دولت بیزانس باقی ماند. در دوره مراد اول و بایزید اول (یلدرم) متصرفات عثمانی در اروپا توسعه یافت. بایزید در اوایل سلطنت به محاصره قسطنطنیه دست زد (هامر پورگشتال، ۲۶۶۱-۲۶۷) و با سربازگیری از نواحی تصرف شده در اروپا از میان جوانان مسیحی که دوشیرمه^۲ نامیده می‌شدند، به تشکیل سپاه و اشاعه اسلام پرداخت (شاور، ۶۸۸). وی با پیروزیهایی که در بالکان به دست آورده بود، به عنوان فرمانروای اسلام مشهور شد (همو، ۷۴۱؛ اینالجیک، 290) و به همین سبب هزاران نفر از مسلمانان به آسیای صغیر سرازیر شدند و به خدمت بایزید درآمدند (شاور، همانجا). در همین دوره با فشار بایزید بر دولت بیزانس، در قسطنطنیه محکمه اسلامی تأسیس شد و یک قاضی

۱۸۴؛ اینالجیک، ۲۷۴؛ شاو، ۴۵/۱).

پس از اورخان، مراد اول سومین فرمانروای عثمانی، سیاست پدر را در پیشروی به سوی بالکان ادامه داد و از پایگاه گلیولی در تسخیر تراکیه، مقدونیه و بلغارستان و صربستان سود جست (شاو، ۴۷/۱). نخست شهر ادرنه، یعنی مستحکم‌ترین پایگاه بین قسطنطنیه و دانوب و دریای سیاه (هامر پورگشتال، ۲۰۸/۱؛ شاو، ۴۹/۱؛ اینالجیک، ۲۷۵) را تسخیر کرد (نک: د، ۳۲۴/۷-۳۲۹) و آنجا را پایتخت خود قرار داد (هامر پورگشتال، ۲۱۷/۱). نیروهای متحد مسیحی در ماریتسا (جنگ چیرمن) از مراد شکست خوردند و شاهزادگان بالکان به قیومت مسلمانها را درآوردند (اینالجیک، همانجا).

در پی فتح ادرنه مهاجرت مسلمانان ترک از آناتولی به روم ایلی (بخش اروپایی قلمرو عثمانی) شروع شد. امپراتور روم وضع موجود را به رسمیت شناخت و مراد با پرداخت ۶۰ هزار سکه به جنواییها عده زیادی از مسلمانها را به تراکیه منتقل کرد (نک: د، ۳۲۴/۷-۳۲۷). عثمانیها با مسیحیان و یهودیان ساکن در بالکان به حکم اهل کتاب رفتار کردند و در این میان عده زیادی از مسیحیان مانند بوگومیلها به دین اسلام گرویدند (شاو، ۵۱/۱). مراد اول به پیشروی خود به سوی جنوب شرقی اروپا ادامه داد، صوفیا را تسخیر کرد و شیشمان پادشاه بلغار را به اطاعت درآورد و آنگاه به سوی صربستان حرکت کرد (اینالجیک، ۲۷۶؛ شاو، ۵۲/۱-۵۳). صربستان، بعد از جنگ معروف کوزووا (قوصوه) واقع در صربستان جنوبی به دست عثمانیها افتاد (نک: هامر پورگشتال، ۲۴۹/۱-۲۵۶؛ اینالجیک، ۲۷۷؛ شاو، ۵۵/۱). اگرچه سلطان مراد در این لشکرکشی به دست جنگجویی صرب به نام میلوش کشته شد (هامر پورگشتال، ۲۵۱/۱)، لیکن مسلمانها به قدرت واقعی شبه جزیره بالکان تبدیل شدند (اینالجیک، همانجا) و فرمانروایان عثمانی حکومت خود را به عنوان پادشاهان اسلام در بلغارستان و صربستان تثبیت کردند (شاو، ۵۶/۱).

بایزید اول در ادامه سیاست پیشروی به اروپا نواحی سیلستره، والاشی (افلاق)، مولداوی (بوغدان)، ویدین در مجارستان، بوسنی و آلبانی را تصرف کرد و سارایوو - سرای بوسنه - مرکز نواحی مرزی مجارستان شد و مسلمانها با قلمرو خاندان هابسبورگ همسایه شدند (اینالجیک، ۲۸۸-۲۸۹). بایزید با ساختن مساجد و اماکن مذهبی در شهرهای مختلف از جمله ادرنه، رواج اسلام را در این سرزمینها سرعت بخشید (هامر پورگشتال، ۲۶۲/۱-۲۶۳).

پیشروی مسلمانها در اروپا پاپ بونیفایکوس نهم را به اندیشه واداشت و در صدد تدارک جنگ صلیبی دیگری برآمد. سپاهی مرکب از انگلیسیها، اسکاتلندیها، لهستانیها، بوهمیها، اتریشیها و ایتالیاییها ترتیب داد و آنها با عبور از دانوب به قتل عام مسلمانها پرداختند. نبرد نهایی در ۲۱ ذیحجه ۷۹۸ق/ ۲۵ سپتامبر ۱۳۹۶م در نیکوپولیس (نیکبولی)

برای آن تعیین گردید و محله‌ای با ۷۰۰ خانه و ۲ مسجد در همان شهر برای مسلمانان اختصاص داده شد (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، ۱۴۵-۱۴۶/۱). سلطان محمد اول برای گسترش فرهنگ اسلامی، زبان ترکی و فارسی را به جای زبان یونانی، زبان رسمی خواند و انجمنهای اخوت را که عامل مهم نشر اسلام در متصرفات عثمانی بود، تقویت کرد (شاو، ۸۵/۱-۸۶).

در دوره مراد دوم امپراتور بیزانس یوحنا پالئولوگ هشتم برای جلب حمایت اروپا، کلیسای رم و قسطنطنیه را متحد خواند و خود به عضویت کلیسای رم درآمد، اما مردم قسطنطنیه به مخالفت برخاستند و حاکمیت و مدارای اسلامی را بر تعصب مذهبی کلیسای رم ترجیح دادند (همو، ۹۹/۱). سرانجام، آرزوی دیرین عثمانیان به روزگار سلطان محمد دوم (حک ۸۵۵-۸۸۶ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) به حقیقت پیوست و با تسخیر قسطنطنیه و سقوط دولت بیزانس در ۲۵ ربیع الاول ۸۵۷ق/۵ آوریل ۱۴۵۳م دوره جدیدی در تاریخ آسیای صغیر آغاز گردید (صولاق زاده، ۱۹۱-۱۹۲؛ هامر پورگشتال، ۲۶۳/۲، ۳۰۱؛ اوزون چارشیلی، همان، ۱۵۷-۱۵۸/۱؛ نشری، ۶۹۰/۲، ۷۰۴-۷۰۷). مسلمانان که این محاصره را جهاد می‌دانستند، از فترهای مختلف به استانبول آمدند (همانجا). سرانجام، در ۲۰ جمادی الاول ۸۵۷ق/ ۲۹ مه ۱۴۵۳م استانبول سقوط کرد. با فتح استانبول، بانگ اذان در مرکز فرمانروایی بیزانس (نشری، ۲۷۶/۲؛ هامر پورگشتال، ۲۷۷/۲، ۳۰۲-۳۰۳؛ اوزون چارشیلی، همان، ۴۹۲-۴۹۱/۱) برخاست و نماز جمعه برپا شد (نشری، ۷۰۶/۲-۷۰۸) و از آن پس سرتاسر آسیای صغیر به عنوان سرزمین اسلامی قدم بر عرصه تاریخ نهاد و با فراز و نشیبهایی تا فروپاشی دولت عثمانی در ۱۹۱۸م لغو خلافت در ۱۹۲۴م، از مراکز مهم جهان اسلام شناخته شد.

در شبه جزیره بالکان: پس از تبدیل عثمانی از امارتی کوچک به دولتی بزرگ و قدرتمند در آسیای صغیر، فرمانروایان این دولت از سده ۸ق/۱۴ به سوی شبه جزیره بالکان و جنوب شرقی اروپا دست به پیشروی زدند. قبل از عثمانیها، گروهی از ترکمنهای عشیره ساری - سلتوق که از برابر هجوم مغول از خراسان فرار کرده بودند، در سده ۷ق/۱۳م به بالکان آمدند و در شهر دوروجا جامعه‌ای اسلامی مرکب از ۱۰-۱۲ هزار نفر تشکیل دادند («دائرة المعارف...»، ۷/۲۹). از ۶۶۲ تا ۷۵۸ق مسلمانان ترک ۱۸ بار اراضی بیزانس در اروپا را مورد هجوم قرار دادند (هامر پورگشتال، ۱۶۸/۱-۱۹۱). اورخان دومین پادشاه عثمانی، در رقابت بر سر تاج و تخت بیزانس که بعد از درگذشت آندرونیکوس سوم در ۷۴۲ق/۱۳۴۱م به وجود آمده بود، به کانتاکوزنه پادشاه بیزانس کمک کرد و بدین وسیله موقعیت مسلمانها را تثبیت نمود. قلعه چیمپ در کنار یغاز داردانل به اورخان واگذار گردید و شبه جزیره گلیولی به عنوان نخستین پایگاه عثمانی و سرزمینی اسلامی در بالکان تسخیر شد (شاو، ۴۵/۱-۴۶). امپراتور روم فتوح مسلمانها در اروپا را به رسمیت شناخت (همو، ۴۷/۱؛ اینالجیک، ۲۷۵-۲۷۶) و اورخان با تودرا دختر کانتاکوزنه ازدواج کرد (هامر پورگشتال، ۱۸۳/۱-۱۸۴).

قتل رسیدند (همانجا). با اینهمه، امروز اسلام دومین دین بزرگ در شبه جزیره بالکان به حساب می‌آید و ۱۵٪ از جمعیت ساکن در آنجا مسلمان هستند که شمار آنها را ۹ میلیون نفر دانسته‌اند. اگر جمعیت مسلمان ساکن در بخش تراکیه ترکیه را نیز که جزئی از شبه جزیره بالکان است، در نظر بگیریم، شمار مسلمانها بالغ بر ۱۵ میلیون نفر خواهد شد. ۷۰٪ جمعیت آلبانی، ۱۷٪ یوگسلاوی سابق، و ۲۶٪ بلغارستان مسلمانند؛ ۷۰ هزار نفر در رومانی و ۲۵۰ هزار نفر مسلمان نیز در یونان زندگی می‌کنند. ۸۰٪ مسلمانهای یوگسلاوی سابق در کوزووا (قوصوه) و مقدونیه، ۴۲٪ در بوسنی و بقیه در هرزگوین و کروواسی سکنی دارند. مسلمانهای بلغارستان نیز در شرق این کشور در رازگرا، سیلستره، در اطراف مریچ و کوههای رودوپ ساکن هستند («دائرة المعارف»، ۷/۲۷).

مآخذ: آق سراپی، کریم، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۲۴م؛ ابن نقری بردی، النجوم؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک و النصار، لندن، ۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك و ممالک، ترجمه فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حتی، فیلیپ خلیل، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شاور، ا.ج.، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صولاق زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م؛ طبری، تاریخ؛ لسترینج، گ. جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، مظهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نثری، محمد (نک: ما)؛ هامر پورگشتال، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۲۹ق؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Babinger, F., «Der Islam in Kleinasien», ZDMG, 1922, vol. LXXVI, 1A; Inalcik, H., «The Emergence of the Ottomans», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(A); Neşri, M., *Kitâb-ı Cihan - Nümâ*, ed. F.R. Unat and M.A. Köymen, Ankara, 1957; Runciman, S., *Byzantine Civilisation*, London, 1975; Turan, O., «Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(A); id., *Selçuklar tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*, Istanbul, 1969; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Unzçarsılı, İ. H., *Anadolu Beylikleri ve Akköyünlü, Karaköyünlü devletleri*, Ankara, 1969; id., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Vecchia Vaglieri, L., «The Patriarchal and Umayyad Caliphates», *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970, vol. I(A).

اسلام در منطقه قفقاز: نفوذ اسلام در قفقاز با فتوح مسلمانان آغاز شد. در ۲۲ق/۶۴۳م عبدالرحمان بن ربیع به دریند (دیاز باب) رسید. شهرراز فرمانروای ایرانی آن ناحیه امان خواست. سراقه بن عمر ماجرا را طی نامه‌ای به خلیفه دوم نوشت و عمر بن خطاب او را امان داد (طبری، ۱۵۶/۴-۱۵۷). چون عثمان بن عفان به خلافت رسید (۲۳-۳۵ق/۶۴۴-۶۵۶م)، از معاویه که عامل وی در شام و جزیره بود، خواست تا حبیب بن مسلمة فهری را به ارمستان گسیل دارد. وی با لشکریان خویش عزم آن دیار کرد تا به قالیقلا رسید. اهل شهر نخست

روی داد و پیروزی از آن مسلمانان بود (شاور، ۷۴/۱؛ هامر پورگشتال، ۲۸۲/۱؛ اینالچیک، 278). این پیروزی موجب شهرت بایزید در جهان اسلام شد و عنوان «سلطان الروم» یافت (همو، 279). جانشین او سلطان محمد نیز با فتح دوبروجا، اشراف فتودال در بالکان را به قبول حاکمیت مسلمانها واداشت (شاور، ۸۷/۱).

در عصر مراد دوم با فتح سالونیک سلطه عثمانیها بر سواحل اژه برقرار شد؛ بلغارستان زیر نظر مستقیم مسلمانها قرار گرفت و سیاست اسلامی کردن بالکان ادامه یافت (همو، ۱۰۵/۱). سلطان محمد دوم (فاتح) یا فتح بوسنی حاکمیت مسلمانها را تا سواحل دالماتی رساند، و پیش آهنگان سپاه او (آقینچیا) تا بندر ترست^۱ پیشروی کردند. در سده ۱۰ق/۱۶م به روزگار سلطان سلیمان پیشروی در اروپا با حمله به بلگراد از سر گرفته شد («دائرة المعارف»، ۷/29)، اما مسلمانها بعد از تسلط بر بالکان، برای تثبیت موقعیت خود به اقدامات بسیاری دست یازیدند و این اقدامات بر شمار طرفداران آنها در میان دهقانان افزود. از جمله، آنان نظام ارباب رعیتی حاکم بر بالکان را برانداختند، بیگاری روستاییان را لغو کردند و با برقراری نظام «تیمار داری» و اراضی «میری» (دولتی) آنها را از وابستگی به زمین رها ساختند و به عنوان رعایای دولت اسلامی فقط به پرداخت مالیاتی به میزان ۲۲ آسیر که «جیفت رسمی» یا مالیات اراضی مزروعی نامیده می‌شد، موظف کردند (اینالچیک، 286-287).

بررسیهای آماری نشان می‌دهد که ۸۰-۹۰٪ جمعیت ناحیه تراکیه و سنجاق آیدین، در بخش اروپایی دولت عثمانی، در نیمه سده ۱۵ق/۱۵م، مسلمان بودند. بعد از فتوحات عثمانی در بالکان، مهاجرتهای وسیع به این منطقه آغاز شد. آنها در تراکیه و شرق شبه جزیره بالکان سکنی گزیده، صدها روستای جدید به وجود آوردند و نام سکونتگاههای کهن خود در آناتولی را به آنها دادند و به تدریج شماری از روستاییان مسیحی نیز به دین اسلام گرویدند. مسلمانها همچنین شهرهایی را که در آنها ساکن می‌شدند، به شهرهای اسلامی تبدیل کردند. مثلاً شهر اسکوبیه (ه م) که در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م از سوی مسلمانها فتح شده بود، در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م، ۲۲ محله مسلمان نشین و ۸ محله مسیحی داشت. شمار مسلمانهای بلغارستان را نیز در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م حدود ۱۲۰۰۰۰ نفر نوشته‌اند. وجود شمار بسیاری مسجد، مدرسه و سایر اماکن اسلامی در بلغارستان از ۸۰۳ تا ۱۰۰۹ق/۱۴۰۰-۱۶۰۰م، گسترش نفوذ اسلام در این منطقه را نشان می‌دهد («دائرة المعارف»، ۷/30).

با توجه به دگرگونیهایی که از سده ۱۱ق/۱۷م به بعد در امپراتوری عثمانی به وجود آمد، به تدریج از شمار و نفوذ مسلمانها در بالکان کاسته شد (IA, V/(2)1094) و ترکیب جمعیت در سده ۱۳ق/۱۹م به نفع مسیحیان روی به تغییر نهاد. بعد از جنگ روس-عثمانی در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م پس از انعقاد معاهده برلین در ۱۲۹۵ق و استقلال برخی کشورهای بالکان، حدود یک میلیون نفر از مسلمانان بالکان کوچانده شدند و در جریان همان جنگ نزدیک به ۴۰۰ هزار نفر از مسلمانها به

1. Trieste

(I/100)، در ۴۲ق/۶۶۲م بار دیگر خزران به اران حمله بردند. از این رو جوانشیر دوبار به شام رفت و با معاویه پیمان صلح منعقد نمود. معاویه نیز او را به عنوان فرمانروای اران به رسمیت شناخت (همان، I/106-107).

در ۵۰ق/۶۷۰م جوانشیر بر اثر سوء قصد کشته شد و پس از او وراز تیرداد (۵۰-۸۰ق/۶۷۰-۶۹۹م) به ظاهر فرمانروایی اران را بر عهده داشت، اما عاملان خلفا بودند که بر قفقاز فرمانروایی داشتند (همان، I/107)، از این رو، هر زمان شورشهایی در این منطقه روی می داد. عبدالملک بن مروان (حک ۶۵۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) در ۸۱ق فرزند خود عبیدالله را برای پیکار به قالیقلا فرستاد و او این شهر را فتح کرد (طبری، ۲۳۱/۶). از اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸ تسلط مسلمانان بر ارمنستان تثبیت شد و حدود یک قرن و نیم ادامه یافت («تاریخ ارمنستان»^۲، ۱۱۰، ۱۱۳).

دین اسلام در سرزمینهای غرب دریای خزر که مردم آن پیرو آیین زرتشت بودند، به ویژه در میان پیشه‌وران و بازرگانان به سرعت گسترش یافت، ولی مردم کوه‌نشین قفقاز در حفظ آیینهای کهن مسیحی و زرتشتی خویش همچنان باقی بودند («تاریخ آذربایجان»^۱، I/108). موقعیت سوق الجیشی سرزمین کوهستانی داغستان توجه سرداران عرب را جلب کرد. حفظ استحکامات دریند که از عصر ساسانی معمول بود، برای دستگاه خلافت مهم می‌نمود. شرق قفقاز نیز از دیدگاه اقتصادی واجد اهمیت بود، زیرا به محل برخورد دو نیروی متخاصم خلافت و خاقانات خزر بدل گشته بود. دولت امپراتوری روم شرقی نیز خزران را در برابر خلافت حمایت می‌کرد («تاریخ داغستان»^۲، I/150). اهالی دریند در سالهای ۳۱-۳۲ق/۶۵۲-۶۵۳م در نخستین لشکرکشی بر ضد مسلمانان به خزران پیوستند و شهر را از تصرف آنان خارج کردند، ولی در سالهای ۶۵-۶۶ق/۶۸۵-۶۸۶م بار دیگر دریند به تصرف مسلمانان درآمد (همان، I/151). با اینهمه، گاه دریند از دست عربها خارج می‌شد.

در ۹۱ق/۷۱۰م مسلمة بن عبدالملک به دریند رسید و شهرها و دژهایی به دست وی گشوده شد (طبری، ۴۵۴/۶). در ۱۰۵ق/۷۲۳م جراح بن عبدالله حکمی به آلان حمله برد و بعضی از شهرها و دژها را گشود و به بلنجر رسید (همو، ۲۹۷). یک سال بعد حجاج بن عبدالملک به جنگ قوم آلان رفت و با مردمش به شرط پرداخت جزیه صلح کرد (همو، ۲۹۷). در ۱۱۰ق/۷۲۸م در عهد هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق/۷۲۳-۷۴۳م) مسلمة بن عبدالملک به جنگ خزران رفت که طبری آنان را ترک نوشته است (همو، ۵۴۷). هشام در سال بعد جراح بن عبدالله حکمی را والی ارمنستان کرد (همو، ۶۷۷). از مطالب یاد شده به سهولت می‌توان دریافت که اوایل سده ۸ق دوران تشدید هجوم مسلمانان به منطقه غرب دریای خزر بوده است. تصرف مناطق

پیکار کردند، ولی سرانجام به پرداخت جزیه تن در دادند. پس از این ماجرا بسیاری از اهالی ترک دیار کردند و به بلاد روم (بیزانس) رفتند (بلادری، ۲۷۷-۲۷۸).

در این زمان به حبیب خیر رسید که ارمینا قس گروه بزرگی را بر ضد مسلمانان گرد آورده است و از مردم آلان، ابخاز و سمندر نیز کسان بسیاری به یاری او شتافته‌اند. پس حبیب طی نامه‌ای از عثمان یاری طلبید. عثمان به معاویه نامه نوشت و معاویه سپاهبانی را به یاری حبیب ابن مسلمة فرستاد و آنان را در قالیقلا اسکان داد. در ضمن عثمان از سعید بن عاص بن امیه عامل خود در کوفه خواست تا سپاهی به سرکردگی سلمان بن ربیع باهلی به یاری حبیب بن مسلمة بفرستد (همانجا؛ طبری، ۲۴۸/۴). سلمان بن ربیع نیز با ۶ هزار تن از اهالی کوفه در قالیقلا به حبیب رسید. در این ماجرا میان دولشکر شام و کوفه خلاف افتاد و از این رو عثمان، سلمان بن ربیع را مأمور فتح اران کرد (بلادری، ۲۷۸-۲۷۹).

متعاقب این ماجرا لشکریان عرب به دو گروه منقسم شدند: حبیب بن مسلمة با سپاه شام عازم فتح گرجستان شد و تفلیس را گشود (همو، ۲۸۳-۲۸۴)؛ سلمان بن ربیع نیز با سپاه کوفه شهرهای بزرده و بیلقان را فتح کرد. وی سپس قبله (کبک) را فتح کرد و به دریند رسید. از این پس راه وی سد شد و در کنار نهر بلنجر با مقاومت خاقان فرمانروای خزر مواجه گردید. در این پیکار سلمان بن ربیع با ۴ هزار تن از سپاهیانش هلاک شدند (همو، ۲۸۵-۲۸۷). عثمان نخست مغیره بن شعبه را بر آذربایجان و ارمنستان ولایت داد، ولی سپس او را عزل کرد (همو، ۲۸۸).

در روزگار خلافت علی بن ابی طالب (ع) (۳۵-۴۰ق/۶۵۶-۶۶۱م)، اشعث بن قیس ولایت ارمنستان و آذربایجان داشت (همانجا). به روزگار معاویه (۴۱-۶۰ق/۶۶۱-۶۸۰م)، نخست عبدالله بن حاتم بن نعمان بن عمرو باهلی و سپس برادرش عبدالعزیز ولایت ارمنستان و آذربایجان را داشتند (همانجا). در ۴۲ق/۶۶۲م مسلمانان به جنگ آلانها در شمال قفقاز رفتند (طبری، ۱۷۲/۵).

در جریان هجوم عربها به ایران، شخصی به نام جوانشیر اسپهبد آلبانیای قفقاز (اران) بود. مؤلف «تاریخ آلبانیا» وی را از تبار مهران و خویشاوند خسرو دوم (پرویز) نوشته است، زیرا خالوهای خسرو به نامهای بندوی و بسطام (وستهم) که در توطئه قتل هرمز چهارم پدر خسرو شرکت داشتند، نیز از تبار مهران بودند (کالان کاتواتسی، ۹۳). جوانشیر با لشکریان خود چند سال همراه سپاه ایران با عربها پیکار کرد، ولی پس از شکست سپاه ایران، در ۱۵ق/۶۳۶م به آلبانیا بازگشت («تاریخ آذربایجان»^۱، I/105). در ۴۰ق/۶۶۰م جوانشیر با کستانین دوم امپراتور بیزانس بر ضد عربها متحد شد. در این زمان خزران از دریند گذشتند و به اراضی غرب دریای خزر دست اندازی کردند (همان،

1. Istorija Azerbaidzhana. 2. Istorija Armyanskogo...

3. Istorija Dagestana.

مربور ۱۰۰ سال به درازا کشید («تاریخ داغستان»، I/151). پس از چندی خزران توانستند دربند را از مسلمانان بازستانند. میان دونیرو در ۴ فرسنگی مرز ارمنستان بیکاری روی داد که ۳ روز به درازا کشید و در جریان آن جراح کشته شد (بلاذری، ۲۸۹-۲۹۰).

هشام پس از جراح، مسلمة بن عبدالملک را در ۱۱۲ یا ۱۱۳ق/۷۳۰ یا ۷۳۱م والی ارمنستان و اران کرد (طبری، ۷۱۷-۷۲). وی ۲۴ هزار تن از سپاهیان شام را در دربند جای داد («تاریخ داغستان»، I/152). این یکی از مهم‌ترین کوچ‌عربها به سرزمین قفقاز بود. مسعودی می‌نویسد که میان سرزمین جیدان و باب‌الابواب گروهی مسلمان عربند که جز زبان عربی ندانند و در بیشه‌ها و جنگلها پراکنده‌اند و مردم باب از آنان بی‌مناکند (I/277). پس از مسلمة بن عبدالملک، مروان بن محمد عیار به نواحی مختلف داغستان حمله برد. وی در ۱۱۷ق/۷۳۵م دو سپاه یکی به آنان فرستاد که ۳ قلعه آنجا را گشودند و سپاه دیگر را به منطقه تومانشاه فرستاد و مردم آنجا را به صلح واداشت. مروان در ۱۲۱ق/۷۳۹م به ولایت سریر داغستان رفت که طبری آن را «سریر الذهب» (تخت زرین) نامیده است. وی بسیاری از دژهای این منطقه را ویران کرد. خزران از در صلح درآمدند و مروان حکومت را به خاقان بازگرداند (طبری، ۹۹۷، ۱۶۰). («تاریخ داغستان»، I/153).

در ۱۳۲ق/۷۵۰م هنگامی که عباسیان بر سر کار آمدند، در آغاز روستایان و پیشه‌وزان به حمایت از آنان برخاستند، ولی این حمایت دیری نپایید و قفقاز شاهد قیامهای متعدد بر ضد عباسیان شد. خزران لشکریان عباسی را در منطقه دربند درهم شکستند. این وضع سبب شد که ۷ هزار خانواده مسلمان از شام و بین‌النهرین به ویژه به حومه دربند کوچانده شوند (همان، I/157). محتمل است که نوشته مسعودی (I/277) مربوط به این گروه از کوچندگان عرب بوده باشد.

مرز اسلام در شمال قفقاز در امتداد دره‌های رود تیرک قرار داشت. در جنوب این مرز، اسلام به سرعت گسترش یافت و در مدتی کوتاه آیین اصلی، و بعدها تنها آیین ساکنان منطقه شد و سرزمینهای شمال و شرق قفقاز یکی از درخشان‌ترین مراکز دارالاسلام به شمار آمد (بنیگسن، ۹۹). در قفقاز بجز ارمنستان و گرجستان که مسیحیت در آنجاها دوام داشت، از اواخر سده ۲ق/۸م آلبانیای قفقاز به ۳ ایالت اران، مغان و شروان منقسم شد که امیران آنها از سوی خلیفه تعیین می‌شدند. گرد آوردن مالیات بر عهده عاملان خلیفه و امور شرعی بر عهده قاضیان بود. ابتدا در شهرهای دربند، برزده، بیلقان و نخجوان یادگانه‌های عرب وجود داشت که دستگاه خلافت از آن بهره می‌جست. بعدها امیران محلی جای عاملان بغداد را گرفتند. اینان موظف به گرد آوردن مالیات و ارسال آن به مقر خلافت بودند و به هنگام ضرورت سپاهیان را در اختیار خلفا قرار می‌دادند («تاریخ آذربایجان»، 110، I/109).

در اوایل سده ۴ق/۱۰م اران در دست یوسف بن ابی‌الساج بود که سرانجام، سالار مرزبان بن محمد بر آن فرمان راند. پس از مرگ او به سبب جنگهای خانگی، شدآیدان حدود ۱۰۰ سال در اران فرمانروا

بودند و پس از آن نوبت به سلجوقیان رسید (کسروی، ۲۶۸؛ نیز نک: ابن حوقل، ۳۳۱/۲). مردم اران در عهد مغولان، تیموریان، شروانشاهان، قراقویونلوها و آق‌قویونلوها بیشتر سنی مذهب بودند. از عهد شاه اسماعیل صفوی مذهب شیعه در آن سرزمین روبه گسترش نهاد (آکینر، 106) و از اوایل سده ۱۰ق/۱۶م به تاسی از ایران مذهب رسمی شد (بنیگسن، ۱۷).

پس از تسلط امپراتوری روسیه بر مناطق مسلمان نشین آسیای مرکزی، کرانه ولگا، قفقاز و شمال دریای سیاه، مسأله اتحاد مسلمانان آن سرزمینها برای مقابله با سلطه روسیه ضرورتی اجتماعی به شمار آمد. در ۱۹۰۵م در کنگره سوم مسلمانهای روسیه برای ایجاد یگانگی در جهان اسلام، مذهب شیعه اثناعشری در کنار ۴ مذهب سنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی به رسمیت شناخته شد (همو، ۱۱۹). در اتحاد شوروی سابق مذهب شیعه بالغ بر ۴ میلیون پیرو داشت که ۷۰٪ آنها در جمهوری آذربایجان، و باقی به صورت گروههای پراکنده در آسیای مرکزی سکنی داشته‌اند. شیعیان این سرزمینها از مراکز دینی نجف، قم، مشهد و کربلا پیروی می‌کنند (همو، ۱۸۴).

با ضعف خلافت عباسی در کشورهای مصر، ایران، تونس، مراکش، الجزیره و سرزمینهای آسیای مرکزی و قفقاز دولتهایی مستقل پدید آمدند. در شرق قفقاز، به ویژه شروان و دربند دولتهایی تأسیس یافتند که گاه منشأ عربی داشتند. از این رو، سلطه اعراب در زندگی مردم داغستان که پیش از آن بیشتر بت پرست بودند، اثری فراوان برجای نهاد («تاریخ داغستان»، I/155). گسترش اسلام موجب بر افتادن عقاید ساده لوحانه مردم شد. شعار برابری همه مسلمانان در پیشگاه خداوند، بیانگر آرزوهای مردم در راه تحقق برابری اجتماعی گردید. اهالی دربند و سمندر نخستین گروهی بودند که اسلام آوردند. بعدها دربند یکی از کانونهای اسلام در قفقاز شد. در روزگار هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) یزید بن مزید در ۱۸۳ق/۷۹۹م پس از ۱۰ سال بار دیگر ولایت ارمنستان یافت. آذربایجان و شروان و باب‌الابواب نیز ضمیمه حکومت وی شد (مینورسکی، ۴۴). یزید بن مزید سپاه خزران را که به قفقاز هجوم آورده بودند، درهم شکست و با تلاش فراوان دژ دربند را تصرف کرد («تاریخ داغستان»، I/154) و تا هنگام مرگ (۱۸۵ق/۸۰۱م) والی آن سرزمین بود (مینورسکی، ۴۵). خالد فرزند یزید در ۲۰۵ق/۸۲۰م از سوی مأمون والی آذربایجان و ارمنستان و اران شد و تا حدود سال ۲۲۰ق/۸۳۵م در این مقام بود.

در ۲۲۷ق/۸۵۱م متوکل باب‌الابواب و توابع آن را به عنوان اقطاع به محمد بن خالد بخشید (همو، ۴۵-۴۷). محمد بن خالد در ۲۴۵ق/۸۵۹م شهر گنجه را در ولایت اران بنا نهاد. برادرش هشتم حاکم شروان بود. وی در ۲۴۷ق/۸۶۱م پس از مرگ متوکل عباسی و بروز هرج و مرج در شروان به استقلال عمل کرد و با کفار سرزمین سریر (ارض السریر) به غزا پرداخت و شروانشاه خوانده شد (همو، ۴۸-۴۹). پس از مرگ او محمد بن هشتم جهاد بسیار کرد (همانجا). در این روزگار

حمایت دولت اردوی زرین برخوردار گردید و اسلام در سده ۸ق/۱۴م دین برتر در داغستان شد («تاریخ داغستان»، I/197, 198). داغستان یکی از متنوع‌ترین آمیزه‌های قومی جهان را داراست. با این وصف جز گروه کوچکی از یهودان، که به یهودان کوهستان (به ترکی: داغ جهودلری) شهرت دارند و نیز گروههایی از اوکرائینیها، روسها و دیگر اقوام مسیحی غیر بومی، باقی مردم آن سرزمین مسلمان و بیشتر شافعی مذهبند. در ضمن گروههای پراکنده‌ای از شیعیان به ویژه در میان لزگیها وجود دارند (نکا: آکینر، 131-125).

آوارها از جمله اقوام قدیمی هستند که اکنون در محدوده جمهوری داغستان سکنی دارند. در سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م در داغستان و سرزمین آوارها اسلام و مسیحیت با یکدیگر برخورد داشتند. اسلام از جنوب (منطقه اران و شروان)، و مسیحیت از غرب (گرجستان) به درون این سرزمین نفوذ کرده بودند. برخورد این دو دین در میان آوارها شدیدتر بود. یکی از نخستین آثار کتبی اسلامی در سرزمین آوارها مربوط به سده ۸ق/۱۴م و همزمان با لشکرکشی تیمور به اوسکوجان است. گفته می‌شود که آغاز گسترش اسلام در میان آوارها مربوط به سده ۷ق/۱۳م بوده است و شخصی به نام عبدالمسلم از قزاقها تا چیربورت اهالی را مسلمان کرد و سپس با سوراكات فرمانروای آوارها به جنگ پرداخت و او را کشت. عبدالمسلم از ۶۶۳ق/۱۲۶۵م امام داغستان شد. در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م که مصادف با لشکرکشی تیمور بود، آوارهای ناحیه گیداتیل اسلام آوردند («تاریخ داغستان»، I/198-199).

در همسایگی داغستان و منطقه آوارها، اقوام چچن و اینگوش، اوست (آس، ایرون)، قبارطه - بلغار (کاباردین - بالکار)، چرکس، قزاقایی و ادیغه (ادیگه) در شمال قفقاز سکنی دارند. چچنها تا نیمه دوم سده ۱۰ق/۱۶م تابع معتقدات دینی کهن خویش بودند. نمونه‌هایی از مسیحیت نیز در سرزمین چچن دیده شده است. به نظر می‌رسد که مسیحیت در سده ۲ق/۸م از طریق گرجستان بدان سرزمین راه یافته باشد، زیرا هنوز در نواحی کوهستانی به ویژه دره آرگون بقایایی از کلیساهای سنگی با نشانه صلیب وجود دارد که در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م کشف شده‌اند. در سده ۱۰ق/۱۶م اسلام از داغستان به سرزمین چچن راه یافت. روحانیان آوار و کومیک برای تبلیغ اسلام به روستاهای چچن می‌رفتند. بعدها از میان مردم چچن روحانیانی پدید آمدند. طلاب مسلمان در روستاهای کوموخ، آکوشی و آندره آتول به تحصیل علوم دینی می‌پرداختند. در جلگه‌ها گسترش اسلام سریع‌تر از مناطق کوهستانی بود («مردم قفقاز»، I/370).

از اوایل سده ۱۳ق/ اواخر سده ۱۸م با ظهور طریقه‌های عرفانی، مبارزه با کفر به منظور دفع تجاوز روسیه تزاری با عنوان جهاد آغاز شد (بنیگسن، ۱۱۳-۱۱۴). رهبری این مبارزه‌ها را در درجه نخست شیوخ

سروشست شروان و دریند به هم آمیخت و درآمد نفت و نمک باکو صرف استحکامات دریند شد («تاریخ داغستان»، I/161). در ۲۵۵ق/۸۶۹م هاشم بن سراقه امیر باب شد و حکومتی مستقل تأسیس نمود. وی و اخلافش تا حدود سال ۴۷۰ق/۱۰۷۷م، ۲۱۵ سال بر شروان و باب حکومت کردند که در تاریخ با نام بنی‌هاشم شهرت دارند (مینورسکی، ۷۸، ۷۷). پس از ۳۰۰ق/۹۱۳م شخصی به نام ابومسلم از شام به داغستان آمد و مساجدی برپا نمود. در دیگر نواحی جنوب داغستان نیز اسلام گسترده شد و در شهرها و قصبه‌های این سرزمین مساجدی برپا گردید.

در اواسط سده ۴ق/۱۰م در مناطق جیدان و طباسران (طبرسران) حکام محلی مسلمان بودند؛ تا اینکه لزگیان و طباسرائیها نیز اسلام آوردند. اسلام آوردن کوهنشینان داغستان در آثار بسیاری که از سده ۱ تا ۷ق/۱۰ تا ۱۰م برجای مانده، منعکس است («تاریخ داغستان»، I/159). از سده ۴ق/۱۰م اسلام در داغستان با سرعت رو به گسترش نهاد و دریند یکی از مراکز فعال اشاعه و ترویج اسلام در نواحی همجوار شد. از این زمان یکی از دروازه‌های دریند («باب الجهاد») نام گرفت. بسیاری از مردم داغستان در راه ترویج اسلام به شهادت رسیدند. گورستان دریند که با نام شهیدان مرتبط است، از سوی ترکان «قریخلار» (مقتولان) نام گرفت. در این ناحیه اسلام همواره رو به گسترش بود. در سده ۷ق/۱۳م شهر دارای دروازه آهنین و برجهای متعددی بود که کنار آنها مساجدی قرار داشت و طلاب در این مساجد به تحصیل علوم دینی می‌پرداختند (همان، I/196). حمدالله مستوفی هنگام بحث از مردم این نواحی نوشته است که اهالی بر مذهب امام شافعی هستند و «زیانشان پهلوی به جیلانی بازسته است» (ص ۹۳). عناصر ترک از جمله قیچاقها و غزان سلجوقی نیز در گسترش اسلام در مناطق داغستان و سرزمینهای همجوار نقش داشتند، زیرا تا اواسط سده ۶ق/۱۲م فرمانروایان دریند تابع سلاطین سلجوقی بودند. تا این قرن مردم زره گران داغستان هنوز مسلمان نشده بودند؛ اما دیری نیاید که حکام دریند همراه با ترکان به زره گران حمله بردند و مردم این سرزمین را به قبول اسلام فراخواندند.

در سده‌های ۷-۹ق/۱۳-۱۵م موقعیت اسلام در جنوب داغستان به صورتی مشهود استحکام پذیرفت. کتیبه‌ها و آثار موجود از وسعت اسلام در جنوب داغستان خبر داده‌اند («تاریخ داغستان»، همانجا). ولی از نوشته ابن اثیر درباره هجوم تاتارها به دریند قفقاز و کشتار مردم لکر در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م چنین برمی‌آید که هنوز کسانی از اهالی مسلمان نشده بودند (۲۸۵/۱۲). از نیمه دوم سده ۷ق/۱۳م، مغولان که در آغاز گزاشی نسبت به اسلام نداشتند، تغییر روش دادند و در طریق اسلام گام نهادند. آنان در کار جنگ با دولت ایلخانان که دشمن مغولان بودند، برای جلب مسلمانان، از دین اسلام بهره جستند و نمایندگان برخی از اقوام تابع مغولان، از جمله ازبکها نقش طرفداران و مدافعان اسلام را برعهده گرفتند. در چنین موقعیتی روحانیان مسلمان داغستان از

داشت، ولی گروه‌های انبوهی از چریک‌های پیرو طریقت قادر به در آنها شرکت کرده بودند (همانجا).

منبع اصلی حقوقی مردم داغستان و چین «عادت» نامیده می‌شد که آمیزه‌ای از سنت‌های قومی و شریعت اسلامی بود. نظام اداری - مذهبی داغستان و چین «امامت» نامیده می‌شد. امامت به چند «نیابت» منقسم می‌گشت که شمار آن گاه به ۵۲ می‌رسید. هر نیابت برای خود دارای سازمانی روحانی و نظامی بود که همگی تابع امام بودند. نایبان حق داشتند جز اعدام، انواع تعزیرات و حدود شرعی را اجرا کنند. نایبان، مفتیان را تعیین می‌کردند و مفتیان نیز قاضیان را در تابعیت خود داشتند. قاضیان و مفتیان موظف به اجرای دستورهای امام بودند. هرگاه قاضی در احکام خود از حدود شرع خارج می‌شد، مفتی حق داشت، وی را برکنار کند. نایبان در قلمرو خود همه امور زندگی و اجتماعی را رهبری می‌کردند. در محدوده امامت محتسابانی وجود داشتند که مراقب و ناظر بر اعمال و افعال مردم بودند. برای اداره امور، دیوانخانه‌ای مرکب از ۳۲ عضو وجود داشت. برای حل مسائل مهم مجالسی از علما و دیگر رجال دولتی تشکیل می‌شد («تاریخ داغستان»، I, 956, II, 99, 100, 101). بدیهی است با الحاق این سرزمین‌ها به روسیه مقررات مزبور دستخوش تحول شد و سرانجام، در دوران حاکمیت شوروی از میان رفت.

چچنها سنی، و پیرو مذهب حنفی هستند. در ۱۲۵۳/ق ۱۸۳۷ م شمار مسجدها در چچن ۳۱۰ بود. در دهه ۱۹۳۰ م شمار مساجد و عبادتگاه‌های مسلمانان به ۲۶۷۵، و شمار مدارس مذهبی به ۱۴۰ باب رسید. در ۱۹۴۴ م با تبعید چچنها و اینگوشها تمام مساجد و بناهای مذهبی آنان بسته شد، به گونه‌ای که در ۱۹۷۸ م تنها دو باب مسجد گشوده بود (آکینر، 181). پس از فروپاشی اتحاد شوروی امکاناتی برای اجرای مراسم مذهبی فراهم آمده است.

اینگوشها که در کنار چچنها زندگی می‌کنند، همانند آنان مسلمان سنی و پیرو مذهب حنفی هستند. دین اسلام از طریق چچن به سرزمین اینگوش راه یافت و در نیمه نخست سده ۱۳/ق ۱۹ م به صورت دین رسمی درآمد. طبق آثار به دست آمده، مردم اینگوش در سده‌های ۱۱ و ۱۲/ق ۱۷ و ۱۸ م پیرو آیین مسیح بودند که از طریق گرجستان به سرزمین آنان راه یافته بود («مردم قفقاز»، I/387).

اوستها (آسها) که خود را ایرون می‌نامند، مردم آریایی نژادی هستند که در همسایگی جمهوری چچن و اینگوش سکنی دارند. محققان، این قوم را ایرانی و از آریاییان سکایی - سرمتی و آلانی می‌دانند که با مردم قفقاز در آمیخته‌اند. سرزمین اوستی یا اوستیا از دو قسمت اوستیای شمالی و جنوبی تشکیل شده است که بخش شمالی جزو جمهوری فدراتیور روسیه، و بخش جنوبی جزو گرجستان است (آکینر، 184-181). بیشتر مردم اوستیا مسیحی، و اقلیتی از آنان مسلمانند. اسلام از طریق

نقشبندی و تا اندازه‌ای قادر به بر عهده داشتند. نخستین شیخ صوفی که بر ضد روسها اعلام جهاد کرد، امام منصور اوشورما از ائمه طریقت نقشبندی چچن بود. این نهضت تا مناطق شمال داغستان و منطقه کویان گسترش یافت، ولی در قبارطه (کاباردین) با شکست مواجه شد. امام منصور در ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱ م توسط مأموران روسی دستگیر شد و در ۱۲۰۷/ق ۱۷۹۳ م در زندان درگذشت (همانجا؛ مک‌لین، ۳۴-۳۵). در فاصله سالهای ۱۲۳۵-۱۲۴۶/ق ۱۸۲۰-۱۸۳۰ م، به ویژه با آمدن صوفیانی از آسیای صغیر به منطقه شروران نیز جنبشهایی صورت گرفت. شیخ محمد افندی یراقلری دومین مرشد نقشبندی بود که در جنوب داغستان به روسها اعلان جهاد داد. وی مرشد غازی محمد و شیخ شامل اولین و سومین امام نقشبندی داغستان بود که نهضت آنان در تاریخ روسیه به نهضت مریدسم (مریدیه) معروف است (بیات، ۱۲؛ بنیگسن، ۱۱۵). این جنبش در منطقه داغستان و چچن ۳۵ سال از ۱۲۳۹ تا ۱۲۷۵/ق ۱۸۲۴ تا ۱۸۵۹ م ادامه یافت و سرانجام، با شکست و اسارت شیخ شامل و مرگ اندوهبار او پایان پذیرفت (همانجا؛ مک‌لین، ۱۱۷-۱۲۰).

با توسعه طلبیهای امپراتوری روسیه در مناطق مسلمان نشین به ویژه قفقاز دگرگونیهای عمیقی روی داد. سرزمینهای اسلامی دارالاسلام نامیده می‌شدند و قوانین اسلامی در آن نواحی جاری بود. اهالی غیرمسلمان نیز تحت نظارت مسلمانها بودند، ولی آن بخش از مناطق مسلمان نشین که به دست روسها مسخر گشته، و مردم آن به پذیرش نظام حقوقی غیر اسلامی ناگزیر شده بودند، دارالحرب نام گرفتند و در چنین شرایطی مسلمانان موظف به ترک آن دیار می‌شدند (بنیگسن، ۱۵۲).

پس از شکست نهضت شیخ شامل، صوفیان نقشبندی سازمانی مخفی در چچن و داغستان پدید آوردند و طریقت قادر به نیز در شمال قفقاز نضج گرفت. جهان بینی قادر به بیشتر جنبه عرفانی داشت، ولی پس از زمانی کوتاه جنبه‌های عرفانی و عزلت گزینی آن به کناری نهاده شد و قادیان به مبارزه مسلحانه روی آوردند و در کنار نقشبندی در شورشهای ضد روسی داغستان و چچن در ۱۲۹۵-۱۲۹۶/ق ۱۸۷۷-۱۸۷۸ م نقش فعالی ایفا نمودند (همو، ۱۱۵، ۱۱۶). پس از انقلاب روسیه و گسترش جنگهای داخلی در قفقاز، از شورش داغستان - چچن در سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۳ م باید یاد کرد (همو، ۱۱۱). مریدان نقشبندی به رهبری دو مرشد به نامهای امام نجم‌الدین گزول و شیخ اوزون حاجی، بالغ بر ۵ سال ابتدا با ارتش گارد سفید و سپس ارتش سرخ جنگیدند. شورش، سراسر داغستان و چچن را فراگرفت. سرانجام، با ورود سپاه یازدهم ارتش سرخ و ییکارهای خونین، امام نجم‌الدین در ۱۳۴۴/ق ۱۹۲۵ م دستگیر و اعدام شد. در ۱۳۴۷/ق ۱۹۲۸ م در سراسر بخشهای مسلمان نشین شمال قفقاز بار دیگر جنبشهایی روی داد که از سوی دولت شوروی سرکوب گردید. در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۴۱-۱۹۴۲ م آتش قیام شعله‌ور شد. گرچه این قیامها جنبه ملی

دست نیست. گمان می‌رود اسلام در سده‌های ۱۱ و ۱۲/ق ۱۷ و ۱۸م به درون آبازها راه یافته باشد («مردم قفقاز»، I/237).

نوغایها از اقوام ساکن شمال قفقاز و پیرو دین اسلامند که از نیمه دوم سده ۷/ق ۱۳م آن را پذیرا شدند. از اوایل سده ۸/ق ۱۴م اسلام به مقیاسی وسیع در سرزمین نوغایها گسترده شد (همان، I/399-400). اینان از اخلاق قوم اردوی نوغای هستند که پس از ضعف اردوی زرین در اواخر سده ۸/ق ۱۴م از آن جدا شدند. هنگامی که نوغایها به قفقاز کوچ کردند، به نوبه خود سبب شدند تا آبازها اسلام بیاروند (آکینر، 160-161). روحانیان از میان آن دسته از نوغایها که خواندن و نوشتن زبان و خط عربی را می‌دانستند، برگزیده می‌شدند. در سده‌های ۱۲ و ۱۳/ق ۱۸ و ۱۹م خط و کتابت عربی در میان نوغایها متداول بود. کودکان ذکور را برای آموختن زبان عربی به ویژه فراگرفتن قرآن به مکتب خانه‌ها می‌فرستادند، ولی از نیمه دوم سده ۱۹م در سرزمین آنها مدارس روسی تأسیس گردید («مردم قفقاز»، I/400). نوغایها پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 164).

لکها که قوم بومی قفقاز هستند، در دامنه جنوبی کوه‌های شمال قفقاز سکنتی دارند. اینان مسلمان و سنی مذهبند. اسلام در عهد فتوحات مسلمین به سرزمین لکها راه یافت، ولی از سده‌های ۷ و ۸/ق ۱۳ و ۱۴م صورتی رسمی یافت («مردم قفقاز»، I/500). اینان همانند آوارها شافعی مذهبند.

لزگیها در جنوب شرقی داغستان زندگی می‌کنند. گروهی از این قوم سنی و گروهی شیعه مذهبند (آکینر، 142-143).

بجز آنچه یاد شد، اقوام دارگین (دارقین)، روتول، تساخور، آگول، کرد، ابخاز (ه م)، آجار (ه م)، تات، آبروم، آخوخ، آندی، ارچین، بگولل، بلیخ، بودوخ، چقل، دیدوی، گودویرین، اینگیلوی، کاپوچین، قراباپاخ، قراتای، خمشین، خینالوگ، خونزل، خوارشین، کرین، قبه‌چی، لاز، ترکهای میسختی، ایرانیهای قفقاز، شاهسون، طالش، تیندی، تروچین و میسکلان نیز مسلمانند (نک: همو، ج۱).

اکنون در روسیه و کشورهای مستقل مشترک المنافع ۴ مرکز روحانی اسلامی وجود دارد که از آن جمله دو مرکز به منطقه مورد بحث تعلق دارد: مرکز روحانی اسلامی شمال قفقاز و داغستان که مقر آن در مخاج قلعه است و دیگر مرکز روحانی اسلامی منطقه قفقاز که مقر آن در شهر باکوست. مرکز نخست سنی، و مرکز اخیر شیعی - سنی است. هر یک از مراکز نامبرده از لحاظ اداری و دینی مستقل و خودمختارند (بنیگسن، ۱۲۵-۱۲۶).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۹۸۷/ق ۱۳۰۷م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته حال و آینده، ترجمه کاره بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بیات، کاره، مقدمه بر شیخ شامل... (نک: مک لین)؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لرتنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ طبری، تاریخ کسروی، احمد، شهریان گننام، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مک لین، فیتس روی، شیخ

قبارطه (کاباردین) در سده‌های ۱۱ و ۱۲/ق ۱۷ و ۱۸م در اوستیای شمالی گسترده شد («مردم قفقاز»، I/332). مسلمانان اوستی سنی مذهب و تابع مرکز روحانی شمال قفقاز و داغستان هستند که مقر آن مخاج قلعه است (آکینر، 190).

سرزمین قبارطه - بلغار در غرب اوستیای شمالی واقع است. مردم قبارطه مسلمان و سنی مذهبند. اسلام و مذهب تسنن از طریق سلاطین عثمانی و خانهای تاتار کریمه (قرم - قریم) در سده‌های ۹-۱۱/ق ۱۷-۱۵م به میان مردم قبارطه راه یافت («مردم قفقاز»، I/184). پیش از نفوذ اسلام، آیین مسیح از طریق رومیان و گرجیان به میان مردم قبارطه راه یافته بود. گرچه اکنون مردم این سرزمین مسلمانند، ولی هنوز آثاری از مسیحیت در میان این قوم باقی است (همان، I/185). در ۱۵۸۷/ق ۹۹۵م خان کریمه تهاجم گسترده‌ای را بر قبارطه آغاز کرد و ویرانیهای بسیار به بار آورد (بنیگسن، ۳۵). با نفوذ دولت عثمانی و تاتارهای کریمه، رقابت میان اسلام و مسیحیت با پیروزی کامل اسلام پایان پذیرفت (همو، ۳۶)، به گونه‌ای که جز گروهی اندک، مردم قبارطه همه مسلمان شدند (آکینر، نیز «مردم قفقاز»، همانجاها).

قراچاییها و چرکسها که در غرب سرزمین قبارطه - بلغار سکنتی دارند، مسلمان سنی، پیرو مذهب حنفی، و تابع مرکز روحانی قفقاز شمالی و داغستان در مخاج قلعه هستند (آکینر، 235-236، 208؛ BSE³, XXIX/81). اسلام در سده ۱۲/ق ۱۸م در میان این دو قوم گسترش یافت. معروف است که اسحاق افندی، از مردم قبارطه، در انتقال دین اسلام به مردم قراچایی نقش مهمی داشت. در روستاهای ایالت خودمختار قراچایی - چرکس شماری مسجد وجود دارد. هزینه بنای مساجد و مدارس اسلامی از طریق زکات تأمین شده است («مردم قفقاز»، I/263).

چرکسها که آدیغه نیز نامیده شده‌اند، همانند بسیاری از اقوام ساکن شمال قفقاز در سده‌های میانه پیرو آیین مسیح بودند. وجود بقایایی از کلیساهای قدیم، نشانه رواج مسیحیت در سرزمین آنها بوده است. اسلام از سده ۱۰/ق ۱۶م در آدیغه رایج شد، ولی مردم کوهستان، بعضی تا سده ۱۲/ق ۱۸م به آیین کهن خود باقی بودند. از اواخر سده ۱۸ و نیمه نخست سده ۱۹م اسلام و مذهب تسنن از طریق ترکان عثمانی به درون قوم آدیغه راه یافت. پذیرش اسلام موجب نفوذ عناصری از زبان عربی در میان مردم این سرزمین گردید. در جریان جنگهای قفقاز، اسلام مظهر مبارزه مردم این سرزمین با روسها بود (همان، I/213). آدیغه‌ها پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 220).

آبازها از اقوام بومی شمال باختری قفقازند که نخست در کرانه دریای سیاه می‌زیستند و سپس در فاصله سده‌های ۸-۱۰/ق ۱۴-۱۶م به محل کنونی کوچ کردند (همو، 236). آبازها پس از کوچیدن به شمال قفقاز با نوغایها (نوگایها) که مسلمان و سنی مذهب بودند، مرتبط شدند. دین اسلام به تدریج به درون آبازها راه یافت. درباره رواج و گسترش اسلام در میان آبازها و تبدیل آن به دین اصلی این قوم اطلاع دقیقی در

شامل داغستانی، ترجمه و تلخیص کاره بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ مینورسکی، و. تاریخ شران و دریند، ترجمه محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London/New York, 1986; BSE³; *Istoriya Armyanskogo naroda*, ed. Nersisyan, Erevan, 1980; *Istoriya Azerbaidzhana*, ed. I.A. Huseinov and A.S. Sumbatzade, Baku, 1958; *Istoriya Dagestana*, Moscow, 1967-1968; Kalankatuatsi, Movses, *Istoriya strany Aluank*, tr. Sh.V. Smbatyan, Erevan, 1984; *Narodi Kavkaza*, ed. M.O. Kosven et al., Moscow, 1960.

عبادت الله رضا

اسلام در منطقه ولگا و شمال دریای سیاه: به عنوان مقدمه

گفتنی است که از اواخر سده نخست و اوایل سده ۲ ق/اوایل سده ۸ م جهان به صورت دو قطبی درآمد و در میان دو ابر قدرت اسلام و مسیحیت تقسیم شد. امپراتوری خزر در حکم نیروی سومی بود که دوستی و دشمنی آن برای هر کدام از دو طرف به یک اندازه واجد اهمیت می‌نمود؛ لیکن این نیرو نمی‌توانست در صورت قبول اسلام و یا مسیحیت استقلال خود را حفظ کند، زیرا قبول هر یک از این دو دین مستلزم پذیرش سلطه خلیفه بغداد و یا امپراتور بیزانس می‌بود. کیش بت پرستی بدوی خزران نیز در مقایسه با ادیان توحیدی، وحشیانه و فرسوده تلقی می‌شد و خزران را از نفوذ معنوی محروم می‌ساخت. در این اوضاع و احوال منطقی آن بود که دین ثالثی را که در قبال هیچ یک از آن دو نیروی بزرگ تعهدی نداشته باشد، بپذیرند و در عین حال مورد احترام هر دو نیرو باشند. آیین یهود از چنین وضعی برخوردار بود و خزران دین یهود را برگزیدند (آرتامونوف، 264؛ کستلر، ۷۰، ۷۱).

البته پذیرش دین یهود امری ناگهانی نبود. خزران دست کم از یک قرن پیش با یهودان و مراسم مذهبی آنان آشنایی داشتند. گروهی از یهودان بر اثر تعقیب و شکنجه بیزانس، و شمار اندکی از آنان پس از فتح آسیای صغیر از سوی عربها، به قلمرو خزران روی آورده بودند (همو، ۷۲). در ضمن بازرگانان، پیشه‌وران و گروه کثیری از خزران، اسلام آورده بودند. بدین روال در سرزمین خزر، به ویژه در شهر اتل مردم بسیاری از مسلمانان، مسیحی و یهودی و نیز بت پرست می‌زیستند. پذیرفته شدن دین یهود از سوی فرمانروای خزران موجب انتشار آن در میان خزران شد (مسعودی، ۲۱۲/۱؛ کستلر، همانجا). محققان، زندگی یهودان در قفقاز، به ویژه در سرزمین داغستان را مدتها پیش از فتوحات مسلمین دانسته‌اند (آرتامونوف، 265، حاشیه 5). اجداد و اسلاف این گروه که از طبقه محروم جامعه بودند، به گناه حمایت از جنبش مزدکیان به همراه گروهی از اینان در نیمه نخست سده ۶ م و در دوران پی‌گرد مزدکیان در عهد ساسانی به داغستان گریختند. از این رهگذر می‌توان تا اندازه‌ای به آشنایی و گرایش خزران نسبت به آیین یهود پی برد (همانجا، حاشیه 6).

مسعودی گسترش آیین یهود در سرزمین خزر را مربوط به زمان هارون الرشید دانسته است (همانجا). ولی آرتامونوف بر آن است که رواج دین یهود در این سرزمین دیرتر از ۶۲۱ م نبوده است (ص 266). مسعودی می‌نویسد: در اتل اکثریت با مسلمانان است و سپاه شاه از ایشان است و از شروطی که مسلمانان با شاه خزر دارند، آشکار بودن

برگذاری مراسم دینی، وجود مساجد و گفتن اذان است (۲۱۳/۱). اصطخری (ص ۲۲۰-۲۲۱) و ابن رسته (ص ۱۳۹) هر دو نوشته‌اند که شاه خزر، خاصان، امرا و بزرگان آن سرزمین همگی آیین یهود دارند. بنا به نوشته اصطخری بیشترین مسلمانان و بازرگانان در نیمه شرقی اتل می‌زیند و در شهر سمندر نیز گروهی مسلمانند و مسجدها دارند (ص ۲۲۲). ابن رسته نیز از وجود دو شهر در منطقه خزر یاد کرده است که مسلمانان آن دارای مساجد و ائمه جماعت و مؤذنانند (ص ۱۰۴).

ابوعبید بکری نیز به پذیرش آیین یهود از سوی پادشاه خزران در روزگار هارون الرشید اشاره کرده است. وی می‌نویسد: بیشتر سپاهیان خزر مسلمانند و در آنجا مسجد بزرگی دارند (۲۶۳/۱). از ۷ تن قاضی تختگاه خزران دو تن ویژه مسلمانان، دو تن برای خزران که به حکم تورات داوری کنند، دو تن برای نصرانیان مقیم آنجا، و سرانجام، یکی برای صقالبه (اسلاوها) و روس و سایر طوایف بت پرست بوده است (مسعودی، ۲۱۴/۱). مسعودی پیرامون داوری قاضیان اشاره‌ای دارد که حاکی از اهمیت شریعت اسلام و احترام بدان در میان افراد غیر مسلمان است. وی می‌نویسد: چون قضایای مهم رخ دهد و قاضیان در آن فرومانند، نزد قاضی مسلمان روند و حکم از وی خواهند و از مقررات شریعت اسلام اطاعت کنند (همانجا). اسلام که از اواسط سده ۷ م به قلمرو خزران راه یافته بود، چنان نیرو گرفت که بیشتر اهالی به اسلام روی آوردند، اما این وضع دیری نپایید. در ۳۵۴ ق/۹۶۵ م دولت کیف روس امپراتوری خزر را درهم شکست و در ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م این امپراتوری برای همیشه از میان رفت (بنیگسن، ۱۰۲).

در همسایگی خزر، دولت دیگری به نام بلغار (بلغر) در اوایل سده ۱۰ م (به احتمال اواخر سده ۳ و اوایل سده ۴ ق) بنیان یافت. قبایل کوچنده بلغار پیش از سده ۱۰ م به یکجانشینی روی آوردند و تابع خاقانات خزر شدند. خان بلغار در ۳۱۰ ق/۹۲۲ م به اتحاد قبایل قلمرو خود پرداخت (BSE³, III/500). وی برای مبارزه با خزران از مقتدر خلیفه عباسی یاری طلبید تا به مردم او شرایع اسلامی را بیاموزد و در سرزمین او مسجد بنا کند (ابن فضلان، ۶۷-۶۸؛ نیز نک: ه، ۴۰، ۴-۴۰). مقتدر هیاتی را به سرپرستی ابن فضلان روانه سرزمین بلغار کرد. چنین به نظر می‌رسد که اتحاد قبایل بلغار پس از پذیرش اسلام صورت گرفته، و چه بسا اسلام عامل اتحاد آنان بوده است، زیرا بلغارها با پذیرش اسلام به حمایت خلافت بغداد مستظهر گردیدند (نک: همان، ۳۹۹/۴-۴۰۶). انصاری دمشقی می‌نویسد: مردم بلغار مسلمانانی هستند که به دست مقتدر اسلام آوردند (ص ۲۶۳-۲۶۴). ابن رسته می‌نویسد: بلغارها در سرزمینی میان خزر و سرزمین صقالبه (اسلاوها) سکنی دارند و لباس آنان شبیه لباس مسلمانان و گورهایشان همانند گور مسلمانان است (ص ۱۴۱). پس از شکست خزران در ۳۵۴ ق/۹۶۵ م، بلغارها از تابعیت خزران رهایی یافتند. گروهی از بلغارها از ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۱ م به اردوی زرین پیوستند. اینان تا عصر تیمور در منطقه خود باقی بودند و به گمان محققان در اواخر سده ۸ ق/اواسط دهه پایانی سده ۱۴ م

منگلی گرای، خان کریمه (سده ۹ق/۱۵م) که از اعقاب جوجی بود، شهر ویران گردید. با آغاز حاکمیت ترکان عثمانی در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م نام شهر قدیمی قرم بر سراسر شبه جزیره نهاده شد. از این تاریخ کریمه به تقریب رنگ اسلامی به خود گرفت (همو، ۴۶۸/III).

در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م در عهد سلطنت کاترین بزرگ، سپاهیان روسیه کریمه را تسخیر و ضمیمه خاک روسیه کردند (بازورث، ۲۴۰). پس از الحاق کریمه به روسیه، به مسلمانان کریمه آزادی انجام دادن فرایض مذهبی داده شد. کریمه دارای مفتی مستقل خاص خود شد. مفتی کریمه وابسته به مفتی تاتارهای اطراف ولگا بود. از ۱۱۹۸ تا ۱۲۰۶ق/۱۷۸۴ تا ۱۷۹۲م استان کریمه، استان تاوروی نام گرفت و مرکز آن در ۱۲۱۷ق/۱۸۰۲م شهر آق مسجد شد. این شهر که پیش از آن در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م از سوی روسها دستخوش حریق گردیده بود، همان است که بعدها سیمفروپل نام گرفت (بارتولد، همانجا). رهبری مسلمانان منطقه کریمه و شمال دریای سیاه حتی پس از الحاق به روسیه اقتدار خود را از دست نداد. شیخ الاسلام عثمانی همچنان در رأس سلسله مراتب دینی این منطقه قرار داشت، به گونه‌ای که تا مدتی دراز به نام سلاطین عثمانی در مساجد خطبه می‌خواندند.

با این وصف، از نخستین سالهای حاکمیت روسها، بهترین اراضی این نواحی به سود اشراف روس مصادره شد و بجز زمینهای خشک و بی‌بار جای دیگری برای بومیان مسلمان (تاتارها) نماند. از این رو دوران هجرت آغاز گردید و در فاصله سالهای ۱۱۹۷ تا ۱۳۳۱ق/۱۷۸۳ تا ۱۹۱۳م بیش از یک میلیون مسلمان دیار خود را ترک گفتند و به آسیای صغیر رفتند (بنیگسن، ۴۱). ۱۰۰ سال پس از سلطه روسها جمعیت تاتارهای کریمه به میزان قابل ملاحظه‌ای کاستی پذیرفت و به ۲۰۰ هزار تن رسید (آکیر، ۸۸). در ۱۹۴۴م در پی خروج ارتش آلمان از اتحاد شوروی، ۱۱۱۹۴ تن از تاتارها از جمله زنان، کودکان و سالمندان به اتهام واهی خیانت و همکاری با آلمانها نفی بلد شدند. ۴۶٪ از این عده در جریان تبعید به سیبری، اورال، قزاقستان و آسیای مرکزی جان خود را از دست دادند (همو، ۸۹). در ۱۹۶۷م رسماً آنان اعاده حیثیت شد، ولی بسیاری از کسانی که به سرزمین خود بازگشته بودند، جایی برای سکنی نداشتند. از ۱۹۴۶م مهاجران روسی و اوکرائینی جای تاتارهای مسلمان را گرفتند. مساجد تخریب شد و نام اماکن تغییر یافت. شمار کنونی تاتارهای کریمه را ۵۰۰ هزار نفر برآورد کرده‌اند که بیشتر در تاشکند و سمرقند زندگی می‌کنند (همانجا). تاتارهای کریمه مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند. آنان که به سرزمین خود بازگشته‌اند، پیرو مرکز روحانی اوفای، و دیگران تابع مرکز روحانی آسیای مرکزی و قزاقستان در تاشکند هستند (همو، ۹۳).

اسلام در شمال دریای آرف و منطقه وسطای ولگا: این منطقه بخشی از سرزمین وسیع و متصرفات اردوی زرین بود که اکنون شامل

از سوی تیمور در هم شکسته، و منقرض شدند. در دهه چهارم سده ۹ق/۱۵م روسها اراضی بلغارهای مسلمان را اشغال کردند (BSE³، همانجا).

اسلام در شمال دریای سیاه: اسلام با تأخیر به کرانه شمالی دریای سیاه رسید. مردم این نواحی در آغاز با مسلمانان ایرانی و عرب آشنایی نداشتند. آنها از طریق ترکان با اسلام آشنا شدند. در سده ۵ق/۱۱م دشتهای شمال دریای سیاه به اختیار کوچندگان ترک به ویژه قیچاقها درآمد، ولی آنها مناطق ساحلی را در دست نداشتند (بارتولد، 660/VI).

گسترش اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه و شبه جزیره کریمه در نیمه نخست سده ۷ق/۱۳م با هجوم ترکان سلجوقی آغاز شد. علاءالدین کیقباد سلطان سلجوقی (۶۱۶-۶۲۳ق/۱۲۱۹-۱۲۳۶م) ابتدا به شهر شغدق (صوداق) حمله برد. این شهر در جنوب شبه جزیره کریمه و ساحل دریای سیاه واقع است (XXV/33, BSE³). ابوالفدا از قول ابن سعید می‌نویسد که مردم صوداق از امم وادیان گوناگون، و بیشتر مسیحی هستند (ص ۲۱۴-۲۱۵؛ نیز نک: قلقشندی، ۴/۴۶۰).

حسام الدین امیر چویان پس از فتح صوداق، قرآن کریم را در طبق زرین بر سر نهاد و مؤذن بر فراز موضعی بلند برآمد و بانگ نماز آغاز کرد. فاتحان ترک ناقوس مسیحیان را در هم شکستند و ظرف دو هفته جامعی بزرگ برپا ساختند و قاضی و خطیب بر آن گماردند (ابن بی‌بی، ۳۳۳). نفوذ اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه را می‌توان از دو جهت شرق (نواحی ولگا و آسیای مرکزی) و جنوب از راه دریای مدیترانه توسط مصریان و سلجوقیان دانست. رواج قطعی اسلام در سواحل شمالی دریای سیاه از عهد مغولان و با گسترش در میان اردوی زرین تحقق پذیرفت (بارتولد، 663-662/VI).

طی سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م در مناطق شمال دریای سیاه میان مسلمانان و مسیحیان رقابت شدیدی حکمفرما شد. امپراتوری اردوی زرین (نک: ه، د، آلتین اردو) از همان آغاز تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار داشت. در سده ۸ق/۱۴م اسلام به عنوان دین رسمی از سوی سلطان محمد، مشهور به ازبک خان پذیرفته، و اعلام شد (بارتولد، همانجا: «فرهنگ...»، 1379). از ۶۸۶ق/۱۲۸۷م فرهنگ اسلامی از طریق مصر نیز به سواحل شمالی دریای سیاه راه یافت. گمان می‌رود که مسلمانان مصری از راه دریا با کریمه و سواحل شمالی دریای سیاه مرتبط شده باشند.

مصریان در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م معماری را با دو هزار دینار سکه طلا برای احداث مسجدی به شهر قرم (صلغات) فرستادند که یکی از شهرهای شبه جزیره قرم (کریمه) بود (بارتولد، 663/VI، 468/III). بقایای مسجدی که مصریان ساخته بودند، هنوز در آنجا موجود است و سبک معماری آن از شیوه معماری مسجدی که از یکجا ساخته بودند، متمایز است (همانجا). در ۷۱۳ق/۱۳۱۳م ازبک خان، از خانهای اردوی زرین، مسجد دیگری در آن شهر بنا کرد. در دوران حاکمیت

مسلمانان برای حفاظت از دارالاسلام دست به جهاد زدند. نخستین شورش تاتارها یک سال پس از سقوط قازان در ۱۵۵۳/۹۶۰م به رهبری شخصی به نام سید حسین صورت گرفت که تا ۴ سال دوام داشت و سرانجام به دستگیری و اعدام وی منجر شد. از ۹۷۹ تا ۱۰۱۹ق/۱۵۷۱ تا ۱۶۱۰م چندین بار تاتارهای مسلمان به شورشهایی دست زدند که با بی‌رحمی سرکوب شد (بنیگسن، ۱۱۱). در بخش سفلائی ولگا نیز شورشهایی روی داد که از آن جمله است در ۱۶۷۸/۱۰۸۹م و در ۱۱۱۷-۱۱۳۴ق/۱۷۰۵-۱۷۲۲م به رهبری کوچوک سلطان و نهضت در ۱۱۴۸/۱۷۳۵م به رهبری کیلیت آیز و سلطان آقای. در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م طوایف باشقیر و قزاق نیز شورشهایی را آغاز کردند. شورش دیگری به رهبری سلطان بای بولات پس از دو سال جنگ در ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م سرکوب شد. چندی بعد باشقیرها به رهبری ملاباتیر پاشا در ۱۱۶۸ق/۱۷۵۵م سر به شورش برداشتند که با توفیق همراه نشد (همو، ۱۱۱، ۱۱۲).

تاتارهای ولگا به همراه باشقیرها و چوواشها اولین گروه مسلمانانی بودند که به انقیاد حکومت روسیه درآمدند. با این وصف، در حفظ معتقدات اسلامی خود پا بر جا ماندند. اکثریت قریب به اتفاق تاتارها پیرو مذهب حنفی هستند. از سده ۱۰ تا ۱۲ق/۱۶ تا ۱۸م شمار اندکی از آنان به مسیحیت تغییر آیین دادند، ولی در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ بسیاری از ایشان بار دیگر به دین اسلام بازگشتند (آکینر، 67).

قوم چوواش در اوایل سده ۴ق/۱۰ شناخته بود. این فضلان در منطقه ولگا ظاهرأ با چوواشها برخورد کرده، و آنان را سواس (سواز) نامیده است (ص ۱۴۰). با در نظر گرفتن وضع منطقه، محتمل است که سوازاها همان چوواشها باشند. سرزمینی که اکنون چوواشها در آن سکنی دارند، همانند اراضی همجوار تحت سلطه بلغارهای منطقه ولگا و کاما بود (BSE³, XXIX/240). گمان می‌رود چوواشها به تبعیت از بلغارها به اسلام روی آورده باشند (ابن فضلان، ۱۴۰-۱۴۱). در سده ۷ق/۱۳م اراضی مزبور به تصرف مغولان درآمد. بلغارها و ساکنان منطقه، پس از تأسیس اردوی زرین به تبعیت آن درآمدند. در سده ۹ق/۱۵م با انشعاب در اردوی زرین، چوواشها تابع خان نشین قازان شدند (BSE³، همانجا). در ۹۵۸ق/۱۵۵۱م چوواشها تابعیت روسیه را پذیرفتند و در ۹۵۹ق در جریان حمله سپاهیان ایوان مخوف برای تصرف قازان، وی را یاری کردند (همانجا).

در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م گروهی از چوواشها به تبعیت از روسها آیین مسیح را پذیرفتند و به تابعیت کلیسای ارتدکس درآمدند، ولی گروهی دیگر از آنان همچنان مسلمان باقی ماندند. پس از یزانیه ۱۷ آوریل ۱۹۰۵ که آزادی مذهب در روسیه اعلام شد، بار دیگر گروهی از مسیحیان چوواش به اسلام بازگشتند. مسلمانان چوواش اهل سنت هستند و از مرکز روحانی بخش اروپایی روسیه و سبیری که مقر آن در شهر اوافاست، پیروی می‌کنند (آکینر، 77).

اهالی جمهوری خودمختار باشقیرستان از اختلاط قبایل فنلاندی-

اراضی قزاقهای حوالی رود دن، تاتارها، باشقیرها، چوواشها، اودمورتها و دیگر اقوام است. مردم برخی از نواحی این منطقه چون بلغارها از سده ۴ق/۱۰م مسلمان بودند (نکا: ه، د، ابن فضلان) و برخی دیگر بعدها مسلمان شدند. کوچ اقوام و جنگهای پی در پی سبب شد که گاه قومی جانشین قومی دیگر گردد. این وضع تحولاتی نیز در معتقدات دینی و ویژگیهای قومی ساکنان منطقه پدید آورد. به عنوان نمونه از بندر ازاق در کنار مصب رود دن که در زبان روسی آرف نامیده شده است، می‌توان یاد کرد. شهر ازاق در سده ۸ق/۱۴م نخست مرکز فعالیت جنواییها و سپس ونیزیان بود (بارتولد، III/313). سپس در عهد ترکان منطقه مسلمان نشین شد (ابن بطوطه، ۳۶۸/۲، ۳۷۱). در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م تیمورشهر را ویران کرد. از ۸۰۰ق/۱۴۷۵م دولت عثمانی بر ازاق مسلط شد. در ۱۰۴۷ق/۱۶۳۷م همه مردم شهر مسلمان بودند. پس از آن نیز شهر چند بار دست به دست گشت و سرانجام روسها آن را تصرف کردند. با شکوفایی شهر رُستف، ازاق اهمیت خود را به عنوان شهری اسلامی از دست داد (بارتولد، همانجا).

سرزمینی که امروز تاتارستان نامیده می‌شود، تا سده ۳ق/۹م مسکن اقوام مجار بود. بعدها بلغارهای منطقه وسطای ولگا، مجارها را به سوی رود دانوب راندند. در سده‌های ۴-۱۰ق/۱۰-۱۴م این سرزمین در تصرف بلغارها بود. دژ قازان (غازان) پایتخت جمهوری خودمختار تاتارستان در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م توسط بلغارها ساخته شد (BSE³, XXV/288, 289). با حمله مغول گروه کثیری از اقوام ترکی زبان که به آنان نام تاتار داده بودند، به این سرزمین کوچ کردند (همان، XXV/289؛ بارتولد، V/560). جمهوری تاتارستان از شمال با جمهوریهای خودمختار ماری و اودمورت، از شرق با باشقیرستان و از غرب با جمهوری خودمختار چوواش هم مرز است. همه این جمهوریها جزو جمهوری فدراتیو روسیه هستند (آکینر، 60).

گرایش‌هایی تاتارها به اسلام در زمان سلطان محمد ازبک، خان اردوی زرین صورت گرفت (همو، 57). ابن بطوطه منطقه زیر فرمان ازبک خان را اسلامی دانسته، و نوشته است که این پادشاه کشوری بزرگ و نیروی بسیار دارد و با دشمنان خدا همواره در حال جهاد است (۳۸۲-۳۸۱/۲). روسها سالیان دراز با مسلمانان این منطقه بیکار کردند و سرانجام در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م قازان را به تصرف خود درآوردند و مردان را از دم تیغ گذراندند (بارتولد، III/441). با سقوط آستاراخان (حاجی طرخان) و قازان، تاتارها که حدود ۳۰۰ سال سلطه‌جو بودند، ناگهان تحت سلطه روسها درآمدند (آکینر، همانجا).

روسها برای جلب مردم تاتار به تغییر کیش و پذیرفتن آیین مسیح تلاش بسیار کردند. مساجد را ویران، و اموال مردم را ضبط نمودند. گروه کثیری را نفی بلد کردند. با این وصف، توفیقی به دست نیاوردند (همانجا). تاتارها به خلاف انتظار روسها، اسلام را برای باشقیرهای اورال و طوایف جنگل نشین غرب سبیری به ارمان بردند (بنیگسن، ۱۰۰).

دریای جنوب را متقدم تر از راه خشکی شمال دانست.

در عصر تانگ: آغاز تماس چینیان با دیانت اسلام، همزمان با فرمانروایی سلسله میانه تانگ (حک ۵-۱۳۸ ق) است که از ۹۶ ق، پس از فتوح پیروزمندان قتیبه در ماوراء النهر، در مرزهای شمال غربی کشور با خلافت اسلامی همجوار گردیده بود. اگرچه قتیبه در آغاز، اندیشه گسترش دادن فتوح تا پایتخت امپراتور چین را در سر می‌پروراند، اما به زودی این اندیشه را رها کرد و با فرستادن هیاتی به سفارت، به سرپرستی هیبره بن مشمرج کلابی در ۹۶ ق، آرامشی دیرپای را بر مرزهای چین با مسلمانان حاکم گردانید (نک: طبری، حوادث سال ۹۶: ابن اثیر، ۵/۵ به بعد).

تجارت اعراب و ایرانیان با بنادر جنوبی چین، در سده نخست اسلامی نیز همچون گذشته بی‌وقفه ادامه یافت و همین امر زمینه پیدایی مهاجرنشینهای مسلمان در نوار ساحلی جنوب را فراهم آورد. افسانه‌های چینی در باره چگونگی ورود اسلام به این سرزمین، دست کم در این نکته که این دیانت در سده نخست هجری پیش از هر سرزمین دیگر به بندر کانتون راه یافت، به گزافه نرفته‌اند؛ اما ذکر نام کسانی چون سعد بن ابی وقاص - که هنوز مقبره‌ای به نام او در کانتون شناخته است - یا فردی افسانه‌ای به نام وهب ابوکشه از خویشاوندان پیامبر (ص)، به عنوان نخستین مبلغان اسلام در این سرزمین، از پذیرش تاریخی نمی‌تواند برخوردار باشد (نک: هارتمان، ۸۸۹: افشار، ۵۱۰-۵۱۱).

بر اساس کتاب «تاریخ سلسله مینگ»، از سال ۱۰ ق/۶۳۱ م تاجران مسلمان، از راه دریا به چین می‌آمدند و برخی از آنان در بنادر گوانگ چو (کانتون)، جوانگ چو (زیتون) و هانگ چو (خنسا) موطن گزیده بودند (نینگ، ۸). نخستین سند زنده در این باره، ستونی در مسجد اصلی «سینگانفو» است که بر پایه نوشته روی آن، این ستون در سال نخست فرمانروایی تین-پاو نهاده شده است؛ تاریخی که بر اساس نظر برومهال باید آن را با ۷۴۲ م/۱۲۴ ق برابر دانست.

سالهای اقتدار سلسله متأخر تانگ (حک ۱۲۸-۲۹۴ ق)، سالهای شکوفایی تجارت دریایی و در پی آن اوج ترویج اسلام در جنوب چین بود. منابع چینی روابط امپراتور با خلیفه مسلمین را در این دوره چنان دوستانه یافته‌اند که در روایتی تأیید نشده در منابع باختر، از ارسال یک دسته نظامی ۴ هزار نفری توسط خلیفه منصور (حک ۱۳۶-۱۵۸ ق) برای یاری امپراتور در برابر شورشیان سخن گفته‌اند که به پاس آن، امپراتور نیز آن سپاهیان را در شهرهای اصلی کشور خود مسکن داده است (نک: هارتمان، همانجا). حضور عالمان و محدثانی با اصل چینی یا سکنی گزیده در چین، مانند ابوعمر صینی در نیمه نخست سده ۲ ق (نک: ابن حجر، ۱۲/۱۷۶-۱۷۷، روایات او در سنن نسایی) و محدث شیعی، ابراهیم بن اسحاق صینی (نک: سمعانی، ۵۷۷/۳-۵۷۸؛ برای روایات او، نک: فرات، ۱۴۸؛ ابونعیم، ۶۳/۱؛ ذهبی، ۱/۱۸۱) در نیمه دوم همان سده و در سده بعد حمید بن محمد صینی (نک: سمعانی، همانجا)،

اوغوری و قبایل قیپاق، قزاق، بلغارهای منطقه ولگا، قراختیایان و دیگران پدید آمده‌اند (BSE³, III/67؛ آکینر، همانجا). در رساله ابن فضلان از باشقیرها با نام باشغرد یاد شده است که خدایان بسیاری را پرستش می‌کردند (ص ۱۰۷-۱۰۹). اصطخری آنان را بسجرت نامیده است (ص ۲۲۵). گمان می‌رود که باشقیرها مدتها پیش از تأسیس اردوی زرین به اسلام روی آورده باشند (آکینر، 78). در اوایل سده ۷ ق/۱۳ م باشقیرها به اردوی زرین پیوستند، ولی پس از سقوط اردوی زرین مدتی تابعیت خانات قازان، نوغای و سبیری را گردن نهادند (BSE³، همانجا).

در اواسط سده ۱۰ ق/۱۶ م باشقیرها مقهور روسها شدند. در ۹۸۲ ق/۱۵۷۴ م در اوقا پایتخت کنونی باشقیرستان پادگان نظامی روس مستقر شد و پس از چندی اوقا به صورت شهر و مرکز اداری درآمد (آکینر، 77-78). باشقیرها در ۱۱۸۸ ق/۱۷۷۴ م به رهبری صلوات یولایف بر ضد روسها شورش کردند که بی‌رحمانه سرکوب شدند (همانجا). بیشتر مردم باشقیر مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند. عده‌ای از آنان در سده‌های ۱۶-۱۸ م به مسیحیت گرویدند، ولی در سده ۱۹ م گروه کثیری از باشقیرها به اسلام بازگشتند. اکنون مرکز روحانی بخش اروپایی روسیه و سبیری در شهر اوقا قرار دارد (همو، 84-85).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلات، به کوشش شارل دفمری و ب. ر. سانگیتی، فرانکفورت، ۱۳۱۴ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن بی‌بی، حسین، الاوامر العالیة فی الامور العالیة، به کوشش عدنان صادق ارزوی، لیدن، ۱۹۵۶ م؛ ابن رسته، احمد، الاطلاق النفیة، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن فضلان، احمد، رساله، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك والممالک، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالک، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ انصاری دمشقی، محمد نخبه الدهر، به کوشش آ. ف. مرن، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بیگن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ قلقشندی، احمد، صحح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ کستر، آرتور، خزران، ترجمه محمد علی مؤجد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ نیز: Akiner, Sh., Islamic Peoples of the Soviet Union, London/New York, 1986; Artamonov, M.I., Istoriya Khazar, Leningrad, 1962; Bartold, V.V., Sochineniya, Moscow, vol. III, 1965, vol. V, 1968, vol. VI, 1966; BSE³; Sovetskii' entsiklopedicheskii' slovar', ed. A.M. Prokhorov, Moscow, 1987.

اسلام در چین و آسیای جنوب شرقی:

در چین: سرزمین اصلی چین، از اقصای ترکستان تا کرانه‌های دریای چین، اگرچه به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته نیست، اما همواره در طول ۱۳ قرن، جمعیتی نسبتاً پر شمار از مسلمانان را در خود جای داده، و در تاریخ خود، به روشنی نقش عنصر اسلامی در تحولات کشور را باز نمایانده است. بر پایه منابع سنتی چین و به تأیید شواهد تاریخی، دیانت اسلام در طول سده‌های نخستین هجری، با روشی صلح آمیز و بیشتر از طریق بازرگانان، از دو مسیر جنوب و شمال، به سرزمین چین راه یافته است؛ اگرچه از حیث زمان باید راه

نشان دهنده این حقیقت است که نفوذ اسلام در آن منطقه با فعالیتهای فرهنگی نیز همراه بوده است.

جایگاه مسلمانان مهاجر در دهه ۲۳۰ ق. در کانتون (خانفو) به اندازه‌ای مستحکم شده بود که امپراتور، مردی مسلمان از مهاجران را به اداره امور آنان گمارد و او حتی خطبه به نام خلیفه مسلمین خواند (نک: سلیمان تاجر، ۳۵). لویسکی حتی معتقد است که در میان این مهاجران، گروههایی از اباذیان نیز وجود داشته‌اند (ص ۱۸۶-۱۷۳)؛ به هر روی، از سفر دو تن از اباذیان اهل دانش به نامهای ابوعبیده عبدالله بن قاسم و نظر بن میمون در سده ۲ ق به چین خبر رسیده است (نک: شماخی، ۸۷/۱؛ لویسکی، همانجا؛ نیز برای نظریه حضور گروهی از مسلمانان در جزیره های نان، نک: امام‌الدین، ۲۷۴-۲۷۳، ۲۶۰؛ قس: انصاری، ۲۸۷).

دهه ۲۶۰ ق در چین، روزگار شورشهای داخلی و ضعف روزافزون سلسله تانگ بود. در این هنگام، شخصی به نام هوانگ‌چاو (در منابع اسلامی یانشو) که شورش گسترده را از هوانان آغاز کرده بود، در ۲۶۴ ق بر کانتون (خانفو) تسلط یافت؛ وی شماری از مردم، از جمله مسلمانان را به قتل رسانید و تجارت دریایی را به شدت ناامن ساخت. این جریان، آغاز انقطاع تجارت دریایی مسلمانان با چین بود که دیرزمانی به طول انجامید (برای بازتاب امر در منابع اسلامی، نک: ابوزید، ۵۹-۶۱؛ سعودی، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ قس: قرمانی، ۶۱۵).

اگرچه در باره نفوذ اسلام در نواحی شمال چین در دوره تانگ، اطلاعات قابل ملاحظه‌ای در دست نیست، اما می‌دانیم که تاجران مسلمان از شمال تا جنوب در تردد بوده‌اند (مثلاً نک: ابوزید، ۷۹؛ نیز برای بررسی کلی، نک: دریک، «اسلام در سلسله تانگ»).

در عصر سونگ: در سخن از گسترش اسلام در چین در روزگار پس از تانگ، باید در کنار عامل تجارت، مراودات گسترده علمی و فرهنگی میان چینیان و سرزمینهای اسلامی را از هر دو سو، عاملی اساسی انگاشت. این مراودات هم در عصر مشهور به «پنج سلسله و ده پادشاهی» (۲۹۴-۳۴۹ ق) و هم در عصر سونگ (۳۴۹-۶۷۸ ق) جریان می‌داد. از جمله عالمان باختری سکنی گزیده در چین، می‌توان از ابوالعباس حجازی یاد کرد که پیش از ۵۱۲ ق سفری به چین و هند داشت و ۴۰ سال در آن سرزمینها سیری کرد (نک: ابوحامد، ۱۰۶). همچنین باید از عالم اندلسی، سعدالخیر اندلسی (د ۵۴۱ ق) نام برد که دخترش فاطمه، از محدثان پرسفر و بنام، در ۵۲۲ ق در چین به دنیا آمده بود (نک: سمعانی، ۵۷۸/۳؛ ابن نقطه، ۳۲۳/۲-۳۲۴). دامنه این مراودات، به دانشی خاص و حتی مذهبی خاص محدود نمی‌شد و شماری از بوداییان و مانویان چین را نیز به مراکز علمی جهان کشیده بود (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۸-۱۹).

در باره گسترش اسلام در شمال چین در این دوره، هنوز اطلاعات

تاریخی ناکافی است و از منابع محدود بر جای مانده، کتیبه‌هایی عربی با تاریخهای ۵۸۹ و ۵۹۳ ق است که در شهر هانسی (آنسی)، در شرق کانسو به دست آمده است (نک: «گزارش...»، IX/182, 210, X/128). اشاره‌ای بر دو کتیبه یافت شده از ترکستان با تاریخهای ۵۷۵ و ۶۰۸ ق، که بر روی آنها تعبیر «مفتی الشرق و الصین» نقش بسته (نک: همان، IX/105-106, X/70-71)، شاهدی بر این نکته است که در سرزمینهای مجاور ترکستان در چین، مسلمانان از جمعیتی برخوردار بوده‌اند که از سوی مفتیان ترکستان، ظاهراً ساکن در تاشکند (نک: همانجا)، حمایت و ارشاد می‌شدند.

در جنوب چین، در زمان سلسله سونگ، اسلام در مسیر کناره، گسترشی شایان یافته بود (بینگ، ۳۵-۳۶)، به طوری که در سراسر نوار ساحلی دریای چین، در ایالات کنونی گوانگ دونگ، فوجیان، چیجیانگ و حتی در ایالت غیر ساحلی جیانگسی مسلمانان از جمعیتی پر شمار برخوردار بوده‌اند. شماری از مساجد کهن چینی، در شهرهای این منطقه، از جمله در کانتون، چوان‌چو، فوجو و هانگ‌چو، بازمانده‌هایی از معماری اسلامی در عصر سونگ به شمار می‌آیند (نک: همو، ۲۲، ۲۸، ۳۵، ۳۸، ۵۹-۶۰). در این دوره، حتی در پایتخت، یعنی در پکن کنونی نیز جماعتی از مسلمانان آزادانه به آیین مذهبی خود عمل می‌کرده، و مسجد نیوجیه را در ۳۸۶ ق پایه گذارده بوده‌اند (نک: همو، ۱۵).

در عصر مغولی یوان (۶۱۲-۷۶۹ ق): در دوره زمامداری قانهای مغول در چین، مسلمانان نه تنها از احترام و نفوذی ویژه برخوردار بوده‌اند، بلکه در احراز بسیاری از مناصب عالی گوی سبقت را از دیگران ربوده بودند؛ اعتباری که مسلمانان در شهرهای گوناگون چین، از جمله خان‌بالیق (پکن کنونی) از آن برخوردار بودند، نکته‌ای است که برای جهانگردان مسلمان کاملاً ملموس بوده است (مثلاً نک: ابن بطوطه، ۶۴۵، ۶۵۵، جم: نیز قلفشندی، ۴/۴۸۶).

این گفتار ابن بطوطه که در هر شهر از شهرهای چین، شهرکی برای مسلمانان است که به استقلال در آن سکنی دارند و دارای مساجدی هستند (نک: ص ۶۴۵)، نشان از گسترش چشمگیر دیانت اسلام در جای‌جای سرزمین پهناور چین در عصر یوان دارد. در نگرشی بر گسترش اسلام در عمق سواحل جنوبی و شرقی، باید به آثار و آگاهی‌هایی از رواج اسلام در عصر یوان، در ایالت‌های کنونی جیانگسی، شان دونگ و جیانگ‌سو اشاره کرد (مثلاً نک: بینگ، ۴۷، ۵۲، ۱۱۴؛ افشار، ۵۰۴، ۵۰۸-۵).

در سمت شمال غربی، چین می‌نماید که استیلای مغول، عاملی تسریع‌کننده برای گسترش نفوذ اسلام بوده است؛ بر پایه اطلاعاتی که مارکوپولو از اوضاع اجتماعی مردمان سرزمین تنگوت - قابل تطبیق با ایالات کنونی کانسو، تسینگهای و شنسی - به دست داده است، در

تسینگهای مهاجرت کرده، تا امروز در آن دیار سکنی گزینند (نک: همو، ۱۹۴؛ پینگ، ۱۰۰؛ آتایف، ۲۷۷ به بعد).

در عصر چینگ (۱۰۵۴-۱۲۷۷ق): به روزگار فرمانروایی سلسله چینگ نیز اسلام پیشرفتهایی به نواحی درونی چین، چون ایالت خونن در غرب چیانگسی، ایالت سی جوان در شرق تبت (نک: پینگ، ۷۳، ۸۲) و نیز در شمال شرقی کشور، در ایالت لیانینگ (نک: همو، ۱۵۵) داشته است.

جایگاه اسلام در تبت و مغولستان: این سرزمینها، نه در منابع اسلامی و نه در منابع دیگر به عنوان سرزمینهایی که دعوت اسلام در آنها با توفیقی همراه بوده باشد، شناخته نشده اند؛ با اینهمه، گزارشهای تاریخی نفوذی محدود از اسلام را در گذشته های این سرزمینها تأیید می کنند. به عنوان نمونه ای کهن باید یادآور شد که نویسنده ایرانی حدود العالم، در سده ۴ق، از وجود جمعیتی مسلمان و یک مسجد در لهاسا، مرکز تبت سخن به میان آورده است (ص ۷۴). به هر حال، حضور محدود تاجران مسلمان و غیر بومی، به ویژه از مسلمانان کانسو و تسینگهای، در طول تاریخ، به ویژه در نواحی شمال شرقی تبت محسوس بوده است (نک: گرینو، ۱۲۹-۱۲۷).

آغاز نفوذ اسلام در مغولستان را، اگر نه پیش تر، دست کم باید به دوره یوان (پس از چنگیز خان) باز گردانید. در جنوب مغولستان (مغولستان داخلی)، منطقه تندوک که در آغاز دوره یوان، در کنار ساکنان مسیحی و بودایی، جماعتی مسلمان را نیز در خود جای داده بوده (نک: «سفرنامه»، ۱۴۱)، بر پایه نظریه ای، بوم شکل گیری قومیت مسلمان ارغون بوده است (نک: ه، د، ارغون). در شمال مغولستان نیز رشیدالدین از حضور اقلیتهایی مسلمان، از جمله در کهر چاغان خبر داده است (نک: ۶۷۱/۱، جم).

در اوایل عصر چینگ، شماری از تجار مسلمان به مغولستان داخلی مهاجرت کردند (نک: پینگ، ۱۵۲) و مهاجرت شماری بسیار از مسلمانان در پی جنگهای داخلی، از ۱۱۰۴ق به مغولستان داخلی، به ویژه شهر هوههوت، تا اندازه ای به صبغه اسلامی در این منطقه افزود (نک: همانجا).

جایگاه اسلام در کره: تاریخ آشنایی کره با دیانت اسلام با تاریخ تجارت مسلمانان در دریای چین پیوسته است. سرزمینی که در منابع متقدم اسلامی با عنوان «بلاد سیلا» و گاه با تحریف این نام به صورت «شیلا» شناخته می شده، با شبه جزیره کره قابل انطباق است (مثلاً نک: فران، «سفرنامه...»، ۶۶؛ سووازه، ۶۸). ابن خردادبه در سخن از این سرزمین، یادآور شده است که برخی از مسلمین به این دیار مهاجرت کرده، و در آنجا اقامت گزیده اند (نک: ص ۶۸). مسعودی با توضیحی دقیق تر درباره این مهاجران، از حضور جماعتی اهل عراق در میان آنان سخن به میان آورده است (۱۷۶/۱). پس از دوره ای فترت در تجارت

برخی شهرها اسلام دیانت غالب، و در برخی دیگر، دین اقلیتی بر جمعیت بوده است (نک: «سفرنامه...»، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۲، ۱۱۲، ۱۰۹، ۹۹). دیانت اسلام، زمانی در ولایت تنگوت چنان برتری گرفت که اننده، فرمانروای مغولی تنگوت اسلام پذیرفت (نک: رشیدالدین، ۸۶۶/۲، ۹۵۱) و در پی آن، جماعتی از لشکریان مغول، در حدود ۱۵۰ هزار تن به اسلام گرویدند (همانجا). رشیدالدین به عنوان گزارشی از روزگار خود (اوایل سده ۸ق)، یادآور شده است که بیشتر مردم ولایت تنگوت، مسلمان، و تنها بزرگان و دهقانان بت پرست (بودایی) اند (همو، ۹۵۰/۲-۹۵۱). در پی همین جریان اسلام گرایی بود که در درون قنجنفو (سیان کنونی) - شهر اصلی منطقه شنسی - بخشی مسلمان نشین پدید آمد که در دهه ۷۴۰ق، عالمی به عنوان شیخ الاسلام و دیگری به عنوان قاضی در رأس امور مذهبی آن بوده اند (نک: ابن بطوطه، ۶۴۹ به بعد؛ قس: «سفرنامه»، ۲۳۱). همین موج اسلام گرایی، در ایالت تسینگهای نیز موجب آمد که در عصر یوان جماعتی بر شمار از مغولان به دین اسلام درآمدند و آنان که زندگی یکجانشینی را برگزیدند، قومیتی مغولی-اسلامی را در منطقه پدید آوردند که امروزه اخلاف آنان با نام قومی یوان شناخته اند (نک: پینگ، ۹۹).

در سمت جنوب غربی، سید اجل بخاری، مسلمانی از کارگزاران خاندان چنگیزخان، از سوی قویلای قآن مأموریت یافت تا حاکمیت مغولان بر ولایت «قراچانگ» (مشمول بر ایالت یوننان کنونی با وسعتی بیشتر) را تثبیت کند و پس از توفیق در این امر، همو و فرزندانش سالها به نیابت در آن منطقه حکم راندند. برخی چون هارتمان، استیلای سید اجل و سکنای همراهانش را در یوننان، نقطه ای برای آغاز رواج اسلام در منطقه دانسته اند (نک: رشیدالدین، ۹۱۴/۲-۹۱۵، جم؛ نیز هارتمان، ۸۹۰)؛ اما به هر تقدیر، در اوایل سده ۸ق، چنانکه رشیدالدین گزارش نموده است، بسیاری از ساکنان ولایت قراچانگ و شهر بزرگ آن به نام یاجی (احتمالاً کومینینگ کنونی، نک: لسلی، ۵۲۶)، بر دیانت اسلام بوده اند (نک: رشیدالدین، ۹۱۰/۲؛ نیز قس: «سفرنامه»، ۲۴۳-۲۴۴؛ انصاری، ۲۸۷).

در عصر مینگ (۷۶۹-۱۰۵۴ق): امپراتوران سلسله مینگ با عنایتی خاص به دیانت اسلام، این امکان را فراهم آوردند که اسلام به سرزمینهایی در نواحی میانی چین نفوذ کند و توجه برخی از آنان به حدی بود که در منابع گاه از اسلام آوردن آنان سخن به میان آمده است (مثلاً نک: خطابی، ۴۷-۴۸، ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز برای جایگاه مسلمانان در عصر مینگ، نک: ایزرائیلی، ۱۲۱، ۳۱۶). در عصر سلسله مینگ مساجد بسیاری در چین ساخته شد و وجود شماری از ابنیه اسلامی مربوط به این دوره، نشان از رواج اسلام در ایالتهای خوبی، خنان و آنخوی در نواحی داخلی خاور چین (نک: پینگ، ۸۳، ۸۸، ۹۳) دارد. در همین دوره، در شمال غربی نیز، شمار مسلمانان در ایالت کانسو، به ویژه در منطقه لانجو، فزونی گرفت (همو، ۱۷۱) و به گروه قومی «سالار»، به عنوان یک قومیت ترکی - اسلامی اجازه داده شد تا به درون ایالت

دریایی چین در عصر سلسله یوان کره به عنوان یکی از ایالات تابع امپراتوری از نفوذ دولتمردان مسلمان دستگاه مغول به دور نبوده، و به گفته رشیدالدین فضل‌الله، کسانی چون علاءالدین المالیقی و حسن ژوچینگ در این ایالت که رشیدالدین شینگ جورج و سولانگه (قابل تطبیق با منچوری و کره) خوانده است، حکم می‌رانده‌اند (نک: ۹۰۹/۲).

در آسیای جنوب شرقی: منطقه آسیای جنوب شرقی از نظر ویژگیهای جغرافیای طبیعی و انسانی بسیار متنوع است و بررسی نفوذ هر پدیده فرهنگی در نواحی مختلف آن، از جمله نفوذ دیانت اسلام، نیازمند بحثی پیچیده و جزء به جزء است. نفوذ فرهنگ اسلامی در این منطقه به گونه هماهنگ در نواحی مختلف صورت نگرفته است و در حالی که در برخی نواحی آن پیشینه اسلام به سده‌های نخست هجری بازمی‌گردد، گروش به این دین در برخی نواحی مربوط به سده حاضر است. راهیابی اسلام به منطقه، در طول تاریخ با تجارت مسلمین با خاور دور ارتباطی مستقیم داشته است؛ نخستین آشنایی با اسلام همسویا شکوفایی تجارت دریایی چین در سده‌های ۲ و ۳ بوده است، اما رونق یافتن مجدد بنادر چین در سده ۶ ق، اسلام را در منطقه، از حد دین اقلیت، به دین غالب مردمان مبدل ساخته است. آسیای جنوب شرقی، اگرچه دورترین منطقه مسلمان‌نشین از مهد ظهور دیانت اسلام در سمت خاور است و هرچند اسلام با گذشت زمانی شایان توجه و در عصری نسبتاً متأخر بدان راه یافته است، اما اکنون به عنوان منطقه‌ای بسیار پرجمعیت، بخش مهمی از جمعیت مسلمان جهان را در خود جای داده است.

ادیان رایج در آسیای جنوب شرقی پیش از راهیابی اسلام، به طور عمده در دو گروه بودایی و جان‌گرا قابل طبقه‌بندی بود که اقلیتی هندو نیز در کنار آنها قرار می‌گرفت. دین بودایی، دینی با فرهنگ ژرف و دستاورد گسترده ادبی در منطقه بود و تنها راه نفوذ اسلام در دل پیروان آن، ارائه فرهنگ اسلامی به وسیله مبلغانی بود که خود از آگاهی کافی به مبانی تعلیمی اسلام برخوردار باشند. جامعه جان‌گرایان، به سبب ابتدایی بودن تعالیم دینی و فقدان پشتوانه ادبی، از شرایطی کاملاً متفاوت برخوردار بودند، ولی گاه برخی از جان‌گرایان منطقه، همچون گروههایی از باتاکها پیش از بوداییان در مقابل پذیرش اسلام از خود تعصب و مقاومت نشان داده‌اند.

از نظر مذاهب رایج در منطقه، باید گفت که مسلمانان آسیای جنوب شرقی در سده‌های میانه و اخیر اسلامی، به طور عمده بر مذهب شافعی بوده‌اند که مذهب غالب بر مناطق حوزه آقیانوس هند، چون مالابار و بخشهای وسیعی از هند، و نیز حضرموت بوده است (برای دوره میانه، نک: ابن بطوطه، ۶۳۰) و برخی از محققان این ویژگی مذهبی را نتیجه ارتباط فرهنگی با هند و جنوب عربستان دانسته‌اند (نک: آرنولد، 368؛ امام‌الدین، 271). با آنکه جایگاه مذهب حنفی در این منطقه کمتر مورد

توجه محققان قرار گرفته است، اما در فرهنگ مالایا رسوبهایی از یک ارتباط استوار دیرین با محافل حنفی برجای مانده است که از نمونه‌های آن می‌توان به رواج عقیده‌نامه ابولیت سمرقندی (د ۳۷۳ق) در منطقه اشاره کرد که ترجمه‌های متعددی به جاوه‌ای و مالایایی دارد (نک: پیژو، I/449 GAS, 371).

تصوف و طریقه‌های گوناگون آن، به عنوان ابزاری کارآمد و در برخورد و مقابله با گرایشهای مشابه بودایی در منطقه، نقش حایز اهمیتی را ایفا نمود و در طول جریان تبلیغ اسلامی در این منطقه، مبلغان صوفی عمدتاً از هند و ایران جایگاهی مؤثر و اساسی داشته‌اند (مثلاً نک: جونز، 146 به بعد).

تشیع اگرچه در منطقه به عنوان یک مذهب مشخص قابل تمیز نیست، اما بقایایی از حضور نمایندگان این مذهب در فرهنگ بومی، بر جای مانده که توجه شماری از محققان را به خود جلب کرده است. انصاری دمشقی در گزارش خود از نواحی هندوچین، به مهاجرت جمعی از «علویان» به این دیار اشاره کرده که از خوف حجاج و بنی امیه به دور دست گریخته بودند (نک: ص ۲۸۶-۲۸۷). آرنولد در بررسی روند تبلیغ اسلام در جاوه و سوماترا به بقایایی از تشیع اشاره کرده، و احتمال تأثر آن از شیعیان هند و ایران را مطرح ساخته است (همانجا) و امام‌الدین به بررسی شواهدی دال بر نقش شیعیان در رواج اسلام در منطقه پرداخته است (ص 274-272). اگرچه حاملان اسلام به منطقه، بیشتر مبلغانی از هند، ایران و عربستان دانسته شده‌اند، اما نقش مسلمانان چین و عنصر چینی در اسلامی شدن آسیای جنوب شرقی که سئونگ در ۱۹۶۲م به مطالعه آن پرداخته است، نیز نباید نادیده گرفته شود. یافت شدن عناصری از چهره‌های گوناگون فرهنگ اسلامی و پیچیدگی عوامل تاریخی مؤثر در گسترش اسلام در این منطقه از نظر قومی و مذهبی، موجب شده تا نظریه‌های گوناگونی درباره چگونگی اسلامی شدن آسیای جنوب شرقی ابراز گردد و این تفاوت دیدگاهها تا آنجاست که برخی چون حامد در ۱۹۸۲م و عطاس در ۱۹۸۵م را واداشته است تا در مقالاتی به مقایسه و نقد این نظریه‌ها بپردازند (نک: حامد، 100-89؛ عطاس، 162-175).

الف - گسترش اسلام در مجمع‌الجزایر مالایا: درباره سابقه آشنایی مردم منطقه با اسلام و مسلمانان در ۶ سده نخست اسلامی، منابع بسیار محدود است و اندک یادداشتهای برجای مانده، آمیزه‌ای از تاریخ و افسانه است. در منابع موجود برجای مانده، پیشینه این آشنایی گاه به سده نخست هجری می‌رسد؛ چنانکه در یکی از منابع چینی مربوط به پیش از ۵۴/۵۴۷م، گزارشی در مورد یک سردار عرب آمده که بر پایه برداشت آرنولد در مقایسه بین این سند و مدارک و اسناد دیگر، وی رئیس یک جماعت مسلمان ساکن در سواحل غربی سوماترا بوده است (نک: ص 368). همچنین رامهرمزی (ص ۹۵-۹۶)، حکایتی آورده است

موقیبت اسلام در منطقه منانگ کابا و که در آن، فرهنگ تانترایی (نوعی تصوف هندی) از سده ۸ق/۱۴م پای گرفته بود، شایان توجه است (همو، 370؛ نیز والترز). آنچه با برقراری رابطه‌ای مستمر با سرزمینهای مرکزی اسلامی، توانسته بود منطقه مالایا را به عنوان بخشی از بلاد اسلامی بشناساند و با جلب عالمانی از دیگر بلاد و با تربیت عالمانی بومی، منطقه تحت نفوذ خود را که در غرب با عنوان عمومی «جاوه» شناخته می‌شد، در عرض سرزمینهایی همچون هند قرار دهد (مثلاً نک: کنانی، ۳۱۱/۴۸۷، ج۱).

از نخستین کوششها در جهت تبلیغ اسلام در جزیره جاوه در سده ۶ق/۱۲م، تلاش حاجی پوروا، شاهزاده پاجاجاران است که در سفری به هندوستان به دین اسلام گروید و در بازگشت به تبلیغ اسلام در قلمرو پدر و برادرش مبادرت کرد. در نیمه دوم سده ۸ق فعالیت گروهی مسلمان به رهبری مولانا ملک ابراهیم (د ۸۲۲ق) در منطقه گرسیک^۱ که به پدید آمدن ناحیه‌ای مسلمان‌نشین انجامید، دامنه‌ای گسترده یافت و تبلیغ آنان تا درون پادشاهی بودایی ماجاپاهیت به عنوان مهم‌ترین قدرت غیرمسلمان در منطقه کشیده شد. مقبره ملک ابراهیم اکنون از کهن‌ترین مزارات جاوه به شمار می‌آید. مسلمانان چینی که در همان اوان از جاوه دیدن کرده است، در کنار طبقه اصلی مسلمانان در جاوه، از شمار قابل ملاحظه چینیان مسلمان ساکن در جاوه یاد کرده است (نک: آرنولد، 383).

در سده ۹ق/۱۵م جریان تبلیغ اسلام با اختلافات درون خاندانی شاهزادگان در پادشاهی بزرگ جاوه، ماجاپاهیت، پیوند خورد و جریانی سیاسی - مذهبی ایجاد نمود که به زودی به سقوط مهم‌ترین حکومت غیرمسلمان در منطقه در ۸۸۳ق/۱۴۷۸م انجامید و شرایط را برای پیدایی چند شاه‌نشین جدید مسلمان در ساحل شمالی جاوه و نواحی دیگر در طول راه اصلی تجاری فراهم آورد. از جمله شخصیت‌های مهم در این تحول، شاهزاده مسلمان شده، راجن رحمت است که در سنت مالایایی به عنوان بزرگ‌ترین مبلغ اسلام در جاوه شناخته شده است (نک: همو، 388-384).

پس از فروپاشی دولت ماجاپاهیت، با وجود تفوق بی‌رقیب حکمرانان مسلمان در جاوه، گسترش اسلام در این سرزمین مسیر تبلیغی و تدریجی خود را طی نمود و جریان آن با اعمال فشار سیاسی شتاب نگرفت، تفوق اسلام به عنوان دین غالب در غرب جاوه، در پی تبلیغی دراز مدت با فروپاشی سلسله سیوایی پاجاجاران در سده ۱۰ق/۱۶م قطعیت یافت، در حالی که جریان نفوذ اسلام در میان بت‌پرستان نواحی میانی جزیره بسی کندتر بوده، و دامنه آن تا سده حاضر کشیده شده است (نک: همو، 390-389).

گسترش اسلام روی به شرق، در دو جزیره بزرگ سوندا و سیلیس^۲، با تأخیری قابل ملاحظه در سده ۱۰ق روی داده، و از نظر عمق فرهنگی

که از حضور محسوس مسلمانان در مجمع الجزایر، و حتی از وضع مقرراتی خاص برای بار دادن «پادشاه زایج» به «غریبان مسلمان» سخن دارد که تاریخ آن نباید به پس از میانه سده ۳ق بازگردانده شود.

اگرچه با رکود تجارت دریایی چین از اواخر سده ۳ق، حضور مسلمانان در سرزمینهای میان راهی نیز به نحو بارزی کاهش یافت، اما از شواهد چنین برمی‌آید که حتی در این برهه، رابطه مسلمانان با مجمع‌الجزایر مالایا، البته بسیار محدودتر از گذشته، ادامه یافته است. از جمله شواهد، یک سنگ گور اسلامی یافت شده در جاوه شرقی است که تاریخ ۴۷۵ق/۱۰۸۲م بر آن حک شده است (نک: والترز). از گزارشهای اندکی که درباره حضور مبلغان مسلمان در سده ۶ق در منطقه رسیده، خبری در تواریخ مالایایی است حاکی از اینکه اولین مبلغ دیانت اسلام در آچه (در شمال سوماترا)، عالمی عرب به نام عبدالله عارف در اوایل سده ۶ق/۱۲م بوده، و پس از وی، یکی از شاگردانش به نام برهان‌الدین، دامنه این تبلیغ را تا ساحل غربی سوماترا، تا حدود بریامان گسترش داده است (آرنولد، 370).

مقطعی مهم در تاریخ آشنایی منطقه با دیانت اسلام، اواخر سده ۷ق/۱۳م است؛ در این مقطع، در سوماترای شمالی (سمودره) در شاه‌نشین کوچک مسلمان وجود داشته که مبنای اقتصاد آن تجارت با مسلمانان بوده است. چنین می‌نماید که رونق دوباره تجارت با چین در عصر سلسله یوان، اوضاع را برای گسترش ارتباط بین مسلمانان مغرب و آسیای جنوب شرقی مساعد کرده بود. به هر تقدیر، دو شاه‌نشین یاد شده که نامهای بومی پرلاک و پاسای را بر خود داشتند، اساساً حکومت‌هایی نه غربی، بلکه بومی بودند. داستانهای سنتی، گسیل یک هیأت از مکه به سوماترا به ریاست شیخ اسماعیل نامی را در تبلیغ اسلام در این منطقه و نیز شکل‌گیری دولت اسلامی پرلاک مؤثر دانسته‌اند (نک: همو، 372-371؛ امام‌الدین، 261). پادشاه سمودره (پرلاک) در زمان سفر ابن بطوطه (۷۴۶ق)، سلطان الملک الظاهر، قلمرو این پادشاهی مسلمان را به طور قابل ملاحظه‌ای توسعه داده بود و با جلب عالمانی از ایزان و سرزمینهای عربی، توانسته بود محیط فرهنگی مناسبی برای نشر تعالیم این دین فراهم آورد (نک: ابن بطوطه، ۶۳۰؛ نیز نک: «سفرنامه»، 338). در اوایل سده ۹ق، گزارش یک مسافر چینی که در ۸۱۶ق/۱۴۱۳م از منطقه لامبری دیدن کرده است، از لامبری نیز به عنوان ناحیه‌ای که دارای یک هزار خانوار مسلمان بوده، یاد کرده است (آرنولد، 372).

آچه (ه م) که به عنوان بارزترین نمونه یک حکومت اسلامی در خاور، در سده ۱۰ق/۱۶م پدید آمد، با وجود ثبات بلند مدت و نفوذ گسترده در منطقه، این توانایی را نداشت تا باتاکهای ساکن در سرزمینهای مرتفع در نواحی درونی جزیره را به دین اسلام درآورد؛ اما شرایط در برخورد با پیروان ادیان هندو و بیشتر قرین توفیق بود، چه،

1. Wolters 2. Haji Purwa 3. Gresik 4. Borneo 5. Celebes

قابل مقایسه با سوماترا و جاوه نبوده است. در شرقی‌ترین نقطه، الحاق جزیره گینه نو^۱ و برخی جزایر اطراف آن به قلمرو سلطان نشین مسلمان باتجان^۲، اسلام را در میان گروهی از مردم پاپوا^۳ رواج داده، و مهاجرت طوایف مسلمان، به خصوص مالایاییها به گینه نو نیز بیشتر به آن دیار صبغه‌ای اسلامی بخشیده است؛ اما تاکنون کیش بت پرستی در کنار اسلام جمعیتی از پیروان خود را در این جزایر حفظ کرده است (برای جزئیات گسترش اسلام در جزایر شرقی، نک: همو، 391 به بعد).

در حال حاضر بخش عمده مجمع الجزایر مالایا، جزو قلمرو پرجمعیت‌ترین کشور اسلامی، جمهوری اندونزی با ۸۷/۲٪ مسلمان (آمار ۱۹۹۰م) است. ساراواک در شمال جزیره برنئو به کشور اسلامی مالزی تعلق دارد و سلطان نشین کوچک بروئی^۴ در شمال همان جزیره کشوری با دین رسمی اسلام و ۶۷/۲٪ مسلمان (آمار ۱۹۹۱م) است. در بخش شمال شرقی از مجمع الجزایر مالایا، باید به گسترش اسلام در فیلیپین و به خصوص در میندانائو^۵ اشاره کرد که امروزه اکثریت جمعیت آن جزیره را مسلمانان تشکیل می‌دهند (برابر ۴/۳٪ از جمعیت کل فیلیپین، آمار ۱۹۹۱م).

مدارک سنتی بومی حکایت از آن دارد که دین اسلام توسط مبلغی به نام کابونگ سوان^۶ از جوهور^۷ در مالایا به مردم میندانائو، معرفی شده، و گروه مردم به این دین، به زودی منشأ پیدایی یک حاکمیت مسلمان در منطقه گشته است. در مراحل پسین، روایاتی در باب تبلیغ کریم المخدوم در سده ۸ق/۱۴م و ابوبکر نامی در سده ۹ق/۱۵م در دست است (نک: همو، 406-403).

ب- گسترش اسلام در هندوچین: در منابع سده‌های ۳ و ۴ق، از تراکم آمد و شد مسلمانان و حضور آنان در کله (تلفظ احتمالی کله)، ساحلی در غرب شبه جزیره مالایا، مکرر سخن رفته است که بیشتر محققان آن را با کدها^۸ در شمال غربی مالزی کنونی تطبیق کرده‌اند (مثلاً نک: سواژه، 43؛ قس: فران، «سفرنامه»، 89)، اما سکناي جمعیتی مسلمان در آن برهه از تاریخ در منطقه را البته نباید فراتر از اقلیتی کوچک در آبادی ساحلی دانست (قس: ابودلف، ۴۵۳؛ برای اقوال در تعیین محل دقیق کله، نک: فران، سواژه، همانجاها). همچنین قافله، بندری که در سده‌های ۲-۳ق، یکی از مقاصد تاجران مسلمانان در هندوچین بوده (نک: رامهرمی، ۴۹-۵۰)، با توجه به اطلاعات داده شده، ممکن است با بندری در ناحیه تاکوآبا^۹ (نام تاریخی تاکولا^{۱۰}) در میانه شبه جزیره تطبیق گردد (قس: یول، 49، که قافله را در جایی دورتر جسته است؛ نیز یاماموتو، 205).

با وجود اهمیت دین اسلام در شبه جزیره مالایا، منابع درباره تاریخ گسترش اسلام در این منطقه اندک است. آشنایی جدی شبه جزیره مالایا با اسلام از سده ۷ق/۱۳م آغاز شد و در جریان توسعه روابط میان

هند و مالایا، اسلام از طریق مسلمانان هند در شبه جزیره مالایا گسترش یافت و این جریان به گونه‌ای تدریجی تا سده ۱۱ق/۱۷م دوام داشت. در تاریخی که تعیین آن دشوار می‌نماید، یکی از پادشاهان مالایا به اسلام گروید و زمینه را برای جلب بیشتر تاجران مسلمان فراهم ساخت. در پی این تحول سیاسی، به زودی این سلطان نشین که در تاریخ به نام «مالاکا» شناخته است، اصلی‌ترین مرکز تجارت جنوب شرق آسیا شد و تحت حمایت آن، دعوت اسلامی در سطحی گسترده در نواحی گوناگون شبه جزیره فراگیر شد. در شمالی‌ترین بخش، مطابق روایتی که در تواریخ سنتی کدها آمده است، مردم کدها در حدود ۹۰۶ق/۱۵۰۷م به کوشش مبلغی شیخ عبدالله نام با اسلام آشنا شدند و با گروهی صمیمانه راجه، بیشتر مردم منطقه، به سرعت اسلام آوردند (نک: آرنولد، 379-376).

در جریان اسلامی شدن بخش وسیعی از آسیای جنوب شرقی، تشکلی قومی به وجود آمد که نه بر پایه نژاد، بلکه بر پایه دین مشترک اسلام استوار بود و مردم آن به یکی از زبانهای سخن می‌گفتند که امروز به مجموعه آنها زبانهای مالایی (به اصطلاح زبان شناسان: استرونزیایی غربی^{۱۱}) اطلاق می‌گردد. این تشکل قومی که نام عمومی «مالای^{۱۲}» گرفتند، در سده‌های اخیر بخش عمده‌ای از جمعیت مجمع الجزایر مالایا را تشکیل داده‌اند، اما به ویژه تشکل آنان در تقابل با قومیت سیامی و خیر در شبه جزیره مالایا نمود داشته است که امروزه بخش مالایی نشین آن با نام مالزی خوانده می‌شود. بخش اصلی خاک مالزی در شبه جزیره، و بخش شرقی آن در شمال جزیره برنئو قرار دارد و در مجموع، کشوری با دین رسمی اسلام و تراکم ۵۲/۹٪ مسلمان (آمار ۱۹۸۰م) است.

تاریخ مسلمانان تایلند کمتر مورد بررسی قرار گرفته است، اما مهاجرتهای مالایایی و نیز پدید آمدن قومیت ترکیبی مالایایی-سیامی در گسترش اسلام در این ناحیه نقش اساسی داشته است. در نواحی مرز کنونی میان تایلند و مالزی، در نتیجه تأثیر قومیت و فرهنگ مسلمانان مالایی بر قومیت سیامی، یک گروه قومی با زبانی آمیخته از مالایایی و سیامی پدید آمده است که پیرو دین اسلامند و با نام سمسام^{۱۳} شناخته می‌شوند (نک: آرنولد، 380). مسلمانان تایلند که در آمار ۱۹۹۱م، ۴٪ از جمعیت کشور بوده‌اند، به طور عمده در جنوب این کشور سکنی دارند.

در شمال غربی هندوچین، میانمار (برمه) به عنوان پلی تجاری میان چین و هند، منطقه‌ای دیرآشنا با دیانت اسلام بوده است و مسلمانان این منطقه، از بومی و مهاجر، در طول سده‌ها با هم دینان خود در چین و هند رابطه‌ای مستمر داشته‌اند. مهاجرت مسلمانان هندی از قرن ۷ق/۱۳م با سکناي آنان در نواحی آراکان آغاز شد و از سده ۹ق/۱۵م با موج گسترده مهاجرت بنگالیان شتابی افزون گرفت. پادشاهی آراکان در

1. New Guinea 2. Batjan 3. Papua 4. Brunei 5. Mindanao 6. Kabungsuwan 7. Johore
8. Kedah 9. Takua pa 10. Takola 11. West Austronesian Languages 12. Malay 13. Samsams

نیست، اما شمار اقلیت مسلمان در کامبوج، در آمار ۱۹۹۳م برابر ۲٪ از جمعیت کشور بوده است. در نواحی داخلی هندوچین، باید از اقلیت کوچک مسلمان در لائوس با تراکمی برابر ۱٪ جمعیت (آمار ۱۹۸۰م) نیز یاد کرد.

مآخذ: این اثر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عربان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن نقطه، محمد، التقدید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابو حامد غرناطی، محمد، تحفة الایلاب (نکته ما، قران)؛ ابودلف، مسعر، «الرسالة الاولى»، ضمن ج ۳ بلدان یاقوت؛ ابوزید سیرافی، «اخبار الصين و الهند»، همراه اخبار الصين والهند (نکته ه، سلیمان ناجر)؛ ابونعمان اصفهانی، احمد، حلیه الالویه، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ افشار، ایرج، یادداشت‌هایی بر خطای نامه (نکته ه، خطایی)؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمه حمید طیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ایزرائیلی، ارفاقل، مسلمانان چین، ترجمه حسن تقی‌زاده طوسی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ پینگ، لیو جی، معماری اسلامی در چین، ترجمه مریم خرم، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ زهری، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سلیمان ناجر، اخبار الصين و الهند، به کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شماخی، احمد، السیر، به کوشش احمد بن سعید ریایی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ، فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ قرمانی، احمد، اخبار الدول، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ فلک‌شندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ نینگ، جو، القومیات المسلمة فی الصين، ترجمه وجیه هوا دی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Alatas, S.F., «Notes on Various Theories Regarding the Islamization of the Malay Archipelago», *Muslim World*, Hartford, 1985, vol. LXXV; Arnold, T.W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Atuev, Kh., «Turkmeny-Salary Kitaya», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Ferrand, G., «Le Tuhfat al-Albab de Abū Hūmid...», JA, 1925, vol. CCVII; id., *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, Paris, 1922; GAS; Griebenow, M.G., «Islam in Tibet», *Muslim World*, Hartford, 1936, vol. XXVI; Hamid, I., «A Survey of Theories on the Introduction of Islam in the Malay Archipelago», *Islamic Studies*, 1982, vol. XXI(3); Hanna, A.C., «Burmese Moslems», *Moslem World*, New York, 1966, vol. XXII; Hartmann, M., «Muhammadanism, in China», ERE, vol. VIII; Imamuddin, S.M., «Islam in Malaysia, Impact of Bengal, the Deccan, Gujarat and Persia in the Early Middle Ages», *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1961, vol. IX (3); Johns, A.H., «From Coastal Settlement to Islamic School & City: Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java», *Hamdard Islamicus*, 1981, vol. IV (4); Leslie, D.D., «The Identification of Chinese Cities in Arabic and Persian Sources», reprinted as: appendix to: *Khatay-nameh* (vide: PB, Khatay); Lewicki, T., «Les premiers commerçants arabes en Chine», *Rocznik Orientalistyczny*, Prague, vol. XI; Pigeaud, Th.G. Th., *Literature of Java*, Batavia, 1970; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; *Revue du monde musulman*, 1907, vol. II; Sauvaget, J., *Ahbar as-Sin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde rédigée en 851*, Paris, 1948; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London/New York, 1946; Wolters, O.W., «Indonesia, History: Islamic Influence in Indonesia»,

میانمار یا وجود غلبه دین بودا در منطقه، در رسوم و مظاهر اجتماعی تا حد زیادی به مسلمانان نزدیک شده بود (ایزرائیلی، ۱۶۸) و اوضاع مساعد سیاسی برای مسلمانان، در سده‌های اخیر زمینه مناسبی برای مهاجرت‌های گسترده مسلمانان هندی و چینی به این سرزمین فراهم آورده است (همو، ۱۶۸-۱۷۰، ۱۸۱-۱۸۲؛ نیز نک: هانا، 405-398). یگار در رساله‌ای وضع اجتماعی مسلمانان میانمار را، به عنوان یک اقلیت، مورد مطالعه قرار داده است. طبق گزارش او جمعیت آنان در آمار ۱۹۹۰م، برابر ۳/۸٪ از جمعیت کشور بوده است (نیز نک: (یادداشت‌هایی بر اسلام در برمه)).

در خاور هندوچین، در قلمرو پادشاهی دیربای چمپا (ویتنام مرکزی) بندرگاهی قرار داشت که در منابع اسلامی با نام عرب «الصنف» شناخته شده است. گستردگی روابط تجاری منطقه با سرزمین‌های اسلامی موجب شده بود تا یک مهاجرنشین مسلمان در شهر صنف پدید آید که دست کم از سده ۳ وجود داشته است (نک: رامهرمزی، ۱۱۳؛ انصاری، ۲۸۶-۲۸۷). روایاتی کهن حاکی از آن است که اسلام در عهد خلیفه عثمان به آن دیار رسیده بوده است و بسیاری از مسلمانان مهاجر به صنف، علویانی گریزان از امویان بوده‌اند (همانجا؛ نیز نک: امام‌الدین، 274-273). بر پایه برخی شواهد، گفته می‌شود که در منطقه ساحلی پان‌رانگ در بخش جنوبی از قلمرو چمپا، چنین مهاجرنشینی از سده ۱۰م وجود داشته، و این جامعه مسلمان، به طور چشمگیری از فتوح سلطان محمود در هند متأثر بوده است (نک: همو، 273-272؛ برای پان‌رانگ و کندرنج در منابع اسلامی، نک: سواژه، 44؛ برای تحلیل گزارشی از طولانی، نک: ابن بطوطه، ۶۳۷-۶۳۹؛ برای بازگرداندن آن نام به چمپا، نک: یاماموتو، 216). از منابع مرتبط با جاوه چنین برمی‌آید که در سده ۷ق باز مبلغانی برای تبلیغ اسلام به چمپا می‌آمده‌اند و وجود آثاری باستانی از گلدسته‌ها، مقبره‌ها و گنبد‌ها در چمپا نشانه‌ای از حضور تاریخی یک اقلیت مسلمان در آن دیار است (نک: آرنولد، 384).

در سده‌های بعد، از وقایع مؤثر در گسترش اسلام در منطقه درونی و شرقی هندوچین مهاجرت وسیع مالایه‌هاست که در اواخر سده ۸ق/۱۴م آغاز شده است (نک: «مجله جهان اسلام»، 137-138). این جا به جایی از سوی یک جمعیت مسلمان تازه وارد را دریافت جمعیتی منطقه وارد کرده، و از سوی دیگر امکان مناسبی را برای آشنایی نزدیک بومیان شبه جزیره با دیانت اسلام از طریق همسایگان جدید خود و ایجاد یک موج کند، اما دیربای گروه به اسلام، فراهم آورده است. در حال حاضر جمعیتی قابل ملاحظه از مسلمانان در ویتنام و کامبوج به صورت اقلیتی مذهبی زندگی می‌کنند؛ مسلمانان کامبوج با نام قومی چام - ملالی در میان اکثریت بودایی با عنوان «خمر اسلام» شناخته می‌شوند. درباره جمعیت مسلمانان در ویتنام آمار دقیقی در دست

1. Yegar, M., *The Muslims of Burma, A Study of a Minority Group*, Heidelberg, 1972.

2. Notes on «Islam in Burma»,

3. *Revue du monde musulman*.

Encyclopaedia Britannica CD, 1995; Yamamoto, T., «On Tawālisī Described by Ibn Baṭūta, Islamic Geography, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1994, vol. CLXXXIII; Yule, H., «The Geography of Ibn Batuta's Travels in India», ibid, vol. CLXXXII.

احمد پاکجی

اسلام در شبه قاره هند و پاکستان: روابط بازرگانی میان نواحی مختلف شبه قاره هند و کشورهای آسیای غربی از روزگاران قدیم از طریق خلیج فارس برقرار بوده، و کشتیهای تجاری از این شاهراه اصلی، شهرهای ساحلی و جزایر مسکونی آسیای شرقی و جنوبی را - از چین و جاوه و سوماترا تا سرانندیب و بنادر و جزایر شرقی و غربی هند - در تمامی فصول سال با شهرها و مناطق آباد کرانه‌های دجله و فرات و نواحی مدیترانه غربی مربوط می‌ساختند.

بندر ابله در نزدیکی بصره امروزی یکی از مراکز مهم بازرگانی هند با جهان غرب بود و به سبب اهمیتی که از این لحاظ داشت، به دروازه هند مشهور شده بود (نک: طبری، ۳۴۳/۳)، محصولات و مصنوعات که از آن نواحی به شهرهای ایران، حجاز، یمن، عراق و شام می‌رسید، چون عود، صندل، مشک، کافور، زنجبیل، فلفل، فوفل، دارچین، هل، بلاذر، شکر، نارگیل، کرباس، ابریشم، منسوجات، چوب ساج، الماس، مروارید، نیزه و شمشیر و برخی کالاهای دیگر (نک: ابن خردادبه، ۷۱، ۱۵۳-۱۵۴؛ مبارکپوری، عرب و هند، ۴۰-۵۵، ۱۵۳-۱۵۴) همگی در جهان آن روز شهرت تمام داشت و هنوز بسیاری از آنها به نامهای اصلی هندی در ایران و سرزمینهای عربی و دیگر نقاط جهان معروفند. آمیانوس مارسلینوس رومی که در ۳۶۳م در لشکرکشی امپراتور روم به ایران آمده بود، گوید: در آغاز پاییز آن سال بازار بزرگی در شهر بته، در نزدیکی کناره فرات، برپا شده بود که در آن کالاهای هندی و چینی به فروش می‌رفت (جی‌رازهوی، ۱۵۷). اینگونه روابط در دوران اسلامی نیز ادامه داشت و بنابر برخی روایات در اوایل ظهور اسلام گروههایی از اعراب مسلمان در مناطقی چون سرانندیب و بنادر جنوبی هند توطن جسته، به تجارت مشغول بوده‌اند.

فتوحات مسلمانان در سرزمینهای غربی هند به صورت لشکرکشی منظم و پیشروی سیاسی و نظامی در اواخر سده ۱/ق ۷م، در زمان حکومت حجاج بن یوسف ثقفی آغاز شد. پیش از این دوران، در زمان خلیفه دوم تا ایام خلافت عبدالملک بن مروان چندین بار سپاهیان اسلام به حدود مکران و سند حمله بردند و در مواردی برخی از بلاد آن نواحی را نیز به تصرف درآوردند (نک: چچنامه، ۷۲-۷۵؛ بلاذری، ۴۳۶-۴۳۷). ولی بر روی هم، از هیچ یک از این اقدامات نتیجه قطعی و نهایی حاصل نشده بود. ظاهراً در آغاز دوران فتوحات اسلامی، توجه فاتحان مسلمان بیشتر به سوی خراسان و آسیای مرکزی معطوف بوده است تا به جانب سرزمینهای هندی. در زمان خلیفه سوم حکیم بن جبله مأمور شد که به سند رود و از اوضاع و کیفیات اقلیمی و احوال مردم آنجا و امکانات موجود برای اقدامات نظامی کسب خبر کند. وی چندی در نواحی مختلف آن حدود سیر و سفر کرد، و چون به حجاز بازگشت، به خلیفه گزارش داد که آنجا سرزمینی است که «آب او تیره است و میوه او

مقاتل است و ترش و زمین او سنگلاخ است و گل او شوره؛ اگر لشکر اندک رود، زود ضایع شود و اگر حشم کثیر و بیشتر روند، گرسنه مانند و هلاک شوند» (چچنامه، ۷۵؛ بلاذری، ۴۳۲).

بنابر روایات، در دوران خلافت ولید بن عبدالملک و حکومت حجاج بن یوسف در عراق، گروهی از مسلمانان - که بیشتر زنان کسانی بودند که به قصد تجارت در سرانندیب توطن جسته بودند - با کشتی به سوی حجاز سفر می‌کردند و پادشاه سرانندیب نیز هدایایی در همان کشتی برای حجاج بن یوسف فرستاده بود. باد مخالف کشتی را به ساحل دیبل (یکی از شهرهای ساحلی سند) راند و دزدان آن شهر کالاها را به غارت بردند و زنان مسلمان را اسیر کردند. گفته‌اند که این واقعه مقدمه لشکرکشی به سند و تسخیر آن سرزمین به دست مسلمانان بود (نک: چچنامه، ۸۹-۹۷؛ بلاذری، ۴۳۵).

حجاج داماد خود محمد بن قاسم را در ۹۲/ق ۷۱۱م به فرماندهی سپاهی بزرگ منصوب، و او را از طریق فارس و کرمان روانه سند کرد و از راه دریا نیز مهمات و خوار بار و آنچه لازمه این لشکرکشی بود، به جانب سند فرستاد. مسلمانان در مدتی کمتر از یک سال شهرهای بزرگ سند و بخشی از نواحی جنوبی پنجاب را تا شهر ملتان که یکی از مراکز مهم دینی و سیاسی هندوان بود، به تصرف درآوردند. از اوایل سده ۲/ق ۸م این منطقه عملاً جزو سرزمینهای اسلامی شد و با بنای مساجد و مدرسه‌ها در شهرها و مهاجرت گروههایی از مسلمانان نواحی دیگر به این حدود و شور و شوق آنان به تبلیغ و ترویج دین خود، دیری نگذشت که اسلام بر حیات اجتماعی مردم منطقه حاکم شد و در میان بومیان رسوخ کرد.

با ظهور خلافت عباسیان و درگیریهای داخلی دستگاه خلافت بغداد، پیشرفت سیاسی و نظامی مسلمانان در شبه قاره هند تا اوایل سده ۵/ق ۱۱م متوقف ماند و از حدود قندهار و کابل که به دست امیران صفاری از دست سلاطین هندو بیرون آورده شد، تجاوز نکرد. پس از صفاریان نیز این ناحیه به سبب دور بودن از مرکز خلافت، دستخوش منازعات حکام محلی - مسلمان و هندو - شد و بی‌ثباتی اوضاع و ضعف حکومتها موجب گردید که فاطمیان مصر از فرصت استفاده کنند و داعیان اسماعیلی در اواسط سده ۴/ق ۱۰م بر ملتان مسلط شوند و رفته رفته تمامی سرزمین سند و پنجاب و گجرات را عرصه تبلیغات خود قرار دهند. در دوران تسلط اسماعیلیان بر ملتان و سرزمینهای اطراف آن، خطبه به نام خلیفه فاطمی مصر می‌خواندند و سکه‌هایی نیز به نام آنان ضرب می‌شد (نک: مقدسی، ۴۸۱-۴۸۵).

زمینه مساعد برای فعالیتهای اسماعیلیان در ملتان و سند از اواسط سده ۲/ق ۸م و با ورود گروهی از علویان به این ناحیه فراهم شده بود. بنابر برخی روایات، مادر امام زین‌العابدین (ع) از مردم سند بوده است (ابن قتیبه، ۲۱۴). در زمان خلافت منصور (۱۳۶-۱۵۸/ق ۷۵۳-۷۷۵م) عبدالله فرزند محمد (ملقب به نفس زکیه) به سند مهاجرت کرد و با جمعی از همراهان و پیروانش به تبلیغ آراء و نظرگاههای علویان مشغول

شوند. رسول سراندیبی چون به مدینه رسید، خلیفه دوم خود او را پذیرفت و به پرسشهای او پاسخ گفت. فرستاده در راه بازگشت درگذشت، ولی اخبار مربوط به اصول و قواعد اسلام و اوصاف رفتار و اخلاق پیشوایان مسلمانان و شرح تقوا و پرهیزگاری آنان به وسیله همراه او به سراندیب رسید و از همان زمان نسبت به این دین پیروان آن در آن سرزمین محبت و حسن نظر خاص به وجود آمد (ص ۱۵۶-۱۵۷). فرشته در نقل روایتی مشابه، از این حد فراتر رفته، و گفته است که پادشاه سراندیب خود در عهد صحابه و پیش از رایان دیگر اسلام آورد و پشتیبان مسلمانان شد (۳۱۱/۲).

بزرگ بن شهریار از قول برخی روایان نیز حکایت کند که در ۲۷۰ ق/۸۸۲ م مهروک بن رایق، پادشاه یکی از نواحی کشمیر سفیری به نزد عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز، حاکم منصوره در سند، فرستاد و از او خواست که شریعت اسلام را به زبان هندی برای او شرح و توضیح دهد. عبدالله درخواست پادشاه را با مردی از مردم عراق که در سند پرورش یافته، و به زبان هندی کاملاً آشنا بود و در شاعری بدان زبان نیز قریحه‌ای توانا داشت، در میان نهاد. مرد عراقی آنچه را پادشاه خواسته بود، در قصیده‌ای به همان زبان بیان کرد و به نزد او فرستاد. پادشاه نامه‌ای به عبدالله نوشت و دیدار صاحب قصیده را خواستار شد. مرد عراقی به دربار او رفت و ۳ سال در آنجا مقیم شد و در این مدت پادشاه را با اصول اسلام آشنا ساخت و قرآن را نیز برای او ترجمه کرد. پادشاه اسلام آورد، ولی از بیم مردم مملکت خود یارای اظهار آن را نداشت (ص ۲-۴؛ نیز نک: ابن عبدربه، ۲۰۲/۲).

بنابر روایت دیگر، در اوایل سده ۳ ق/۹ م «جرمان پرومال» پادشاه ملیبار در سواحل غربی هند، در خواب دید که ماه چند پاره شد. در همین زمان گروهی از مسلمانان که از سراندیب عازم عربستان بودند، به ملیبار رسیدند و شیخ و رئیس مسافران خواب شاه را تعبیر کرد. شاه اسلام آورد و نام خود را به عبدالرحمان سامری تغییر داد و به عربستان رفت. وی ۴ سال بعد در عربستان درگذشت، اما پیش از مردن چند تن از بزرگان مسلمان، چون مالک بن دینار و مالک بن حبیب و زن و فرزندانشان را به ملیبار فرستاد و نامه‌ای نیز به درباریان و منسوبان خود نوشت تا از مهاجران مسلمان به خوبی نگهداری کنند. قرن‌ها خاطره رفتن جرمان به عربستان در یادها باقی بود و پادشاهان ملیبار که «سامری» (زمورین^۲) نامیده می‌شدند، خود را نایب و قائم مقام او می‌دانستند و هنگامی که شاهی تاج‌گذاری می‌کرد و شمشیر به دست می‌گرفت، می‌گفت: «من این شمشیر را تا زمانی که عم ما از مکه بازگردد، نگه می‌دارم» (تاراجند، 34-35). گفته‌اند که از همان روزگار مهاجران عرب به سوی شهرهای ملیبار و جزایر اطراف آن روی آوردند و در شهرها به بنای مساجد پرداختند و به کار تجارت مشغول شدند. این مهاجران با مردم بومی در آمیختند و همسر اختیار کردند و

شد (ابوالفرج، ۳۱۱؛ ابن اثیر، ۵۹۵/۵). در سده ۹ ق/۹ م ابو عبدالله جعفر بن محمد علوی از حجاز به ملتان مهاجرت کرد و میان حکام هباری این شهر - که در اصل از خاندان قریش بودند - و فرزندان خویشاوندان ابو عبدالله پیوندهای سببی برقرار شد و همین حکام خاندان هباری بودند که در آغاز از داعیان اسماعیلی در سند و ملتان پشتیبانی کردند و موجب نیرو گرفتن و غلبه یافتن آنان بر این حدود شدند.

گرچه در دوران سلطنت محمود غزنوی و لشکرکشی او به ملتان اسماعیلیه منکوب شدند (نک: همو، ۱۸۶/۹-۱۸۸؛ فرشته، ۲۵/۱-۲۸)، لیکن تا نیمه سده ۱۱ ق/۱۱ م و در دوران مسعود غزنوی در این ناحیه باقی بودند (نک: فخرمدر، ۲۵۳-۲۵۴) و ظاهر آن‌اواخر سده ۱۱ ق که معزالدین محمد غوری در ۵۷۲ ق/۱۱۷۶ م سند را متصرف شد، در این سرزمینها قدرتی داشتند (نک: رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، I/147). گسترش تبلیغات باطنیه در نواحی غربی هند، خصوصاً در گجرات از همین زمانها آغاز می‌شود و دو شاخه عمده اسماعیلیه در هند، یعنی گروه معروف به بُهره و گروه خوجه (آقاخانی) که در اصل از طوایف راجپوت بودند، تاریخ خود را به این دوره می‌رسانند (نک: همان، I/148-149؛ احمد، 160). گرچه تا اوایل سده ۱۳ ق/۱۳ م به سبب اشتغالات و درگیریهای سیاسی سلاطین مسلمان، اسماعیلیان مجال گسترده‌ای برای دعوت و تبلیغ داشتند و حتی در ۶۳۴ ق/۱۲۳۷ م که رضیه، دختر ایلشتمش به سلطنت دهلی رسیده بود، شورشی در آن شهر برپا کردند، لیکن در همان وقت به سختی سرکوب شدند (منهاج سراج، ۴۶۱/۱-۴۶۲) و اندکی بعد علاءالدین خلجی آنان را به کلی قلع و قمع کرد و از قلمرو حکومت خود بیرون راند (رضوی، همان، I/152). از آن پس گروههای کوچک این طایفه به طور پراکنده در نواحی مختلف گجرات و سند و اطراف دهلی، و غالباً با توسل به تقیه به کار تجارت مشغول بودند و تنها بعد از استقرار حکومت انگلیس، توانستند آزادانه به فعالیت‌های اقتصادی بپردازند.

همزمان با نخستین فتوحات مسلمانان در سرزمینهای غربی هند، و پیش از تأسیس سلسله‌های سلاطین مسلمان در لاهور، دهلی، بنگال و دکن، گروههایی از مسلمانان عرب و غیرعرب در شهرهای ساحلی و جزایر جنوبی هند توطن جسته، به کار تجارت مشغول بوده‌اند. بنابر برخی روایات این گروهها در میان مردم بومی محترم بوده، و حکومتها نیز به آنان توجه خاص داشته‌اند. به گفته ادیسی در *نزهة المشتاق*، پادشاه سراندیب ۴ وزیر مسلمان داشته است که به امور مربوط به مهاجران و مسافران مسلمان رسیدگی می‌کرده‌اند (نک: ندوی، مسعود علی، ۱۴-۱۲). بزرگ بن شهریار، سیاح دریانورد ایرانی گوید که چون خبر ظهور اسلام به سراندیب رسید، مردمان آنجا رسولی به حجاز فرستادند تا از چگونگی دین جدید و احوال پیامبر اسلام (ص) با خبر

پرتغالی که به آتشبارهای سنگین مجهز بودند، بر مناطق بازرگانی سواحل هند مسلط شد و از آن پس این مراکز از اختیار بازرگانان مسلمان بیرون رفت (نک: حتی، ۱۹۷۰).

افزایش جمعیت مسلمان در مناطق جنوبی هند، تا قرن ۸/۱۴ پیش از گسترش حکومت‌های اسلامی از شمال به جنوب، بسیار گسترده و چشم‌گیر بوده است. ابن بطوطه که در اوایل سده ۸ق در این مناطق سفر می‌کرد، همه جا با اجتماعات بزرگ مسلمانان و مساجد و مدارس و خانقاه‌های بزرگ و آباد رو به رو می‌شد و با دانشمندان و فقیهان و محدثان و عارفان مسلمان که غالباً از کشورهای عربی یا از ایران به این مناطق مهاجرت کرده بودند، ملاقات می‌کرد (نک: ص ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۸، جم). پادشاه هندو مذهب یکی از جزایر جنوبی هند که شنورازه نام داشت، به دست شیخ ابوالبرکات مغربی و در پی کراماتی که از او دیده بود، اسلام آورده، و سلطان احمد نام گرفته بود. ابن بطوطه گوید که خود بر سر در مسجدی که راجه هندو، پس از اسلام آوردن بنا کرده بود، این نوشته را دیده است: «سلطان احمد شنورازه به دست شیخ ابوالبرکات مغربی اسلام آورد» (ص ۵۷۹). ابن بطوطه در کالیکوت نیز خانقاه بزرگی دید که یکی از فرزندان دکان شیخ ابواسحاق کازرونی به نام شیخ شهاب‌الدین کازرونی آن را اداره می‌کرد (ص ۵۶۴). در شهر کولم نیز خانقاه بزرگی بود که شیخ فخرالدین، پسر شهاب‌الدین کازرونی در آن به ارشاد مشغول بود (همو، ۵۷۰) و در شهر قوقه (کنکن) مسلمانان مسجد بزرگ کهنسالی داشتند که بنای آن به خضر و الیاس نسبت داده می‌شد و گروه‌هایی از درویشان حیدری در شهر و اطراف مسجد دیده می‌شدند (همو، ۵۵۳). هنگامی که ابن بطوطه در مالدیو و جزایر اطراف آن به سر می‌برد، همه ساکنان آن نقاط مسلمانان عرب و غیر عرب بودند، و زنی به نام سلطانه خدیجه بنت سلطان جلال‌الدین عمرین سلطان صلاح‌الدین صالح بنگالی در آنجا حکومت داشت (همو، ۵۸۰).

شهرهای سواحل شرقی هند و ناحیه وسیع «معب» (کوروماندل) نیز از دیرباز اقامتگاه گروه‌هایی از مهاجران و بازرگانان مسلمان شده بود. سکه‌هایی که از سده ۱ق (از ۷۱ق/۶۹۰م به بعد) در سواحل شرقی به دست آمده است، از قدمت استقرار اجتماعات مسلمانان در این مناطق حکایت دارد (نک: تاراچند، ۴۰؛ «تاریخ دکن...»، ۱/۳۱). چون راه اصلی تجارت و ارتباط جهان آن روزگار با سرزمین بزرگ و آباد و پر جمعیت چین از این نواحی می‌گذشت، طبعاً بندرگاه‌های این مسیر در سراسر کناره‌های اقیانوس - از جنوب هند تا سواحل چین - مراکز مهم فعالیتهای تجاری شده بود و بنا بر مشاهدات و گزارش‌های سیاحان مسلمان سده‌های نخستین هجری، در شهرهای بزرگ و پر رونق این مناطق اجتماعات بزرگی از مسلمانان مهاجر - ایرانی و عرب - اسکان یافته، و در همه جا مساجد و مدارس و خانقاه‌هایی تأسیس کرده بودند. مقصد و منتهای این مسیر مراکز بازرگانی چین بوده است و

تجارت خارجی منطقه را در اختیار خود داشتند. فرزندان که از ازدواج مسلمانان مهاجر با بومیان ولادت می‌یافتند، «بیاسره» (جمع بیسر = دو سره، دو سویه) نامیده می‌شدند (نک: مسعودی، ۲۱۰/۱) و مسلمانانی که امروزه در سواحل غربی هند مسکن دارند، فرزندان همان مهاجران نخستینند که در زبان محلی آنجا «موپلا» یا «مپپلا» خوانده می‌شوند که به معنی «داماد» است (نک: تاراچند، همانجا).

داستانهای دیگری از اینگونه درباره اسلام آوردن پادشاهان و راجگان نواحی جنوبی هند از دیرباز در میان مسلمانان این مناطق رایج بوده است که نمونه‌هایی از آن را بلاذری (ص ۴۴۶) و ابن بطوطه (ص ۵۶۲-۵۶۳، ۵۷۸-۵۷۹) نیز آورده‌اند. میزان صحت تاریخی این روایتها هر چه باشد، وجود آنها حکایت از آن دارد که مسلمانان از همان سده‌های نخستین اسلام در این بخش از جهان دارای منزلت اجتماعی خاص بوده‌اند. مسعودی که در اوایل سده ۴ق/۱۰م به هند سفر کرده بود، گوید که در صیمور (نزدیک بمبئی کنونی) ۱۰ هزار مسلمان - که در اصل از مردم بصره و بغداد و عمان و شهرهای دیگر بودند - اقامت جسته، به بازرگانی و کارهای دیگر اشتغال داشتند (همانجا). همو گوید که اسلام در قلمرو «بلهرا» بسیار مورد احترام بوده است و مسلمانان در قلمرو این پادشاه موقعیتی ویژه داشته‌اند و مساجدشان آباد و پر رونق، و از تعرض مصون بوده است (۱۷۰/۱، ۲۱۰؛ نیز نک: اصطخری، ۱۴۷؛ یاقوت، ۴۴۳/۳)؛ مسلمانان در امور معاشی و اجتماعی خود استقلال تمام داشته، و از این جهات از قاضی یا حاکمی مسلمان که «هنرمند» (هنرمند) نامیده می‌شد، پیروی می‌کرده‌اند و مردم هند خیر و برکت و طول عمر شاهان خود را به سبب عدالت آنان و نتیجه اکرام و بزرگداشت مسلمانان می‌دانستند (مسعودی، ۱۷۰/۱؛ نیز نک: بزرگ‌بن شهریار، ۱۶۱). در شهرهای دیگر این منطقه نیز وضع بر همین منوال بوده است و جوامع مسلمان از آزادی کامل در عبادات و امور معاشی خود برخوردار بوده‌اند (نک: مقدسی، ۴۸۰، ۴۸۵؛ ابن حوقل، ۳۲۲/۲؛ اصطخری، همانجا) و جمعیت آنان رو به افزایش بوده است و آنان در حیات اجتماعی و اقتصادی شهرهای ساحلی مشارکت مؤثر داشته‌اند.

مشارکت مسلمانان در بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی شهرها بیشتر از طریق ایجاد ارتباط با جهان خارج و داد و ستد بازرگانی بوده است، زیرا تجارت خارجی این مناطق کلاً در دست آنها بود و خطوط کشتیرانی را از سواحل چین تا سرانندیب و بنادر خلیج فارس و دریای سرخ در اختیار خود داشتند. فعالیتهای بازرگانی طبعاً در ایجاد فرصت و انگیزه برای تولید کالاها و محصولات مؤثر بوده، و موجب آبادانی شهرها و مراکز تجاری می‌شده است. راجگان نیز از بابت مالیاتهایی که بر واردات تعلق می‌گرفت، منافع سرشار حاصل می‌کردند (نک: ندوی، ۵۱). تا پایان سده ۹ق/۱۵م مراکز تجاری سواحل غربی هند در دست مسلمانان بود، لیکن در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م پرتغالیان در بندر کالیکوت مستقر شدند و چندی بعد آلفونسو آلبوکرک، فرمانده کشتیهای تجاری

مدیترانه و دریای سرخ تا نواحی شمالی خراسان و ماوراءالنهر - به این حدود جلب می‌کرد و توطن آنان در این مراکز و آمیزش با مردمان بومی از طریق داد و ستد و مجاورت و مزاجت طبعاً موجب می‌شد که این مهاجران در ساختار اجتماعی بسته و محدود هندوی و بودایی رخنه کنند و به ترویج و تبلیغ دیانت خود در میان جوامع غیر مسلمان بپردازند. از یک سو درگیرها و معارضات کینه توزانه میان هندوان و بوداییان و پیروان مذهب جینی که اساس فعالیت‌های خود را بر رد و ابطال عقاید یکدیگر نهاده بودند، و از سوی دیگر سادگی و سهولت و بی‌پیرایگی اعمال دینی و روشنی و عقل‌پذیری اصول اعتقادی اسلام و نیز خالی بودن آن از خرافه‌های غریب و اسطوره‌های پیچ در پیچ نسبت به ادیان و مذاهب موجود در هند، وضعیتی به وجود آورده بود که تبلیغات مسالمت‌آمیز مسلمانان در طبقات مختلف مؤثر می‌افتاد و مردمان آزاد اندیش و خسته از مجادلات و مخاصمات فرقه‌ای را از هر گروه به سوی خود جلب می‌کرد. اما طبق شواهد موجود بیشترین کسانی که به این دیانت نومی‌گرویدند، از دو گروه بودند، یکی بوداییان این مناطق که مورد آزار و اجحاف برهمنان حاکم قرار داشتند، و دیگر افراد طبقه چهارم یا «شودرا»، بی‌جامعه هندویی که از کلیه حقوق اجتماعی محروم، و به تحمل دشوارترین و پست‌ترین کارها محکوم بودند.

دین بودایی گرچه در دوران سلطنت آشوکا (سده ۳ ق.م) در سراسر شبه قاره رواج تمام داشت و قدرت غالب و حاکم به شمار می‌رفت، لیکن در دوره‌های بعد در برابر سلطه برهمنان و سلسله‌های هندو مذهب رو به ضعف نهاد و هنگامی که سرزمین‌های غربی هند در قلمرو حکومت سلوکیان و سپس پارتیان و کوشانیان قرار گرفت، بوداییان مناطق مرکزی به این نواحی جلب شدند و با تأسیس مراکز و معابد (ویهاره^۱ = بهار) بودایی در شهرهای سند و پنجاب، تا بلخ و بامیان و بخارا و سمرقند، به ترویج و تبلیغ این دین پرداختند. این منطقه وسیع از قرن ۲ ق.م مهم‌ترین مرکز فعالیت‌های بوداییان بود و برخی از شاهان سلوکی یونانی، چون مناندروس^۲ (اواسط سده ۲ ق.م) که کتاب معروف «پرسشهای میلنده»^۳ (از مهم‌ترین آثار بودایی) مجموعه محاورات او با یکی از حکمای بودایی است و اغلب شاهان کوشانی، چون کانیشکا^۴ و هویشکا^۵ خود از بوداییان بودند و گسترش این دین در سرزمین چین در همین دوران و به توسط مبلغان پارتی نژاد ایرانی بود (نک: مجتبائی، «ایران و هند...»، ۷۵-۷۷). گزارشهای فاهین^۶، سیاح چینی که در قرن ۵م از نقاط مختلف هند دیدن کرد، نیز از رانده شدن بوداییان از نواحی مرکزی به شرق و غرب شبه قاره و فراوانی اجتماعات و معابد بودایی در شهرهای مناطق غربی و شمال غربی حکایت دارد (نک: تاراچند، ۵-۶). گرچه در سده‌های بعد، پس از انقراض کوشانیان، دیانت بودایی حامیان دولتی خود را از دست داد و در اوایل عصر ساسانی، بنابر سنگ‌نبشته کرتیر (نک: مجتبائی، همان، ۷۲) فعالیت‌های

مسلمانان از آغاز ظهور اسلام به این سرزمین توجه خاص داشته‌اند. بنابر برخی روایات، سعد بن ابی وقاص از طرف پیامبر اکرم (ص) به سفارت چین فرستاده شد و هنوز مدفن او در کانتون زیارتگاه مسلمانان آن حدود است (نک: حتی، ۳۴۴). ولی مسلم است که از دوره عباسیان مناسبات تجاری و روابط سیاسی میان بغداد و مراکز تجاری و سیاسی چین برقرار بوده است و از هر دو طرف سفیرانی برای حفظ روابط مأمور می‌شده‌اند. در اسناد چینی به نام‌های خلفای عباسی اشاره شده است، چنانکه «امیر المؤمنین» به صورت «هن می مومونی»، ابوالعباس (خلیفه اول عباسی) به صورت «ابولویا»، و هارون به صورت «آلون» در نوشته‌های چینی آن دوران دیده می‌شود. گروه‌های مسلمان مهاجر از همان روزگار در شهرهای چین اقامت یافته، و به کسب و کار و داد و ستد مشغول بوده‌اند و در اسناد قدیم چینی از آنان به عنوان «تاشی» که تلفظ چینی لفظ «تازی» است، یاد می‌شود و در دوره‌های بعد با عنوان «هوئی هوئی» که شاید تلفظ چینی «محمدی» باشد، نیز شناخته می‌شوند (همانجا).

ابن بطوطه که در نیمه اول سده ۸ ق/۱۴م به چین سفر کرده، در هر یک از شهرهای بزرگ چین گروه‌هایی از مسلمانان مهاجر دیده است که محله‌ای خاص خود داشته‌اند (ص ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۳۹). تاجران عمده غالباً ایرانی بودند (نک: همو، ۶۳۳) و مفتیان و مطربان به فارسی شعر و آواز می‌خواندند (همو، ۶۴۰).

فعالیت‌های مسلمانان در این مناطق منحصر به تجارت و خرید و فروش کالا نبود، بلکه در امور ملک‌داری و سیاست نیز دخیل و مؤثر بودند. بنابر گزارش ابن بطوطه در شهر هنتور جمال الدین محمد از جانب پادشاه هندو مذهب ملیبار حکومت داشته (ص ۵۵۵)، و در جاوه و سوماترا ملک ظاهر شافعی مذهب سلطنت می‌کرده است (همو، ۶۱۷-۶۱۸). به گفته رشیدالدین فضل‌الله: راجه سوندر پاندی، پادشاه معبر در سده ۷ ق/۱۳م وزیر مسلمان به نام ملک تقی الدین داشته است که برادرش شیخ جمال الدین تاجر اسب بوده، و هر سال چند هزار رأس اسب از بنادر خلیج فارس با کشتی به معبر می‌آورده است (نک: البوت، ۷۰-۶۹/۱). هنگامی که علاءالدین خلجی در ۷۱۰ ق/۱۳۱۰م به معبر لشکر کشید، مسلمانان به دفاع از شهر بیردهول، پایتخت راجه هندو برخاستند و به گفته ابن بطوطه در جنگی که در ۷۴۰ ق میان سلطان غیاث الدین دامغانی و بلال دیو (ویرا بلالای سوم) راجه معبر روی داد، ۲۰ هزار مرد جنگی مسلمان در سپاه راجه هندو خدمت می‌کردند (ص ۶۰۴).

افزایش جمعیت مسلمان در بخش‌های جنوبی هند علل مختلف داشته است. نخستین عامل وجود فرصت‌های مساعدی برای تجارت و کسب و کار در شهرهای ساحلی شرقی و غربی شبه قاره بوده است که گروه‌هایی از مردمان سرزمین‌های عربی و ایرانی را - از سواحل

1. Vihāra

2. Menandros

3. Milinda Panha.

4. Kanishka

5. Huvishka

6. Fa Hien

و حتی از حد بردگان نیز فروتر بودند. بی شک در چنین جامعه‌ای اصل مساوات و اخوت اسلامی جاذبه‌ای بسیار نیرومند داشته، و تبلیغات مسلمانان در اعماق وجود این مردم تأثیر می‌نهاده است. ورود به اسلام برای انبوه مردم محروم این طبقه در حقیقت ورود به حیاتی نو و بازیافت هويت انسانی و شرافت اجتماعی بود. نه تنها خانقاهها و مساجد و مدارس در شهرها و روستاها مراکز جذب و جلب غیر مسلمانان به اسلام بود، بلکه رفتار افراد مسلمان و حیثیت و اعتباری که اینان در انظار عموم حاصل کرده بودند، و از همه مهم‌تر گسترهٔ پر تنوع عالم اسلامی در بخش بزرگی از جهان آن روز و قدرت سیاسی و نظامی و اقتصادی ملل مسلمان موجب شده بود که این دین جدید از طریق روابط روزمرهٔ زندگی و معاملات و داد و ستدها و دیدارها و معاشرتهای عادی نیز در میان طبقات مردم بومی نفوذ کند. طبیعی است که وجود این احوال در کل جامعهٔ هندو مذهب خالی از تأثیر نبود و از جهات مختلف موجب دگرگونیهای فکری و اجتماعی می‌شد و واکنشهایی ایجاد می‌کرد. پیدا شدن مرشدان و رهبران دینی از غیر برهمنان و مخالفت با انحصاری شدن دین و امور دینی در طبقهٔ برهمن، ظهور فرقه‌ها و نهضتهایی در شیواپرستی و ویشنوپرستی که با امتیازات طبقاتی مخالف بودند و زبانهای محلی را (به جای زبان سنسکرت) برای اداء آداب دینی و خواندن ادعیه و سرودهای ستایش کافی و کارساز می‌دانستند، رنگ عاطفی و عاشقانه گرفتن سرودهای دینی و اعمال عبادی، غلبهٔ طریقهٔ بهکتی^۲ (= اخلاص و عبادت عاشقانه) و غلبهٔ آن بر طریقهٔ «عمل»^۳ (= اداء اعمال ظاهری) در معابد، رواج سرودهای پرشور عاشقانهٔ سرایندهگان شیواپرست (ادیار^۴) و ویشنو پرست (آلوار^۵) به زبانهای بومی، گرایشهای توحیدی و پرستش شیوا یا کریشنا (ویشنو) به عنوان خدای یگانه، و سرانجام، مخالفت با تناسخ و نظام طبقاتی و سوزاندن اجساد مردگان و پرستش اصنام - که همگی از امور و عقاید رایج در مذاهب هندویی است - در بعضی از این فرقه‌ها و حرکتها، همه از تأثیر آراء و عقاید اسلامی در محیط هندویی حکایت دارد (نک: تاراچند، 109-129، 89-108). چند تن از دانشمندان و هند شناسان بنام، اینگونه تحولات و حرکتهای جدید را در عوالم فکری و دینی هندوان نتیجهٔ آمیزش با مسلمانان دانسته، و حتی گفته‌اند که در همین ادوار متفکران بزرگی چون شنکر آچاریه^۶ (سدهٔ ۳/۹م)، رامانوجا^۷ (سدهٔ ۶/۱۲م) و مدهوه^۸ (سدهٔ ۷/۱۳م) که به مناطق جنوبی هند تعلق داشتند، به درجات مختلف از عقاید توحیدی اسلامی تأثیر پذیرفته بودند، و سیر و تحول فلسفهٔ «ودانت»^۹ از «توحید مطلق»^{۱۰} مکتب شنکر آچاریه تا «توحید متصف»^{۱۱} رامانوجا و «دوگانه بینی»^{۱۲} مدهوه کلاً در جهتی بوده است که در هر مرحله به دیدگاههای توحیدی اسلامی نزدیک‌تر می‌شده است (نک: هو، 103-116، 97-103، 43؛ راتو، 201، 202، 205؛ احمد، 128-130).

تبلیغاتی بوداییان ممنوع و محدود شد، و بنا بر گزارش هیون تسانگ^۱، سیاح چینی سدهٔ ۶/۱۷م شیوا پرستی نیز در کنار دیانت بودایی در نواحی غربی و شمال غربی شبه قاره رواج و قدرت یافته بود، ولی با اینهمه، هنوز در این نواحی خصوصاً در بلخ و بامیان و بخارا، بودا پرستی غلبه داشت، چنانکه بنا بر نوشتهٔ هیون تسانگ بلخ و حومهٔ آن دارای ۱۰۰ معبد بودایی بوده است (نک: بووا، ۳۲).

با فتوحات مسلمانان در این سرزمینها، اسلام در زمانی کوتاه دین غالب و رایج در میان مردم شد، و چنین به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از مسلمانان این مناطق بومیان بودایی مذهب از طبقات مختلف بوده‌اند که در طی یکی دو قرن نخستین اسلامی به این دیانت نوروی آورده‌اند. خاندان برمکیان که در عصر اموی و عباسی نزدیک به نیم قرن وزارت و صدارت داشتند و در تثبیت مبانی تمدن اسلامی و ترویج آن دارای سهمی بزرگ بودند، در اصل از همین بوداییان ایرانی نو مسلمان بودند که خود پیش از آن در بلخ حرمت و اعتبار خاص داشتند و سدانیت نوبهار بزرگ آن شهر بر عهدهٔ آنان بود. در سند نیز، چنانکه از اشارات بلاذری در فتوح البلدان و اظهارات مؤلف کتاب چچنامه بر می‌آید، در آغاز ورود اسلام بوداییان این ناحیه که در نوشته‌های تاریخ نویسان و مؤلفان مسلمان از آنان به عنوان «سمنیه» و «بودیه» (در برابر براهمه) یاد می‌شود، نخستین گروههایی بودند که در این بخش از شبه قاره به اسلام روی آوردند و آشکار و پنهان با مسلمانان در بر انداختن قدرت برهمنان و سلاطین هندو مذهب همکاری بسیار مؤثر داشتند (نک: بلاذری، ۴۳۷-۴۳۸؛ چچنامه، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۱). جذب جمعیت انبوه بودایی در ساختار دینی و اجتماعی اسلام چنان کامل و تمام بود که در آغاز سدهٔ ۵/۱۱م که محمود غزنوی به نواحی غربی هند لشکرکشی می‌کرد، در سند و پنجاب و گجرات هیچ جا با مراکز و جماعات بودایی مواجه نمی‌شد؛ ابوریحان بیرونی نیز که در همان سالها تحقیق ماللهند را دربارهٔ ادیان و علوم و معارف مردم هند می‌نوشت و برای کسب اطلاع به شهرهای آن نواحی سفر می‌کرد، در هیچ جا از بوداییان نشانی نمی‌دید (نک: مجتائی، «بیرونی و هند»، ۲۷۶).

عامل دیگری که موجب افزایش جمعیت مسلمان در سرزمینهای جنوبی شبه قارهٔ هند و گسترش اسلام در آن نواحی شده بود، چنانکه اشاره شد، نفوذ آن در قشر بسیار وسیع طبقهٔ محروم و فرودست جامعهٔ هندویی بود. طبقهٔ «شودرا» که انبوهی کثیر از مردم هندو اکثر جمعیت آن سرزمین را تشکیل می‌داد، در اصل از بومیان محلی و غیر آریایی بودند که مغلوب آریاییان مهاجم شده، و هرگز در ساختار طبقاتی جامعهٔ برهمنی موقع و محلی نیافته بودند. از دیدگاه طبقات بالاتر افراد این طبقه ناپاک و نجس بودند و نه تنها حق ورود به معابد و جایگاههای خاص طبقات بالاتر را نداشتند، بلکه حضور و دیدارشان نیز نامطلوب و نامبارک تلقی می‌شد و طبعاً از کلیهٔ حقوق انسانی و اجتماعی محروم،

1. Hiun Tsang

2. Bhakti

3. Karma

4. Adiyār

5. Ālvār

6. Shankar-āchārya

7. Rāmānuja

8. Madhva

9. Vedānta

10. Advaita-Vedānta

11. Visishtha-advaita

12. Dvaita-advaita

خاطره آمدن شیخ ابو عبدالله خفیف به این جزیره و کرامات او در یادها زنده بوده است (همو، ۵۹۵).

از اوایل سده ۸ق/۱۴م، با فتوحات سلاطین خلجی و تغلق، بخشهای جنوبی هند نیز به تدریج در تصرف حکومتهای اسلامی درآمد و مسلمانان این سرزمینها طبعاً با هم کیشان شمالی خود ارتباط نزدیکتر یافتند و در تشکیل تمدن اسلامی شبه قاره و رونق بخشیدن بدان شریک و سهیم شدند. از این روی، اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی آنان از این زمان به بعد باید در متن تاریخی دیگری و در ارتباط با تحولات سیاسی حکومتهای اسلامی در سراسر شبه قاره به صورت کلی و به هم پیوسته بررسی شود، زیرا از سده ۸ق به بعد، به رغم تنوع حکومتها و سلسله‌های سلاطین و چندگانگی کیفیات اقلیمی و جغرافیایی، فرهنگ و تمدن اسلامی در تمامی این سرزمینها، از کشمیر و پنجاب و بنگال تا نواحی جنوبی دکن و مهاراشترا، کلاً از نوعی وحدت و همسانی برخوردار بوده است.

اما جریان اصلی ورود اسلام به هند و گسترش آن در سراسر شبه قاره با فتوحات سلطان محمود غزنوی در پنجاب و سند و گجرات، و سپس با انتقال مرکز حکومت غزنویان از غزنه به لاهور آغاز می‌شود. شهر لاهور از اواخر سده ۵ق/۱۱م تا دوران سلطنت آخرین شاهان غزنوی، نزدیک به یک قرن، یکی از مراکز مهم شعر و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی بود. عارف بزرگی چون علی بن عثمان هجویری مؤلف کشف‌المحجوب، نخستین کتاب مهم در تصوف به زبان فارسی، در اوایل این دوران در این شهر اقامت گزیده، و در مسجدی که بنا کرده بود، به تعلیم و ارشاد اشتغال داشت. هنوز مرقد او که به درگاه «داتا گنج بخش» شهرت یافته، زیارتگاه عموم مردم است و گویند: هر کس از اهل طریقت که به هند وارد می‌شود، باید نخست به زیارت مرقد شیخ مشرف شود (سبحان، ۱۲۸). پیش از هجویری، شیخ حسین زنجانی در این شهر به ترویج تصوف و تربیت اهل سلوک مشغول بود (نک: رضوی، «تاریخ تصوف...»، ۱/۱۱۲)، و شیخ اسماعیل لاهوری (د ۴۴۸ق/۱۰۵۶م) در آنجا فقه و حدیث و تفسیر تدریس می‌کرد (مبارکپوری، رجال‌السند...، ۷۹). در همین دوران دربار شاهان غزنوی محل اجتماع شاعران و ادیبان بود و کسانی چون نکتی لاهوری، ابوالعلاء عطاء بن یعقوب کاتب، معروف به ناکوک، مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی که جملگی از پیشاهنگان شعر فارسی در شبه قاره به شمار می‌روند، به دربار این سلاطین تعلق داشتند.

اسلام به عنوان نیروی فرهنگی و تمدن ساز از این زمان از لاهور به درون سرزمین پهناور و پر نعمت و پر تنوع هند راه یافت و در طی قرون با عناصری از فرهنگ باستانی این سرزمین در آمیخت و در دوران حکومت سلاطین غوری (۵۸۲ - ۶۱۲ق/۱۱۸۶ - ۱۲۱۵م)، مالیک (۶۰۲ - ۶۸۹ق/۱۲۰۶ - ۱۲۹۰م)، خلجی (۶۸۹ - ۷۲۰ق/۱۲۹۰ - ۱۳۲۰م)،

مجموعه این حرکتها و تغییرات در آینهها و دیدگاهها که به عنوان بهکتی جدید شناخته شده است، چنانکه خواهیم دید، در سده‌های ۶ - ۹ق/۱۲ - ۱۵م که اسلام در سرزمینهای شمالی شبه قاره رو به گسترش نهاده بود، از جنوب به شمال کشیده شد و به صورت نهضتی پر دامنه و فراگیر و پر دوام درآمد.

مسلمانانی که در مناطق جنوبی هند زندگی می‌کردند، غالباً اهل تجارت بودند و در قلمرو حکومت سلاطین هندو مذهب به کسب و کار اشتغال داشتند و با آنکه دارای مساجد و مدارس خاص خود بودند و مدرسان و فقیهان صاحب علم در میانشان اندک نبود (نک: ابن بطوطه، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۶۱)، آثار علمی و ادبی و تاریخی مهمی از ایشان بر جای نمانده است، زیرا در شهرهای این مناطق حکومت در دست سلاطین هندو مذهب بود و تشویق و حمایتی از فعالیتهای فرهنگی نمی‌شد. چنانکه از مندرجات کتاب رجال‌السند و الهند الی القرن السابع تألیف قاضی اطهر مبارکپوری بر می‌آید، در این ادوار مسلمانانی که در سرزمینهای جنوبی هند استعداد و قابلیت کسب می‌کردند و در علوم و معارف اسلامی پایه و مایه‌ای می‌یافتند، به مراکز علمی بیرون از هند، چون خراسان، عراق، حجاز، یمن و شام مهاجرت می‌کردند. وجود دانشمندان هندی در بغداد و نقل علوم و معارف هندی، خصوصاً در پزشکی، نجوم و ریاضیات، به مدارس و مراکز علمی مسلمانان در سده‌های نخستین هجری حکایت از آن دارد که روابط فرهنگی از هر دو سو برقرار بوده است (نک: مجتبیانی، «نقل علوم...»، ۷۰۰، ۷۰۳، ۷۰۴، نیز «بیرونی و هند»، ۲۴۹ به بعد).

چنانکه گفته شد، بیشتر مهاجران مسلمان در این نواحی به سرزمینهای عربی تعلق داشتند و به زبان عربی سخن می‌گفتند، لیکن در میان اینان از مردم ایران نیز بسیار بوده‌اند، و ظاهراً از همان روزگار زبان فارسی در میان مردم محبوبیت خاص داشته است. ابن بطوطه در این نواحی، از دکن، معبر و ملیبار تا سرانندیب و حتی جزایر جاوه و سوماترا، همه جا واژه‌ها و تعبیرات فارسی و نامهای ایرانی می‌شنید در ده فتن از شهرهای ملیبار، درختی بوده که می‌گفتند هر سال بر یکی از برگهای آن کلمه شهادت نقش می‌بسته است و مسلمانان آنجا آن را «درخت شهادت» نامیده بودند (ص ۵۶۲). در شهرهای این نواحی به معابد هندوان «بدخانه» (همو، ۵۵۴، ۵۷۸، ۵۷۹)، به سفره طعام «خوانچه» (همو، ۵۵۶)، به جامه‌دان «بقشه» (بقچه) می‌گفتند (همو، ۵۸۴)؛ وزیر یکی از جزایر مالدیو به ابن بطوطه کنیزکی بخشید که «قل‌استان» (گلستان) نام داشت و فارسی می‌دانست (همانجا)؛ پادشاه سیلان با ابن بطوطه به فارسی سخن می‌گفته است (همو، ۵۹۴) و در طول راهی که به قدمگاه حضرت آدم در این جزیره منتهی می‌شد، اغلب منزلگاهها نامهای فارسی داشته‌اند، چون «خوربوزنه»، «خورخیزران»، «مغاره باباطاهر»، «مغاره اصفهانی»، «غوطه‌گاه عارفان»، «دروازه الجبل». بر دامنه کوهی که قدمگاه در بالای آن است، درختی به نام «درخت روان» بوده است (همو، ۶۰۰). هنوز

تغلق (۷۲۰-۱۱۷ق/۱۳۲۰-۱۴۱۴م)، سادات (۸۱۷-۸۵۵ق/۱۴۱۴-۱۴۵۱م)، لودی (۸۵۵-۹۳۲ق/۱۴۱۵-۱۵۲۶م) و بابری (۹۳۲-۹۳۲ق/۱۲۷۴-۱۵۲۶م) در دهلی، و سلاطین مسلمان گجرات (۷۹۳-۹۹۱ق/۱۳۹۱-۱۵۸۳م)، دکن (۷۴۸-۱۰۹۸ق/۱۳۴۷-۱۶۸۷م)، کشمیر (۷۴۷-۹۹۷ق/۱۳۴۶-۱۵۸۹م) و بنگال (۷۳۹-۱۳۳۸ق/۱۵۷۶-۱۷۰۷م) رواج و رونق و گسترش یافت. تمدن اسلامی هند در سده ۱۱ق/۱۷م به اوج اعتدالی خود رسید و یکی از غنی‌ترین و پرشکوه‌ترین تمدنهای جهان را در این سرزمین پدید آورد.

از آغاز ورود اسلام به سرزمین هند همواره آمد و شد و روابط تجاری و فرهنگی میان مسلمانان این ناحیه و ملتها و کشورهای اسلامی آسیای غربی و میانه برقرار بوده است و در طول سده‌های متمادی از ترکیب آنچه مهاجران مسلمان با خود به آنجا می‌آوردند، با آنچه مسلمانان بومی و مقیم از کار و کوشش خود حاصل می‌کردند، تمدنی بزرگ پدید آمد که در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م به اوج قدرت و شکوه‌مندی خود رسید و تمامی گستره این بخش از جهان را - از دامنه‌های هیمالیا در شمال تا سواحل اقیانوس در شرق و جنوب - دربر می‌گرفت.

آداب ملک‌داری و قواعد و آیینهای دیوانی و درباری در طول ۸ قرن حکومت اسلامی در هند کلاً همان میراثی بود که از سامانیان به غزنویان و از غزنویان به سلسله‌های سلاطین دوره‌های بعد رسیده بود. بنابر همان سنتهای دیرینه، دربارهای شاهان مرکز اصلی حفظ و ترویج بخش عمده‌ای از شعب و عناصر فرهنگی اسلامی بود. شعر و ادب درباری، هنرهای تزئینی، تاریخ‌نگاری و تألیفات مربوط به امور کشورداری و آداب حرب و احکام دادرسی و نظایر اینها کلاً به دربارها تعلق داشت؛ معماری و حجاری و سایر اینگونه فنون و صنایع نیز عموماً محتاج حمایت و تعهد صاحبان جاه و مقام و ثروت بود، ولی در همین احوال، آنچه بیشتر جنبه مردمی داشت و در اعماق جامعه نفوذ می‌کرد، شعر و ادب صوفیانه و معارف خانقاهی و تعلیمات دینی و اخلاقی بود که به توسط پیران و مشایخ صوفیه در تکیه‌ها و خانقاهها و مجالس و عظم و قوالی، گاه به زبان فارسی و گاه به زبانهای محلی، برای عامه مردم بیان می‌شد و موجب گرایش و گروه انبوه مردم هندو مذهب در شهرها و روستاها به اسلام می‌گردید.

یکی از عرصه‌های بسیار مهم و مؤثر فکری و فرهنگی اسلامی در شبه قاره، ادبیات صوفیانه‌ای است که به نظم و نثر در شهرها و مراکز خانقاهی این سرزمین پدید آمده است. کشف‌المحجوب علی بن عثمان هجویری که در نیمه دوم سده ۵ق/۱۱ در لاهور نوشته شده است، در حقیقت نخستین تألیف مهم در تصوف به زبان فارسی و یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه به شمار می‌رود. همچنان که تصوف اسلامی از سده‌های ۵ و ۶ق از خراسان تا عراق به هند روی آورد و وسیله ارتباط میان مسلمانان این ناحیه با عالم اسلامی بیرون هند گردید، نظم و نثر عرفانی شاعران و نویسندگان مسلمان هند نیز کلاً به پیروی از سبک و

شیوه آثار شاعران صوفی مسلک خراسان و عراق بود. برخی از این آثار چون *فوائد الفوائد* امیر حسن سجزی (سده ۸ق/۱۴م) که ملفوظات و مجالس نظام الدین اولیاست؛ مکتوبات سیدعلی همدانی، شرف الدین منیری و شیخ احمد سرهندی؛ مجموعه‌های مکتوبات مشایخ دیگر؛ *سیرالاولیاء* میرخورد؛ *اخبار الاخیار* محدث دهلوی؛ و آثار امیر خسرو دهلوی، سیدعلی همدانی، محمد گیسو دراز، شاهزاده محمد داراشکوه و شاه ولی الله دهلوی، علاوه بر آگاهیهای فراوان درباره افکار و احوال مشایخ صوفیه در دوره‌های مختلف و چگونگی اوضاع خانقاهها و زندگانی خانقاهی در آن سرزمین، شامل قواید تاریخی و اجتماعی بسیار نیز هستند.

پایگاه اصلی شعر و ادب فارسی، چنانکه گفته شد، دربار سلاطین بود و شاعران و نویسندگان و ادیبان در آغاز و تا ظهور حکومت بابران تقریباً همگی از مهاجران پارسی زبان و غالباً از مردم خراسان بزرگ بودند. کسانی چون فضل بخارایی، ضیاءالدین سجزی، سراجی خراسانی، محمد کاتب بلخی، خطیرالدین جرجانی، محمد عرفی، ضیاءالدین نخشی، بدرالدین چاچی، محمود گاوآن گیلانی، آذری طوسی و شمار دیگری از شاعران و نویسندگان وابسته به دربارهای دهلی، سند، کشمیر و دکن از مهاجران ایرانی بودند. تنها شخصیت برجسته و مهم در عالم ادب در این دوره که زادگاه او هند بود و تمامی عمر را در آنجا به سربرد، امیر خسرو دهلوی است که بی شک یکی از بزرگ‌ترین شاعران پارسی گوی و از چهره‌های بسیار درخشان ادبی و تاریخی جهان اسلام به شمار می‌رود. شعر و ادب فارسی در این دوران در حقیقت شاخه‌ای از ادبیات پارسی رایج در شهرهای ایران بود و از حدود شیوه‌ها و قالبها و مضامین و موضوعات معروف و مأنوس آن روزگار تجاوز نمی‌کرد. حتی امیر خسرو با آنکه از حدود هندوستان پا فراتر ننهاده بود، در غزل از سعدی و عراقی و عطار پیروی می‌کرد و در داستان‌سرایی منظوم راه و روش نظامی گنجوی را در پیش گرفته بود. نوآوری در کلام این شاعران بسیار اندک بود و در شعر امیر خسرو نیز از آوردن برخی تعبیرات و تشبیهات و استعارات چندان فراتر نمی‌رفت. آنچه در کلام امیر خسرو و برخی دیگر از شاعران این دوره تا حدودی تازگی دارد، رنگ محلی و تصویرهایی از چگونگی زندگانی و آداب و احوال مردم بومی هند است.

با تشکیل حکومت بابران در سده ۱۰ق/۱۶م، خصوصاً بعد از آنکه همایون، فرزند و جانشین بابر که از پیش شیرشاه سوری گریخته، و به دربار شاه طهماسب صفوی پناهنده شده بود، به یاری نیروهای ایرانی به هند بازگشت و سلطنت از دست رفته خود را باز یافت (۹۶۲ق/۱۵۵۵م)، فضای فکری و فرهنگی اسلامی در هند تحول یافت و گروههایی از شاعران و ادیبان و دانشمندان و صنعتگران و حتی دولتمردان و سپاهیان ایرانی همراه همایون و پس از استقرار او رهسپار هندوستان شدند و این جریانی بود که تا پایان حکومت بابران در اواسط سده ۱۳ق/۱۹م ادامه داشت.

گسترش نهاد. نخستین پارسی نویسان این نواحی نیز در آغاز از مهاجران پارسی زبان بودند که از نقاط مختلف به دربارهای سلاطین غوری، خلجی و تغلق پیوسته بودند و خصوصاً بعد از حمله مغول به آسیای مرکزی و خراسان گروههایی از اهل علم و ادب و عرفان و هنرهای مختلف از شهرهای آن نواحی به مناطق امن و آباد شمالی و شمال غربی شبه قاره که تحت حکومت فرمانروایان مسلمان از آرامش و استقرار و فراخی معیشت برخوردار بود، روی آوردند. بدین سان، علاوه بر شعر و ادب درباری، بخش بزرگی از موارث فرهنگی جهان اسلام به این سرزمینها راه یافت و همچون شاخه بسیار تناور و برومندی از همان اصل و بنیاد در محیط فکری و اجتماعی جدید رو به رشد و گسترش نهاد.

در دهه‌های اول سده ۷ق/۱۳م چندتن از ادیبان و دانشمندان بنام آن روزگار در ملتان و سند به دربار ناصرالدین قباچه (د ۶۲۴ق/۱۲۲۷م) پیوستند، و وزیر او عین الملک اشعری - که مردی ادب دوست و معارف پرور بود - در تشویق و حمایت شاعران و دانشمندان سعی تمام داشت. سدیدالدین محمد عوفی که در این دوران در ملتان به سر می‌برد، لباب الالباب را که نخستین تألیف مهم در شرح احوال شاعران و ادیبان ایرانی است، به نام همین وزیر نوشت. قاضی مناج الدین سراج مؤلف تاریخ طبقات ناصری، این کتاب را در دربار ناصرالدین قباچه آغاز کرد. شمس الدین ایلتمش در ۶۲۴ق بر ناصرالدین قباچه پیروز شد و سند و ملتان را به سلطنت دهلی منضم ساخت. او نیز به تشویق و تربیت اهل ادب اهتمام داشت و فخرمدبر کتاب آداب الحرب و الشجاعة را که بیان آداب و آیینهای ملک‌داری و فنون جنگ و لشکر آرای است و در نوع خود از مهم‌ترین آثار ادبی فارسی به شمار می‌رود، در عهد این سلطان تألیف کرد. مؤیدالدین محمد خوارزمی کتاب احیاء العلوم غزالی را در عهد او و به فرمان وزیر او ابوسعید محمد جنیدی به فارسی در آورد و محمد عوفی کتاب جوامع الحکایات را به نام او تألیف کرد. نظام الدین حسن نظامی (فرزند نظامی عروضی، مؤلف چهار مقاله)، از تاریخ‌نگاران بنام شبه قاره نیز به این دوره تعلق دارد و تألیف مهم او، تاج المآثر از منابع مهم تاریخ سده‌های ۶ و ۷ق در این ناحیه است.

نثر نویسی در مراکز علمی و ادبی شبه قاره در چند زمینه پیشرفت قابل ملاحظه و اهمیت تاریخی و فرهنگی خاص داشته است. تاریخ این سرزمین از سده ۲ تا ۱۳ق/۸ تا ۱۹م، بیش از هزار سال کلاً بر نوشته‌های سیاحان و جغرافی نویسان و تاریخ‌نگاران مسلمان مبتنی بوده است. در خود هند با آنکه سابقه تاریخی طولانی و فرهنگ دینی و هنری بسیار کهن و دامنه‌دار وجود دارد، از سنت تاریخ نگاری و ثبت وقایع اثر و نشانه بارز و نظرگیری یافت نمی‌شود. کتابهایی چون مهابهارته، رامایانه و پورانه‌ها همگی حماسه‌های دینی و اسطوره‌های غیر تاریخیند و طبعاً فایده تاریخی آنها بسیار اندک است و اگر در دربارهای شاهان ثبت وقایع و نوشتن کارها و فتوحات مرسوم بوده است، امروزه در این باب جز برخی سنگ نبشته‌ها بر دیوارهای معابد یا نقاط دیگر و ذکر

همایون یک سال پس از بازگشت درگذشت و پسرش اکبرشاه بر تخت نشست (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) و دیری نگذشت که از کابل، قندهار و کشمیر تا گجرات، راجستان، بنگال، بهار و بخشهایی از دکن به قلمرو سلطنت بابریان پیوست. دوران ۵۰ ساله حکومت اکبرشاه دوران استقرار کامل و اعتلای حکومت اسلامی در شبه قاره بود و نظامات و بنیادهایی که در زمان او نهاده شد، دو قرن و نیم ادامه داشت. دربار دهلی در عهد سلطنت اکبرشاه و جهانگیر و شاهجهان یکی از بزرگ‌ترین مراکز فرهنگی آن روزگار بود و توجه به علوم و فنون و معارف هندوی و دعوت از دانشمندان و صنعتگران بومی هندو مذهب به همکاری بر غنا و تنوع آن افزوده بود. به گفته ابوالفضل علامی، وزیر دانشمند اکبرشاه در آیین ۳۰ از کتاب آیین اکبری، نزدیک به ۲۵۰ تن دانشمند، شاعر، حکیم، عارف و موسیقی‌دان در دربار شاهی حضور دائم داشتند، و عبدالقادر بدائونی که جلد سوم از کتاب منتخب التواریخ را به ذکر بزرگان شعر، ادب و عرفان و علوم وابسته به دربار اکبری اختصاص داده است، شمار اینگونه اشخاص را به نزدیک ۲۹۰ می‌رساند. شایسته توجه است که شمار قابل ملاحظه‌ای از این اشخاص از هندیان هندو مذهب بوده‌اند.

در شعر فارسی در این دوره تحولی چشمگیر روی داده بود و شیوه‌ای که به «سبک هندی» معروف شده است، رواج تمام داشت. گرچه صورتهای نخستین این سبک در سده ۱۰ق/۱۶م در ایران ظاهر شده بود و بسیاری از ویژگیهای آن در اشعار بابا فغانی (د ۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، امیدی تهرانی (د ۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، هلالی جغتایی (د ۹۳۶ق/۱۵۲۹م) و برخی دیگر از شاعران این دوره دیده می‌شد، رونق و رواج آن در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م در هند بود و شاعرانی چون عرفی (د ۹۹۹ق/۱۵۹۰م)، طالب (د ۱۰۳۹ق/۱۶۲۶م)، ظهوری (د ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م)، کلیم (د ۱۰۶۱ق/۱۶۵۰م)، صائب (د ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م)، غنی کشمیری (د ۱۰۷۷ق/۱۶۶۶م) و بیدل (د ۱۱۳۳ق/۱۷۲۰م) آن را به کمال رساندند. اما با اینکه سبک هندی شیوه خاص شاعران پارسی گوی شبه قاره بود و با ذوق و سلیقه خاص جامعه شعر دوست سازگار شده بود، برخی از سخن‌سرایان بزرگ این سرزمین، چون فیض و غالب و اقبال شعر خود را به مضمون سازها و خیال انگیزیهای سبک هندی محدود نکردند و به اسلوب سخن شاعران سلف نیز توجه کامل داشتند. آخرین شاعر بزرگ پارسی گوی شبه قاره محمد اقبال لاهوری (د ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م) بود که دقیق‌ترین اندیشه‌ها را در قالب شعر فارسی بیان کرده، و نه تنها افکار بلند نو و مضامین بدیع در سروده‌های خویش آورده است، بلکه قالبهای معروف و مأنوس شعر فارسی را نیز گاهی دگرگون ساخته، و اشکال و طرز و اسلوب نو عرضه داشته است.

نثر فارسی از اواخر سده ۶ق/۱۲م از غزنین نخست به لاهور و ملتان و سپس به دهلی و سایر مراکز که مسلمانان تأسیس کرده بودند، راه یافت و چون زبان دیوانی و درباری بود، به تدریج در سطوح مختلف جامعه و در میان نو مسلمانان بومی و بومیان غیر مسلمان رو به رواج و

آنچه جهانگردان و تاریخ‌نویسان مسلمان این دوره به زبان تازی درباره جنبه‌های مختلف این موضوع در تألیفات خود آورده‌اند، کلاً یا مبتنی بر مشاهدات عینی خود آنهاست و یا نقل‌گفته‌های سیاحان و مورخان و گزارشگرانی است که دیده‌ها و شنیده‌های خود را باز گفته‌اند. این آثار از لحاظ تاریخ سده‌های میانه شبه قاره، خصوصاً سده‌های ۱- ۵ق/۷-۱۱م آن سرزمین که هنوز تاریخ نگاری به زبان فارسی در دربارها و شهرهای بزرگ آنجا شروع نشده بود، حائز کمال اهمیت است و گوشه‌هایی از تاریخ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بخش بزرگی از جهان متمدن آن روزگار را تنها در این نوشته‌ها می‌توان دید.

در اینجا فهرست‌وار به مهم‌ترین این کتابها اشاره‌ای کوتاه می‌شود: فتوح البلدان بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م) معتبرترین تألیف در تاریخ فتوحات اسلامی در سند و ملتان، مبتنی بر اخبار هشام کلبی و مدائنی؛ سلسله‌التواریخ سلیمان تاجر که در ۲۳۷ق/۸۵۱م نوشته شد و ذیل آن از ابوزید سیرافی، شامل گزارشهایی از مشاهدات شخصی این دو بازرگان مسلمان در بندرها و شهرهای ساحلی و مرکزی هند و شرح آداب و رسوم و رفتار اجتماعی مردم آن نواحی و انواع خوراک و پوشاک و چگونگی معاش و معیشت آنان؛ کتاب اخبار الصين والهند از مؤلفی ناشناخته که آن نیز در ۲۳۷ق نوشته شده، و متضمن اطلاعاتی است درباره آداب و رسوم و عادات و روشهای زندگانی مردم چین و هند؛ کتاب المسالك والممالك ابن خردادبه (اواسط سده ۳ق/۹م) شامل اطلاعات دقیق جغرافیایی و وصف شهرها و فواصل آنها که غالباً از المسالك والممالك جیهانی گرفته شده است؛ تاریخ یعقوبی (د ۲۸۴ق)، متضمن گزارشهای جغرافیایی و اطلاعات سودمند درباره فرهنگ و علوم هندی، روایات درباره اختراع نرد و شطرنج و بیان معانی رمزی آنها، ذکر کتابهای هندوان در نجوم و ریاضیات و پزشکی به نوعی که در دوره‌های بعد در کتابهایی چون تألیفات ابن ندیم و قفطی نیز دیده می‌شود؛ البلدان ابن فقیه همدانی (اواخر سده ۳ق) در وصف شهرهای هند و فواصل آنها و آداب و رسوم رایج در میان مردم و مقایسه آنها با احوال ساکنان بلاد چین و ایران که به گفته ابن ندیم (ص ۱۷۱) کلاً از المسالك والممالك جیهانی نقل و اقتباس شده است؛ الاعلاق النفیسه ابن رسته شامل مطالبی درباره عادات و آداب مردم هند و وصف برخی از معابد و ذکر محصولات و کالاهای تجارتنی آنجا براساس گزارشهای مؤلفان پیشین؛ عجایب الهند بزرگ بن شهریار، دریانورد ایرانی که در اوایل سده ۴ق/۱۰م بندرها و جزایر و شهرهای ساحلی هند را تا حدود چین و جزایر اطراف آن سیاحت کرده، و شگفتیهایی را که در این مناطق دیده و شنیده، در این کتاب باز گفته است؛ مروج الذهب، که مؤلف آن مسعودی در دهه‌های نخستین سده ۴ق به نواحی جنوبی و سواحل غربی هند سفر کرده، و آگاهیهای بسیار مفید

موقوفاتی که بعضی از حکمرانان محلی به معبد یا محل مقدسی اختصاص داده‌اند. و یا اشاره‌ای که در مقدمه کتابی یا نمایشنامه‌ای به پادشاهی رفته است، چیز قابل ملاحظه‌ای موجود نیست. در اینگونه نوشته‌ها شاعر یا نویسنده وقایع تاریخی را با داستانهای اسطوره‌ای درهم می‌آمیزد و نسب و نسبت پادشاه مدح خود را به خدایان و پهلوانان افسانه‌ای می‌رساند، بی آنکه زمان و مکان رویدادها را معین کند. یکی دو منظومه شبه تاریخی از این دوران به زبان سنسکریت برجای مانده است، چون هرشه چرته^۱ که شرح فتوحات هرشه، پادشاه قنوج (سده ۷م) است و منظومه ویکرمه ویکیه^۲ که وصف کارهای ویکرمه آدیتیه^۳، پادشاه معروف سلسله چالوکیه^۴ است و در فصلهای اول آن از شاهان دیگر این سلسله سخن می‌رود. ولی خاصیت اصلی این منظومه‌ها کلاً مدیحه‌سرایی است و در آنها به هیچ روی توالی تاریخی وقایع و تعیین زمان و مکان رویدادها مورد نظر نبوده است و هیچ گونه اطلاعی درباره اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و فرهنگی آن روزگار مستقیماً و به طور قابل استناد و اعتماد از آنها به دست نمی‌آید. از سوی دیگر، مسلمانان از آغاز ورود به سرزمینهای غربی و جنوبی شبه قاره به شناخت اوضاع طبیعی و جغرافیایی این مناطق و چگونگی احوال اجتماعی و اقتصادی مردم آن همت گماشتند و سیاحان و بازرگانان و جغرافی‌نویسان مسلمان سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م به تحریر و ثبت مشاهدات خود در این نواحی و تألیف کتاب به زبان عربی درباره چگونگی معیشت مردم در شهرها و روستاها، آداب و اعمال دینی آنان و وصف خصوصیات اقلیمی نواحی مختلف پرداختند و گروهی نیز به گردآوری اخبار و گزارشهای ناقلان و راویان و ثبت و درج آنها در کتابهای خود مشغول شدند.

از نخستین کسانی که در این راه پیشگام بودند، باید از ایقان نام برد که در آثار خود آگاهیهای بسیار در موضوعات مربوط به سند و هند گرد آورده بودند؛ ابن اسحاق (د ۱۵۱ق/۷۶۸م) صاحب کتابهای الخلفاء، السیره، المبتدأ و المغازی (نک: ابن ندیم، ۱۰۵)؛ هشام کلبی (د ۲۰۶ق/۸۲۱م)، مؤلف کتابهای بسیار، از جمله کتاب البلدان الکبیر، کتاب البلدان الصغیر، الاقالیم، التاریخ و اخبار الخلفاء (همو، ۱۰۹)؛ ابوالحسن مدائنی (د ۲۲۵ق/۸۴۰م)، صاحب دو کتاب نغز الهند و عمال الهند (همو، ۱۱۶)؛ و ابوعبدالله جیهانی (د ۳۰۶ق/۹۱۸م)، وزیر امیر نصر سامانی، مؤلف کتاب المسالك و الممالك (همو، ۱۵۳). این کتابها همه از میان رفته‌اند، اما بخش بزرگی از مطالب آنها در تألیفات تاریخ نگاران سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م چون صورت اصلی اولین کتاب تاریخ سند که ترجمه فارسی آن به نام چچنامه در دست است، فتوح البلدان بلاذری، البلدان ابن فقیه همدانی، الاعلاق النفیسه ابن رسته، المسالك و الممالك ابن خردادبه و تألیفات تاریخی و جغرافیایی دیگر نقل شده، و امروز موجود است.

نوشته شده، از آن بهره گرفته‌اند. دومین کتاب تاریخ که در هند به زبان فارسی تألیف یافته، تاج المآثر از نظام الدین حسن نظامی نیشابوری (فرزند نظامی عروضی) است که وقایع دوران سلطنت قطب الدین ایبک (۶۰۲-۶۰۷ ق/۱۲۰۶-۱۲۱۰ م) و شمس الدین ایلتتمش (۶۰۷-۶۲۳ ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶ م) را دربر دارد. پس از این کتاب باید از تاریخ عمومی طبقات ناصری تألیف منهاج سراج جوزجانی یاد کرد که در ۶۵۸ ق/۱۲۶۰ م به نام ناصرالدین محمود پسر ایلتتمش نگارش یافته است. اهمیت این دو کتاب اخیر بیشتر بدان سبب است که مؤلفان خود شاهد و ناظر وقایع دوران آغاز سلطنت دهلی بوده‌اند.

امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ ق/۱۲۵۳-۱۳۲۵ م) گرچه بزرگ‌ترین شاعر پارسی‌گوی شبه قاره به شمار می‌رود، لیکن برخی از نوشته‌ها و منظومه‌های او جنبه تاریخی دارد و از این لحاظ دارای ارزشی خاص است. وی با چند تن از سلاطین دهلی (جلال الدین، علاء الدین و قطب الدین خلجی و غیاث الدین تغلق) معاصر و مصاحب بوده، و در دربار آنان مقام و منزلت داشته است. مفتاح الفتوح او شرح فتوحات جلال الدین خلجی، و خزائن الفتوح یا تاریخ علایی (به نشر) تاریخ وقایع دوران سلطنت علاء الدین خلجی، لشکرکشی او به نواحی جنوبی هند و فتوحات سردار او ملک کافور در دکن است. امیر خسرو در منظومه نهمسهر از پیروزیهای قطب الدین مبارکشاه خلجی (۷۱۸ ق/۱۳۱۸ م) سخن می‌گوید و در قران السعدین دیدار بغراخان حکمران بنگال را با معزالدین کیتباد (۶۸۸ ق/۱۲۸۹ م) حکایت می‌کند و در تعلق نامه رویدادهای زمان حیات خود را تا جلوس غیاث الدین تغلق (۷۲۰ ق/۱۳۲۰ م) باز می‌گوید.

در دوران حکومت تغلقیان چند کتاب مهم تاریخی و جغرافیایی به زبانهای فارسی و عربی نوشته شد که اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی هند را در این عصر روشن می‌سازد. ضیاءالدین برنی در ادامه طبقات ناصری کتاب تاریخ فیروزشاهی را نوشت (۷۵۹ ق/۱۳۵۸ م) که از سلطنت غیاث الدین بلبن (۶۶۴-۶۸۶ ق/۱۲۶۶-۱۲۸۷ م) تا پایان حکمرانی محمد تغلق (حک ۷۵۲ ق) و ۶ سال اول سلطنت فیروز شاه (حک ۷۵۲-۷۹۰ ق) را دربر می‌گیرد. چندی بعد شمس سراج عقیق در کتاب دیگری به همین نام (تاریخ فیروزشاهی) سراسر دوران حکومت فیروزشاه را به رشته تحریر کشید.

در دوره سلاطین خاندانهای سادات (۸۱۷-۸۵۵ ق/۱۴۱۴-۱۴۵۱ م) و لودی (۸۵۵-۹۳۳ ق/۱۴۵۱-۱۵۲۶ م) نیز کتابهایی در شرح وقایع آن روزگار نوشته شد، لیکن تاریخ تفصیلی آخرین فرمانروایان دهلی در کتابهای تاریخ عمومی و محلی که در عهد سلاطین بابری نوشته شده، آمده است. در این دوران دو کتاب مهم به زبان تازی نوشته شد که از مهم‌ترین منابع تحقیق در تاریخ و اوضاع اجتماعی هند در سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م به شمار می‌روند. یکی از آن دو مسالک الابصار فی ممالک الامصار، تألیف ابن فضل الله عمری دمشقی (د ۷۴۹ ق/۱۳۴۹ م) است که آن نیز جغرافیای عمومی جهان است و مؤلف

درباره اوضاع و احوال اقلیمی و جغرافیایی این سرزمین، چگونگی معیشت مردم در شهرها، وصف معابد و اشارات تاریخی و فرهنگی گوناگون در کتاب خود آورده است؛ مسالک الممالک اصطخری و احسن التقاسیم مقدسی که هر دو در نیمه دوم سده ۴ ق تألیف شده، و اطلاعات فراوان درباره اوضاع جغرافیایی و صنعت و تجارت و محصولات آن سرزمین دربر دارند؛ کتاب معروف الفهرست ابن ندیم که در ۳۷۷ ق/۹۸۷ م تألیف شده، و در فصول مختلف آن از ادیان و عقاید و معابد و اصنام، خط و کتابت، اسامی دانشمندان و منجمان و پزشکان و کتابهایی که از هندی به تازی ترجمه شده، سخن رفته است؛ طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی (د ۴۶۲ ق/۱۰۷۰ م) که مطالبی درباره پزشکی و نجوم هندی و ذکر نامهای برخی از کتابهای این علوم را شامل است.

در اینجا باید از کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق نوشته شریف ادریسی، ادیب و مورخ مسلمان سیسیلی (د ۵۶۰ ق/۱۱۶۵ م) که جغرافیا و تاریخ عمومی جهان است، نیز یاد کرد. مؤلف اجزاء ۸ و ۹ و ۱۰ از اقلیم اول، و اجزاء ۷ و ۸ از اقلیم دوم را به جغرافیای هند اختصاص داده، و در وصف هر ناحیه از آداب و رسوم و محصولات و صناعات آن سخن گفته است. گرچه مطالب این کتاب غالباً اقتباس از نوشته‌های مؤلفان پیشین است، لیکن در برخی موارد نکات و اشاراتی دیده می‌شود که از منابع دیگری که امروز در دست نیست، گرفته شده، و یا از گزارشگران و سیاحان دیگر به مؤلف رسیده است.

اینها مهم‌ترین تألیفات تاریخی و جغرافیایی مربوط به شبه قاره هند به زبان عربی است که اساس تاریخ نگاری این سرزمین در سده‌های ۱ تا ۵ ق/۷ تا ۱۱ م پیش از تشکیل حکومتهای اسلامی در آنجا است. ولی کامل‌ترین و بنیادی‌ترین تألیف در تاریخ فرهنگ و علوم و ادیان هند و یکی از بزرگ‌ترین آثار علمی و تاریخی جهان - کتاب تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی است که در حدود سال ۴۲۱ ق/۱۰۳۱ م به زبان عربی نوشته شده، و نتیجه چندین سال تحقیق و تتبع و مشاهده و مذاکره مؤلف در شهرهای نواحی غربی شبه قاره و مطالعات او در آثار علمی و دینی هندوان به زبان سنسکریت است (نک: مجتبیائی، «بیرونی و هند»، ۲۴۲-۲۹۱)؛ حتی امروز نیز کسانی که در تاریخ علوم و معارف هندی تحقیق و کاوش می‌کنند، از مطالعه این کتاب بزرگ بی‌نیاز نیستند.

تاریخ نگاری به زبان فارسی در شبه قاره از اوایل سده ۷ ق/۱۳ م در حکومت غوریان و ممالیک در دهلی آغاز شد. نخستین تألیف در این زمینه ترجمه فارسی کتابی است در تاریخ سند و فتوحات مسلمانان در این ناحیه که اصل آن به زبان تازی در اوایل سده ۳ ق نوشته شده بود (نک: پوته، «یو»). این کتاب امروز در دست نیست، ولی ترجمه فارسی آن که در ۶۱۳ ق/۱۲۱۶ م به دست علی بن حامد کوفی، از دبیران دربار ناصرالدین قباچه در اجه سند نوشته شده، موجود است و با عنوان فتحنامه سند یا چچنامه به طبع رسیده است. این کتاب مفصل‌ترین و معتبرترین تألیف در تاریخ فتوحات مسلمانان در این منطقه است و همه کتابهایی که در دوره‌های بعد در تاریخ سند و ورود مسلمانان بدانجا

در آن اطلاعات فراوان درباره نواحی شمالی شبه قاره از منابع گوناگون گرد آورده است. شرح مفیدی که قلقشندی (د ۸۲۱/ق ۱۴۱۸م) در جلد ۵ صبح الاعشی درباره اوضاع طبیعی و جغرافیایی هند و آداب و رسوم مردم آن آورده است، کلاً از این کتاب اخذ و اقتباس شده است. کتاب دیگر رحله ابن بطوطه، جهانگرد مراکشی (د ۷۷۹/ق ۱۳۷۷م) است که در دوران حکومت محمد تغلق چندین سال در شهرهای هند سیر و سیاحت داشت و مشاهدات خود را با دقت و روشنی تمام در کتابی به نام تحفة النظارفی غرائب الامصار و عجائب الاسفار به رشته تحریر کشید و یکی از معتبرترین و سودمندترین مدارک تحقیق در تاریخ این دوران را بر جای نهاد.

بنیاد تاریخ نگاری در هند در این دوره نهاده شد و از سده ۸/ق ۱۴م با گسترش اسلام در شمال و شرق و جنوب و تشکیل حکومت‌های اسلامی در بنگال، کشمیر، گجرات و دکن، دربارهای سلاطین این نواحی نیز مراکز بزرگی برای جلب هنرمندان و صنعتگران و شاعران و ادیبان و دانشمندان شدند. دهلی و آگره در زمان حکومت شاهان بابر - از بابر و همایون و اکبر تا آخرین سلاطین این سلسله - مهم‌ترین مراکز فرهنگ اسلامی هند بودند و آثار فرهنگی بسیار، از جمله کتابهای تاریخی چون همایون نامه، حبیب السیر، تاریخ الفی، اکبرنامه، طبقات اکبری، آیین اکبری، منتخب التواریخ، اقبال نامه، مآثر جهانگیری، پادشاه نامه، شاهجهان نامه، عالمگیر نامه، مآثر عالمگیری و دهها تألیف دیگر به صورت تاریخ عمومی جهان اسلام یا تاریخ سلسله بابر و یا تاریخچه دوران سلطنت شاهان مختلف این سلسله در این ناحیه نوشته شد. در نواحی دیگر نیز تاریخ نویسی محل و موقعی خاص یافته بود: در دکن تألیفاتی چون فتوح السلاطین عصامی (تصنیف: ۷۵۱/ق ۱۲۵۰م) و بهمن نامه آذری طوسی (د ۸۶۶/ق ۱۴۶۲م) که هر دو تاریخ منظوم، و به شیوه شاهنامه فردوسی سروده شده بودند و نیز تاریخ عمومی گلشن ابراهیمی، معروف به تاریخ فرشته نوشته قاسم فرشته (تألیف: ۱۰۱۵/ق ۱۶۰۶م)، برهان مآثر سیدعلی طباطبای (تألیف: ۱۰۰۰-۱۰۰۴/ق)؛ در سند کتابهایی چون تاریخ معصومی میر معصوم، متخلص به نامی (تألیف: ح ۱۰۰۱/ق)، تاریخ طاهری میرطاهر محمد نسیانی (تألیف: ۱۰۳۰/ق)، تحفة الکرام میر علیشیر قانع (تألیف: ۱۱۸۱/ق ۱۷۶۷م)؛ در گجرات تألیفاتی چون مرآت احمدی نوشته علی محمدخان (۱۱۷۵/ق)، تاریخ گجرات میر ابوتراب ولی (تألیف: ۱۱۵۱/ق) و ظفرالواله بمظفر و آله (به عربی) تألیف محمدبن عمر مکی، معروف به حاجی دبیر (ح ۱۰۲۰/ق)؛ در بنگال تاریخهایی چون ریاض السلاطین غلام حسین سلیم (تألیف: ۱۲۰۲/ق)؛ در کشمیر تألیفاتی چون ترجمه فارسی راج ترنگینی و تاریخ رشیدی میرزا حیدر دوغلات (تألیف: ۹۵۸/ق) و تاریخ کشمیر حیدرملک (تألیف: ۱۰۳۰/ق).

چنانکه ملاحظه می‌شود، سنت تاریخ نگاری با مسلمانان به شبه قاره راه یافت و بیش از یک هزاره، یعنی از اوایل سده ۲/ق ۸م تا پایان حکومت اسلامی هند در اواسط سده ۱۳/ق ۱۹م تاریخ این

سرزمین وسیع عمدتاً به دست مؤلفان مسلمان و به زبانهای فارسی و عربی نوشته شده است. بی شک گسترده‌ترین عرصه تاریخ نگاری در جهان اسلام در دربارها و مراکز فرهنگی دوران اسلامی این سرزمین به وجود آمد و مؤلفان بومی یا غیر مسلمانی که در اواخر این دوران به زبانهای محلی به تألیف کتابهای تاریخ و ثبت وقایع پرداخته‌اند، کلاً از سنت و روش مورخان مسلمان دوره‌های پیش پیروی کرده‌اند (نک: الیوت، ج I-VIII؛ استوری، 433-780/1(1)؛ ندوی، مسعود علی، ج ۲-۱).

غیر از نظم و نثر ادبی و تاریخ نگاری، زبان فارسی در چند زمینه دیگر نیز، چون تذکره نویسی، فرهنگ نویسی و انشا و ترسل در حیات فکری و فرهنگی شبه قاره سهمی بسیار بزرگ داشته است. مهم‌ترین تذکره‌های احوال ادبا و شعرای پارسی گوی و پارسی نویس، از لباب الالباب عوفی (تألیف: ح ۶۲۵/ق ۱۲۲۸م)، هفت اقلیم امین احمد رازی (تألیف: ح ۱۰۰۲/ق ۱۵۹۴م)، خلاصه الاشعار تقی الدین کاشی (تألیف: ح ۱۰۱۶/ق) و عرفات العاشقین تقی الدین اوحدی (تألیف: ح ۱۰۲۵/ق)، تا مرآت الخیال شیرخان لودی (تألیف: ۱۱۰۲/ق)، سفینه خوشگو از بندر ابن داس خوشگو (تألیف: ح ۱۱۵۰/ق)، خزانه عامره آزاد بلگرامی (تألیف: ۱۱۷۶/ق)، مجمع النفائس سراج الدین علیخان آرزو (تألیف: ۱۱۶۴/ق) و دهها مجموعه دیگر که تذکره‌های عمومی بوده‌اند و به ذکر احوال و نقل نمونه‌هایی از اشعار سخن‌سرایان پارسی زبان از آغاز ظهور شعر و ادب زبان دری اختصاص دارند، همگی در این سرزمین نگارش یافته‌اند. از جمله آثار مهم در این زمینه کتاب معروف مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری (د ۱۰۱۹/ق ۱۶۱۰م) است که در فاصله سالهای ۹۹۸ تا ۱۰۱۰/ق تألیف شده، و شرح احوال و ذکر آثار و نمونه‌هایی از اشعار جمعی از دانشمندان و شاعران و مؤلفان جهان اسلام را شامل است. علاوه بر اینگونه تذکره‌های عمومی، شمار بسیاری از تذکره‌های دوره‌ای و محلی نیز که به شعر و ادب فارسی در نواحی مختلف یا دوره‌ای خاص تعلق دارند، در سده‌های اخیر نوشته شده‌اند که از رواج و اهمیت زبان فارسی و فرهنگ اسلامی ایران در سراسر شبه قاره و تأثیر آن در فکر و روح مردم آن نواحی حکایت دارند. این تذکره‌ها از لحاظ تاریخ شعر و ادب فارسی در سراسر مناطق فارسی زبان جهان اهمیت خاص دارند و هیچ محقق نیست که در تحقیق در این زمینه‌ها از این آثار بی‌نیاز باشد.

در فرهنگ نویسی و بررسیهای مربوط به زبان نیز دانشمندان فارسی‌زبان یا فارسی‌دان شبه قاره آثار فراوان پدید آورده‌اند، و همچنان که ایرانیان در فرهنگ نویسی زبان عرب و صرف و نحو و صنایع ادبی آن پیشگام و مبتکر بوده‌اند و مهم‌ترین تألیفات در این زمینه‌ها به صاحب نظران ایرانی تعلق دارد، جامع‌ترین کتابهای لغت فارسی نیز تا این اواخر در سرزمین هند و به دست دانشوران ساکن در آنجا تألیف شده است.

نخستین فرهنگ فارسی در این ناحیه فرهنگ قواس است که در

فارسی نیز به سوی سادگی و روشنی بیان گرایش یابد. نظم و نثر زبان عربی از آغاز ورود اسلام به سند و سواحل جنوبی هند با اشخاصی از اعراب که همراه نخستین فاتحان و مهاجران مسلمان به آن نواحی رفته، و سکنی گزیده بودند، شروع شد و با آثار و سروده‌های شاعرانی چون ابوعطاء سندی، ابوضلع سندی و کشاجم سندی ادامه یافت و تا دوره‌های اخیر در شهرهای ایالات شمالی و جنوبی همچنان باقی بوده است (نک: پنهان، ۴۳-۴۹؛ حسنی، جم؛ مبارکپوری، رجال السنند، جم). در لغت عرب و فرهنگ نویسی این زبان نیز دانشمندان مسلمان هندی آثار ارزشمندی پدید آورده‌اند. از رضی الدین صغانی (د ۶۵۰ق/۱۲۵۲م) ادیب و دانشمند لغوی معروف لاهور چند تألیف مهم در لغت برجای مانده است. از جمله التکملة و الذیل و الصلوة، که ذیلی است بر صحاح جوهری، مجمع البحرین و العیاب که هر سه از آثار ارزشمند در این زمینه‌اند. کتاب لغت بزرگ و معروف تاج العروس که شرح مفصلی است بر قاموس فیروزآبادی، از آثار مرتضی زبیدی بلگرامی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) است که در بلگرام زاده شد و پس از تحصیل مقدمات علوم به دلی رفت و نزد شاه ولی الله دهلوی به تحصیل علوم دینی پرداخت و در ۱۱۶۳ق زهنسپار کشورهای عربی شد (نک: رانا، ۱۵۱؛ اظهر، ۳۶۶-۳۶۷؛ محمود، ۴۳۲). علاوه بر کتب لغت، چند تألیف مهم دیگر به زبان عربی در هند به انجام رسیده است که از معتبرترین مراجع علمی به شمار می‌روند، از آن جمله می‌توان از کتاب معروف کشف اصطلاحات الفنون محمد تهنونوی (د ۱۱۵۸ق) و کتاب تراجم و احوال مفصل و مبسوط نزهة الخواطر عبدالحی بن فخرالدین حسنی (د ۱۳۴۱ق) که شامل شرح احوال و آثار دانشمندان و بزرگان علم و ادب هند است، یاد کرد.

در علوم دینی، چون فقه، اصول، تفسیر و عقاید دانشمندان مسلمان هند از سده ۸ق به بعد به کتب معتبری که در این علوم در ممالک اسلامی نوشته شده بود، نظر داشتند. چنانکه ابوبکر بن تاج ملتانی (د بعد از ۷۳۶ق/۱۳۳۶م) کتاب خلاصه جواهر القرآن را در تلخیص جواهر القرآن غزالی نوشت و احیاء العلوم او را نیز به نام خلاصه الاحکام بشرط الایمان و الاسلام خلاصه کرد. وی کتاب الحج و المناسک را نیز طبق اصول فقه حنفی تألیف کرد (نک: رانا، ۱۵۸-۱۵۹). کتاب تبصیر الرحمان و تیسیر المنان فی تفسیر القرآن از علی بن احمد مهائمی (د ۸۳۵ق/۱۴۳۲م) به شیوه تفسیر جلالین تألیف شده، و مؤلف کتابی نیز در فقه شافعی به نام فقه مخدومی تصنیف کرده است. علی متقی برهانپوری (د ۹۷۳ق/۱۵۶۵م) شئون المنزلات را در شأن نزول آیات قرآنی نوشت و از آثار دیگر او کتاب کنز العمال در حدیث است. از دیگر آثار مهم در این زمینه یکی کتاب التفسیر المحمدی از شیخ محمدبن احمد گجراتی (د ۹۸۲ق/۱۵۷۴م) است و نیز ترجمه القرآن شیخ محب الله آبادی (د ۱۰۵۸ق/۱۶۴۸م) که تفسیری است عرفانی به روش توحید وجودی و مبتنی بر آراء ابن عربی. فیضی دکنی تفسیری نوشته است به نام سواطع الالهام که یکسره به حروف بی نقطه (مهمله) است. التفسیرات

دوران سلطنت علاءالدین محمدشاه خلجی (۶۹۵-۷۱۵ق) به کوشش فخرالدین مبارکشاه غزنوی، معروف به قواس گردآوری و تألیف شده، و مؤلف در تنظیم و ازهادهای روش اسدی طوسی را با دامنه‌های وسیع‌تر در پیش گرفته است. تا سده ۱۰ق/۱۶م چند کتاب لغت فارسی، چون ادات الفضلاء قاضی بدرالدین دهلوی (تألیف: ۸۲۲ق)، شرفنامه شیخ ابراهیم قوام فاروقی (تألیف: ح ۸۷۷ق) و مؤید الفضلاء محمدبن لاد لاهوری (تألیف: ۹۲۵ق) در این سرزمین نگارش یافت و این اساس و مبنایی شد که در سده‌های بعد با تألیف و تنظیم فرهنگهای بزرگ و معتبری چون کشف اللغات عبدالرحیم بهاری (سده ۱۰ق)، مدار الانفاضل الله داد فیضی (تألیف: ۱۰۰۱ق)، فرهنگ جهانگیری از جمال‌الدین حسین اینجو (تألیف: ۱۰۱۷ق)، برهان قاطع محمدحسین ابن خلف تبریزی (تألیف: ۱۰۶۲ق)، فرهنگ رشیدی از عبدالرشید تنوی (تألیف: ۱۰۶۴ق)، سراج اللغات و چراغ هدایت سراج الدین علیخان آرزو (تألیف: ۱۱۴۷ق)، مرآت الاصطلاح آننده رام مخلص (تألیف: ۱۱۵۸ق)، بهار عجم از تیکچندبهار (تألیف: ۱۱۶۲ق)، نوادر المصادر از همو (تألیف: ۱۱۶۶ق)، مصطلحات الشعراء وارسته سیالکوتی (تألیف: ۱۱۸۰ق)، هفت قلم غازی الدین حیدر، پادشاه اود (تألیف: ۱۲۲۹ق)، غیاث اللغات محمد غیاث‌الدین (تألیف: ۱۲۴۲ق)، فرهنگ آندراج از محمد پادشاه (تألیف: ۱۳۰۶ق)، آصف اللغات از نواب عزیز جنگ بهادر (تألیف: ۱۳۲۵-۱۳۴۰ق، ناتمام)، فرهنگ نظام از محمدعلی داعی الاسلام (تألیف: ۱۳۴۶-۱۳۵۸ق) در مراکز علمی و فرهنگی شبه قاره ادامه یافت.

علاوه بر کتب لغت فارسی، در لغت نویسی زبان عربی به فارسی نیز در این سرزمین کارهای مهم و سودمند انجام گرفته است و بعضی از کتب مهم در این زمینه، چون ترجمه و شرح قاموس فیروزآبادی، منتخب اللغات شاهجهانی و کتاب معروف منتهی الارب، به دست دانشمندان مقیم شهرهای شبه قاره تصنیف و تألیف یافته‌اند.

انشا و ترسل نیز از شعب عمده ادب فارسی بود که هم در دربارهای سلاطین و دستگاههای امیران و حکمرانان محلی جایگاه و اهمیت خاص داشت و هم در میان صوفیه و اهل علم. چندین کتاب در قواعد و اصول انشا از سده‌های ۸ و ۹ق تا دوره‌های اخیر تألیف یافته، و مجموعه‌های فراوان از مراسلات درباری و دیوانی و مکاتیب عارفان و صوفیه ترتیب داده شده که بسیاری از آنها به طبع نیز رسیده است. اصول انشا و نامه‌نگاری در شبه قاره در حقیقت دنباله این فن در ایران است و اهل انشا و ترسل از آثار دبیران و نویسندگان فارسی زبان ایرانی تقلید می‌کرده‌اند، لیکن در دوره‌های حکومت بابریان در شمال و سلاطین دکن شیوه‌ای خاص در میان مترسلان پدید آمد که از لحاظ زبان و شیوه نگارش با روش پیشینیان تفاوت دارد و عبارات پیچیده و غامض و فراوانی صنایع لفظی و تشبیهات و استعارات غریب غالباً فهم مطالب را دشوار می‌سازد. ولی در دوره‌های اخیر ظهور فن انشا و ترسل در زبان اردو و آشنایی با شیوه‌های نامه‌نگاری اروپاییان موجب شد که ترسل

الاحمدیه، از شیخ احمد صدیقی، معرف به ملاجیون (د ۱۱۳۰ق/ ۱۷۱۸م) شرح گزیده‌ای از آیات قرآنی است که استنباط احکام شرعی بر آنها مبتنی است. فتح الخیر بما لا بد من حفظه فی علم التفسیر، از شاه ولی الله دهلوی که بخشی است از الفوز الکبیر فی اصول التفسیر او، و احادیثی را که در تفسیر آیات به کار می‌رود، گرد آورده است. تفسیر مظهری، تألیف قاضی ثناء الله پانی پتی (د ۱۲۲۵ق/ ۱۸۱۰م) که به نام مراد و شیخ خود میرزا مظهر جان جانان تألیف کرده است. سید احمد خان نیز تفسیری بر قرآن کریم نوشته است به نام التحریر فی اصول التفسیر که به روش فکری و کلامی خاص اوست. تفسیر ترجمان القرآن، از ابوالکلام آزاد که کوششی است در نزدیک کردن فکر مسلمانان جهان جدید با اصول اعتقادی و بنیادی اسلام (نک: احمد، زبید، ۳۹۷-۴۱۴).

در علوم و فنون مختلف نیز چون پزشکی، ریاضیات و نجوم مسلمانان شبه قاره آثار فراوان پدید آوردند و همچنان که در سده‌های نخستین هجری غالباً دانشمندان هندی در نقل علوم آن سرزمین به جهان سهم بزرگ داشتند (نک: مجتبیائی، «نقل علوم»، ۶۹۷ به بعد)، در دوره حکومت اسلامی مهاجران مسلمان واسطه میان مدارس ممالک اسلامی و مراکز علمی شبه قاره بودند. اصطلاحات نجومی عربی که در آثار منجمان هندو مذهب به زبان سنسکریت وارده شده است (نک: وبر، ۲۶۴-۲۶۳)، نشان می‌دهد که علوم مسلمانان به مجامع علمی هندوان نیز راه یافته بود. در معماری و نقاشی و خطاطی و تذهیب کاری و سایر شعب فنون صنعتگران و هنرمندان مسلمان میان هند و کشورهای اسلامی پیوند و ارتباط برقرار کردند. در معماری اسلامی شبه قاره، از نخستین آثار و بناها، چون مسجد قوه الاسلام و قطب منار در نزدیکی دهلی ترکیب هنر اسلامی با عناصر بومی مشهود است؛ هر چه به دورانهای متأخر نزدیک‌تر می‌شویم خصوصاً بعد از بازگشت همایون از ایران و شروع حکومت بایریان و مهاجرت گروههایی از صنعتگران ایرانی به دهلی و شهرهای بزرگ هند، این ترکیب کامل‌تر و غنی‌تر می‌شود و در آثاری چون مقبره همایون در دهلی و تاج محل در آگره، جامع مسجد و مقبره عادل شاه ثانی در بیجاپور و چهار منار و مکه مسجد و جامع مسجد حیدرآباد دکن به اوج کمال خود می‌رسد و آثار این ترکیب با هماهنگی کامل حتی در معابد هندوان نیز دیده می‌شود.

در موسیقی آمیزش اجزاء و عناصر هندی با نغمه‌ها و آهنگهایی که مسلمانان با خود آورده بودند، موجب غنا و گسترش دامنه این هنر شده بود و خصوصاً خانقاههای صوفیه و مجالس قوالی و سماع و نیز ملازمه جشنها و مراسم دینی با موسیقی و آواز در رشد و رواج این هنر بسیار دخیل و مؤثر بوده است. از اسامی برخی از آلات موسیقی، چون رباب، سرود، طاووس، دلریا، سی تار، تنبور، طبله، شهنای و غیره می‌توان به اصل ایرانی و تأثیر موسیقی کشورهای اسلامی در این سرزمین پی برد (نک: عبدالقادر، ۲۹۹). امیر خسرو دهلوی، شاعر و ادیب بزرگ سده‌های ۷ و ۸ق در موسیقی مهارت و آگاهی تمام داشت و از ترکیب

نواهای هندی و ایرانی تحولی در این هنر پدید آورد و چندین مقام و نغمه جدید، چون عشاق، موافق، قول، ترانه و خیال به موسیقی بومی هند افزود (نک: شبلی نعمانی، ۱۲۱/۲-۱۲۳). گفته‌اند که سی تار را وی از تکامل وینای هندی و تنبور ایرانی اختراع نمود. او در ترویج قوالی نیز مؤثر بوده است. شاهان بایری، از بابر و همایون تا اورنگ زیب و جانشینان او، همگی دوستار هنر بودند و بیشتر آنان خود شعر می‌گفتند و نقاشی می‌کردند. به همین سبب، در سده‌های ۱۰-۱۳ق/ ۱۶-۱۹م انواع هنرها از خطاطی و تذهیب کاری تا نقاشی و معماری، در دهلی و پنجاب، و به تبع آن در دکن، کشمیر، گجرات و بنگال رشد و ارتقاء تمام یافت. چون در این سده‌ها، خصوصاً در دوران صفویه، روابط میان ایران و هند بسیار نزدیک و گسترده بود، گروههایی از هنرمندان و صنعتگران ایرانی به مراکز مهم هند مهاجرت کردند و در دربارهای دهلی و دکن مقیم شدند و از این راه، با ترکیب اشکال و عناصر هنری و ذوقی ایرانی و هندی در کلیه شعب هنرها آثاری پدید آمد که در عین ترکیبی بودن، همگی ویژگیهای خاص خود را داشتند؛ و امروز نمونه‌های بسیار از آنها در موزه‌ها و مجموعه‌های شخصی در غرب و در شبه قاره دیده می‌شود (نک: مارشال، ۵۷۳-۵۶۸/III).

به گفته ابوالفضل علامی، وزیر اکبر شاه در اطراف قصر سلطنتی و بناهای مجاور آن در زمان او بیش از ۱۰۰ کارگاه (کارخانجات) صنایع مختلف تأسیس شده بود (نک: آیین ۹؛ عبدالقادر، ۲۹۷-۲۹۶). یکی از مهم‌ترین آثار و نتایج ورود اسلام به شبه قاره هند ایجاد موجبات و امکانات برای رشد و تکامل زبانهای محلی و پیدایش ادبیات مکتوب به زبانهایی چون کشمیری، پنجابی و بنگالی بود که غالباً به تشویق حکام مسلمان انجام می‌گرفت (نک: داور، ۱۵۹؛ گورکر، ۸۶). علاوه بر اینکه در نتیجه ارتباط مردم بومی با دستگاههای دولتی و کارگزاران و دیوانیان، شمار قابل ملاحظه‌ای از لغات و تعبیرات فارسی و عربی در زبانهای محلی وارد، و موجب گسترش دامنه واژگان و تواناتر شدن آنها می‌شد، در سراسر شبه قاره، در مناطقی که قلمرو سلاطین مسلمان بود، زبان جدیدی به وجود آمد که به تدریج در میان مهاجران و بومیان رواج یافت و وسیله تفاهم مشترک و ارتباط میان ساکنان مسلمان و غیر مسلمان این مناطق شد. این زبان جدید که در آغاز به هندی و ریخته و بعدها به اردو و هندوستانی شهرت یافت (نک: ۵، د، اردو، زبان)، زبان عام و مشترک مسلمانان شبه قاره شد و از سده ۱۱ق به بعد، به تدریج ادبیات منظوم و مثنوی بسیار غنی و پر تنوعی یافت که یکی دو قرن به موازات زبان فارسی، و در یکی دو قرن اخیر مستقلاً وسیله بیان و جلوه‌گاه فکر و ذوق مردم مسلمان آن سرزمین شد. در طول ۳ قرن گذشته کتابهای بسیار در زمینه‌های مختلف علمی و ادبی (نک: ۵، د، اردو، ادبیات) و نیز در تفسیر و فقه و حدیث و دیگر علوم اسلامی به این زبان نوشته شده است. در طول سالهای مبارزات استقلال طلبی و آزادیخواهی هند، زبان اردو قوت و قابلیت تمام حاصل کرد و در تثبیت هویت دینی و ملی مسلمانان آن سرزمین سهم بسیار بزرگ داشت.

محدود کردن خداوند در جایگاهی معین، اعتراض به سیطره طبقه برهن بر حیات دینی و ایمانی مردم، پرستش خدای یگانه به نامهای مختلف، عبادت عاشقانه آزاد و اخلاص و یاکی دل در برابر اعمال تقلیدی و کورکورانه، اساس فکر کبیر و پیروان او بود. طریقه کبیر (کبیر پانتهه^۱) در سراسر نواحی شمالی شبه قاره گسترش یافت و کسانی چون دادو، رام داس، نانک (بنیان‌گذار مذهب سیک)، چایتانیه (شاعر عارف بنگالی) از پیروان افکار و روش او بودند و حتی رابیندرانات تاگور (۱۸۶۱-۱۹۴۱م) شاعر و حکیم معروف هند که ۱۰۰ غزل‌واره از سروده‌های او را به زبان انگلیسی ترجمه کرده، در جهان بینی توحیدی و عرفانی خود از افکار کبیر و جریان بهکتی تأثیر پذیرفته است. نانک (۱۴۶۹-۱۵۳۸م) نیز از کسانی بود که در جوانی روزگاری در دستگاه دولت‌خان لودی، حکمران پنجاب، به کارهای دیوانی مشغول بوده، و طبعاً با آراء و عقاید اسلامی انس و الفت داشته است. وی در اواسط عمر به ترک و تجرد روی آورد و سالها در شهرهای هند، ایران و حجاز به سیر و سیاحت پرداخت و سرانجام، به زادگاه خود بازگشت و دینی نو تأسیس کرد که از اصول عقاید و نظرگاه توحیدی از یک سو به مکتب بهکتی و افکار کبیر بستگی دارد و از سوی دیگر از اسلام و آراء صوفیه تأثیر پذیرفته، با مبادی اعتقادی اسلامی موارد اشتراک و مشابهت فراوان دارد (نک: حسین، ۲۵، ۲۴؛ مکینکول، ۱۷۷-۱۶۷؛ رضوی، «تاریخ تصوف»، ۳۹۶-۳۸۳/۱).

عامل بسیار مهم در رساندن پیام برابری و عدالت اسلام به اعماق جامعه هندی تبلیغات و فعالیت‌های مشایخ صوفیه بود (نک: تاراچند، ۳۳-۳۴؛ مجتبان، ۱۰۶، ۱۰۰-۹۸). حتی پیش از ظهور سلسله‌های سهروردیه، چشتیه و قادریه در شبه قاره و تشکیل خانقاههای آنان، بنا بر برخی روایات (نک: سبحان، ۱۲۵-۱۲۰) کسانی از صوفیه در نواحی غربی و جنوبی هند اقامت جسته، و با مردم بومی آمیزش داشته، و به تعلیم و تبلیغ آراء و آداب صوفیانه مشغول بوده‌اند. امروزه نیز غالباً در مراسم «عرس» که بر آرامگاههای مشایخ و پیران صوفیه در نقاط مختلف برگزار می‌شود، گروههایی از مردم بومی - هندو و مسلمان - گرد می‌آیند و اعمال و آداب مربوط به عرس را مشترکاً به جا می‌آورند (نک: همانجا). در دوران حکومت سلاطین دهلی، و مخصوصاً بعد از حمله مغول به خراسان و عراق، سلسله‌های معروف صوفیه از آن نواحی به شهرهای شمالی و مراکز حکومت اسلامی شبه قاره روی آور شدند و شعبه‌ها و شاخه‌های آنها در تمامی مناطق این سرزمین، در روستاها و نقاط دور افتاده پراکنده گردیدند.

مشایخ این سلسله‌ها در میان مردم حرمت و محبوبیت خاص داشتند و سلاطین و مراکز قدرت نیز طبعاً به جلب نظر و توجه آنان سعی داشتند، ولی بسیاری از آنان از نزدیک شدن به دربار سلاطین اجتناب می‌ورزیدند (نک: همو، ۲۷۰، ۲۵۵، ۲۲۲-۲۲۱؛ حسین، ۵۱-۵۰؛ مجتبان،

چنانکه قبلاً اشاره شد، اسلام در آغاز ورود به هند همواره توده‌های محروم طبقات پایین اجتماع را به خود جلب می‌کرده، و از همین روی، در حیات دینی و اجتماعی آن مردم و در تحولاتی که در اعمال و آداب و در اصول اعتقادی آنان روی داده، تأثیر کلی داشته است. گرایشهای توحیدی، مخالفت با پرستش اصنام، مخالفت با سیطره طبقه برهن بر حیات دینی و اعتقادی مردم و انحصاری بودن علوم و آداب دینی در این طبقه، اعتراض به اشکال تعبدی و خشک و بی روح اعمال دینی، گشوده شدن درهای معابد به روی طبقه «شودرا» (که افراد آن از دیدگاه طبقات بالا نجس، و دیدارشان شوم شناخته می‌شود)، مخالفت با رسم «ستی» (سوزاندن زنان شوی مرده در آتش با جسد شوهرانشان)، مجاز شمردن ازدواج بیوگان، پذیرفتن پیروان ادیان دیگر در جامعه و رعایت حرمت آنان، تحولاتی بود که در سده‌های میانی تاریخ هند و دوران حکومت اسلامی در آن سرزمین در عوالم دینی و اعتقادی مردم هندو مذهب پدید آمده بود. هر چند که بعضی از این امور به تنهایی و جداگانه قبلاً در جوامع هندوان دیده می‌شد، لیکن ظهور همگی یا اغلب آنها با هم در این دوران و اختلاف بنیادی آنها با نظام فکری و اعتقادی برهمنی از یکسو، و شباهت نزدیک آنها با اصول و موازین اسلامی از سوی دیگر، نشان می‌دهد که این دیانت نو در این محیط جدید تا چه اندازه مؤثر، و در دگرگون کردن اشکال و اصول اعتقادی و اجتماعی تا چه حد دخیل بوده است. اشکال نخستین این دگرگونیها، چنانکه پیش از این گفته شد، در سده‌های نخست ورود مسلمانان به شهرها و بنادر جنوبی در میان پیشوایان و شاعران نهضت بهکتی (= عبادت عاشقانه و اخلاص در فکر و عمل) دیده می‌شد، ولی بعد از تشکیل حکومت‌های اسلامی در این نواحی و غلبه اسلام بر حیات اجتماعی و سیاسی این سرزمین، نهضت بهکتی از جنوب به شمال روی آورد و به موازات توسعه و نفوذ اسلام در شهرها و روستاها و تأسیس خانقاههای صوفیه و مراکز اجتماعی و تبلیغاتی آنان، این نهضت نیز نیرو گرفت و روبرو رشد و گسترش نهاد. یکی از معروف‌ترین اشخاص که در این جریان در شمال مؤثر بود و آن را رواج داد، مردی بود هندو زاده، به نام کبیر یا کبیر داس (سده ۹ ق/۱۵ م) که در خانواده‌ای مسلمان در شهر بنارس پرورش یافت و در آنجا به راماننده^۲ که خود از شاگردان مکتب رامانوجا^۳، و از مبلغان آراء توحیدی بود، پیوست.

کبیر با عقاید اسلامی و اصطلاحات عرفانی صوفیه آشنا بود و سعی داشت که اسلام و دیانت هندی را به هم نزدیک، و اختلافات آنها را اموری صوری و ظاهری قلمداد کند. وی در اشعار خود «راما» را با «رحمان» و «رحیم» و کعبه را با «کیلاس» (کوهی که مقام شیوا تصور می‌شود) یکی می‌شمرد و تعصبات ارباب مذاهب را جاهلانه و نادرست می‌دانست. مخالفت با اشکال تعبدی و خشک و بی روح اعمال دینی، مخالفت با پرستش اصنام در معابد، نیز مخالفت با محصور و

100). در خانقاهها مجالس وعظ و سماع گاهی به زبان فارسی و غالباً به زبانهای محلی برگزار می‌شد (نک: رضوی، همان، I/291-292, 326-327) و قوالی معمولاً با «راگها» و آوازهای هندی همراه بود. بومیان هندو مذهب در شهرها و روستاها به این مراکز جلب می‌شدند و رفته رفته در فضای روحانیت عرفانی و اخوت صوفیانه اسلامی تحت تأثیر تعلیمات مشایخ قرار می‌گرفتند.

جمعیت عظیم و فراگیر مسلمان شبه قاره که امروز نزدیک به نیمی از ساکنان این سرزمین بسیار وسیع را تشکیل می‌دهند، کلاً در اصل از همین مردمان بومیند و فرزندان و بازماندگان مهاجران غیر بومی که از نقاط دیگر آمده‌اند، تنها بخش کوچکی از این توده بزرگ را تشکیل می‌دهند. شخصیت‌های بزرگ و برجسته و مؤثری از صوفیه، چون خواجه معین‌الدین چشتی (د ۶۳۴ق/۱۲۳۶م)، مؤسس طریقه چشتیه در هند و خلیفه او بختیار کاکلی (د ۶۳۵ق)، و نیز فریدالدین شکرگنج معروف به بابا فرید (د ۶۶۵ق/۱۲۶۶م)، قاضی حمیدالدین ناگوری (د ۶۷۸ق/۱۲۷۹م)، نظام‌الدین اولیا (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) و نصیرالدین چراغ‌دهلی (د ۷۵۷ق/۱۳۵۶م) از بزرگان این سلسله؛ بهاء‌الدین زکریا ملتانی (د ۶۶۶ق) مؤسس سلسله سهروردیه در شبه قاره و فرزند و خلیفه او صدرالدین و مریدان صدرالدین، سید جلال بخاری، معروف به سرخ پوش (د ۶۹۵ق/۱۲۹۶م)، شیخ احمد معشوق و لعل شهباز و مشایخ دیگر این سلسله چون سیدجلال‌الدین، معروف به مخدوم جهانیان گشت بخاری (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، میران محمدشاه، معروف به موج دریا (د ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م) و پیران و مشایخ سلسله‌های منشعب از سهروردیه؛ و نیز سیدمحمد غوث (د ۹۲۳ق/۱۵۱۷م) مؤسس سلسله قادریه در هند، فرزند و جانشین او، عبدالقادر ثانی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م)، بهلول شاه دریایی، شاه لعل‌حسین (د ۱۰۰۸ق/۱۵۹۹م)، میان میر (د ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م)، ملاشاه و مرید او شاهزاده داراشکوه فرزند شاهجهان، و گروه دیگری از وابستگان به این سلسله‌ها؛ و پیروان سلسله شطاریه چون شیخ عبدالله شطار (د ۸۳۲ق/۱۴۲۸م) و شاه محمد غوث گویاری (د ۹۷۱ق/۱۵۶۳م) و شاه وجیه‌الدین (د ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م) در ملتان، لاهور، دهلی و اجمیر؛ و کسانی چون سید اشرف‌الدین معروف به بلبل شاه (د ۷۲۷ق/۱۳۲۷م) که پادشاه بودایی کشمیر را مسلمان کرد، سیدعلی همدانی (د ۷۸۷ق/۱۳۸۵م)، مؤسس سلسله کبرویه در کشمیر، شیخ نورالدین ریشی (د ۸۴۲ق/۱۴۳۸م) و بابا داوود خاکی (د ۹۹۴ق/۱۵۸۵م) و پیروان شیعی مذهب سیدمحمد نوربخش در آن ناحیه؛ شیخ برهان‌الدین غریب، محمد گیسو دراز (د ۸۲۵ق/۱۴۲۲م) و شیخ برهان‌الدین شطاری (د ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م) در دکن؛ جلال‌الدین تبریزی (د ۶۴۲ق/۱۲۴۴م)، اخی سراج‌الدین (د ۷۵۸ق/۱۳۵۷م)، نورالدین قطب عالم (د ۸۵۱ق/۱۴۴۷م) و سیدالله بخش گیلانی (د ۹۹۵ق/۱۵۸۶م) در بنگال؛ و گروه کثیر دیگری از پیران و مشایخ سلسله‌های مختلف در سراسر شبه قاره در خانقاهها و مساجد و تکیه‌ها با جد و جهد به تبلیغ و ترویج اسلام به گونه‌ای که با

طبع و ذوق و روحیات مردم بومی ملایم و سازگار باشد، اشتغال داشته، و در این راه بیش از هر عامل دیگری مؤثر بوده‌اند.

در میان سلاطین و امرای مسلمان نیز کسانی بودند که در برابر بومیان هندو مذهب روش مسالمت آمیز و دوستانه داشتند و با حرمت نهادن به آداب و رسوم و امور دینی و عبادی آنان و برقرار کردن عدالت در میان تمامی رعایای خود محبت و اعتماد اکثریت مردمان سرزمینهایی را که زیر فرمان داشتند، به سوی خود جلب می‌کردند. سلطان زین‌العابدین کشمیری (۸۲۳-۸۷۷ق/۱۴۲۰-۱۴۷۲م) در عین اینکه به شعر و ادب فارسی و معارف خانقاهی اسلامی توجه خاص داشت، در تقویت و ترویج زبان کشمیری نیز کوشا بود و به فرمان او برخی از آثار دینی هندوان به این زبان ترجمه شد. همچنین داستان یوسف و زلیخای عبدالرحمان جامی از فارسی به سنسکریت نقل گردید و تاریخ معروف کشمیر موسوم به راج ترنگینی که در سده ۱۲م به زبان سنسکریت نوشته شده بود، تا سده ۹ق/۱۵م ادامه یافت و به زبان کشمیری نیز ترجمه شد. از زمان این پادشاه برهمنان کشمیری، خصوصاً قبیله ساپرو به تحصیل زبان فارسی و فرهنگ اسلامی مشغول شدند و در دوره‌های بعد در دربار سلاطین بامری هند مشاغل و مقامات دیوانی را به خود اختصاص دادند. خانواده جواهر لعل نهر و به این طبقه تعلق داشت و اجداد اقبال لاهوری، شاعر و متفکر معاصر پاکستانی از این گروه بودند (نک: احمد، ۱۰۷).

پیش از زین‌العابدین، محمدبن تغلق و پس از او علاء‌الدین حسین شاه بنگالی، بهلول شاه لودی و شیرشاه سوری نیز با اتباع هندو مذهب رفتاری مبتنی بر رعایت حقوق اجتماعی و حفظ عدالت داشتند (نک: همو، ۹۱-۹۰). ولی از آغاز حکومت اکبرشاه بامری (۹۶۴-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) وضع جامعه هندو مذهب در حکومت اسلامی دگرگون شد، رسم پرداخت جزیه منسوخ گردید (چنانکه در زمان سلطان زین‌العابدین کشمیری نیز منسوخ شده بود)، تعمیر معابد و تأسیس معابد جدید رسماً مجاز شد و هندوان در تصدی کارهای دولتی با مسلمانان برابر به‌شمار آمدند، و ترجمه آثار علمی و دینی و عرفانی هندویی به زبان فارسی، و مطالعه و تلخیص و تفسیر و استنساخ این آثار در میان هندوان و مسلمانان رواج گرفت (نک: مجتبیائی، فصل ۲). حرکتی که در دوره اکبرشاه برای ایجاد محیط تفاهم مشترک و همزیستی آغاز شده بود، در زمان جانشینان او، جهانگیر و شاهجهان ادامه داشت و فرزند شاهجهان، محمد داراشکوه در این راه جد و جهد تمام داشت. وی با عارفان و سالکان مسلمان و هندو مصاحبت و معاشرت داشت و علاوه بر کتابها و رساله‌هایی که خود او در تطبیق مبانی عرفانی و دینی اسلام و دیانت هندویی نوشت، شماری از کتب بسیار مهم هندوان را نیز به یاری جمعی از دانشمندان هندو به فارسی ترجمه کرد (نک: همانجا)؛ اما با غلبه اورنگ زیب (عالمگیر)، فرزند دیگر شاهجهان بر داراشکوه، و کشته شدن این شاهزاده روشن بین و آزاده به دست برادر، جریانی که از چند قرن پیش در جهت ایجاد تفاهم میان هندوان و مسلمانان آغاز شده،

شرکت داشتند، ولی آن نیز سرانجام، به سبب اختلافات داخلی و خصوصتهای محلی بی‌اثر ماند و به شدت سرکوب شد. این پایان حکومت اسلامی در هند بود و پس از آن تمامی سرزمین گسترده هند رسماً مستعمره دولت بریتانیا شد.

بعد از زمان اورنگ زیب جامعه اسلامی هند می‌کوشید تا به نوعی وحدت و انسجام در داخل خود دست یابد و بر مشکلات گوناگونی که پیش آمده بود، فائق گردد. رهبران طریقه نقشبندیه از آغاز ورود به این ناحیه در سده ۱۰ ق/۱۶ هـ موازه به سیاست دینی اکبرشاه و جهانگیر و شاهجهان معترض بودند و خود را مدافع احکام و موازین شرع می‌دانستند، و در دوران سلطنت اورنگ زیب در تعیین مشی سیاسی او مداخله‌ای مؤثر داشتند. آخرین شخصیت مهم این سلسله شاه ولی‌الله دهلوی (د ۱۱۷۶ ق/۱۷۶۲ م) بود که پدرش در تألیف فتاوی عالمگیری شرکت داشت و خودش در دوران تحصیل در مدینه و حجاز با عقاید ابن‌تیمیه و مبادی فکری محمدبن عبدالوهاب آشنا شده بود. وی می‌خواست که بر مبنای اصول فقه مالکی اختلافات میان مکاتب و مذاهب اسلامی را بر طرف کند و خود را «قائم الزمان» می‌خواند (قس: ه، د، احمد سرهندی، نظریه «قیوم») و درباره اجتهاد نظریات خاصی داشت که مبنی بر انطباق احکام با احوال و شرایط جاری زمان بود (نک: «سرچشمه‌ها...»، ۴۵۷، ۴۵۴-۴۴۹؛ احمد، ۲۰۵-۲۰۱). راهی که شاه ولی‌الله برای مقابله با مشکلات دوران انحطاط حکومت اسلامی در هند پیشنهاد می‌کرد، راهی دشوار و غیر عملی بود. وی امرای و فرمانروایان مسلمان نواحی مختلف را به اتحاد با هم و جهاد در مقابل قدرتهای بومی هندو مذهب که در برابر حکومت ناتوان شده مرکزی قد برافراشته بودند، دعوت می‌کرد (نک: همو، ۲۰۸)، ولی ضعف شدید و مشکلات داخلی این حکومت‌های محلی و اختلافات آنها با یکدیگر و با حکومت مرکزی را نادیده می‌گرفت. لیکن وی در تشخیص چگونگی وضع مسلمانان و چاره‌جویی عملی و عقل‌پذیر روشی داشت که در دوره‌های بعد در افکار متفکران مسلمان هند و پاکستان، چون سیداحمدخان، شبلی نعمانی و محمد اقبال مؤثر افتاد (نک: همو، ۲۰۵-۲۰۴).

بعد از شاه ولی‌الله، فرزندانش راه و روش او را دنبال کردند و سرانجام، یکی از شاگردان پسرش عبدالعزیز، به نام سید احمد بریلوی (د ۱۲۴۷ ق/۱۸۳۱ م) در نیمه اول سده ۱۹ م رهبری این نهضت فکری را به دست گرفت. سیداحمد از افکار وهابیان حجاز متأثر بود و سعی داشت که اصلاح و تصفیه اسلام را در هندوستان بر طبق اصول وهابی انجام دهد، اما روحیات و گرایشهای عمومی مسلمانان شبه قاره با آنگونه خشونت و خشک اندیشی سازگار نبود. ولی از سوی دیگر، فعالیت‌های او و همفکرانش که به «مجاهدین» معروف شده‌اند، در مقابله با تأثیراتی که آداب و اعمال دینی هندوان در روستاها بر زندگی

و طبقات مختلف جامعه هندو مذهب را با چهره لطف آمیز و بشر دوستانه اسلام و فرهنگ و معنویت آن آشنا کرده بود، به آخر رسید.

از اوایل حکومت اسلامی در هند بسیاری از فقها و متشرعان بودند که با مساهله و اغماض نسبت به مشرکان و بت پرستان مخالفت داشتند و سیاست و رفتار سلاطین و امرایی را که چنین روشی در پیش می‌گرفتند، مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌دادند؛ ولی سیاست دینی اکبرشاه و رفتار او با پیروان ادیان دیگر، و خصوصاً نظریه «صلح کل» و «دین الهی» ساخته و پرداخته او و همفکرانش و بدعت‌گذارهای دیگر او به گونه‌ای بود که با مبانی اعتقادی جامعه دینی اسلامی منافات کلی داشت و مخالفت صریح کسانی چون عبدالقادر بدائونی مورخ و دانشمند مشهور، و شیخ احمد سرهندی (ه م)، صوفی طریقه نقشبندی و از علمای دینی را به شدت برانگیخته بود (نک: احمد، ۱۷۳-۱۶۹). این دو جریان مخالف در دوران سلطنت جهانگیر و شاهجهان نیز ادامه داشت. از یک سو دربار شاهی و دستگاه حکومت مرکزی همزیستی مسالمت آمیز و سازش با اکثریت هندو مذهب را لازمه دوام و بقای خود می‌دانست و مقابله خصمانه و اعمال جبر و زور را خطرناک و ناممکن می‌دید، و از سوی دیگر علمای متشرع و سنت‌گرا هرگونه سهل‌گیری و مسامحه در امور دینی و انحراف از اصول و احکام را شدیداً محکوم می‌کردند و حکومت اسلامی را مجری آن احکام می‌خواستند. کشاکش و منازعه داراشکوه و اورنگ زیب در حقیقت نقطه برخورد و مقابله این گرایش بنیادی و سابقه‌دار در نهاد حکومت اسلامی شبه قاره بود که هنوز در آن سرزمین وسیع به اشکال و صور مختلف خودنمایی می‌کند.

اورنگ زیب در مقابل روش مسالمت آمیز داراشکوه با جناح سنت‌گرا و سخت‌گیر جامعه مسلمان همراه و هم‌آواز شد، سیاست آزار هندوان را در پیش گرفت و تحمیل جزیه و مالیاتهای سنگین بر آنان و تخریب بتخانه‌ها را در رأس اقدامات خود قرار داد. بعد از اورنگ‌زیب، بدبینی و وحشتی که از این طریق میان دو بخش بزرگ اجتماع پدید آمده بود، موجب تضعیف حکومت اسلامی شد و راه را برای هجوم نیروهای خارجی باز کرد. درگیرهای دولت مرکزی با قبایل و حکام محلی و ناتوانی روزافزون آن سرانجام به جایی رسید که اندکی پس از حمله نادرشاه افشار از ایران (۱۱۵۱-۱۱۵۲ ق/۱۷۳۸-۱۷۳۹ م) و تاخت و تاز احمدشاه درانی از افغانستان، قوای بریتانیایی بدون هیچ‌گونه مقاومتی بر بخشهای مختلف کشور مسلط شدند (۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸ م) و دربار دهلی را دست‌نشانده خود کردند. اقدامات کسانی چون نواب حیدرعلی خان بهادر (۱۱۳۵-۱۱۹۷ ق/۱۷۲۲-۱۷۸۲ م) و پسرش تیپو سلطان (۱۱۹۸-۱۲۱۴ ق/۱۷۸۳-۱۷۹۹ م)، حکمرانان شیعی مذهب میسور که می‌کوشیدند تا با یاری گرفتن از مأموران و نیروهای فرانسوی حکومت اسلامی هند را از جنگال قدرت استعماری بریتانیا خلاص کنند، هیچ‌گونه پشتوانه‌ای از درون کشور به دست نیاورد و درهم کوبیده شد. آخرین کوشش در این راه انقلاب ۱۸۵۷-۱۸۵۸ م یا «شورش سپاهیان» بود که گرچه سپاهیان مسلمان و هندو با هم در آن

مسلمانان برجای نهاده بود، و در رفع و دفع این تأثیرات، حائز اهمیت بسیار است (همو، 211-212). این مجاهدین هندوستان را «مدینه ناقصه» یا «دارالجهاد» می‌دانستند، هم از آن روی که قدرت بیگانه بریتانیا بر آن استیلا یافته بود و هم از آن جهت که در آن کافران و مشرکان با مسلمانان در آب و خاک سهیم بودند؛ رساندن این مدینه ناقصه به مدینه تامه یا دارالاسلام تنها از طریق جهاد امکان پذیر بود و جماعت مجاهدین در این راه دست به اقداماتی نیز زده بودند (نک: همو، 213-215).

جهاد بر ضد حکومت سیکها که پنجاب و نواحی مرزهای غربی را متصرف شده بودند و مسلمانان آن مناطق را مورد آزار و اهانت قرار می‌دادند و نیز دعوت از فرمانروایان بخارا و افغانستان برای احیای حکومت اسلامی در هند، نمونه‌هایی از اقدامات عملی مجاهدین است. نمونه دیگر پیوستن آنان به انقلاب ۱۸۵۷م بود که منجر به فروپاشی قدرت آنان شد، ولی هنوز در مرزهای غربی گروههایی از آنان باقی بودند و در جنگ جهانی اول به جنبش «خلافت» پیوستند. در اوایل سده ۲۰م به سبب مشکلاتی که بریتانیا برای ترکیه عثمانی در اروپا ایجاد کرده بود و به سبب صدماتی که در طول جنگ از جانب بریتانیا و متحدانش بر حکومت عثمانی وارد می‌شد، مسلمانان شبه قاره به حمایت از مرکز خلافت عثمانی که آن را مرکز جهان اسلامی تصور می‌کردند، به پا خاستند و هم صدا با کنگره ملی هند و جامعه هندوان که آنان نیز از سیاستهای استعماری بریتانیا در هند به ستوه آمده بودند، به اعتراض و انتقاد از راه و روش دولت حاکم برخاستند.

حرکت دیگری که به موازات اقدامات مجاهدین در بنگال پدید آمد، جنبش «فرائضی» بود که مستقیماً به وهابیت حجاز مربوط می‌شد و از آن تقلید و پیروی می‌کرد. مؤسس این جنبش حاجی شریعت‌الله (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) بود و پس از او فرزندش دودو میان (د ۱۲۷۷ق) آن را رهبری می‌کرد. یکی از پیروان سید احمد بریلوی به نام تیتومیان نیز که در بنگال فعالیت داشت، از جهات بسیار با فرائضیان وهابی مسلک همفکر و همکار بود. کوشش این دو گروه علاوه بر دور نگهداشتن جامعه روستایی مسلمان از تأثیرات هندویی بومی، اصلاح وضع کار و معیشت کشاورزان مسلمان بنگال در برابر مقرراتی بود که انگلیسیها در اواخر سده ۱۸م به زیان کشاورزان مسلمان وضع کرده، و این مردم را به صورت کارگران مزدور زمین‌داران هندو مذهب درآورده بودند.

فرائضیان زمین را از آن خداوند، و حاصل کار بر روی زمین را متعلق به زارع می‌دانستند و با پرداخت مالیات مخالفت داشتند (همو، 216). ولی به طور کلی با انقلاب ۱۸۵۷م و سرکوب شدن آن، اوضاع مسلمانان کلاً دگرگون شد. حکومت استعماری، اسلام را، به هر شکل آن، بزرگ‌ترین دشمن و معارض خود می‌دانست. مسلمانان خود را وارث حکومت هند، و قدرت استعماری را غاصب و متجاوز می‌شناختند و از موقعیتهایی که پیش می‌آمد، برای درهم شکستن قدرت حاکم استفاده می‌کردند. حکومت استعمارگر که بر اوضاع تسلط کامل

یافته بود، می‌کوشید که اکثریت هندو مذهب را از لحاظ فرهنگی و اقتصادی تقویت کند و اقلیت مسلمان را زیر دست آن قرار دهد و بدین منظور، با تأسیس مدارس جدید برای هندوان، استخدام آنان در دستگاههای دولتی، تغییر زبان رسمی از فارسی به انگلیسی (در ۱۸۳۵م)، حمایت از زمین‌داران هندو در برابر کشاورزان مسلمان، و با تجلیل فرهنگ باستانی هندوان، به تقویت روحیه، ایجاد حس ملیت و بالا بردن حیثیت اجتماعی هندوان پرداخت. مسلمانان در برابر این وضع تا دیر زمانی هیچ گونه روش مقابله منظم و مؤثری نداشتند و تنها می‌کوشیدند که اصالت و صحت دیانت خود را در برابر این وضع حفظ کنند و از همین روی، چنانکه اشاره شد، بیشترین کوشش در این جهت از سوی علما و رهبران دینی بود و به جوانب دیگر اوضاع جاری و موجود داخلی هند توجهی نمی‌شد (نک: راحت‌الله، 290). رهبری دینی با پیروان شاه ولی‌الله و علمای دیوبند بود که مسأله وحدت و مرکزیت جهان اسلام و خلافت عثمانی را پیش نظر داشتند و در مساجد خطبه به نام سلطان عثمانی خوانده می‌شد (احمد، 63). ظاهراً انگلیسیها نیز در بزرگ جلوه دادن خلافت عثمانی در انظار مسلمانان و ترغیب آنان در این جهت دخیل بودند (نک: همانجا)، زیرا اقتضای سیاست بریتانیا در آن احوال چنان بود که توجه مسلمانان از آنچه در داخل می‌گذشت منحرف، و به مسائلی خارج از هند معطوف شود.

سید احمدخان (د ۱۳۱۶ق) از روشنفکران مسلمان، آشکارا با موضوع خلافت مخالفت داشت و در عین حال، متابعت از حکومت امپراتوری انگلیس را تبلیغ می‌کرد. او از یک طرف ضعف و نابسامانی دستگاه خلافت عثمانی و مشکلات سیاسی خارجی و داخلی آن را می‌دید و می‌دانست که اینگونه پندارها با واقعیات جاری زمان سازگار نیست و به هیچ وجه در احوال و شرایط خطرناک جامعه مسلمان هند تأثیری نخواهد داشت. وی از سوی دیگر، رشد و قوت گرفتن جامعه هندو مذهب را در سراسر هند می‌دید و می‌دانست که اگر حکومت انگلیس در آن احوال از هند بیرون رود، جامعه ناتوان شده مسلمان زیر دست و محکوم اراده اکثریت متخاصم و نیرو گرفته هندو مذهب قرار گرفته، زیون و تباه خواهد شد. او در جریده ماهانه تهذیب الاخلاق که خود تأسیس کرده بود (دوره اول: ۱۸۷۰-۱۸۷۶م، دوره دوم: ۱۸۹۶-۱۸۹۸م)، به درج مقالاتی در توضیح نظریات خود پرداخت و با گروهی از همفکران خود حرکتی را آغاز کرد که به نهضت علیگره معروف شد.

سید احمد خان فرا گرفتن علوم و فنون جدید و آشنایی با روشهای کار و زندگی نو و شیوه‌های تفکر عقلانی جدید را برای جوانان مسلمان ضرورتی حیاتی می‌دانست، زیرا می‌دید که در غیر این صورت جامعه مسلمان هند در مقابله با حوادث آینده، نه تنها ناتوان و زیون، بلکه معدوم و مضمحل خواهد شد. از این روی، در ۱۸۷۵م به تأسیس دانشکده‌ای به شکل مدارس جدید به نام «کالج اسلامی انگلیسی شرقی»^{۱)} برای

۱۸۷۵م ظهور اشخاصی چون راماس کریشنا و یوکاتنده و کتساب چندرسین و گروهی از روشنفکران و متفکران دیگر که همگی با افکار جدید فرهنگ اروپایی و موازین علمی جامعه‌شناسی آن روزگار آشنایی داشتند، جامعه هندی را آگاهی و هشیاری خاص بخشیده بودند. اندیشه استقلال و آزادی و حکومت مردمی به نوعی در سراسر شبه قاره قوت و اوج گرفته بود که حکومت بریتانیا را در تنگنا قرار داده بود و سرانجام، در ۱۸۸۵م راه برای تشکیل کنگره ملی هند باز شد. در انتخابات کنگره در ۱۸۸۷م، هنگامی که بدرالدین طیب جی، یکی از مسلمانان آزادی‌خواه به ریاست آن برگزیده شد، سیداحمدخان با شرکت مسلمانان در آن به مخالفت برخاست و صریحاً اعلام کرد که هند دارای دو ملت مسلمان و هندوست که جدا از یکدیگرند و استقرار حکومتی که مبتنی بر آراء مردم باشد، با مصالح اقلیت مسلمان مغایر است و در چنین نظامی حقوق اقلیت ضعیف پایمال خواهد شد (نک: همو، 265).

امیرعلی نیز که قبلاً «جامعه مرکزی ملی اسلامی^۱» را در کلکته بنیاد نهاده بود، با سیداحمد خان هم آواز شد. موضوع جدا شدن مسلمانان و هندوان از هم در خاک هند به معنای تجزیه این کشور بود و هندوان ملی‌گرای افراطی را به شدت برانگیخت و در شهرها منازعه و آشوب در گرفت و در کنگره نیز دو دستگی ایجاد شد. مسلمانان می‌کوشیدند که در برابر کنگره ملی هند مجمعی مشابه آن برای خود تشکیل دهند و سرانجام، در ۱۹۰۶/۱۳۲۴م به تأسیس «مسلم لیگ^۲» توفیق یافتند. رهبری جامعه مسلمانان کلاً در دست مسلم لیگ قرار گرفت و هر چند که جریانهایی چون موضوع «خلافت» و نظریه وحدت عالم اسلامی همچنان در فضای فکری مسلمانان باقی بود، کوشش مسلم لیگ مصروف حل مسأله موقعیت این جامعه در داخل مرزهای هند بود و مسلم لیگ در فاصله سالهای ۱۹۱۱-۱۹۱۹م در این مورد با کنگره ارتباط و تبادل نظر داشت و در ۱۹۱۶م «قرارداد کنگره-لیگ^۳» تنظیم شد که اساس آن تعیین حوزه‌های انتخاباتی مستقل برای هر یک از دو طرف بود.

در ۱۹۱۹م محمدعلی و برادرش شوکت علی که تا آن زمان زندانی بودند، آزاد شدند و به جریان همکاری کنگره و مسلم لیگ پیوستند، و حضور کسانی چون جواهر لعل نهرو و مولانا ابوالکلام آزاد در کنگره بر استحکام این روابط و تأثیر فعالیت‌های آن در جریان آزادی‌خواهی و استقلال می‌افزود. در فاصله میان دو جنگ جهانی مسأله چگونگی تکلیف جامعه مسلمان در هند مشغله ذهنی این مردم بود و موضوع تجزیه این سرزمین به دو بخش هندی و اسلامی به اشکال مختلف مطرح می‌شد. کسانی چون ابوالکلام آزاد و ذاکر حسین و اعضای مسلمان کنگره به شدت با این نظر مخالف بودند و برای همزیستی دو گروه راههایی پیشنهاد می‌کردند که از نظر گاه جدایی طلبان قابل قبول

مسلمانان اقدام کرد و با اینکه برنامه دروس کلاً علوم و فنون جدید بود، علوم اسلامی نیز در آن تدریس می‌شد (این کالج بعدها گسترش یافت و در ۱۹۲۱م دانشگاه اسلامی علی‌گه شد). عقاید سیداحمد خان در آن زمان با شیوه تفکر عمومی مسلمانان هند، خصوصاً با نظرگاه علمای دینی و سنت‌گرا سازگار نبود. وی نگرشی کاملاً تعقلی نسبت به اصول و مبانی دین و کتاب و سنت ارائه می‌کرد که از بسیاری جهات به اندیشه معتزلی نزدیک بود. کسانی چون شبلی نعمانی شاعر و محقق مشهور، مولانا ندیر احمد مترجم و مفسر قرآن به روش جدید و به زبان اردوی ساده، و الطاف حسین شاعر انقلابی از همراهان و همفکران اولیه او بودند که از طریق نوشتن مقالات و اشعار و ایراد سخنرانی و مباحثه در ترویج و تبلیغ اصول فکری نهضت علی‌گه سهم اساسی داشتند. در برابر اقدامات و تبلیغات سیداحمدخان، علمای تسنن و متشرع ساکت نشستند و در انتقاد از عقاید راه و روش او و اعتراض به تعقل‌گرایی او در دین به او و همفکرانش لقب «نیجری»، یعنی «طبیعی» یا «طبیعت پرست» دادند (نک: «سرچشمه‌ها»، 742-743).

ایجاد «دارالعلم» دیوبند، و در پی آن تأسیس مدارس دینی دیگر در شهرهای بزرگ و ترویج علوم قدیمه به روش سنتی از یک سو، و پشتیبانی از نظریه خلافت از سوی دیگر واکنش این جناح بود که طبعاً در میان عامه مردم نیز طرفداران بسیار داشت. در سالهای آخر عمر سیداحمد خان، افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) در میان مسلمانان هند رواج گرفته، و گروهی از همفکران سیداحمدخان را به خود جلب کرده بود. مقالات جمال‌الدین از عروة الوثقی به زبان اردو ترجمه می‌شد و در روزنامه‌های کلکته و لکهنو انتشار می‌یافت و از این طریق به تمامی نقاط مسلمان نشین هند می‌رسید. در اوایل سده ۲۰م شبلی نعمانی در لکهنو مؤسسه فرهنگی «ندوة العلماء» را تأسیس کرد که از لحاظ فکر و نظر با آنچه سیداحمد خان تبلیغ و پیشنهاد می‌کرد تفاوت کلی داشت و به عقاید سید جمال‌الدین و نظرگاه دارالعلم دیوبند نزدیک شده بود.

مولانا محمدعلی (د ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م) یکی دیگر از همفکران سیداحمد خان نیز پشتیبان سرسخت نظریه خلافت شد و در مقابل کالج علی‌گه «جامعه ملیه اسلامی» را در همان شهر بنیاد نهاد (احمد، 65). بعد از سیداحمد خان نهضت علی‌گه نیرو و توان خود را از دست داد و با ظهور مصطفی کمال در ترکیه در ۱۹۲۴م موضوع خلافت نیز منتفی شد. ولی مسأله چگونگی وضعیت مسلمانان هند در مقابل اکثریت عظیم هندو مذهب و آینده تاریک و مبهم آن همچنان باقی بود.

از سوی دیگر، در میان جامعه هندو مذهب احساسات ملی‌گرایی و آزادی طلبی و تجدد خواهی به شدت بیدار شده بود. تشکیل انجمن برهمو سماج به دست رام موهن روی در آغاز سده ۱۹م در کلکته و انجمن آریاسماج به دست دیانند شرشوتی (۱۸۲۴-۱۸۸۳م) در بمبئی در

بود و در عمل به نتیجه مطلوب نمی‌رسید. اعضای مسلم لیگ بر نظریه تجزیه که قبلاً از طرف سید احمدخان و محمدعلی عرضه شده بود، تأکید داشتند و محمدعلی جناح و محمد اقبال لاهوری از مدافعان این نظر بودند.

اقبال در سخنرانی افتتاحیه اجلاس مسلم لیگ در ۱۹۳۰م صریحاً از تشکیل یک دولت اسلامی مستقل و جداگانه در شبه قاره سخن گفت و بر اینکه نظام دینی اسلام از نظام سیاسی و اجتماعی آن جدا نیست و از لحاظ اصول اعتقادی مسلمانان نمی‌تواند تابع حکومت غیر اسلامی باشند، تأکید نمود. مسلمانان هند خصوصاً در مناطقی که اکثریت با آنان بود، از این نظر به عنوان تنها راه تأمین صلح و آرامش در این منطقه وسیع جهان پشتیبانی کردند. به رغم مخالفت‌های شدید کنگره و اعضای مسلمان آن و کسانی چون ابوالکلام آزاد و ذاکر حسین، این حرکت ادامه یافت و قوت گرفت تا در مارس ۱۹۴۰ مسلم لیگ رسماً موضوع تشکیل یک کشور اسلامی مستقل متشکل از دو بخش شرقی و غربی را اعلام کرد. دولت انگلیس در مارس ۱۹۴۲ ضمن تأکید بر همکاری هند در جنگ جهانی این طرح را به صورت خودمختاری بخش‌های جداگانه پذیرفت. در ۱۹۴۶م نخست خودمختاری تمامی ایالات شبه قاره در ۳ منطقه A (ایالات شمال غربی با اکثریت مسلمان)، B (بخش اصلی شبه قاره با اکثریت هندو)، و C (بنگال شرقی با اکثریت مسلمان) عملاً تحقق یافت و سرانجام، در ۱۹۴۷م بنابر طرح مونتباتن^۱ دو کشور مستقل هند و پاکستان (شرقی و غربی) در درون مرزهای تاریخی هند تشکیل یافت.

بعد از تجزیه و تقسیم، جامعه هندو مذهب هند تا مدتی به دانشگاه علیگره به دیده خصومت می‌نگریست، ولی هنگامی که ابوالکلام آزاد وزیر فرهنگ بود، ذاکر حسین را به ریاست آن منصوب کرد و پس از او بدرالدین طیب جی به این سمت انتخاب شد. با مساعی این دو شخصیت برجسته این دانشگاه حیثیت و اعتبار پیشین را بازیافت و به صورت یکی از مراکز عمده فرهنگ و علوم اسلامی در شبه قاره به کار و فعالیت خود ادامه داد.

مراکز فرهنگی و دانشگاهی دیگری نیز چون دانشگاه عثمانیه حیدرآباد دکن، جامعه ملیه اسلامی دهلی، ندوة العلماء لکهنو، قاسم العلوم دیوبند، جامعه محمدیه بنارس، مدرسه الواعظین لکهنو، مدرسه نصره العلوم سری نگر و چند مدرسه و جامعه دیگر در دهلی، پتنه، کلکته و ایالات جنوبی به تدریس علوم اسلامی به شیوه‌های جدید اشتغال دارند. علاوه بر این مراکز که عمدتاً به دانشجویان و طلاب علوم مسلمان اختصاص دارند، در تمامی دانشگاه‌های بزرگ هند چون دانشگاه‌های دهلی و جواهر لعل نهرو، مدراس، بمبئی، کلکته، بنارس، الله آباد و کشمیر بخش‌های مربوط به تاریخ و فرهنگ اسلامی و زبانهای فارسی و عربی و اردو تشکیل یافته است و دانشجویان دوره‌های عالی دانشگاهی در آنها به تحصیل و تحقیق مشغولند. در بعضی از این مراکز کتابهایی به زبانهای فارسی، عربی، اردو و انگلیسی و نیز جراید ادواری به این زبانها منتشر می‌شود و در اغلب آنها کتابخانه‌های بزرگ برای مراجعه

دانشجویان و محققان تأسیس شده است. «مؤسسه هندی فرهنگ اسلامی آ» که در چند دهه پیش در تعلق آباد دهلی به وسیله مؤسسه خیریه «همدرد» تشکیل یافته، امروزه یکی از مراکز مهم تعلیم علوم اسلامی، خصوصاً پزشکی سنتی است و دانشجویان مسلمان و غیر مسلمان از تمامی نقاط جهان در آنجا به تحصیل و تحقیق مشغولند. مراکز دیگری چون «غالب آکادمی»، «آزاد بهاون»، «ترقی اردو بورد» و «ندوة المصنفین» در دهلی، دارالمصنفین در اعظم گره، ودائرة المعارف عثمانیه در حیدرآباد دکن از مراکز عمده تألیف و طبع و نشر کتب به زبانهای اردو، فارسی و عربی در کشور هندند و در بعضی از آنها نشریات ادواری نیز منتشر می‌شود.

مجموعه‌های نسخ خطی فارسی و عربی که در کتابخانه‌های بزرگ ملی و عمومی شبه قاره نگهداری می‌شود، از بزرگ‌ترین سرمایه‌های فرهنگی و تاریخی جهان اسلام است، و بعضی از این نسخه‌ها از لحاظ قدمت و اهمیت علمی و ادبی و تاریخی، و با از لحاظ تصاویر و تذهیب کاری و خطاطی در نوع خود در شمار نفیس‌ترین آثار قرار دارند. در شمار کتابخانه‌های بزرگ و معروف شبه قاره از موزه سالار جنگ و آصفیه در حیدرآباد دکن، رضا و صولت در رامپور، ناصریه و ندوة العلماء در لکهنو، انجمن آسیایی بنگال در کلکته، شرق شناسی (اورینتال) در مدراس، خدابخش در پتنه، حمیدیه در بهوپال، دانشگاه پنجاب و کتابخانه عمومی (بابلیک) در لاهور، موزه کراچی و مرکز نسخه‌های فارسی در اسلام آباد می‌توان یاد کرد (نک: ندوی، سلمان شمسی، سراسر کتاب).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالک، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عدریه، احمد، العقد الفرید، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، قاهره، ۱۹۲۹م؛ احمد، زید، (هندوستان کی عربی تصانیف متعلقه علوم قرآنی)، روئداد اداره معارف اسلامی، لاهور، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ اظهر، ظهرواحمد، «سلطنت مغلیه کازوال»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش سید فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ بزرگ بین شهریار، عجایب الہند، لیدن، ۱۸۸۶م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ برون، لوئیس، برمکیان، ترجمه عبدالحسن میکده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ پنهان، محتاز احمد، «سندھ میں عربوں کا عہد حکومت»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش سید فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ پونه، عمر، مقدمه بر چیچنامه (ہد)؛ چیچنامه، ترجمه علی بن حامد کوفی، به کوشش عمر پونه، دهلی، ۱۹۳۹م؛ حسنی، عبدالحمی، نزهة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ رانا، احسان الہی، «سلاطین دہلی قطب الدین ایک سنی حملہ تیمور تک»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش سید فیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ شلی نعمانی، شعر العجم، اسلام آباد، ۱۳۲۴ق؛ طبری، تاریخ و فخر مدبر، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ مبارکپوری، اظهر، رجال السنند والہند، بمبئی، ۱۹۵۸م؛ ہور، عرب و ہند عہد رسالت میں، کراچی، ۱۹۸۶م؛ مجتبی، فتح اللہ، «ایران و ہند در دورہ ساسانی»، نشریہ انجمن فرهنگ ایران

غربی تقریباً با حضور اسلام در افریقای شمالی همزمان است. اندکی پس از فتح ساحل جنوبی دریای مدیترانه، طارق بن زیاد در ۹۲ق/۷۱۱م از تنگه جبل طارق گذشت و به سرعت اسپانیا را فتح کرد. قرتی پس از ظهور اسلام شبه جزیره ایبری - یا اندلس جغرافی دانان اسلامی - به دارالاسلام پیوست و این وضع به مدت ۸ قرن باقی ماند و نفوذ اسلام در اوایل امر، یعنی در قرن ۲ق/۸م تا پواتیه^۱ در نزدیکی پاریس در فرانسه پیش رفت و قریب دو قرن ناحیه ناریون^۲ و کارکاسون^۳ در جنوب فرانسه زیر پرچم اسلام اداره می شد و مسلمانان در آنجا مسکن داشتند. نیز از قرن ۳ تا ۹ق/۱ تا ۱۱م جزیره صقلیه جزو قلمرو مسلمانان بود و شمار بسیاری از آنان در آن جزیره و حتی نواحی جنوبی خود ایتالیا اقامت داشتند و تا فتح ایتالیا توسط نورمانها وضع به این صورت باقی ماند.

لیکن از قرون ۴ و ۵ق به بعد قدرت مسلمانان در این نواحی رو به زوال نهاد. در آغاز جنوب ایتالیا و صقلیه از دست مسلمانان خارج شد و سپس مسیحیان اسپانیا به تدریج از شمال به جنوب به «فتح دوباره»^۴ شبه جزیره ایبری پرداختند. تا سرانجام در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م آخرین حکومت اسلامی اندلس در غرناطه شکست خورد. مسلمانان یا تبعید شدند، یا به اجبار تغییر دین دادند و یا پنهانی به فعالیت اسلامی خود می پرداختند و به عنوان مورسکو^۵ نوعی حیات متزلزل و پراضطراب را می گذراندند. تا آن نیز در قرن ۱۱ق/۱۷م به پایان رسید.

کوشش مسیحیان بر آن بود که اروپا یک قاره صرفاً مسیحی باشد، لیکن با وجود پیروزی در ایتالیا و اسپانیا، نیل به این هدف به صورت کامل امکان پذیر نشد، چون نفوذ عثمانیها در شرق اروپا به تدریج در بلغارستان و مقدونیه و آلبانی و بوسنی - که حتی قبل از فتح نظامی این بلاد توسط عثمانیان، اسلام از راه اشاعه طرق تصوف مخصوصاً بکتاشیه و قادریه در آن ریشه دوانیده بود - گسترش یافت. برخی از خانقاههای موجود در بوسنی متعلق به دوران قبل از فتح این نواحی توسط ارتش عثمانی است. به هر حال، از قرن ۹ق به بعد بوسنی و آلبانی و مناطق بسیاری از مقدونیه و برخی از نواحی بلغارستان و یونان به دین اسلام گرویدند و هنوز نیز حضور اسلام در این نواحی که در واقع کم و بیش در مرز بین اروپای شرقی و غربی قرار دارد، باقی است.

در دوران استعمار انگلستان، هلند و فرانسه دارای مهم ترین مستعمرات در بلاد اسلامی بودند و اسپانیا، و در دوران اخیر ایتالیا نیز بر برخی مناطق اسلامی تسلط یافته بودند. این امر باعث شد که به تدریج گروهی از مهاجران از مستعمره ها به کشورهای استعمار کننده روی آورند، چنانکه در هلند گروهی از مسلمانان جاوه و سوماترا و دیگر جزایر اندونزی فعلی جمع شدند، و در فرانسه عربها و بربرهای افریقای شمالی، و در انگلستان مسلمانان شبه قاره هند استقرار یافتند. شمار این افراد تا جنگ جهانی دوم نسبتاً محدود بود، مگر در فرانسه که حتی قبل از جنگ نیز چند صد هزار نفر مراکشی و الجزایری و تونسلی در

باستان، تهران، ۱۳۵۸ش، ص ۱۷، شم ۲۰؛ همو، «بیرونی و هند»، بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، «انتقال علوم و معارف هندی»، مفاد مقاله، به کوشش یحیی مهدی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمود، سیدفیاض، «عربی ادب کا مجموعی جائزه»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش سیدفیاض محمود و دیگران، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ سعودی، علی، مروج الذهب، قاهره، ۱۹۶۲م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لندن، ۱۹۰۶م؛ منہاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ندوی، سلمان شمسی، هندوستان کے مشرقی کتب خانے، لکھنو، ۱۹۷۳م؛ ندوی، مسعود علی، هندوستان عربوں کی نظر میں، لاهور، ۱۹۶۰م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Abdul Qadir, «The Cultural Influences of Islam», *The Legacy of India*, ed. G. T. Garratt, Oxford, 1938; Abū'l-Faḍl Allāmi, *The Aḥn - i Akbari*, tr. H. Blochmann, Calcutta, 1927; Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Davar, F. C., *Iran and India*, Bombay etc., 1962; Elliot, H. M., *History of India*, ed. J. Dowson, Allahabad; Gorekar, N. S., *Indo-Iran Relations*, Bombay, 1970; *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1974; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1956; Husain, Yusuf, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay etc., 1973; Jairazbhoy, R. A., *Foreign Influence in Ancient India*, Bombay etc., 1963; Macnicol, N., *Indian Theism*, Delhi, 1968; Marshall, J., «The Monuments of Muslim India», *The Cambridge History of India*, ed. W. Haig, New Delhi, 1987, vol. III; Mūjabai, F., *Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations*, India, 1978; Nadwi, S., *Indo-Arab Relations*, Hyderabad; Rahatullah Khan, «Islam in India», *An Outline of the Cultural History of India*, ed. S. A. Latif, Hyderabad, 1958; Rao, Hanumantha, «The Bhakti and Reformist Movements», *ibid*; Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; *id*, *A Socio-Intellectual History of the Isnā' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986; *Sources of Indian Tradition*, by Wm. Th. de Bary et al., Delhi etc., 1972; Story, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1946; Weber, A., *The History of Indian Literature*, tr. J. Mann and Th. Zachariae, India, 1961.

اسلام در غرب (اروپای غربی و آمریکا): فتح الله مجتبی

مقدمه: طی بیش از ۱۰۰۰ سال اسلام و غرب مسیحی در مقابل یکدیگر ایستاده بودند و هنوز نیز غربی که دیگر کاملاً مسیحی نیست، تمدن اسلامی را در مقابل خود سدی بزرگ می بیند و تنشهای فراوانی بین دو تمدن وجود دارد. آنچه در سده اخیر تغییر یافته است، حضور اسلام - فراتر از مناطقی که در اثر فتوحات عثمانی در اروپای شرقی قرنهای زیر نفوذ مسلمانان قرار داشت - در داخل دنیای غرب است. اکنون جمعیتی معتنا به از مسلمانان در اروپای غربی و آمریکا سکنتی دارند و شمارشان روبه افزایش است. این امر برای رابطه بین مسیحیت و اسلام، و نیز بین تمدن غرب و تمدن اسلامی اهمیتی بنیادی دارد و به نظر می رسد که مسلمانان ساکن در غرب نیز سهمی در سرنوشت این روابط داشته باشند. به همین سبب نیز تحقیقات وسیعی در اروپا و آمریکا در دهه های گذشته در این زمینه صورت گرفته است که بسیاری از آنها با غرض و اهداف خاص سیاسی توأم بوده، و برخی دیگر با منظری منصفانه و روشی عینی انجام پذیرفته است.

اسلام در اروپای غربی:

پیش درآمد تاریخی: نباید فراموش کرد که حضور اسلام در اروپای

پاریس و لیون و مارس و دیگر شهرهای بزرگ آن کشور به عنوان کارگر به کار اشتغال داشتند.

پس از اتمام استعمار به صورت ظاهری و سیاسی آن در پایان جنگ جهانی دوم، دولت‌های غربی در داخل کشورهای خود به نیروی کارگری ارزان احساس نیاز می‌کردند، از این‌رو، درها را به سوی مهاجران مستعمره‌های پیشین خود گشودند. در مورد فرانسه جنگ استقلال الجزایر مخصوصاً سهم مهمی در تقویت جریان مهاجرت داشت. حتی ممالکی مانند بلژیک و سوئد و سوئیس که فاقد جمعیت مسلمان بودند، به تدریج شماری مسلمان - چه کارگر، چه پناهنده - پذیرفتند. آلمان که در جنگ شکست خورده، و بیش از ۱۰ میلیون تن از سربازان خود را از دست داده بود، بیش از هر کشور دیگر احتیاج به نیروی کارگری داشت، ولی فاقد مستعمرات قابل توجهی در قیاس با انگلستان و فرانسه و هلند بود؛ از این‌رو، به کشور ترکیه متوسل شد و گروه کثیری از کارگران مسلمان ترکیه (هم ترک و هم کرد نژاد) را به عنوان کارگر مدعوبه آلمان فراخواند و در عرض چند دهه صاحب جمعیتی حائز توجه از مسلمانان شد.

جمعیت مسلمانان اروپای غربی: تخمین جمعیت مسلمانان در کشورهای اروپایی چندان آسان نیست. از آنجا که در بسیاری از کشورها مانند فرانسه بسیاری از مهاجران مسلمان بدون اجازه اقامت دارند و آمار نیز تا حدی با اغراض سیاسی آمیخته است و در برخی از موارد ۵۰٪ تا ۶۰٪ اختلاف بین ارقام رسمی و نیمه رسمی و غیررسمی وجود دارد، آنچه در این زمینه نوشته می‌شود، باید با توجه به فقدان آمار علمی دقیق باشد و بیشتر به صورت ارقامی تخمینی در نظر گرفته شود. با توجه به این واقعیت می‌توان گفت که در بریتانیا - شامل انگلستان، اسکاتلند و ایرلند شمالی - قریب دو میلیون مسلمان وجود دارد که اکثر آنها از شبه قاره هند آمده‌اند و اقلیتی کوچک‌تر نیز از ممالک عربی و ایران و افریقای جنوب صحرا بین آنها یافت می‌شود. فرانسه دارای بیشترین جمعیت مسلمان در اروپای غربی است که شمار آنها از ۵ تا ۸ میلیون تخمین زده شده است؛ اکثر آنان از افریقای شمالی، و گروه اندکی از لبنان و سوریه و مستعمرات پیشین فرانسه در افریقای سیاه هستند. در آلمان بین ۲/۵ تا ۳ میلیون مسلمان وجود دارد که بیشتر آنها ترک و اقلیتی یوسنیایی و کرد، و گروه کوچکی عرب و ایرانی هستند. در هر یک از کشورهای بلژیک، هلند، سوئد و ایتالیا نزدیک به نیم میلیون مسلمان اقامت دارند و در سایر کشورهای اروپایی رقمها معمولاً بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نفر است. تنها وضع اسپانیا تا حدی غیر روشن است، زیرا علاوه بر بیش از ۳۰۰ هزار مهاجر مسلمان، گروهی از اهالی جنوب اسپانیا در اندلس بعد از قرن‌ها به اسلام باز می‌گردند و این روند به نحوی است که تخمین شمار آنان را مشکل می‌سازد. در جنوب اسپانیا حتی یک دانشگاه اسلامی در قرطبه تأسیس شده، و اسپانیا قوی‌ترین قوانین را در اروپا در دفاع از حقوق مسلمانان از مجلس گذرانده است.

در تمام ممالک اروپای غربی علاوه بر مسلمانان مهاجر گروهی از

اهالی بومی آن سرزمینها نیز به کیش اسلام پیوسته‌اند. این دسته بیشتر از طبقات تحصیل کرده اروپایی‌اند و کشش آنان به اسلام بیشتر از راه تصوف و عرفان اسلامی است. در بین آنان می‌توان نویسندگان و هنرمندان بلند آوازه‌ای یافت که با مبانی فکری و اندیشه فلسفی و کلامی و عرفانی اسلامی آشنایی دارند و برخی نیز خود اسلام شناسند و در دانشگاه‌های غرب به تدریس اشتغال دارند. روی هم رفته جاذبه اسلام در میان غربیان در چند دهه اخیر بیشتر بین افراد دانشمند و صاحب معرفت بوده، تا گروه‌های کمتر مکتب دیده و دارای جهان بینی محدودتر.

تصوف در اروپای غربی: در قرون وسطی البته طرق مختلف تصوف در اسپانیا و صقلیه وجود داشت و اثری عظیم نیز از خود بر روی عرفان یهودی و مسیحی به جا گذاشت، لیکن این طرق مانند دیگر جوانب اسلام از قرن ۱۶م از بین رفت و وجود تصوف در آلبانی و سایر بلاد بالکان نیز رابطه‌ای با اروپای غربی نداشت. آشنایی با ادبیات صوفیانه در اروپای غربی از قرن ۱۸م آغاز شد و در قرن ۱۹م گسترش یافت و تا به امروز به بسط دایره نفوذ خود ادامه می‌دهد. ولی گسترش طرق تصوف در غرب اروپا از دهه اول این قرن و گرویدن گروهی معدود، ولی صاحب نظر و منتقد از اروپاییان به طریقه شاذلیه آغاز می‌شود و به تدریج طرق دیگر مانند چشتیه و سیس قادریه و نقشبندیه و در دهه‌های اخیر برخی طرق ایرانی مانند طریقه نعمت‌اللهی در خاک اروپای غربی ریشه می‌دانند. گفتنی است که مکتب تفکر سنتی که با نام رنه‌گون^۱ - که پایان عمر خود را در قاهره با نام اسلامیش عبدالواحد یحیی سپری کرد و در همانجا مدفون شد - عجین است، ریشه‌اش در تعالیم شاذلی است و بزرگ‌ترین مدافعان اسلام سنتی در غرب مانند فریدهوف شووان و تیتوس بورکهارت و مارتین لینگز متعلق به همین شاخه معنوی هستند. در سالیان اخیر گرویدن گروهی معتابه از نویسندگان و متفکران و هنرمندان اروپایی به اسلام از طرق تصوف همچنان ادامه دارد و تفکر صوفیانه - مخصوصاً آنچه از برکت وجود ابن عربی و مولانا جلال‌الدین بلخی رومی سرچشمه می‌گیرد - به صورت روزافزون ترجمه شده، و مورد توجه است. در طی چند سال اخیر شمار ترجمه و تحلیلهای عرفان ابن عربی و مکتب او مخصوصاً در فرانسه حیرت‌آور بوده است، و در همین حال در انگلستان انجمن ابن عربی تأسیس شده است که علاوه بر چاپ مجله‌ای که به افکار ابن عارف بزرگ اختصاص دارد، کنفرانسهای سالانه نیز پیرامون افکار و آثار او در اروپا و آمریکا منعقد می‌سازد.

توجه به آثار هنری صوفیانه نیز باب مهمی را برای آشنایی با معارف اسلامی و خود دین اسلام می‌گشاید. علاوه بر شعر که از عربی و فارسی به صورت روزافزون به زبانهای اروپایی ترجمه می‌شود - به نحوی که در ۱۹۹۷م آثار منظوم مولانا بیش از هر شاعر دیگر حتی شکسپیر در

بسیاری از آنان فاقد درجات بالایی درسی و علمی بودند. قاطبه این گروه اردو زبان و پیرو مذهب حنفی بودند، لیکن از آغاز امر یک اقلیت شیعی نیز در بین آنان وجود داشت. بیشتر این مهاجران پس از یافتن کسب و کار موفق شدند خانواده‌های خود را نیز به انگلستان بیاورند و به تدریج یک جامعه مسلمان که دیگر فکر بازگشت به دیار خود را نداشت، تشکیل دهند. با قوانین موجود بریتانیا مسلمانان مهاجر به تدریج موفق به اخذ تابعیت شده، و به صورت عاملی ثابت در جامعه درآمده‌اند.

در چند دهه اخیر نوعی دیگر از مسلمانان نیز به بریتانیا مهاجرت کرده‌اند. بیشتر آنان به علت سیاسی و در نتیجه انقلابهای گوناگون به انگلستان پناهنده شده‌اند. اکثر این گروه عرب، و برخی نیز ایرانیند و برعکس گروه مهاجر از شبه قاره هند غالباً دارای تحصیلات عالی و برخوردار از آگاهی نسبت به فرهنگ خود هستند. عوامل دیگر سیاسی و اقتصادی نیز به حضور این گروه‌های مسلمان کمک کرده است، تا اینکه اکنون لندن به صورت مرکز بزرگ ارتباطات جهان اسلام درآمده است که در آن مجلات و کتب متعدد عربی و حتی فارسی و اردو و ترکی به چاپ می‌رسد. روی هم رفته، مسلمانان انگلستان بیشترین رابطه فکری را با خود جهان اسلام دارند و از لحاظ مبادله کتاب و مجله و دیگر وسایل ارتباط جمعی، سهم جامعه مسلمانان آن کشور در غرب منحصر به فرد است.

در طی نیم قرن اخیر علاوه بر چاپ کتب و مجلات اسلامی، مساجد و مدارس اسلامی متعددی چه سنی و چه شیعه در بریتانیا به وجود آمده است. البته هنوز تبعیض بین مدارس اسلامی از یک سو و مسیحی و یهودی از سوی دیگر از لحاظ حمایت دولت وجود دارد و نیز اسلام از همان حمایت قانونی که مسیحیت و یهودیت از آن برخوردارند، بهره‌مند نیست، لیکن شکی نیست که پایه جامعه مسلمان در بریتانیا - هم از لحاظ اقتصادی و هم تا حدی فرهنگی - مستحکم شده است. البته هنوز تعصبات اجتماعی و نژادی دیده می‌شود و این امر فقط مربوط به مسلمانان نیست، بلکه در مورد دیگر اقلیتهای مذهبی از مشرق زمین نیز مشهود است؛ ولی به هر حال مسلمانان جایی برای خود در جامعه بریتانیا باز کرده‌اند و هم از افراد ذی نفوذ در زمینه اقتصادی و هم از شخصیت‌های برجسته در زمینه‌های فرهنگی و هنری برخوردارند. ولی از لحاظ سیاسی مسلمانان هنوز قدرتی کسب نکرده‌اند، گرچه در یکی دو مورد در اماکنی مانند برادفورد که تراکم مسلمانان زیاد است، توانسته‌اند به مقامات محلی سیاسی دست یابند.

یکی از نکات قابل توجه راجع به مسلمانان در بریتانیا، نه تنها حضور گروه‌های مختلف اسلامی از قبیل سنی و شیعی است، بلکه تقابلهای فرهنگی بین مسلمانان شبه قاره و اعراب و ایرانیان و سایر گروه‌هاست. بسیاری از افراد طبعاً اسلام را با تجلیات خاصی که در فرهنگشان داشته است، یکی می‌دانند و نمی‌توانند فرقی بین لباس خاص فرهنگی سرزمین اصلی خود و وحی اسلامی که در آن سرزمین در آن لباس تجلی کرده است، بگذارند. در آغاز مساجد طبق فرهنگهای محلی

آمریکا فروش رفته است - توجه زیادی به موسیقی عرفانی ایرانی و عربی و ترکی و هندی وجود دارد و حتی سماع مولویه مقامی والا در محافل هنری غرب به دست آورده است و همه این تراوشهای ذوقی و هنری ارتباطی مستقیم با اسلام دارد و یکی از بهترین وسیله‌های شناخت اسلام است و این امر همان قدر در مورد آمریکا صدق می‌کند که در مورد اروپا.

تفکر اسلامی در اروپای غربی: از قرن گذشته توجه جدیدی به تفکر اسلامی اعم از فلسفه و کلام و نیز دیگر علوم عقلی و نقلی در غرب پدید آمد که در واقع باب جدیدی بود از تاریخ گسترش تفکر اسلامی در غرب که از قرن ۱۱م در اسپانیا مخصوصاً در شهر طلیطله با ترجمه آثار کندی و فارابی و ابن سینا و غزالی و ابن رشد و سایر بزرگان اندیشه اسلامی به عبری و لاتینی آغاز شده بود. از قرن ۱۹م تاکنون بسیاری از متون تفکر اسلامی به زبانهای اروپایی ترجمه شده، و مورد نقادی قرار گرفته است. گرچه اکثر آثار دانشمندان غربی در جهت رد اصالت تفکر اسلامی بوده، و از دیدگاه مقولات متداول در فلسفه غربی انجام یافته است. حضور تفکر اسلامی به صورت روزافزون محسوس است و در چند دهه اخیر مخصوصاً در فرانسه و در اثر کوششهای هانری کرین و دیگران فلسفه اسلامی و مخصوصاً مکتبهایی که در قرون اخیر در ایران نشأت یافته است، به صورت یک فلسفه ریشه‌دار و زنده مورد توجه نه فقط مورخان فلسفه، بلکه آنانکه با مسائل زنده فلسفی سر و کار دارند، قرار گرفته است. گرچه حضور اسلام در اروپای غربی در همه جا از برکت هستی معارف و علوم عقلی اسلامی برخوردار نیست، وجود تفکر اسلامی خود به صورت اصیل تر به زبانهای اروپایی در چند دهه اخیر اهمیت فراوانی برای مسلمانان آن دیار دارد و در آینده بیشتر از اکنون خواهد داشت.

وضع مسلمانان در اروپای غربی: به علت شرایط مختلف تشکیل جوامع مسلمان در کشورهای مختلف اروپای غربی و نیز فرقه‌های مهم فرهنگی و اجتماعی و تاریخی در خود این کشورها وضع مسلمانان - چه از لحاظ صرفاً دینی، و چه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی - در اروپای غربی با وجود وجوه مشترک یکسان نیست و حتی قوانینی که شامل آنان به عنوان اقلیت مذهبی می‌شود، از مملکتی به مملکت دیگر فرق می‌کند. از آنجا که بحث پیرامون اوضاع مسلمانان در تمام ممالک غربی در اینجا امکان پذیر نیست، بحث را به ۳ کشور بزرگ اروپای غربی، یعنی بریتانیا و فرانسه و آلمان محدود می‌سازیم: بریتانیا: تا چندی قبل بریتانیا مرکز یک امپراتوری جهانگیر را تشکیل می‌داد و درهای آن به سوی افرادی که در مستعمرات آن زندگی می‌کردند، تا حد زیادی باز بود. به همین سبب، تا قبل از تغییر قوانین مهاجرت در دهه ۶۰ این قرن میلادی گروهی کثیر از مسلمانان شبه قاره هند به بریتانیا به طور کلی و مخصوصاً انگلستان روی آوردند. علت این مهاجرتها بیشتر اقتصادی بود و اکثر مهاجران از طبقات محروم جامعه خود بودند که آشنایی زیادی با جوانب فکری و عقلانی اسلام نداشتند و

تشکل می‌یافت، مانند مسجد پاکستانیها، یا بنگالیها و یا اعراب و غیره، ولی به تدریج این مرزها در حال از بین رفتن است و به احتمال قوی در دهه‌های آینده جامعه مسلمانان انگلیس و دیگر نقاط بریتانیا رنگ خاص خود را با تشکلی بیشتر و وحدتی محسوس‌تر از آنچه امروز مشهود است، خواهد داشت. این پدیدار منحصر به انگلستان نیست و در تمام مغرب زمین دیده می‌شود، مخصوصاً در جاهایی که جامعه مسلمانان از نقاط مختلف جهان اسلام مهاجرت کرده‌اند و نه کم و بیش از یک ناحیه مانند فرانسه که اکثریت مسلمانان آن از افریقای شمالی آمده‌اند و یا آلمان که تقریباً تمامی مسلمانانش از ترکیه مهاجرت کرده‌اند. در مورد دوم وحدت یافتن بین گروه‌های مختلف طبعاً آسان‌تر است، گرچه در این موارد نیز هنوز موانعی در ایجاد یک جامعه متشکل و متحد مسلمان وجود دارد.

یکی از عوامل مهمی که در بریتانیا گروه‌های مختلف اسلامی را به هم نزدیک می‌سازد، جوانان مسلمانند که در مدارس عالی و دانشگاهها به تحصیلات خود پرداخته، و با دیدی جهانی و نه محلی به اسلام و فرهنگ اسلامی می‌نگرند. علاوه بر مؤسسات علمی اسلامی، مانند کالج اسلامی و «مؤسسه خوئی» که هر دو در لندنند، دانشگاههای بریتانیا از دیر زمان توجه به تبعات اسلامی داشته‌اند و اکنون گروهی از مسلمانان بریتانیا نه به عنوان شرق‌شناس، بلکه در جست و جوی دانش درباره دین و تمدن خودشان در این مراکز به تحقیق و تحصیل اشتغال دارند و می‌کشند تا مسلمانان را بیشتر به وحدت امت اسلامی و رفع موانع محلی و فرهنگی بین تجلیات گوناگون اسلام سوق دهند. حضور این گروه و اساساً قریب به دو میلیون بریتانیایی مسلمان، در خود مدارس عالی این سرزمین اثر گذاشته است، چنانکه در تأسیس مرکز جدید تحقیقات اسلامی در دانشگاه آکسفورد و مرکز مطالعات اسلام و مسیحیت در دانشکده‌های سلی اوکس^۱ در بیرمنگام دیده می‌شود.

فرانسه: در اروپای غربی، فرانسه دارای بزرگ‌ترین رقم مسلمانان است که شمار آن به علت وجود گروه کثیری از مهاجران غیرقانونی از افریقای شمالی و تا حد کمتری از افریقای سیاه کاملاً روشن نیست. انقلاب فرانسه پس از کشتار بسیاری از کشیشان و قلع و قمع قدرت کلیسا، دین را از حکومت و اداره جامعه جدا ساخت و ظاهراً فرانسه را به صورت یک کشور دنیاگرا^۲ درآورد که در آن حقوق همه افراد در برابر قانون یکسان است. ولی به رغم تضعیف دین هنوز هرگاه از فرهنگ فرانسوی سخن به میان می‌آید، جنبه فرهنگی مسیحیت، اگر نه جوانب اعتقادی و عبادی آن، یکی از ارکان این فرهنگ شمرده می‌شود. از این رو، باز هم برای اکثر فرانسویان پذیرفتن وجود گروه کثیری غیرمسیحی و مخصوصاً مسلمان به عنوان فرانسوی مشکل است. گرچه این مشکل درباره یهودیان در نیم قرن اخیر به کلی حل شده است. فشا زهای مرئی و نامرئی باعث شده است که اکثر مسلمانان فرانسه به صورت شهروندان درجه دوم مملکت درآیند که معمولاً در قسمتهای فقیرتشنین مشخص شهرها زندگی می‌کنند و در متن جامعه فرانسه هنوز

استحکام نیافته‌اند، بلکه گروه‌های سیاسی دست راستی فرانسوی هرگاه که بحران اقتصادی پیش می‌آید، سخن از بازگرداندن آنان به افریقای شمالی می‌گویند و وحشت از آنچه بنیادگرایی اسلامی نامیده می‌شود، در افریقای شمالی و مخصوصاً الجزایر، و امکان سرازیر شدن برخی از مهاجران به سوی فرانسه همواره در نشریات و کتب سالهای اخیر بررسی و تأکید شده، و جوی تا حدی ضداسلامی در فرانسه به وجود آورده است که قبلاً دیده نمی‌شد.

با وجود این، فعالیتهای مسلمانان در فرانسه گسترده است. در ۱۹۲۷م با کمک دولت فرانسه مسجد زیبای پاریس توسط معماران سنتی افریقای شمالی بنا شد. از آن زمان تاکنون مساجد متعددی در سراسر فرانسه ساخته شده است و مدارس اسلامی نیز وجود دارد و حتی خود دولت فرانسه مدرسه‌ای دینی برای تربیت امامان و خطیبهای مساجد که بتوانند احتیاجات خاص مسلمانان فرانسه را برآورده کنند، به وجود آورده است. اما روی هم رفته، وضع مسلمانان در فرانسه به اندازه بریتانیا چه از لحاظ سیاسی و چه از نظر اقتصادی پابرجا نیست. از لحاظ فکری، فرانسه یکی از مراکز مهم اشاعه اندیشه دینی و فلسفی و عرفانی اسلامی است و تنی چند از مشاهیر بین نویسندگان و محققان فرانسه به رغم مخالفت جامعه دنیاگرای اطراف خود به کیش اسلام گرویده‌اند. میراث عقلانی رنه گنون نیز باعث شده است که گروهی از برجسته‌ترین فرانسویانی که به عالم معنوی علاقه‌مندند، به اسلام پناه آورند. نیز ترجمه آثار متفکران اسلامی همچنان به زبان فرانسه - مخصوصاً در زمینه‌های عرفانی و فلسفی - ادامه دارد، به صورتی که اکنون در فرانسه بیش از هر کشور غربی دیگر اندیشه اسلامی به عنوان یک مکتب زنده فکری مطرح است و حتی گروهی از فلاسفه جوان فرانسوی را تحت نفوذ خود قرار داده است.

آلمان: در آلمان وضع هم با فرانسه فرق دارد و هم با بریتانیا. تا جنگ جهانی دوم حضور مسلمانان در آلمان بسیار ناچیز بود، زیرا آلمان هیچ‌گاه در جهان اسلامی مستعمره نداشت تا از آن سرزمینها مسلمانانی به آلمان مهاجرت کنند؛ و به همین دلیل نیز اکثر مسلمانان دارالاسلام مخصوصاً در کشورهای عربی و ترکیه و ایران نظری مساعد نسبت به آلمان داشتند و در مقایسه با انگلستان، فرانسه و هلند کمتر با دید منفی به آلمانها می‌نگریستند. در عین حال، از قرن ۱۹م آلمان یکی از مهم‌ترین مراکز اسلام‌شناسی در تقریباً تمام ابعاد آن شد و هنوز هم در رشته‌های اسلام‌شناسی، زبان آلمانی از نهایت اهمیت علمی برخوردار است.

چنانکه ذکر شد، پس از جنگ بود که به تصمیم دولت آلمان سیل مهاجرت از ترکیه و تا حدی از نواحی مسلمان‌نشین بالکان به سوی آلمان سرازیر شد. لیکن قوانین آلمان تابعیت آلمان را تا حد زیادی با عوامل نژادی آمیخته است و شرط زیستن و یا حتی ولادت در آلمان را

1. Selly Oaks 2. laïque

آمریکای لاتین شباهت تام به مساجد اسلامی دارد و توسط صنعتگران مسلمان ساخته شده، و حتی اسنادی در اثبات این امر در دست است. برخی از جویبارهای ایالت نیومکزیکو در ایالات متحده هنوز اسمهای عربی دارد که حاکی از نفوذ آن از طرق آبیاری و کشاورزی مسلمانان در آن دیار است و معماری شهرهای آن ایالت و مخصوصاً سانتافه تشابه چشمگیری به معماری اسلامی دارد و این سبک معماری و رپوش آن را ادویبی^۱ گویند که از همان کلمه عربی الطَّب به معنای روکش گچی و کاه گلی است. اخیراً فرهنگی از اصطلاحات معماری به زبان اسپانیایی متداول در آمریکای جنوبی که اصل عربی دارد، تهیه شده است که دارای بیش از ۱۰۰۰ واژه است و معماری سبک «مور»، به معنای عربی یکی از ارکان معماری آمریکای لاتین محسوب می‌شود و حتی طرحهای کاشی مغرب اسلامی هنوز در آن به کار برده می‌شود. لیکن به رغم این حضور چشمگیر مسلمانان در قرون ۱۶ و ۱۷م در قاره‌های آمریکای جنوبی و شمالی اسلام به عنوان یک دین زنده بین مهاجران به آن دیار باقی نماند و فقط نفوذ هنری و فنی آن پابرجا ماند و هنوز نیز زنده است.

در قرون ۱۷ و ۱۸م با آغاز مهاجرت سفیدپوستان و مخصوصاً انگلیسیها به سواحل آمریکای شمالی پدیدار بردگی که در آمریکای مرکزی وجود داشت، به آمریکای شمالی کشانیده شد و در نتیجه گروه انبوهی از مردمان آفریقا در این مناطق مسکن گزیدند، به نحوی که امروزه نه تنها در اکثر جزایر کارائیب که ساکنان اصلی آن از بین رفته‌اند، مردمان سیاه‌پوست هستند، بلکه در آمریکای شمالی نیز در حدود ۳۰ میلیون سیاه‌پوست وجود دارد. بدون شک برخی از بردگان از نواحی مسلمان‌نشین آفریقا آورده شده بودند و در بدو امر کیش اسلام را حتی در آمریکا دنبال می‌کردند، لیکن به زودی به زور مجبور به پذیرفتن مسیحیت شدند و این حضور اسلام در آمریکا نیز به پایان رسید، گرچه این سابقه هیچ‌گاه بین سیاهان فراموش نشد و سرانجام، در این قرن منجر به آغاز نهضتی چشمگیر بین آنان برای بازگشت به اسلام شد.

آغاز تشکیل جامعه مسلمانان فعلی در آمریکای شمالی و کانادا و نیز آمریکای مرکزی و جنوبی را باید در مهاجرت مسلمانان در پایان قرن گذشته و اوایل این قرن جست. نخست گروهی از سوریه و لبنان و سپس مردمانی از بالکان به اماکنی مانند میشیگان و اوهایو و آیووا مهاجرت کردند و در نزدیکی هم جماعت‌های کوچکی از مسلمانان را تشکیل دادند و اولین مساجد را بنا کردند. این سیر مهاجر پس از جنگ جهانی اول تقویت یافت، ولی مخصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم بود که مهاجرت مسلمانان به صورت سیلی درآمد و هنوز هم ادامه دارد. در این آخرین موج مهاجرت که شامل ایرانیان و مسلمانان شبه قاره هند و تا حدی مسلمانان جنوب شرقی آسیا و آفریقا نیز می‌شود، چهره جامعه مسلمانان آمریکای شمالی و کانادا به طور کلی تغییر کرد و اسلام به

برای کسب تابعیت کافی نمی‌داند.

در آلمان مسلمانان از لحاظ دینی آزادی فراوان دارند و مساجد متعددی در ۵۰ سال اخیر در سراسر این کشور ساخته شده است. از جمله می‌توان به مرکز هامبورگ اشاره کرد که به دستور آیت‌الله بروجردی توسط ایرانیان بنا شده، و یکی از مراکز مهم اسلامی آلمان است. فعالیت فکری اسلامی نیز تا حدی در آلمان وجود دارد، به ویژه علاقه فراوان نسبت به تصوف و عرفان اسلامی دیده می‌شود و علاوه بر گسترش برخی طرق تصوف، چنانکه در انگلستان و فرانسه مشهود است، هر ماه و سال آثار مهمی از ادب صوفیانه - چه توسط شرق‌شناسان آلمانی و چه توسط دانشمندان مسلمان - به زبان آلمانی ترجمه می‌شود.

دیگر کشورها: در دیگر کشورهای اروپای غربی، مانند سوئد، ایتالیا، هلند، بلژیک و اسپانیا که در آن گروه معتدلی از مسلمانان سکنی دارند، شرایط طبق قوانین و آداب و رسوم محلی و فرهنگ جامعه تا حدی متفاوت است، ولی برخی از خصایص حیات مسلمانان تمام این جوامع مشابهت زیاد با هم دارد. همه جا مسأله ریشه دواندن در یک جامعه غریبه و حفظ محیط اسلامی در مکانی نامأنوس و چالش فرهنگ و اندیشه لادری غربی و نیز آنچه از مسیحیت باقی مانده است، دیده می‌شود. در عین حال، به رغم همه مشکلات، گسترش اسلام نیز در نیم قرن اخیر به صورت متزاید مشهود است و به تدریج در همه این کشورها بنیادهای اسلامی در حول و حوش مساجد و خانه‌های فرهنگی و مدارس اسلامی به وجود می‌آید، در حالی که همه خانواده‌ها در حال جهاد برای حفظ هویت دینی فرزندان خود هستند. این نکته قابل توجه است در حالی که برخی، مخصوصاً در داخل کلیسای کاتولیک، اروپا را یک قلعه محفوظ برای مسیحیت می‌دانند، و نیز مسیحیت به طور کلی در آفریقا و اندونزی و بسیاری دیگر از کشورهای راه تبلیغات دینی که از پشتیبانی سیاسی و مالی غرب برخوردار کامل دارد، با اسلام در حال تقابل و در برخی موارد نزاع است، در خود اروپا بعضی از گروه‌های مسیحی می‌کوشند تا با مسلمانان ساکن در دیار خود روابط حسنه داشته باشند و تفاهم بین دو دین در اروپا روبه‌ازدیاد است.

اسلام در آمریکا:

پیش درآمد تاریخی: از قراین تاریخی و باستان‌شناختی چنین برمی‌آید که به احتمال قوی قبل از کشف قاره آمریکا توسط کریستف کلمب مسلمانان غرب آفریقا به نواحی شرقی آمریکا سفر کرده بودند و شاید این اولین حضور مسلمانان در این قاره باشد، گرچه آثاری از آن باقی نمانده است. در سفرهای کریستف کلمب به آمریکای مرکزی و نیز در زمره ملوانان و سیاحان بعدی بدون شک گروهی از مسلمانان اسپانیایی و مخصوصاً مورسکوها حضور داشته‌اند و اینان سهم قابل توجهی که مورخان کمتر به آن توجه کرده‌اند، در پایه‌گذاری تمدن جدید در قاره‌های آمریکای جنوبی و شمالی داشتند. سقهای بسیاری از قدیم‌ترین کلیساهای کاتولیک اکوادور، مکزیک و دیگر کشورهای

صورت یک دین شناخته شده در جامعه آمریکا درآمد، چنانکه اکنون مسلمانان با مسیحیان و یهودیان در خواندن دعا در کنگره آمریکا شریکند و ارتش آمریکا روحانیان مسلمان را علاوه بر کشیشان مسیحی و خاخامهای یهود برای رفع احتیاجات مذهبی سربازان خود استخدام می‌کند. در آمریکای مرکزی و جنوبی وضع تا حدی فرق دارد، ولی در آنجا نیز به تدریج جمعیت مسلمانان رو به گسترش است و در تقریباً تمام کشورهای مهم آن دیار مساجد و مراکز اسلامی به وجود آمده است و بسیاری از غربها که در قرن گذشته به آن نواحی مهاجرت کرده، و تا حد زیادی در جامعه حل شده، و هویت دینی خود را از دست داده بودند، به اسلام باز می‌گردند.

به علت اهمیت خاص جامعه اسلامی ایالات متحده و کانادا، در اینجا بیشتر به تحلیل تاریخ و وضع فعلی مسلمانان آن دیار می‌پردازیم. در آمریکا علاوه بر سیر مهاجران از ممالک اسلامی در آغاز این قرن مرکزی تحت عنوان «مبهد علمی مور»^۱ در نیوجرسی توسط سیاه‌پوستی به نام درو علی^۲ به وجود آمد که در آن عناصری اسلامی با افکار خاص سیاهان آمریکا آمیخته بود. این مرکز بین سیاهان پیروانی یافت و چند دهه فعالیت داشت و اعضایش با نهادن فینه بر سر و داشتن برخی از نشانه‌های مربوط به اسلام و تمدن اسلامی، مانند هلال خود را مشخص می‌ساختند. ولی به زودی نهضتی پس با نفوذتر جایگزین این حرکت شد و آن تأسیس «ملت اسلام»^۳ توسط شخصی بسیار مرموز به نام والاس فرد (فارض)^۴ بود که در دیترویت فعالیت خود را آغاز کرد، ولی به زودی به صورتی اسرارآمیز ناپدید شد. شاگردش علیجاه محمد در ۱۹۲۳م رهبری نهضت جدید را در دست گرفت و مرکز خود را به شیکاگو انتقال داد. او که نوعی «نبوت» برای خود قائل بود و در عین حال خود را مسلمان می‌دانست، بدعت‌های متعددی نیز در افکارش ابراز می‌داشت؛ از جمله اینکه اسلام را فقط برای سیاهان می‌دانست و یک نوع نژادگرایی شدید ضد سفیدپوستان را ترویج می‌کرد و موج نفرت را نسبت به اکثریت سفیدپوست آمریکا در لباس اسلام برمی‌انگیخت. در عین حال، او توانست به پیروان خود یک ساختار قوی خانوادگی و حسن غرور عرضه دارد و آنان را وادار به اطاعت از اصول اخلاقی کند، چنانکه پیروان او از هر نوع انحراف اخلاقی جنسی و مسکرات و دزدی و دروغ در بین خود دوری می‌کردند. از این رو، گروه قابل توجهی از سیاهان به او پیوستند و نام «ملت اسلام» در آمریکا شهرت یافت، در حالی که با مخالفت سخت بسیاری از سفیدپوستان مواجه بود.

در پایان دهه ۵۰ این قرن میلادی برجسته‌ترین شاگرد و پیرو علیجاه محمد به نام ملک اکس (ملک شتاز) پس از مشرف شدن به مکه، از گروه «ملت اسلام» صرفاً سیاه بیرون آمد و خود را یک مسلمان سنتی بدون تعصب نژادی اعلام کرد. او که به احتمال قوی برجسته‌ترین رهبر سیاه آمریکا در این دوران محسوب می‌شود، خطیبی پر قدرت بود و به

زودی مخالفتش با علیجاه محمد اقتدار رهبر مسلمانان سیاه را به مخاطره انداخت و سرانجام، در حال یک سخنرانی در ۱۹۶۵م در نیویورک به قتل رسید. خود علیجاه محمد نیز در ۱۹۷۵م درگذشت و پسرش وارث الدین محمد مانند ملکم اکس راه اسلام سنتی را انتخاب کرد و مدتی در دانشگاه الازهر درس خواند و اکثر مسلمانان سیاه را به سوی اسلام سنتی کشانید. در ۱۹۸۰م او رسماً از «ملت اسلام» و تشکیلات آن جدا شد و «دعوی آمریکایی مسلمان»^۵ را به وجود آورد که هنوز بسیار فعال است و سهم مهمی در رو آوردن بسیاری از سیاهان به دین اسلام دارد. لیکن گروه قلیلی به تعالیم خاص علیجاه محمد که گرچه از بسیاری جهات رنگ بدعت داشت، ولی هنوز سیاه‌های ستم دیده را به خود جلب می‌کرد و می‌کند، وفادار ماندند که رهبری آنان را لویی فرخان در شیکاگو به عهده گرفت و هنوز نیز عهده‌دار است. از زمان درگذشت ملکم اکس و علیجاه محمد تاکنون اسلام در حال گسترش سریع بین سیاهان آمریکاست و حتی در بسیاری از زندانها گروه‌های کثیری به اسلام می‌گروند و بر اساس ایمانی راسخ راه جدیدی را آمیخته با حفظ اصول اخلاقی و اجتماعی جهت حفظ حقوق جامعه برای خود برمی‌گزینند.

علاوه بر مهاجران و سیاهان مسلمان پس از جنگ جهانی دوم گروهی از آمریکاییان سفیدپوست نیز به تدریج به اسلام گرویده‌اند. این گروه مانند همطرازان اروپایی خود بیشتر از راه عرفان و تصوف و حکمت و فلسفه اسلامی به دین اسلام علاقه‌مند شده‌اند و بسیاری از آنان در زمره نویسندگان و استادان و هنرمندان بنام هستند. حیات طرق تصوف در آمریکا از سالهای دهه ۱۹۲۰م با آمدن عنایت خان یکی از صوفیان طریقه چشتی به سانفرانسیسکو آغاز شد. پس از جنگ جهانی دوم طرق دیگر از قبیل قادریه، شاذلیه، خلوتیه - حراجیه، نعمت‌اللهی و نقشبندیه به صورت چشمگیری گسترش یافته است. به صورتی که در اکثر شهرهای بزرگ آمریکا خانقاهها و تکیه‌های آنان یافت می‌شود و آثار صوفیانه و عرفانی نیز مورد استقبال شایان قرار گرفته است و می‌گیرد.

تاریخ جامعه مسلمانان در آمریکا و کانادا در چند دهه اخیر ناظر بر فعالیت جداگانه این ۳ گروه، یعنی مهاجران از ممالک اسلامی، سیاهان مسلمان و سفیدپوستانی که اسلام آورده‌اند، بوده است؛ ولی به تدریج مخصوصاً در دو دهه اخیر این ۳ دسته به هم نزدیک‌تر شده‌اند و در کنفرانس بزرگ سالانه مؤسسات مهم اسلامی مانند ISNA و ICNA دهها هزار نفر که هر ۳ گروه را در برمی‌گیرند، با هم شرکت می‌کنند.

جمعیت مسلمانان در آمریکای شمالی: هم‌اکنون درباره جمعیت مسلمانان در آمریکا بحثهای زیادی می‌شود و اتفاق قول بین صاحب‌نظران وجود ندارد. در مورد کانادا گفته می‌شود که جمعیت

زبان عربی تدریس می‌شد، اما علاقه علمی به دین و معارف اسلامی در واقع در این قرن شروع شد و تحقیقات پیرامون اسلام از پس از جنگ جهانی دوم در دانشگاه‌های آمریکایی ریشه دواند. لیکن به رغم این اختلاف در پیشینه تاریخی، در آمریکا علاقه به اسلام‌شناسی از بسیاری از کشورهای اروپایی بیشتر است. وانگهی، در آمریکا دانشمندان اسلام‌شناسی که خود مسلمان هستند، به تدریج کرسیهای این رشته را به دست می‌گیرند، چنانکه دانشمندان یهودی برای مطالعات یهودی در نیم قرن گذشته این کار را انجام داده‌اند. این پدیده در اروپا نیز گه گاه دیده می‌شود، مانند انتصاب یک استاد مسلمان برای کرسی جدید اسلام‌شناسی دانشگاه لندن، لیکن در آمریکا این امر عمومیت بیشتر دارد. در صورتی که این تحول تحقق کامل یابد، دگرگونی بسیار مهمی در تمام زمینه‌های اسلام‌شناسی به وجود خواهد آمد که نه تنها برای جامعه مسلمان آمریکا، بلکه برای رابطه بین تمدن اسلامی و غرب به طور کلی نیز مؤثر خواهد بود.

وضع مسلمانان در آمریکا (ایالات متحده و کانادا): برعکس اکثر کشورهای اروپایی که در آنها بیشتر مسلمانان از طبقات کارگر و کم درآمد جامعه هستند، در آمریکا بجز سیاهان مسلمان که مانند سایر سیاهان از بسیاری جهات از محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی رنج می‌برند، سایر مسلمانان بیشتر دارای تحصیلات بالا و تمکن مالی هستند. در عرض ۳ دهه اخیر گروه‌های متخصص مسلمان در رشته‌های گوناگون از پزشکی گرفته، تا علم رایانه به صورت چشمگیری فعالیت داشته‌اند و در همه جا دیده می‌شوند. نیز سرمایه‌گذاران و صاحبان صنایع مسلمان در بسیاری از شهرهای شرق و غرب آمریکا به موفقیت‌های جالب توجهی دست یافته‌اند و برخی از آنان جزو سرمایه‌داران مهم محسوب می‌شوند. انجمن‌های متخصصان مسلمان اکنون گردهماییهای سالانه و فعالیت‌های گوناگون علمی و اجتماعی دارند و برخی از آنها مانند انجمن دانشمندان مسلمان در علوم اجتماعی و انجمن پزشکان مسلمان در داخل خود ممالک اسلامی نیز فعالیت آغاز کرده‌اند.

با برخورداری از پشتیبانی خود مسلمانان آمریکا و نیز برخی کشورهای اسلامی شبکه گسترده‌ای، نه تنها از مساجد، بلکه از مدارس و کتابخانه‌ها نیز به وجود آمده، و حتی حوزه‌های علمی اهل تشیع و تسنن نیز در ابعاد کوچک تأسیس شده است. نیز بیش از اروپا مسلمانان آمریکا و کانادا از شرکت‌های انتشاراتی و شبکه توزیع کتب و مجلات اسلامی برخوردارند، گرچه بسیاری از نشریات هنوز در سطح بالای علمی نیستند. نه تنها به زبان انگلیسی — که به تدریج به صورت یک «زبان اسلامی» درمی‌آید — بلکه به عربی و فارسی و برخی از دیگر زبانهای مهم اسلامی مجلات و کتب معتابهی چاپ می‌شود که بسیاری از آنها در خود کشورهای اسلامی نیز خواننده دارد.

به تدریج یک گروه متفکر اسلامی در آمریکا به وجود آمده است که در واقع باب جدیدی در تفکر اسلامی می‌گشاید و با مسائل حاد روز به

مسلمانان قریب به یک میلیون نفر مرکب از سنی، شیعی و اسماعیلی است. شیعیان اثناعشری بیشتر ایرانی و هندی و پاکستانی هستند و اسماعیلیه از شرق افریقا از مسلمانان هندی تباری که در آن دیار یکی دو قرن اقامت داشتند، تشکیل یافته است که در دهه ۵۰ به دست حکمفرمایانی مانند عیدی امین از اوگاندا و سایر کشورهای آن ناحیه رانده شدند. در مورد آمریکا تخمین جمعیت مسلمانان مشکل‌تر است و اختلاف نظرهای زیادی دیده می‌شود، مخصوصاً که شمار آنان از لحاظ سیاسی حائز اهمیت فراوان است. برخی معتقدند که ۸ میلیون مسلمان در ایالات متحده زندگی می‌کنند و دیگران این رقم را تا ۵ و حتی ۴/۵ میلیون تقلیل می‌دهند. به نظر مؤلف این مقاله جمعیت مسلمانان نمی‌تواند کمتر از ۶ میلیون نفر باشد و شاید کمی بیشتر از آن است. به هر حال، این آمار به این معنی است که از هم‌اکنون، از لحاظ تعداد مسلمانان پس از مسیحیان دومین جمعیت بزرگ دینی آمریکا را تشکیل می‌دهند. شمار مسلمانان در آمریکا اکنون بیشتر از یهودیان است که قریب ۵/۵ میلیون نفرند، گرچه نفوذ سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مسلمانان یک صدم یهودیان هم نیست.

در بین مسلمانان آمریکا قریب یک سوم مسلمانان سیاهانند که بیشتر در شهرهای بزرگ مانند نیویورک و فیلادلفیا و شیکاگو و دیترویت مسکن دارند و کمترین گروه از مسلمانان سفیدپوستان اسلام آورده‌اند که شمارشان از یکی دو صد هزار تجاوز نمی‌کند، ولی رو به ازدیاد است. اکثر مسلمانان را مهاجران از ممالک اسلامی تشکیل می‌دهند. تا ۱۹۸۰م بیشتر این گروه عرب بودند، ولی در ۲۰ سال اخیر گروه کثیری از ایرانیان به آمریکا مهاجرت کرده‌اند که اکثرشان مسلمان شیعه هستند و پس از چند سال سرگستگی اکنون به صورت روزافزون به فعالیتهای اسلامی می‌پردازند و در بسیاری از شهرهای بزرگ مانند لوس آنجلس که از لحاظ تعداد مهم‌ترین مرکز اجتماع آنان است و نیز سانفرانسیسکو و نیویورک و واشنگتن و چند شهر دیگر مراکز خاص اسلامی ایرانی با رنگ شیعی به وجود آورده‌اند. نیز در همین دوران شمار فراوانی از مسلمانان پاکستان و هند و شرق افریقا (که بسیاری شیعه هستند) به آمریکا ر‌آورده‌اند و حضورشان در همه جا محسوس است. نسبت به این ۳ گروه، مهاجران جنوب شرقی آسیا و ترک و افریقایی کم‌ترند. طبعاً اکثر مهاجران و تقریباً تمام سیاهان مسلمان پیرو مذاهب اهل تسنن هستند، ولی علاوه بر ایرانیان، گروه معتابهی از هندیها، پاکستانیها، اعراب لبنانی و عراقی، و مسلمانان شرق افریقا پیرو مذهب شیعه جعفری هستند و تخمین زده شده است که روی هم رفته، قریب به یک میلیون شیعه در آمریکا و کانادا در بین جامعه مسلمانان یافت می‌شود.

تفکر و تحقیقات اسلامی در آمریکا: آمریکا مانند اروپا وارث تفکر قرون وسطای غربی، و از این رو، اندیشه اسلامی است، لیکن برعکس اروپا دانشگاه‌هایی مانند آکسفورد و مون پلیه و بولونی و پاریس ندارد که برای ۷ الی ۸ قرن به صورت مستمر تفکر اسلامی در آنجا تدریس شده باشد. در دانشگاه‌های قدیم آمریکا مانند هاروارد و ییل از قرن ۱۷م

Muslim Communities in North America, eds. Y.Y. Haddad and J.I. Smith, New York, 1994; *The Muslims of America*, ed. Y.Y. Haddad, New York, 1991; Nasr, S.H., «Islamic Studies in America», *Fragments of Infinity*, ed. A. Sharma, Dorset, 1991, pp. 153-168; Nielsen, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, 1995; Nyang, S.S., «Islam in the United States of America: A Review of Resources», *The Search: Journal for Arab and Islamic Studies*, 1980, 1/164-182; Turner, R., *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, 1997.

سیدحسین نصر
اسلام‌آباد. پایتخت جدید جمهوری اسلامی پاکستان. این شهر که در نزدیکی راولپندی قرار دارد، در اکتبر ۱۹۵۹/مهر ۱۳۳۸ به جای شهر کراچی به عنوان پایتخت پاکستان برگزیده شد و در فوریه ۱۹۶۰ نام اسلام آباد برای آن انتخاب گردید (ذبیح، ۲۴۱؛ نلسن، ۱۴۷؛ اردو...، ۷۰۲/۷-۷۰۳).

پس از تشکیل پاکستان در ۱۴ اوت ۱۹۴۷/۲۳ مرداد ۱۳۲۶ش کراچی تا ۱۳ سال پایتخت آن کشور بود (ذبیح، ۱۹۵) و چون از نظر موقعیت دفاعی، اداری، جغرافیایی و اجتماعی و نیز از حیث آب و هوا مناسب نبود، در فوریه ۱۹۵۹ به فرمان ایوب‌خان، رئیس جمهور وقت، کمیسیونی به ریاست یحیی خان جهت گزینش محلی مناسب برای پایتخت جدید تشکیل شد (نلسن، ۱۴۵) که نتیجه آن انتخاب اسلام آباد به عنوان پایتخت جدید بود. بنای این شهر از اکتبر ۱۹۶۱ آغاز گردید (اردو، همانجا؛ اسلام آباد، ۱۹)، اما چون پایتخت جدید یکباره آماده نمی‌شد، راولپندی که مرکز ستادهای ارتش بود، از ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۹ م به صورت پایتخت موقت درآمد (اسعدی، ۱۲۳/۲؛ ذبیح، همانجا)، تا اینکه سرانجام اسلام آباد به طور کامل و قطعی پایتخت پاکستان شد (همانجا).

اوضاع جغرافیایی: اسلام آباد در فاصله ۳۳ و ۱۹ تا ۳۳ و ۵۰ عرض شمالی، و ۷۲ و ۷۲ تا ۳۴ طول شرقی قرار گرفته (EI²؛ اسلام آباد، همانجا)، و ارتفاع آن از سطح دریا بین ۷۶۲ تا ۱۶۱۵ متر است. این شهر در کرانه شمال شرقی فلات پوتوهار در دامنه تپه‌های مارگله قرار دارد («حقایق...»، ۸۰؛ حاج سیدجوادی، ۱۶۷؛ نیز نک: «گردش...»، ۷). دمای متوسط اسلام آباد در تابستان به ۳۹ و در زمستان به ۳ سانتی‌گراد می‌رسد (BSE³, X/487). متوسط بارندگی سالانه آن ۱۴۳ میلی‌متر است (رضا، ۲۶؛ «اسلام‌آباد زیبا»، ۲۰).

جمعیت اسلام آباد با حومه آن در ۱۹۷۲ م، ۷۶۴۴۱ نفر؛ در ۱۹۷۸ م، ۱۶۵ هزار نفر (رضا، همانجا)؛ و در ۱۹۸۲ م، ۲۱۰ هزار نفر بود (همانجا). این شمار در ۱۹۸۳ م، به ۲۸۶'۳۴۰ رسید که از آن جمله جمعیت شهر ۲۰۴'۳۶۴ نفر (۱۱۳'۳۴۱ نفر مرد و ۹۱'۰۲۳ نفر زن) بود (رضا، همانجا). در ۱۹۹۲ م جمعیت اسلام آباد ۲۸۰ هزار نفر بوده است («اسلام‌آباد زیبا»، همانجا).

در محلی که اکنون اسلام آباد قرار دارد، شهری کهن به نام کوری وجود داشته که زمانی گویا مرکز تجاری بزرگی بوده است. در آنجا مسجدی وجود دارد که بنا بر بعضی روایات در ۱۸۹۹ ق/۸۰۵ بنا شده

صورت مستقیم در برخورد است. برخی از این گروه مهاجر از کشورهای گوناگون اسلامی هستند و برخی دیگر زاده در آمریکا و یا جدیدالاسلامند. مثلاً اسماعیل فاروقی استاد فقیه فلسطینی تبار که بعد از تجزیه فلسطین به آمریکا مهاجرت کرد، سهم مهمی در آغاز بحث پیرامون «اسلامی کردن دانش» - که آن را به عربی اسلامیة المعرفه می‌نامند - داشت و این بحث به صورت نهضتی درآمد که منجر به تشکیل «مؤسسه بین‌المللی تفکر اسلامی^۱»، نه تنها در آمریکا، بلکه در مالزی و چند کشور عربی شد و اثری نیز در فعالیتهای دانشگاههای اسلامی چند کشور دیگر داشته است.

روی هم رفته، استقرار مسلمانان از زمینه‌های مختلف در آمریکا نه تنها باعث مقابله با چالشهای عصر جدید شده، بلکه مسأله تقابل و در عین ضرورت تفاهم بین گروههای اسلامی را پیش آورده است. گرچه اعضای مراکزی که متمایل به وهابیتند، روی هم رفته با تشیع و تصوف خصومت دارند، به صورت روزافزون مذاهب و فرق مختلف اسلامی به هم نزدیک می‌شوند و در برخی شهرهای کانادا و آمریکا مراسم مهم دینی و اعتیاد را با همکاری هم انجام می‌دهند. در چند سال اخیر گسترش طریقه نقشبندی که مخالفت اساسی با وهابیت دارد، سهم مهمی در ایجاد وحدت بین گروههای مختلف، چه سنی و چه شیعی و چه طرق تصوف داشته، و حتی دست به سوی مراکز متمایل به وهابیت برای حفظ وحدت اسلامی دراز کرده است.

برعکس بیشتر کشورهای اروپا، در آمریکا امکان فعالیت سیاسی برای مسلمانان وجود دارد، گرچه تاکنون نفوذ سیاسی مسلمانان بسیار کمتر از آنچه از تعدادشان انتظار می‌رود، بوده است. با آنکه شمار مسلمانان آمریکا تقریباً مانند شمار یهودیان است، نفوذشان در صحنه سیاسی در مقابل نفوذ یهودیان و حتی مسیحیان ارتدکس که شمارشان از هر دو کمتر است، ناچیز است. با توجه به این امر که سیاست آمریکا تا حدی تحت تأثیر گروههای فشار گوناگون است - از یهودی و یونانی و ارمنی گرفته، تا ایرلندی و اسپانیایی تبار^۲ و غیره - و با در نظر گرفتن نفوذ آمریکا در سطح جهانی، طبعاً فعالیت سیاسی مسلمانان آمریکا از اهمیتی خاص برخوردار است و هنوز وسایلی که در دست مسلمانان است، مانند برنامه‌های تلویزیونی و کتب و مجلات دینی، صرف امور صرفاً دینی، فرهنگی و تا حدی اجتماعی و اقتصادی می‌شود، ولی ممکن است در آینده نزدیک این روند تغییر یابد، مثلاً از ۴ یا ۵ سال پیش وکلای مسلمان شروع به ایجاد رابطه با قوای مقننه در سطوح مختلف و حتی با دیوان عالی آمریکا کرده، و از این راه برای حفظ حقوق مسلمانان وارد صحنه سیاست شده‌اند.

مآخذ:

Cesari, J., *Être musulman en France*, Paris, 1994; Kepel, G., *A l'ouest d'Allah*, Paris, 1994; Lincoln, C.Eric, *The Black Muslims in America*, Boston, 1961; Muhammad, A., «Muslims in the United States», *The Islamic Impact*, eds. Y.Y. Haddad et al., Syracuse, 1984, pp. 195-217;

ولادت مؤسس پاکستان) به نام قائد اعظم نامیده شد. شمار دانشجویان این دانشگاه در مقاطع مختلف از دو هزار نفر تجاوز کرده، و هر سال رو به فزونی است («جزوه...»، جم: ذبیح، ۳۴۰-۳۴۸؛ «راهنما...»، 423-437).

دانشگاه آزاد علامه اقبال در پی قانون مصوب ۱۹۷۴م به وجود آمد و مقارن با جشن ۱۰۰ ساله ولادت اقبال در ۱۹۷۷م به نام او نام گذاری شد («دانشگاه...»، جم: ذبیح، ۳۴۹-۳۶۰؛ «راهنما...»، 29-9).

دانشگاه بین الملل اسلامی در ۱۹۸۰م به وجود آمد و اداره تحقیقات اسلامی بدان منضم شد. این اداره در ۱۹۵۸م تأسیس گردیده بود و در ۱۹۸۰م وابسته به دانشگاه بین الملل اسلامی، و در ۱۹۸۵م جزو آن دانشگاه شد. اکنون در دانشگاه بین الملل اسلامی علوم مختلف از قبیل اقتصاد و حقوق اسلامی و علوم دینی و زبان و ادبیات عرب، در مقطعیهای لیسانس، فوق لیسانس و دکتری تدریس می شود (ذبیح، ۳۶۱-۳۶۹؛ «راهنما...»، 145-163). این دانشگاه صدها دانشجو از کشورهای مختلف دنیا می پذیرد تا در علوم اسلامی تحصیل کنند. تدریس در این دانشگاه عموماً به زبان عربی، و در برخی موارد به انگلیسی صورت می گیرد.

در اسلام آباد یک دانشکده علوم بازرگانی پسرانه و ۶ دانشکده علوم و ادبیات پسرانه و ۶ دانشکده علوم و ادبیات دخترانه دولتی نیز وجود دارد که در آنها دانشجویان تا مقطع لیسانس در علوم و ادبیات تحصیل می کنند.

در زمان ذوالفقار علی بوتو، همه مؤسسات آموزشی دولتی شدند، اما پس از او دولت پاکستان به مؤسسات خصوصی اجازه داد تا دبستانها و دبیرستانها و دانشکدهها و حتی دانشگاههای غیر دولتی تأسیس کنند.

دیگر مؤسسات علمی و فرهنگی:

شورای نظریه اسلامی: این شورا در ۱۹۵۷م تأسیس شد و اعضای آن متخصصان فقه و حقوق اسلامیند که به توصیه وزارت امور مذهبی، به دستور رئیس جمهور انتخاب می شوند. وظیفه اصلی آنان بررسی کلیه قوانین موجود کشور و تطبیق آنها با اصول اسلامی و ارائه پیشنهادهایی به دولت مرکزی و دادگاه شرعی فدرال برای اصلاح یا لغو قوانینی است که با شریعت منافات دارند (ذبیح، ۴۱۱-۴۱۶).

دادگاه شرعی فدرال: این دادگاه در ۱۹۸۰م تشکیل شد و متشکل از اعضای است که از میان علما و فقهای مذاهب مختلف اسلامی و حقوق دانان انتخاب شده اند. از جمله وظایف این دادگاه بررسی کلیه قوانین موجود کشور و ارائه قوانین ناسازگار با شریعت به دولت مرکزی، و تقدیم پیشنهادهایی برای تطبیق آنها با اصول شریعت اسلامی است. این دادگاه با اداره تحقیقات اسلامی و شورای نظریه اسلامی همکاری می کند (همو، ۴۱۵).

است (حاج سید جواد، همانجا): در منطقه موریان نیز آثاری متعلق به زمان بودا باقی مانده است. همچنین شهری کهن از هندوها در سیدپور (در حومه اسلام آباد) برج مانده است. این منطقه مسیر رودخانه سوان بوده، و در آنجا آثاری متعلق به دوران ماقبل تاریخ به دست آمده است که در «موزه آثار طبیعی اسلام آباد» نگهداری می شود (همانجا؛ اسلام آباد، 37-39؛ ذبیح، ۴۸۷). در این شهر معبدی متعلق به هندوان نیز وجود دارد. راهی کهن که در دوران پادشاهان تیموری هند ساخته شده است، از تپه های مارگله عبور می کند (همانجاها).

در ۱۹۵۹م که اسلام آباد به عنوان مرکز پاکستان تعیین شد، کمتر اثری از آبادی در آن وجود داشت، ولی در مدتی کمتر از ۱۰ سال، بزرگ راهها، خیابانهای وسیع، ساختمانهای بزرگ، پارکها، تفریح گاههای عمومی، دانشگاهها، کتابخانهها، مساجد، مدارس، بازارها و... در آن پدید آمد.

اسلام آباد از نظر طراحی و معماری دارای هماهنگی، و نظیر شهرهای دهلی نو، کانبرا و برازیلیاست. در احداث این پایتخت جدید معماران، شهرسازان و طراحان معروف بین المللی مانند دوکسیادس، دارل استون و پونتی شرکت داشتند (راجپوت، ۴۴؛ اسلام آباد، 25).

از نقطه مرکزی شهر اسلام آباد، ۴ بزرگ راه منشعب می شوند که پهنای هریک از آنها ۳۶۵/۸ متر است و هریک به میدانی به وسعت ۳/۸ کم-۲ منتهی می شوند. دو بزرگ راه «اسلام آباد» و «کشمیر» نیز از طریق بزرگ راه سراسری پاکستان، اسلام آباد را با شهرهای دیگر کشور مانند لاهور و پشاور و ناحیه کشمیر متصل می کند. وسعت شهر در طرح کلی ۱'۱۶۵/۵ کم-۲ در نظر گرفته شده است (ذبیح، ۲۳۶).

برای رساندن آب به اسلام آباد دو سد بزرگ راول و سیملی با دریاچه های آنها و نیز چند چاه عمیق احداث شده است. سد راول با ارتفاع ۲۴/۲۸ متر دارای دریاچه ای به وسعت ۷۷/۸ کم-۲ است (همو، ۴۷۷) و سد سیملی گنجایش ۱۱۰ هزار کیلو لیتر آب دارد و با ارتفاع ۸۴ متر در دهکده ای به نام سیملی در ۲۸ کیلومتری اسلام آباد واقع شده، و بلندترین سد پاکستان است (همو، ۲۴۶-۲۴۷).

زبان و مذهب: غالب مردم روستایی این ناحیه به زبان پوتوهاری - که لهجه ای از زبان پنجابی است - سخن می گویند و بیشتر مردم شهر به پوتوهاری و پنجابی و اردو تکلم می کنند؛ اما چون اکثر آنان کارمندان دولت مرکزی و سفارتخانهها و کارگران و کارمندان برخی کارخانه های کوچک و بازرگانان و مغازه دارانی هستند که در ۳۰ سال اخیر در اسلام آباد اسکان یافته اند، زبان انگلیسی نیز در میان آنان رایج است. مذهب اهالی شهر، اسلام است و تنها شمار اندکی مسیحی در آنجا زندگی می کنند.

دانشگاهها: در اسلام آباد ۳ دانشگاه به نامهای دانشگاه قائد اعظم، دانشگاه آزاد علامه اقبال و دانشگاه بین الملل اسلامی وجود دارد:

دانشگاه قائد اعظم در ۱۹۶۵م تأسیس شد و در ۱۹۷۱م به محل کنونی در خیابان مارگله انتقال یافت و در ۱۹۷۶م (جشن صدمین سال

1988; *Islamabad*, Islamic University, Islamabad, 1982; *Islamabad the Beautiful*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1970; Mumtaz, Kamil Khan, *Architecture in Pakistan*, Singapore, 1985; Nilsson, S., *The New Capitals of India, Pakistan and Bangladesh*, London, 1975; *Prospectus of Quaid-i-Azam University*, Islamabad, 1995-1996; Reza, M.H., *Islamabad and Environs*, Islamabad.

علیرضا نقوی

اسلام آباد (اننت ناگ^۱)، شهر و ناحیه‌ای در استان کشمیر جنوبی، در جنوب شرقی دره کشمیر در شمال سلسله جبال پیر پنجال در ۴۳° و ۴۷° عرض شمالی و ۷۵° و ۱۲° طول شرقی.

شهر اسلام آباد که در بخش آبرفتی کنار رود جهلم^۲ در جنوب سرینگر و در قسمت کشمیر هند قرار گرفته، مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام است. ناحیه اسلام آباد دارای چشمه‌های بسیاری است که نهرهای کوچک و بزرگی را پدید می‌آورند. از اتصال چند نهر بزرگ در نزدیکی شهر اسلام آباد رود جهلم تشکیل می‌شود («اطلس...»، 59؛ حسن، 21، 19؛ برتانیکا، I/370). اسلام آباد یکی از پرجمعیت‌ترین نواحی دره کشمیر است که طبق آمار ۱۹۹۰م شمار اهالی آن ۸۰۰ هزار نفر بوده است. وسعت ناحیه اسلام آباد ۵'۸۳۲ کی-م است («اطلس»، 154؛ برتانیکا، همانجا).

ناحیه اسلام آباد به سبب شرایط مناسب آب و خاک، منطقه‌ای کشاورزی و دارای محصولات مختلف از جمله برنج، ذرت، گندم و دانه‌های روغنی است. برنج مهم‌ترین محصول کشاورزی این ناحیه است. شهر اسلام آباد مرکز مبادله محصولات کشاورزی منطقه به شمار می‌رود («اطلس»، 160-159؛ برتانیکا، همانجا). در اسلام آباد قالی بافی رواج دارد. در گذشته شال بافی نیز یکی از صنایع مهم ناحیه بوده است (اردو...، ۷۰۴/۲؛ «اطلس»، 61).

اننت ناگ در روزگاران کهن تخته‌گاه کشمیر بود. این نام از دو واژه سنسکریت *اننت* به معنی جاودان و نیز نام الهه‌ای در مذهب هندوان و بوداییان، و ناگ به معنی مار تشکیل شده است. در گذشته کشمیر یکی از مراکز مهم پرستش ناگ (مونیر ویلیامز، 533-532؛ سالتوره، 1013، 1007-1006/III؛ دی، 237، 6) و شهر اسلام آباد از مهم‌ترین مراکز پرستندگان خورشید (مارتانده^۳) بوده است. پرستشگاه مارتانده در سده ۲ق/م به دستور لیتادیتیه^۴، یکی از حکام کشمیر در نزدیکی اسلام آباد بنا گردید (راج ترنگینی، ۱۰۳، ۲۵۸؛ سالتوره، 930-929/III؛ لاو، 97). گروهی از نویسندگان معاصر گسترش خورشیدپرستی را در کشمیر به سبب نفوذ کیش مهرپرستی ایرانی در این منطقه دانسته‌اند (آفاقی، ۴۰۲). معبد مارتانده در زمان حکومت سکندر شاه، معروف به بت شکن (۷۹۱-۸۱۶ق/۱۳۸۹-۱۴۱۳م) هنگام گسترش مذهب اسلام در دره کشمیر ویران شد (سالتوره، 930/III؛ حسن، 58).

آگاهی دقیق از نفوذ اسلام در این ناحیه در دست نیست. بیشتر اهالی کشمیر احتمالاً در دوره حکومت سکندر شاه، نخستین پادشاه مسلمان

مؤسسه ملی زبانهای نوین: این مؤسسه که وابسته به دانشگاه قائد اعظم است، در ۱۹۷۰م به عنوان مرکز آموزش زبانهای نوین تأسیس شد. بخش فارسی این مؤسسه از ۱۳۴۹ش شروع به کار کرد و در ۱۳۵۹ش کلاسهای فوق لیسانس آن گشایش یافت. در ۱۳۶۷ش نخستین گروه دانشجویان فوق لیسانس از این بخش فارغ التحصیل شدند (پیرنیا، ۹۹-۱۰۱).

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان: این مرکز در ۱۳۴۹ش طبق موافقت نامه‌ای بین دو دولت در راولپندی تأسیس شد و اکنون در اسلام آباد مشغول فعالیت است. کتابخانه بزرگ «داتا گنج بخش» وابسته به این مرکز است. این کتابخانه از لحاظ کتابهای فارسی از غنی‌ترین کتابخانه‌های پاکستان است و ۱۵'۲۵۱ نسخه خطی به زبانهای فارسی، عربی و اردو، و شمار بسیاری از کتابهای کمیاب و نایاب چاپ سنگی دارد.

مقتدره قومی زبان (فرهنگستان پاکستان): این مؤسسه در ۴ اکتبر ۱۹۷۹ به وجود آمد و وظیفه اساسی آن تهیه و اجرای وسائل پیشرفت زبان اردو و واژه‌گزینی برای آن است.

بناهای دولتی: از مهم‌ترین بناهای دولتی اسلام آباد اینها را می‌توان برشمرد: ایوان صدر (کاخ ریاست جمهوری)، ایوان نخست وزیری، مجلس ملی، دیوان عالی کشور، کاخ وزارت خارجه، ایوان نمایندگان (ممتاز، 187-188).

مراکز عمومی:

مزار شاه عبداللطیف امام بری (از صوفیان بزرگ دوره شاه جهان و اورنگ زیب): این مزار در بخش شمال غربی اسلام آباد در دهکده‌ای به نام نور شاهان واقع است. در اطراف آن چند مزار و گنبد یک آتشکده وجود دارد (ذبیح، ۴۹۰-۴۹۱؛ حاج سیدجوادی، ۱۶۷).

گولره شریف: در حومه اسلام آباد در غرب راولپندی روستایی به نام گولره شریف واقع است که مزار مهر علی‌شاه قادری (۱۸۵۹-۱۹۳۷م) در آنجاست (همانجا؛ ذبیح، ۴۹۲-۴۹۳؛ اسلام آباد، 24-23).

در این روستا کتابخانه بزرگی وجود دارد که در آن حدود ۱۵ هزار مجلد کتاب چاپی به اردو، فارسی و عربی، و تقریباً ۱'۱۰۰ نسخه خطی موجود است که صدها نسخه آن به فارسی و عربی است.

جامع فیصل: مسجدی که ملک فیصل در ۱۹۶۶م سنگ بنای آن را نهاد (ذبیح، ۸۷-۸۰؛ ممتاز، 188-190).

ماخذ: اردو دایره معارف اسلامی، لاهور، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛ پیرنیا، علی، «مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و مؤسسه ملی زبانهای نوین»، دانش، ۱۳۷۰ش، ش ۲۶؛ حاج سیدجوادی، کمال، «اسلام آباد»، میراث جاودان، ریزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، اسلام آباد، ۱۳۷۰ش؛ ذبیح، محمد اسماعیل، اسلام آباد، کراچی، ۱۹۸۴م؛ راجپوت، اللہ بخش، «اسلام آباد»، پاکستان، [۱۹۶۹م]؛ نیز:

Allama Iqbal Open University, Islamabad, 1994; BSE³, EI²; *Facts About Pakistan*, Islamabad, 1988; *Handbook of Universities of Pakistan*, Islamabad, 1987; *Hiking Around Islamabad*, Islamabad,

شهر چهتره^۳ که دارای ۹۰۰ قریه بود، اسلام آباد نامیده شد (لاهوری، ۱۲۲/۲؛ کنبو، ۲۰۹/۲).

اورنگ زیب، جانشین شاه جهان، تأکید بیشتری بر اسلامی کردن هندوستان و اجرای فقه حنفی داشت و شهرهای بزرگی را به اسلام آباد تغییر نام داد. قلعه چاکنه توسط یکی از فرماندهانش تصرف شد و اسلام آباد نام گرفت (شاه نوازخان، ۷۰۰/۲-۷۰۱). سپس بندر جاتگام (جیتاگنگ) در کنار خلیج بنگال پس از شورش حاکمش در ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م، به تصرف مسلمانان درآمد و اسلام آباد نامیده شد. شهر ماتهورا^۲ در کنار رود جمنا، یکی دیگر از مراکز مهم زیارتی هندوان بود که به اسلام آباد تغییر نام یافت و بتخانه هایش ویران شد (خافی خان، ۱۸۸/۲؛ بختاورخان، ۲۸۶/۱؛ هدی والا، ۱۹۵).

امروزه در شبه قاره هند دو شهر بدین نام خوانده می شود، اسلام آباد در کشمیر و اسلام آباد پایتخت جمهوری پاکستان.

مآخذ: اردو دائره المعارف اسلامی، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، منتخب اللباب، به کوشش کیرالدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۹-۱۸۷۲م؛ شاه نوازخان، مآثر الامراء، به کوشش اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۲م؛ کرمانی، علی، مآثر محمود شاه، به کوشش نورالحسن انصاری، دهلی، ۱۹۶۸م؛ کنبو، محمد صالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه نامه، به کوشش کیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ نیز:

Day, Upendra Nath, Delhi, 1965; Dey, Nundo Lal, *Medieval Malwa, The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; Douie, James, *The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1916; EI²; Hodivala, S. H., *Islām-ābād, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1920, vol. XVI; Sinha, S. N., *Subah of Allah Abad under the Great Mughals*, New Delhi, 1983.

مجید سمیعی

اسلام آباد غرب، نام شهرستان و شهر مرکز آن واقع در استان کرمانشاه.

شهرستان اسلام آباد غرب: این شهرستان از شرق به شهرستان کرمانشاه، از شمال به شهرستان جوانرود، از غرب به شهرستان سربل زهاب و از جنوب به استان ایلام محدود می شود (آمارنامه استان کرمانشاه، ۲۵). شهرستان اسلام آباد غرب با ۴'۶۷۱/۵ کم مساحت در قسمت مرکزی استان کرمانشاه واقع شده، و شهر کرند نیز در این شهرستان واقع است (همان، ۱۷، ۲۵). همچنین این شهرستان به ۳ بخش با نامهای حمیل، کرند و مرکزی و ۱۲ دهستان تقسیم می شود و مجموعاً دارای ۵۰۱ آبادی است (همان، ۱۷، ۱۸). ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱'۳۴۶ متر گزارش شده است (همان، ۳۷).

ویژگیهای طبیعی: ناهمواریهای ناحیه اسلام آباد غرب بخشی از پیشکوههای زاگرس به شمار می آید که به صورت موازی از شرق به غرب کشیده شده (جغرافیای کامل...، ۴۰۸/۱)، و دشتهای مرتفع در

کشمیر، به اسلام گرویدند (همو، 64؛ نهایندی، ۲۰۴/۱-۲۰۶). درباره زمان تغییر نام انت ناگ به اسلام آباد آگاهی روشنی در دست نیست. گروهی این تغییر نام را مربوط به دوره زمامداری زین العابدین (۸۲۰-۸۷۲ق/۱۴۱۷-۱۴۶۷م) می دانند و می نویسند که وی مدرسه ای نیز در آنجا تأسیس کرد (حسن، 90؛ اردو، همانجا).

ناحیه اسلام آباد دارای آثار تاریخی از جمله بقایای پرستشگاه باستانی مارتانده در ۵ کیلومتری شهر است. سبک معماری ویژه این بنا که بیشتر به یونانی شباهت دارد، آن را از دیگر بناهای هندی متمایز می سازد. برخی دیگر از بناهای تاریخی اسلام آباد اینهاست: مسجد اسلام آباد، قصر تابستانی و باغ اچھول در نزدیکی شهر که به فرمان جهانگیر بنا شده است (بورگس، 168-169؛ سالتوره، III/929؛ ERE, I/741؛ جهانگیر، ۳۵۵؛ اردو، ۷۰۴/۲).

مآخذ: آفاقی، صابر، تعلیقات بر راج ترنگینی (هه)؛ اردو دائره المعارف اسلامی، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیر نامه (توزک جهانگیری)، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ راج ترنگینی، ترجمه محمد شاه آبادی، به کوشش صابر آفاقی، راولپنڈی، ۱۹۷۲م؛ نهایندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; *Britannica*, 1986; Burgess, J., *Indian Architecture, Research Artiles*, ed. V.A. Smith, Lahore, 1977; Dey, N.L. *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; ERE; Hasan, M., *Kashmir Under the Sultans*, Calcutta, 1959; Law, B. Ch., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi, 1984; Monier - Williams, M., *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford, 1964; Suletoore, R.N., *Encyclopaedia of Indian Culture*, New Delhi, 1981.

مجید سمیعی

اسلام آباد، نام چند شهر و ناحیه هند در دوره زمامداری مسلمانان. کهن ترین مآخذ درباره نام اسلام آباد در هند مربوط به سنه ۱۵/۹م و حکومت خلجها در مالوه است که قلعه ای را، نزدیک هوشنگ آباد در مرکز هند، بدین نام می خوانده اند (کرمانی، ۲۹-۳۰؛ دی، اوپندرانات، 96-97؛ فرشته، ۲۴۲/۲-۲۴۴). مآخذ معاصر تغییر نام انت ناگ^۱ پایتخت باستانی کشمیر، به اسلام آباد را مربوط به دوره حکومت زین العابدین (۸۲۰-۸۷۲ق/۱۴۱۷-۱۴۶۷م) از پادشاهان کشمیر می دانند. امروزه نیز این شهر، اسلام آباد خوانده می شود و در ۳۳ و ۴۷ عرض شمالی و ۷۵ و ۱۲ طول شرقی و در کنار رود جهلم^۲ در نزدیکی شهر سرینگر قرار دارد (دوبی، 358؛ دی، نوندولعل، 237؛ اردو دائره...، ۷۰۴/۲؛ EI²).

بعد از دوره تسامح مذهبی نخستین مغولان هند، از دوره شاه جهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) بر اجرای قوانین و دستورهای اسلامی پافشاری شد. آنگاه شهرهای چندی به اسلام آباد تغییر نام یافت. بیشتر این شهرها مراکز مذهبی و محل گردهمایی هندوان بود. در ۱۰۴۰ق شاه جهان یکی از مراکز هندوان را در نزدیکی الله آباد تصرف کرد و آن را اسلام آباد نامید (خافی خان، ۴۵۴/۱؛ سینها، 52)؛ در ۱۰۴۴ق نیز شهر اچھول در کشمیر را که یکی از مراکز هندوها بود، به اسلام آباد تغییر نام داد و معابد آنجا را ویران کرد (کنبو، ۳۴/۲). سال بعد

آنها در شهرها و ۵۹/۱٪ در روستاها زندگی می‌کنند و بقیه (۳/۷٪) غیر ساکنند (همانجا).

اقتصاد: فعالیت اقتصادی اهالی به ترتیب اهمیت چنین است: زراعت، دامداری، باغداری و پرورش طیور و زنبور عسل (فرهنگ روستایی، ۱۳۹). در ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش سطح زیر کشت محصولات کشاورزی شهرستان اسلام‌آباد غرب ۱۳۷'۶۹۰ هکتار بود که ۱۲۹'۲۴۰ هکتار آن به شیوهٔ دیم و ۸'۴۵۰ هکتار آن به شیوهٔ آبی بهره‌برداری شده است. از این مقدار ۵۸ هزار هکتار به کشت گندم آبی و دیم و ۲۵'۹۰۰ هکتار به کشت جو آبی و دیم اختصاص داشته است. سایر محصولات آن حبوبات (خصوصاً نخود)، نباتات صنعتی و علوفه‌ای، سبزیجات، صیفی و میوه بوده است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۱۸۶-۱۹۵). منابع آب کشاورزی این شهرستان از رودخانه‌های فصلی و دائمی، چشمه، چاه‌های عمیق و نیمه‌عمیق و قنات‌ها تأمین می‌شود (فرهنگ آبادیها، ... ده، یازده). نگهداری و پرورش دام، دومین فعالیت اقتصادی اهالی این شهرستان به‌شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که در ۱۳۶۵ ش، ۲۵۹'۱۳۵ رأس گوسفند و بره، ۱۱۵'۵۴۰ رأس بز و بزغاله و ۴۶'۳۰۴ رأس گاو و گوساله در این نواحی پرورش و نگهداری می‌شدند (فرهنگ روستایی، ۱۶۳). در گذشته پشم به دست آمده از دام این نواحی به کشور عراق حمل می‌شده است (کیهان، همانجا). از صنایع دستی و رایج در این شهرستان می‌توان از ریسندگی و بافندگی الیاف، گلیم‌بافی، قالی‌بافی، تهیهٔ نمک، زیلو، جاجیم و گیوه‌نام برد (فرهنگ اقتصادی، «۱/۶»).

دیگر ویژگیها: ساکنان شهرستان اسلام‌آباد غرب دارای مذهب تشیع و اهل حق هستند و به‌طور عمده به زبان فارسی و گویش کردی سخن می‌گویند (جغرافیای کامل، همانجا). این شهرستان محل ییلاق و قشلاق عشایر متعددی است. براساس آمار ارائه شده، سالانه ۲۵'۷۳۶ نفر (۳'۵۸۰ خانوار) در فصل تابستان و ۸'۹۱۳ نفر (۱'۲۴۲ خانوار) از عشایر در فصل زمستان به این شهرستان رفت و آمد دارند. این عشایر به‌طور عمده از ایلات قلخانی، کلهر، کرد، گوران و سنجایی هستند (سرشماری اجتماعی، ...، ۲۰). امکانات آموزشی این شهرستان شامل ۵۱۵ دبستان، ۸۰ مدرسهٔ راهنمایی و ۲۰ دبیرستان است. همچنین خدمات درمانی این شهرستان شامل یک بیمارستان، ۱۸ درمانگاه، ۷ آزمایشگاه و ۷ داروخانه است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۱۴۶).

شهر اسلام‌آباد غرب: این شهر با ۴۶° طول و ۳۴° و ۶ عرض جغرافیایی در ارتفاع ۱'۳۳۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است (پابلی، ۵۹) و با شهر کرمانشاه (مرکز استان)، ۵۶ کیلومتر فاصله دارد (جغرافیای کامل، ۴۰۹: قس: نقشهٔ راهنما...). اسلام‌آباد به علت قرار گرفتن در مسیر ارتباطی کرمانشاه - قصر شیرین - خسروی (در کنار مرز) از اهمیتی ویژه برخوردار است. ادامهٔ این مسیر در خاک عراق از خانقین به بغداد منتهی می‌شود. جادهٔ دیگری نیز از شرق اسلام‌آباد از راه کرمانشاه - قصر شیرین منشعب شده، در محل پل دختر به راه اصلی

میان آنها شکل گرفته، و سبب ایجاد گذرگاه‌های عمده در این ناحیه شده است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۳). مهم‌ترین ارتفاعات این ناحیه اینهاست: پاتاق، نواکوه (کوه نوح)، دالاهو، قلعه‌قاضی و نَسار که عموماً در فصل زمستان پوشیده از برفند (جغرافیای کامل، همانجا). ارتفاعات نواکوه و دالاهو در واقع حدفاصل مناطق گرمسیری و سردسیری استان کرمانشاه به‌شمار می‌روند. نواکوه از اطراف کرد و به موازات راه اصلی کرمانشاه - قصر شیرین امتداد می‌یابد و در گردنهٔ پاتاق به ارتفاعات دالاهو می‌پیوندد و ارتفاع بلندترین قلّهٔ آن از سطح دریا ۲'۴۴۲ متر است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۵: نقشهٔ عملیات...). ارتفاعات دالاهو نیز از منطقهٔ پاتاق در جهت شمال به طرف ریجاب کشیده می‌شود و ارتفاع بلندترین قلّهٔ آن از سطح دریا ۲'۲۵۰ متر است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، همانجا). دشتهای حاصل‌خیز این ناحیه که مهم‌ترین آنها ماهی دشت، کرد، راوند و بیونج است، در میان این رشته ارتفاعات قرار دارد (جغرافیای کامل، همانجا).

شهرستان اسلام‌آباد غرب آب و هوایی نیمه‌خشک با زمستانهای سرد و تابستانهای گرم و خشک دارد و تحت تأثیر سیستم مدیترانه‌ای است. از این رو باران سالانه بیشتر در فصلهای زمستان و بهار فرو می‌ریزد (گزارش ...، ۸/ب: طرح توسعه ...، ۳۸۱/۲). معدل حداکثر و حداقل دما در دورهٔ ۶ ساله (۱۳۶۵-۱۳۷۰ ش) در ایستگاه سینوتیک اسلام‌آباد غرب به ترتیب ۴۰/۲° و ۱۷/۷° - سانتی‌گراد، و شمار روزهای یخبندان ۱۰۲/۵ روز برآورد شده، و میانگین بارش سالانه طی همان سالها ۵۱۶ میلی‌متر محاسبه شده است (نک: سالنامه ...). مرفولوژی کوهستانی و ریزشهای جوی نسبتاً زیاد، سبب سرچشمه گرفتن چندین رود در این ناحیه شده است، مانند زمکان، شامار، کرد، راوند، مرگ و الوند (جغرافیای کامل، همانجا). رود کرد از میان شهر اسلام‌آباد غرب عبور می‌کند و سپس به نام راوند به سوی جنوب منحرف می‌شود و همانند رود مرگ پس از ورود به حوضهٔ علیای کرخه، سرانجام به رودخانهٔ سیمهر می‌پیوندد. رودهای زمکان و الوند نیز از کشور خارج می‌شوند و به سوی خاک عراق جریان می‌یابند (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۱۱، ۱۲، ۱۳).

پوشش گیاهی ناحیه در بلندیها شامل جنگلهای بلوط (کیهان، ۴۵۵/۲: کریمی، ۵۹، ۶۰: آمارنامهٔ استان باختران، شش) و چند نوع درخت میوهٔ جنگلی، و در دره‌های مرطوب، درختان زبان گنجشک، مورد و توت است (همانجا). همچنین چشمه‌هایی در این ناحیه وجود دارد که از آن جمله هرسم، کرد، گوراجو، توتشای و بابا مقصود شهرت بیشتری دارند (جغرافیای کامل، ۴۰۹/۱).

جمعیت: در ۱۳۶۵ ش، شهرستان اسلام‌آباد غرب ۲۲۹'۴۶۶ نفر جمعیت داشته (سرشماری عمومی، ...، ۱). و در ۱۳۷۰ ش، جمعیت آن، ۲۳۶'۸۷۱ نفر (۴۰'۴۶۲ خانوار) با ۱۲۲'۷۶۱ نفر مرد و ۱۱۴'۱۱۰ نفر زن گزارش شده است (آمارنامهٔ استان کرمانشاه، ۶۶) که بر این اساس نسبت جنسی برابر ۱۰۷/۶ به دست می‌آید. از این شمار جمعیت، ۳۷/۲٪

۱۹۰۷م (همانجا) و بلوشر در ۱۹۱۶م (همانجا).

در سده اخیر هارون آباد که روستایی از بخش بارندبور به شمار می‌آید (فرهنگ جغرافیایی...، ۲۶۹/۵)، به تدریج توسعه یافت و صورت شهری بالنسبه مهم یافت (روزآرا، ۲۵). به ویژه پس از احداث کارخانه قند تغییراتی در ظاهر شهر پدید آمد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ جغرافیا و اسامی...، ۲۴).

در آغاز سده ۱۴ش این شهر شاه‌آباد نام گرفت (روزآرا، همانجا) و با پیروزی انقلاب اسلامی اسلام‌آباد نامیده شد. در ۱۳۶۵ش شهر اسلام‌آباد ۷۳'۱۷۷ نفر (۱۳'۵۴۲ خانوار) جمعیت داشته است (سرشماری عمومی، ۱۸) که در ۱۳۷۰ش به ۷۷'۴۱۲ نفر (۱۳'۹۷۴ خانوار) رسید. از این شمار ۳۹'۵۸۱ مرد و ۳۷'۸۳۱ نفر زن (آمارنامه استان کرمانشاه، ۶۹) گزارش شده است و بدین سان در مقابل هر ۱۰۰ نفر زن، تقریباً ۱۰۵ نفر مرد بوده‌اند (همانجا). در ۱۳۶۵ش از جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر ۶۳/۳٪ باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۲/۷ درصد و بین زنان ۵۳/۱٪ است (سرشماری عمومی، همانجا). در طبقه‌بندی شاغلان نیز بر حسب گروه‌های عمده فعالیت، از جمعیت شاغل ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۴/۲٪ در گروه عمده کشاورزی، دامپروری، شکار و ۴/۴٪ در گروه عمده صنعت، ۱۷/۴٪ در گروه عمده ساختمان، و بقیه در سایر گروه‌های عمده فعالیت داشته‌اند (همانجا).

ماخذ: آمارنامه استان باختران (۱۳۶۳ش)، سازمان برنامه و بودجه استان باختران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ آمارنامه استان کرمانشاه (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجه استان کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن رسته، احمد، الاطلاق النفیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، لیدن، ۱۹۱۷م؛ اوین، اوزن، ایران امروز، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اوتر، ژان، سفرنامه، ترجمه علی‌اقبال، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بلوشر، ویرت، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ چریکف، سیاحت‌نامه، ترجمه آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ دلاواله، پیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۲۸ش؛ راولینسون، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روزآرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (کرمانشاهان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سالنامه هوشناسی کشور، اسلام‌آباد غرب، ۱۹۸۷-۱۹۹۲م؛ سرسی، لوران، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اسلام‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طرح توسعه اقتصادی کرمانشاهان، سازمان برنامه، تهران، ۱۳۵۴ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی، ۱۳۶۷ش، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی، شهرستان اسلام‌آباد غرب، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها) استان ۵ کردستان، دایرة جغرافیایی

تهران - خرمشهر می‌پیوندد (کردوانی، ۳۹؛ نیز نک: نقشه راهنما).

شهر اسلام‌آباد و پیرامون آن به واسطه مجاورت با تمدنهای باستانی عیلامی، کاسی و بابلی آثاری از آنها را در خود جای داده است (کردوانی، ۵۰). با توجه به آثار به دست آمده از تپه چغاگاوانه، واقع در مرکز شهر اسلام‌آباد غرب، به نظر می‌رسد که قدمت آن به سده ۹ تا اواسط سده ۷ ق م باز می‌گردد (همو، ۴۶). آثار آتش‌سوزی که در طبقات حفاری شده این تپه به دست آمده، احتمالاً ناشی از حملات پیاپی آشوریان، طی همان قرن‌ها به این شهر بوده است (همو، ۴۹). آثاری از جمله: زیورآلات برنزی، بشقابهایی به سبک ظروف یافت شده در لرستان و نیز نوارهایی از سولفید مس طبیعی از هزاره ۳ تا ۴ ق م، از این تپه به دست آمده است (ماتسون، ۱۳۲؛ نیز نک: استاین، ۴۲۰). از دیگر آثار یافت شده، یک مهر استوانه‌ای با ۳ ردیف خط میخی بابلی، مربوط به هزاره ۲ ق م و چند مجسمه از الهه کیریترشه^۱ است که دارای ویژگیهای عیلامی است. الهه کیریترشه، گال و اینوشوشیناک^۲ خدایان سه‌گانه‌ای را تشکیل می‌دادند (کردوانی، ۴۶، ۵۰؛ قس: ماتسون، ۲۹۳). تپه چغاگاوانه با وسعت یک کم ۲ شهر بزرگی بوده است و شاید همان «شیماش» یکی از ۳ پایتخت عیلام باشد که در سالنامه‌های آشوری از آن یاد شده است و کاوشگران مدتها در جست و جوی آن بوده‌اند (کردوانی، ۵۱؛ قس: ماتسون، همانجا).

در دوره اسلامی نیز، جغرافیایانگاران در ذکر منزلگاههایی که از کرمانشاه به بین‌النهرین منتهی می‌شده است، به ترتیب از کرمانشاه - زبیدیه - مرج القلعه - حلوان و ... نام برده‌اند (یعقوبی، ۲۷۰؛ ابن رسته، ۱۶۵-۱۶۶؛ ابن حوقل، ۳۵۹؛ اصطخری، ۱۹۵، ۱۹۶؛ مقدسی، ۱۳۵، ۴۰۱؛ یاقوت، ۶۸۴). لسترینج، زبیدیه را با موقعیت کنونی اسلام‌آباد غرب یکی دانسته است (ص ۱۹۲)، اما این نظر را قطعی نمی‌توان دانست. در دوره‌های بعد این نقطه هارون‌آباد نام گرفت و محل سکناي رؤسای ایل کلهر شد (ابوالحسن، ۱۵۲؛ ناصرالدین شاه، ۷۶؛ معصوم‌علیشاه، ۵۶۹/۳؛ اوین، ۳۵۳). در ۱۱۶۴ ق/۱۷۵۱م هنگام حمله نخست کریم‌خان زند به کرمانشاهان گروهی از سران کلهر همراه ابوالحسن گلستانه وزیر آن سامان در هارون‌آباد به پیشواز وی رفتند (ابوالحسن، همانجا) و دو سال بعد کریم‌خان، علی‌مردانخان یکی از مخالفینش را که توانسته بود در کرمانشاه نیرویی فراهم آورد، در هارون‌آباد شکست داد (قدوسی، ۴۳۷). سپس در ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶م، در حکومت نظام السلطنه، هارون‌آباد که روستایی دارای موقعیت سوق الجیشی بود، مدتی زیر سلطه سپاهیان روسی قرار گرفت (بلوشر، ۵۸). در سفرنامه جهانگردان اروپایی که میان نجد ایران و بین‌النهرین به ویژه از راه گردنه پاتاق به سوی کرمانشاه در رفت و آمد بودند، نام هارون‌آباد بارها آمده است. از آن جمله‌اند: سفرنامه‌های پیترو دلاواله در ۱۶۱۷م (ص ۱۳)، ژان اوتر در ۱۷۳۹م (ص ۱۸۱)، راولینسون در ۱۸۳۶م (ص ۳۸)، کنت لوران دوسرسی در ۱۸۲۹-۱۸۴۰م (ص ۲۳۱)، سرهنگ چریکف روسی در ۱۸۵۱م (ص ۱۴۰)، ژاک دومرگان در ۱۸۹۱م (ص ۶۳)، اوزن اوین در

ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ کردوانی، محمود، «کاوشهای علمی تپه چغاگاوانه شاه آباد غرب»، باستان شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش، ۸، ۷؛ کریمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ کیهان، سعید، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ گزارش وضع موجود و گذشته بخشهای مختلف استان باختران، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مرگان، زاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لندن، ۱۹۰۶ م؛ ناصرالدین شاه، سفرنامه عتبات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نقشه راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۵؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، سری K551، برگ 38-7 NI؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، لندن، ۱۸۹۱ م؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966;
Matheson, S. A., *Persia: An Archaeological Guide*, London, 1976;
Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, London, 1940.
مرگان نظامی

اسلامبول، نک: استانبول.

اسلام شهر، شهر و شهرستانی به همین نام در استان تهران.

شهرستان اسلام شهر: یکی از شهرستانهای استان تهران (سالنامه... ۸) که از شمال به شهرستان تهران، از جنوب به شهرستان ری، از غرب به شهرستان کرج و از شرق به شهرستان ورامین محدود است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۰؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها... ۲۰). این شهرستان از ۲ بخش (مرکزی و چهاردانگه) و ۴ دهستان و جمعاً ۴۰ آبادی دارای سکنه تشکیل شده است؛ اسلام شهر مرکز این شهرستان و تنها شهر آن به شمار می رود (سازمان تقسیمات... ۱۴؛ آمارنامه... ۴).

دهستانهای این شهرستان عبارتند از ده عباس، صالح آباد، چهاردانگه و فیروز بهرام. فیروز بهرام از آبادیهای کهن است که بنای آن را به فیروز ساسانی نسبت داده، آن را به نامهای فیروز رام و فیروز بران نامیده اند (کریمان، ۵۹۷/۲). یاقوت آنجا را فیروز رام و از قرای ری نوشته است (۹۲۸/۳). در نزهة القلوب نیز این آبادی با نام فیروز بهرام آمده است (حمدالله، ۵۴). اعتماد السلطنه به همین نام اشاره دارد و می افزاید که اکنون آن را فیروز بران می خوانند (۲۱۱۵/۴).

شهرستان اسلام شهر با آب و هوایی خشک در پهنه ای دشتی قرار گرفته، و جنس خاکهای آن عمدتاً شنی و رسی است. شاخه ای از رودخانه کرج مهم ترین منبع آب جاری این منطقه به حساب می آید (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا) که با احداث سد کرج، روستاهای آن از آب کشاورزی محروم ماندند (حبیبی، ۶۵-۶۶). امروزه، آب مورد نیاز آنجا از چاه عمیق تأمین می شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). مطابق آمار ۱۳۶۷ ش جمعاً ۳۲۵ حلقه چاه در این منطقه وجود داشته است که بیش از ۵۸٪ آن چاه عمیق بوده است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، دوازده).

منطقه اسلام شهر در ۱۳۴۵ ش متشکل از ۱۰ آبادی - به مرکزیت قاسم آباد شاهی - بود که جمعاً حدود هزار نفر (حدود ۲۰۰ خانوار) را در خود جای داده بود (حبیبی، ۶۵). در ۱۳۵۵ ش آبادیهای این منطقه به عنوان یک مجموعه زیستی به نام شادشهر، و متشکل از ۲۹ کانون جمعیتی مطرح شدند. در این زمان، اگرچه کانونهای این مجموعه دارای قطعه بندی شهری بودند، اما بجز قاسم آباد به عنوان شهر شناخته نشده اند و در واقع پذیرای مهاجران روستایی بودند که به عنوان نیروی کار ساده کارخانه های پیرامونی به حساب می آمدند (همو، ۶۶-۶۷). در دوره بعد جمعیت این منطقه با رشدی شتابان افزایش یافت و در ۱۳۶۵ ش به ۲۷۹'۰۳۶ نفر (۵۲'۷۹۸ خانوار) رسید (سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۵). در این زمان ۲۲/۹٪ از کل جمعیت منطقه در ۳۸ آبادی آن زندگی می کردند و مابقی (۷۷/۱٪) در تنها شهر آن سکنی داشتند (همانجا).

این منطقه از لحاظ اجتماعی-اقتصادی چهره ای روستایی و غیرشهری دارد؛ البته برخی آن را نه شهری و نه روستایی دانسته اند (حبیبی، 261). در ۱۳۶۷ ش جمعاً ۱'۰۹۲ خانوار بهره بردار کشاورزی در این منطقه زندگی می کردند (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، همانجا). محصولات کشاورزی منطقه شامل غلات و تره بار و همچنین محصولات باغی از جمله انگور، سیب و گلابی است که مازاد آن به تهران صادر می شود. پرورش طیور نیز از دیگر فعالیت های روستاهای منطقه است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). علاوه بر این ۱۴'۶۷۳ رأس گوسفند و بز، و ۱۵'۸۸۲ رأس گاو و گاومیش در این منطقه نگهداری می شده است (فرهنگ روستایی، ۱۷۹).

جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ ش برابر ۳۰۹'۳۵۳ نفر بود که ۲۵/۶٪ (۷۹'۱۷۰ نفر) آن در ۴۰ روستای منطقه، و مابقی (۷۴/۴٪) در شهر زندگی می کردند (سالنامه، ۴۱؛ آمارنامه، ۴). آمار غیر رسمی جمعیت منطقه را تا ۵۰۰ هزار نفر برآورد می کند (حبیبی، ۶۷). زبان ساکنان منطقه ترکی و فارسی با گویشهای کردی و لری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). از جمله آبادیهای مهم شهرستان در ۱۳۶۵ ش (بجز مرکز شهرستان) می توان از شهرک اووان (۳'۷۵۸ نفر)، شاطره (۷'۰۷۱ نفر)، میان آباد (۱۰'۵۷۶ نفر)، احمد آباد مستوفی (۷'۸۱۳ نفر)، شهرک موسی آباد (۱۷'۲۱۸ نفر) و گلدهسته (۶'۰۴۵ نفر) نام برد (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۶).

شهر اسلام شهر: این شهر که در اصل روستایی بیش نبود، قاسم آباد شاهی نام داشت (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰؛ سرشماری، نتایج مقدماتی، ۱۴). اسلام شهر با ۹۹۲ متر ارتفاع از سطح دریا در ۳۵° و ۳۰' عرض و ۵۱° و ۲۱' طول جغرافیایی (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۵۲) در ۲۴ کیلومتری غرب شهر ری قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۵۶/۱).

جمعیت آن در ۱۳۲۸ ش ۵۸۳ نفر بود که بیشتر به زراعت (غلات، صیفی، چغندر قند و میوه) می پرداختند (همانجا). سرشماری ۱۳۳۵ ش

اشلام‌گرایی، نام چندتن از خانها و خان‌زادگان مسلمان دودمان چنگیزی «گرایی» از نسل جوچی که از سده ۹ تا ۱۲ ق/۱۵ تا ۱۸ م در شبه جزیره کریمه فرمان می‌راندند:

اسلام‌گرایی خان اول (حک ۹۳۸-۹۳۹ ق/۱۵۳۲-۱۵۳۳ م)، پسر محمد‌گرایی خان اول (د ۹۲۹ ق/۱۵۲۳ م). دولت‌خانه‌های کریمه از زمان منگلی‌گرایی در اواخر سده ۹ ق/۱۵ م زیر نفوذ دولت عثمانی درآمد و از آن پس یک خان زاده همواره به صورت گروگان در دربار عثمانی به سر می‌برد (اولیاچلی، ۴۸۸؛ جودت، ۲۶۱/۲-۲۶۲). از آنجا که حاکمیت اسلام‌گرایی از سوی دولت عثمانی تأیید نشد، از زمان فرمانروایی او آگاهی اندکی برجای مانده است. حتی برخی، نام او را در جدول‌های خانهای کریمه ثبت نکرده‌اند و برخی دیگر در ترتیب فرمانروایی‌ها، وی را در نوبت دهم جای داده‌اند (لین پول، ۴۲۳، ۴۲۵)؛ نیز در پاره‌ای منابع تنها از دو اسلام‌گرایی به عنوان خان کریمه سخن رفته که همان اسلام‌گرایی دوم و سوم است (نکا: ادامه مقاله)، ولی از اسلام‌گرایی اول سخنی در میان نیست (سامی، ۹۴۰/۲). به گفته زامباور (ص ۳۶۷) اسلام‌گرایی اول از ۹۳۲ تا ۹۳۹ ق/۱۵۲۶ تا ۱۵۳۳ م فرمانروایی کرد، حال آنکه برخی منابع متقدم، دوره حکومت «غاصبانة» او را تنها حدود ۵ ماه آورده‌اند (کازمیرسکی، 365؛ جودت، ۲۶۴/۲). توضیح آنکه در زمان حکمرانی سعادت‌گرایی اول، پسر منگلی‌گرایی که پس از عزل غازی‌گرایی در محرم ۹۳۰/نوامبر ۱۵۲۳ به خانی کریمه رسید (همو، ۲۶۳/۲) و چندی بعد غازی‌گرایی را که قالدای (ولی‌عهد) بود، کشت (هامبورگشتال، ۹۶۸/۲)، در میان بزرگان خانواده حاکم بر کریمه (گرایها) دو دستگی پدید آمد. گروهی به سرکردگی سعادت‌گرایی هوادار دولت عثمانی بودند و دسته‌ای دیگر به رهبری اسلام‌گرایی برادر غازی‌گرایی مقتول، طرفدار استقلال تاتارهای کریمه از عثمانی و نیز دشمن سرسخت روسها. اما اسلام‌گرایی، به زودی بیشتر قبیله‌های بزرگ را به زیر فرمان درآورد و قدرت واقعی را در کریمه به دست گرفت (IA, V(2)/1104). به این ترتیب تا کناره‌گیری سعادت‌گرایی از قدرت، پس از ۹ سال احراز مقام خانی، دو قدرت موازی رقیب در کریمه وجود داشت که اسلام‌گرایی در رأس قدرت واقعی، اما غیر رسمی بود (همانجا).

اسلام‌گرایی در ۹۳۳ ق/۱۵۲۷ م به قلمرو روسها هجوم برد و تا منطقه ززان (ریازان) را ویران، و مسکو را تهدید کرد. در درون سرزمین کریمه نیز ظاهراً به قصد خونخواهی برادرش با سعادت‌گرایی سخت درگیر نبرد شد و این درگیریها نزدیک ۵ سال به درازا کشید (همان، نیز جودت، همانجاها؛ هامبورگشتال، ۹۶۹/۲). سرانجام، سعادت‌گرایی به همدستی بالی‌بیک حاکم عثمانی کفه، و شاهین بیک، حاکم آزاق (آزف) در کنار رودخانه دُن در نزدیکی بندر آزاق، برابر اسلام‌گرایی صف آراست، اما از او به سختی شکست خورد و به استانبول گریخت (شوال ۹۳۸/۴م ۱۵۳۲). سپس اسلام‌گرایی بر مسند خانی کریمه تکیه زد و برادرش ازبک‌گرایی را قالدای کرد (پجوی، ۱۷۱/۱؛ کازمیرسکی،

نشانگر کاهش جمعیت این آبادی (۴۸۱ نفر) بود (گزارش... ۵). رشد ناگهانی و شتابان جمعیت این شهر با گسترش بی‌رویه شهر تهران، و مهاجرت‌های روستایی پس از دگرگونیهای دهه ۱۳۴۰ ش و نیز قرار گرفتن آن در محورهای ارتباطی و واحدهای صنعتی پیرامون تهران، مربوط بوده است (حبیبی، ۶۳-۶۷). بدین سان، اسلام‌آباد-که در آن زمان قاسم‌آباد نامیده می‌شد- از ۱۳۵۵ ش با جمعیت ۵۰'۲۹۲ نفر (۱۰'۸۲۳ خانوار) رسماً به عنوان شهر مطرح شد (سرشماری، ۱۳۵۵ ش، ۱/۱). این روند رشد پس از آن باشتایی بیشتر ادامه یافت و به دنبال آن در ۱۳۶۵ ش جمعیت این شهر تا ۲۱۵'۱۲۹ نفر افزایش یافت (سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۵).

ویژگی بارز جمعیت اسلام‌شهر جوانی آن است، تا جایی که ۵۱/۱٪ از ساکنان آن کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند و نیز تنها ۴۴/۱٪ از جمعیت آن در همین شهر متولد شده‌اند (همان، ۱۸) که نشانگر نسبت بسیار بالای مهاجرپذیری این شهر به شمار می‌رود. ضمناً ۳۰/۵٪ از جمعیت این شهر متولد نقاط روستایی بوده‌اند (همانجا). ۳۱/۸٪ از جمعیت ۱۰ ساله و بیشتر این شهر شاغل بودند که بیشتر در بخش صنعت و ساختمان (۴۶٪) به فعالیت اشتغال داشتند. همچنین ۱/۸٪ آنان در بخش کشاورزی و شاخه‌های مربوط به آن شاغل بودند و بقیه (۲۷/۷٪) به امور دیگر می‌پرداختند (همانجا). در ۱۳۶۵ ش ۶'۶۸۳ واحد کارگاهی در اسلام‌شهر وجود داشت (سرشماری، نتایج مقدماتی، ۱۴) و خانوارهای مقیم این شهر در ۳۲'۶۸۴ واحد مسکونی معمولی، ۲ چادر و ۱۶۸ واحد آلونک مانند زندگی می‌کردند (سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۹). جمعیت اسلام‌شهر در ۱۳۷۰ ش ۲۳۰'۱۸۳ نفر بود (سالنامه، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان تهران (۱۳۷۱ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان تهران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوبلی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ حبیبی، محسن، «اسلام‌شهر، یک مجموعه زیستی کامل یا یک مجموعه زیستی ترکیبی»، گفتگو، تهران، ۱۳۷۲ ش، ش ۱؛ حدادالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سالنامه آماری کشور (۱۳۷۳ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج مقدماتی، شهرهای کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان تهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، استان تهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (تهران)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۳۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان مرکزی، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ گزارش مشروح حوزه سرشماری تهران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ باقوت، بلدان، نیز:

Habibi, M., «Eslamshahr, un nouveau type de banlieue a Téhéran», CEMOTI, Paris, 1996, no. 21.
عیاس سعیدی

همانجا؛ عطایی، ۹۴: IA، همانجا)، اما این وضع دیری نیاید و اسلام‌گرای چون دریافت که توان رویارویی با سلیمان قانونی، سلطان نیرومند عثمانی را ندارد، از کرده پشیمان شد و در نامه‌ای به سلطان عثمانی تعیین حکمران کریمه را به او وا گذاشت (IA، نیز کازیمیرسکی، همانجاها).

فرمان‌خانی کریمه در ربیع الاول ۹۳۹/ اکتبر ۱۵۳۲ به نام صاحب‌گرای پسر منگلی‌گرای و عموی اسلام‌گرای نوشته شد و خان جدید بر مسند حکومت نشست و اسلام‌گرای را قالدای کرد (جودت، ۲۶۴/۲)، اما سیاستهای دوگانه همچنان در کریمه پایدار ماند و این دوگانگی تا آنجا پیش رفت که اسلام‌گرای ضد روس، در دوره قالدایی، در رقابت با صاحب‌گرای هوادار عثمانی، به روسها گرایش یافت. چنانکه وقتی در ۹۴۰/۱۵۳۳م خان کریمه به قلمرو روسها هجوم برد، اسلام‌گرای که خود، صاحب‌گرای را همراهی می‌کرد، در نامه‌ای واسیلی پادشاه روس را از این لشکرکشی آگاه کرد، ولی روسها به رغم اتخاذ تدابیر لازم نخست با شکست سهمگینی روبه‌رو شدند (رمزی، ۱۰۰-۱۰۱)، اما سرانجام در نزدیکی زرایسک^۱ بر تاتارها پیروزی یافتند (هاورث، II(1)/479).

در پی شکست صاحب‌گرای، دوگانگی پنهانی در دستگاه حکمرانی کریمه، بار دیگر آشکار شد و اسلام‌گرای با اتکا به روسها به مبارزه با خان برخاست. از آن سو، صاحب‌گرای که به یاری عثمانیها چشم دوخته بود، امیر باقی‌بیک، یکی از رؤسای قبیله منصور را به کشتن قالدای فرمان داد. اسلام‌گرای شکست خورد و امان خواست، اما چندی بعد در اثنای شبیخون باقی‌بیک کشته شد (کازیمیرسکی، 366-368). تاریخ این رخداد در منابع ۹۴۴ق (زامباور، ۳۶۷) و نیز ۹۴۰ق (IA، همانجا) آمده است. او به هنگام کشته شدن، ۴۵ سال (همانجا) داشت و به روایتی دیگر ۳۰ سال (کازیمیرسکی، 365). از دوره حکمرانی اسلام‌گرای سکه‌ای به نام خود او شناخته نیست (هاورث، همانجا). با کشته شدن اسلام‌گرای، گروه طرفدار استقلال (از عثمانی) در کریمه فروپاشید و عثمانیها بار دیگر بر آنجا چیرگی یافتند (IA، همانجا).

اسلام‌گرای خان دوم (حک ۹۹۲-۹۹۶ق/۱۵۸۴-۱۵۸۸م)، پسر دولت‌گرای خان (د ۹۸۵ق/۱۵۷۷م)، یازدهمین خان از دودمان‌گرایهای کریمه (زامباور، همانجا؛ نیز نک: بازورث، ۲۳۶) و نخستین خان زاده تاتار گروگان در دربار عثمانی که به مقام‌خانی کریمه رسید («دائرة المعارف...»، XVII/370).

او در دوران حکمرانی پدرش به رسم آن زمان، به عنوان گروگان به استانبول فرستاده شد و در دربار سلطان سلیمان قانونی و سلطان سلیم دوم منزلتی داشت، اما با جلوس سلطان مراد سوم (۹۸۲ق/۱۵۷۴م) چون از اعتبار و التفات پیشین برخوردار نشد، به قونیه رفت و با وارد شدن در حلقه درویشان مولوی زندگی فقیرانه‌ای پیش گرفت (جودت، ۲۶۴/۲؛ هامرپورگشتال، ۱۵۱۲/۲).

در ۹۹۲ق/۱۵۸۴م خان کریمه، محمد‌گرای، برادر اسلام‌گرای، به سبب سرپیچی از فرمانهای سلطان عثمانی، به دست عثمان پاشا، سردار عثمانی سرنگون شد و قالدای و برادرش آلپ‌گرای به خانی رسید، اما محمد‌گرای که همچنان خود را خان کریمه می‌دانست، عثمان پاشا را در قلعه کفه در حصار گرفت. مقارن حرکت نیروهای کمکی عثمانیها به کریمه، اسلام‌گرای به شتاب از قونیه به استانبول فراخوانده شد و با منشور خانی رهسپار کریمه گشت (سلانیک، 143-144؛ پچوی، ۹۰/۲-۹۱؛ منجم‌باشی، ۵۵۳/۳؛ جودت، هامرپورگشتال، همانجاها). با رسیدن نیروی کمکی به کفه و انتشار خبر ورود خان جدید، بیشتر تاتارهای کریمه و به ویژه اشراف و سران قبایل، از محمد‌گرای جدا شدند و به اسلام‌گرای پیوستند و آلپ‌گرای به قالدایی اسلام‌گرای گمارده شد و محمد‌گرای خان در حال فرار به دست برادرش آلپ‌گرای یا به دست خود اسلام‌گرای خان کشته شد (سلانیک، پچوی، همانجاها؛ منجم‌باشی، ۵۵۴/۳). سپس سعادت‌گرای، پسر خان مقتول، با یاری امیران نوغای بزرگ به خونخواهی پدرش ناگهان به باغچه سرای، مقرخان، هجوم برد (جودت، همانجا). اسلام‌گرای در حالی که زخمی شده بود، ناگزیر به نیروهای عثمانی در قلعه کفه پناهنده شد (رمضان ۹۹۲) و از دولت عثمانی کمک خواست (سلانیک، 149). سرانجام، اسلام‌گرای با همراهی قیودان قلیچ‌علی پاشا و عثمان پاشا صدراعظم که از استانبول به یاری او گسیل شده بودند، در نبردی در دشت آندال، بر سعادت‌گرای چیره شد و او را گریزاند و خود در اواخر ۹۹۲ق/۱۵۸۴م بار دیگر پیروزمندانه بر تخت‌خانی تکیه زد (همو، 152؛ جودت، همانجا؛ هاورث، II(1)/520).

بدین سان بار دیگر نفوذ و مداخله عثمانی در سرنوشت سیاسی کریمه خودنمایی کرد. گرچه، سعادت‌گرای چندی بعد با تجهیز نیرویی از قزاقهای دن و تاتارهای نوغای بر ضد خان به پا خاست، اما این بار نیز در نبردی از نیروهای آلپ‌گرای قالدای شکست خورد و به ولگا گریخت و سرانجام در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م در ۴۰ سالگی در میان نوغایها درگذشت (کازیمیرسکی، 379-380).

در شوال ۹۹۵/ سپتامبر ۱۵۸۷ سران تاتار با فرستادن ایلچی به استانبول از سلطان عثمانی خواستند تا سپاهی به سرداری اسلام‌گرای خان گسیل دارد تا هشرخان (آستارا خان) را تصرف کند و راه رخنه روسها را ببندد (سلانیک، 191-190). دربار عثمانی هم به خواست آنان پاسخ مساعد داد و بر آن شد تا اسلام‌گرای را همراه با علی‌بیک رئیس قبیله شیرین و میرزاهای نوغای بزرگ به سوی هشرخان گسیل کند، اما این لشکرکشی سرانجامی نیافت. در همین روزها تزار روسیه چون از سوی لهستان تهدید می‌شد، با خان کریمه رفتاری مسالمت‌آمیز در پیش گرفت و حتی می‌کوشید تا همکاری او را در مقابله با لهستان و اوکراین جلب کند. از سوی دیگر دولت عثمانی نیز به فرستاده تزار

به باب عالی رسید، مبنی بر اینکه تا اسلام‌گرایی به رودس تبعید نشود، حکمرانی او توانا، مستقل و دور از شایعات نخواهد بود. پس اسلام‌گرایی به رودس تبعید شد، اما پس از چندی دولت عثمانی، محمد‌گرایی را به سبب بی‌تدبیری و به اتهام قتل پاشای کفه از خانی برکنار کرد. سپس اسلام‌گرایی را از رودس به استانبول آوردند و محمد‌گرایی را به جای او به آن جزیره تبعید کردند (نعیما، ۸۳/۴-۸۵).

اسلام‌گرایی به حضور سلطان عثمانی رسید و از سوی او مقام خانی یافت و تعهد کرد که خدمتگزار سلطان باشد (همو، ۸۵/۴-۸۶).

اسلام‌گرایی خان پس از بازگشت به کریمه، برادرش قریم‌گرایی را قالدغای، و غازی‌گرایی را نورالدین (ولی عهد دوم)، و پس از مرگ قریم‌گرایی، غازی‌گرایی را قالدغای و برادر دیگرش عادل‌گرایی را نورالدین تعیین کرد. پیشکار او سفرغازی‌آغا هم که در رسیدن اسلام‌گرایی به خانی عامل اصلی و مؤثر بود، به مقام باش‌آغالیق (امیرالامرا) منصوب شد (IA، همانجا؛ هاورث، II(1)/547).

اسلام‌گرایی در همان آغاز فرمانروایی، با مداخله در امور داخلی قلمرو چرکسها، بر آنان چیرگی یافت، اما به زودی در درون هیأت حاکم بر کریمه دوگانگی چشمگیری آشکار شد. در یک سو «اولوغ‌آغا» یعنی سفرغازی‌آغا بود که خود را «دستور اکرم، مشیر افخم، وزیر اعظم، وکیل مطلق» خان می‌پنداشت و سران ۴ قبیله بزرگ کریمه نیز او را تأیید می‌کردند. در سوی دیگر قریم‌گرایی قالدغای بود که بر نیروهای مواجب‌بگیر (قاپوقولی) حکومت متکی بود و سرانجام رقابت میان آنان به جنگ داخلی در کریمه انجامید (IA، V(2)/1107). اولوغ‌آغا مواجب‌سربازان را قطع کرد و آنان نیز او را به قتل تهدید کردند. خان نیز او را به زندان افکند، اما به زودی از بند گریخت و به طریقی خود را به میان طوایف تاتار انداخت (نعیما، ۲۲۵/۴؛ IA، همانجا). میرزاهای (بزرگان) طوایف تاتار که پیش‌تر نیز از خان کریمه ناخرسند بودند، شرایط سختی برای سازش پیشنهاد کردند که ابقای خان اولوغ‌بر منصب پیشین خود از آن جمله بود (همانجاها). این پیشنهاد از سوی خان پذیرفته نشد و سپس در نبردی که در ۱۰۵۵/ق ۱۶۴۵م بین آن مسجد و قره‌سو میان آنان رخ داد، میرزاهای شکست خوردند و با قبایل خود روانه دشتها شدند، اما خان کریمه از این پس نیز از تاخت و تازهای این طوایف در امان نماند و پس از یک نبرد خونین که در ۱۰۵۷/ق ۱۶۴۷م در حوالی ارفاقی میان آنان روی داد، اسلام‌گرایی ناچار به خواستهای مخالفان گردن‌نهاد و سفرغازی را به منصب سابقش بازگرداند. به این ترتیب، نیروهای مخالف خان در کریمه برتری یافتند (IA، همانجا).

روابط اسلام‌گرایی با روسها فراز و نشیبهای بسیار داشت. او پس از جلوس، برنامه ناتمام جنگی محمد‌گرایی را در حمله به روسیه پی گرفت (نعیما، ۸۶/۴) و با پیروزی به پایان برد و تزار روس، میخائیل رومانف نیز پذیرفت که باج سالانه و پیشکشی را به موقع بفرستد. در اواخر ۱۰۵۴/ق ۱۶۴۴م اسلام‌گرایی در حضور فرستادگان تزار به صلح

یادآور شد که از حمله قزاقهای مورد حمایت روسها به سرزمینهای عثمانی و بد رفتاری با مسلمانان روسیه جلوگیری کند (اینالچیک، 394؛ هاورث، 521-522/II(1)). وانگهی، تاتارهای کریمه که بیم آن داشتند با حرکت به سوی هشترخان سرزمینشان در برابر روسها بی‌دفاع بمانند، بر آن شدند که مستقیماً به روسیه هجوم برند (اینالچیک، همانجا). ظاهراً در همین زمان اسلام‌گرایی به منطقه چرکسها تاخت و با غنایم فراوانی برگشت. در بازگشت، چون از سخنان جسارت آمیز والی بغداد (ملاووی) برضد خود آگاه شد، بی‌اجازه سلطان عثمانی بدان سرزمین تاخت و نوغایهای آنجا را غارت کرد. سلطان عثمانی پس از آگاهی از ماجرا به خان کریمه فرمان داد تا آنچه را از ملاووی گرفته بود، بازگرداند و خان نیز فرمان برد (کازیمیرسکی، 380) و برای اثبات وابستگی خود به دولت عثمانی، نخستین بار در تاریخ خانی کریمه، دستور داد در خطبه‌ها نام سلطان عثمانی را پیش از نام خان یاد کنند. گرچه این رسم از آن پس ادامه یافت، اما سکه‌ها همچنان به نام خانها زده می‌شد (جووت، ۲۶۷/۲؛ گروسه، ۷۷۸).

در اواسط جمادی‌الاول ۹۹۶ اسلام‌گرایی خان در راه لشکرکشی به قلمرو روسیه درگذشت (سلانیک، 201) و پیکر او را در کنار مسجد بزرگ آق کرمان (هم) به خاک سپردند. گفته‌اند که او را با زهر هلاک کردند. پس از او، برادرش غازی‌گرایی از سوی سلطان عثمانی به خانی کریمه گماشته شد (هامبورگشتال، ۱۵۵۸/۲). اسلام‌گرایی را «عاقل دوراندیش و کامل صاحب‌دانش» وصف کرده‌اند (جووت، همانجا). اسلام‌گرایی خان سوم (حک ۱۰۵۴-۱۰۶۴/ق ۱۶۴۴-۱۶۵۴م)، بزرگ‌ترین پسر سلامت‌گرایی، بیست و یکمین خان سلسله‌گرایی در کریمه (زامباور، ۳۶۸).

او در دوره حکمرانی خانی بک‌گرایی (عزل و تبعید در ۱۰۳۲/ق ۱۶۲۱م)، در یکی از جنگها با لهستان که قالدغای را همراهی می‌کرد، به اسارت درآمد و ۷ سال در لهستان در بند ماند. در مدت اسارت، با تاتارهای همراهش در برخی جنگهای لهستانیها با دشمنانشان شرکت داشت و به روایتی چون پادشاه لهستان دلیرها و جنگاورهای او را دید، رهایش کرد و به روایتی دیگر بنا بر پیمان سلطان مراد چهارم با لهستان با ۱۰ نفر از بزرگان اسیر لهستان در دست عثمانیها مبادله شد (IA، V(2)/1105-1106؛ سامی، ۹۴۰/۲؛ نعیمی، ۸۲/۴-۸۳). در دوران خانی برادرش بهادرگرایی (۱۰۴۶-۱۰۵۱/ق ۱۶۳۶-۱۶۴۱م) به قالدغایی تعیین شد و در سفرهای جنگی به آزاغ و در سرکوب یاغیان قبیله منصور به نیکی خدمت کرد (همانجا).

پس از درگذشت بهادرگرایی، مقام خانی سلامت‌گرایی به سبب مخالفت صدر اعظم عثمانی، قره مصطفی پاشا، تأیید نشد و برادر کوچک‌تر او، محمد‌گرایی برگزیده شد. سپس اسلام‌گرایی را به استانبول فراخواندند و در قلعه سلطانیه جای دادند (IA، V(2)/1106). گرچه پیشکار او پس از کشته شدن قره مصطفی بسیار کوشید تا منصب خانی را برای اسلام‌گرایی بگیرد، ولی در همان هنگام نامه محمد‌گرایی

و دوستی با روسیه سوگند یاد کرد (IA, V(2)/1106؛ جودت، ۲/۲۷۷)، اما در زمستان سال بعد، به دنبال مرگ تزار، سپاهی از سوی خان به فرماندهی غازی‌گرای نورالدین به مسکو تاخت و ۳۰۰ تن اسیر گرفت (IA، همانجا). سال بعد، پس از آنکه روسها از هجوم تاتارها به سلطان عثمانی شکایت بردند و طرفی نبستند، به سوی آزاغ و کریمه پیش رانند. در نبردی که در نزدیکی قلعه آزاغ میان روسها از یک سو و نیروهای متحد خان کریمه و دولت عثمانی از سوی دیگر در گرفت، روسها شکست خوردند و ۴۰۰ نفر از آنان اسیر شدند. باب عالی پس از آگاهی از این پیروزی، خلعت و شمشیر برای اسلام‌گرای فرستاد (نعیما، ۴/۲۲۵-۲۲۶).

ظاهراً در همین ایام خان کریمه در حمله پیروزمندانه دیگری به سرزمین روسیه بیش از ۴۰ هزار تن اسیر گرفت، اما اعلام این فتح به باب عالی نه تنها مایه تقدیر خان نشد، بلکه وزیر اعظم احمد پاشا به فرستاده خان خشم گرفت که چرا در حالی که روسها با عثمانی صلح کرده‌اند، اسلام‌گرای به سرزمین آنان تاخته است. خان نیز با پذیرفتن اوامر سلطان پاسخ گفت که قصد داشته است پادشاه روسیه را هم مانند ملداوی به فرمانبرداری از سلطان عثمانی وادارد (همو، ۴/۲۸۶-۲۸۷). این اقدام خان نشانه حرکت مستقل و سیاست فعال او نسبت به سیاست انفعالی و انزوا‌گرای عثمانی در برابر قدرتهای شمال دریای سیاه دانسته شده است (نک: IA, V(2)/1107). سپس تزار روس با اسلام‌گرای پیمان دوستی بست و به موجب آن مقرر شد که روسها خراج سالیانه به کریمه ارسال کنند. گذشته از هجوم خودسرانه قبیله شیرین به قلمرو روسها در ۱۰۵۷/ق ۱۶۴۷م، این پیمان صلح تا پایان حکومت اسلام‌گرای همچنان پایدار ماند، تا آنجا که خان کریمه در ۱۰۶۳/ق ۱۶۵۳م با روسها طرح اقدام نظامی مشترک بر ضد لهستان را پیش کشید، اما سال بعد میان اسلام‌گرای و لهستان صلح شد و اندکی بعد خان نیز درگذشت و این طرح عملی نشد (همان، ۲/۱۱۰۶).

درباره روابط اسلام‌گرای با لهستان، باید گفت که خان کریمه در آغاز فرمانروایی با فرستادن سفیری نزد پادشاه لهستان از او خواست تا روابط دوستانه دو مملکت بیش از پیش گسترش یابد؛ حتی پیشنهاد کرد که در مبارزه با قزاقهای زاپروگ (ساری قمیش) تابع لهستان - که اقداماتشان مایه تیرگی روابط دو طرف می‌شد - پادشاه لهستان را یاری رساند، اما دیری نیاید که همان قزاقها که پیش‌تر به سواحل دریای سیاه دستبرد می‌زدند و گاه با مسلمانان می‌جنگیدند، اینک از پادشاه لهستان روی برتافتند و در ۱۰۵۶/ق ۱۶۴۶م تابعیت خودشان را به خان کریمه اعلام کردند (نعیما، ۴/۲۸۵-۲۸۶). گفته‌اند که سبب این تغییر رفتار، اهانت آشکار اشراف و مجلس لهستان به سرکرده مشهور قزاقها بوده است (هاورث، ۱/۵۴۷؛ نعیم، همانجا). خان نیز به علت تأخیر پادشاه لهستان در ارسال خراج سالانه، از سران قزاق به گرمی‌پذیری کرد و قول داد که در جنگ با لهستان به آنان یاری کند. سپس نیروهای متحد خان کریمه و قزاقها در همان سال به سرزمینهای روس و لهستان

هجوم بردند و با غنایم‌گران و اسرای بسیار بازگشتند (IA, V(2)/1107). پیوستن ۴۰ هزار تن قزاق به اسلام‌گرای، دست آورد مهمی بود که او در برابر پیغام عتاب آمیز وزیر اعظم عثمانی، با مباحثات بدان اشاره و استناد می‌کرد (نعیما، ۴/۲۸۷؛ هاورث، ۱/۵۴۹).

سلطان عثمانی ضمن مذاکره و مصالحه با روسها، پنهانی شورش قزاقها را نیز دامن می‌زد. سرانجام، میان لهستان و کریمه کار بر صلح قرار گرفت و به موجب پیمان نامه‌ای، پادشاه لهستان تعهد کرد که با ج سالانه و ۳۰۰ هزار فلورین بپردازد، برای قزاقها عفو عمومی اعلام کند و امتیازاتشان را به آنان بازگرداند. خان هم متعهد شد که پادشاه لهستان را در برابر دشمنان یاری دهد و نیروهایش را بی‌درنگ از لهستان بیرون ببرد (همانجا).

از نکات شگفت‌آور این پیمان صلح، آن بود که تاتارها اجازه خواستند که هنگام بیرون رفتن از لهستان، مناطق سرراه را غارت کنند. با وجود این پیمان، میان نیروهای مشترک قزاق و تاتار با لهستان چند بار دیگر کار به زد و خورد کشید (همو، ۱/۵۴۹-۵۵۱). آخرین بار، در ۱۰۶۳/ق ۱۶۵۳م آنگاه که پادشاه لهستان همراه با نیروهایی از اتریش بر آن شد که به قلمرو کریمه بتازد، اسلام‌گرای در ۲۷ شوال ۱۰ سپتامبر همان سال از باغچه سرای رو به سرزمینهای دشمن آورد (نعیما، ۵/۲۴۶). غارت تاتارها در آن مناطق و نبردهای کوچک تا زمستان ادامه یافت و سرانجام، لهستانها به پذیرش شرایط صلح پیشنهادی خان تن در دادند. ارسال خراج سالیانه به کریمه، خودداری لهستانها از دست‌درازی به سرزمینهای سلطان و ولایت قزاقها، از جمله مفاد این مصالحه بود (همو، ۵/۲۷۰). اما تاتارهای خان که از این جنگ بی‌غنیمت ناخشنود بودند، به چپاول سرزمینهای مسیر خود دست گشودند (۲۷ محرم ۱۰۶۴/ق ۸ دسامبر ۱۶۵۳م) و با غنایم و اسرا بازگشتند (همو، ۵/۳۷۲؛ هاورث، ۱/۵۵۱-۵۵۲).

گفته‌اند که اسلام‌گرای خانی با تدبیر و دلیر بود و خود یا قالیغای یا نورالدینش پیوسته با دشمنان می‌جنگیدند و از همین رو، در دوران فرمانروایی او، کریمه با انواع غنایم‌آکنده، و دوره حکمرانی او برای آن سرزمین قرین فراوانی و برکت بود (جودت، ۲/۲۷۷). او را یکی از ۴ خان شایسته دوره فترت خانهای کریمه و مایه آبرو و عزت آن دودمان دانسته‌اند (همو، ۲/۲۶۹).

منابع از دو اسلام‌گرای دیگر نیز یاد کرده‌اند: یکی قالیغای عادل‌گرای (حک ۱۰۷۶-۱۰۸۱ق) بیست و دومین خان کریمه (هامرپورگشتال، ۴/۲۴۶۳) و دیگری برادر زاده قیلای‌گرای خان اول (حک ۱۱۴۳-۱۱۴۹ق) که با نادرشاه افشار معاصر بود و پس از جنگ ایران و عثمانی در محرم ۱۱۴۸ که سرانجام به صلح انجامید، از سوی سلطان عثمانی به سفارت نزد نادرشاه فرستاده شد (استرابادی، ۲۶۱-۲۶۲).

ماخذ: استرابادی محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۲۱ش؛ اولیاچلی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بازورث، کلیفورد ادسون، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدرای، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بچوی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۲ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ رمزی، م.م، تلفیق

شهری مهاجرپذیر است. به این معنا که ۵۷/۴٪ جمعیت آن متولد سایر نقاط بوده‌اند (همانجا). علاوه بر این، ۶۲/۶٪ از جمعیت ۶ ساله به بالای این شهر باسواد هستند که این نسبت در میان مردان به ۷۳/۴٪ و در بین زنان به ۵۱/۶٪ می‌رسد. جمعیت فعال این شهر بیشتر در بخشهای کشاورزی (۳۰/۷٪)، صنعت (۲۴٪) و گروه عمده ساختمان (۱۲/۷٪) به فعالیت اشتغال داشتند (همانجا). شهر اسلامیه در ۱۳۶۵ ش دارای ۹۷۰ واحد مسکونی بود (همان، ۱۹). جمعیت آن در ۱۳۷۰ ش، ۴۹۹۶ نفر بوده است (آمارنامه...، ۱۶).

اسلامیه را هنوز می‌توان شهری کشاورزی به‌شمار آورد. محصولات عمده تولیدی در این شهر، گذشته از غلات، شامل زعفران، پنبه، چغندر قند، انار و انگور است. بافت قالیچه در این شهر رواج دارد، تا جایی که از وجود هزار دار قالی فعال در این شهر خبر داده‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

زبان مردم اسلامیه فارسی است و همگی شیعه هستند. ساکنان شهر را مردمی با ذوق معرفی کرده‌اند (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان خراسان (۱۳۷۱ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خراسان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان فردوس، مرکز آمار ایران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (فردوس)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ ش، ج ۵۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان نهم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ مخمخ پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش.

عباس سعیدی

آسَلَمْ خانِ کَشْمیری، نک: سالم کشمیری.

اسلی، یا ایسلی، رودی در شرق مغرب (مراکش) که به علل تاریخی و سیاسی شهرت یافته است. این رود که از کوههای مغاز در نواحی مرزی میان مغرب و الجزایر سرچشمه می‌گیرد، مسافتی حدود ۱۰۰ کم را از جنوب غربی و جده در دشتهای آنجا به سوی شمال شرقی طی می‌کند و پس از عبور از وادی مویله به رود تافته می‌ریزد. آن بخش از این رود که به وادی مویله می‌ریزد، به نام ویدبونیم معروف است (بستانی: EI¹; EI²; EUE).

موقعیت سوق الجیشی اسلی در مسیر میان شرق مغرب و غرب الجزایر و به ویژه نبردهای بزرگی که به فاصله چند سده در کرانه‌های این رود کوچک در گرفته، به آن اهمیت تاریخی و سیاسی بخشیده است. در سده ۷ ق دو جنگ از چندین جنگی که میان سپاهیان بنی‌مرین و بنی‌عبدالواد در گرفت، در کرانه اسلی روی داد. نخستین این جنگها در ۶۴۷/۱۲۲۹ م میان ابوبکر بن عبدالحق، امیر بنی‌مرین و یغمراسن بن زیان، امیر بنی‌عبدالواد به وقوع پیوست. یغمراسن که هم یمان مرتضی، خلیفه موحدون بود و به درخواست او به قلمرو بنی‌مرین لشکر کشیده بود، در نبردهایی سنگین در کرانه اسلی به سختی از سپاهیان بنی‌مرین شکست خورد و با اندک نیرویی که از سپاهش باقی مانده بود،

الاخیار و تلقیح الآثار، اورنبرگ، ۱۹۰۸ م؛ زامبور، معجم الانساب، ترجمه زکی محمد حسن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ گروسه، رنه، امیراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ لین بول، استانی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ منجم‌باشی، احمد، صحائف الاخیار، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نیما، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۱-۱۲۸۳ ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امیراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به‌کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1880; İnalçık, H., «Osmanlı-Rus rekabetinin menşei ve Don-Volga kanalı teşebbüsü (1569)», *Bulleten*, Ankara, 1948, vol. XII; Kazimirsky, A. & A. Jaubert, «Précis de l'histoire des khans de Crimée...», *JA*, Paris, 1833, vol. XII; Selaniki, M., *Tarih*, ed. M. İpsirli, Istanbul, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972.

یوسف رحیم‌لو

اسلام و ایمان، نک: ایمان.

اسلامیه، شهر کوچکی در بخش مرکزی شهرستان فردوس (استان خراسان). نام پیشین این شهر باغستان بود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۵) که در سرشماری ۱۳۵۵ ش به اسلامیه تبدیل یافت (فرهنگ آبادیها...، ۲۰/۲۱). این شهر در ۳۴ و ۱۰ عرض جغرافیایی و ۵۸ و ۱۵ طول شرقی (مخمخ پایان، ۵۴/۱)، در ارتفاع ۱۳۳۰ متری از سطح دریا و در ۵ کیلومتری شمال خاوری شهر فردوس قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

آب و هوای اسلامیه معتدل و خشک است. آب مورد نیاز این محل در گذشته از قنات و رودخانه فصلی تأمین می‌شد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۴۴/۹). اما در حال حاضر از طریق آب لوله‌کشی چاه تأمین می‌شود، هر چند آب قنات نیز هنوز مورد استفاده است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). پوشش گیاهی طبیعی محل شامل کلیوره، شاه‌تره، درمنه، پودنه و گیاهان مرتعی است و جانوران وحشی از جمله گرگ، شغال، روباه، خرگوش، کبک و سینه سیاه در پیرامون آن زندگی می‌کنند (همانجا).

اسلامیه از گذشته به سبب برخورداری از باغهای زیبا، محل گردشگاهی اهالی شهرستان فردوس به‌شمار می‌آید. خیابان طویلی که آب در دو طرف آن جاری بود و چنارهای کهنسال آن را سیراب می‌کرد، زیبایی خاصی به این نقطه ییلاقی داده بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

این شهر در ۱۳۲۹ ش که روستایی بیش نبود، تنها دارای ۲۲۱ نفر سکنه بود (همانجا)، اما جمعیت آن در ۱۳۵۵ ش به ۳۷۳۱ نفر (۸۳۲ خانوار) افزایش یافت (فرهنگ آبادیها، همانجا) و در ۱۳۶۵ ش به ۴۴۶۷ نفر (۱۰۵۷ خانوار) رسید (سرشماری...، ۱۵). نسبت جنسی در این شهر برابر ۱۰۳ است و ۴۱/۳٪ از جمعیت آن را افراد کمتر از ۱۴ سال تشکیل می‌داد (همان، ۱۸) که این خود نشانگر جوانی جمعیت و در نتیجه، بالا بودن بار تکفل در میان خانوارهای ساکن است. اسلامیه

EI²; EUE; Grand Larousse; Raymond, A., North Africa in the Pre-Colonial Periods, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. II(A).

مهران اوزند

اسلیمی، یکی از ۷ طرح اصلی در نگارگری سستی ایران (نک: نویدی، *روضه الصفات*، ۵۰). اسلیمی را نمودار تجربیدی درخت، به ویژه تاک دانسته اند که با گردشها و پیچشهای پی در پی و هماهنگ شاخه‌های آراسته به برگها و نیم برگها و گرههای آن از پایه‌ای که بند اسلیمی خوانده می‌شود، می‌روید و با آهنگ منظم و ساختار چشم‌نوازی که میان اجزاء آن وجود دارد، طرحی مُسبک (استیلزه^۲) از درخت را می‌نمایاند (وزیری، ۲۰۶/۲؛ اقدسیه، ۳۱). برخی از پژوهشگران، ریشه این طرح را برگرفته از نقش «درخت زندگی» که پیشینه‌ای بسیار کهن در هنر ایران دارد، جست و جو می‌کنند (پوب، ۸۲). اما در هر حال اسلیمی نامی است نو برای طرحی کهن که با شیوه‌های گوناگون و تنوع بسیار از روزگار باستان تا کنون کاربردی گسترده در هنر تزیینی ایران دارد (نک: پیشینه اسلیمی در همین مقاله). نام اسلیمی را نخستین بار در دست‌نوشته‌های فارسی آغاز دهه ۴

سده ۹ق/۱۵م می‌یابیم. در «عرضه داشت» جعفر تبریزی بایسنقری خوشنویس نامدار و رئیس کتابخانه مشهور بایسنقر میرزای تیموری در هرات که گزارش کارهای در دست اجرای هنرمندان آن کتابخانه است، می‌خوانیم که: مولانا قوام‌الدین جلد ساز نامدار عصر «جلد شهنامه را حاشیه اسلیمی مکمل کرده...» است (پارسای قدس، ۴۳، ۴۹؛ پورته، 123). با توجه به اینکه آن کتابخانه در ۸۲۳ق در هرات تشکیل شده، و بایسنقر میرزا در ۸۳۷ق در گذشته است، تاریخ کتابت گزارش باید میان سالهای یاد شده باشد. از این پس این اصطلاح هنری را در متون نظم و نثر فارسی بسیار می‌یابیم، از جمله در این بیتها از اشرف مراغی (هم) شاعر نیمه نخست سده ۹ق (نک: بهار عجم، ذیل اسلیمی - خطایی):

طالع شهرت چنان دارم که دوران گر کشد

حلقه بر نام من، اسلیمی خطایی می‌شود

خط پیشانیم را داغ سودا بر بغل دارد

به این سرلوح، اسلیمی خطایی این چنین باید

اسلیمی - خطایی نام طرحی است ترکیبی از دو اصل از ۷ اصل هنر نگارگری ایران (نویدی، *دوحه الازهار*، ۱۰۸). بابر سر دودمان گورکانیان هند (حک ۸۹۹-۹۳۷ق) در خاطرات سال ۹۰۳ق خود به هنگام وصف بناهای سمرقند از مسجدی به نام «مقطع» یاد می‌کند که تمامی دیوارها و سقف آن را از قطعات چوبی ساخته بودند که بر آنها نقش اسلیمی کنده شده بود (ص ۳۱). خواندمیر در خلاصه الاخبار (تألیف: ۹۰۴-۹۰۵ق) درباره تعمیراتی که به دستور امیر علیشیر نوایی در مسجد جامع هرات در ۹۰۵ق انجام گرفت، از کاربرد طرح اسلیمی در آرایش بنا یاد می‌کند (ص ۱۲-۱۳). همو می‌نویسد: شاه اسماعیل

به تلمسان گریخت (ابن ابی زرع، *الانیس*، ۲۹۴-۲۹۵، *الذخیره*، ...، ۷۶-۷۵؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۱۷۱-۱۷۲، ۲(۲)/۳۵۸-۳۶۰). جنگ دیگر در ۶۷۰ق میان یعقوب بن عبدالحق و یغمراسن در گرفت که باز به ناکامی یغمراسن انجامید. در این جنگ نیروی عظیم از جنگجویان بنی مرین و هم پیمانانشان در آن شرکت داشتند، سپاه یغمراسن بار دیگر در کرانه اصلی به سختی شکست خورد و گروهی از سرداران آن از جمله فارس پسر یغمراسن کشته شدند و خود او که در گرما گرم نبرد زخمی شده بود، با عده‌ای از نزدیکانش به تلمسان گریخت. یعقوب نیز در تعقیب او نخست وجده را تصرف و ویران کرد و سپس تلمسان را چندی در محاصره گرفت (ابن ابی زرع، *الانیس*، ۳۰۹-۳۱۱، *الذخیره*، ۱۲۹-۱۳۳؛ ابن خلدون، ۷(۱)/۱۷۷-۱۷۸، ۲(۲)/۳۷۸-۳۸۱).

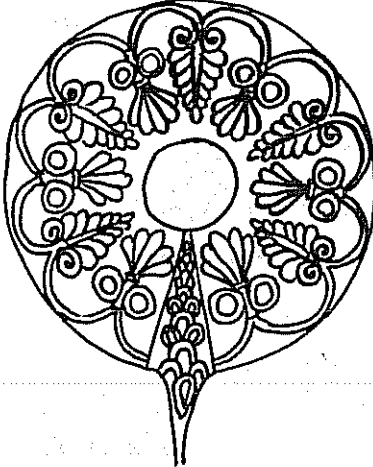
اسلی شاهد نبرد بزرگ دیگری نیز بوده است که اهمیت آن در تاریخ سیاسی معاصر، رویدادهای پیشین را تحت الشعاع خود قرار داده، و آن نبرد میان نیروهای نظامی فرانسه و مغرب در نیمه نخست سده ۱۹م است: پس از استیلای فرانسه بر الجزایر، ستونی از نیروهای نظامی آن کشور به رهبری ژنرال بوژو^۱ در تعقیب امیر عبدالقادر، فرمانده الجزایری که به مغرب پناه برده، و از حمایت مولای عبدالرحمان سلطان شرفای مغرب، برخوردار شده بود، وارد آن سرزمین شد و در کرانه اصلی با سپاهی از جنگجویان مغرب به رهبری محمد، ولیعهد عبدالرحمان، روبه رو گردید.

در ۱۴ اوت ۱۸۴۴ نبردی سخت میان دو سپاه در گرفت که به پیروزی قاطع نیروهای فرانسه انجامید. در این جنگ، سپاهیان مغرب که از سازماندهی منظم بی بهره بودند، به رغم فرونی نفرات، به سرعت مغلوب سازمان و تجهیزات برتر نیروهای فرانسه شدند؛ به طوری که سپاه ایشان یکسره از هم فرو پاشید و در اندک زمانی همه تجهیزات، تدارکات و مهمات و حتی مقر فرماندهی آنان به دست نیروهای فرانسوی افتاد. این رویداد که در تاریخ معاصر به «نبرد اسلی» معروف شده است، ضعف سازماندهی نظامی مغرب و ناتوانی آن کشور را در مقابله با روشها و نظامهای نوین اروپایی آشکار می‌سازد. در پی این شکست، مولای عبدالرحمان برای صلح با حکومت فرانسه مجبور به پذیرش شروطی از جانب فرماندهی کل نیروهای آن کشور در الجزایر شد که از جمله آنها اخراج امیر عبدالقادر از مغرب یا امتناع از کمک به وی بود. ژنرال بوژو نیز به پاداش این پیروزی به «دوک اسلی» ملقب گردید (سلاوی، ۴۹/۹-۵۴؛ جزائری، ۴۴۷/۱-۴۴۹؛ بن سعید، ۶۵-۶۶؛ لاروس بزرگ؛ ابوالنصر، 246، 287، 288؛ ریموند، 270؛ EI²; EUE).

مآخذ: ابن ابی زرع، *علی، الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیره السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر: بیسانی*؛ بن سعید، سعید، «النتف المخزنی و تحدیث الدولة»، *الانتجانیا فی المغرب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ جزائری، محمد، *تحفة الزائر*، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۶۵م؛ نیز:

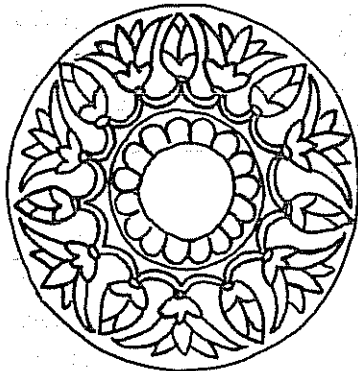
Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI¹;

نقش و تذهیب قرآن کریم پرداخت، علی (ع) بود و آنچه در «عرف نقاشان به اسلامی معروف است، آن حضرت اختراع فرمودند» (ص ۱۰-۱۱). پس از او قطب‌الدین محمد قصه خوان که مرقعی در ۹۶۴ ق ترتیب داده، آنچه را که نویدی درباره اختراع «اسلامی» سروده، در مقدمه مرقع خود آورده است (ص ۶۷۱). این دوگانگی نام را در سروده



طرح ۵: سنجاق زرین، لرستان، ۸۰۰ ق م

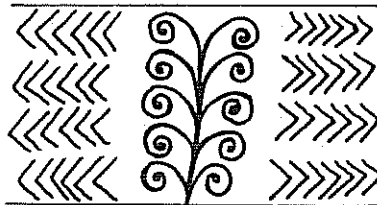
صادقی بیک افشار (نک: دانش پژوه، «رنگ سازی...»، ۲۰، «قانون‌الصور»، ۱۶) و نیز در نسخه‌های متعدد کتاب قانون‌الصور به شیوه‌ای آشفته می‌یابیم. در نسخه مسکو و ترجمه انگلیسی آن و نیز در دو نسخه سالار جنگ با کمال شگفتی در ۷ اصل نگارگری، «اسلیمی» و «اسلامی» هر دو با هم آمده است (همو، «رنگ سازی...»، ۲۰-۲۱؛ قاضی احمد، ۱۷۸). آنچه در خور توجه است، اینکه «اسلامی» را در آثار نویسندگان و شاعرانی می‌یابیم که به نحوی با دربار شاه طهماسب سر و کار داشته‌اند. آنانی که در شمار این گروه نیستند، همیشه این طرح را «اسلیمی» خوانده، و از کاربرد آن ابهامی را اراده کرده‌اند که با ساختار ظاهری این طرح یعنی پیچیدگی و بی‌آغاز و انجامی ظاهری آن هماهنگ است. از جمله در شعر اشرف مراغی که گذشت و نیز شعر امیدی تهرانی (مق ۹۳۰ ق) (سام میرزا، ۱۷۳) و



طرح ۶: پلاک نقره، زبویه، هزاره اول ق م

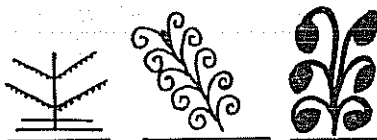
حسن‌بیک قزوینی معروف به رفیع مشهدی (سده ۱۱ ق) (نک: نصرآبادی، ۲۶۸؛ پختاورخان، ۵۸۳/۲؛ لغت نامه، ذیل اسلیمی - خطایی؛ ذکاء، ۳۹): قضا در کارگاه کبریایی کشیده طرح اسلیمی خطایی در اسلیمی اوگره‌های کار بود از طراوت درآبدار ظاهر این دوگانگی نام، نشانه کوشش برای موجه نشان دادن و روا بودن نگارگری بوده است. پیشینه اسلیمی: طرحی که امروز به نام اسلیمی در هنر ایران شناخته می‌شود، طرحی تجریدی و انتزاعی (دور از طبیعت) و تکامل یافته از نقش مایه‌هایی است که در چند هزار سال کاربرد، دگرگونیهای بسیار به خود دیده، تا به صورت کنونی درآمد است. شواهد در دست

اول صفوی در سفر سال ۹۱۴ ق به بغداد دستور داد تا «نجاران هنرمند و مهندسان خاتم بند» از سراسر ایران در بغداد گرد آیند و ۶ صندوق آراسته به طرح‌های «اسلیمی و ختایی در غایت تکلف و زیبایی» ساخته، جایگزین صندوق‌های قدیمی مرقع امامان معصوم در عتبات سازند



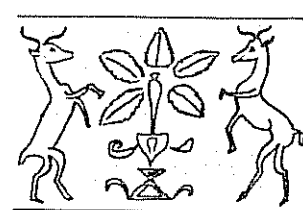
طرح ۱: نقش سفال، سیلک کاشان، ۳۵۰ ق م

شیرازی شاعر همزمان او در آثار خود این اصطلاح را به هر دو صورت به کار برده است (همان، ۶۷، ۹۹، ۱۰۸).



طرح ۲: نقش سفال، حصار دامغان، ۲۵۰ ق م

به خون جگر نقشی آراسته، و آن را «خطایی» خواندند؛ به روزگار پیامبر اسلام (ص) سواد از آن را نزد پیامبر بردند و همانند آن را طلب کردند. علی (ع) چون آن نقش را دید، قلم از دست ایشان برگرفت و در برابر آن: «رقم کرد اسلامی دلریای/ که شد حیرت افزای اهل خطای» (ص ۱۰۶-۱۰۷). پیدایش این داستان و داستانهای همانند آن در نوشته‌های دیگر نویسندگان همزمان نویدی را می‌توان به دو گونه توجیه کرد: نخست آنکه به سبب شرایط مذهبی حاکم بر جامعه ایران عصر شاه



طرح ۴: نقش مهر، شوش، سده ۱۱-۱۳ ق م

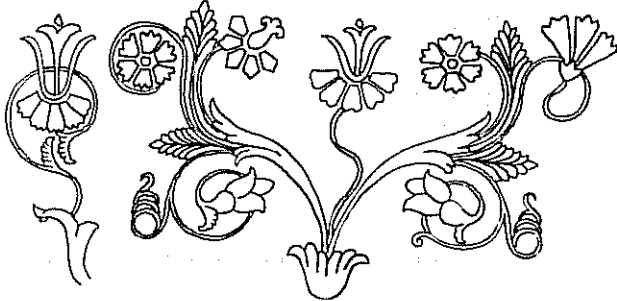


طرح ۳: نقش مهر، شوش، آغاز هزاره اول ق م

طهماسب نیازی به روا جلوه دادن نگارگری پدید آمده بوده است. دیگر آنکه به سبب شهرتی که نقاشی رومی و چینی از روزگار کهن (نک: مولوی، ۶۸/۱) و خطایی و فرنگی در دوران آنان داشته، گویندگان و نویسندگان کوشیده‌اند تا گونه‌ای نقاشی منسوب به اسلام در برابر آنها پدید آورند. حکایت نویدی و دیگران را نیز می‌توان کوششی از این دست شمرد.

دوست محمد هروی کواشانی در مقدمه مرقع بهرام میرزای صفوی که در ۹۵۱ ق گرد آورده، می‌نویسد: در اخبار آمده است، اول کسی که به

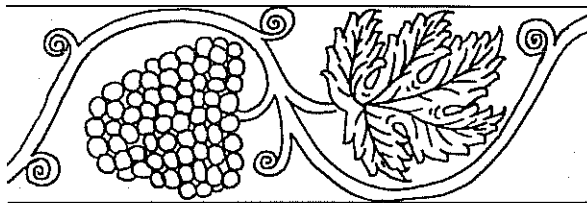
اینهمه، به هنگام نمایش گیاهان به ویژه در آراستن اشیاء گرایش به تجرید را آشکارا می‌توان دید. نقش مایه‌های گیاهی این دوره بیشتر از گل لوتوس (در حالت‌های گوناگون) و برگ نخل شکل می‌گیرد که ساقهٔ پیچان آنها، تاجایی که فضای تزئین شده اجازه می‌داده، تکرار شده، و به هم پیوند خورده است. این طرح‌ها را بر گلوگاه ساغراهایی که به شکل



طرح ۱۰: نقش کاسهٔ زرین دورهٔ اشکانی، موزهٔ ارمیتاژ

سر قوج یا شیر ساخته شده، ظرفهای فلزی و سنگی و نیز برای آراستن حاشیهٔ دیوارهای پوشانده شده با کاشیهای مینایی (به ویژه در شوش) به کار برده‌اند (پوپ، ۱۹۴، VII/19، 114، I/375؛ «هفت هزار سال...»، شکل 33؛ نک: طرح ۷).

آثار بر جای مانده از عصر اشکانی (۲۵۰ ق.م - ۲۲۴ م) جلوه‌گاه



طرح ۱۱: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی

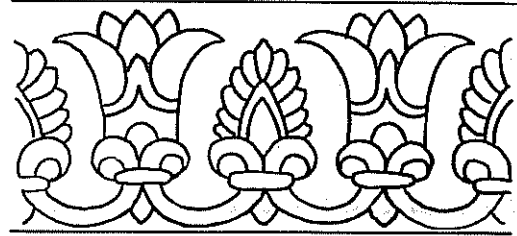
روشنی از روند تکاملی طرح اسلیمی است که در خلال سده‌های بسیار به یکی از زیباترین نقشهای هنر تزئینی ایران تبدیل شد. بر دو ظرف سیمین و زرین ساخته شده در این عصر که یکی در موزهٔ دولتی برلین و دیگری در موزهٔ ارمیتاژ نگاهداری می‌شود، اوج توانایی هنرمندان دورهٔ اشکانی را در طراحی این نقش می‌یابیم. بر ظرف سیمین که به شیوهٔ



طرح ۱۲: سنگ نگاره، پالمیر، اشکانی

خیاره‌ای ساخته شده، در ترکهای بین خیاره‌ها، اسلیمیهایی با گردش کامل ترسیم شده است (نک: پوپ، VII/137، شکل A). نقش یک ترک

نشان می‌دهد که مسبک کردن نقشهای گیاهی و جانوری دست کم از هزارهٔ ۴ ق.م، یعنی دورانهای بسیار پیش از کاربرد آن در میان هنرمندان دیگر سرزمینهای متمدن جهان کهن از جمله یونان، در آثار هنری ایران، به ویژه بر سفالینه‌های شوش، سیلک کاشان و حصار دامغان رواج داشته است (پوپ، I/175، 194؛ پرادا، 26؛ واندنبرگ، ۱۲، ۱۹۴؛ نک: طرحهای ۱ و ۲).



طرح ۷: تزئین گلوگاه ساغر، سدهٔ ۵-۶ ق.م

از سویی اگر به پیروی از دیدگاه برخی از پژوهشگران این طرح را برگرفته از «درخت زندگی» بدانیم، نمونه‌های انتزاعی آن را از آغاز هزارهٔ ۳ ق.م بر مهرهای به دست آمده از شوش و پس از آن بر آثار دیگر بخشهای ایران چون لرستان می‌یابیم (پوپ، VI/2680؛ پرادا، 51، 76؛ نک: طرحهای ۳ و ۴).

در میان آثار به دست آمده از سرخ دم لرستان سنجاقی زرین و منقوش از سدهٔ ۸ ق.م (نک: طرح ۵) دیده می‌شود که نقش مایه‌های آن



طرحهای ۸ و ۹: نقش کاسهٔ سیمین

دورهٔ اشکانی، موزهٔ برلین

برگ نخل و لوتوسهای نیمه بازی است که چرخش ساقه‌هایی آنها را به هم پیوند داده است. نه تنها گردش ساقه‌ها، که برگ نخلیهایی به کار رفته در طرح این سنجاق به ویژه اگر به دو بخش تقسیم شود، به نیمه برگهای اسلیمی دورانهای بعد و حتی امروز همانندی دارد (نک: پوپ، ۳۵). در میان اشیاء گنجینهٔ زیویه نیز پلاک نقره‌ای مدوری وجود دارد (نک:

طرح ۶) که هم از نظر

نزدیکی زمان ساخت و هم از دیدگاه ساختار نقش ساقه‌های خمیده و پیچانی که گلها و غنچه‌های لوتوس (نیلوفر آبی) را به هم پیوند داده، با سنجاق یاد شده قابل مقایسه است (نک: گدار، «هنر...»، 93، شکل 130).

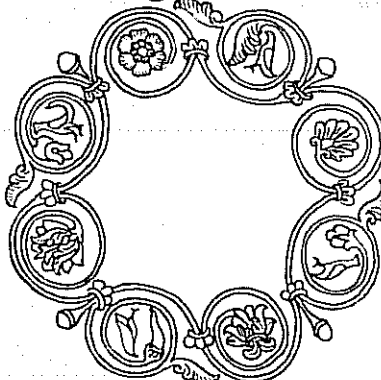
در هنر طبیعت‌گرای هخامنشی به تجسم انسان و حیوان گرایش بیشتری وجود دارد و به نقشهای گیاهی کمتر پرداخته شده است. با

اشکانی است، به نمونه‌های بسیار استادانه از طرح‌های اسلیمی بر



طرح ۱۵: گچ‌بری و دیوارنگاره، بیشاپور، سده ۳م

سنگ‌نگاره‌ها، گچ‌بریها و اشیاء فلزی بر می‌خوریم. همانندی نقش گچ‌بری طاق‌های تالار بزرگ و پیشانی طاقچه‌های کاخ بیشاپور که در سده ۳م ساخته شده،



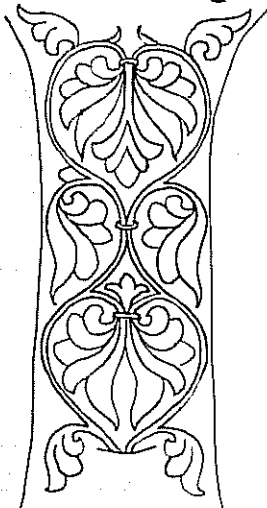
پیوستگی روند هنر این دو دوره را نمایان می‌سازد (گیرشمن، ۱۴۰؛ نیز نک: طرح ۱۵؛ قس: طرح ۱۲).

در آثار این دوره همچون گذشته اسلیمی گاه به صورت نقش اصلی و گاهی به جای حاشیه تزیینی به کار رفته است. بر شماری از بشقاب‌های نقره

طرح ۱۶: نقش بشقاب سیمین،

موزه آرمیتاژ

ساسانی که از برجسته‌ترین آثار فلزکاری این عصر به شمار می‌آیند، طرح‌های اسلیمی به صورت حلقه‌های درهم پیچیده و مدور دیده می‌شود (یوپ، VII/215، شکل B؛ نک: طرح ۱۶).



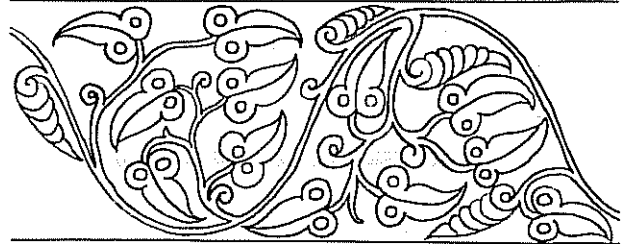
طرح ۱۷: نقش ابریق نقره،

موزه آرمیتاژ

بر بدنه دو ابریق نقره قلمزده یکی در موزه آرمیتاژ (یوپ، VII/223، شکل‌های A, B) و دیگری در یک مجموعه خصوصی در نیویورک («هفت هزار سال...»)، شده که نقش مایه‌های تشکیل دهنده آنها به ویژه در طرح دوم نیم برگاهی است که در دوره اسلامی به صورت بسیار گسترده در اسلیمیا به کار گرفته می‌شود (نک: طرح‌های ۱۷ و ۱۸). شماری از طرح‌های بازمانده از این دوره، چون نقش یک قطعه گچ‌بری شده از تیسفون

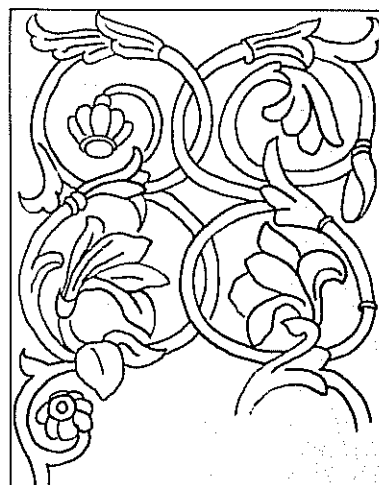
شامل شاخه‌تاکی است با نیم برگ‌ها و برگ‌های باز و بسته، و بر ترک دیگر شاخه‌ای عشقه با همان ویژگی‌هاست. در هر دو نقش گرایش به طبیعت در برگ‌های باز و تجرید در نیم برگ‌ها آشکار دیده می‌شود (نک: طرح‌های ۸ و ۹).

برگرد کاسه زرین نگاره‌ای مرکب از گل و برگ و پیچک و شاخه‌های به هم پیوسته با پیچ و خمهایی که استادانه طراحی شده، گسترده است (یوپ، همانجا، شکل B). این نقش را که می‌توان پیشینه طرح اسلیمی-



طرح ۱۳: سنگ‌نگاره، بالمیر، اشکانی

خطایی در هنر ایران از سده ۹م به بعد به شمار آورد، همانند اسلیمیهای دوره تکامل یک سطح کروی شکل را پوشش داده است (نک: طرح ۱۰). یک سنگ‌نگاره به دست آمده از بالمیر دو طرح استادانه یکی شاخه‌تاکی را به شیوه طبیعت گرایانه و دیگری بوتۀ عشقه‌ای را با برگ‌هایی به شیوه انتزاعی نشان می‌دهد. هر دو طرح از نظر ساختار، ویژگی‌های یک اسلیمی کامل را دارند («سنگ‌نگاره ها...» I/110، شکل 70؛ نک: طرح‌های ۱۱، ۱۲). روکش بالشی که

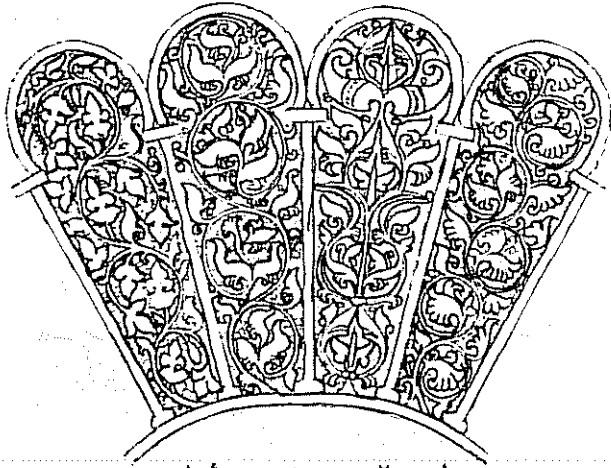


در یک نقش برجسته دیگر بالمیری دیده می‌شود (نک: «سنگ‌نگاره‌ها»، I/421، شکل 390)، نمونه چیره دستانه‌ای از اسلیمی تکامل یافته است که نقش مایه‌های آن برگ‌ها و نیم برگ‌هایی برگشته دارد و تأثیر آن را در طرح‌های اسلیمی عصر ساسانی و دوره اسلامی می‌توان مشاهده کرد (نک: طرح ۱۳).

برسنگ‌نگاره‌های همین طرح ۱۴: سنگ‌نگاره، بالمیر، اشکانی شهر اشکانی نقشی ترکیب شده از دو اسلیمی دیده می‌شود که گردشهای دایره مانند و درهم پیچیده آن («سنگ‌نگاره‌ها»، I/56؛ شکل 5) به روشنی پیشینه اسلیمیهای مرکب دوره ساسانی و اسلامی ایران را نشان می‌دهد (نک: طرح ۱۴).

در طرح‌های دوره اشکانی، گرایش به طبیعت مورد توجه هنرمندان این عصر بود و در بیشتر نقش مایه‌هایی که طرح‌ها را شکل می‌دهد، این ویژگی دیده می‌شود. در هنر ساسانی که به ویژه در نگارگری پیرو هنر

نخستین سده‌های هجری همچون قبة الصخره، قصرالمشقی، قصر عمره، جامع دمشق و بناهای بسیار دیگری که پس از آنها ساخته شد، متأثر از هنرهای یاد شده‌اند (مارسه، ۴۵، ۴۸، ۱۲۶؛ دیماندا، ۲۷-۲۸؛



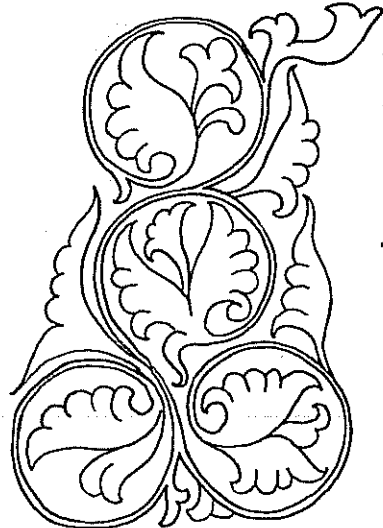
طرح ۲۰: سینی برنزی، موزه برلین

کونل، ۲۳). تأثیر شدید هنر ایران ساسانی و حتی اشکانی را در نخستین بنای مشهور اسلامی یعنی قبة الصخره (نیمه دوم سده ۱ق) می‌توان به روشنی دید. مقایسه نقش موزائیکهای گریو درونی گنبد این بنا (کرسول، ج ۱(1)، شکل 37؛ نیز نک: طرح ۲۱) با سنگ‌نگاره‌های اشکانی پالمیر («سنگ‌نگاره»، I/110، شکل 70؛ طرح‌های ۱۱ و ۱۲) و گچ‌بریهای کاخ بیشاپور (گیرشمن، ۱۴۰؛ نک: طرح ۱۵) و نیز همانندی تزیینات بدنه و پشت بغلها و زیر قوسهای بنای یاد شده (آلن، شکل‌های 3 و 4؛ نک: طرح‌های ۲۲ و ۲۳)، با نقش سنگ‌نگاره‌های طاق

بستان (آلن، شکل 25؛ نک: طرح ۲۴؛ پوپ، VII/168، شکل C؛ نک: طرح ۲۵) گوشه‌هایی از تأثیر گسترده هنر ایران باستان را بر هنری که بعدها به «هنر اسلامی» مشهور شد، نشان می‌دهد.

شناخت روند تکاملی و ادامه کاربرد نقش اسلیمی بر دست‌ساخته‌های هنرمندان ایرانی سده‌های نخستین اسلامی چشمگیر است. در برخی از آثار پدید

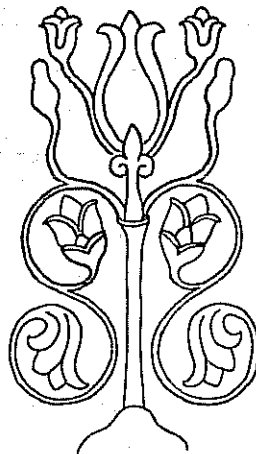
که هم اکنون در موزه متروپولیتن نگاهداری می‌شود و نیز طرحی که بر یک تنگ نقره کنده کاری شده موزه برلین موجود است، یادآور باور آن دسته از پژوهشگرانی است که طرح اسلیمی را برگرفته از درخت زندگی می‌دانند (پوپ، VII/172، شکل D، نیز 216، شکل C؛ نک: طرح ۱۹).



طرح ۱۸: نقش ابرق نقره، مجموعه خصوصی، نیویورک

لغزش کرده، تا جایی که آثار دوره ساسانی و اسلامی را با هم در آمیخته‌اند (گدار، «هنر ایران»، 252؛ گیرشمن، ۳۳۸-۳۳۹؛ ویلسن، ۱۲۶-۱۲۷؛ پوپ، ۷؛ نیز نک: زمانی، ۱۷-۳۴). سینی برنزی موزه برلین را که پوپ آن را ساسانی (VII/237)، و گرابار آن را ساخته سده‌های ۷ تا

۹م می‌داند (ص 206)، می‌توان اوج چیره‌دستی هنرمندان ایرانی در طراحی اسلیمی بر آثار این دوره بر شمرد. بر دایره میان سینی، تصویر بنای گنبد داری دیده می‌شود و بر گرد آن ۲۲ طاق‌نما با رأس نعل اسبی که درون آنها را با طرح‌های اسلیمی گوناگون تزیین کرده‌اند (نک: طرح ۲۰).



طرح ۱۹: درخت زندگی بر یک تنگ ساسانی، موزه برلین

اسلامی چون فلسطین رویه‌رو شدند، این نقوش را عربی پنداشته، آن را «ارسک = عربانه» خواندند. در حالی که پس از مدتی دریافتند که این طرحها هیچ گونه ارتباطی با عرب نداشته، و سرچشمه گرفته از هنر دیگر ملل و از همه بیشتر متأثر از هنر ساسانی، هلنی و بیزانس است. بناهای ساخته شده در سرزمینهای فلسطین، شام، مصر و عراق در

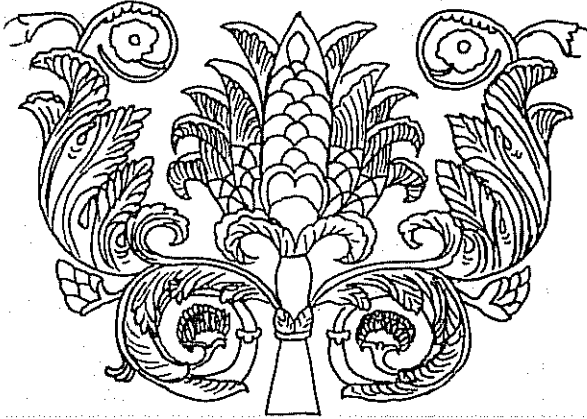
باستان شناسان و پژوهشگران تاریخ هنر به هنگام بررسی هنر اسلامی، چون با نقش اسلیمی نخستین بار در سرزمینهای غربی



طرح ۲۱: نقش گریو گنبد قبة الصخره، سده ۱ق

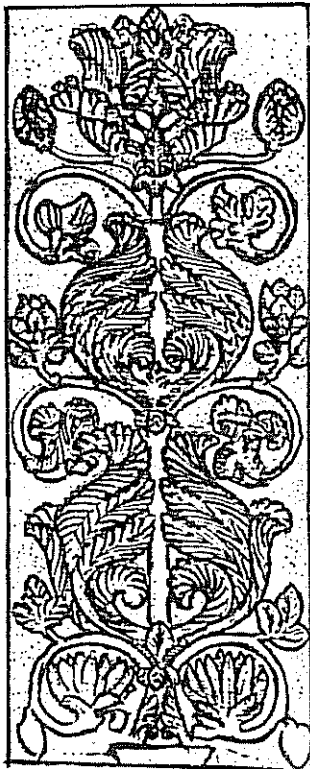
آمده در سده‌های ۲ و ۳ق به ویژه بر آثار فلزی که شمار آنها در موزه‌های بزرگ جهان کم نیست، همانندی روش ساخت و نگاره‌های تزیینی گاهی آشکار و زمانی چنان نزدیک است که در گذشته آنها را ساسانی و گاهی پس از ساسانی دانسته‌اند (نک: پیندر ویلسن، 92-89). امروزه که

اسلیمی گاهی به صورت نقش اصلی و زمانی همراه با دیگر طرحها، سفالینه‌های نقش دار دوره اسلامی ایران را آراسته است. از گروه نخست می‌توان از یک بشقاب سفالین با نقش برگهای باز و بسته و نیم برگهای تجریدی و ساقه‌های گردان و درهم پیچیده از مکتب سمرقند و



طرح ۲۴: سنگ نگاره، سرستون، طاق بستان، دوره ساسانی

ساخته نیشابور در سده ۳ق یاد کرد. این اثر پیش‌تر در یک مجموعه خصوصی نگاهداری می‌شد («هفت هزار سال»، شکل 101؛ نک: طرح ۲۹).

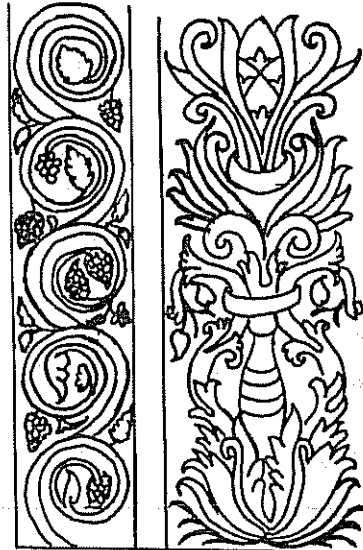


در گستره هنرهای تزئینی ایران، هنر ظریف گچ بری پهنه‌ای فراخ برای هنرنمایی گچ بران ایرانی بوده، تا اسلیمی را به شیوه‌های گوناگون نقشبندی کنند و یادگارهای ماندنی برجا گذارند. بخش کوچک، اما کم مانند از گچ بریهای مسجد جامع عتیق شیراز ساخته شده در ۲۶۲ق و برجای مانده در زیر قوس یکی از طاقهای مسجد، نشان دهنده تداوم کاربرد اسلیمی متأثر از هنر ساسانی است (پوپ، VIII/259، شکل ۸؛ نک: طرح ۳۰). این تأثیر در گچ‌بری را در شاخه‌های اسلیمی مرکب از برگها و نیم برگهای بالا رونده بر بدنه یکی از ستونهای بنای نخستین مسجد جامع اردستان که در میان سده‌های ۲ تا ۴ق ساخته

طرح ۲۵: سنگ نگاره برایوان

شده، وبه‌هنگام کاوش و مرمت مسجد از زیر گچ بیرون آمده است، می‌توان دید (گذار، «اردستان...»، I(2)/287؛ نک: طرح ۳۱). گفتنی است که گاهی پیشینه نقش مایه‌های به کار گرفته شده در اسلیمیهای این دوره با نمونه‌های بسیار کهن قابل مقایسه است. ظرف نقره دسته‌دار

برای تشخیص زمان ساخت آثار، افزون بر توجه به سبک‌شناسی هنری از روشهای دقیق آزمایشگاهی بهره گرفته می‌شود، در اینکه



آنها را ساخته قرنهای نخستین اسلامی بدانیم، هیچ تردیدی بر جا نمانده است. از بهترین نمونه‌های اینگونه آثار یک ابرق دسته‌دار برنجی است که در موزه بریتانیا نگاهداری می‌شود. طرح اصلی دو طرف بدنه گلابی شکل ابرق، دو ازدها یا سیمرخ به شیوه متداول عصر ساسانی است و بر سینه آن نقش اسلیمی کنده شده

طرح ۲۲: موزائیکهای زیر قوسهای

گنبد قبة الصخره، سده ۱ق

است (همو، شکل‌های 32 و 33؛ نک: طرح ۲۶). مقایسه

این طرح با نقش ابرق ساسانی موزه ارمیتاژ (نک: طرح ۱۷)، تداوم نقش اسلیمی را در این دو دوره آشکار می‌سازد؛ به ویژه هنگامی که بدانیم آزمایشهای میکروسکوپی بر روی فلز این اثر و نیز آزمایش رادیو کربن برای شناخت قدمت آن، تاریخ ساخت ابرق را سده ۲ و آغاز سده ۳ق تعیین کرده است (ورنر، 94-82).

هنرمندان سنت گرای ایران در دوره اسلامی نه تنها چون گذشته



اسلیمی را زینت‌بخش دست آفریده‌های هنری خود ساختند، بلکه به نوآوری‌هایی نیز پرداخته‌اند. رونق و گسترش سفالگری و کاربرد روز افزون سفالینه، اسلیمی را از نخستین سده‌های هجری به نگاره سفالینه تبدیل کرد. نقش اسلیمی یک فنجان و نعلبکی سفالینه بی‌لعب از خاک سفید ساخته شده در سده ۲ق، با نقش درخت انار و انگور به دست آمده

طرح ۲۳: موزائیکهای جرزهای زیر

گنبد قبة الصخره، سده ۱ق

از شوش، نمونه‌ای زیبا از طرح اسلیمی در این دوره

است (دوری، 33؛ نک: طرحهای ۲۷ و ۲۸). این طرحها از دیدگاه گرایش به طبیعت با نمونه‌های اشکانی قابل مقایسه‌اند.

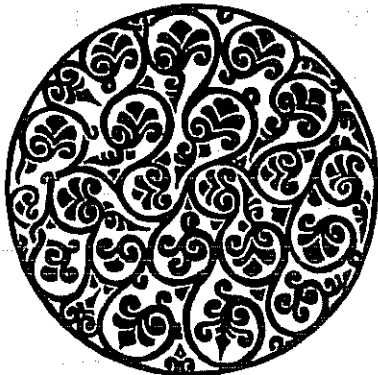
آید (پوپ، VIII/269، شکل D: نک: طرح ۳۴).

از میان آثار زیبایی سده ۶ق که اسلیمی در آن با ظرافت بسیار نقشبندی شده، باید از محراب جنوب شرقی شبستان مسجد جامع اردستان یاد کرد. برپیشانی محراب، اسلیمی متقارنی گچ بری شده که زمینه و درون نقش ماهه‌های آن با ظرافتی کم مانند تزیین شده است (پوپ، VIII/324، شکل B: نک: طرح ۳۵).

از سده ۵ق کاربرد اسلیمی در هنر کتاب آرایبی نیز جایگاهی ویژه یافت. نقش داخل شمشه‌ها و ترنج‌های برخی از صفحات یک جلد قرآن

کریم کتابت و تذهیب شده در ۴۲۷ق، موجود در موزه بریتانیا را اسلیمیهای بسیار ظریفی تشکیل می‌دهد که همانند آن را در قرآنهای پیش از آن نمی‌بایم (پوپ، IX/926، 928: نک: طرح ۳۶).

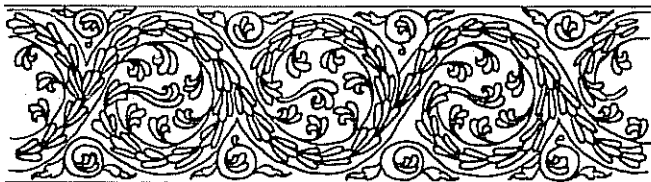
جزوه‌های دیگری از یک قرآن کتابت و تذهیب شده در ۴۸۵ق در دست



طرح ۲۹: بشقاب سفالی لعاب‌دار، نیشابور، سده ۳ق

است که حاشیه برخی از صفحه‌های آن را با شمشه‌های مذهب و فاصله آنها را با اسلیمیهایی که با دقت طراحی شده، آراسته‌اند (ولش، 63؛ لینگر، شکل 16: نک: طرح ۳۷).

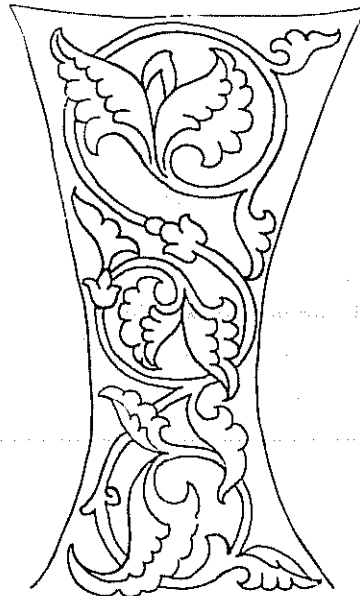
در سده‌های ۶ و ۷ق ساخت خشتهای کاشی مینایی و زرین فام میدان تازه‌ای پیش پای هنرمندان ایرانی برای پدید آوردن طرحهای تازه و زیبای اسلیمی گشود. زیباترین آنها را هنرمندان ناموری چون ابوزید و ابوطاهر کاشانی و خاندان او (نک: ه، د، ابوطاهر، خاندان) ساخته، و با در کنار هم نهادن آنها آثاری جاودانه چون محرابهای آستان قدس



طرح ۳۰: گچ‌بری زیر قوس طاق، مسجد جامع شیراز، ۲۶۲ق رضوی را برپا داشته‌اند (اتینگهاوزن، 424، شکل 25: نک: طرح ۳۸). اسلیمی که در هنر تزیینی گچ‌بری تا سده ۸ق جایگاهی ویژه داشت، واپسین جلوه‌های شکوهمند خود را در بناهای تاریخی از جمله در محراب گچ‌بری شده مسجد جامع اصفهان با تاریخ ۷۱۰ق و نیز محراب ربیع‌خاتون اشترجان (اکنون در موزه ملی ایران) با تاریخ ۷۰۸ق برجا گذاشت (پوپ، VIII/390؛ هیل، شکل 308: نک: طرح‌های ۳۹ و ۴۰).

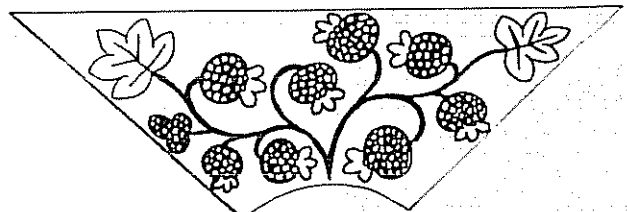
هنر گچ‌بری به عنوان آرایه و آمود بنا از سده ۸ق جای خود را کم و

گلدان ماندی در موزه ارمیتاژ نگاهداری می‌شود که دو سوی بدنه آن را با دو شاخه درهم پیچیده اسلیمی از جمله برگها و نیم برگهایی آراسته‌اند که قابل مقایسه با برگهای طرح شماره ۱۳ دوره اشکانی از پالمیر و طرح شماره ۵ از لرستان (سده ۸ق م) است و تداوم نقش ماهه‌های اسلیمی را در سده‌های پی‌درپی نشان می‌دهد (نک: اتینگهاوزن و گرابار، شکل 255: نک: طرح ۳۲).



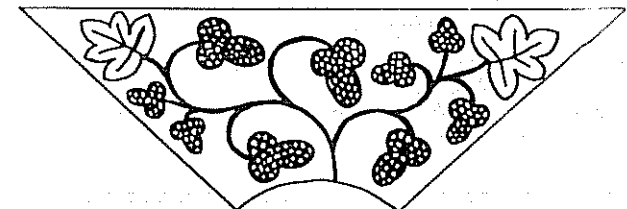
طرح ۲۶: نقش ابریق برنجی موزه بریتانیا، سده ۲-۳ق

امام زاده کرار بوزان، گنبد علویان و شمار بسیاری دیگر از بناهای این دو سده، اسلیمیهای گچ‌بری شده زیبا، استادانه، پر نقش و نگار پیچیده و بیشتر برجسته برجاست. جز اینها باید از تزیینات گچ‌بری زیر یکی از



طرح ۲۷: نقش فنجان سفالی شوش، سده ۲ق

طاقهای برج‌مانده حیاط دوم ریاط شرف نام برد که از دیدگاه زیبایی طرح و پرکاری و نقش‌ماهه‌های ظریف تشکیل دهنده اسلیمی در نوع خود کم مانند است (نک: هیل، شکل 548؛ طرح‌های ۳۳ الف و ب).



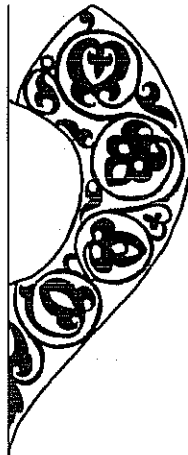
طرح ۲۸: نقش نعلبکی سفالی شوش، سده ۲ق

نیم گنبد بالای محراب مسجد جامع ناین ساخته شده در ۳۵۰ق و دیوارهای دو سوی آن، اسلیمی ظریفی به صورت شاخه‌های تاک درهم پیچیده گچ‌بری شده که می‌تواند با همه سادگی، اسلیمی کاملی به شمار

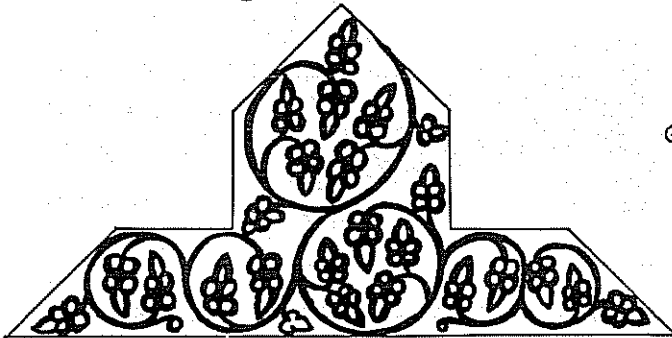
رواج خود را حفظ کرد. کاشی کاری سردر شمالی بین بنای هارون ولایت و مدرسه مجاور آن

که در ۹۱۸ ق ساخته شده، طرح ۳۳ الف: اسلیمی و با طرحهای اسلیمی ساده شده با خطوط زیبایی آراسته است، در اصل، رباط شرف شمار نمونه‌های خوب این دوره به شمار می‌آید (پوپ، 458-459/VIII؛ هنرفر، ۳۶۰-۳۶۱: نک: طرح ۴۳).

افزون بر آن، در این دوره طرح ۳۳ ب: جزئیات بار دیگر شاهد رونق گچ‌بری ساده و رنگین در تزیین بناهای مذهبی و غیر مذهبی هستیم. بر پیشانی محراب مسجد جامع ساوه (ساخته ۹۱۸ ق) یکی از زیباترین نمونه‌های گچ بری رنگی با طرح اسلیمی نقش بسته است (پوپ، 460/VIII؛ مشکوتی، ۲۱۹). سروده های نویدی شیرازی نیز از کاربرد گسترده طرح اسلیمی در گچ‌بریها و دیوار نگاره‌های کاخهای تازه‌ای که شاه طهماسب صفوی در قزوین پایتخت تازه خود بر پا داشت، حکایت دارد (دوخته‌الزهار، ۹۹).

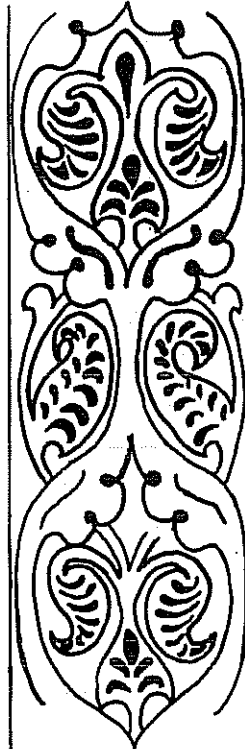


قالیها و قالیچه‌های باز مانده از این سده با طرحهای اسلیمی بر متن و حاشیه، نشان از گسترش کاربرد این طرح در هنر قالی‌باقی دارد



طرح ۳۴: گچ‌بری محراب مسجد جامع ناین، ۳۵۰ ق

بیش به کاشی کاری داد. کاربرد فراگیر و گسترده کاشی معرق و خشتی در معماری ایران به ویژه در بناهای مذهبی از این سده رو به فزونی نهاد. این گستره، بستر تازه‌ای برای هنرمندان طراح اسلیمی فراهم آورد. اگر



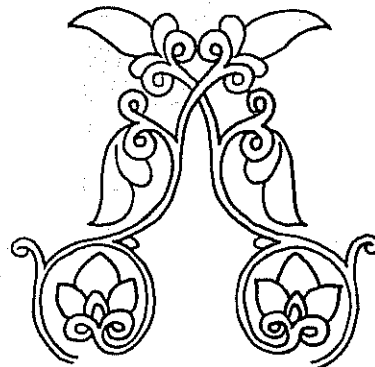
پیش از این اسلیمیهای گچ‌بری شده را تنها در درون بنا می‌دیدیم، از این هنگام هم درون و هم بیرون بنا را آراسته به کاشی با طرحهای گوناگون از جمله اسلیمی می‌یابیم. برای نمونه می‌توان از طرح لچکیهای بالای محراب مسجد جامع ابرقو ساخته حدود سال ۷۵۵ ق یاد کرد. از آن بنا اکنون تنها بخش میانی محراب آن برجا مانده که در موزه ملی ایران نگاهداری می‌شود (پوپ، 403/VIII؛ گذار، «ابرقو»، 59، 1/56): مصطفوی، ۱۵۳).

دو اثر در خور توجه دیگر از سده ۸ ق اسلیمیهای طراحی شده در قابهای مستطیل دو سوی قوس نیم گنبد ایوان ورودی مسجد پامنا کرمان ساخته ۷۹۴ ق (پوپ، 451/VIII؛ شکل B) و اسلیمیهای نقش شده بر دهانه قوس ایوان صفة عمر در مسجد جامع اصفهان ساخته ۷۶۸ ق است (گذار، «تاریخچه...»، 157/240، I(2)؛ هنرفر، ۱۳۶-۱۳۸: نک: طرح ۴۱).

طرح ۳۱: گچ‌بری بر

ستون، مسجد جامع

در سده ۹ ق که این طرح کهن تکامل یافته... اردستان، سده ۲-۴ ق نام اسلیمی به خود گرفت، با اوجی از کاربرد آن در تمام شاخه‌های هنرهای تزیینی ایران از کتاب آرایه گرفته تا کنده کاری بر چوب و سنگ رو به رو هستیم (نک: لتز، 146-147, 198, 209). در این سده



طرح ۳۲: نقش گلدان نقره،

موزه ارمیتاژ، سده ۴ ق

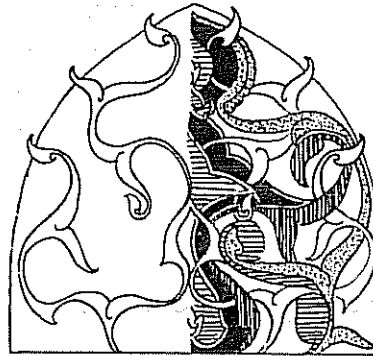
اسلیمی طرح رایج در کاشی کاری شمرده می‌شود (پوپ، 449, 431/VIII؛ تراپی، ۹۱؛ گل‌مبک، ج II، شکل 14: نک: طرح ۴۲).

در بناهای سده ۱۰ ق همانند سده پیش‌تر نقش اسلیمی بر کاشی

(اردمان، شکل 105؛ پوپ، II/1146).

در مکتب هنری اصفهان این طرح دیر پا به اوجی تازه رسید. در دست ساخته‌های هنرمندان سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق اسلیمی با گوناگونی و

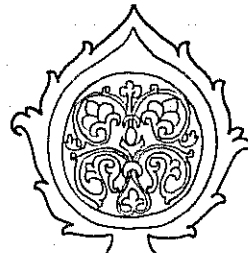
ظرافت بسیار در تمامی زمینه‌های هنری به ویژه در کاشی کاری و قالی بافی به کار برده شده است. شاهکارهایی از طراحی اسلیمی از این دو سده بر جای مانده که نقشهای بدنه گنبدخانه مسجد شیخ لطف‌الله و گنبد مدرسه



چهارباغ اصفهان (تصویر های ۱ و ۲) در شمار جلوه طرح ۳۵: گچ بری محراب مسجد جامع اردستان، سده ۶ ق

های شکوهمند آن است. این شکوفایی پس از بر افتادن صفویان هرگز به پایه نخستین بازنگشت. هر چند تأسیس «مدرسه قالی» و کوششهایی چون برگزاری مسابقه طراحی در ۱۳۰۸ ش که به برپایی هنرستان

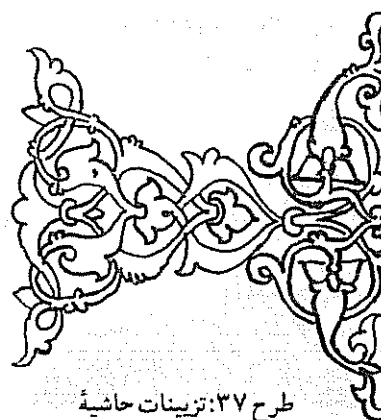
هنرهای زیبای اصفهان انجامید و در آن به آموزش طرحهای سنتی ایرانی از جمله اسلیمی پرداخته شد، تا حدی از به فراموشی سپرده شدن طرحهای کهن جلوگیری کرد (نک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل استیل ایرانی).



طرح ۳۶: تزئین حاشیه صفحه‌های قرآن، ۴۲۷ ق

انواع اسلیمی: در دوره معاصر، همانندی ظاهری برخی از گونه‌های اسلیمی با شکل‌های جانوری، سبب نام‌گذاریهایی چون «دهن اذری»، «خرطوم فیلی» و «ماری» بر طرحهای اسلیمی شده است (وزیری، ۲۰۵/۲؛ اقدسیه، ۳۴): در حالی

که نمونه برخی از این طرحها به صورت ساده و کم تزئین در آثار سده‌های پیشین مشاهده می‌شود، در متنهای هنری گذشته نشانی از این نام‌گذاریها دیده نمی‌شود. برخی از این نام‌گذاریها نیز قابل توجیه نیست. مثلاً اسلیمی ماری را که برگرفته از حرکت پر پیچ و خم مار است و برآند



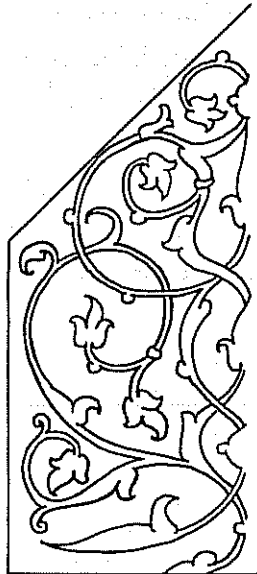
طرح ۳۷: تزئینات حاشیه صفحه‌های قرآن، ۴۸۵ ق

که به تدریج از شکل طبیعی دور شده، و صورت تجریدی به خود گرفته است (همو، ۳۱)، نمی‌توان از نظر ساختاری و تعریف کلی در رده

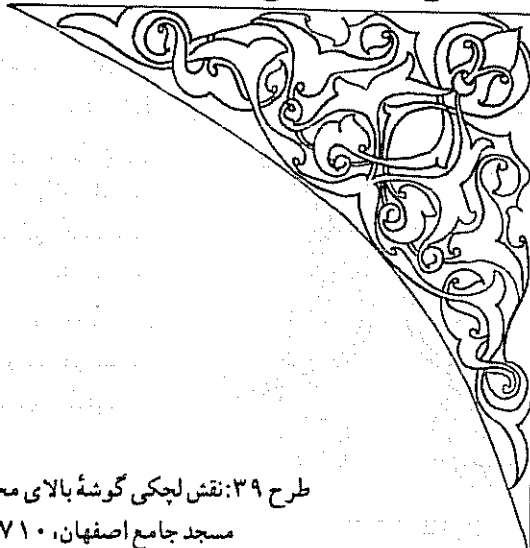
اسلیمی به شمار آورد، بلکه باید آن را نقش تجریدی ابر دانست که بر آثار ایرانی به ویژه در نگارگری از سده ۹ ق به بعد به فراوانی دیده می‌شود. پژوهشگرانی چون پوپ آن را تأثیر ابر چینی در هنر ایرانی عصر تیموری می‌دانند (VI/2421، شکل 786).

تصویرهای زیج اسکندر سلطان که در ۸۱۳ ق در شیراز نوشته، و مصور شده است، به هنگام نشان دادن صورتهای فلکی می‌توان دید (لتز، 145-146؛ نک: طرح ۴۴).

ریشه اسلیمی: اصطلاح اسلیمی هر چند صورت عربی دارد، اما در هیچ یک از فرهنگهای نو و کهن عربی ثبت نشده، و هرگز در متون عربی به معنی یک اصطلاح هنری در نگارگری به کار نرفته است. برخی آن را معال «اسلامی» دانسته‌اند که پذیرفتنی نیست، زیرا نام این طرح نخست به



صورت «اسلیمی» متداول شده، و طرح ۳۸: نقش محراب کاشی، کار بعد در برخی متون به «اسلامی» محمدبن ابی طاهر، سده ۷۰۶ ق تبدیل شده است. از سویی نباید این نکته جالب را نادیده گرفت که بجز در حیب السیر در هیچ متن نثر یا نظم فارسی ترکیب «اسلامی - خطایی» به کار نرفته، بلکه همه جا حتی در شعر نویدی شیرازی که خود از رواج دهندگان اصطلاح «اسلامی» همراه با «اسلیمی» بوده،

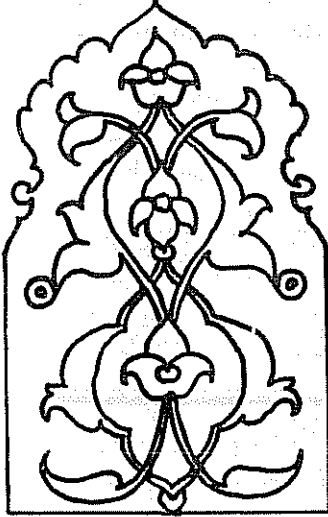


طرح ۳۹: نقش لچکی گوشه بالای محراب مسجد جامع اصفهان، ۷۱۰ ق

ترکیب اسلیمی - خطایی برای طرح مشهور نگارگری به کار رفته است (دوحة الازهار، ۱۰۸):

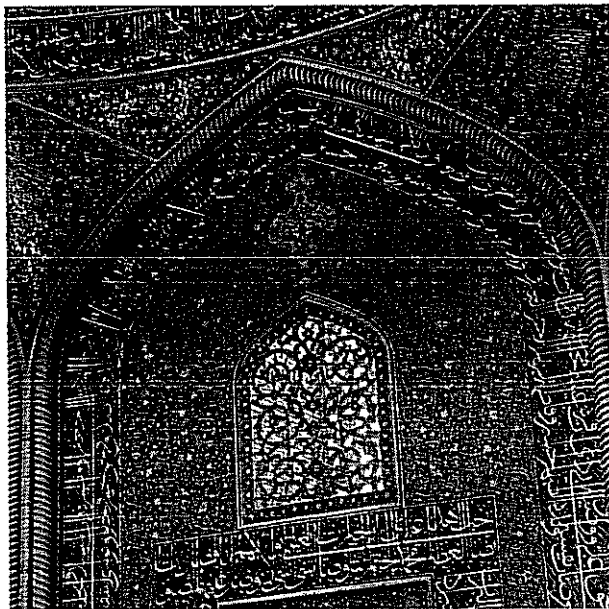
قرنفل را به ریحان آشنایی به هم پیوسته اسلیمی خطایی پژوهشگرانی نیز اسلیمی را دارای ریشه ترکی دانسته‌اند (ذکاء،

نخست رساله «آرابسک» خود، و سپس همان عنوان را در «دائرةالمعارف اسلام» نوشته، تعریف قدیمی آرابسک و نوشته هرتسفلد در نخستین چاپ همان دائرةالمعارف^۲ را کهنه و منسوخ خوانده است. با اینهمه، چنانکه او نوشته است، حتی امروزه نیز پس از گذشت یک سده، برخی همچنان آرابسک را به معنی قدیمی آن به کار می‌برند و برخی از مترجمان نیز اصطلاح اسلیمی را در ترجمه به جای آرابسک به معنی قدیم آن به کار می‌برند.



طرح ۴۲: نقش کاشی، مسجد کبود تبریز، سده ۹ ق

اسلیمی، نقش‌ونگار، تهران ۱۳۳۵ ش، شم ۲؛ بابر، ظهیرالدین محمد، با برنامه، ترجمه فارسی، بی‌بی، ۱۳۰۸ ق؛ بخاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده، س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹ م؛ بهار عجم، نیک چند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ ق؛ پارسای قدس، احد، «سندی مربوط به فعالیت‌های هنری دوره تیموری در کتابخانه بایستقری هرات»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۶ ش، شم ۱۷۵؛ یوب، آرتور، شاهکارهای هنر ایران، ترجمه پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۹۴۵ م؛ ترابی طباطبایی، جمال، نقشها و رنگاشته‌های مسجد کبود تبریز، تبریز، ۱۳۳۸ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین،

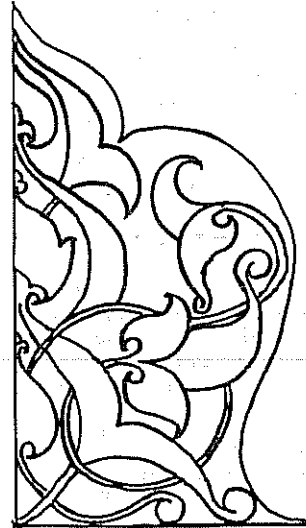


مسجد شیخ لطف‌الله، اصفهان

حبیب‌السیر، تهران، ۱۲۷۱ ق؛ همو، خلاصه‌الاخبار، به کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۴۵ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «رنگ‌سازی در کاغذ و رنگ‌زدایی از آن»، هنر و مردم، ۱۳۵۶ ش، شم ۱۸۱؛ همو، «قانون‌الصور»، هنر و مردم، ۱۳۴۹ ش، شم ۹۰؛

۴۰-۳۷)، در حالی که نام طرح اسلیمی به عنوان یک طرح رایج نگارگری، در قاموسهای ترکی دیده نمی‌شود. بنابراین ریشه این نام و سبب نام‌گذاری آن روشن نیست.

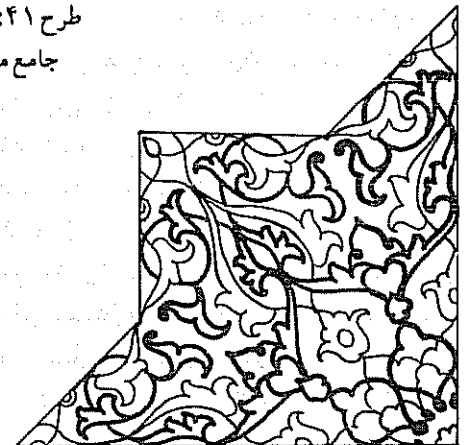
کاربرد اسلیمی: طرح اسلیمی در بیشتر شاخه‌های هنر تزئینی چون نگارگری، فلزکاری، قالی‌بافی، بافندگی، تذهیب، کاشی‌کاری و جز آن در ایران و برخی دیگر از کشورهای مسلمان رواج داشته است. هنرمندان ایرانی در طرحهای خود کمتر به بازسازی طرحهای قبلی پرداخته، بلکه تقریباً همیشه در طرح اسلیمی نوآوری و ابتکار از خود نشان داده، و دگرگونی‌هایی حتی در طرحهای خود به عمل می‌آورده‌اند. اسلیمی بیشتر به عنوان طرح اصلی اشیاء و آثار، و گاهی به صورت فرعی و حاشیه‌ای و یا متن نقش مایه‌های دیگر در هنر ایران به کار گرفته شده است.



طرح ۴۰: نقش محراب

ربیعہ خاتون، ۷۰۸ ق

اسلیمی و آرابسک: در گذشته و گاهی هم امروز، برخی اصطلاح آرابسک را مجموعه‌ای وسیع از نقش مایه‌های تزئینی در هنر سرزمینهای شرقی اسلامی معنی می‌کنند که شامل طرحهای هندسی، فرمهای گیاهی، کتیبه‌های تزئینی و حتی نقش مایه‌های تصویری نیز می‌شود. ریگل که پس از پژوهش در این طرحها نیاز به تعریفی روشن و دقیق‌تر را برای این اصطلاح دریافته بود، در کتاب طرح ۴۱: نقش کاشی، مسجد جامع مظفری، ۷۶۸ ق



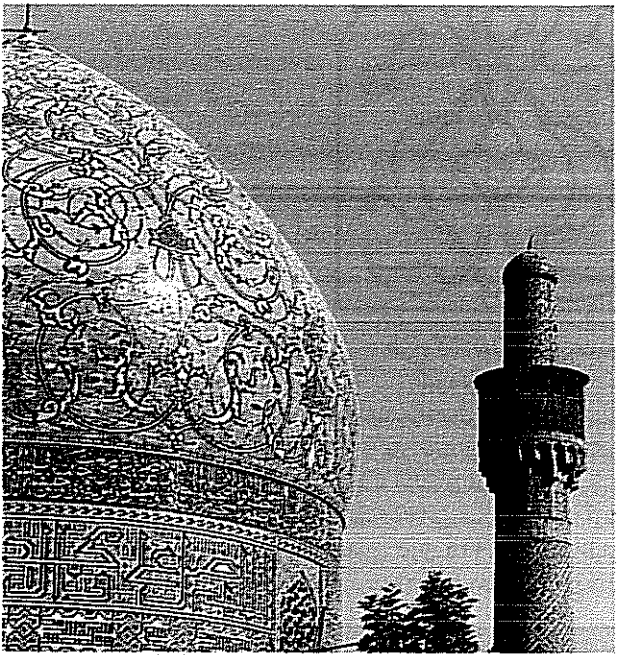
«مسأله سبک^۱» خود که در ۱۸۹۳ م در برلین منتشر ساخت، آرابسک را به گروه معینی از طرحهای رایج در خاور نزدیک به ویژه نقشهای گیاهی استیلیزه شده محدود دانست (نک: کونل، ۴). این تعریف با آنچه در نگارگری ایران، اسلیمی خوانده می‌شود و پیشینه آن تا هزاره ۴ ق م نیز می‌رسد، بسیار نزدیک است. کونل که با پذیرفتن نظریه ریگل

1. Riegl, A., *Stilfragen*.

2. EI².

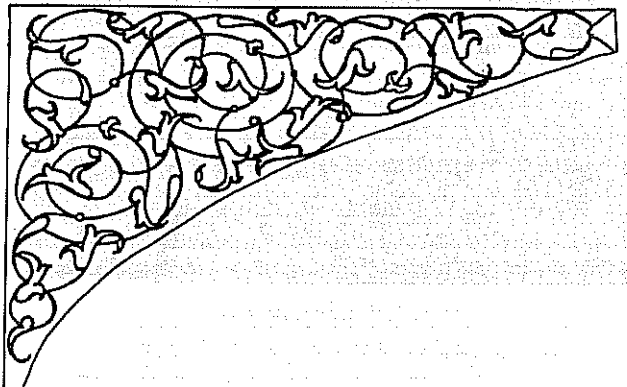
3. EI¹.

دایرةالمعارف فارسی؛ دوست محمد هروی، مقدمه بر مرقع بهرام میرزا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ دبباند، س. م.، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ذکاء، یحیی، «ما و خوانندگان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۲ ش، شه ۱۷؛ زمانی، عباس، «طرح اریسک و اسلیمی در آثار تاریخی اسلامی ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ ش، شه ۱۲۶؛ سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ قطب‌الدین محمد قصه خوان، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، به کوشش حسین خدیوچم، سخن، تهران، ۱۳۴۶ ش، شه ۶ و ۷؛



مدرسه چهار باغ (مادر شاه)، اصفهان

کوبل، ارنست، هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ گیشمن، رمان، هنر ایران در دوره پارسی و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مارسه، ژوزف، الفن الاسلامی، ترجمه عقیق بهنسی، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مصطفوی، محمدتقی، تعلیم پارس، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ مولوی، منتهی معنوی، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۱۵-۱۳۱۹ ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، آیین اسکندری، به



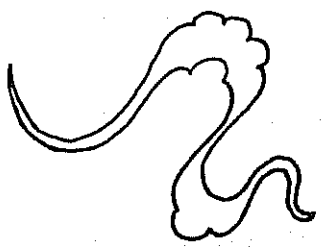
طرح ۴۳: اصفهان، هارون ولایت، ۹۱۸ ق

کوشش رحیموف، مسکو، ۱۹۷۷ م؛ همو، دوحه‌الزهار، به کوشش علی منبایی تبریزی و ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ همو، روضه الصفات، به کوشش ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ واندنبرگ، لویی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه

عسلی بهنام، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ وزیر، علینقی، تاریخ عمومی هنرهای مصور، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ویلسن، ج. کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ هنر فر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۲۴ ش؛ نیز:

Allen, T., *Five Essays on Islamic Art*, Solipsist Press, 1988; Creswell, K. A. C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Dury, C. J., *Art of Islam*, New York, 1970; Erdmann, Kurt., *Seven Hundred Years of Oriental Carpets*, London, 1970; Ettinghausen, R., *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; id and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, London, 1987; Godard, A., «Abarqūh», «Ardistan», «Historique du Masjid-éd jam'a d'Işfahān», *Athār-Elīrān*, Haarlem, 1936; id, *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Grabar, O., *The Mediation of Ornament*, Princeton, 1922; Hill, D. and O. Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration A. D. 800-1500*, London, 1967; Kühnel, E., *The Arabesque*, tr. R. Ettinghausen, Graz, 1976; Lentz, T. W. and G. D. Lowry, *Timur and the Princely Vision*, Washington, 1989; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London, 1976; Pinder-Wilson, R. H., «An Islamic Ewer in Sassanian Style», *British Museum Quarterly*, 1960, vol. XXII; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Porada, E., *Ancient Iran*, London, 1965; Porter, Y., *Painters, Paintings and Books*, tr. S. Butani, New Delhi, 1994; Qādi Ahmad, *Calligraphers and Painters*, tr. T. Minorsky, Washington, 1959; *Sept mille ans d'art en Iran*, Paris, 1961-1962; *Sculptures of Palmyra*, Tokyo, 1986; Welch, A., *Calligraphy in the Arts of the Muslim World*, Dawson, 1970; Werner, A. E. and R. M. Organ, «Technical Reports», *British Museum Quarterly*, London, 1960, vol. XXII.

محمدحسن سسار



طرح ۴۴: نقش ابرجینی

اسم، یکی از اقسام سه‌گانه کلمه در دستور زبان عربی (اسم، فعل و حرف). عالمان صرف و نحو بیش از دو قسم دیگر کلمه به بررسی و تعریف اسم پرداخته‌اند. نخستین اشاره‌ای که به اسم شده، همان است که در روایت ابوالاسود دؤلی (ه م) در قرن ۱ق/۷م آمده است (نک: ه، ۱۸۸/۵). چند دهه پس از ابوالاسود، ابن ابی‌اسحاق (د ۱۱۷ق/۷۳۵م) و شاگردش عیسی بن عمر (د ۱۴۹ق/۷۶۶م) با عنایت به «علت و قیاس»، اشاره‌ی خام منسوب به ابوالاسود را اندکی گسترش دادند (نک: فلیش، 28-26/I).

در زمان سبویه (د ۱۸۰ق) اسم هنوز تعریف روشنی نیافته بوده، و وی در توضیح آن به ذکر چند مثال (مانند زَجَل، قَرَس) بسنده کرده است (۹/۱). در همان زمان، کسایی (د ۱۸۳ق) اسم را اینگونه تعریف کرده است: «اسم چیزی است که صفت پذیرد» (نک: ابن فارس، ۹۰)؛ باز در همان زمان فراء (د ۲۰۷ق) به ویژگیهای دستوری ظاهری کلمه عنایت کرده، تعریف دیگری ارائه می‌کند: «اسم آن است که تئین، اضافه و الف و لام پذیرد». هشام ضریر (د ۲۰۹ق) حرف جر پذیرفتن و منادا قرار گرفتن کلمه را برای تعریف اسم کافی می‌داند (نک: همانجا). اخفش (ه م) که دوست سبویه و عالم‌ترین کس به کتاب بود، ویژگی نحوی و صرفی هر دو را ملاک تعریف اسم می‌شمارد و می‌گوید:

علامت برای اسم برمی‌شمرد (۸/۲-۹).

از سده ۴ق به بعد، تعریف اسم، تحت تأثیر منطق یونانی شکل می‌گیرد و در قرنهای ۵ و ۶ق، این تعریف عمومیت می‌یابد: «اسم آن است که فی نفسه بر معنایی دلالت کند و مقرون به زمان نباشد» و گاه قید «محصل» یا قید «زمانهای سه‌گانه» را به آن می‌افزایند (نک: ابن هشام، ۱۸).

راه یافتن مناقشات منطقی در دستور زبان عربی موجب پیدایش تعاریف گوناگون درباره اسم شد. ابن انباری می‌گوید: حدود ۷۰ تعریف درباره اسم ارائه شده است (نک: صقر، ۹۲). وجود واژه‌هایی چون کیف، اذ، یوم، ... نیز سبب شده است تا جامعیت تعریفهای اسم خدشه‌دار گشته، مورد انتقاد قرار گیرد (نک: ابن سراج، ۳۶/۱-۳۷؛ زجاجی، الايضاح، ۴۹، ۵۱-۵۲؛ ابن فارس، ۹۱). اما هنوز این نقدها کاملاً جنبه منطقی به خود نگرفته است؛ چه، زجاجی به تفاوت معیارهای نحودانان و منطق‌شناسان اشاره کرده، تعریف منطقی را در نحو نمی‌پذیرد (همان، ۴۸). اما تأثیر منطق یونانی در نحو عربی به تدریج چنان شدت یافت که در سده ۷ق تمام انتقادهایی که بر تعریفهای اسم وارد می‌شد، سراسر جنبه منطقی یافت. منتقدان این سده در نقدهای خود پیوسته در جست و جوی جنس و فصل هر تعریف بودند و جامع و مانع بودن آن را طلب می‌کردند (نک: ابوالبقاء عکبری، ۱۲۳-۱۲۴؛ ابن یعیش، همانجا؛ ابن ابی‌الریبع، ۱۶۰؛ قرشی، ۶۹).

ویژگیهای اسم که در همه منابع تکرار شده است و هر یک از آنها می‌تواند اسم بودن کلمه را ثابت کند، اینهاست: ۱. هرگاه بتوان آن را مستندالیه جمله ساخت و از آن خبر داد. ۲. هرگاه بتوان با افزودن حرف تعریف «ال»، یا با اضافه کردن به یک اسم معرفه، آن را معرفه ساخت. ۳. هرگاه شایستگی پذیرش تنوین و حرف جر داشته باشد. ۴. هرگاه موصوف و منادا واقع گردد و ... (نک: ابن سراج، ۳۷/۱-۳۸؛ زمخشری، همانجا؛ ابن حاجب، ۴؛ ابن عقیل، ۱۶/۱-۲۱). سیوطی - چنانکه گفته شد - بیش از ۳۰ خصوصیت درباره اسم بیان کرده است (همانجا). موضوع «مرتبه اسم» در میان انواع سه‌گانه کلمه نیز مناقشات فراوانی برانگیخته است و عموماً آن را در مرتبه نخست می‌نهند (زجاجی، همان، ۸۳).

بررسی واژه اسم از دیدگاه لغوی و اشتقاقی: از دیرباز میان نحویان کوفه و بصره پیرامون ریشه این واژه اختلاف نظر وجود داشته است. بصریان اسم را مشتق از سما، یشمو، شموأ به معنای برتری و علو، و مناسبت آن را برتری اسم بر مسمی و نیز بر فعل و حرف دانسته‌اند (ابن انباری، ۶/۱، ۷). ابو اسحاق زجاج، شاگرد مبرد نیز آن را مشتق از شمو دانسته (نک: ابن فارس، ۹۹). و ابن فارس نیز نظر او را تأیید کرده است (ص ۱۰۰). اما نحویان پیرو مکتب کوفه اسم را مشتق از وسم، یشم، وسمأ و به معنای علامت و نشانه گرفته‌اند و بر این اعتقادند که اسم علامتی برای مسمای خود است که آن مسمی، بدان باز شناخته می‌شود (نک: ابن انباری، ۶/۱؛ نیز نک: ابن فارس، ۹۹).

«هر کلمه‌ای که فعل و صفت بپذیرد، مانند زید قام و زید قائم، و نیز به صورت تشبیه و جمع درآید و تصریف نپذیرد، اسم است» (نک: همانجا). حدود نیم قرن بعد، مبرد (د ۲۸۵ ق) که شارح بزرگ اثر سیبویه بود، توصیف دستوری و معنایی کلمه را در تعریف خود نهاده، گفت: اسم آن است که بر معنایی واقع گردد، مانند زجل، فرس و زید؛ نیز اسم کلمه‌ای است که حرف جر بپذیرد (۳/۱؛ نیز نک: زجاجی، الايضاح، ۵۱، ...؛ ابن فارس، ۹۱). شاگرد او ابن سراج نیز همین تعریف را برگرفته است (نک: زجاجی، همانجا).

این بحث در میان نحویان سده ۳ و ۴ق نیز همچنان ادامه می‌یابد، با این تفاوت که تأثیر منطق ارسطو اندک اندک بر نحو عربی نمایان می‌گردد. راست است که ابن سراج تقریباً مانند گذشتگان، اسم را کلمه‌ای می‌داند که بر معنایی یگانه دلالت کند (۳۶/۱) و زجاجی شایستگی فاعل یا مفعول واقع شدن و پذیرش حرف جر را در تعریف خود می‌گنجانند (الجمال، ۱، ...؛ اما ملاحظه می‌شود که زجاجی تعریف خود را در چارچوبی منطقی عرضه کرده، می‌گوید: این حد داخل در معیارهای نحوی است و اسم نمی‌تواند از این تعریف خارج باشد و غیر اسم نیز در آن جای نمی‌گیرد (الايضاح، ۴۸) و باز از قول منطقیان می‌گوید: اسم صوتی است وضع شده که بر معنایی دلالت می‌کند، بدون اقتران به زمان؛ اما او، این تعریف منطقی را از نظر نحو صحیح نمی‌داند؛ چه، به موجب آن بسیاری از حروف نیز در آن جای می‌گیرد (همانجا). حال معلوم نیست که از چه روی ابن فارس همین تعریف را با اندکی دگرگونی از قول ابوبکر محمد بن احمد بصیر و ابومحمد سلم بن حسن به خود زجاجی نسبت می‌دهد و همان ایراد را بر این تعریف وارد می‌سازد (ص ۹۲). فلیش نیز به نقل از ابن فارس این تعریف را به زجاجی نسبت داده، آن را متأثر از منطق ارسطویی می‌داند (EI², IV/182).

سیرافی در تعریف اسم می‌گوید: اسم کلمه‌ای است که فی نفسه بر معنایی دلالت کند و مقرون به زمان محصل نباشد (نک: ابن یعیش، ۲۲/۱). ابن جنی نیز تعریفی به سان نحویان پیش از خود ارائه می‌کند. (اللمع، ...، ۴۵-۴۶)؛ اما در میان دانشمندان نحو سده ۵ ق، ابو حیان توحیدی (د ۴۱۴ ق) تعریفی به دست می‌دهد که برگرفته از آراء نحویانی چون فراء و مبرد، هشام ضریح، اخفش اوسط، ابن سراج و سیرافی است (۲۰۷/۱-۲۰۸). در سده ۶ق زمخشری اسم را کلمه‌ای می‌داند که «فی نفسه بر معنایی دلالت می‌کند و دلالت آن مجرد از اقتران است» (ص ۴). بدین سان، او قید «محصل» را از تعریف سیرافی و ابو حیان حذف کرده است. در سده ۸ ق علی جرجانی تعریف سیرافی و زمخشری را با تأکید بر عدم اقتران به زمانهای سه‌گانه بازگو می‌کند (ص ۱۰). سیوطی نیز تعریفی جامع و مانع از اسم ارائه کرده، می‌گوید: اسم آن است که بر مسمای خود دلالت وضعی داشته باشد (۳۵۵/۴-۳۵۶). بی‌گمان سیوطی قصد آن دارد تا با تأکید بر دلالت وضعی، مصادری همچون «مقدم الحاج» و «خفوق النجم» را که دلالت اشتقاقی بر زمان دارند، از تعریف خود خارج نماید. او بیش از ۳۰

نحویان بصره برآند که نظر کوفیان در مورد ریشه اسم تنها از جهت معنی صحیح است، نه از جهت لفظ؛ و چون بررسی اشتقاق، یک بحث لفظی است، ناچار عقیده کوفیان را باطل دانسته، خود در اثبات اینکه اسم از سمو مشتق است، توضیحاتی می‌دهند که اجمالاً چنین است: الف - از سیمو، وار حذف شده، به جای آن همزه‌ای در آغاز کلمه آمده است؛ ب - صِبْغَةُ أَسْمَيْتُ، ناچار *أَسْمَوْتُ بوده که خود از ریشه سمو مشتق است؛ ج - کلمه سُمَيْتِ (مصغر اسم) و کلمه سُمَيْی و نیز جمع اسماء نشان از وجود او در آخر کلمه دارند، نه اول آن؛ د - اگر اسم را با ابن (بنو - ابن) قیاس کنیم، ملاحظه می‌کنیم تحوولی شبیه به تحول آن داشته است (نک: ابن انباری، ۸/۱۶-۱۷).

اما ایشکال نظر نحویان بصره در آن است که نتوانسته‌اند اسم را در حوزه معنایی «سما» («سمو») (بالا رفتن) قرار دهند و کوفیان را قانع سازند. با اینهمه، نظر آنان مقبول‌تر افتاده است. خطیب تبریزی برای اسم ۴ شکل گوناگون آورده است: اسم، اُسْم، سِمْ و سُم. وی در تأیید سخن خود شواهدی از شعر عرب ذکر می‌کند (۳۵۱-۳۵۰/۱). ابن انباری شکل سُمَی را به این ۴ صورت می‌افزاید (۱۵/۱)؛ نیز نک: ابن عیثی، ۲۳/۱-۲۴). اینک، با توجه به شکل‌های فراموش شده‌ای که تنها در متون کهن عرب می‌توان یافت، شاید بتوان نظریه ثنایی بودن ریشه این کلمه را پذیرفت. بی‌گمان اسم از ریشه کهن سامی SM برآمده؛ در اکدی شَمُوا، در آرامی شَمَاء، در عبری شِمْ^۳ و در حبشی سِمْ است (عبدالطوب، ۵۶؛ نیز نک: پستانی، ۲۷۹/۱۳). بنا بر این، اسم نیز مانند بیشتر کلمات «مادر» در زبان عربی، حالت دو حرفی داشته، اما در مسیر تحول، میل به اتساع یا سه حرفی ساختن کلمات موجب افزایش یک واج صوتی و کاملاً تهی از بار معنایی در آغاز کلمه گردیده است. این پدیده را در چند کلمه دو حرفی دیگر نیز می‌توان باز یافت (نک: ه، د، ابن). خاصیت صوتی و بی‌معنایی همزه آغازین باعث می‌گردد که هنگام ترکیب کلمه‌ای دیگر با کلمه اسم، آن را در تلفظ، و حتی گاه در نگارش، حذف کنند؛ نیز به همین سبب است که نحویان عرب، آن را «همزه وصل» نام داده‌اند.

دانشمندان مسلمان هنگام بحث درباره اسم، البته جانب معنی شناسی را فرو نهاده‌اند و مانند اصولیان درباره انطباق و عدم انطباق اسم و مستقی (مثلاً نک: ازهری، ۱۱۷/۱۳) به بحث پرداخته، و به موضوع وضع کلمه برای مفاهیم و در نتیجه سبقت معنی بر اسم اشاره کرده‌اند (ابن جنی، الخصائص، ۵۱/۱؛ جرجانی، عبدالقاهر، ۳۲۰ به بعد).

مآخذ: ابن ابی الربیع، عبدالله، البیسط فی شرح جمل الزجاجی، به کوشش عیاد بن عبدالنبی، بیروت، ۱۳۰۷/ق ۱۹۸۶م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، الانصاف فی مسائل الخلاف، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن جنی، عثمان، الخصائص، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م؛ همو، اللع فی العربیة، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن حجاج، عثمان، الکافیة، شرح رضی الدین استرابادی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن سراج، محمد، الاصول فی النحو، به کوشش عبدالحسن قلی، بیروت، ۱۳۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ ابن عقیل، عبدالله، شرح علی الالفیة، به کوشش محمد

محمی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۰/ق: ابن فارس، احمد، الصحاحی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ ابن هشام، عبدالله، شرح شذور الذهب، به کوشش عبدالفتی دقر، دمشق، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابن عیثی، شرح المفصل، بیروت، عالم الکتب؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، شرح اللع، به کوشش عبدالحمید ترکی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ ابوالقیام عکبری، عبدالله، التبین، به کوشش عبدالرحمان عثیمین، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابویحییان توحیدی، علی، البصائر و الذخائر، به کوشش ابراهیم کلانی، دمشق، ۱۹۶۲م؛ ابوزید انصاری، سعید، النوادر فی اللغة، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ پستانی؛ جرجانی، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، به کوشش محمد رشیدرضا، قاهره، ۱۳۶۶/ق: جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶/ق: خطیب تبریزی، یحیی، تهذیب اصلاح المنطق، به کوشش فوزی عبدالعزیز مسعود، قاهره، ۱۹۸۶م؛ زجاجی، عبدالرحمان، الايضاح فی علل النحو، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، الجمل فی النحو، به کوشش علی توفیق حمد، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۶م؛ زمخشری، المفصل فی النحو، به کوشش بروخ، لندن، ۱۸۷۹م؛ سیبویه، الکتب، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ سیوطی، الانشیا و التظان، به کوشش ابراهیم محمد عبدالله، دمشق، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۶م؛ صقر، احمد، تعلیقات بر الصحاحی (نک: هم، ابن فارس)؛ عبدالطوب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، ترجمه حمیدرضا شیخی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قرشی کیشی، محمد، الارشاد الی علم العرب، به کوشش عبدالله علی حسینی برکاتی و محسن سالم عبیری، مکه، ۱۴۱۰/ق ۱۹۸۹م؛ میرد، محمد، المقضب، به کوشش محمد عبدالخالق عظیمه، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳م؛ نیز:

EI²; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1990.

زهرآخسروی

آسماء (د ۷۳/ق ۶۹۲م)، دختر ابوبکر بن ابی قحافه از صحابه پیامبر (ص)، از نخستین گروندگان به اسلام و نیز راوی، مشهور به ذات النطاقین. در ۲۷ پیش از هجرت در مکه زاده شد (ابن عساکر، ۱۰؛ ابن اثیر، علی، ۳۹۲/۵؛ نووی، ۳۲۹/۲). وی در کودکی در مکه به دعوت پدر خویش ابوبکر اسلام آورد و هجدهمین نفر از مسلمانان بود (ابن سعد، ۲۴۹/۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸۳/۴؛ ابن عساکر، نیز ابن اثیر، علی، همانجاها). با زیربن عوام ازدواج کرد و از او صاحب ۸ فرزند شد. عبدالله و مصعب بن زبیر از مشهورترین فرزندان اویند (کلبی، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۲۵۰/۸؛ زبیری، ۲۷۶؛ ابن عساکر، ۵، جم).

اسماء از مسلمانانی بود که از مکه به مدینه هجرت کرد (ابن عبدالبر، ۱۷۸۳-۱۷۸۲/۴) و در جنگ یرموک نیز همراه زبیر بود (ابن سعد، ۲۵۳/۸؛ ابن عساکر، ۳). اما پس از چندی از زبیر جدا شد و همراه پسر خود عبدالله تا قتل او، در مکه اقامت کرد (نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن قتیبه، ۱۷۳؛ ابن عساکر، ۹، نیز ۱۶-۱۸). درباره شهرت او به ذات النطاقین گفته‌اند که چون پیامبر (ص) و ابوبکر قصد هجرت کردند، اسماء پیش بند خویش دو پاره کرد و زاد و توشه آنان را با آن بست و پیامبر او را دعا فرمود (بخاری، ۲۵۶/۴-۲۵۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸۲/۴؛ ابن منجویه، ۴۱۷/۲؛ ابونعیم، ۵۵/۲)؛ اما مردم شام که به جنگ عبدالله بن زبیر آمده بودند، او را به طعن «ابن ذات النطاقین» می‌خواندند و این لقب را بر مادر و پسر وی زشت می‌شمردند. حجاج نیز عبدالله را بدین لقب طعن می‌زد که مورد اعتراض اسماء واقع شد. عبدالله خود با

خواندن شعری از ابو ذؤب هذلی به این لقب افتخار کرد (ابن عبدربه، ۴۱۷/۴؛ ابن عساکر، ۱۲؛ ابن اثیر، مبارک، ۱۴۵-۱۴۶).
گفته اند که آیه شریفه «لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ...» (ممتحنه، ۸/۶۰) وقتی نازل شد که قبیله بنت عبدالعزی مادر اسماء با هدایایی نزد او رفت، اما اسماء به سبب نامسلمانی مادر از پذیرفتن هدایا و اجازه ورود به خانه خودداری کرد و در این باب از پیامبر (ص) سؤال کرد و پیامبر اجازه داد (ابن سعد، ۲۵۲/۸؛ ابن عساکر، ۱۷، ۶؛ قس: احمد بن حنبل، ۳۴۷/۶).
از اسماء که ابن حبان وی را در زمره ثقات برشمرده (۶۳/۴)، نزدیک به ۶۰ حدیث درباره نماز، حج، زکات و مسائل اسلامی روایت شده است (نک: شوکانی، ۷۳۱؛ کحاله، ۴۹/۱؛ ونسینک، ۱۱/۸-۱۲).
کسانی چون عبادین عبدالله بن زبیر، عروة بن زبیر، ابن ابی ملیکه، عبدالله بن عباس و فاطمه بنت منذر از او روایت کرده اند (احمد بن حنبل، ۳۴۴/۶-۳۵۴؛ ابن منجویه، ۴۱۸/۲؛ ابن عساکر، ۳، ۱۰).
اسماء شعر نیز می سرود، اما تنها ۷ بیت از او باقی مانده که در اصالت ۳ بیت از آنها تردید است (کحاله، همانجا؛ نیز نک: فواز، ۲۴).
همچنین وی به تعبیر رؤیا نیز آشنا بود و سعید بن مسیب، یکی از معتبرترین معبران، این فن را از اسماء فرا گرفته بود (ابن عساکر، ۲۱؛ ذهبی، ۱۳۵/۳).

وی بسیار زیست، چندان که ناتوان و ناپینا گشت (ابن سعد، همانجا؛ ابن عبدربه، ۴۱۵/۴). در زمان مرگ وی اختلاف است، ولی مسلم است که چند روزی پس از قتل پسرش درگذشت (ابن سعد، ۲۵۵/۸؛ ابن قتیبه، ۱۷۳؛ بسوی، ۲۲۴/۱؛ ابن عساکر، ۹، جه).
مآخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش عبدالقادر ارتووط، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش سکیته شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش نورت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن منجویه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، المکتبة الاسلامیه؛ بسوی، یعقوب، المعرفه و التاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۶۸م؛ زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ شوکانی، محمد، در السحابة فی مناقب القرابة و الصحابة، به کوشش حسین بن عبدالله عمری، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ فواز عاملی، زینب، الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور، بیروت، دارالمعرفه؛ قرآن کریم؛ کحاله، عمر رضا، اعلام النساء، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کلبی، هشام، جوهرة النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ادارة الطباعة المنشریه؛ ونسینک، آرت یان، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، استانبول، ۱۹۸۸م.

از زمان دقیق مرگ اسماء اطلاعی در دست نیست؛ هر چند دو تاریخ ۳۸ق و پس از ۶۰ق برای سال مرگ او در برخی مآخذ آمده (نک: صفدی، ۵۳/۹؛ ابن کثیر، ۷(۴)/۳۳۱)، اما در جایی تنها به ادامه زندگی او پس از شهادت امام علی (ع) اشاره شده است (نک: ذهبی، ۲۸۷/۲؛ ابن حجر، ۵۸۹/۲). از نکات مهم و برجسته در زندگی اسماء، پیوند او با خاندان امام علی (ع) است؛ وی از معدود کسانی بود که در مراسم کفن و دفن شبانه و اسرارآمیز حضرت فاطمه (ع) حضور داشت (نک: بلاذری، ۴۰۵/۱؛ حاکم، ۱۶۳/۳-۱۶۴) و حتی گفته اند، در مراسم ازدواج امام علی (ع) با حضرت فاطمه (ع) نیز حضور داشته است، اما با توجه به تاریخ این ازدواج در ۲ق و بازگشت اسماء از حبشه، این نکته بعید به نظر می رسد (نک: همو، ۱۵۹/۳؛ گنجی، ۳۰۲-۳۰۳؛ قس: اربلی، ۳۶۵-۳۶۷؛ امین، ۳۰۷/۳). ظاهراً به دلیل همین پیوند نزدیک و صادقانه بوده که در منابع شیعی از او به نیکی یاد شده است، چنانکه بر اساس روایاتی، امامان باقر و صادق (ع) او را ستوده اند (نک: کشی، ۶۳-۶۴؛ ابن بابویه، ۳۶۳/۲).

اسماء احادیثی نیز از پیامبر (ص) روایت کرده است (واقدی، ۷۶۶/۲؛ حمیدی، ۱۵۸/۱؛ مزی، ۲۵۹/۱۱-۲۶۳) و از وی نیز کسانی چون فرزندش عبدالله بن جعفر، سعید بن مسیب و عروة بن زبیر و دیگران روایت کرده اند (نک: ذهبی، همانجا). یعقوبی (۱۰۱/۲) از یک «کتاب» نزد اسماء بنت عمیس نام برده که ظاهراً مشتمل بر سخنان پیامبر (ص) بوده است و از آنجا که اسماء، از نزدیکان پیامبر (ص) و خاندان آن حضرت به شمار می رفت، قدمت وجود چنین متنی در نهایت درجه

آسماءُ الله، نک: اسماء و صفات.

اهمیت و ارزش قرار می‌گیرد، اما با توجه به سکوت منابع، دقت بیشتر در جزئیات این متن و صحت انتساب آن، امکان پذیر به نظر نمی‌رسد (نیز نک: EI², S).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، السير والمغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تخریب التهذیب، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، ۱۹۲۹م؛ اربلی، علی، کشف الغممة، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حیدرالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ق؛ حیدری، عبدالله، المسند، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰-۱۳۸۲ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ؛ کنی، محمد، معرقة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۳۸ش؛ کلبی، هشام، نسب معدو الیمن الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ گنجی، محمد، کفایة الطالب، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۴۰۴ق؛ مزی، یوسف، تحفة الاشراف، بیسی، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز: EI², S. حسن یوسفی اشکوری

اسماء بنت یزید (دپس از ۶۰ق/۶۸۰م)، یکی از زنان صحابه که خطابه او نزد پیامبر اکرم (ص) شهرتی ویژه دارد.

نام دیگر اسماء را فکیه، و کنیه‌های او را ام عامر و ام سلمه آورده‌اند (ابن سعد، ۳۱۹/۸؛ ابن عبدالبر، ۱۷۸۷/۴). وی دختر یزید بن سکن از قبیله بنی عبدشاهل، از شاخه‌های فرعی قبیله اوس بود که پیش‌تر با پیامبر اکرم (ص) بیعت کرده بودند و برخی از بزرگان ایشان همچون پدر اسماء در غزوه احد به شهادت رسیدند (مثلاً نک: خلیفه، ۱۷۷/۸؛ ابن عبدالبر، ۵۳۲/۲، ۱۵۷۶/۴؛ ذهبی، سیر...، ۲۹۷/۲). مادر اسماء، ام سعد دختر خزیم بن مسعود بن قلع بود (ابن سعد، همانجا؛ ابن عساکر، ۳۵). برخی او را دختر عم معاذ بن جبل دانسته‌اند (همو، ۳۶)، اما ذهبی این نسبت را مردود دانسته است (همانجا، قس: تجرید...، ۲۵۹/۲؛ نیز برای نسب وی، نک: ابن حبیب، ۴۱۶).

گویند اسماء که اسلام آورده بود، همراه با گروهی از زنان - و به عنوان سخنگوی آنان - برای بیعت نزد حضرت رسول (ص) رفت و در آن مقام، به بیان خطابه‌ای شیوا پرداخت. او با یاد کردی از کوششهای زنان در کنار شویشان و با اشاره به این مطلب که زنان نگاهدارندگان امنیت خانه‌اند، زنان را با مردان جهادگر در اجر و پاداش الهی همسنگ دانست. پس از آنکه خطبه او به پایان رسید، رسول اکرم (ص) و یاران آن حضرت کلام وی را به شیوایی ستودند (ابن عبدالبر، ۱۷۸۷/۴-۱۷۸۸). ظاهراً به سبب همین خطابه رسا او را «خطیبة الانتصار»

خوانده‌اند (ابن حجر، ۳۹۹/۱۲). در روایات آمده است که چون اسماء، برای بیعت نزد پیامبر (ص) رفت، دستبندهای زرین به دست داشت که درخشش آنها چشم را خیره می‌کرد. آن حضرت با اشاره به حساب و بازخواست اخروی، و مقایسه برخی از دستبندهای زرین با دستبند آتشین در آخرت، او را از دل بستگی به مظاهر دنیا بیم داد (ابن عساکر، ۳۸-۳۷؛ ابونعیم، ۷۶/۲؛ نیز نک: زمخشری، ۱۵۷/۸).

از آن پس اسماء در زمره اصحاب پیامبر اکرم (ص)، و در عداد انتصار قرار گرفت (نک: ابن سعد، ۴۳۴/۳، ۴۶۲/۷؛ خلیفه، ۸۷۸/۲؛ ابن اثیر، ۵۹۰/۵). او احادیث بسیاری از رسول اکرم (ص) نقل کرده که بیشتر آنها درباره رفتارهای اجتماعی و خانوادگی و موضوعاتی مربوط به زنان و زینت آنان و نیز آخرالزمان، روز قیامت و مسأله دجال است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۴۵۲/۶ به بعد؛ ابوداؤد، ۲۱۱/۴، ۴۳۷؛ حاکم، ۲۴۹/۲، ۲۴۹/۲). از میان کسانی که از اسماء حدیث روایت کرده‌اند، عمرو ابن مهاجر مولای اسماء، شهر بن حوشب، عبدالرحمان بن ثابت بن صامت، مجاهد بن جبر و اسحاق بن راشد را می‌توان نام برد (ابن سعد، ۳۱۹/۸، ۳۲۰؛ خلیفه، ۸۰۷/۲؛ ابن عساکر، ۳۳). احادیث او که شمار آنها را ۸۱ ذکر کرده‌اند (نک: کحاله، ۶۷/۱)، در آثار کسانی چون ابوداؤد سجستانی، ترمذی، نسایی، ابن ماجه، احمد بن حنبل و طبرانی ثبت شده است (احمد بن حنبل، ۳۷۲/۶-۳۷۳، ۴۵۲ به بعد؛ ابوداؤد، ۲۱۱/۴، ۲۱۱/۴، ۲۶۰/۹؛ صفدی، ۵۴/۹). جز اینها، برخی از مصاحبت‌هایی که اسماء با حضرت رسول (ص) داشته است، در آثاری چند به چشم می‌خورد (افزون بر منابع یاد شده، نک: واقدی، ۳۱۵/۱، ۴۷۶/۲-۴۷۷). گفتنی است که به روایتی حکم «عده» برای نخستین بار درباره او صادر شده است (نک: ابوداؤد، ۷۱۱/۲). ابن عبدالبر اسماء را به عقل و دین ستوده است (۱۷۸۷/۴).

به گفته ذهبی، او تا زمان یزید بن معاویه (حک ۶۰-۶۴ق) زنده بوده است (سیر، ۲۹۷/۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰-۱۲۸۶ق؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیسن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش سکنه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابوداؤد سجستانی، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاریاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، تجرید اسماء الصحابة، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۵ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زمخشری، محمود، الفائق، به کوشش علی محمد بجاری و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ کحاله، عمر رضا، اعلام النساء، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ هیشمی، علی، مجمع الزوائد، قاهره، مکتبه القدسی.

کریلا، اسماء، مختار را از مخالفت با ابن زیاد بر حذر داشت (بلاذری، همان، ۳۸۵/۴)، با اینهمه، مختار همچنان از عبیدالله بدگویی کرد تا به دستور او دستگیر و زندانی شد (همانجا؛ طبری، ۵۷۰/۵).

در ۶۴۷/ق/۶۸۶م به هنگام استیلای مختار بر کوفه و محاصره عبدالله ابن مطیع در دارالاماره شهر، اسماء هم از جمله همراهان ابن مطیع بود و او را به امان خواهی از مختار برای خود و دیگر اشراف کوفه ترغیب کرد (بلاذری، همان، ۲۲۷/۵؛ طبری، ۳۷۱/۶). در حمله ازرقه به کوفه نیز او و شَبَث بن ربعی بودند که ابراهیم بن اشتر را، چنانکه گفته‌اند، «از سر حسادت» از جنگ با خوارج بازداشتند (همو، ۱۲۴/۶). شاید با توجه به اینگونه مسائل و نیز به سبب روابط صمیمانه اسماء با عبیدالله بن زیاد بود که مختار طوایف عرب را به ویران کردن خانه اسماء برانگیخت (ابوالفرج، ۳۷۱/۳؛ نیز نک: نشوان، ۱۸۳). گفته‌اند که در همین دوره، اسماء دوبار از کوفه به باده گریخت و یا بنابر چند روایت دیگر به شام رفت: یک بار پس از آنکه مختار در خطبه‌ای سوگند یاد کرد تا خانه او را ویران کند (بلاذری، همان، ۲۴۱/۵؛ دینوری، ۳۰۳؛ ابوالفرج، همانجا) و بار دیگر از بیم مصعب بن زبیر (همو، ۳۸۱/۳).

پس از پیروزی عبدالملک بن مروان بر مصعب بن زبیر و هنگام ورود او به کوفه، اسماء به گماشتن حمید بن خزیمه کلبی بر اموال بنی فزاره اعتراض کرد و همین ناخشنودی بنی فزاره به جنگ میان بنی قیس و بنی کلب انجامید که به «یوم بنات قین» شهرت یافت (کلبی، نسب...، ۵۹۶/۲؛ بلاذری، همان، ۳۱۰/۵؛ ابوالفرج، ۱۱۵/۱۷). فرزند او، عیینه، در این آشوبها شرکت داشت (ابن اثیر، ۳۱۵/۴) و حتی گفته‌اند که بعد از این وقایع به دستور حجاج زندانی شد (ابوالفرج، ۱۱۷/۱۷).

در ۶۹۱/ق/۶۹۱م بشر بن مروان که از سوی عبدالملک به حکومت کوفه گماشته شده بود، هند دختر اسماء را به زنی گرفت (بلاذری، انساب، ۱۷۳/۵؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۸) و در حمله ازرقه به کوفه با او دیگر اشراف کوفه رایزنی کرد (مبرد، ۱۲۹۸/۳).

در مآخذ گاه به حضور اسماء در مجالس حجاج اشاره شده است (ابوالفرج، ۸۱/۱۰). بنابر یک روایت، اسماء کسی را که متهم به شرکت در شورش بر ضد عثمان بود، در روزهای نخست حکومت حجاج، به وی شناساند و او نیز دستور داد تا وی را گردن زدند (طبری، ۴۰۴/۴). پس از مرگ بشر بن مروان، حجاج بایهند دختر اسماء ازدواج کرد (ابوالفرج، ۴۱/۱۶). برخی منابع نیز به دیدارهای او با عبدالملک بن مروان اشاراتی کرده‌اند (ابن قتیبه، ۲۲۶/۱؛ تنوخی، ۲۲۲؛ ابن عساکر، ۱/۳؛ یغموری، ۲۸۹).

درباره تاریخ مرگ اسماء اختلاف است. بیشتر مورخان همچون خلیفه بن خیاط (۳۳۳/۱)، مرگ او را در ۶۵ یا ۶۶/ق/۶۸۴ یا ۶۸۵م دانسته‌اند (نیز نک: ابن حبان، مشاهیر...، ۷۵؛ ابن حجر، ۱۰۴/۱)، اما با توجه به تأکید منابع دیگر بر دیدارهای اسماء با حجاج بن یوسف (بلاذری، همان، ۳۳۰/۵؛ طبری، ۴۰۳/۴-۴۰۴) و نیز سخن اسماء بعد از مرگ عمیر بن حباب که در ۷۰/ق/۶۸۹م کشته شد (ابن اثیر، ۳۱۷/۴)،

اسماء بن خارجه (د ۸۲/ق/۷۰۱م)، از اشراف و بزرگان کوفه. آگاهیهای مربوط به خاندان اسماء برای درک سرگذشت و مواضع او در برابر حوادث کوفه در سالهای میانی سده ۱ ق بسیار مهم است. وی از قبیله بنی فزاره بود (کلبی، جمهرة...، ۴۳۴). پدرش خارجه بن حصن در ۶۳۷/ق/۶۳۷م پس از غزوه تبوک در شمار بزرگان بنی فزاره به خدمت پیامبر (ص) درآمد (ابن سعد، ۲۹۷/۱؛ طبری، ۱۲۲/۳). عم وی عیینه ابن حصن نیز از بزرگان و دلیران عرب بود و به دشمنی با پیامبر شهرت داشت (برای تفصیل، نک: ابن سعد، ۶۶/۲؛ واقدی، ۴۴۳/۱؛ طبری، ۵۶۶/۲، ۵۹۵). اما در فتح مکه نزد پیامبر آمد و اسلام آورد (واقدی، ۸۰۳/۲؛ ابن سعد، ۱۵۳/۲). در ماجرای معروف به «رذّه»، بنی فزاره جزو قبایلی بود که از اطاعت خلیفه سرپیچیدند و کاروانی از مسلمانان را غارت کردند (بلاذری، فتوح...، ۱۱۵/۱؛ ابن اعثم، ۱۴/۱).

در مآخذ موجود از سالزاد و نیز دیگر وقایع زندگانی اسماء تا ۶۷۱/ق/۶۷۱م یاد نشده است، اما با توجه به اینکه وفات او را در ۸۰ سالگی گفته‌اند (ابن حبان، الثقات، ۵۹/۴؛ صفدی، ۶۱/۹؛ ابن حجر، ۱۰۴/۱)، می‌توان تولد او را در ۲/ق/۶۲۳م تخمین زد.

طرحی که اینک مآخذ از زندگی اسماء به دست می‌دهند، وی را به عنوان فردی پرنفوذ تا حد بسیاری طرفدار بنی امیه نشان می‌دهد، چنانکه او را صریحاً «اموی الهوی» خوانده‌اند (ابوالفرج، ۳۸۱/۳)، اما چنین می‌نماید که وی غالباً به عنوان عامل والی شهر، در حوادث مداخله می‌کرده است (نک: دنباله مقاله).

نخستین آگاهی ما از زندگی وی، به روزگار معاویه باز می‌گردد. در ۶۷۱/ق/۶۷۱م اسماء به درخواست «زیاد» همراه تنی چند از بزرگان و اشراف کوفه به فتنه‌انگیزی و دشمنی حجر بن عدی با خلیفه و حتی کفر او گواهی داد و معاویه با همین دستاویز حجر و یارانش را در مرج عذراء به قتل رساند (بلاذری، انساب...، ۲۵۴/۴؛ ابن قتیبه، ۹۴/۴؛ ابوالفرج، ۸/۱۶). همچنین ازدواج عبیدالله بن زیاد، والی عراق، با هند دختر اسماء که در زمان حکومت او بر بصره انجام گرفت (بلاذری، همان، ۳۸۱/۴؛ ابن قتیبه، ۹۷/۴؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۸)، نیز می‌تواند نشان‌دهنده جایگاه اسماء و خاندان او در کوفه باشد.

در شرح حوادث عراق به هنگام قیام امام حسین (ع)، اگرچه گاه به نام اسماء برمی‌خوریم، اما جز یکی دو مورد نقش او در حوادث به روشنی دانسته نیست. گفته شده که وی همراه با محمد بن اشعث به دستگیری هانی بن عروه مأمور شد (بلاذری، همان، ۸۰/۲؛ دینوری، ۳۳۶؛ طبری، ۳۶۴/۵)، اما بعد که به رفتار ابن زیاد با هانی اعتراض کرد، به دستور او تنبیه شد (همو، ۳۶۷/۵) و شاید به سبب همین شرکت اسماء در حوادث نزدیک به واقعه کریلا و پس از آن بوده که ابونصر سهل بخاری (ص ۵۰) به حضور او در کریلا اشاره کرده، و یا آنکه دیگری نامش را در میان دعوت کنندگان امام حسین (ع) به کوفه نهاده است (ولهاوزن، ۱۶۵، حاشیه ۱). حال آنکه در دیگر مآخذ به حضور او در کریلا تصریح نشده است. همچنین می‌دانیم که اندکی پیش از واقعه

برای تفصیل، نک: ابوالفرج، (۱۱۷/۱۷). از دیگر فرزندان او هند است که به سبب ازدواج با ابن زیاد و سپس بشر بن مروان و حجاج بن یوسف مشهور بود و ابوالفرج اصفهانی داستانهایی از زندگی او نقل کرده است (۱۲۸/۱۸). همچنین برخی مأخذ از اعقاب اسماء چون افلق بن مالک ابن اسماء یاد کرده‌اند که از بزرگان خراسان بود و با ابومسلم دوستی داشت (مقریزی، ۶۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهر، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ ابن حبیب، محمد، المعجب، به کوشش ایزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۲۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات الشعراء، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن عبدربه، احمد، المقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشر؛ ابن قتیبه، عبدالله، عین الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۳۵م؛ ابن قدامه مقدسی، عبدالله، التیبن فی انساب القرشیین، به کوشش محمد نایف دلیبی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۰ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفه الصحابه، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بخاری، سهل، سز السلسله العلویه، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۲، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م، ج ۳، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فوج البیلان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ توخوی، محسن، المستجد من فعات الاجواد، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التیبن، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زگار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دبوزی، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارئووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، ولسبادن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبری، تاریخ کلی، محمد، جمهره النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، نسب معدوالبین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسلم بن حجاج، الکئی و الاسماء، به کوشش مطاع طرایشی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد، النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم، قاهره، ۱۹۱۳م؛ نشوان حبیبری، الحور العین، به کوشش کنال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نصر بن مزاحم، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ولهاوزن، یولیوس، الخوارج و الشیعه، ترجمه عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یغموری، احمد، نورالقیس، مختصر المتنبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ولسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۲م.

محمد مهدی امینی

الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، دعا، نک: جوشن کبیر.

أَسْمَاءُ وَ أَحْکَام، عنوان یکی از مسائل کلامی است که متکلمان درباره آن بحثهای مهم و مفصلی کرده‌اند و غالب کتابهایی که در زمینه علم کلام نوشته شده، از این بحث خالی نیست. منظور از «اسماء» این

این روایات درست به نظر نمی‌رسند (نک: بلاذری، همان، ۳۲۷/۵)، زیرا چندان بعید نیست که میان این اسماء و اسماء بن حارثه اسلمی (د ۶۶۶ق/۶۸۵م)، از اصحاب حضرت رسول (ص) (ابن سعد، ۳۲۱/۴) خلطی صورت گرفته باشد (نک: ابونعیم، ۷/۳-۸؛ قس: ابن حبان، الثقات، ۵۹/۴). بنابراین، از میان روایات موجود، تنها گفته صفدی که با تردید مرگ اسماء را در ۸۲ق/۷۰۱م آورده است، دقیق‌تر به نظر می‌رسد (۶۱/۹).

در برخی مأخذ نام اسماء در شمار تابعانی آمده که از امام علی (ع) (مسلم، ۱۰۴) و عبدالله بن مسعود (ابن ابی حاتم، ۱/۱) (۳۲۵/۳) قس: ابن حبان، مشاهیر، همانجا) حدیث روایت کرده‌اند. محمد بن اسماعیل بخاری نیز او را در شمار کوفیان آورده است (۲/۱) (۵۵/۳) نیز نک: ابن عساکر، همانجا؛ سمعانی، ۲۱۳/۱۰؛ ذهبی، ۵۳۶/۳)، اما گفتنی است که در برخی مأخذ به شخصیت دیگری به نام اسماء بن حکم فزاری هم اشاره شده است؛ وی در نبرد صفین از یاران امام علی (ع) بود (نصر بن مزاحم، ۳۲۱) و از آن حضرت نیز روایت کرده است (ابن ابی حاتم، سمعانی، همانجاها). از این رو، دور نیست در پاره‌ای نکات که اشاره شد، اسماء بن خارجه با دو اسماء دیگر که همزمان با او می‌زیسته‌اند، در مأخذ متقدم و پس از آن خلط شده باشد.

در برخی مأخذ سخنان حکیمانه‌ای به اسماء نسبت داده‌اند (میرد، ۳۲۰/۱)؛ جاحظ، ۹۶/۳، ۱۱۵؛ ابن قتیبه، ۵۶/۳، جم: ابوالفرج، ۱۲۸/۱۸-۱۲۹؛ یغموری، ۲۸۹-۲۹۰). ابن ندیم نیز ضمن بر شمردن کتابهای افسانه‌ای که درباره سرگذشت عشاق نوشته شده، از اثری با عنوان کتاب اسماء بن خارجه الفزاری نام می‌برد که نوع مطالب آن اینک بر ما پوشیده است (ص ۳۶۶). چندین شاعر همچون قطامی (ابن سلام، ۱۲۲)، اخطل (ابن عساکر، ۳/۳؛ صفدی، ۶۰/۹)، اعشی بن ابی ربیع (ابوالفرج، ۱۶۲/۱۶) و فرزدق (همو، ۳۵/۱۹؛ یغموری، ۲۹۰)، اسماء را به بزرگ منشی ستوده‌اند. در این میان، حمایت‌های بی‌دریغ اسماء از عبدالله بن زبیر اسدی که به شاعری بنی‌امیه شهره بود (ابوالفرج، ۳۳۳/۱۳) و اشعار مشهور وی در مدح اسماء (همو، ۳۴۳/۱۳) درخور توجه است. گشاده دستی اسماء سبب شد تا وی را در زمره بخشندگان کوفه بشمارند (ابن حبیب، ۱۵۴؛ ابن عبدربه، ۲۹۴/۱؛ ابن قدامه، ۱۱۶). حتی حجاج نیز پس از مرگ اسماء، وی را به نیکی ستود (جاحظ، ۲۱۵/۱؛ ابن عبدربه، ۲۹۰/۳).

از فرزندان اسماء تنی چند را می‌شناسیم که همگی در برخی حوادث همان سالها نقش داشته‌اند: نخست مالک بن اسماء است که از جمله بزرگان قوم خود بود و مدتی هم از سوی حجاج به ولایت اصفهان گماشته شد، اما به سبب خیانت در اموال دستگیر و زندانی شد (جاحظ، ۱۸۱/۲)؛ ابوالفرج، ۴۱/۱۶). پس از آن حستان بن اسماء است که طبری (۳۶۵/۵) به هنگام ذکر دستگیری هانی بن عروه از او نام برده است (ابن عساکر، ۱/۳؛ ذهبی، ۵۳۵/۳، ۳۵۷/۴). فرزند دیگر اسماء عیینه است که به هنگام قیام مختار در سپاه ابن زیاد بود (طبری، ۹۰/۶؛

ناگفته پیداست که چنین اختلاف نظر عمیقی در میان متکلمان حکایت از این دارد که مسأله اسماء و احکام از مسائل عمده و مهم علم کلام بوده است. شاهد دیگر عنایت متکلمان به این مسأله این است که برخی از آنان به نوشتن رساله‌های مستقلی در این باب پرداخته بودند. بر اساس گزارش ابن ندیم، واصل بن عطا (د ۱۳۶ق) و ضرار بن عمرو (د ۱۹۰ق) رساله‌های مستقلی زیر عنوان المنزلة بین المنزلتين نوشته بودند. ابن ندیم همچنین به دو رساله زیر عنوان الاسماء و الاحکام که حارث وزاق و ابن راوندی، از متکلمان سده ۲ق، نوشته بودند، اشاره کرده است (ص ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹). ابن عساکر (ص ۱۲۹) نیز از کتاب بزرگی از اشعری درباره «اختلاف الناس فی الاسماء و الاحکام» یاد کرده است.

از اواخر سده ۳ق به بعد ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق) و شاگردش ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ یا ۳۳۰ق) در بررسی مسأله اسماء و احکام بحث فنی تری را عنوان کردند و متکلمان بعد از ایشان این بحث را با عمق و گستردگی بیشتری مطرح کردند. این بحث تا بدانجا اهمیت یافت که از محدوده علم کلام فراتر رفت و به قلمرو علم اصول فقه نیز راه یافت و فصل خاصی با عنوان ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعی به آن اختصاص داده شد. چندانکه از سده ۵ق تا کنون کمتر کتاب اصولی به چشم می‌خورد که فاقد این بحث باشد (مثلاً نک: ابوالحسن، ۲۳/۱-۲۶؛ آخوند خراسانی، ۳۷، ۳۵). این بحث با این پرسش آغاز می‌شود که آیا می‌توان در مورد تعیین معنا و مسمای اسمها و اوصاف یاد شده، به عرف اهل لغت مراجعه کرد؟ به عبارت دیگر به طور کلی آیا می‌توان عرف اهل زبان را معیار تعیین معنای لغات و اصطلاحاتی قرار داد که در شریعت به کار رفته است؛ آیا شارح همان عرف را معیار قرار داده، یا اینکه معنای جداگانه‌ای برای تعبیرهایی که به کار برده، در نظر داشته است؟ به عقیده ابوعلی جبایی این تعبیرها در شریعت معنای خاصی دارند که لزوماً همان معنای لغوی نیست. از نظر وی هر اسمی را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: از جنبه لغوی و از جنبه دینی. ممکن است از نظر زبانی کسی را به اسمی متصف کنیم، اما دین ضرورتاً آن اسم را تصویب نمی‌کند. دین برای اطلاق این اسمها، معیارهایی خاص دارد. فرقی که اسم از لحاظ زبان با همان اسم از لحاظ دین دارد، این است که اسم زبان که مسلماً از افعال اشتقاق یافته، با سپری شدن آن فعل، سپری شده و محو می‌گردد. اما اسم دین اینگونه نیست و انسان حتی پس از سپری شدن آن فعل، به آن موسوم است. بنابراین، فاسق ملی، یعنی مرتکب گناه کبیره تا زمانی که به فعل ایمان مشغول باشد (مثلاً نماز بخواند)، از نظر لغوی فقط در همان زمان می‌توان او را «مؤمن» خواند، ولی از لحاظ دین نام فسق در همان زمان نیز بر او قابل اطلاق است. به عبارت دیگر او حتی پس از سپری شدن فعل فسق، از لحاظ دین به فسق موسوم است. بر این پایه، ابوعلی جبایی معتقد بود که اهل کتاب را به سبب ایمانی که دارند، می‌توان از لحاظ لغوی مسلمان و مؤمن خواند (اشعری، مقالات، ۲۶۹).

است که وصفهایی چون ایمان، کفر، معصیت، طاعت، ظلم، عدل، جور و فسق بر چه مسما و موصوفی دلالت دارند و چه کسی را می‌توان به این اوصاف متصف کرد (نک: ابن فورک، ۱۴۹ به بعد). به عبارت دیگر، «مؤمن» چه کسی است؟ «فاسق» کیست؟ ایمان و کفر و اوصافی از این دست، چه حد و مرزی دارند تا کسانی را که درون و بیرون این مرز هستند، بشناسیم و آنان را به ایمان و کفر و ... متصف کنیم. اگر حدود این اوصاف روشن گردد و دانسته شود که مثلاً چه کسی را می‌توان مؤمن یا کافر خواند، در این صورت «حکم» او هم مشخص می‌شود، چرا که هر یک از کسانی که به این اوصاف متصف می‌شوند، علاوه بر احکام اخروی، در جامعه مسلمانان به فراخور حال از حقوق اجتماعی خاصی برخوردار، یا محرومند؛ مثلاً تنها مؤمن است که حق حکومت کردن بر مسلمانان را دارد و احکام حقوقی ازدواج یا ارث کافر با مؤمن فرق می‌کند (نک: اشعری، مقالات، ۵۴). البته این احکام پیامدهای سیاسی خاصی نیز داشت، زیرا خلفا و کارگزارانشان نیز مشمول همین احکام واقع می‌شدند و طبعاً هر حکمی با برخورد خاصی از سوی مسلمانان مواجه می‌شد.

مسأله اسماء و احکام از لحاظ تاریخی پیشینه‌ای کهن دارد. ریشه‌های این بحث به حدود سال ۴۰ق باز می‌گردد، آنجا که خوارج در جنگ صفین نفع تازه‌ای ساز کردند و عده‌ای از مسلمانان و مؤمنان را تکفیر نمودند (بلاذری، ۲/۱۰۳: ۳۶۰/۱). قاضی عبدالجبار، «فضل...»، (۱۶۴). خوارج چندی بعد همین اندیشه را به صورت یک باور کلامی پروراندند و بر آن شدند که مرتکب گناه اساساً کافر است، البته با این توضیح که برخی از آنان، میان «کفر شرک» و «کفر نعمت» فرق می‌گذاشتند (ابوالقاسم، ۱۱۵؛ اشعری، همان، ۱۱۰؛ تفتازانی، ۱۴۱). همزمان با ظهور خوارج، فرقه دیگری به نام مرجئه سر بر آوردند؛ اینان بر آن بودند که هیچ گناهی، به ایمان مؤمن زبان نمی‌رساند و او را از حلقه مسلمانان خارج نمی‌کند (ماتریدی، ۲؛ قاضی عبدالجبار، همان، ۱۵۶، ۱۶۴؛ شهرستانی، ۱۳۹/۱).

باور مرجئه بی‌تردید در نقطه مقابل خوارج قرار داشت و دقیقاً این دو اندیشه ناهمساز حالت تز و آنتی‌تزی را داشتند که مکتب معتزله سنتز آن بود. بر اساس پاره‌ای از روایتها، بحث و نزاع برخی از شاگردان حسن بصری (د ۱۱۰ق) با وی در باب اسماء و احکام موجب پدید آمدن فرقه تازه‌ای به نام معتزله گردید. حسن بصری مرتکب کبیره را به «نفاق» متصف می‌کرد، در حالی که واصل بن عطا و عمرو بن عبید بر خلاف نظر استاد، او را نه کافر و نه مؤمن می‌دانستند و معتقد بودند که حالت وی در «منزله‌ای میان دو منزلت» قرار دارد (قاضی عبدالجبار، شرح...، ۱۳۷-۱۳۸؛ سمعانی، ۱۲/۳۳۸-۳۳۹؛ ابن اثیر، ۳/۲۳۱-۲۳۲). همین مینا سنگ شالوده مکتب معتزله و یکی از ۵ اصل بنیادی آنان گردید (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۶۹۷، جم). در این میان، آراء جهمیه، امامیه و اشاعره به مرجئه، و اندیشه‌های زیدیه به خوارج نزدیک است (اشعری، همان، ۷۳-۷۴، ۱۳۲، المص، ۷۵؛ مفید، ۱۰).

العقائد، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ سید مرتضیٰ، علی، الذخیرة، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۸م؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، هنو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق؛ قرآن کریم؛ ماتریدی، محمد، «شرح الفقه الاکبر»، الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش.

أَسْمَاءُ وَ صِفَاتُ، دو اصطلاح در علم کلام که مراد از آن نامها و صفتهای ذات باری است. مباحث مربوط به اسماء و صفات در طول تاریخ کلام و عرفان، مسیری پر فراز و نشیب را طی کرده است؛ به نحوی که فارغ از این تحول تاریخی، به دست دادن تعریفی فراگیر برای مفاهیم این دو اصطلاح در دوره‌های گوناگون، ناممکن است. در اینکه معبود یکتا با نامهای گوناگون خوانده شود، جای اختلاف نیست، اما اینکه این نامها چه نسبتی با ذات و صفات معبود دارد، امری است که در کلام و عرفان اسلامی و هم در دیگر ادیان بزرگ بحثهای فراوان برانگیخته است.

بحثهای کلامی و عرفانی درباره اسماء و صفات الهی، عمدتاً از دو دیدگاه متفاوت پدید آمده است: نخست از دیدگاه شناخت معنا، بر این مبنا که اسماء و صفات به درستی چه مفاهیمی دارند؛ و دیگر از دیدگاه شناخت وجود، بر این پایه که از نظر وجود چه رابطه‌ای میان صفات الهی با ذات باری و میان اسم و مسمی برقرار است. چنانکه از منابع مربوط به نیمه نخست سده ۲ق/ ۸م بر می‌آید، باید گفت که در این دوره هر دو اصطلاح اسماء و صفات در محافل کلامی، اصطلاحی شکل یافته بوده، و در گفتار عالمان این عصر با تفکیک اسماء مشتق از مبدأ اشتقاق، اصطلاح اسماء برای نامهای مشتق الهی مانند عالم، حی و... و اصطلاح صفات برای مبدأ اشتقاق این نامها مانند علم، حیات و... به کار می‌رفته است.

از جمله اندیشه‌های پر سابقه در کلام اسلامی، قول به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است؛ قاطبه علمای اهل سنت، پیروان مکتب بغداد از معتزله و بخش مهمی از متکلمان امامیه بر این اعتقادند که در نامیدن و وصف کردن خداوند نباید از نامها و وصفهای منصوص در کتاب و سنت و اجماع - و نزد امامیه، قول ائمه (ع) - تجاوز کرد؛ در حالی که برخی چون معتزلیان بصره و گروهی از امامیه، تسمیه و وصف خداوند را به غیر نص پذیرا بوده‌اند (نک: بغدادی، ۲۰۳؛ مفید، ۵۸ - ۵۹؛ نیز کلینی، ۱۰۰/۱ به بعد).

درباره شمار اسماء الله به ارقام مختلف اشاره کرده‌اند. مشهورترین رقمها یکی ۹۹ است و دیگری ۱۰۰۱ (نک: عین القضات، نامه‌ها، ۱۹۰/۱؛ عزالدین، ۲۳؛ ابوالفتوح، ۴۹۳/۲؛ سنایی، ۲۵؛ میبیدی، ۶۳۲/۵). البته این هر دو رقم منشأ روایی دارد (جندی، نفعه...، ۷۲). اگر چه در مورد روایت ۱۰۰۱ نام - که برخی آن را به ۹۹۹ نام تحویل کرده‌اند

ابوالحسن اشعری پایه‌گذار مکتب اشاعره، در این مبحث همچون سایر مباحث، موضعی کاملاً مخالف با ابوعلی جبایی دارد. مبنای اشعری - همچون گروهی از مرجئه (ابوالحسن، ۲۳/۱) - درباره تبیین محدوده معنایی اوصافی چون ایمان و کفر این است که باید به عرفی عربی زبانان مراجعه کرد، زیرا که زبان، آفریده خداست و خداست که زبان را به مردم یاد داده است و تمیزهایی که در دین به کار رفته، همان است که اهل زبان به کار برده‌اند. خداوند، عربها را با زبان خودشان مورد خطاب قرار داده، و با همان زبان با آنان گفت‌وگو کرده است. شریعت وضع زبان عربی را دگرگون نکرده، و اسم جدیدی را که قبلاً در آن زبان نبوده، نساخته است. اشعری برای تأیید نظر خود به آیه‌های ۴ از سوره ابراهیم، ۱۹۵ از سوره شعرا و ۲ از سوره یوسف استشهاد می‌کند. در این آیه‌ها تصریح شده که قرآن به زبان عربی، یعنی زبانی نازل شده که عربهای آن روزگار، آن را به آسانی می‌فهمند (اشعری، اللمع، ۷۵-۷۶؛ ابن فورک، ۱۴۹-۱۵۱؛ سید مرتضیٰ، ۵۳۸).

قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق) بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز معتزله، نظر ابوعلی جبایی را پرورانده، و طبق معمول به نقد و رد آراء اشعری پرداخته است (نک: شرح، ۷۰۹). قاضی منکر آن نیست که اسمهای مورد بحث، معنایی لغوی دارد، ولی می‌گوید: اهل شریعت این اسمها را از معنای لغویشان به معنای شرعی منتقل کرده‌اند. از این رو، برخلاف نظر اشعری، برای تعیین معنای این تعابیر نباید به عرف اهل لغت مراجعه کرد (همان، ۷۰۴). وی می‌گوید: واژه صلاة در لغت به معنای دعاست، ولی در عرف اهل شریعت اسمی برای عبادتی مخصوص است؛ صوم و زکات نیز چنین وضعی دارند (همان، ۷۰۴-۷۰۵). همین امر را دلیل می‌گیرد بر اینکه اسمهای شرعی داریم که غیر از اسمهای عرفی و لغوی است. ابوالحسن بصری (د ۴۳۶ق) آراء قاضی را با توضیح و تفصیل بیشتری نقل و اقتباس کرده است (۲۳۱-۲۶).

سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق) متکلم امامی مذهب که مبانی کلامی غالباً با معتزله همخوانی دارد، در اینجا دقیقاً نظر اشعری را پذیرفته، و سخت از آن دفاع کرده است (ص ۵۳۶-۵۳۸). وی پس از آنکه لغت را معیار دانسته، به اشکالی که قاضی عبدالجبار بر نظر اشعری وارد ساخته، پاسخ گفته است (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۷۰۵؛ قس: سید مرتضیٰ، ۵۳۸-۵۳۹).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۱۲ق؛ ابن اثیر، علی، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیماره، بیروت، دارالشرق؛ ابن ندیم، النهرست؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد فی اصول الفقه، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ ابوالقاسم بلخی، «باب ذکر المعتزله»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق؛ اشعری، ابوالحسن، اللمع، به کوشش ریچارد مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، دارالعارف؛ فتاویٰ، سعدالدین، «شرح العقائد النسفیة»، حاشیة الکتلی علی شرح

(۳۴۸). در قرآن مجید ۴ بار به صراحت از اینکه خدا دارای نامهای نیکویی است، سخن رفته، و از آنها به «الاسماء الحسنی» تعبیر شده است (نک: اعراف/۱۸۰، اسراء/۱۱۰، طه/۸، حشر/۵۹/۲۴؛ نیز نک: بیهقی، الاسماء...، ۱۱، الاعتقاد...، ۳۰؛ فخر الدین، التفسیر...، ۶۵/۱۵). قرآن کریم بارها بر موضوعیت داشتن «اسم خداوند» و رابطه بین اسم و مسمی تکیه کرده است. در برخی از آیات، در سخن از اعمال عبادی چون نماز، حج و قربانی، آنگاه که از «ذکر» به عنوان لازمه آن عمل گفت‌وگو شده، تعبیر «ذکر اسم الله» به کار برده شده است (نک: حج/۲۲/۲۸، ۴۰؛ انسان/۲۵/۷۶؛ اعلیٰ/۱۵/۸۷). در آیاتی از قرآن کریم نیز در سخن از ستایش پروردگار، مراد از تعبیر «تسبیح اسم رب»، رب عظیم و اعلیٰ آمده است (نک: واقعه/۷۴/۵۶، ۹۶؛ حاقه/۵۲/۶۹؛ اعلیٰ/۱۸۷؛ نیز نک: الرحمن/۷۸/۵۵).

ترکیب «بسم الله» نیز که ذکر نام خداوند در آغاز کارهاست، غالباً برای یاری گرفتن و تبرک و تیمن و نظایر این مقاصد بر زبان رانده می‌شود. افزون بر یک مورد تعبیر «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ...» (علق/۱/۹۶) و یک مورد «... إِذْ كُنَّا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ...» (هود/۱۱/۴۶)، باید به عبارت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که در آغاز فاتحه کتاب، میان سوره نمل (۳۰/۲۷) و در آغاز تمامی سوره‌های قرآن کریم آمده است، اشاره کرد که از آغاز ظهور اسلام و در طی قرون همواره مسلمانان هر کار بزرگ و مهمی را با آن شروع می‌کرده‌اند و هیچ کتاب، رساله، تصنیف و تألیفی نیست که این عبارت در آغاز آن نباشد.

در آیه‌ای از سوره اعراف (۱۸۰/۷)، از کافران به عنوان «کسانی که در اسماء خداوند الحاد می‌ورزند»، یاد شده است و این نکته حاکی از آن است که باور داشتن به اسماء حسنی خداوند، از توابع توحید محسوب می‌گردیده است. آنچه در قرآن به عنوان اسماء حسنی شناخته شده، اعم از نامهایی خاص چون الله و رحمان (نک: اسراء/۱۷/۱۱۰) و یا الفاظی مشتق چون ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، خالق، باری و مصور است (حشر/۵۹/۲۳-۲۴) که گاه در اصطلاح برخی از متکلمان، صفات خوانده شده‌اند.

در پژوهشهای اسلام شناسی، موضوع «اسماء الله الحسنی»، و جایگاه اسماء در خداشناسی قرآنی در سده ۱۹م از سوی ردهاوس (نک: ص 69-1)، و در سده حاضر از طرف کسانی چون یاکوبی^۱ مورد توجه قرار گرفته است؛ همچنین کسانی برخی از اسماء قرآنی چون رحمان و مهیمن را موضوع بررسیهای مستقل قرار داده‌اند (مثلاً نک: بونسکی، 463-475؛ ژمیه، 361-384) و برخی چون مبارک به مقایسه اسماء خداوند در قرآن با نظایر آن در کتیبه‌های سامی جنوبی پرداخته‌اند (ص 135-93).

اسماء الله در علم کلام: متکلمان در اینکه آیا نامهای خداوند محدث و مخلوق است، یا قدیم و غیر مخلوق، اختلاف کرده‌اند. اهل

(محمدبن منور، ۲۴۱/۸) - نصی در حدیث نبوی وجود ندارد، لیکن ادعیه‌ای چون دعای مشهور به جوشن کبیر - که محدثان شیعی آن را توثیق کرده‌اند (کفعمی، ۴۰۲؛ مجلسی، ۳۸۴/۹۱ به بعد) - متضمن ۱۰۰۱ اسم الهی است (همانجا؛ قس: سبزواری، ۴۳). اما روایت ۹۹ نام خدا بر مبنای حدیث مشهور: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا...» شهرت عام یافته است. با وجود این، هیچ یک از این ارقام و ارقام دیگری که ذکر کرده‌اند (ابن عربی، ابویکر، ۳۴۳/۲-۳۵۰؛ یمانی، ۱۷۱، ۱۷۵)، نمی‌تواند تعیین کننده شمار اسماء الهی باشد. درباره نسبت میان اسماء و طبقه‌بندی آنها نیز بحثهای درخور تأملی مطرح شده است (مثلاً نک: ماتریدی، ۶۵-۶۶؛ جوینی، ۱۴۴؛ ابن قیم، مدارج...، ۳۲۱-۳۲۲؛ نیز نک: تهانوی، ۷۰۹/۱؛ طباطبایی، ۳۵۴/۸).

در مبحث اسماء و صفات خداوند نخست با این مسأله رو به رو می‌شویم که میان این دو اصطلاح چه رابطه‌ای برقرار است: آیا اسماء و صفات عین همند و این دو تعبیر یک معنا را می‌رسانند، یا اینکه هر یک دارای معنایی متمایزند و اسم خدا متضمن صفت او نیست، مثلاً اسمهایی چون علیم، قدیر و سمیع اسمهایی خاص و مترادفند و تنها بر خداوند دلالت می‌کنند (ابن قیم، الصواعق...، ۲۹۸؛ ابن سلوم، ۹۵-۹۷). به هر حال معتزله بر آنند که می‌توان خدا را به اسمهایی چون حی، علیم و قدیر نامید، ولی نمی‌توان خدا را به حیات، علم و قدرت متصف کرد (همو، ۹۶). برخلاف معتزله، اهل سنت نه تنها اسم را جدا از صفت در نظر نمی‌گیرند، بلکه اثبات اسماء را بدون اثبات صفات امری ناممکن و غیر قابل شناخت می‌شمارند (دارمی، ۷؛ ابن قیم، ابن سلوم، همانجاها) و بدین قرار، اسم را عین صفت می‌دانند و تنها فرقی که میان این دو قائلند، این است که صفات خاصیت اشتقاقی دارند، ولی اسماء چنین نیستند (ابن عربی، ابویکر، ۸۰۲/۲-۸۰۳). برخی از متکلمان اهل سنت برای هر اسم صفات خاص آن را تعیین کرده‌اند (سهروردی، ۱۶۴؛ ابن تیمیه، ۱۶۳؛ ابن قیم، مدارج، ۳۲۱-۳۲۴). برخی از محققان شیعه نیز میان اسماء و صفات فرقی قائل نشده‌اند و هر دو را متضمن یک حقیقت دانسته‌اند، چنانکه حیات به عنوان صفت، حقیقت صفتی از صفات خدا را بیان می‌نماید، و حی به عنوان اسم، نیز مبین حقیقتی از ذات خداوند است (طباطبایی، ۳۹۲/۹).

اسماء الله در قرآن: نامهای خداوند پیوندی عمیق با جهان بینی توحیدی اسلامی دارد و از اسباب مسلم آن به شمار می‌رود (یمانی، ۱۶۸)، چنانکه به حکم آیات «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ...» (بقره/۳۳/۲) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره/۳۱/۲) نخست خداوند اسماء را به آدم آموخت و او را بر جمیع علوم - که مستخرج از اسماء است - آگاهانید و حتی به سبب دانستن اسماء بود که وی بر ملائکه فضیلت یافت (ابوحاتم، ۸/۱؛ صدرالدین، ۴۰؛ فیض، قره...،

سنت اسماء الله را قدیم می‌دانند و بر آنند که خداوند پیش از هر فعلی به اسماء خود موسوم بوده است، نه اینکه، پس از صورت دادن فعلی به اسمی نامیده شده باشد، چنانکه در ازل خالق و رازق بوده است، نه اینکه پس از خلق کردن و روزی دادن، به این نامها موسوم شده باشد (نک: دارمی، ۸؛ ماتریدی، ۶۵-۶۶؛ ابن سلوم، ۹۶-۹۷؛ تورپشتی، ۲۴). برخلاف اینان، معتزله اسماء الله را قدیم نمی‌دانستند و آنها را زایدۀ اعتبار و نام‌گذاری از جانب انسان می‌انگاشتند (جویی، ۱۴۱-۱۴۲). بشر مرسی از متکلمان مرجئه نیز به مخلوق بودن اسماء قائل بود و می‌گفت که خداوند پس از خلق کردن، خود را به نامهایی شناسانده است (نک: نشار، ۳۶۳-۳۶۷). برخی از صاحب نظران شیعه نیز با توجه به اخبار ائمه (ع) اسماء را مخلوق می‌دانسته‌اند (کلینی، ۱۱۲/۱، ۱۱۳، ۱۱۶)؛ اگرچه ابن بابویه (ص ۱۸۸-۱۸۹) بر این باور بود که اسماء الله نه حادثند و نه قدیم. از این رو، نظر متکلمان شیعه بر این بوده است که علم خداوند به اسماء خود همیشگی و ازلی است، اما حروف و اصوات اسماء نمی‌تواند ازلی باشد، زیرا اگر اسماء را همچون ذات قدیم بدانیم، مغایر با توحید است، در حالی که خداوند اسماء را اظهار داشت تا واسطه میان خلق و خالق باشند و خلق با این اسماء خالق را بخوانند و بشناسند (کلینی، ۱۱۶/۱). در این میان، اندیشه‌های دیگری نیز وجود داشته است، چنانکه عین‌القضات همدانی (نامه‌ها، ۲۵۸/۲-۲۵۹)، غیر از اسم «الله» دیگر اسمی را مخلوق می‌داند. در نظر عین‌القضات، همه اسماء غیر از «الله» نخست برای غیر خدا موضوع بوده‌اند و سپس خداوند را به آنها متصف کرده‌اند (قس: ابن قیم، الصواعق، ۳۰۰).

مسأله دیگر متکلمان این بود که آیا اسم عین مسمی و ذات اوست، یا غیر او؟ حشویه، کرامیه، اشعریه و نیز حروفیه بر این باورند که اسم عین مسمی است، چه اگر اسم غیر مسمی باشد، باید به مخلوق بودن اسماء قائل شد و ازلی بودن آنها را نفی کرد (فخرالدین، التفسیر، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ مجموعه...، ۹۶-۹۷؛ ابن سلوم، ۹۹). اما معتزله به جدا بودن اسم و مسمی قائل شده، و اسماء را غیر ذات حق تعالی دانسته، و گفته‌اند که خداوند در ازل هیچ اسم و صفتی نداشت و وقتی که آفریدگان را خلق کرد، در پی آن اسماء و صفات برای او اعتبار شد؛ پس اسماء و صفات او به این معنا مخلوقند (دارمی، ۷-۸؛ ابویعلی، ۷۰-۷۱؛ ابن سلوم، ۹۷). شیعه امامیه نیز همچون معتزله، اسم را غیر از مسمی دانسته، و توحید را نه در پرستش اسم یا اسم و مسمی، بلکه در پرستش مسمی تبیین کرده‌اند (کلینی، ۱۱۳/۱-۱۱۴؛ ابوالفتح، ۴۹۳/۲؛ کاشانی، ۳۲۲/۵)، زیرا به گمان آنان، اسم مؤلف از اصواتی است ناپایدار که برای شناساندن مسمی وضع شده، و قابل تبدیل و دگرگونی است، در حالی که در خصوص اسماء الله، مسمی پایدار و باقی است. علاوه بر اینها وجود نامهای متعدد برای مسمای واحد و نیز دگرگونی نامهای مختلف برای خداوند به حسب زبانهای مختلف، عینیت اسم و مسمی را منتفی می‌دارد (فخرالدین، لوامع...، ۲۲-۲۳؛ قس: اعجوبه، ۵۱).

اسماء الله در عرفان: در کنار متکلمان و حکیمان، نگرش عارفان

و اهل سلوک نیز درباره اسماء الهی صبغه‌ای خاص، و هیأتی ممتاز و متمایز دارد. گزافه نیست اگر گفته شود که سلوک عارفانه و جهان بینی صوفیانه در هیچ یک از مراحل و مراتبش بدون توجه به اسماء الله در خور تحلیل و تعلیل نمی‌نماید. اینکه صوفیه معرفت عارفانه را به معرفت اسماء و صفات حق پیوسته دانسته‌اند (غزالی، روضه...، ۹۲)، و در بدایت سلوک، تأثیرپذیری سالک مبتدی را از اسماء الله محک سنجش و ارزیابی درون وی تلقی کرده‌اند و در جست و جوی مناسبتی بین باطن او با نامهای خداوند بوده‌اند (نک: فخرالدین، التفسیر، ۱۵۵/۱)، و اینکه ترقی در سلوک خانقاهی را بعضی از آنان بر اثر تلقین اسماء حسنی میسر می‌یافته‌اند (لاهیجی، ۷۰۳؛ نیز نک: جندی، نفعه، ۶۰)، و هم اینکه حتی سماع صوفیانه را برای سالکانی تجویز می‌کرده‌اند که به معرفت اسماء و صفات الهی آشنا می‌بوده‌اند (نک: کشیری، ترجمه...، ۶۰۳؛ غزالی، احیاء...، ۶۵۳/۲)، مؤید اهمیت خاص این موضوع بوده است، تا جایی که پس از ظهور ابن عربی و اتباع او در قلمرو عرفان اسلامی، مثلث هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی در این مکتب بر مبنای اسماء الهی مطرح می‌شود.

با آنکه پیش از ابن عربی در میان صوفیه نسبت به اسماء و عینیت یا غیریت آنها با مسمی همانند متکلمان اختلاف نظر وجود داشته است (نک: کلاباذی، ۳۹؛ قس: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات...، ج بولاق، ۱۹۷/۴-۱۹۸)، اما ابن عربی (همان، ۲۳۷/۴-۲۳۸) و پیروان او حقیقت اسم یا عین مسمی را صفت و نسبت می‌دانند و حتی بین اسم و صفت فرقی نمی‌گذارند و آنها را دو لفظ مترادف و بر یک معنی بر می‌شمارند و به حکم برخی آیات (شوری، ۱۰/۴۲؛ اسراء/۱۷) به عینیت اسم و مسمی قائلند (لاهیجی، ۱۸۲؛ شعرانی، ۷۶)، ولی چون حقیقت اسم صفت و نسبت است، و صفات حق تعالی متکثر، پس نامهای او نیز متکثر است؛ اما از سوی دیگر، چون صفات عین ذات باری تعالی است و ذات او واحد، پس صفات را هم وحدت است و بر همین قاعده اسماء نیز دارای وحدتند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۲۹۴/۴؛ لاهیجی، همانجا). از این رو، ظهور اسماء در مظاهر متعدد منافی اتحاد ذاتی نیست، زیرا صفات - که عبارتند از نسبتها - اموری عدمینند که همگی به یک ذات واحد برمی‌گردند (ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۱۶۳/۱، الفقه، ۱۰۲). از سوی دیگر، هر اسمی از اسماء الهی به انفراد متضمن حقایق همه نامهای دیگر است و هر اسمی در عین آنکه مستقل است و به اعتبار معنایی که دارد، غیر از هر نام دیگر است، از لحاظ اینکه همه نامها به یک ذات واحد برمی‌گردند، مساوی و برابرند و هیچ گونه تفضیل و ترتیبی به نسبت ذات در میان آنها نیست. ولی از لحاظ دلالت هر یک از اسماء به معنایی خاص، طبعاً در میان آنها نوعی ترتب وجود دارد؛ و این ترتب به اعتبار شمول آنها بر دیگر اسماء سنجیده می‌شود؛ چنانکه ۴ اسم «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن»، به نسبت شمول آنها بر دیگر نامها، اتمات اسماء خوانده می‌شوند، و اسم الله و رحمان از لحاظ ذاتی بودن و شمول کلی داشتن بر دیگر

جزئی از اجزاء هستی مظهر اسمی از اسماء الله است، ناگزیر شناخت اسماء و صفات خداوند لازمه شناخت عالم است (ابن عربی، محیی الدین، همان، ۳۹۵/۲؛ جندی، نفعه، ۷۶-۷۷؛ نیز نک: جامی، ۳۹ به بعد؛ خوارزمی، همان ۱۸۲/۱). صوفیه بر مبنای نظرگاه خاصی که نسبت به اسماء دارند و مظاهر آنها را در جمیع اکوان خلق و شئون ممکن می‌جویند، بر نامتناهی بودن اسماء تأکید می‌ورزند (آملی، جامع...، ۱۳۲-۱۳۳؛ ملکی، ۱۱-۱۰؛ نیز نک: عین القضاة، نامه‌ها، ۲۰۹/۲)، و از همین روی، اسماء الحسنی را که به ۹۹ (یا ۱۰۰۱) نام معدود است، اسماء کلی و مکون و رب اکوان و شئون کلی می‌نامند؛ و چون معدودند، آنها را اسماء کلی متناهی می‌خوانند. اما غیر از اسماء یاد شده، خداوند را نامهای بی‌شمار است که اکوان و شئون جزئی مظاهر آنهایند. اینگونه نامها را اسماء جزئی نامتناهی می‌نامند (نک: بابارکنا، ۵۰؛ سلامت، ۸۱-۸۲؛ نیز نک: آملی، المقدمات...، ۳۳۹).

اصولاً صوفیانی چون ابن عربی و بسیاری از زیروان او آفرینش عالم را نتیجه تقاضای ظهور احکام اسماء می‌دانند که به حکم این تقاضا اسماء الهی به اذن الله به ایجاد اعیان تعلق یافتند (ابن عربی، محیی الدین، همان، چ قاهره، ۹۳/۵-۹۵، انشاء...، ۳۶-۳۸). این دسته از اسماء که اعیان ممکنات را ایجاد کردند، عبارتند از حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط که نزد صوفیه اسماء ذاتی و اسماء الهی خوانده می‌شوند و از اسامی نخستین به شمار می‌روند و به نامهای مفاتیح الغیب و ائمه اسماء یا ائمه سبعة نیز شهرت دارند. از این میان، اسم حی «امام الائمه» خوانده می‌شود، به دلیل تقدم آن بر عالم که حیات، البته شرط علم است و شرط بر مشروط مقدم است (نک: عبدالرزاق، ۸؛ آملی، المقدمات، ۱۲۶؛ شاه نعمت‌الله ولی، همانجا؛ پارسا، تحقیقات، ۸۹؛ جامی، ۴۰-۴۱؛ لاهیجی، ۱۸۲).

از آنجا که جمیع امور و شئون عالم خلق دایر بر نامهای خداوند است (نک: ابن عربی، محیی الدین، تفسیر...، ۴۵۹/۱)، هر یک از اعیان ممکنات یا هر یک از شئون عالم متعلق به نامی از نامهای خداست که با آن هستی یافته، و همان نام رب آن عین ممکن شناخته می‌شود (نک: قیصری، ۶۰). به این اعتبار اسمائی که با شئون عالم خلق و اعیان ممکنات نسبت تربیتی و تکوینی دارند، اسماء ربوبی یا اسماء کونی (کیانی) خوانده می‌شوند (نک: سلامت، ۷۸-۸۰؛ جامی، همانجا؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۱۴۴؛ خوارزمی، جواهر، ۱۶۵/۱-۱۶۶).

هر یک از تعینات و اعیان عالم هستی مظهر یک یا چند اسم الهیند، مگر انسان که صورت جامع اسماء الهی است، زیرا همه اسماء متقابله خداوند - اعم از اسماء جلالی و جمالی - بر حسب قابلیت انسان در او جمع آمده است (همان، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ لاهیجی، ۱۰۳، ۱۷۹؛ آملی، جامع، ۱۳۴-۱۳۵)، تا جایی که هر یک از اعضا و قوای او مظهر اسمی است: عقل او مظهر اسماء لطیفه است و نفس او مظهر اسماء قهریه (نک: همان، ۱۳۷). این جامعیت عالم انسانی نتیجه لطف ازلی خداوند بوده که مشیت او از حیث اسماء تقاضای آن داشته است که کون جامعی

اسماء، جامع جمیع اسمائند و در مرتبه نیز فوق رتبه امهات اسماء قرار می‌گیرند (نک: ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات، چ بولاق، ۱۰۱/۸-۱۶۳، فصوص...، ۷۹-۸۰، ۱۸۰؛ خوارزمی، جواهر...، ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ جندی، شرح...، ۴۰).

از نظرگاه صوفیه اسماء الهی الفاضلی نیستند که برای دلالت کردن بر شیء یا اشیاء وضع شده باشند، بلکه همگی به اعتبار صفات وجودیه، یا صفات عدمیه، تجلیات ذات، یا تجلیات مسمی هستند (عبدالرزاق، ۷-۸؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۹/۴؛ سبزواری، ۵۷۴)، و البته مقصود از اسماء نزد آنان صور ملفوظ اسماء نیست، زیرا اسماء ملفوظ غیر از نفس اسماء است (ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات، چ قاهره، ۱۷۵/۱۲؛ خوارزمی، همان، ۱۷۹/۱-۱۸۰، شرح...، ۲۲/۱؛ لاهیجی، ۱۷۸؛ نیز نک: سبزواری، ۸۱، ۵۷۵). هستی مطلق را در مقام یا در حضرت هویت مطلقه نه اسمی بوده است و نه رسمی، و از همین روی ذات باری تعالی در این مقام شناخته و شناختنی نبوده است، تا جایی که اطلاق لفظ «هویت» نیز بر او از تنگی مجال لفظ و عدم شناخت ما نسبت به اوست. اما چون حضرت هویت بر مبنای محبت - که صوفیه آن را سبب وجود عالم می‌نامند - به شناساندن خود اراده کرد، نخست در مجال اسماء خود تجلی کرد. تجلی اول که با این تجلی، نخستین تعین را اراده نمود و ذات خود را با همه اسماء و صفاتش متعین ساخت و به حضرت احدیت تنزل کرد، حضرتی که با وجود استحسان اسماء و صفات، می‌بایست مجرد ذات به دور از ملاحظه ماسوا تلقی شود (نک: خوارزمی، جواهر، ۱۵۹/۸-۱۶۰، ۱۶۸-۱۷۰؛ ابن عربی، محیی الدین، همان، چ بولاق، ۳۹۹/۲، شرح...، ۲۳). در این حضرت نیز، هنوز اسماء و صفات متحقق به تعین عینی تصور نمی‌شود، همچنانکه درخت در هیأت دانه؛ و از همین روی صوفیه آن را مرتبه «عماء» نامیده‌اند (خوارزمی، همان، ۲۶۰/۸؛ عبدالرزاق، ۱۲۴-۱۲۶). از این پس، ذات حق، به قصد شناساندن خود به تجلی ثانی می‌پردازد که عبارت است از تنزل او به مرتبه واحدیت، و آن ملاحظه ذات است همراه با اسماء و صفات که صوفیه به اعتبارات گوناگون به آن مرتبه الوهیت، مقام جمع، و یا جمع الجمع نیز می‌گویند (خوارزمی، همان، ۱۶۵/۱، ۱۸۴). با این تجلی اعیان ثابتة ممکنات که شئون ذات لذاته است، آشکار می‌گردد، تعین اول ذات به صفت عالمیت و قابلیت رخ می‌نماید و به نسب اسمائی متعین می‌گردد و با تجلی شهودی است که وجود ظاهر می‌شود و آن ظهور حق به هیأت اسماء خود در اکوان و موجودات است (عبدالرزاق، خوارزمی، همانجا). با چنین ظهوری است که خداوند خود را با اسماء و مظاهر اسماء می‌شناساند. از همین جاست که صوفیه یگانه طریق خداشناسی را طریق معرفت اسماء و صفات حق می‌دانند (جیلی، ۱۷).

معرفت عالم و امور آن نیز نزد صوفیه، بدون شناخت اسماء الله میسر نمی‌گردد، زیرا مبنای ایجاد عالم اسماء و صفات خداوند است و با آنکه عالم چیزی است جدا و سوا از خداوند، اما به اعتبار آنکه هر

اتباع او - بر آن اتفاق دارند که حق تعالی گاه به تجلی افعالی، یعنی با اسماء و صفات فعل خویش بر بنده تجلی می‌کند و بنده با این تجلی، فعلی جز فعل حق و فاعلی جز حق نمی‌شناسد و همه افعال عالم کون را در افعال حق متلاشی و فانی می‌یابد؛ و گاه به تجلی صفاتی، یعنی با صفات خود تجلی می‌نماید، چنانکه بنده با درک این تجلی، همه اعیان ممکنات و اشیاء را مظاهر و جلوه‌های صفات حق می‌بیند و جز صفات حق چیزی در عالم کون مشاهده نمی‌کند؛ و گاهی در مرتبه فراتر، به تجلی ذاتی، یعنی با ذات خود تجلی می‌کند که بنده در این تجلی ذوات اعیان ممکن را در جنب تجلی ذات الهی فانی، و هرگونه تعین اسمی عالم کثرت را امری عدمی می‌بیند (نک: لاهیجی، ۲۲۷-۲۲۸؛ عزالدین، ۱۵۴-۱۵۵؛ خوارزمی، جواهر، ۲۰۴/۱-۲۰۸).

بر مبنای همین تجلیات سه گانه است که صوفیه اسماء الله را نیز در ۳ طبقه ذاتی، صفاتی و فعلی قرار می‌دهند، به این معنی که اسماء ذاتی را در قلمرو الهیت متحقق می‌یابند و اسماء صفات و افعال را موقوف به عالم اعیان ممکن می‌دانند (نک: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ج قاهره، ۸۱/۷-۸۳، «القسم...»، ۳؛ جندی، همان، ۷۳-۷۴؛ قیصری، ۱۳؛ آملی، همان، ۱۳۳) و نیز بر مبنای تجلیات اسمائی است که عارفان به طبقه‌بندی دیگری می‌پردازند و اسماء الله را به اسماء مفاتیح الغیب و اسماء مفاتیح الشهاده تقسیم می‌کنند. نوع نخست مبتنی بر نامهایی است که جز خداوند کسی از آنها اطلاع ندارد و اینها تحت اسم اول و باطن قرار دارند و به عالم اعیان ممکن تعلق نمی‌گیرند، مگر بر اقطاب و کاملان که خداوند با هويت ذاتی بر آنان تجلی می‌کند. در طبقه دوم اسمائی قرار می‌گیرند که به عالم ممکنات تعلق دارند و در دایره اعیان ممکن ظهور می‌یابند (مهریان، ۵۲۴).

گفتنی است که تجلیات اسمائی در سلوک عرفانی و ارتقا به مراتب کمال به میزان معرفت سالک به حقیقت اسماء متعلق است و بدون معرفت عرفانی به اسماء الهی، هر چند مثلاً تجلی صفات رخ نماید، صوفی به معارف تفصیلی و وصول به مراتب کمال نائل نمی‌گردد (قس: علاءالدوله، ۱۹۴-۱۹۵). نسبت بنده با خداوند از لحاظ اینکه محل ظهور و تجلی اسماء الله و آثار آنهاست، نسبتی بالقوه است که صوفیه از آن به «تعلق» تعبیر می‌کنند (نک: جندی، همان، ۵۹) و معرفت عارف به علم اسماء منوط به کوشش از جانب او و کوشش از جانب خداوند است. لیکن بنده باید دو مرحله دیگر را سپری کند تا تجلیات اسمائی در او مرکوز گردد. یکی مرحله تخلق است که نزد صوفیه با تربیت نفسانی و سلوک عرفانی و سز انجام، با انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار دارد، تا جایی که «احصاء اسماء» نیز نزد آنان به تخلق به اسماء تفسیر شده است (نک: غزالی، روضه، ۹۱؛ عبدالرزاق، ۶؛ قس: شاه نعمت‌الله ولی، ۲؛ فیض، علم...، ۱۰۲/۱). تخلق به اسماء الله آنگاه میسر است که بنده به مقتضای حقیقت هر اسمی چندان قیام کند که آثار آن اسم در او ظاهر و ثابت شود و خلق او گردد (جندی، همانجا). این مرحله از معرفت اسماء که به قول ابن عربی (الفتوحات، ج قاهره،

چون آدم بیافریند و در این آینه تمام نما جمیع اسماء نیکوی خود را مشاهده کند (بابارکنا، ۵۰-۵۱). از همین روی، خداوند که همه اشیاء و اعیان ممکنات را با یک دست و به امر کلمه کُنْ آفریده بود، آدم را با دو دست خود خلق کرد، چنانکه همه اسماء نیکویش را در میان دو دست جمع نمود و صورت جامع آدم را که مظهر همه اسماء اوست، به وجود آورد (ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج بولاق، ۴۶۸/۲). به این اعتبار است که مبحث اسماء از نظر صوفیه - خاصه ابن عربی و اتباع او - با نظریه انسان شناسی عرفانی پیوندی استوار پیدا می‌کند و جمیع شئون صوری و معنوی انسان با معرفت اسماء ارتباط می‌یابد، تا جایی که به گمان صوفیه اگر در آفرینش انسان جمیع اسماء الحسنی دخیل نمی‌بود و همه اسماء در انسان ظهور نمی‌یافت، نه تنها انسان خلیفه نمی‌بود و از حیث علم و معرفت بر فرشتگان برتری نمی‌یافت، بلکه همچون حیوانی انسان نما می‌بود (همان، ج قاهره، ۱۷۶/۴؛ پارسا، شرح...، ۳۳، ۳۴، ۳۶؛ علاءالدوله، ۱۹۴). از این روی، اگر هر یک از تعینات که مظهر اسمی از اسماء الهیند و با خداوند نسبتی محدود دارند که در عرف صوفیه از آن به نسبت اسمائیه تعبیر می‌شود (نک: لاهیجی، ۱۷۸-۱۷۹)، انسان از آن روی که جامع جمیع اسماء الله است و خداوند او را به صورت خود (و به قولی به صورت رحمان) آفریده است، نسبت اسمائی او با آفریدگارش، نسبتی جامع است، و صورت انسانی را بر اثر ظهور همه اسماء به دست آورده، و با چنین صورتی و نسبتی است که مستحق خلیفه الهی گردیده، و حمل بار امانت الهی را - که به قولی چیزی جز اسماء الله نیست - برعهده گرفته است (همو، ۱۸۱-۱۸۲؛ مسعودی، ۶۹).

البته همه افراد نوع انسان شایستگی مرتبه خلافت و امامی ندارند، بلکه این مرتبه امری بالقوه است که تا فعلیت نپذیرد، مرتبه خلافت بالفعل حاصل نمی‌شود (آملی، جامع، ۱۳۶؛ جندی، نفتح، ۵۸-۵۹؛ قس: ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ج بولاق، ۴۳۷/۳). اما اینکه انسان چگونه می‌تواند این کیفیت را از قوه به فعل درآورد و نسبت اسمائی خود را با خالق تحقق بخشد و به مرتبه انسان خلیفه دست یابد، نکته‌ای است که اساس راه و روش صوفیه بوده است و برپایه آن میان اسماء الهی و سلوک عرفانی به سوی کمال پیوندی عمیق ایجاد کرده‌اند. این ارتقا البته بر اثر کشش الهی و کوشش بنده در حوزه اسماء رخ می‌نماید. کشش الهی همان تجلیات اسمائیه است که خداوند همواره از پس حجابهای اسماء خویش بر بنده افاضه می‌کند و بنده به قدر استعدادش از آن بهره‌ور می‌گردد (سهروردی، ۱۶۴؛ نیز نک: جیلی، ۳۹-۴۰؛ عین القضاة، نامه‌ها، ۲۰۹/۲؛ نجم‌الدین، ۱۸۷-۱۸۹). با تجلی اسمائی است که بنده سالک دگرگون می‌گردد و با تجلی هر اسمی، در او حالی و حالتی پدیدار می‌شود و نکته‌ای بر او آشکار می‌گردد (عین القضاة، همان، ۷۴/۱). بعضی گفته‌اند که تجلی اسمائی ممکن است که با یک اسم روی نماید و نیز ممکن است که با چند اسم صورت پذیرد (نک: شهرستانی، گ ۲۵ الف-ب)، اما جمهور صوفیه - خاصه ابن عربی و

نبی اکرم (ص) است. از همین روی، نام عبدالله از روی حقیقت خاص اوست و از پس او به اقطاب - که با تجلیات و تکمیل نسبت اسمائی از طریق تخلی و تحقق در زمره ورثه و اتباع اویند - تعلق می‌گیرد (عبدالرزاق، ۹۱-۹۲؛ نیز نک: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات، ج قاهره، ۴۲/۱).

بدین سان، اسماء الله که مثلث هستی شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی عرفانی را نزد صوفیه ترسیم می‌کند، همچون زینت و زیوری الهی است که سالک باید در سلوک عرفانی خود به آن آراسته گردد (همو، الطريق...، ۲۰۴). آراء مربوط به اسماء الله هویت صوفیه را در جهان اسلام به رایج‌ترین نام خدا نزد آنان، یعنی «حق» پیوند زده است. این نام جهان بینی عرفانی را - که از حق و ماسوای حق، جز حق تعالی چیزی نمی‌طلبند - تبیین کرده، و شناخت آن لازمه سلوک صوفیانه شده است (نک: محمد بن منور، ۲۴۱/۱؛ بابا رکنا، ۴۹؛ فخرالدین، التفسیر، ۱۲۶/۸).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانزی کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، المقدمات من کتاب نص التصوف، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ۱۹۷۴ م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، قم، ۱۳۹۸ ق؛ ابن تیمیه، احمد، الایمان، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ ابن سلوم، محمد، مختصر لوامع الانوار البیة، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ ابن عربی، ابوبکر، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ ۱۹۸۸ م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، انشاء الدوائر، به کوشش نیرگ، لیدن، ۱۴۳۶ ق؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، تهران، ۱۹۷۸ م؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ همو، الطريق الی الله تعالی، به کوشش همو، دمشق، ۱۴۱۱ ق؛ ۱۹۹۱ م؛ همو، الفتوحات المکیة، بولا، ۱۲۹۳ ق؛ همو، همان، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ ق؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عینی، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۸۰ م؛ همو، الفقه، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۰۱ ق؛ ۱۹۸۱ م؛ همو، «القسم الالهی»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق؛ ۱۹۲۸ م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الصواعق المرسله، تلخیص محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ همو، مدارج السالکین، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ ۱۹۷۲ م؛ ابوحاتم رازی، احمد، الزیة، به کوشش حسین بن فیض الله همدانی، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابوالفتح رازی، حسین، روح الجنان و روح الجنان، به کوشش مرضی مدرسی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ ابویعلی، محمد، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالشرق؛ اعجوبه، ریاض الدین، شمس الحقیقه، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ بابا رکنا، سعود، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کورتی، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ ۱۹۲۸ م؛ بیهقی، احمد، الاسماء والصفات، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، الاعتقاد والهدایة، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ پارسا، محمد، تحقیقات، دهل، افغانی دارالکتب؛ همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگرزاد، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ توریشنی، فضل الله، المعتمد فی المعتقد، استانبول، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۹۰ م؛ تهنوری، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲ م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد التصوف، به کوشش ویلیام جیتک، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ همو، نفاة الروح و تحفة الفتح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جونبی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ ۱۹۵۰ م؛ جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۰۴ ق؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش مجدجواد

ذوقی است عزیز و ارجمند، بر اثر ذکر مداوم اسماء تحقق می‌یابد و «لسان حال»، قلب بنده را به انوار اسماء روشن می‌سازد و «لسان فعل» او نیز به حقایق اسماء آشنا می‌گردد و تخلی به حقیقت اسماء حاصل می‌شود (نک: همو، تفسیر، ۴۵۹/۱-۴۶۰، نیز نک: الفتوحات، ج قاهره، ۴۰۱-۴۰۳؛ جندی، همان، ۶۴-۶۵؛ فرغانی، ۳۶۹).

البته تخلی به حقایق اسماء الله به نظر صوفیه تخلی «من حیث ماهی» است و هیچ گونه مشارکت و مماثلت را بین حق و خلق ایجاب نمی‌کند (غزالی، همانجا؛ ابن عربی، محیی‌الدین، همان، ۴۸۷/۱-۴۸۸؛ پارسا، تحقیقات، ۷۸). به همین سبب، گرچه برخی از صوفیه تخلی به جمیع اسماء الله را ممکن دانسته‌اند (قس: عین‌القضات، تمهیدات، ۳۴۵)، اما بیشتر آنان تخلی به اسم الله را ناممکن و آن را اسم علم و خاص ذات باری تعالی می‌دانند (قشیری، التخبیر...، ۲۰؛ سراج، ۸۹؛ جندی، همان، ۵۸). با آنکه بعضی از صوفیه تخلی به اسم رحمان را هم در وسع و طاقت بنده نمی‌دانند (سراج، همانجا). لیکن گروهی حتی تخلی به اسم الله را توجیه کرده، و آن را قائم مقام مسمی - و نه عین آن - دانسته‌اند (جندی، همانجا).

پس از تخلی به اسماء الله مرحله کمال پیوند اسمائی مقدور می‌گردد و آن مرحله تحقق است. در این مرحله است که دل بنده عرش اسماء می‌گردد و با آثار و احکام اسماء یار و همراه می‌شود و مصادیق اسماء در عالم خلق از او - که متحقق به اسماء شده است - به ظهور می‌رسد و گفتار و کردار او قائم مقام آثار اسماء الهی می‌گردد (همان، ۵۹؛ پارسا، همان، ۳۹-۴۰). نیز در این مرحله است که بنده اسماء الله را الفاظی مجرد نمی‌بیند، بلکه هر اسمی از اسماء الهی را متضمن معانی دیگری می‌یابد که هر معنایی خود دارای بطون عدیده است، ولی البته بنده به کنه و غور معانی همه بطون اسماء نمی‌رسد (ابن عربی، محیی‌الدین، «القسم»، ۲-۳؛ عزالدین، ۲۵؛ پارسا، همان، ۷۸). با اینهمه، بنده ای که به اسماء و صفات حق تخلی یافته، و متحقق به آثار اسماء شده است، در ورای اسماء، حقایق و مفاهیمی خاص می‌یابد، چنانکه در پی اسم الله هیبت و کبریا، و در ورای نامهای رحمان و رحیم، محبت، مودت، عون و نصرت مشاهده می‌نماید (سراج، ۸۸) و خود از آن مفاهیم و حقایق بهره می‌برد و به درجه انسان خلیفه می‌رسد، چنانکه اگر به حقیقت اسم رحمان تحقق یافت و حظ خود را از آن اسم برداشت، متصف به همان اسم یعنی «عبدالرحمان» می‌شود، و چون به حقیقت رحیم تحقق پذیرفت و از آن بهره‌ور شد، متصف به حقیقت همان اسم، یعنی «عبدالرحیم» می‌گردد (غزالی، المقصد...، ۶۷؛ برای دیگر نمونه‌های حظ از اسماء، نک: همان، ۶۵ به بعد؛ سهروردی، ۱۶۴ به بعد). اینگونه «عبد» ها کسانی‌اند که به مرتبه انسان خلیفه رسیده‌اند. اینان ارباب تجلیات اسمائی‌اند و به حقیقت اسمی که بر آنها تجلی کرده است، متحقق شده‌اند و پیشوای آنان «عبدالله» نامیده می‌شود که حق تعالی با همه اسماء خود بر او تجلی کرده، و به همه اسماء تحقق یافته، و او

چنین - به میان نیامده است، اما ماده «وصف» به صورت فعلی بارها در قرآن کریم به کار رفته، و بیشتر کاربرد آن نیز در باب وصف خداوند بوده است. در این آیات که عموماً به باورهای شرک آلود عرب اشاره دارد، به طور کلی اعتقاد به خدایانی جز خداوند یکتا نقل و نکوهش شده، و تعبیر «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» یا تعبیری همسنگ آن در پی آمده است (مثلاً نک: انعام/۶: ۱۰۰؛ انبیاء/۲۱: ۲۲؛ صافات/۳۷: ۱۵۸-۱۵۹؛ زخرف/۴۳: ۸۱-۸۲). بدین ترتیب، بر خورد انتقادی قرآن با وصف خداوند که در این آیات منعکس شده است، ناظر به تعالیم شناخته شده اسلام در نفی شرک و اثبات توحید است و با آنچه در مباحث اعصار پسین به عنوان صفات الهی مورد گفت و گو بوده، ارتباطی مستقیم نمی یابد.

در منابع حدیثی نیز اگرچه کاربرد تعبیر صفت برای خداوند - با نگرشی مثبت - بی سابقه نیست، اما کاربردی صرفاً لغوی دارد (نک: بخاری، ۲۷۳/۴؛ مسلم، ۵۵۷/۱؛ نسائی، ۱۷۱/۲؛ بیهقی، ۳۸).

در متون روایی مربوط به سده نخست هجری، واژه صفت و هم‌ریشه‌های آن هنوز کمابیش به معنای لغوی و کهن خود به کار رفته است، اما حتی اینگونه کاربردهای لغوی نیز از تحول معنایی این خانواده واژگانی به دور نبوده است. به عنوان نمونه، در دعای نخست از صحیفه سجادیه، در تعبیر «عجزت عن نعته اوهام الواصفین»، ماده وصف در معنای لغوی خود و به عنوان مترادف نعت به کار رفته است، اما آنچه این عبارت در مقام بیان آن برآمده است، نه نقد اندیشه‌هایی از نوع افکار مشرکان مخاطب قرآن و تزیه خداوند از وصف به شریک داشتن و فرزند داشتن، بلکه هدف نقد اندیشه‌های جسم‌گراست که در آن عصر در میان مسلمانان زمینه می‌یافت و گوینده به دنبال نفی تکیه بر قوه وهم انسانی به گونه‌ای است که خداوند را به صفاتی جسمانی متصف نماید.

تحول معنایی اصطلاح صفات: در سخن از خداشناسی، بی‌درنگ پس از اثبات صانع، نخستین پرسشی که برای پیروان ادیان به میان می‌آید، پرسش از «ویژگیهای» صانع و معبود است (برای بررسی تطبیقی مباحث صفات در کلام اسلامی با کلام دیگر ادیان، نک: ولفسون، «فلسفه...»، فصل ۲). ذکر نامهایی برای خداوند در قرآن کریم، چون حی و علیم و قدیر که به چنین ویژگیهایی اشاره داشت، عالمان اسلامی را بر آن می‌داشت تا این باب را گشاده بینند و در نقطه مقابل مضمون آیاتی چون «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری/۱۷: ۱۷) آنان را از همانندسازی خداوند با هر شیئی از مخلوقات پرهیز می‌داد. اگرچه گاه در منابع منتقد و موضع‌دار، برخی از مکاتب در طول تاریخ فرق اسلامی به تعطیل و تشبیه، یعنی به نفی ویژگیها یا به همانندسازی با مخلوقات متهم گشته‌اند، ولی در یک داوری عام باید گفت که همگی سخن‌گویان بر هر دو دسته آیات آگاهی داشته، و به زعم خود در پی جستن راهی میانه بوده‌اند.

برای دست یافتن به یک داوری تاریخی، باید در نظر داشت که

شریعت، اصفهان، مشعل؛ هم، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ دارمی، عثمان، الرد علی بشر المرسی، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۳۵۸ ق؛ سبزواری، ملاحادی، شرح الاسماء، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سراج طوسی، عبدالله، اللع فی التصوف، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلامت علی خان، حقایق و معارف القدر، حیدرآباد، مطبعة خیر اورنگ آباد؛ سلمان، عبدالعزیز محمد، الکوائف الجلیة، ریاض، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ سنایی، کلیات اشعار، ج تصویر، کابل، ۱۳۵۶ ش؛ سهروردی، عمر، رشف النصائح الایمانیة، ترجمه معلم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، «بیان الاصطلاحات»، ضمن ج ۴ رساله‌ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شعرانی، عبدالوهاب، اللویات والجواهر، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ شهرستانی، محمد، مفتاح الاسرار، ج تصویر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجوری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیة، لاهور، ۱۹۸۱ م؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ علاءالدوله سنناتی، احمد، مصنفا فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عقیق عسران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش علینقی منزوی و عقیق عسران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، روضة الطالبین، به کوشش محمد بخت، بیروت، دارالنهضة الحدیثه؛ همو، المقصد الأستغنی، به کوشش فضل شحاده، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ همو، لوازم البينات، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ ق؛ فیض کاشانی، محسن، علم الیقین، قم، ۱۳۵۱ ش؛ همو، قرة العیون، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، التححیر فی التذکیر، به کوشش ابراهیم بیونی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ همو، ترجمه رساله تشبیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، ج سنگی، تهران؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ ق؛ کفعمی، ابراهیم، البلدالامین، ج سنگی، تهران؛ کلاباذی، محمد، التعریف لمذهب اهل التصوف، به کوشش عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ لاهیجی، محمد، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی و عفت کریماسی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ماتریدی، محمد، التوحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مجموعه رسائل حروفیه، به کوشش کلمان هوار، لیدن، ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م؛ محمد بن متور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سعود بیگ، احمد، ام الصحایف، نسخه خطی موزه ملی کراچی، شم ۶ - ۱۹۷۰؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ ملکی تبریزی، جواد، لقاءالله یا کتاب دیدار، تهران، آفتاب؛ مهربان اورنگ آبادی، عبدالقادر، اصل الاصول، مدرس، ۱۹۵۹ م؛ میدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الارباب، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرصاد العباد، به کوشش محمداسدین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نشار، علی سامی و عتار جمعی طالبی، عقائد السلف، اسکندریه، ۱۹۷۱ م؛ یمانی، محمد، ایثارالحق علی الخلق، بیروت، ۱۳۱۸ ق؛ نیز:

Boneschi, P., «Al-Muhamyin, un des plus beaux noms d'Allah», RSO, vol. XXXII; Jomier, J., «Le nom divin al-Rahman dans Le Coran», Mélanges Louis Massignon, Damascus, 1957, vol. II; Moubarak, Y., «Les noms, titres et attributs de Dieu dans Le Coran...», Le Musée, 1955, vol. LXVIII; Redhouse, J.W., «The Most Comely Names: al-Asmā'al-Husnā...», IRAS, 1880, vol. XII.

نجیب مایل هروی

تکمله - صفات الهی در علم کلام: واژه «صفت» اساساً از مفردات قرآنی نیست و در کتاب، سخنی از صفات الهی - با تعبیری

به اقاویم سه‌گانه شمرده شده، ممکن است با همین دیدگاه او در باب اثبات صفات برای ذات باری، مرتبط بوده باشد؛ به هر حال، تحلیلی بر اندیشه کلامی زراره هنوز ارائه نشده است.

به عنوان دیدگاهی یخته‌تر باید به نظریه سلیمان بن جریر زیدی در میانه سده ۲/ق ۸ اشاره کرد که ولفسون آن را برای بیان تصور درست نسبت به صفات، نخستین نظریه در نوع خود، در تاریخ کلام اسلامی دانسته است («فلسفه»، ۲۰۷). برپایه نقل اشعری، وی معتقد بود که «علم خدا نه اوست و نه غیر او» (همان، ۵۴۷، نیز ۱۷۱). نکته مهم در نظریه سلیمان این است که وی در عین اینکه صفات علم، قدرت و حیات را شیء می‌انگارد، اما با نگرشی مجموعی، اطلاق «اشیاء» بر صفات را جایز شمرده است (همانجا). بر این پایه می‌توان برداشت کرد که وی در نظریه خود، ضمن تصور حالتی میان عینیت با ذات و غیریت با آن، مصداق یا مصادیق آن حالت را یگانه، و نه متعدد می‌دانسته است؛ نکته مهم دیگر در نظریه سلیمان، دیدگاه او در مورد صفت اراده است. وی در عین اینکه اراده را همچون علم و قدرت نه عین خدا، و نه غیر خدا دانسته، ابایی از آن نداشته است که به ازلی بودن اراده تصریح نماید (نک: همان، ۵۱۴). ضمناً این نکته نیز در درک بهتر نظریه سلیمان در صفات و به خصوص اراده، حائز اهمیت است که وی به شدت منکر بدهاء بوده است (نک: سعد بن عبدالله، ۷۸؛ نیز برای دیدگاه صاحب الطاق و جوالیقی، نک: اشعری، همان، ۳۷، ۴۱-۴۲، جم: بغدادی، ۴۳).

در آراء منقول از هشام بن حکم (د ۱۹۹ق)، وی همچنان بر آن بود که علم خداوند به اشياء ازلی نیست (قس: مفید، ۶۰، که این انتساب را نادرست خوانده است)، اما با وجود این، شایسته نمی‌دانست که علم و دیگر صفات الهی «محدث» و «مخلوق» خوانده شوند (نک: اشعری، همان، ۳۷-۳۸؛ کلینی، ۱۰۶/۱؛ نیز نک: حسینی، ۱۴-۹۹). از استدلالات هشام بر ابطال باور به ازلی بودن علم، آن بود که در صورت علم خداوند به افعال بندگان پیش از وقوع آنها، اختیار مردم و تکلیف آنان باطل خواهد بود (نک: اشعری، همان، ۳۷؛ بغدادی، ۴۱).

هشام در ادامه نظریه پیشینیانی چون ابومالک و ابن‌میشم، نظریه‌ای را مطرح می‌ساخت بر این مبنا که صفت خود قابل وصف نیست و صفات خدا، از آن جمله علم و اراده، نه عین ذات و نه غیر آن هستند (نک: اشعری، همانجا؛ برای مناظرات او با ابوالهذیل علاف معتزلی در این باره، نک: شهرستانی، ۱۶۴/۱-۱۶۵). بی‌تردید، این نظریه را باید یکی از مهم‌ترین نظریه‌های «شبه احوال» به شمار آورد که سعی کرده است تا از افراط اهل تشبیه و تفریط اهل تعطیل رهایی جوید؛ چنانکه ذات باری را «بیرون از دو حد، حد ابطال و حد تشبیه» دانسته است (نک: کشی، ۲۸۴). شکلی مفهوم‌تر از دیدگاه هشام را می‌توان در مناظره‌ای میان امام صادق (ع) با شخصی زندیق یافت که به روایت هشام بن حکم رسیده است. در این روایت بر محدودیت عقل بشری و هم بر نارسایی واژگان زبانی در بیان مسائل مربوط به ذات باری تکیه شده، و برای

بررسی تطبیقی آراء مکاتب مختلف در باب این ویژگیها، ابدأ به معنی آگاهی یافتن بر موضع‌گیریهای هر مکتب در قبال یک مسأله واحد نیست؛ بلکه این صورت سؤال بوده که در طول چند قرن نخستین هجری، خود در حال دگرگونی و شکل‌گیری بوده است. همین متحول بودن مفاهیم در بحث صفات است که موجب می‌شود موضع‌گیریهای کهنه‌تر برای عالمان بعدی شگفت‌انگیز و افراطی جلوه نماید. به واقع با نگرشی یکسان و فاقد تمییز تاریخی باید اعتراف کرد که نخستین متکلمان چون جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان یا به راه تعطیل رفته‌اند، یا به تشبیه افتاده‌اند و گویی هیچ یک راه متعادلی را نیافته‌اند.

در کنار مفهومی که از صفات اراده می‌شد، سخن از چگونگی وجود آن، و نسبت آن با ذات نیز پیش می‌آمد و از نحوه وجود آنها بحث می‌شد؛ بدین ترتیب، نتیجه‌هایی مختلف به دست می‌آمد که آیا صفات خدا چیزی غیر ذات خدا، یا عین ذات خدا هستند؟ یا نسبتی دیگر با ذات باری دارند؟ بدین ترتیب، در پاسخ به سؤالاتی در باب معنای صفات، وجود مستقل آنها و حدوث و قدم آنها، متکلم، حتی از دیدگاه خود، در فاصله‌ای بسیار نزدیک نسبت به کفر قرار می‌گرفت؛ اما از دیدگاه دیگران، همواره آن‌کس که نظریه‌ای کلامی در باب صفات ابراز داشته، به نحوی به عدول از راه میانه، و گرایش به تعطیل یا تشبیه متهم گشته است. در بررسی فرق، حتی این روش که تعطیل و تشبیه به عنوان دو حد تلقی گردند و جایگاه هر عقیده نسبت به این دو حد سنجیده شود، روشی غیر تاریخی است؛ بلکه ممکن است این دو حد به عنوان دو شاخص، به کناری نهاده شوند و مفهوم راه میانه، حد تعطیل و حد تشبیه به عنوان مفاهیمی متغیر در عقیده یکایک فرق، مورد بررسی تاریخی قرار گیرد.

اسماء و صفات در محافل امامیه: با وجود اینکه حجم دانسته‌ها از نظریات کلامی مربوط به صفات در نیمه نخست سده ۲/ق ۸ بسیار اندک است، باید اهمیت روایاتی نسبتاً گسترده و تبیین شده از امام صادق (ع) را خاطر نشان کرد که در آنها از صفات الهی سخن آمده، و صفات، به روشنی به معنای اصطلاحی خود در برابر اسماء، به کار رفته است (مثلاً نک: کلینی، کتاب توحید؛ ابن بابویه، ۳۴-۴۴، جم).

مسائل مربوط به اسماء و صفات، از نیمه نخست سده ۲ق، در محافل کلامی شیعه در کوفه، از محورهای اصلی بحث و اختلاف نظر بوده که گزارشهایی مجمل، اما پرارزش در این باره، در منابع فرقه شناختی برجای مانده است. برپایه نقل اشعری، زراره و در رأس آنان زراره (د ۱۴۸ یا ۱۵۰ق/۷۶۵ یا ۷۶۷م) بر آن بودند که خداوند از ازل عالم، سمیع و بصیر نبود، تا آنکه علم، سمع و بصر را برای خود آفرید (مقالات...، ۳۶؛ قس: بغدادی، ۷۶؛ شهرستانی، ۱۶۵/۱). برپایه روایات شیعی می‌دانیم که وی از تأکید کنندگان بر این نظریه بوده که هر «شیء» جز «الله» مخلوق است (نک: کلینی، ۸۲/۱) و این نکته محتمل است که همچون برخی دیگر از متکلمان شیعه در دیدگاه او صفات الهی چون علم، از مصادیق «شیء جز الله» شمرده می‌شده‌اند. اینکه زراره در یکی از روایات مخالف (نک: کشی، ۱۶۰)، در ردیف نصاری و قائلان

دوری جستن از دو حد تعطیل و تشبیه، پذیرش گونه‌ای از بیان کیفیت لازم شمرده شده است؛ کیفیتی که جز او کسی را سزاوار نیست و کسی را نیز یارای احاطه و آگاهی بر آن نیست (نک: کلینی، ۸۳/۱-۸۵).
در سده ۳/ق ۹م، ادامه دهنده زنجیره متکلمان متقدم امامی، مکتب اصحاب هشام بن حکم است که در رأس آنان می‌توان از یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور و ابوجعفر سکاک نام آورد (نک: ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۳). فرد اخیر کتابی با عنوان کتاب التوحید تألیف کرده که نجاشی گویا بر پایه استغراب زبان، آن را به طعن کتابی در تشبیه دانسته است (ص ۳۲۹). چنین می‌نماید که ناهمخوانی زبان کلامی هشام با متکلمان معتزلی و متکلمان هم‌طیف با آنان، چه در واژگان اصطلاحات و چه در زاویه نگرش به مطلب، موجب شده بود تا مکتب هشام به عنوان مکتبی تجسیم‌گرا در محافل کلامی و فرقه‌شناسی شناخته شود. در این میان، شاگردان هشام که مطالب خود را به زبانی قابل فهم‌تر برای دیگران بیان کرده بودند، بیش از شخص هشام از نسبت تجسیم‌میرا گشتند. ابن ابی الحدید به عنوان نقادی که با دیدی مثبت به این جریان کلامی نگرسته است، تنها در تیرنه شخص هشام تردید کرده، و امر را درباره اصحاب او، سهل دانسته است (نک: همانجا).

به‌عنوان یکی از ویژگی‌های این گرایش کلامی نسبت به مسأله صفات، باید به زاویه دید آنان نسبت به دلالت ظاهری ادله نقلی اشاره کرد که به نحو روشنی از زبان فضل بن شاذان بیان شده است. در مقایسه‌ای میان مندرجات کتاب اللعل او با آنچه کثی از لسان وی نقل کرده است، آشکار می‌گردد که فضل (و با تعمیم مکتب هشام) برای اقرار به «ما جاء من عند الله» اعتباری بسیار قائل بوده است و بر همین پایه آیات مربوط به مبحث صفات را بر معنای ظاهری آن حمل کرده، و به گونه‌ای از تجسیم قائل شده است؛ اما همچون دیدگاه شناخته از شخص هشام، وی صفات خداوند را برخلاف مفهوم عادی آن در مورد انسانها دانسته، و بر اینکه هیچ یک از مخلوقات با خداوند شباهتی ندارند، تأکید کرده است (نک: ابن شاذان، مقدمه: کثی، ۵۴۰، ۵۴۲).

در آثار امامی سده ۴/ق ۱۰م، چه کلامی و چه روایی، نگرشهای صفات‌گرا به کناری نهاده شده، و دیدگاه‌های عالمان امامی به طور عمده بر مبنای جداسازی صفات ذات و صفات فعل، و نیز عینیت صفات ذات با ذات استوار بوده است. ابوسهل نویختی (د ۳۱۱/ق ۹۲۴م)، به تثبیت همین دیدگاه کلامی پرداخته است (ابن ندیم، ۲۲۵؛ نجاشی، ۳۲؛ قس: طوسی، ۲۹). وجود این گرایش به دوری از باور اصحاب صفات و به طبع نزدیک شدن به افکار معتزله، حتی در سالهای گذار از سده ۳ به ۴ق نیز مشهود بوده است (مثلاً نک: اشعری، مقالات، ۳۵، ۴۲). در عصر ریزبینی‌های کلامی در محافل امامیه از اواخر سده ۴ق و شکل‌گیری کلام نوین امامی، دیدگاه متکلمان امامی و در رأس آنان شیخ مفید، در باب صفات به معتزلیان مکتب بغداد نزدیک‌تر بوده است (نک: مفید، ۵۷ به بعد؛ برای تحلیل آراء او در این باره، نک: مکدر موت، فصل ۵).

نظریه‌های معتزله در اسماء و صفات: معتزله از قدیم‌ترین گروه‌های کلامی‌اند که در باب اسماء و صفات به تدقیق پرداخته‌اند و در جهت‌گیری عمومی، سعی بر آن داشته‌اند تا با تکیه بر پرهیز از تشبیه، به گونه‌ای عقل‌پذیر نسبت صفات با ذات را تحلیل کنند. یکی از نخستین موضع‌گیری‌های کلامی در باب صفات، عبارتی منقول از واصل بن عطا (د ۱۳۱/ق ۷۴۹م) است که در آن از «صفت» باری یاد کرده است و هر کس را که آن را اثبات کند (به عنوان حقیقتی قدیم)، به اثبات دو خدا الزام کرده است (نک: شهرستانی، ۵۱/۱). مقایسه نحوه نگرش او با نگرش جهم بن صفوان، نخستین مراحل شکل‌گیری اندیشه کلامی صفات را آشکارتر می‌سازد (نک: ولسون، «مسأله...»، ۷۵، «فلسفه»، ۱۴۴؛ فان اس، ۲۳۳/II به بعد، نیز ۴۹۳/II به بعد).

بحثی که واصل در باب حقیقت صفات الهی مطرح کرده بود، پس از او توسط دیگر متکلمان معتزلی مورد تأیید قرار گرفت و در تاریخ کلام معتزلی تا زمان طرح نظریه احوال از سوی ابو‌هاشم جبایی، موضع پایدار معتزله در باب اسماء قول به غیریت آن نسبت به ذات باری، و در باب صفات (صفات ذات) قول به عینیت آن با ذات باری بوده است (نک: مفید، همانجا؛ نیز نک: شهرستانی، ۱/۵۳-۵۴، ۷۵-۷۷). شهرستانی یادآور شده است که باور معتزله در حقیقت صفات، در آغاز از پختگی برخوردار نبود و اخلاف واصل با تأثر از فلسفه، در عین اتفاق بر نفی صفات، به انحاء مختلف سعی داشتند راهی برای تفسیر صفاتی منصوص چون علم و قدرت که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، عرضه دارند (نک: ۵۱/۱؛ نیز ولسون، همان، ۱۲۵).

گام نخست در ارائه نظریه‌ای تحلیلی در باب معنای صفات در محافل معتزله، توسط ضرار بن عمرو، متکلمی با عقاید ویژه برداشته شد که در عین نفی صفات به عنوان حقیقتی قدیم (شهرستانی، ۸۲/۱)، برای صفات معنایی سلبی قائل بودند، بدین معنا که علم و قدرت را به معنی نفی نادانی و ناتوانی تفسیر می‌کرد (نک: اشعری، همان، ۱۶۶، ۲۸۱؛ شهرستانی، همانجا). در مقایسه باید به دیدگاه حسین نجار (د ح ۲۲۰/ق ۸۳۵م)، متکلم معاصرش نیز اشاره کرد که در عین قول به تفسیر سلبی صفات ازلی (اشعری، همان، ۲۸۴)، برای صفت اراده جایگاهی ویژه قائل بود و جمع بین ازلی بودن علم و اراده را با این بیان ارائه می‌کرد که «خداوند از ازل مرید بوده است که به وقتش آنچه را می‌داند که به وقتش خواهد بود، تحقق یابد» (همان، ۲۸۳؛ شهرستانی، ۸۱/۱). بجز نوشته‌ای از نجار با عنوان الارادة صفة فی الذات که اساس این نظریه خود را در آن تبیین کرده بوده، ابن ندیم (ص ۲۲۹) از نوشته دیگر او با عنوان الصفات و الاسماء یاد کرده که در این سبک نخستین اثر شناخته شده است (برای تحلیلی در باره تفسیر سلبی صفات، نک: ولسون، «مسأله...»، ۷۵-۷۶؛ نیز فان اس، ۲۱۱/I، نیز ۳۲/III به بعد).

در بحثهایی که دو متکلم نامدار معتزله با یکدیگر داشتند، در باب

اجمال پیروی از سنت است (مثلاً نک: ابن ابی زید، ۱۵۳-۱۵۶؛ ذهبی، *العلو...*، ۱۲۳). در این میان کسانی چون مالک بن انس با گرایش پنهان ضد تشبیه، با طرح و ترویج احادیث موهوم تشبیه برخوردی سخت داشتند و برخی چون یزید بن هارون استواء را به معنای متبادر آن نزد عامه تفسیر می کردند (نک: عبدالله بن احمد، ۱۲؛ ذهبی، میزان...، ۴۱۹/۲-۴۲۰). در نیمه اول سده ۲ق، پرهیز شدید احمد بن حنبل و همفکران او از هر گونه تأویل و برداشت درایی از نصوص، در عقیده نامه های خود مجموعه ای توجیه نشده از قالبهای مأثور را ارائه می کردند (مثلاً نک: ابن ابی یعلی، ۲۴۶-۲۴۷/۱، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵؛ نیز نک: هالکین، 1-28).

در همان عصر، ابن کلاب عالم بصری (د بعد از ۲۴۰ق/۸۵۴م)، به عنوان یکی از نخستین متکلمان اهل سنت، در نگرشی عام نسبت به مباحث اسماء و صفات، مسائل مربوط بدان را در اثری با عنوان کتاب *الصفات* (ابن ندیم، ۲۳۰) تبیین کرده، و چکیده ای از آموزش او در این باره را اشعری در مقالات (ص ۱۶۹-۱۷۰) ثبت کرده است. در گفتار ابن کلاب، علاوه بر اینکه صفات به عنوان مبدأ اشتقاق در برابر اسماء به عنوان نامهای مشتق مطرح شده اند، برخی موضوعات محل بحث میان متکلمان در مبحث توحید و تشبیه، چون «یدین» خداوند و «عین» او در شمار صفات الهی شمرده شده اند که کاربردی فراتر از مفهوم لغوی، و توسعه ای در اصطلاح است. ابن کلاب از آن رو که خداوند را «عالم بعلمه» و «قادر بقدرته» می داند، به گونه ای غیریت مفهومی میان اسماء و صفات قائل است و از آنجا که اسماء و صفات (صفات ذات) را نه خود الله و نه غیر او، بلکه قائم به او می شمارد، یکی از قائلان به نظریه شبه احوال است. نقل قول اشعری در موضعی دیگر (همان، ۱۷۳) از ابن کلاب مبنی بر اینکه «اسماء الله همان صفات اوست»، تعبیری مسامحه آمیز و غیر قابل تکیه به نظر می آید.

محمد بن کرام (د ۲۵۵ق/۸۶۹م)، در نیمه نخست سده ۳ق در خراسان، مذهبی را پی نهاد که به عنوان یکی از افراطی ترین مذاهب در پیروی از ظاهر نصوص و به تعبیری دیگر تشبیه و تجسیم شناخته شده است (برای تفصیل آراء، نک: شهرستانی، ۱/۹۹-۱۰۴)؛ اما ولفسون در تحلیل دیدگاه کرامیه، اندیشه آنان در باب صفات را با اندیشه برخی متکلمان کهن، به خصوص متکلمان نخستین امامیه مرتبط دانسته است (نک: «فلسفه»، 145-146).

نظریه ابوالحسن اشعری، به عنوان برجسته ترین نماد کلام اهل سنت و نظریه پیروان او در باب اسماء و صفات، اگرچه با قالبهایی مختلف بیان می شد، اما تا حد زیادی از نظریه ابن کلاب الهام گرفته بود (برای مقایسه و تحلیل، نک: همان، 216-212). اشعری اقوال خود در این باره را افزون بر مجموعه های کلامیش، در اثری با عنوان کتاب *الصفات* بیان داشته بود که امروزه نایافته است (نک: ابن عساکر، ۱۲۹). وی ضمن تأکید بر اعتقاد به «ما جاء من عند الله» و در همان راستا اثبات صفات برای ذات باری، سعی بر آن داشت تا از تشبیه دوری گزیند و عقایدی

تفسیر صفات الهی اختلافی آشکار در جزئیات دیده می شد: ابراهیم نظام صفات خداوند مثلاً علم خدا را «لنفسه» می دانست، برخلاف ابوالهذیل که خداوند را «عالم بعلم هوهو» می انگاشت (نک: اشعری، همان، ۱۶۵، ۴۸۶، جم: برای تفصیل، نک: ولفسون، همان، 76-79؛ فرانک، 455 به بعد). ابوبکر اصم که در برخی مسائل مربوط به صفات موضعی همانند نام از او ثبت شده (مثلاً اشعری، همان، ۵۶۴)، در اثری با عنوان *البيان عن اسماء الله عز وجل* (نک: ابن ندیم، ۲۱۴) به همین زمینه پرداخته بوده است.

در نسلهای بعدی همواره متکلمان معتزلی در برخی جزئیات دچار اختلاف بوده اند و گاه این اختلافها در قالب تقابل دو مکتب بغدادی و بصری بوده است. از جمله به دنبال اختلاف نظام و ابوالهذیل در باب صفت اراده (نک: اشعری، همان، ۱۸۹-۱۹۰)، معتزلیان بغداد اراده خداوند به افعال را نفس آن افعال می شمردند، در حالی که بصریان به غیریت باور داشتند (نک: مفید، ۵۸؛ برای دیگر نمونه ها، نک: اشعری، همان، ۱۵۶ به بعد؛ نیز مفید، ۵۹ به بعد). ابوعلی جبایی (۳۰۳ق/۹۱۵م) کتاب *الاسماء والصفات* (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸۴/۱۴) خود را درست در زمانی تألیف کرد که مکتب معتزله با تردیدهایی درونی نسبت به نظریه سنتی عینیت صفات با ذات مواجه بود و در آستانه پیدایی نظریه احوال قرار گرفته بود. وی که پیشوای مکتب بصره در عصر خویش بود، به طبع توجه خاصی به نقد آراء بغدادیان در مواضع اختلاف داشت.

تحولی قابل ملاحظه در آغاز سده ۴ق/۱۰م در محافل معتزلی بصره، پیدایی نظریه احوال و طرح آن توسط ابوهاشم جبایی بود که هیچ گاه در میان معتزلیان عمومیت نیافت و به عنوان یک عقیده انحرافی شناخته شد. وی با طرح این نظریه، با وجود حفظ موضع مخالف خود نسبت به صفاتی، همچون دیگر معتزله صفات را الفاظ محض نمی انگاشت. مبنای نظریه احوال بر این اندیشه بود که در عرض مفاهیم فلسفی - کلامی وجود و عدم، باید مفهوم دیگری را به میان آورد که او آن را «حال» می نامید؛ وی صفات خداوند را «احوال» می انگاشت و در دیدگاه او، حال در عین اینکه وجودی مستقل نداشت، امری حقیقی بود (نک: بغدادی، ۱۱۷). نظریه احوال از پیچیده ترین مباحث تاریخ علم کلام است و شماری از محققان، چون هورتن در ۱۹۰۹م، ژیماره در ۱۹۷۰م و ولفسون در ۱۹۷۶م به تحلیل مبانی آن پرداخته اند (مثلاً نک: هورتن، 303 به بعد؛ ژیماره، 76-77؛ ولفسون، «فلسفه»، 205-167؛ نیز ه.د، ۱۲۷/۷-۱۲۹).

اسماء و صفات نزد عالمان اهل سنت: پیش از پیدایی کلام گرایان در محافل اهل سنت، در یک داوری عمومی نسبت به باور عالمان اصحاب حدیث با صرف نظر از جزئیات، می توان گفت که گرایش غالب در میان ایشان، تکیه بر ظاهر نصوص اعتقادی از کتاب و سنت بوده است. اندیشه اقتضار بر نص در باب احادیث صفات که از میانه سده ۲ق صورتی آشکار به خود گرفته است، به صورت این قالب بیان می شد که اصل صفت ثابت، و کیفیت آن مجهول است و باور داشتن به همین

برخوردار از وجهه کلامی عرضه دارد. اشعری در اثبات صفات بر آن بود که افعال خداوند دلالت بر صفات او دارند و درباره نسبت این صفات با ذات، آنها را صفاتی قدیم برای ذات، و قائم به ذات می‌شمرد. او با نقد نظریات گوناگون در باب صفات - همچون متکلمان پیشین اهل سنت مانند ابن کلاب - بر آن بود که خداوند «عالم به علم» و «حی به حیات» است، اما این نظریه را به گونه‌ای پخته‌تر و مستدل‌تر بیان می‌کرد. وی در مقام نقد نظریه‌های مخالف، به گونه‌ای شایان توجه به طبقه‌بندی آنها پرداخته، و با روشی نزدیک به حصر عقلی، احتمالات مختلف از جمله نظریه‌های عینیت صفات ذات با ذات، غیریت لفظی صفات نسبت به ذات و نیز نظریه احوال را مورد نقد و اشکال قرار داده است (نک: اشعری، اللمع، ۹-۱۴، مقالات، ۲۹۰-۲۹۱). آلا ر در ۱۹۶۵م، در مقاله‌ای مسأله صفات خدا در عقیده اشعری و شاگردان او را تحلیل کرده است.

در اوایل سده ۴ق، درست در آستانه شکل‌گیری کلام اشعری در عراق، عالمی از معتدلان اصحاب حدیث به نام ابوبکر ابن خزیمه نیشابوری (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، اثری در باب صفات الهی تألیف کرد که در عین مبتنی بودن بر روایات و اسانید، بحثهایی میان‌سطری را در خلال احادیث منقول در برداشت که از جنبه‌ای درایی برخوردار، و نگرشی شبه کلامی بر آن حکم فرما بود. این اثر که التوحید و اثبات صفات الرب نام گرفته، به تصریح مؤلف، گرایندگان به روش جهمی و معتزلی در نفی صفات را طرف جدل خویش قرار داده است (نک: ابن خزیمه، ۵). در همین دوره، باید به حدیث‌گرایی متصوف در فارس به نام ابوعبدالله ابن خفیف (د ۳۷۱ق/۹۸۱م)، اشاره کرد که به عنوان متصوفی سنت‌گرا و متمایل به اشعری (نک: سبکی، ۱۵۹/۳-۱۶۳) با دیدی شبه کلامی کتاب اعتقاد التوحید باثبات الاسماء (و الصفات را تألیف کرده بوده است (نک: ابن تیمیه، الفتوی...، ۴۲).

شایان ذکر است که در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م عالمان تندرو اصحاب حدیث - به ویژه در عراق - که بر ستیز با اندیشه کلامی اصرار داشتند، به تألیف آثاری در باب صفات با ماهیت جدلی و اداری گشتند که عموماً بافتی روایی داشت (مثلاً کتاب الصفات دارقطنی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) و گاه همچون کتاب الصفات ابوعلی اهوازی، نزاع اصلی آن نه با معتزله، که با ابوالحسن اشعری بود (نک: ه، اهوازی؛ نیز برای ابطال التأویلات لاخبار الصفات از ابویعلی ابن فراء حنبلی، نک: رودانی، ۱۰۶؛ اقتباس از آن، ابن تیمیه، مجموعه...، ۴۵۴/۱-۴۵۵).

ماخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی‌زید، عبدالله، الجامع، به کوشش عبدالحمید ترکی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن ابی‌علی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن تیمیه، احمد، الفتوی الحومیة الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیة، همو، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن خزیمه،

محمد، التوحید، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۹۸۸م؛ ابن شاذان، فضل، الملل، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اشعری، ابوالحسن، اللمع، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر، ریسیدن، ۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد، الاسماء و الصفات، به کوشش همو، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حسینی، محمد رضا، «مقوله جسم لا کلا جسم»، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سایر اهل الکلام»، تراننا، ۱۴۱۰ق، ش ۱۹؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۲۰۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العلو العلوی النفاذ، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بچاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طحان و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سعید بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ الصحیفة السجادیة؛ طوسی، محمد، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عبدالله بن احمد بن حنبل، کتاب السنن، دهلی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ قرآن کریم؛ کنزی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیز:

Frank, R.M., «The Divine Attributes According to the Teaching of Abu-İ-Hudhayl al-'Allāf», *Le Muséon*, 1969, vol. LXXXII; Gimuret, D., «La théorie des atwāl d'Abū Hāsim al-Gubbā'i d'après des sources as'arites», JA, 1970, vol. CCLVII; Halkin, A.S., «The Hashwiyyan», *Journal of the American Oriental Society*, 1934, vol. LIV; Horten, M., «Die Modus-Theorie des abū Hāshim», ZDMG, 1909, vol. LXIII; McDermott, M. J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1986; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991; Wolfson, H. A., «Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam», *Journal of the American Oriental Society*, 1959, vol. LXXIX; id., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

إسماعیل (ع)، فرزند ابراهیم خلیل (ع)، پیامبری الهی که میان مسلمانان به عنوان ذبیح شناخته می‌شود و نسب پیامبر اکرم (ص) بدو می‌رسد. نام وی در منابع اسلامی غالباً عجمی و مرکب از دو واژه «اسمع» و «ایل» (به معنای «خدایا بشنو») دانسته شده است و گفته‌اند که ابراهیم (ع) به هنگام درخواست فرزند از خدا با این کلمه‌ها آغاز سخن می‌کرد (نک: بغوی، ۱۵۳/۱). آرتور جفری با پژوهشی درباره این نام، ریشه‌ای کهن برای آن یاد کرده، و نظایر آن را در منابع عبری، حبشی و دیگر زبانهای سامی نشان داده است (ص 64؛ نیز نک: گزنیوس، 1035؛ برایت، 90).

نام اسماعیل ۱۱ بار در قرآن کریم یاد شده است که موضوعاتی همچون بنای کعبه توسط ابراهیم و اسماعیل (ع) (بقره/۲، ۱۲۷)، نزول

۳۵: قس: مقدسی، ۵۳/۳، که این فاصله را به ۱۰ سال می‌رساند). به هر حال در این روایات، اعداد و ارقام و زمان‌بندیها آشفته‌اند و تلاش برای یافتن سیر تاریخی دقیق، بی‌نتیجه به نظر می‌رسد. بر پایه روایات اسلامی، ابراهیم (ع) خود هاجر و اسماعیل را با خود برد و برای نمودن راه، خداوند جبرئیل را راهنمای آنان قرار داد، تا آنکه به سرزمینی بی‌آب و علف رسیدند که همان مکه بود و سپس جبرئیل، ابراهیم را آگاهاند که وعده‌گاه خداوندی همانجاست.

ابراهیم (ع)، همسر و فرزند را آنجا در امان پروردگار بگذاشت و راه بازگشت سوی شام پیش گرفت. در ادامه داستان آمده است که چون آذوقه آن دو تمام شد، تشنگی بر کودک چیرگی یافت و هاجر در پی یافتن آبی که عطش فرزند را فرو نشاند، به هر سو دوان گشت و ۷ بار، مسیر صفا تا مروه را پیمود و هیچ نیافت. بار آخر از پیرامون اسماعیل صدایی شنید و از ترس آنکه حیوانی درنده کودک را ببرد، سوی او شتافت، اما با نهایت شادمانی متوجه شد که در زیر پای کودک آبی جاری است؛ چشمه‌ای که بعدها با نام زمزم شناخته شد (نک: طبری، تاریخ، ۱/۲۵۴-۲۵۸؛ بیهقی، ۴۸/۱؛ قمی، ۶۰/۱-۶۱؛ مقدسی، ۶۰/۳-۶۲). در برخی منابع، آن آب را، «چاه اسماعیل» نیز خوانده‌اند (مثلاً نک: ابن هشام، ۱۱۶/۱؛ طبری، همان، ۲/۲۵۱).

از مجموع روایات مختلف، چنین بر می‌آید که اسماعیل ظاهراً در ۲۰ سالگی مادرش را از دست داد (ابن سعد، ۱/۲۵۱). چندی نگذشت که دختری را از قبیله جرحم به همسری برگزید (نک: بلعمی، ۲۶۰/۱، که نام او را «لیا» گفته است). در این زمان ابراهیم (ع) که در شام می‌زیست، موافقت ساره را برای رفتن به مکه و ملاقات اسماعیل جلب کرد و ساره از او خواست تا نزد اسماعیل درنگ نکند و حتی از مرکب خویش نیز فرود نیاید. ابراهیم چون به منزل اسماعیل در مکه رسید، فرزندش را در خانه نیافت و همسر جرحمی با او به احترام رفتار نکرد. چون پس از بازگشت پدر، اسماعیل از آنچه گذشته بود، آگاهی یافت، از آن زن جدا شد و از میان همان جرحمیان همسری دیگر برگزید که در منابع از او با نامهای سیده، حیفا و رعله یاد شده است (نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن هشام، ۵/۱؛ یعقوبی، ۲۷/۱؛ ثعلبی، ۱۰۰). آنگاه که ابراهیم (ع) دیگر بار به دیدار اسماعیل آمد، باز امکان ملاقات دست نداد، ولی با همسر دوم او دیدار کرد و این زن با روی گشاده از ابراهیم (ع) پذیرایی کرد (نک: بغوی، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ یعقوبی، ۲۶/۱-۲۷؛ ثعلبی، ۸۳).

از حوادث مهم در داستان زندگی اسماعیل، همدستی او با ابراهیم (ع) در ساختن خانه کعبه است. درباره آیات ۱۲۵ تا ۱۲۷ از سوره بقره که به برپایی بیت خدا و پیراستن آن از پلیدیها توسط ابراهیم و اسماعیل (ع) اشاره دارد، روایات اسلامی به تفصیل این داستان پرداخته‌اند. در منابع آمده است که ابراهیم (ع) برای به جای آوردن فرمان الهی در باره برپایی کعبه به مکه آمد و اسماعیل به همراه پدر دست به کار بنای کعبه شد (طبری، همان، ۲۵۹/۱-۲۶۰؛ بخاری،

وحي به وی و نیز یاد او در کنار دیگر پیامبران الهی (بقره/۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰؛ آل عمران/۸۴؛ نساء/۶۳؛ انعام/۸۶)، تولد او به عنوان عطیه‌ای خدایی به ابراهیم (ابراهیم/۳۹) و نیز ذکر صفات نیک وی (انبیاء/۸۵؛ ص/۴۸) از جمله این یاد کرده‌است. در آیه ۸۵ از سوره انبیاء، اسماعیل در کنار پیامبرانی چون ادریس و ذوالکفل، از صابران دانسته شده است و برخی از مفسران سر نهادن اسماعیل برای ذبح را یکی از نشانه‌های آشکار صبر او دانسته‌اند (مثلاً نک: فخرالدین رازی، ۲۲/۲۱۰).

شایان ذکر است که برخی از مفسران، «اسماعیل صادق الوعد» (مریم/۵۴) را اسماعیل بن ابراهیم دانسته، در توضیح صدق او در وعد، داستانی آورده‌اند (نک: بغوی، ۶۲۴/۳؛ راوندی، ۱۸۹؛ طبرسی، ۸۰/۵؛ نیز نک: فخرالدین رازی، ۲۱/۲۳۲).

در منابع روایی، در تفصیل داستان زندگی اسماعیل آمده است که ساره همسر ابراهیم (ع)، چون سترون بود و شوهرش را خواهان فرزندی یافت، کنیز خود هاجر را به همسری بدو داد تا شاید بتواند صاحب فرزندی شود. هاجر از ابراهیم بار برداشت و فرزندی آورد که او را اسماعیل نام نهادند (طبری، تاریخ، ۱/۲۵۶-۲۵۷؛ قس: پیدایش، بابهای ۱۵ و ۱۶). در بسیاری از روایات، بشارت الهی درباره تولد فرزندی «علیم» و «حلم» برای ابراهیم را که در آیاتی از قرآن کریم ذکر شده است (حجر/۵۳؛ صافات/۱۰۷)، مژده به تولد اسماعیل دانسته، و او را درانده این صفات شمرده‌اند (نک: کرمانی، ۱۶۳-۱۶۴؛ مجاهد، ۵۴۳؛ طبرسی، ۷۱۰/۸). اگرچه در روایات مختلف، درباره تولد اسماعیل به هنگام پیری پدر، اتفاق رأی وجود دارد، اما در باره سن ابراهیم (ع) در آن زمان اختلاف به چشم می‌خورد و گروهی وی را به هنگام ولادت اسماعیل ۹۹ ساله دانسته‌اند (نک: بغوی، ۳۸۶/۳؛ زمخشری، ۳۸۱/۲؛ قس: ابن سعد، ۱/۲۵۱).

پس از تولد اسماعیل، ساره که خود فرزندی نداشت، بر هاجر و فرزند او رشک می‌ورزید، ولی او نیز مدتی بعد با بشارت الهی در سن پیری فرزندی آورد که او را اسحاق نامیدند. در روایات آمده است ابراهیم که اسماعیل را بسیار دوست می‌داشت، یک بار که اسحاق را بر دامان خود داشت، با دیدن اسماعیل او را به جای اسحاق نشانده (نک: مسعودی، اثبات...، ۳۱، که سن اسحاق را در این زمان ۳ سال ذکر می‌کند). این امر آتش غضب ساره را برانگیخت و از حضور هاجر و فرزندش نزد ابراهیم (ع) اظهار دلتنگی کرد و شوهر را واداشت تا آنان را از منطقه شام دور سازد؛ آنگاه از سوی پروردگار ابراهیم را فرمان آمد تا هاجر و اسماعیل را به مکه برد (نک: ازرقی، ۳۹/۲؛ طبری، همان، ۲۵۳/۱-۲۵۴). در مقام مقایسه باید گفت که در روایت عهد عتیق از فرستادن آنان به بیابان فاران (؟) سخن رفته است (نک: پیدایش، ۲۱؛ ۲۱). بر پایه منابع، به هنگام هجرت، اسماعیل دو ساله بوده است (ابن سعد، ۱/۱۱۱)؛ بلعمی، ۲۴/۱) و از سویی فاصله سن اسماعیل و اسحاق را ۵ سال آورده‌اند (نک: طبرسی، ۷۱۰/۸؛ مسعودی، همان، ۳۱،

خود به اطاعت فرمان الهی را گوشزد کرد. پس هنگامی که ابراهیم وارد را بر گلوی اسماعیل نهاد، آوای غیبی او را از ادامه کار بازداشت. فرمان آمد که خداوند در مقابل صبر و صدق ایشان، گوسفندی را فدیه نهاده است و ابراهیم را مأمور ساخت تا گوسفند را به جای اسماعیل، قربانی کند (طبری، تاریخ، ۲۷۴/۱-۲۷۵؛ طبرسی، همانجا).

گفتنی است که آداب ذبح در مناسک حج، به مفهوم قربانی کردن عزیزترین تعلقات دنیوی، سنتی برگرفته از همین پیشینه دانسته شده است. همچنین بنا بر روایتی، لباس اسماعیل به هنگام ذبح، پوششی سفید بوده است که تلویحاً اشاره به لباس احرام در مراسم حج دارد (نک: احمد بن حنبل، ۲۹۷/۱). داستان ذبح اسماعیل (ع) از آن جهت که وی وجود خود را در راه خدا بر کف اخلاص نهاده بود، در ادب فارسی از مضامین الهام بخش بوده است و پرداخت این بخش از داستان زندگی اسماعیل، در شعر شاعرانی چون معزی (ص ۷۷)، ناصر خسرو (ص ۱۸۶، ۳۶۲)، سنایی (ص ۲۹، ۷۹۵) و مولوی (۱۶/۱) دیده می شود.

اسماعیل (ع) به تصریح قرآن کریم در زمره انبیای الهی بود و دین او را در راستای دعوت توحیدی ابراهیم (ع) و در مقابل شرک و بت پرستی قرار داده اند (ابن هشام، ۷۹/۱؛ ازرقی، ۱۱۶/۱). نام او بارها به عنوان یکی از پیامبران در قرآن ذکر شده است (نک: بقره ۱۳۶/۲؛ آل عمران ۸۴/۳؛ نساء ۱۶۳/۴). مطابق روایات، او نبوت یافت تا به هدایت جرحمیان، و نیز قبایل یمنی و عمالیک بر دازد. او در مدت ۵۰ سال، در میان ایشان به ادای رسالت الهی پرداخت و آنان را به نماز و زکات فراخواند و از پرستش بتان بر حذر داشت؛ اما آنها بجز گروهی اندک، در کفر خود پا برجای ماندند (نک: بغوی، ۶۲۴/۳؛ مسعودی، اخبار... ۱۰۳؛ طوسی، ۱۳۳/۷؛ ابن اثیر، ۱۲۵/۱).

منابع روایی عمر اسماعیل را ۱۳۰ سال و حتی بیشتر نوشته اند و آورده اند که پس از مرگ، پیکر او در ناحیه ججر در کنار مدفن مادرش هاجر به خاک سپرده شد (نک: ابن هشام، ۶/۱؛ یعقوبی، ۲۲۲/۱؛ مسعودی، همان، ۱۰۴؛ مقدسی، ۶۱/۳)؛ اسماعیل پیش از مرگ وصیت کرد تا دخترش با عیصو (عیص) فرزند اسحاق ازدواج کند و نیز نبوت را به برادرش اسحاق سپرد (مسعودی، اثبات، ۳۵؛ ثعلبی، ۱۰۰). اسماعیل که در طی سالها عهده دار امور خانه کعبه بود، ولایت کعبه را به فرزندش نابت سپرد (ابن اثیر، ۴۲/۲). در روایات، از پسران دوازدهگانه اسماعیل قیدار، مدین و ادبیل نامبردارترند. مدین به سرزمینی در شمال که به نام خود او به سرزمین مدین شناخته شد، کوچید و از فرزندان او شعیب به پیامبری برگزیده شد (نک: دینوری، ۹؛ ثعلبی، همانجا؛ قس: پیدایش، ۲۵-۱۳-۱۵).

در منابع عربی-اسلامی نکته ای که سرنوشت اسماعیل را با سرنوشت مردم عرب پیوند زده است، همراه شدن با قبیله جرحم از اعراب بآنند و «مستعرب» شدن اوست که شخصیت اسماعیل را به عنوان یک «مهاجر عربی شده» مطرح می سازد. مطابق روایات با گذشت چندگاهی از مهاجرت اسماعیل به مکه، از برکت وجود چشمه

۱۱۶/۴، ۱۱۷؛ ازرقی، ۳۲/۲؛ بلاذری، ۸/۱). درباره این موضوع روایات مختلفی وجود دارد که گاه در جزئیات به قصه پردازی گراییده است (مثلاً طبری، همان، ۲۵۲/۱؛ ابوالفتوح، ۳۲۹/۱-۳۳۰). در برخی از روایات، حرکت ابراهیم، هاجر و اسماعیل از شام به مکه اساساً به انگیزه بنای کعبه دانسته شده است (نک: طبری، همان، ۲۵۳/۱). بر پایه آیاتی از سوره بقره (۱۲۷-۱۲۹)، در جریان ساختن خانه کعبه، اسماعیل همراه پدر دست به دعا برداشته، در طلب هدایت ذریه خود و درخواست برانگیختن رسول اکرم (ص) از میان آنان، مشارکت داشته است (نیز نک: اخفش، ۳۳۶/۱؛ تنویر... ۱۸؛ بخاری، ۱۱۶/۴؛ طوسی، ۴۶۱/۱-۴۶۲؛ فخرالدین رازی، ۶۳/۴ به بعد؛ برای تفسیر «طهراً یبیتی» در آیه ۱۲۵ سوره بقره، نک: همو، ۵۷/۴؛ قرطبی، ۱۱۴/۲).

در تفسیر رؤیای ابراهیم (ع) مبنی بر قربانی کردن فرزندش (صافات ۱۰۲/۳۷)، غالب منابع تفسیری و روایی اسلامی - بر خلاف نظر مشهور در میان اهل کتاب - ذبیح را اسماعیل دانسته اند. اما از آنجا که در قرآن مجید به نام ذبیح تصریح نشده است، در کنار نظر مشهور، گاه قول به ذبیح بودن اسحاق نیز در منابع روایی متقدم، مطرح شده است. برخی از نویسندگان، درستی ذبیح بودن اسماعیل را با تمسک به قرآینی تأیید کرده، یادآور شده اند که چون اسحاق در شام می زیسته، و هرگز در مکه نبوده است، و نیز چون قربانگاه، محلی در نواحی مکه بوده است، اسحاق به طبع نمی توانسته است، ذبیح بوده باشد (نک: طبری، تفسیر، ۵۵/۲۳؛ مسعودی، مروج... ۵۸/۱؛ کلینی، ۲۰۵/۴-۲۰۶). از سوی دیگر چنین استدلال شده که با توجه به نص قرآن کریم (هود ۷۱/۱۱) مبنی بر بشارت ابراهیم (ع) به تولد اسحاق و فرزندی از او به نام یعقوب، چگونه می توان بین این بشارت الهی و امر به ذبیح، الفتی ایجاد کرد (نک: طبرسی، ۷۰۷/۸-۷۰۸؛ طوسی، ۵۱۸/۸؛ فخرالدین رازی، ۱۵۴/۲۶؛ ابن خلدون، ۲(۱)۶۸). شاهد دیگر در این زمینه حدیثی مشهور از رسول اکرم (ص) است که در آن، حضرت خود را «ابن الذبیحین» (اشاره به اسماعیل و عبدالله بن عبدالمطلب) خوانده اند (مثلاً نک: ابن بابویه، ۵۶/۱؛ نیز برای اثری با عنوان مسأله الذبیح از مکی بن ابی طالب، نک: ابن خیر، ۴۱).

در تفصیل روایی داستان ذبح چنین می یابیم که پس از بنای کعبه، ابراهیم (ع) پس از دریافت فرمان الهی به ذبح در رؤیا، آن را با فرزند مطرح می سازد و او نیز به امر الهی گردن می نهد (یعقوبی، ۲۶۴/۱-۲۶۷؛ طبرسی، ۷۱۰/۸-۷۱۱). در پرداخت داستان در روایات آمده است که ابلیس چون آگاه شد که ابراهیم، همراه فرزند برای انجام دادن فرمان راه کوه تیبز را در پیش گرفته اند، سعی در فریفتن اسماعیل کرد و چون توفیقی نیافت، نزد هاجر رفت و تلاشی بی فرجام کرد تا او را فریب دهد (قس: روایاتی حاکی از وفات هاجر در ۲۰ سالگی اسماعیل در سطور پیشین). ابراهیم و اسماعیل (ع) بر فراز کوه رسیدند و آنگاه که اسماعیل پدر را در آن کار نگران دید، نگرانی را از دل او برد و رضای

الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين؛ اخفش، سعید، معانی القرآن، به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، رشدی صالح ملجی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۹۸۲م؛ بنوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حیدالله، بیروت، ۱۹۵۹م؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش عبدالمعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ تنویر المقیاس، منسوب به ابن عباس، بیروت، دارالفکر؛ ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، قاهره، ۱۶۲۰ق/ ۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، الیابان و التنبیه، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دیبوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ راوندی، سعید، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ سنایی، مجدود، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ طبرسی، فضل، مجمع الیابان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله زیدی طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ؛ همو، تفسیر؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، ۱۳۸۲ق؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، المکتبة البهیه؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م؛ قمی، علی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، قم، ۱۴۰۴ق؛ کرمانی، محمود، البرهان فی توجیه متشابه القرآن، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ کلیتی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۸ق/ ۱۳۴۸ش؛ مجاهد، ابوالحجاج، تفسیر، به کوشش عبدالرحمان طاهر بن محمد سورتی، قطر، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، اثبات الرصیة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ همو، اخبار الزمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، التنبیه و الاشراف، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۳۳۸م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ معزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مقدسی، مطهر، البیة و التاریخ، به کوشش کلیمان هوان، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مولوی، منوری، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش نصرالله تنوی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Bright, J., *A History of Israel*, London, 1967; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston/New York, 1906; Goldziher, I., *Muslim Studies*, London, 1967; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1966.

فرامر زحاج منورچهری

اسماعیل، شهری در استان (ایلاست) ادسا در جمهوری اوکراین. نام این شهر در زبان روسی ایزماتیل و در زبان مولداویایی سمریل^۱ و سمیل^۲ و نیز سمیل بوده که از واژه اسلاوی زمی^۳ به معنای مار و یا اژدها مشتق شده است. این واژه همچنین عنوانی برای برخی امیران و اشراف مولداوی بوده است (EI²; BSE³, X/72)؛ سامی، ۹۴۴/۱؛ بستانی، ۸۹/۱۱-۹۰)، ولی مؤلفان ترک برآنند که این شهر به نام یکی از سرداران دولت عثمانی نامیده شده است. اولیا چلبی در شرح این مطلب می نویسد که چون در ۸۸۹ق/ ۱۴۸۴م در عهد بایزید دوم سرداری به نام قیودان اسماعیل (قیودان = فرمانده) شکل ترکی کاپیتان) این شهر را فتح کرد، لذا «شهر اسماعیل» نام گرفت (۱۰۶/۵؛ بستانی، ۲۸۹/۱۳).

زمزم، آن منطقه خشک، قابل زیست گردید و جرهمیان که در مسیر کوچ خود، از آن حوالی می گذشتند، یا به روایتی در آن روزگار در نزدیکی مکه سکنی داشتند، پس از آگاهی یافتن بر وجود آب، با کسب اجازه در آن مکان اقامت گزیدند (نک: طبری، تاریخ، ۲۵۸/۱؛ ابن قتیبه، ۳۴؛ قمی، ۶۱/۱؛ طبرسی، ۳۸۳/۱؛ مقدسی، ۶۰/۳). در روایات چنین آمده است که اسماعیل در جوار جرهمیان، زبان عربی را بیاموخت (بخاری، ۱۱۵/۴؛ بیهقی، ۴۹/۱) و حتی آنگاه که به هنگام بنای کعبه با پدر خود سخن می گفت، ابراهیم به زبان خویش خطاب می کرد و اسماعیل به عربی پاسخ می داد و تفاهم حاصل می شد (ثعلبی، ۸۸؛ ابوالفتح، ۳۳۰/۱؛ قس: مسعودی، اثبات، ۳۲). عرب زبانی اسماعیل در روایات به اندازه ای مورد توجه بوده که گاه نخستین کسی دانسته شده که به زبان عربی تکلم نموده است (ابن سعد، ۱(۱)/۲۴؛ جاحظ، ۱۴۴/۳-۱۴۵؛ مسعودی، التنبیه، ۷۰؛ بلاذری، ۶/۱؛ قس: ابن ندیم، ۸). در برخی روایات حتی نخستین کتابت عربی را نیز به او نسبت داده اند (ابن فارس، ۱۰؛ ابن عبدبریه، ۱۵۷/۴).

در منابع یاد شده، همچنین اسماعیل به عنوان یکی از اجداد اصلی عرب به شمار آمده است و نسب عدنان، نیای بخش وسیعی از قبایل عرب، بدو باز می گردد؛ در حالی که اقلیتی از منابع کهن نسب شناسی، نسب تمامی قبایل، حتی اعراب قحطانی را بدو رسانیده اند و اسماعیل را ابوالعرب خوانده اند (مثلاً نک: ابن هشام، ۸/۱؛ مسعودی، اثبات، ۳۴؛ مقدسی، ۱۰۵/۴).

بر پایه روایتی چند، اسماعیل در کنار هود، صالح، شعیب و رسول اکرم (ص) یکی از ۵ پیامبر عرب معرفی شده (الاختصاص، ۲۶۴-۲۶۵؛ ابن قتیبه، ۵۶؛ نیز نک: ابن عبدبریه، ۴۰۵/۳) و رسول اکرم (ص) به عنوان فرد برگزیده از ذریه او شناخته شده است (نک: ابن هشام، ۴/۱؛ ابن سعد، ۱(۱)/۲؛ احمد بن حنبل، ۱۰۷/۴؛ ترمذی، ۵۸۳/۵؛ طبری، تاریخ، ۱۶۵/۷؛ برای نسب متصل آن حضرت، نک: ابن عبدبریه، ۸۹/۵؛ ابن عنبه، ۵۹). گفتنی است افزون بر تألیف آثار مستقل درباره نسب فرزندان اسماعیل (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۱۳، ذکر اثری از ابوالبختری)، برخی کسان در آثار خود در حین پرداختن به انساب عرب، بخشی را به اولاد اسماعیل اختصاص داده اند (ابوالفدا، ۱۳۱/۸-۱۳۲؛ نیز نیکلسن، 64؛ گلدسیهر، 1/96).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/ ۱۳۶۲ش؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسسکو کودرا و تاراگو، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن عبدبریه، احمد، المقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عنبه، احمد، الفصول الفخریة، به کوشش جلال الدین محدث ازبوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن فارس، احمد، الصحاح، به کوشش احمد صقر، قاهره، مطبعة عیسی البابی؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، للفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ ابوالفتح رازی، حسین، تفسیر، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛

مولداوی کرد. در پیکارهایی که روی داد کیلیه و آق کرمان که در ولایت اسماعیل و نزدیک این شهر قرار داشتند، به تصرف سپاهیان عثمانی درآمدند (IA, V(2)/1108؛ قره چلیبی، ۳۹۰؛ اوزون چارشیلی، ۲۰۱/۲-۲۰۲؛ نیز نک: ه.د. آق کرمان). خانهای کریمه از نسل جوجی پسر چنگیز و از سلسله‌ای با عنوان گرای که به مفهوم نیرومند بوده است، با دولت عثمانی رابطه‌ای نزدیک برقرار کردند. پیش از آن نیز میان آلتین اردو (اردوی زرین) و دولت عثمانی روابط دوستانه‌ای وجود داشت. در حمله سپاه بایزید دوم به مولداوی منگلی گرای که با مقام خانی در ۸۸۳ق/۱۴۷۸م به شبه جزیره کریمه فرستاده شده بود، با نیرویی مرکب از ۵۰ هزار نفر به سپاه عثمانی پیوست و در پیکار شرکت کرد (اوزون چارشیلی، ۲/۴۹۵-۴۹۶، ۴۹۷). امیران منطقه که از سپاهیان عثمانی شکست خورده بودند، نخست در سالهای ۸۹۰-۸۹۱ق/۱۴۸۵-۱۴۸۶م به پیکارهایی دست زدند و از کازیمیر چهارم شاه لهستان یاری خواستند، ولی طرفی نیستند و دولت عثمانی همچنان منطقه را در دست داشت (همو، ۲۰۳/۲، ۲۰۴).

اسماعیل در عهد سلیمان قانونی و پس از آن گسترش یافت و در سده ۱۰ق یکی از شهرهای مهم تابع دولت عثمانی شد، چنانکه در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۵م یکی از مراکز نظامی مهم سپاه عثمانی بود (IA، همانجا). در ۹۷۶ق/۱۵۶۹م سلطان سلیم دوم گروهی از نوغایها را در این ناحیه سکنتی داد (BSE³، همانجا؛ اولیا چلیبی، ۴۹۶/۷). در سده ۱۱ق/۱۷م با هجوم قزاقها شهر اسماعیل و دژ آن دستخوش ویرانی شد. در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۲م قزاقها به سوی رود دانوب هجوم بردند و در نواحی مجاور اسماعیل دست به نهب و غارت زدند. هجوم قزاقها به این ناحیه در ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م تکرار شد. در سده ۱۱ق با مهاجرت عناصری از ترکان که از شرق آمده بودند، موقعیت نیروهای عثمانی تا اندازه‌ای استحکام پذیرفت (IA، همانجا). اولیا چلیبی شهر اسماعیل را از موقوفات وابسته به مکه و مدینه در آن زمان نوشته است (۱۶۰/۵).

در سده ۱۲ق/۱۸م در جریان جنگهایی که طی سالهای ۱۱۸۲-۱۱۸۸ق/۱۷۶۸-۱۷۷۴م میان دو دولت روسیه و عثمانی روی داد، سپاهیان روسی در ۲۶ ژوئیه ۱۷۷۰ شهر و استحکامات اسماعیل را تصرف کردند. در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م اسماعیل پایگاه نیروی دریایی روسیه در منطقه دانوب شد (BSE², XVII/400; IA, V(2)/1109). طبق این جنگ ۶ ساله سرانجام به پیمان کوچوک قینارجه منتهی شد. طبق ماده ۱۶ این پیمان، آق کرمان، کیلیه و اسماعیل از سوی دولت روسیه به دولت عثمانی بازگردانده می‌شد (راسم، ۹۶۸/۱، ۹۸۴-۹۸۷؛ لاموش، ۱۴۹، ۱۵۴؛ سامی، ۳۹۱۴/۵). اندکی پیش از آغاز جنگ روس و عثمانی (۱۲۰۱-۱۲۰۵ق/۱۷۸۷-۱۷۹۱م)، مقامات عثمانی با سرپرستی مهندسان آلمانی و فرانسوی شهر اسماعیل را به صورت دژی استوار با دیوارهای محکم و محوطه ویژه سپاهیان و سلاحهای سنگین درآوردند

اسماعیل که در جنوب غربی بسارابی واقع شده است، زمانی تابع دولت کیف روس بود، سپس در اختیار اشراف مولداوی قرار گرفت و از سده ۱۰ تا ۱۳ق/۱۶ تا ۱۹م حدود ۳۰۰ سال در تصرف دولت عثمانی بود. مدتی نیز به تابعیت دولت رومانی درآمد. در ۲۸ ژوئن ۱۹۴۰ ظاهراً با حل اختلاف میان اتحاد شوروی و رومانی درباره بسارابی و بخش شمالی بوکووینا در ۷ اوت همان سال، اسماعیل به تابعیت جمهوری اوکراین درآمد. مساحت آنجا ۱۲۴۰۰ کم^۲ و دارای ۱۳ بخش و ۶ شهر بود که شهر اسماعیل مرکز آن به‌شمار می‌آمد (BSE², XVII/401). اسماعیل تا ۱۹۵۴م استانی مستقل بود و از این سال شهری تابع استان ادسا در جمهوری اوکراین شد (BSE³، همانجا). این شهر که در ساحل چپ یکی از شاخه‌های رود دانوب واقع شده، در شمال و شمال غرب با جمهوری مولداوی هم‌مرز است. از شمال شرقی آن رود دنیستر می‌گذرد و جنوب شرقی اسماعیل به سواحل دریای سیاه محدود است. این شهر در منطقه‌ای هموار قرار گرفته، و بلندترین نقطه آن در شمال شرق ۲۳۳ متر بالاتر از سطح دریاست. در نواحی جنوب و جنوب شرق از ارتفاع آن کاسته می‌شود و در برخی نواحی به ۹۰ تا ۵۰ متر و در نزدیکی دریای سیاه به ۳۰ تا ۱۶ متر تنزل می‌یابد (همانجا؛ رفعت، ۱۷۵/۱). میانگین دما در تابستان منطقه اسماعیل حدود ۱۰/۵+ و میانگین دما در زمستان آن ۲- تا ۳- سانتی‌گراد است و در تابستان دما، به ۲۲+ تا ۲۳+ و در زمستان دما به ۲- تا ۲۵- سانتی‌گراد می‌رسد. میزان بارندگی سالانه آن ۲۵۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر در جنوب و ۴۰۰ تا ۴۵۰ میلی‌متر در نواحی شمالی است. بیشترین بارندگی در تابستان و حداقل آن در فاصله ماههای اکتبر - فوریه است (BSE², XVII/401).

شهر اسماعیل در منطقه‌ای خوش منظره واقع شده، و غرق در باغها و چمنزارهاست (BSE³، همانجا). این شهر در ساحل چپ شاخه کیلی رود دانوب، در فاصله ۸۰ کیلومتری از ساحل دریای سیاه قرار گرفته، و بندری به روی ناوگان دریایی گشوده است. همچنین ایستگاه راه‌آهن نیز دارد (BSE², BSE³، همانجاها؛ شمعدانی زاده، III/95). اولیا چلیبی در شرح مربوط به ساکنان شهر اسماعیل آورده است که در شهر ۳ کوی مسلمان‌نشین وجود دارد. دیگر اهالی شهر رومی، ارمنی و یهودی هستند (۱۰۶/۵). بعدها به سبب جنگها و مرور زمان، وضع تغییر یافت. اکنون بیشتر اهالی شهر اوکرائینی هستند. بجز اوکرائینیها، روسها، مولداویاییها، آلبانیاییها و تاتارها نیز سکنتی دارند که دو گروه اخیر مسلمانند (BSE², XVII/402). در ۱۹۷۱م شمار اهالی شهر ۷۰ هزار نفر (BSE³, X/72) و در ۱۹۸۵م، ۸۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...»، 479).

تاریخ بنای شهر مشخص نیست. در سده ۱۲ق/۱۲م در محل شهر اسماعیل دژی متعلق به جنواییها وجود داشت که بعدها در اختیار اشراف حاکم مولداوی قرار گرفت. در سده ۱۰ق/۱۶م از آن دژ به عنوان یکی از استحکامات متعلق به سپاه عثمانی یاد شده است (BSE³، همانجا؛ EI²). در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م بایزید دوم نیروهای خود را متوجه

نیز اسماعیل در تصرف روسیه باقی ماند (IV/164, BSE²; BSE³; BSE², همانجا؛ فرید، ۴۰۱، ۴۰۲؛ جودت، ۲۴، ۲۳/۱۰). پس از جنگهای کریمه میان دو دولت روسیه و عثمانی در سالهای ۱۲۶۹-۱۲۷۲ق/۱۸۵۳-۱۸۵۶م، چهارمین بار اسماعیل از سوی نیروهای روسیه مسخر، و طبق پیمان صلح سن استفانو به صورتی قطعی به روسیه واگذار شد.

پس از انقلاب ۱۹۱۷م روسیه، و خروج این کشور از صحنه جنگ جهانی اول، در ربیع الاول ۱۳۳۶/ژانویه ۱۹۱۸ شهر و منطقه اسماعیل در اختیار دولت رومانی قرار گرفت. در ۱۹۴۰م در نتیجه توافق با دولت آلمان، اسماعیل به دولت اتحاد شوروی بازگردانده شد. در جنگ جهانی دوم در ژوئیه ۱۹۴۱ بار دیگر اسماعیل به تصرف ارتش رومانی درآمد. در ۲۶ اوت ۱۹۴۴ ارتش شوروی اسماعیل را از تصرف رومانی خارج کرد (BSE³, X/73). پس از فروپاشی اتحاد شوروی و استقلال جمهوری اوکراین، اسماعیل در اختیار این جمهوری قرار گرفت.

اولیا چلبی که خود از اسماعیل دیدن کرده بود، می‌نویسد که بنای شهر از گل آمیخته به ریگ است. شهر تنها دارای یک گرمابه است. این گرمابه چندان کیف و آلوده است که استحمام کنندگان از آمدن به آنجا پشیمان می‌شوند. وی شمار خانه‌های شهر را دو هزار و دکانها را حدود ۸۰۰ باب نوشته است که اغلب با تخته پوشیده شده‌اند (۱۰۶/۵). به نوشته او عسل، پنیر، کره و خاویار از محصولات اسماعیل است. گندم و جو این ناحیه به غایت لطیف و سفید است. شهر آق کرمان در شمال اسماعیل واقع است و سالانه از این ناحیه دو هزار ارابه ماهی به مسکو فرستاده می‌شود. در ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م کنعان پاشا قلعه آن را از نو بنا کرد که ۴ سوی آن به طول ۲۰ هزار قدم است (همو، ۱۰۷/۵). درون قلعه مسجد، انبارغله و خانه برای استفاده ۱۵۰ نفر وجود دارد (همو، ۱۰۷/۵-۱۰۸). وی همچنین نوشته است که ۴۰۰ نفر در خدمت حاکم هستند. شهر دارای امین گمرک، قاضی، فرمانده سپاه، سردارینی چری، میراب و محتسب است (۱۰۶/۵).

تا پیش از انقلاب روسیه، اسماعیل به عنوان شهری بندری مهم برای حمل غله بود. این شهر در جنگ جهانی دوم ویران شد، ولی پس از آن در سالهای اجرای برنامه ۵ ساله ۱۹۴۶-۱۹۵۰م، این شهر به ویژه بخش بندری آن بازسازی شد. اسماعیل که بندری بازرگانی میان اتحاد شوروی و کشورهای اروپای شرقی بود، رفته رفته به صورت بندری مکانیزه و یکی از مراکز کشتیرانی رود دانوب درآمد. در شهر تأسیسات صنعتی همچون نیروگاه برق بخاری بزرگ، کارخانه‌های تعمیر کشتی، تولید مصالح ساختمانی، تعمیر موتور، کاغذ سازی و شیلات احداث شد (BSE², XVII/401; BSE³, X/73).

در منطقه قلعه که دیوارهای آن فرو ریخته، مسجدی از سده ۱۵ق/۱۵م برجا مانده است. از آثار معماری سده ۱۹م می‌توان به مجموعه کلیسای پاکروفسکی (۱۸۳۱م) و نیز کلیساهای رازدستونسکی (۱۸۲۳م) و

که خندقی بزرگ گرد آن حفر شده بود. در ۱۱ نقطه این دژ ۲۶۰ سلاح سنگین کار گذارده بودند (BSE², همانجا). در آن هنگام سپاه مدافعان اسماعیل مرکب از ۴۵ هزار نفر بود. در ۱۲۰۴ق/۱۷۹۰م سپاه روسیه مأمور تصرف دژ اسماعیل شد، ولی اقدام آنان با توفیق همراه نشد. در ۱۷۹۱م به فرمانده سپاهیان روس که اسماعیل را در محاصره داشتند، فرمان تسخیر شهر داده شد (همانجا؛ راسم، ۱۱۹۵/۳-۱۱۹۷؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/574). سپاه روس از ۳۱ هزار نفر و ۵۰۰ سلاح سنگین و نیز ناوگان دریایی تشکیل شده بود (BSE³, X/73). اسماعیل بجز راه خشکی از راه رود دانوب نیز در محاصره گرفته شد. حمله به دژ اسماعیل ۶ روز ادامه یافت. در ۷ دسامبر ۱۷۹۰ به فرمانده سپاه عثمانی در اسماعیل ۲۴ ساعت مهلت داده شد تا دژ را تسلیم کند، ولی فرمانده سپاه عثمانی آن را نپذیرفت. در روزهای ۹ و ۱۰ دسامبر همان سال دژ زیر آتش شدید ۶۰۰ عراده توپ قرار گرفت. سپاه روس از شرق و غرب و جنوب دژ اسماعیل را مورد حمله قرار داد. سرانجام، استحکامات سپاه عثمانی در هم شکست (BSE², همانجا) و شهر به تصرف سپاهیان روس درآمد.

در نبرد اسماعیل سپاهیان عثمانی ۲۶ هزار کشته برجای گذاردند. ۹ هزار نفر از مدافعان شهر به اسارت روسها درآمدند. همچنین در این پیکار ۲۴۵ سلاح سنگین و ۳۰ کشتی به تصرف روسها درآمد (همانجا). مآخذ روسی شمار تلفات ارتش روسیه را ۲۰۳۷ کشته و ۹۲۳۳ مجروح نوشته‌اند (همانجا). ولی مؤلفان عثمانی تلفات سپاه روس را ۱۵ هزار کشته ذکر کرده‌اند (جودت، ۹۴/۵، ۹۶).

آیدوسلی محمدپاشا به شرط مصون ماندن جان و مال اهل اسلام تن به اسارت داد، ولی روسها به عهد خود وفا نکردند و بسیاری از جمله خود آیدوسلی محمدپاشا را کشتند (همو، ۹۵/۵؛ اوزون چارشیلی، IV(1)/577). جنگ سالهای ۱۷۸۷-۱۷۹۱م با پیمان صلح یاسی^۱ (به ترکی: یاش) در ۱۴ جمادی الاول ۱۲۰۶ق/۹ ژانویه ۱۷۹۲م پایان پذیرفت. طبق این پیمان که مشتمل بر ۱۳ ماده بود، شبه جزیره کریمه و جزیره تامان به روسیه واگذار شد. در مقابل، روسیه بسارابی، آق کرمان، کیلیه و اسماعیل را به دولت عثمانی بازگرداند و رود دنیستر مرز روسیه شناخته شد. گرجستان نیز به صورتی کامل در اختیار روسیه قرار گرفت (لاموش، ۱۵۴؛ راسم، ۱۲۱۱/۳، ۱۲۱۲؛ IA, V(2)/1109). اوزون چارشیلی، 591, 592, IV(1). پس از انعقاد صلح یاسی، دولت عثمانی در سالهای ۱۲۰۸-۱۲۰۹ق/۱۷۹۴-۱۷۹۵م طبق فرمان سلطان سلیم سوم دژ اسماعیل را مرمت کرد. فرمان سلطان اکنون در موزه ادسا موجود است (EI²).

در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م، در جنگ روس و عثمانی، بار سوم اسماعیل به تصرف نیروهای روسیه درآمد. این جنگ نیز با پیمان صلح بخارست در ۱۶ جمادی الاول ۱۲۲۷ق/۲۸ مه ۱۸۱۲م پایان گرفت (BSE², XVII/400; BSE³, X/73). طبق ماده ۴ این پیمان مرز روسیه که رود دنیستر بود، به حدود رودخانه پروت^۲ انتقال یافت و بسارابی و

نیکلایف (۱۸۳۳م) اشاره کرد. در شهر موزه‌ای به نام آ. و. سووروف دایر است (همانجا).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیا چلبی، محمد، یاحت‌نامه، استانبول، ج ۱۳۱۵، ج ۱۹۲۸، ۷؛ بستانی، جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ راسم، احمد، عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ق؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخیه و جغرافییه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶-۱۳۱۴ق؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، بیروت، دارالفنانش؛ قره‌چلبی، عبدالعزیز، روضة الابرار العین بحقایق الاخبار، قاهره، ۱۲۲۸ق؛ لاموش، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز:

BSE²; BSE³; EI²; IA; Şem'dâni-Zâde, S., *Mîr'î 'l-tevârih*, Istanbul, 1981; *Soverskii entsiklopedicheskiî slovar'*, Moscow, 1987; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.
عنایت‌الله رضا

اسماعیل، امامزاده، بقعه‌متعلق به یکی از اعقاب امام‌حسن (ع) در اصفهان. سلسله نسب اسماعیل در کتیبه بقعه ذکر شده است (نک: گذار، 139؛ قس: جابری، ۱۸۶). جایگاه امامزاده اسماعیل در تاریخ عالم‌آرای عباسی محله «کلیار» نوشته شده، و صورت کلمه حاکی از این است که به نحوی با اطلاق کنونی، یعنی «گلبهار» که امامزاده در نزدیک این محله قرار دارد، مرتبط است (اسکندر بیک، ۲(۲)/۸۷۰؛ هنرفر، گنجینه...، ۵۲۲؛ تحقیقات).

کتیبه‌ها: بنای فعلی امامزاده از دوره صفوی است و آن را می‌توان به روایت کتیبه‌ها و سنگهای قبور دریافت. قدیم‌ترین کتیبه‌ای که در این بنا وجود دارد، بر سنگ قبر قاضی صفی‌الدین محمد بن ملاعلی زواره‌ای عمده القضاة (د ۹۹۵ق) است که اکنون در ایوان غربی امامزاده قرار دارد. احتمالاً ساختمان مقبره او را به هنگام برپا داشتن بنای کنونی امامزاده خراب کرده‌اند. نوشته‌ها به خطوط بنایی، ثلث و نستعلیق، و «عمل صدرالدین سنگ‌تراش» است. بنای امامزاده گویا در دوره شاه عباس اول (س ۹۹۶-۱۰۳۸ق) آغاز شده، و در دوره شاه صفی (س ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) پایان یافته است. کتیبه‌ای از کاشی معرق به خط ثلث و به قلم محمدرضا امامی در ۱۰۴۳ق، بر ایوان اصلی بنا تعبیه شده است (گذار، 134-135, 142؛ نیکزاد، ۱۲۷-۱۲۸؛ هنرفر، همان، ۵۳۴-۵۳۵). همچنین سنگ نبشته‌ای به خط ثلث و به قلم محمد محسن امامی درباره تعمیر ساختمان در ۱۱۱۴ق/۱۷۰۲م یعنی زمان شاه سلطان حسین (س ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق) موجود است. پیرامون آن اشعاری است در ستایش شاه، و جمله‌ای در اهتمام محمد ابراهیم بیک برای کار ساختمان، به خط نستعلیق به قلم «علی‌نقی‌الامامی». بر دیوار سمت راست (غربی) ایوان، سنگ نبشته‌ای از همین خطاط به خط ثلث در بردارنده امری است که شاه درباره معافیت مردم محله امامزاده از «تکلیف یراق پوشی ایام عاشورا» مقرر کرده است. در دالان عرض مدخل امامزاده، کتیبه‌ای گچ‌بری به خط نستعلیق و به قلم محمد صالح اصفهانی، مضمون شعری است که بخشی از آن ماده تاریخ مرمت بنا به وسیله محمد ابراهیم بیک در ۱۱۱۱ق است (گذار، 137-139).

کتیبه‌ای بر کاشی حاوی نسب نامه اسماعیل به خط نسخ در همین دالان قرار دارد و نوشته دیگر آن آیه الکرسی است. کتیبه‌ای در خود حرم آیاتی از سوره ملک را در برمی‌گیرد، و نوشته‌ای دیگر عبارت «مقرب الخاقان محمد ابراهیم بیک یوزباشی» را دارد که شاید آذینهای درون بقعه هم به دست همین محمد ابراهیم ترمیم شده است. کتیبه روی گریو گنبد، کاشی معقلی، و مشتمل است بر سوره توحید و آیه‌ای از سوره بقره، و نیز نام بنا که حسینعلی است (نک: همو، 141، 140-139).

وضعیت بنا: مجموعه بنای امامزاده اسماعیل که برخی کتیبه‌های آن اجمالاً معرفی شد، مشتمل است بر حرم امامزاده و متعلقات آن همچون دهلیز، هشتی، دالان و مقبره درویشان، صحن و مدرسه علمیه و مدخل چهار سوق که پیوسته به حرم، مقبره و مسجد شعیا قرار دارد. ناهمگونی مجموعه، بازگو کننده تطور تاریخی - معماری آن است. در داخل حرم دیوارها، طاقچه‌ها، نورگیرها، مقرنساها، گنبد و ... اغلب با گل و بوته‌های گچی به رنگهای طلایی، قرمز و سرمه‌ای تزیین شده‌اند. بیشتر سطح ازاره را سنگهای ۶ گوشه گل‌برجسته پوشانده است. ضریح امامزاده منبت و خاتم است و شتاب فلزی دارد (نک: سدیدالسلطنه، ۷۵؛ گذار، 141، 134-131؛ نورصادقی، ۱۵۲؛ تحقیقات). هولتسر (د ۱۹۱۱م/۱۳۲۹ق)، مأمور تلگرافخانه اصفهان، در یادداشت‌های خود سنگ گور را مرمری ذکر می‌کند (ص 101). شبکه قوسی (کاربندی) گنبد همچون گنبد‌های مساجد بزرگ اصفهان مبتنی بر سکنج است (نورصادقی، همانجا؛ EWA, XII/620-621). طرح و نقش درونی این گنبد‌ها نشان دهنده علاقه عمومی هنرمندان مسلمان به نمود آرایشی آناری است که خلق کرده‌اند. این گنبد از بیرون با نقوش و رنگهای روشن کاشی معرق زینت یافته است و به نظر می‌رسد که مربوط به دوران شاه عباس و شاه صفی باشد (نورصادقی، همانجا؛ هنرفر، گنجینه، ۵۲۴، ۵۲۷؛ تحقیقات).

در موازات ضلع شمالی گنبدخانه حرم، دهلیزی با پوشش قوسی وجود دارد که بر دیوارهای گچی آن شمایل حضرت علی و حسین (ع)، و ابو الفضل العباس مشاهده می‌شود. ازاره‌ها از کاشی است و ستاره‌های کوچک ۸ پر آن ۷ رنگ است. در انتهای شرقی آن دری منبت به سمت مقبره شعیا وجود دارد که نامهای امامان بر آن حک شده، و گمان می‌رود که در دوره آل مظفر (حک ۷۱۸-۷۹۵ق) ساخته شده است (جابری، ۱۸۹؛ مجدزاده، ۷۹، ۸۰؛ تحقیقات).

در انتهای شمالی راهرو به یک هشتی با آذینهای معقلی آجر و کاشی باز می‌شود. طاق آن بلند است و قبه‌ای دارد که از داخل زینتهای گچی آن منقوش به گل و بوته است. در غربی هشتی به اتاقی سکودار پیوسته است که معبری است برای ورود به فضایی ساده با دیواره‌های گچی دارای سکنج. در این اتاق تضاویری کوچک از حضرت علی (ع) و چند درویش به چشم می‌خورد. در شمالی هشتی به دالان ورودی امامزاده می‌پیوندد که طاق کاربندی دارد و به نقشهایی چون گل و مرغ آراسته شده است، و البته مانند دیگر قسمتهای بنا، بخشهایی از تزیینات

اجزاء مختلف بنای امامزاده اسماعیل را در دوره معاصر مرمت کرده‌اند، و در زمرة ابنیه تاریخی ایران ثبت شده است (نک: جابری، اسمیث، نیکزاد، همانجاها؛ گذار، 131؛ هنرفر، «گزارش...»، ۵۸).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان و ری، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، سفرنامه، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طهرانی، جلال‌الدین، «اصفهان»، گاهنامه، طهران، ۱۳۱۲ش؛ مجدزاده صهبا، جواد، «در تاریخی امامزاده اسماعیل اصفهان»، یادگار، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، ش ۴؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نورصادقی، حسین، اصفهان، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، تاریخچه ابنیه تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ هنرفر، لطف‌الله، «گزارش نماینده باستان‌شناسی اصفهان»، آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۳۶ش، س ۲۸، ش ۱؛ همو، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

EWA; Godard, A., «Isfahān», *Athar-é Irān*, Paris, 1937, vol. II(1); Höltzer, E., *Persien vor 113 Jahren*, ed. M. Assemi, Tehran, 1977; Smith, M. B., «The Manārs of Isfahān», *Athar-é Irān*, Paris, 1936, vol. I(2).

یدالله غلامی

اسماعیل، مولای، ابوالنصر المظفر بالله ابن محمد شریف بن علی شریف حسنی علوی طالبی (۱۰۵۶-۲۷ رجب ۱۱۳۹ق/۱۶۴۶-۹ مارس ۱۷۲۷م)، از اشراف سجلماسه (سرهنگ، ۸۶؛ بستانی، ۱۱۳/۲۹؛ زرکلی، ۳۲۴/۸) و دومین سلطان از شرفای فلالی و از مشهورترین فرمانروایان علوی مراکش. در برخی نسب‌نامه‌ها و مآخذ نام و لقب او را اسماعیل سمین نیز آورده‌اند (زامبور، ۱۲۵؛ لین‌پول، ۵۲؛ بازورث، ۶۸). وی در ذیحجه ۸۰۸۲/۱ آوریل ۱۶۷۲ پس از برادر ناتنی خود رشید بن شریف (سرهنگ، زامبور، همانجاها؛ EI؛ قس: ابونصر، 227) بر تخت حکومت نشست.

با آنکه مراکش با کوششهای رشید بن شریف تشکیلات سیاسی واحدی یافته بود، ولی پس از مرگ او دچار اغتشاشهای بسیار شد. از این رو، سراسر دوران طولانی فرمانروایی اسماعیل مولای در کشمکش با خویشان و نزدیکان و یا کشورهای دیگر سپری شد (نک: EI؛ سرهنگ، همانجا؛ حورانی، 246).

نخستین کس که بر وی شورید، برادرش مولای حزانی بود (ژولین، ۲۹۳/۲) که اسماعیل مولای او را با واگذاری امارت تافیلات، آرام و راضی ساخت (EI). سپس به مقابله با برادرزاده‌اش احمد بن محرز (م) پرداخت که مراکشها او را به حکومت برگزیده، و طوایفی از بلاد سوس و قبایل عرب با او بیعت کرده بودند. در پی لشکرکشی اسماعیل در ۱۰۸۳ق (سرهنگ، همانجا)، احمد کار را بر خود دشوار دید و به صحرا گریخت، اما عده‌ای در شمال فاس سر به شورش برداشته، با احمد بیعت کردند. اسماعیل ناگزیر فاس را محاصره کرد (۱۰۸۴ق/۱۶۷۳م) و شورشیان را به اطاعت واداشت (همانجا).

در این میان خضر غیلان، از مخالفان حکومت شریفان که در زمان رشید به الجزایر پناهنده شده بود (یحیی، ۶۸۳؛ بدوی، ۶۰۱)، با یاری ترکها و کشتیهای الجزایری به تطوان آمد و فاس را تهدید کرد (التر،

آن ریخته، و از بین رفته است. پشت دیوار غربی دالان، مقبره موسوم به درویشان قرار دارد که شباک چوبی حایل و گره چینی، آن را از دالان جدا کرده است (نک: هولتسر، همانجا؛ گذار، 139؛ نورصادقی، ۱۵۱؛ تحقیقات). ایوان کاشی کاری امامزاده واسطه میان این دالان با صحن است. دری مرصع داشته که زمانی اجزاء آن به سرقت رفته است و در نتیجه بعداً باقی‌مانده آن را هم برداشته‌اند (نک: طهرانی، ۱۳۱؛ نور صادقی، همانجا؛ نیکزاد، ۱۲۳).

مجموعه دارای صحنی وسیع است که در عین حال گذرگاهی است برای اهالی محل. حجره‌های طلاب در قسمت شمالی آن است. از جمله اجزاء قابل ملاحظه صحن دو سنگاب است. در اطراف صحنهایی وجود دارد که پشت بغلهای آنها از کاشیهای ۷ رنگ با زمینه‌های آبی، زرد و سبز پوشیده شده است. ورودی چارسوق در گوشه جنوب غربی صحن است. این چارسوق گنبدی بزرگ و آجری با رسمی بندی دارد (نک: نورصادقی، ۱۵۰؛ هنرفر، همان، ۵۲۱، ۵۲۸؛ تحقیقات).

مقبره و مسجد شعیا: وجه تسمیه مسجد کهن شعیا انتساب آن به یکی از انبیای بنی اسرائیل است، اما از مدفن او در اصفهان، در منابع قدیم مسلمانان یاد نمی‌نماید. در عین حال یهودی نشین بودن اصفهان در گذشته شیوع فرهنگ یهودی را در آنجا امری طبیعی می‌نماید. مسجد موسوم به شعیا به موجب کتیبه مورخ ۱۱۱۲ق اولین مسجدی بوده است که در اصفهان ساخته شده، و آن را «ابوالعباس مفتی» (؟) در زمان حضرت علی (ع) برپا داشته است (نک: طهرانی، ۱۳۱-۱۳۲؛ گذار، 132؛ مجدزاده، ۷۷-۷۸)؛ اما صاحب مجمل التواریخ و القصص در ۱۱۲۶ق/۵۲۰م راجع به اولین مسجد اصفهان می‌نویسد: «جامع [مجله] خوشینیان نخستین مسجد بود که به اصفهان کردند در اسلام و بناء آن ابوحنس مولای عمر بن خطاب کرد در خلافت علی بن ابی طالب (ع)» (ص ۵۲۴؛ نیز هنرفر، همان، ۵۲۱).

یک درگاه از حرم امامزاده راه به مقبره شعیا دارد. این مقبره به اندازه امامزاده مزین نیست، ولی طاق آن قطار بندی است و ضریح چوبی گره چینی دارد. قبر گچی شعیا دارای ۶ وجه است و تقریباً ۱/۶ متر ارتفاع دارد. دهانه‌ای بزرگ فضای مقبره و مسجد را پیوند می‌دهد. در همسایگی شمالی این فضا ساختمان لاحق مسجد واقع شده است که مرکب از یک ایوان و شبستانی است که در امتداد حیاط جای گرفته، و انتهای جنوبی طول آن پهلوی ایوان است (نک: گذار، 132-131؛ نیز تحقیقات). ایوان کم عمق مسجد دارای دهانه‌ای به بلندی حدود ۷/۸ متر است و پایه‌هایی کوتاه و تقریباً مساوی با ثلث ارتفاع خود قوس دارد. در ایوان محرابی از کاشی و آجر که جزئی از آن نیز مرمری است، وجود دارد و دارای کتیبه‌هایی از دوره صفوی است. اکنون قسمت زیرین مناره در شیبستان مسجد، و مابقی بر بام آن قرار دارد. این مناره ستبر احتمالاً از سده ۶ق/۱۲م است و سرمناره که باریک و کاشی کاری است، از اضافات بعدی است (نک: اسمیث، 331؛ گذار، 142-141، 134؛ نیز تحقیقات).

(۴۲۷). اسماعیل بر او تاخت و جمعش را بپراکند و خود او کشته شد (یحیی، ۶۹/۳؛ ابونصر، 228).

از رویدادهای دیگر دوران فرمانروایی اسماعیل درگیری او با راهزنان دلایی بود که به تحریک الجزایریها در قلمرو اسماعیل آشوب می‌کردند. اسماعیل چون با قدرت نظامی کاری از پیش نبرد، ناچار به نیروی تدبیر و سیاست متوسل شد و آنان را آرام کرد (التر، ۴۳۸). با اینهمه، در غرب مراکش محمد دلایی مرابطی با یاری الجزایریها در تادلا شورید (ابونصر، همانجا؛ EI^۱). از این رو، اسماعیل در ۱۰۹۰ق/ ۱۶۷۹م متوجه شرق شد، ولی با نیروی منظم ترکها روبه‌رو گردید و چون قبایل طرفدار او که در سپاهش بودند، گریختند، ناگزیر صلح کرد (التر، ۴۳۸-۴۳۹). اسماعیل سالها بعد فرصت را بار دیگر مناسب دید و بر ضد الجزایر با تونس پیمان اتحاد بست، ولی این پارتیزان موفق نشد و مردم مغرب به سبب ضعفش در برابر الجزایر بر او شوریدند و اسماعیل با تلاش فراوان آنان را به اطاعت خود درآورد. این حوادث حدود سالهای ۱۱۰۳-۱۱۰۴ق/ ۱۶۹۲-۱۶۹۳م روی داد (همو، ۴۴۰-۴۴۱).

اسماعیل در جنگ با بیگانگان توفیق بیشتری داشت. در ۱۰۹۲ق/ ۱۶۸۱م پس از مدتی محاصره، معموره یا مهدیه، و نیز در ۱۱۰۰ق/ ۱۶۸۹م شهر عرایش را پس از ۵ ماه محاصره از تصرف اسپانیاییها بیرون آورد. گویند لویی چهاردهم، پادشاه فرانسه، او را در این جنگها یاری می‌داد (سرهنگ، ۸۷).

در ۱۰۹۵ق/ ۱۶۸۴م اسماعیل به شهر طنجه - که در دست انگلیسیها بود - روی آورد (لاندو، ۱۴۸) و لشکری به فرماندهی علی ابن عبدالله ریفی بدان سوی فرستاد. انگلیسیها تاب ایستادگی نیاوردند و پس از ویران کردن برجها و قلعه‌های شهر گریختند (سرهنگ، همانجا). در شهر اصیلا نیز اسپانیاییها چاره‌ای جز گریز نیافتند (۱۱۰۲ق/ ۱۶۹۱م) و اسماعیل بر آنجا چیره شد (همانجا)، ولی نتوانست دو شهر سبتّه و ملیله را از ایشان بازپس بگیرد (همو، ۸۷-۸۸؛ EI^۱؛ عقیفی، ۴۳).

اسماعیل برای استقرار و دوام یک حکومت واحد و منسجم که بر اثر آشوبها و استقلال طلبیها روی به ضعف گذاشته بود (بازورث، ۷۰) و نیز آزاد ساختن بعضی مناطق از دست بیگانگان (ژولین، ۲۹۹/۲)، تشکیل سپاهی منظم و نیرومند را که برادرش رشید در دوران حکومت خود آن را آغاز کرده، و ناتمام گذاشته بود (همو، ۲۹۴/۲)، ضروری تشخیص داد و ارتشی که هسته اصلی آن را «عبید» (بردگان) تشکیل می‌دادند، پدید آورد (ابونصر، 227؛ یحیی، ۶۷/۳).

اسماعیل برای مقابله با عثمانیها و اروپاییان در مرزها و سدّ رخنه فعالیت دزدان دریایی، گروهی به نام «مجتهدین» تشکیل داد (EI^۱؛ ژولین، ۲۹۵/۲-۲۹۶) و «عبید» را برای جنگهای پارتیزانی و ابتدایی در سرزمینهای تحت سلطه مسیحیان آماده ساخت (لا روس بزرگ؛ EI^۱).

اسماعیل با تکیه بر ارتش منظم و نیروی ایمان این گروه، به عنوان

جهاد در برابر غیرمسلمانان توانست با خطر نفوذ و سلطه کشورهای خارجی که بعضی نواحی کشورش را اشغال کرده بودند، مقابله کند (حورانی، 246).

در زمینه روابط سیاسی و اقتصادی خارجی، اسماعیل به انعقاد پیمان با لویی چهاردهم و ایجاد روابط بازرگانی با ممالک اروپا دست زد (بازورث، همانجا؛ ژولین، ۳۰۰/۲). روابط او با لویی به ویژه برای مقابله با نفوذ و سلطه عثمانیان و اسپانیاییها بسیار مهم بود (سرهنگ، ۸۸).

از نظر اقتصادی هم در ۱۰۹۳ق/ ۱۶۸۲م معاهده‌ای میان سفیر مراکش در پاریس و دولت فرانسه درباره آزادی فرانسویان در کشتیرانی و بازرگانی در سواحل مراکش (ژولین، ۳۰۱/۲) و ایجاد امنیت در برابر دزدان دریایی در سلا و تطوان که محل تجارت اغلب اروپاییان بود، منعقد شد (ابونصر، 229).

عقد این پیمان فواید بازرگانی فراوانی برای کشور فرانسه در برداشت و اسماعیل نیز در حملات خود بر ضد ترکان الجزایر، به دولت فرانسه که بازرگانانشان در رسانیدن اسلحه و ذخایر او را یاری می‌کردند، متکی بود (EI^۱).

اسماعیل در جای قدیم مکناسه الزیتون، مکناسه الجدید را بنا کرد و آنجا را پایتخت خود قرارداد و کاخها و مساجد و زوایا و قلعه استواری برآورد و صاحبان حرفه‌وفن را به اقامت در این شهر واداشت (سرهنگ، ۸۶-۸۷). او علاقه فراوانی به آبادی و احداث ساختمان داشت (نک: ژولین، ۳۰۴/۲-۳۰۶). با استفاده از نیروی انسانی قبایل مغلوب (سرهنگ، ۸۷) و با شرکت هزاران صنعتگر از اسیران، در پایتخت خود به احداث قصرها و مساجد دست زد که مکناسه را به یک پایتخت و شهر عظیم مذهبی تبدیل کرد (لاندو، ۱۴۷-۱۴۸؛ ابونصر، 230).

اسماعیل برای اجتناب از بروز اختلاف میان فرزندان، در حیات خود (۱۱۱۱ق/ ۱۶۹۹م) مراکش را میان ۴ فرزندش تقسیم کرد (التر، ۴۴۲) و احمد ذهبی را ولیعهد خویش قرارداد (بستانی، ۲۹۱/۳).

در زمان پادشاهی اسماعیل حکومت مراکش شکل گرفت که تا آغاز سده ۲۰م کم و بیش موقعیت خود را حفظ کرد (حورانی، 245).

اسماعیل تمام هم خود را مصروف فرو نشانیدن اغتشاشات و آشوبهای داخلی و جنگ بی‌حاصل با ترکان الجزایر و نیز آبادی سرزمین خود کرد (EI^۱)، ولی در تصرف کامل مناطق کوهستانی ناتوان ماند و مردم این مناطق همچنان در مخالفت خود باقی ماندند (بریتانیکا، ماکرو، XIII/161).

اسماعیل مولای در پایتخت خود مکناسه در ایامی که آتش فتنه و آشوب در الجزایر شعله‌ور بود، درگذشت. اروپاییانی که مدتی در مراکش بودند، اسماعیل را پادشاهی سخت‌کوش و تندخو و قسی‌القلب دانسته، و از خشونت و آز و طمع او حکایت کرده‌اند (ژولین، ۲۹۱/۲-۲۹۲؛ EI^۱؛ لاندو، ۷). با اینهمه، از دوراندیشی و روشن بینی وی نیز یاد

قاضی احمد، ۶۰/۱-۶۱؛ باکیخانوف، ۹۱-۹۲). مدتی بعد در بهار ۹۰۷/ق ۱۵۰۲م الوند بیک آق قویونلو را نیز در نخبوان مغلوب و فراری ساخت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۶۴/۴-۴۶۵؛ روملو، ۵۹-۶۰؛ اسکندریک، ۲۸/۱) و سپس وارد تبریز شد و به تخت سلطنت نشست (قاضی احمد، ۷۳-۷۲/۱؛ خواندمیر، امیر محمود، ۶۵-۶۶) و تشیع آشکار ساخت و خطبه به نام امامان شیعه کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۶۷/۴؛ غفاری، ۲۶۵-۲۶۶؛ قزوینی، ۳۹۴-۳۹۵) و منصب صدارت و وظیفه ترویج تشیع را به استاد پیشین خود شمس الدین لاهیجی سپرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۶۸/۴؛ عبدی بیک، ۳۹-۴۰).

شاه اسماعیل در بهار ۹۰۸ ق دست به لشکرکشیهای زد و در آغاز امیر الوند آق قویونلو را که دوباره به گردآوری سپاه پرداخته بود، در حدود تبریز، و پس از آن امیر مرادیبک را در آلمه بلاغی همدان شکست داد و به سرعت بر بخش بزرگی از ایران، جز خراسان، عراق و خوزستان استیلا یافت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۶۸/۴-۴۷۲؛ روملو، ۶۲-۶۹؛ عالم آرا، ۱۰۸، ۸۳؛ قزوینی، ۳۹۵؛ قاضی احمد، ۷۵/۱-۸۸).

اسماعیل پس از غلبه بر علاءالدوله ذوالقدر (۹۱۳/ق ۱۵۰۷م) و تصرف دیار بکر و بخش علیای فرات، راهی عراق شد تا آخرین پایگاه امیران بایندی (آق قویونلو) و شهرهای مقدس شیعیان را تسخیر کند (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۸۵/۴-۴۹۰؛ روملو، ۹۲-۹۶؛ عالم آرا، ۱۱۲-۱۱۱). پس از فتح بغداد در ۹۱۴ ق به نجف اشرف، کربلای معلای و سامرا رفت و به نوسازی و تعمیر قبه و بارگاه امامان همت گماشت (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۹۳/۴-۴۹۵؛ عالم آرا، ۱۲۷-۱۲۸؛ جهانگشا، ۲۸۳-۲۹۲؛ قاضی احمد، ۹۳/۱-۹۴؛ حسینی، ۲۲۴). پس از بغداد نوبت فتح خوزستان و لرستان بود. شاه اسماعیل در این اردوکنشی، پس از تسخیر هویزه و جنگ با مشعشعیان، شوشتر و دزفول را بدون جنگ تصرف کرد و پس از فتح لرستان و دیدار از شیراز در بهار ۹۱۵ ق به تبریز بازگشت (روملو، ۱۰۴؛ جهانگشا، ۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۴؛ عالم آرا، ۱۳۶-۱۳۸؛ قزوینی، ۴۰۶) و اندکی بعد شیخ شاه (ابراهیم بن فرخ یسار) را که شوریده، و شروان را تسخیر کرده بود، فرو کوید و آن ولایت مهم را تصرف کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۵۰۷/۴-۵۰۲؛ باکیخانوف، ۹۳). پس از آن تصمیم به تصرف مشهد و ایالت خراسان گرفت. این ایالت در دست شییک خان ازبک بود که از ۹۱۴ ق بر سراسر ساوراءالنهر، خراسان بزرگ و گرگان استیلا یافته بود (جهانگشا، ۳۱۰؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۵۰۳/۴-۵۰۴؛ عالم آرا، ۲۵۲-۲۵۸؛ محمد معصوم، ۳۲-۳۳). شییک خان که مدعی احیای امپراتوری تجزیه شده چنگیزخان مغول بود، به تشویق بایزید دوم، سلطان عثمانی برای نابودی دولت نوین صوفی می کوشید و به روایت حسن روملو (ص ۱۱۱-۱۱۲) به متصرفات شاه اسماعیل حمله ور می شد. شاه اسماعیل که از فرستادن سفیران حسن نیت به سمرقند نتیجه ای نگرفت، در آغاز سال ۹۱۶ ق عازم جنگ با شییک خان شد (خواندمیر، غیاث الدین، ۵۰۴/۴؛ قاضی احمد، ۱۰۷/۱، ۱۰۸) و

شده است (ابونصر، 231).

مآخذ: التز، عزیز سامح، *الاتراک العثمانيون في افريقيا الشمالية*، ترجمه محمود علی عامر، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله های اسلامی*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بدوی، عبده، *مع حركة الاسلام في افريقية*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ پستانی؛ زامبار، معجم الانساب، ترجمه زکی محمد حسن و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ زرکلی، اعلام؛ زولین، شارل آندره، *تاریخ افریقا الشمالية*، ترجمه محمد مزالی و بشیر بن سلامه، تونس، ۱۹۸۵م؛ سرهنگ، میرالای اسماعیل، *تاریخ دول المغرب*، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ عینی، محمد صادق و محمد بن تاویت، *الادب المغربي*، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۴م؛ لاندو، روم، *الاسلام والعرب*، ترجمه منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۷۷م؛ لین بول، *استانلی، طبقات سلاطین اسلام*، ترجمه عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۲ش؛ یحیی، جلال، *المغرب الكبير*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نین:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; Britannica, 1978; EI¹; Grand Larousse; Hourani, A., *A History of the Arab Peoples*, London, 1991.

ابوالحسن دیانت

اسماعیل آتقرووی، نک: انقرووی.

اسماعیل اول صفوی (سلا ۹۰۷-۹۳۰/ق ۱۵۰۱-۱۵۲۴م)، نخستین پادشاه سلسله صفویه، ملقب به ابوالمظفر بهادر خان حسینی فرزند سلطان حیدر و نواده دختری اوزون حسن آق قویونلو. اسماعیل در ۸۹۲/ق ۱۴۸۷م در اردبیل دیده به جهان گشود. وی پس از کشته شدن پدرش، سلطان حیدر (۸۹۳ق) در جنگ با یعقوب بیک آق قویونلو و متحدش فرخ یسار شروانشاه، با برادرانش در حصار استخر زندانی شد (عالم آرا، ...، ۳۲؛ جهانگشا، ...، ۴۴-۴۶؛ حسینی، ۲۸). رستم بیک آق قویونلو در ۸۹۸ق فرزندانش حیدر را از زندان آزاد کرد (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۳۹/۴-۴۴۰) و آنان را به تبریز فرا خواند (خواندمیر، امیر محمود، ۷۸). در پی کشته شدن سلطان علی برادر مهتر اسماعیل در نبرد با رستم بیک، طرفداران صفویه بر اسماعیل فراهم آمدند و او را پنهانی به اردبیل، و از آنجا به رشت، و سپس به دعوت والی شیعی گیلان، کارکیا میرزا علی به لاهیجان بردند (خواندمیر، غیاث الدین، ۴۴۱-۴۴۲؛ عبدی بیک، ۳۶؛ روملو، ۳، ۹؛ عالم آرا، ۳۹-۴۵). اسماعیل ۵ سال در آنجا ماند و با مراقبتهای شمس الدین لاهیجی که از فضیلت آن دیار بود، فارسی، عربی، قرآن و مبانی و اصول شیعه امامیه را فرا گرفت (روملو، ۹؛ جهانگشا، ۶۴-۶۷؛ خواندمیر، امیر محمود، ۸۳؛ پارسا دوست، ۲۴۰-۲۴۲). افزون بر این، در این مدت، زیر نظر ۷ تن از اعیان صوفیان لاهیجان فنون جنگ آوری آموخت (جهانگشا، ۵۷).

درگذشت رستم بیک آق قویونلو در ۹۰۲/ق ۱۴۹۷م اتحاد و استقلال نیمه کاره ایران را پیش از پیش به سستی کشاند. در چنین احوالی اسماعیل در رأس مریدان خود در محرم ۹۰۵ ق به قصد تسخیر ایالات ایران به حرکت درآمد (قزوینی، ۳۹۱-۳۹۲؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۴۴۷/۴-۴۴۹؛ روملو، ۲۵-۲۶). نخست به سوی فرخ یسار شروانشاه رفت و او را از پای درآورد (جهانگشا، ۱۱۳، ۱۱۹؛ روملو، ۴۵، ۴۷؛

دامغان، گرگان و مشهد تا مرو را بدون پرداختن به جنگ مهمی تصرف کرد. در اینجا با ازبکان رو به رو شد و ایشان را شکست داد و شیبک خان در گیرودار نبرد کشته شد و سر او را نزد سلطان عثمانی فرستادند (جهانگشا، ۳۸۰؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۱۲/۴-۵۱۳؛ روملو، ۱۲۲). فتح مرو از پیروزیهای مهم شاه اسماعیل به شمار می‌آید. در این جنگ ایرانیان نه تنها انتقام خود را از تبار چنگیز گرفتند، بلکه دیگر یار توران در حیطه اقتدار فرهنگ آنان درآمد. در نتیجه این فتح نمایان، زمینه گسترش مناسبات دوستانه میان اسماعیل صفوی و ظهیرالدین محمد بابر مؤسس گورکانیان هند فراهم شد و فرهنگ فارسی و مذهب شیعه در قلمرو سلاطین گورکانی هند رواج بیشتری یافت (نک: ریاض الاسلام، ۲۸-۳۰). شاه اسماعیل زمستان ۹۱۷ق را در قم گذراند. ایلچیان عثمانی و مصر در این شهر به حضور شاه رسیدند و پیروزی در مرو را به وی تبریک گفتند (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۲۱/۴؛ اسکندر بیگ، ۳۹۱). اما این پیروزی دوامی نیافت و دیگر بار ازبکان به سرکردگی عبیدالله خان، برادر زاده شیبک، از آمویه گذشتند و ایرانیان را در غجدوان شکست دادند و دوباره بر سراسر ماوراء النهر و خراسان استیلا یافتند. این بار شاه اسماعیل به مقابله آمد و با فرار ازبکان، خراسان بزرگ را تصرف کرد (جهانگشا، ۴۴۴-۴۵۰؛ عبدی بیگ، ۵۱-۵۴؛ روملو، ۱۳۷-۱۳۹؛ عالم‌آرا، ۳۸۶-۳۸۸؛ خواندمیر، امیر محمود، ۱۴۴-۱۵۱؛ پارسادوست، ۳۳۶-۳۳۷). پیروی شاه اسماعیل در ماوراءالنهر و گسترش مذهب شیعه در سرزمینهای شرقی قلمرو اسلامی برای بایزید دوم که خود را پیشوای همه مسلمانان جهان می‌دانست، سخت بود. از این رو، نخست از در دوستی درآمد (فلسفی، ۱۲؛ جهانگشا، ۲۲۴-۲۲۵)؛ اما چون سر شیبک خان را نزد او فرستادند، خشمناک شد و اسماعیل را از مداخله در کار شیعیان عثمانی و از فکر «استیلا بر ممالک روم» برحذر داشت و او را تهدید به جنگ کرد (فلسفی، ۱۳؛ پارسادوست، ۳۶۹-۳۷۲). از سوی دیگر شاه اسماعیل به بهانه پشتیبانی از صوفیان و شیعیان قلمرو عثمانی از بحرانهای اجتماعی و سیاسی آن کشور استفاده کرده، ازبک سو به پشتیبانی از شورش شاه قلی بابا تکلوبرخاست و از دیگر سو به نورعلی خلیفه کمک کرد تا شهرهای عثمانی را تخریب و تصرف کند. این فعالیتها به سلطان سلیم جانشین کینه توز و پر غرور بایزید بهانه داد تا با صفویان به نبرد برخیزد (اسکندریک، ۴۱۱؛ قاضی احمد، ۱۱۷/۱؛ پارسادوست، ۳۷۴-۳۷۷؛ ظاهری، ۱۶۲؛ روملو، ۱۲۵-۱۲۶). به درخواست او شمس‌الدین احمد درباره مذهب شیعه رساله خصمانه‌ای نوشت (ریاحی، ۱۹۶)، و مفتی استانبول نیز فتوای قتل شیعیان را داد (پارسا دوست، ۸۲۱-۸۲۳؛ هامرپورگشتال، ۸۳۳/۲؛ ظاهری، ۱۶۱-۱۶۲). اسماعیل از نظر سلیم نه تنها دشمن مذهبی بود، بلکه به سبب حمایت از علویان عثمانی دشمن کشور او نیز به حساب می‌آمد، و به علت حمایت از سلطنت احمد برادر سلیم، مخالف شخص او هم تلقی می‌شد.

بیکار سلیم و اسماعیل در دوم رجب ۹۲۰ در دشت چالدران در گرفت و یک روز بیشتر طول نکشید و به پیروزی دولت عثمانی انجامید، ولی دلاوری و ستهندگی شاه اسماعیل و سپاهیان سبب حیرت دشمن و موجب افتخار ایرانیان شد (سفرنامه‌ها...، ۲۶۰؛ هامرپورگشتال، ۸۴۳/۲). سرانجام، اسماعیل با جمعی از نزدیکان، میدان نبرد را ترک کرد و به درگزین گریخت و سلیم پیروزمندانه وارد تبریز شد، ولی نتوانست در آنجا بماند و پس از ۸ روز تبریز را به سوی استانبول ترک کرد (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۴۵/۴-۵۴۸؛ روملو، ۱۴۹؛ جهانگشا، ۵۰۶-۵۰۷؛ اسکندریک، ۴۳/۱) و همه هنرمندانی را که شاه اسماعیل از هرات به پایتخت آورده بود، همراه گروهی از صنعتگران و اعیان تبریز از ایران به عثمانی برد (پارسا دوست، ۴۹۰). پس از خروج سلیم از تبریز، شاه اسماعیل به پایتخت مراجعت کرد (روملو، همانجا). او همواره به جبران شکست جنگ چالدران می‌اندیشید و از جمله تدبیرهایش آن بود که در ۹۲۱ق/۱۵۱۵م سفرای پادشاهان مجارستان و آلمان را به حضور پذیرفت و دول اروپایی را به اتحاد بر ضد عثمانی فراخواند (ظاهری، ۱۶۹-۱۷۰؛ EI², VI/186-187). اما واقعیت آن بود که اسماعیل پس از جنگ چالدران نسبت به عثمانیان روشی محتاطانه در پیش گرفت و در جنگهای سلطان سلیم با نورعلی خلیفه حاکم ارزنجان و نیز علاءالدوله ذوالقدر حاکم مرعش که هر دو چشم به اسماعیل دوخته بودند، هیچ گونه مداخله‌ای نکرد (روملو، ۱۵۴-۱۵۶). اسماعیل از آن پس در آخرین نامه‌ای که پس از جنگ چالدران برای سلیم فرستاد، به وی پیشنهاد صلح و اتحاد برای «حمایت حدود اسلام» از «جسارت اهل کفر و عصیان» داد (پارسا دوست، ۸۳۳-۸۳۵؛ مجیر، ۲۱۱). اسماعیل از آن پس کارها را به نزدیکان و امیران سپرده بود و خود بیشتر به شادخواری و شکار می‌پرداخت. با آنکه خبر مرگ سلیم در ۹۲۶ق/۱۵۲۰م به اسماعیل آرامش روحی بخشید (جهانگشا، ۵۴۶، ۵۶۹؛ عبدی بیگ، ۵۶؛ روملو، ۱۷۶)، ولی وی نیز چند سال بیشتر نزیست و در رجب ۹۳۰ در حالی که هنوز به ۴۰ سالگی نرسیده بود، درگذشت. پیکر او را در جوار مدفن اجدادش در اردبیل به خاک سپردند (همو، ۱۸۱-۱۸۲؛ قزوینی، ۴۲۱-۴۲۲؛ قاضی احمد، ۱۵۵/۱؛ اسکندریک، ۴۴/۱). شیوه کشورداری شاه اسماعیل و ترویج مذهب جعفری احتمالاً مانع تجزیه و تقسیم ایران آشوب زده میان دو امپراتوری نیرومند عثمانی و ازبک شد (سفرنامه‌ها...، ۳۲۸-۳۲۹؛ ریاض الاسلام، ۲۱، ۲۳). وی برای تعدیل سیاستهای افراطی سران قزلباش، صوفیان و مریدان حیدری، علمای ایرانی و نیز جبل عامل، کوفه و بحرین را به تدوین کتابهای فقه جعفری دعوت کرد (خواندمیر، امیر محمود، ۱۲۶؛ سفرنامه‌ها...، ۲۸۳). محقق کرکی که در نشر فقه و اصول مذهب جعفری شخصیت مهمی محسوب می‌شود، از جمله آنان بود (زرین کوب، ۳، ۳۴؛ قاضی احمد، ۷۳/۱). از جمله کارهای او برای تجلیل از

به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سیلوا ای فیگروا، گارتیا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سمعی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طاهری، ابوالقاسم، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدی یک شیرازی، تکملة الاخبار، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فلسفی، نصرالله، چند مقاله تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجیر شبیبانی، نظام‌الدین، تشکیل شاهنشاهی صفویه، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمد معصوم، تاریخ سلاطین صفویه، به کوشش امیرحسین عابدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مشیری، محمد، «درباره مهرهای شاه اسماعیل اول»، بررسیهای تاریخی، ۱۳۵۱ش، س ۷، ش ۴؛ هامر پورکشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ نیز:

مهدی کیوانی

اسماعیل بن اَحْمَدِ سامانی، ابوابراهیم (شوال ۲۳۴- صفر ۲۹۵/۴مه ۸۴۹- نوامبر ۹۰۷م)، امیر سامانی و بنیان‌گذار دولت بزرگ سامانیان. اطلاعات ما دربارهٔ احوال اسماعیل، خاصه پیش از مرگ برادرش امیر نصر، بیشتر مبتنی بر تواریخ محلی و دودمانی ایران، به‌ویژه تاریخ بخارای نرشخی است، اما آثاری چون وقیات الاعیان ابن خلکان که روایات خود را به تصریح از اخبار خراسان سلامی برگرفته، و الکامل ابن اثیر که به احتمال بسیار از همان کتاب استفاده کرده، نیز حاوی نکات مهمی هستند. مآخذ کهن‌تر چون تاریخ طبری و مروج الذهب مسعودی که مرکز خلافت اسلامی و وقایع مربوط به آن را بیشتر به دیده می‌گرفته‌اند، در آنجا که وضع سیاسی دولت امیر اسماعیل به‌گونه‌ای با دستگاه خلافت ارتباط می‌یافت، خاصه دربارهٔ زمان وقوع بسیاری از حوادث که در تواریخ دیگر مغشوش و متناقض است، اطلاعاتی دقیق به‌دست می‌دهند. با اینهمه، دربارهٔ روابط و جنگهای امیر اسماعیل با صفاریان و زیدیان، کتابهایی چون تاریخ طبرستان، تاریخ سیستان و دیگر تاریخهای عصر غزنوی چون زین‌الاکبار و تاریخ یمنی را نمی‌توان نادیده گرفت.

دربارهٔ خوی و روش مُلک‌داری امیر اسماعیل هم جز آثار یاد شده، رجوع به منابعی چون تاریخ قزوین رافعی، سیاست‌نامه، آثار ثعالبی، تاریخ بیهق علی بیهقی و الانساب سمعانی خالی از فایده نیست. به هر حال دربارهٔ اسماعیل، پیش از امارتش بر بخارا، فقط می‌دانیم که در فرغانه زاده شد و ۱۶ ساله بود که پدرش امیر احمد بن اسد بن سامان خُداَت - امیر سمرقند و فرغانه از سوی طاهریان - درگذشت (۲۵۰ق) و برادرش نصر بن احمد (ه) از سوی طاهر بن عبدالله (حمزه، ۱۷۷) امارت یافت. امیر نصر این برادر کهنتر را نیک می‌نواخت و رعایت می‌کرد و اسماعیل نیز در خدمت او روزگار می‌گذرانید (نرشخی، ۱۰۶؛ قس: بارتولد ۲۲۸، که به استناد همین منبع اسماعیل را «صاحب الشُرط» امیرنصر دانسته است. درحالی که این شغل مربوط به پس از این تاریخ است). در این ایام یعقوب لیث صفار با طاهریان (ه) بر سر

امامان شیعه، می‌توان این موارد را ذکر کرد: ضرب سکه با نام ائمهٔ اثنا عشری (جهانگشا، ۱۴۹)؛ قرار دادن نام ۱۲ امام معصوم به عنوان سجع مهرشاهی (مشیری، ۱۸۲-۱۸۵؛ سفرنامه‌ها، ۴۲۷-۴۲۸)؛ تعمیر و توسعهٔ آرامگاه امامان در شهرهای عراق و مشهد و نیز ایجاد ساختمان برای مقبرهٔ امام زاده‌ها در شهرهای ایران (جهانگشا، ۲۸۹-۲۹۲؛ عالم آرا، ۱۲۷-۱۲۹؛ اصفهانی، ۶۳۵؛ قاضی احمد، ۱۵۱/۱)؛ طرح آب‌رسانی از فرات به نجف (ابوالحسن مستوفی، ۵۵۶).

شاه اسماعیل برای ترویج مذهب شیعه در کشوری که بیشتر مردم آن اهل تسنن بودند، گاه به خشونت‌هایی نیز دست می‌زد و این کار غالباً به دست قزلباشان و تیرانیان انجام می‌گرفت (عالم آرا، ۶۴-۶۵؛ قاضی احمد، ۸۶/۱؛ سفرنامه‌ها، ۴۰۹).

شاه اسماعیل کلیهٔ وظایف اداری و کشوری را به ایرانیانی می‌سپرد که در اعتقادشان به تشیع جای ریب و ریا نبود و هم بسیاری از آنان پیشینهٔ طولانی در کارهای دیوانی داشتند. نامدارترین رجال دیوانی او اینانند: امیر زکریای تبریزی، محمودخان دیلمی، قاضی شمس‌الدین لاهیجانی، امیر نجم رشتی، امیرنجم ثانی، میرسید شریف شیرازی و شمس‌الدین اصفهانی (قزوینی، ۳۹۴، ۴۰۷؛ جهانگشا، ۲۷۰؛ عبدی بیگ، ۴۲، ۵۵؛ روملو، ۵۵).

شاه اسماعیل به رسوم و آیینهای مذهبی و ملی بسیار علاقه داشت (پارسادوست، ۸۱۳-۸۱۶؛ جهانگشا، ۴۲۸-۴۲۹، ۵۷۳-۵۷۴) و به ایجاد آبادانی و بناهای یاد بود اشتیاق نشان می‌داد (سیلوا ای فیگروا، ۱۳۴). مهم‌ترین آثاری که از وی به یادگار مانده، اینهاست: ۴ بازار دور میدان قدیم اصفهان (حسینی، ۲۳)؛ مدرسهٔ هارونیه و بقعهٔ امام زاده هارون در اصفهان (قاضی احمد، ۱۵۱/۱) (این دو بنا تماماً باقی مانده است)؛ بناهای یاد بود در اوجان فارس و شیراز (جهانگشا، ۳۰۳) و سرانجام، آبادانیها و ساختمانهای متعددی که در خوی و تبریز بنیاد کرد (سفرنامه‌ها، ۳۷۹-۳۸۲).

شاه اسماعیل به فارسی و ترکی شعر می‌سرود و خطایی تخلص می‌کرد (جهانگشا، ۶۰۹؛ سام میرزا، ۱۱).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصفهانی، مهدی، «مکاتیب تاریخی»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۳ش، س ۵، ش ۱۱-۱۲؛ بایکخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم آقازاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ پارسا دوست، منوچهر، شاه اسماعیل اول، تهران، ۱۳۷۵ش؛ جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه و بیوستها از الله دنا مضطر، ج تصویر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ش؛ حسینی استرآبادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، امیر محمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب (ذیل تاریخ حبیب السیر)، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش ج. ن. سیدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ریاحی، محمدامین، زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند در دورهٔ صفویه و افشاریه، ترجمهٔ باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زین کوب، عبدالحسین، روزگار آن، از صفویه تا عصر حاضر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سام میرزا صفوی، تحفهٔ سامی،

۱۱۰-۱۱۳؛ نیز نک: بارتولد، ۸۵، ۸۶).

اسماعیل همچنان در بخارا فرمان می‌راند تا در ۲۷۲ق امیرنصر، بدان سبب که اسماعیل خراج به سمرقند نمی‌فرستاد، لشکر به بخارا برد. اسماعیل شهر را رها کرد و به قزب رفت و از رافع بن هرثمه مدد خواست و او نیز با سپاه نزد اسماعیل آمد. اما چون روستاهای بخارا همه تابع امیرنصر بودند، لشکر اسماعیل و رافع دچار بی‌برگی شد و فقط سال نیز بیامد و کار را بر ایشان تنگ کرد. سرانجام، رافع میان دو برادر وساطت کرد و در ۲۷۳ق کار به صلح انجامید، بر آن قرار که اسماعیل عامل خراج بخارا باشد و هر سال نیم میلیون درهم به سمرقند بفرستد و نام خود از خطبه بیفکند (نرشخی، ۱۱۳-۱۱۵). به روایت ابن اثیر (همانجا) تخلیط سخن چینان بود که باعث جنگ میان دو برادر شد و حقیقه بن علی از امرای اسماعیل و فرستاده او نزد رافع که می‌اندیشید دعوت رافع به بخارا ممکن است ماوراءالنهر را همه به کف او افکند و چیرگی جوید، نهانی او را واداشت تا میان دو برادر صلح برقرار کند.

اشاره صاحب تاریخ سیستان به حمله لشکریان محمد بن عمرو صفاری به رافع بن هرثمه و مددجویی او از امیرنصر و گسیل شدن اسماعیل به یاری او (ص ۲۴۴) که در تواریخ دیگر ذکری از آن نیست، می‌بایست در حدود همین تاریخ اتفاق افتاده باشد، اما نمی‌دانیم پیش از نزاع اسماعیل با امیرنصر بوده، یا پس از آن. به هر حال، اسماعیل باز خراج نفرستاد و وساطت رافع نیز سود نداد و امیرنصر دوباره روی به بخارا نهاد. اسماعیل لشکر سمرقند بشکست و برادر را گرفتار کرد (نیمه جمادی الآخر ۲۷۵): اما او را بسی محترم داشت و عذر تقصیر خواست و به اطاعتش گردن نهاد و او را به سمرقند بازگردانید و خود به نیابت از او در بخارا بماند (نرشخی، ۱۱۵-۱۱۸؛ ابن اثیر، الکامل، ۲۸۲/۷؛ قس: گردیزی، ۳۲۳). از این رو، ۴ سال بعد که امیرنصر به سمرقند درگذشت (جمادی الاول ۲۷۹)، پیشاپیش اسماعیل را حکومت سراسر قلمرو خود داد و برادران دیگر را به اطاعت از او وصیت کرد. امیر اسماعیل نیز به سمرقند رفت و احمد بن نصر را به نیابت از خود امارت آن دیار داد. در همین ایام (محرم ۲۸۰) خلیفه معتضد هم منشور حکومت ماوراءالنهر به اسماعیل فرستاد (نرشخی، ۱۱۸؛ طبری، ۳۰/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۵۶/۷). اسماعیل نیز بی‌درنگ به ترکستان هجوم برد و فرمانروای آن دیار را درهم شکست و با اسیران و غنائم بسیار بازگشت و خیر آن به بغداد رسید (مسعودی، ۲۶۰/۴؛ طبری، ۳۴/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۶۴/۷-۴۶۵). به روایت دقیق‌تر نرشخی (همانجا)، اسماعیل در این جنگ، شهر طراز (تکس) در ترکستان را گشود و کلیسای بزرگ آنجا را به مسجد بدل کرد و امیر آن شهر و بسیاری از دهقانان آن دیار اسلام آوردند (نیز نک: بارتولد، ۸۷). سپس خاندان سلطنتی قدیم اسروشنه (ه م) را برانداخت و آن دیار را به قلمرو خود افزود (همو، ۲۲۴).

مهم‌ترین واقعه این دوره که خراسان را به دامان امیر اسماعیل

خراسان نزاع داشت و چون در ۲۵۹ق ایشان را براند، بخارا هم مانند شهرهای خراسان دچار آشوب شد (همو، ۲۲۳-۲۲۲) و در ربیع الاول ۲۶۰ حسین بن طاهر طایی که به احتمال از طاهریان بود (همانجا)، از خوارزم بیامد و بخارا را گرفت و نهب و غارت بسیار کرد، اما مردم به مقابله برخاستند و او نیز سرانجام شهر را رها کرد و گریخت. ظاهراً پس از آن حکومت شهر به دست حسین بن محمد خوارجی افتاد که خطبه به نام امیر صفاری کرد (نرشخی، ۱۰۶-۱۰۸). حسین بن محمد خوارجی را از جمله سران خوارج و از یاران یعقوب لیث خوانده‌اند که در این ایام اداره شهر را به دست گرفته بود و با مدعیان نزاع می‌داشت (بارتولد، همانجا؛ فرای، ۶۳). افزون بر آن دامنه کشمکش رافع بن هرثمه، سردار پیشین طاهریان با یعقوب در خراسان که تا بخارا نیز کشیده شده بود، بیش از پیش باعث آشفتگی اوضاع می‌شد. از این رو، برخی از بزرگان شهر به پیشوایی ابو عبدالله فقیه، پسر خواجه ابو حفص کبیر، از امیرنصر در سمرقند خواستند تا امیری بر بخارا بگمارد. او نیز برادر خود اسماعیل را بدانجا فرستاد. اسماعیل بیامد و در حدود بخارا در کریمه فرود آمد. اما چون شنید در بخارا شورش شده، بیمناک بر جای بماند تا اشراف بخارا به استقبال آمدند و او دلگرم شد. همانجا بر آن شدند که اسماعیل امیر بخارا باشد و حسین خوارجی به نیابت از او در شهر حکم راند. پس از آن اسماعیل در رمضان ۲۶۰ (قس: طبری، ۵۱۴/۹؛ نیز ابن اثیر، الکامل، ۲۸۰/۷، ذیل وقایع سال ۲۶۱ق)، وارد بخارا شد، اما بی‌درنگ حسین خوارجی را که گویا در آن شورش دست داشت، گرفت و خود به استقلال در شهر مستقر شد (نرشخی، ۱۰۸، ۱۰۹). گفته‌اند که چون اسماعیل به بخارا رفت، «عمل» خوارزم را هم از رافع بن هرثمه امیر خراسان گرفت (ابن اثیر، همان، ۲۸۱/۷). در همین ایام موفق عباسی منشور حکومت ماوراءالنهر را به امیرنصر فرستاد و در بخارا به نام او و نایبش اسماعیل خطبه کردند (نرشخی، همانجا).

اسماعیل پس از چندی برادر دیگر خود یحیی را در بخارا نشانند و خود به دستور امیرنصر به سمرقند رفت. امیرنصر را این کار خوش نیامد و با اسماعیل سخن نگفت و اعتنا نکرد، اما شرطگی سمرقند بدو داد تا اینکه برخی از امرا وساطت کردند و امیرنصر با آنکه نسبت به وفاداری اسماعیل بدگمان شده بود، او را به بخارا بازگردانید (همو، ۱۱۰، ۱۱۱). این بار اسماعیل با دشواریهای فزون‌تری روبه‌رو شد. چه، گذشته از آنکه خود را از درون و بیرون شهر مورد تهدید می‌دید، می‌بایست بدگمانی برادر را نیز که بی‌گمان او را در سرکوب مخالفانش یاری نمی‌وسانید، دفع کند. در همین ایام حسین بن طاهر باز به بخارا تاخت و اسماعیل که نخستین بار مستقیماً به جنگ دست می‌یازید، او را در هم شکست. آنگاه دسته‌های راهزن اطراف بخارا را که همواره به شهر می‌تاختند، سرکوب کرد. سپس گروهی از اشراف و ثروتمندان بخارا را که می‌پنداشت مانع چیرگی او بر کارها شوند، با حيله‌ای به سمرقند فرستاد و از امیرنصر خواست تا آنان را همانجا نگاه دارد. این کسان همانجا بودند تا کار اسماعیل سامان گرفت و به بخارا بازگشتند (همو،

چندان دور نشده بود که گرفتار شد (طبری، ۷۶/۱۰؛ ابن اثیر، الکامل، ۵۰۰/۷-۵۰۲/۵؛ ابن خلکان، ۴۲۸/۶؛ قس: حمدالله، ۳۷۳). این واقعه در نیمهٔ ربیع الاول یا ربیع الآخر ۲۸۷ رخ داد (ابن خلکان، ۴۲۷/۶، به نقل از سلامی؛ ابن اثیر، همانجا؛ جرفادقانی، ۲۰۰؛ قس: ابن خلکان، ۴۲۸/۶، روایت از ابن ابی طاهر؛ فرای، 138، که از ذکر تاریخ این جنگ در منابع اظهار بی‌اطلاعی کرده است). چون عمرو را به نزد اسماعیل آوردند، او را بناوخت و نگاه داشت (نرشخی، ۱۲۶) تا خلیفه عمرو را از او طلب کرد. اسماعیل که چندان میلی به این کار نداشت (همانجا)، او را میان ماندن و رفتن به بغداد مخیر گردانید و عمرو خواهان رفتن به بغداد شد (طبری، ۸۳/۱۰). به روایت سلامی، گسیل داشتن عمرو به بغداد در ۲۸۸ق، پس از آنکه خلیفه تاج و خلعت و منشور حکومت خراسان را با رسولی به اسماعیل فرستاد تا عمرو را به بغداد آورد، رخ داد (ابن خلکان، ۴۲۷/۶-۴۲۸؛ گردیزی، ۳۱۹؛ قس: نرشخی، ۱۲۷؛ میرخواند، ۲۵/۴).

کوتاه زمانی پس از شکست امیر صفاری، محمد بن زید که بر خلیفه شوریده، و بر طبرستان غلبه یافته بود، طمع در خراسان بست و لشکری بزرگ مهیا ساخت. اسماعیل او را از هجوم به خراسان منع کرد و چون سود نداد، محمد بن هارون - نایب پیشین رافع بن هرثمه در خراسان - را به مقابله فرستاد. محمد بن هارون او را در گرگان بشکست و محمد بن زید زخمی برداشت و بر اثر آن بمرد؛ یا به روایتی ابن هارون او را بکشت و سرش را به بخارا بفرستاد. سپس پسر او ابوالحسن زید را گرفته، در شوال ۲۸۷ نزد اسماعیل فرستاد (طبری، ۸۱/۱۰؛ صابی، ۲۲؛ ابن اسفندیار، ۲۵۶/۱-۲۵۷؛ قس: مرعشی، ۲۹۹-۳۰۰، که اسماعیل را مدعی تصرف طبرستان و آغازگر جنگ خوانده است).

محمد بن هارون پس از این فتح، از سوی اسماعیل امارت گرگان و طبرستان یافت (گردیزی، ۳۲۳). چند ماه بعد طاهر بن محمد صفاری نوادهٔ عمرولیث به انتقام خون نیای خود برخاست و لشکریان مزدور فارس و اهواز را هم به شورش برضد خلیفه واداشت و عامل او را براند. خلیفه در جمادی الآخر ۲۸۸ از بغداد مالها به خراسان نزد اسماعیل فرستاد تا تدارک دفع طاهر کند و بخشی از خراج ایالت جبال را نیز بر آن افزود. اسماعیل هم به حيله ای طاهر را از فارس بیرون راند و طفیان او فرو نشست (مسعودی، ۱۷۹/۴-۱۸۰؛ طبری، ۸۴/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۵۰۹/۷). در همین ایام حسن بن علی، ملقب به ناصر کبیر در دیلمان و گیلان به خونخواهی محمد بن زید برخاست و به سوی آمل آمد. اسماعیل پسر خود احمد و عموزاده اش ابوالعباس عبدالله بن محمد بن نوح را به دفع او فرستاد و آنان ناصر کبیر را بشکستند و دو تن از امرای گیل و دیلم - امیر کاکلی پدر ماکان، و امیر فیروزان شکوری پدر حسن فیروزان - که با ناصر کبیر هم داستان بودند، به قتل رسیدند و ناصر کبیر به دیلمان بازگشت.

اسماعیل پس از آن امارت طبرستان را به ابوالعباس عبدالله داد (ابن اسفندیار، ۲۵۹/۱-۲۶۰) و خود سر در پی محمد بن هارون نهاد که

افکند و دروازهٔ طبرستان و گرگان را هم بر او گشود، هجوم عمرو بن لیث صفار به ماوراءالنهر بود که به ناکامی منتهی انجامید. عمرولیث که در ۲۷۹ق به جای رافع بن هرثمه از خلیفه معتضد فرمان امارت خراسان گرفته بود (ابن اثیر، همان، ۴۵۷/۷)، سرانجام، بر رافع دست یافت و او را به قتل رساند و از خلیفه امارت ماوراءالنهر نیز طلب کرد (همان، ۵۰۰/۷-۵۰۱). خلیفه نخست پذیرفت، اما سپس فرمان امارت به نام او نوشت (ابن خلکان، ۴۲۵/۶-۴۲۶، به نقل از سلامی؛ قس: تاریخ سیستان، ۲۵۳-۲۵۵) و در اواخر محرم ۲۸۵ فرمان امارت عمرو و عزل اسماعیل در بغداد خوانده شد (طبری، ۶۷/۱۰). به روایت نرشخی (ص ۱۱۹-۱۲۱) عمرو بی‌درنگ ابوداود امیر بلخ و احمد بن فریغون امیر گوزگانان و امیر اسماعیل را به اطاعت خواند. آن دو به فرمانش گردن نهادند و اسماعیل به تدارک جنگ برخاست. عمرو که گویا هراسی در دلش افتاده بود، خواست اسماعیل را به نیابت از خود بر حکومت ماوراءالنهر ابقا کند، اما اسماعیل نپذیرفت و فرستادگان او را به خواری بازگردانید. آنگاه عمرو آمادهٔ جنگ شد و لشکری که مورخان در نام فرماندهان متعدد آن اختلاف دارند (همو، ۱۲۱؛ گردیزی، ۳۱۷؛ تاریخ سیستان، ۲۵۳)، به مقابل اسماعیل فرستاد. سپس هم محمد بن بشر را با لشکر به مدد ایشان روانه کرد و خود به نیشابور ماند. اسماعیل برای ممانعت از عبور لشکر عمرو از جیحون، خود به آن سوی رود رفت و ایشان را بشکست (شوال ۲۸۶، قس: همان، ۲۵۴؛ نیز ابن اثیر، همان، ۵۰۱/۷، که در وقایع ۲۸۷ق از این واقعه یاد کرده است). برخی از سرداران عمرو اسیر و مقتول گشتند، اما اسماعیل با بقیهٔ لشکر به نیکی رفتار کرد و ایشان را بازگردانید و خود به بخارا رفت (نرشخی، همانجا؛ تاریخ سیستان، ۲۵۳-۲۵۴؛ ابن اثیر، همان، ۵۰۰/۷-۵۰۱). به یک روایت (تاریخ سیستان، ۲۵۴-۲۵۵) عمرو پس از این واقعه از خلیفه حکومت ماوراءالنهر خواست و خلیفه معتضد پذیرفت و در عین حال، به اسماعیل نامه فرستاد و او را بر حکومت ماوراءالنهر ابقا کرد.

چنین می‌نماید که خلیفه در این وقت برای انحراف عمرو از اندیشهٔ حمله به عراق، بی‌میل نبود که او را متوجه ماوراءالنهر کند و با حریفی چون اسماعیل در اندازد. روایت ابن فقیه (ص ۳۱۲) مبنی بر آنکه خلیفه، عمرو و هم اسماعیل را برضد یکدیگر تحریک می‌کرد و اشاره ای که در سیاست‌نامه (نظام‌الملک، ۲۴) در این باره هست، می‌تواند مؤید این معنی باشد. ابن عمرانی (ص ۱۱۲) نیز آورده است که اسماعیل به دستور خلیفه به جنگ عمرو رفت. به هر حال، عمرو پس از این شکست باز به تجهیز لشکر پرداخت و از نیشابور به سوی بلخ رفت. اسماعیل به وی نوشت که به قلمرو وسیع خود بسنده کند و ماوراءالنهر را بدو واگذارد. عمرو نپذیرفت و اسماعیل هم لشکری بزرگ از همهٔ طبقات مردم بسیجید و به سوی بلخ رفت و عمرو را محاصره کرد. این بار عمرو خواهان صلح شد، ولی اسماعیل وقتی نهاد و دست به جنگ زد، برخی از یاران و فرماندهان لشکر عمرو به اسماعیل پیوستند و در همان آغاز بیکار شکست بر لشکر عمرو افتاد و خود او گریخت، اما

سکه‌ها، اسماعیل آن را به قلمرو خود ضمیمه کرد (بارتولد، 211، به نقل از مازکوف).
 در داخل ایران جز آنچه یاد شد، شهرهای معتبر دیگری چون اصفهان، کرمان، قزوین و زنجان تا عقبه حلوان را هم جزء متصرفات او شمرده‌اند (مقدسی، ۳۳۷؛ گردیزی، ۳۲۴؛ میرخواند، ۳۵/۴). هم از این روست که مورخان او را بنیان‌گذار واقعی و یا نخستین فرمانروای دولت سامانیان دانسته‌اند (مثلاً: نرشخی، ۱۰۶؛ عتبی، ۳۴۸) و تا آنگاه که بیمار شد و در ۱۴ یا ۱۵ صفر ۲۹۵ درگذشت (طبری، ۱۳۷/۱۰)، همواره به توسعه قلمرو و بسط نفوذ خویش می‌کوشید. در ملک‌داری هم مردی هوشمند و سیاستمدار و در عین حال سخت‌گیر بود و «در کار ملک هیچ محابا نکردی» (نرشخی، ۱۲۷)، چنانکه پسر خود احمد را به اتهام سستی در یکی از جنگهای طبرستان - که اسماعیل آنجا را دروازه ماوراءالنهر می‌خواند - به سختی نکوهید و از حکومت نیز معزول کرد (نک: ۵ د، احمد بن اسماعیل سامانی) و نیز آنگاه که بر برادرش امیرنصر چیره شد، اگر با تیزی و زیرکی به اطاعتش گردن نمی‌نهاد و کوس استقلال می‌زد، چه بسا دولت نوحاسته سامانی از همان آغاز دچار تجزیه و بلکه انقراض می‌شد. رسیدگی به کار خلق و دادگری او نیز مشهور است (بیهقی، ۱۱۸؛ سماعی، ۲۰۱/۳؛ ابن اسفندیار، ۲۵۹/۱؛ رافعی، ۲۸۹/۲). وی چندان «آثار عدل و سیرت خوب ظاهر کرد» (نرشخی، همانجا) که در ایام حیاتش او را امیر عادل لقب دادند و چون درگذشت، همواره او را «امیر ماضی» می‌خواندند (مثلاً همو، ۸۲، ۱۲۸؛ اقبال، ۲۲۴) زیرا «مردی عادل منصف خدا ترس بود، جوانیخت حق‌شناس» (شبانکاره‌ای، ۲۱) و آنگاه که درگذشت، مکفی خلیفه بغداد او را یگانه روزگارش خواند و بز ققدانش افسوسها خورد (صفدی، ۸۹/۹؛ ابن کثیر، ۱۰۶/۱۱).

در جنگ نیز جز دلیری، جوانمردیها از خود نشان می‌داد (نرشخی، ۱۱۲، ۱۲۱؛ ابن اثیر، همان، ۵۰۴/۷) و چنان به دلیری و کفایت خویش اعتماد داشت که نمی‌گذاشت باروی بخارا را که نگهداریش مالی گزاف بر گردن خلق می‌انداخت، مرمت کنند و خود را باروی بخارا می‌خواند (نرشخی، ۴۸). همین بخارا را که املاک معتبرش در دست فرزندان طغشاده بخارا خدات بود (همو، ۱۱)، نخستین بار اسماعیل تختگاه کرد (نک: اصطخری، ۲۴۵-۲۴۶) و از همان هنگام روی به آبادانی نهاد. ملکی گرانها در بخارا خرید و آباد کرد و بر موالیان خود وقف کرد و از آن پس به جوی موالیان (مولیان) معروف شد (نرشخی، ۳۳، ۳۹). نیز روستایی کهن به نام برکه در بخارا خرید و منافع آن را بر علویان و فقرا و وارثان خود اختصاص داد (همو، ۲۲). جز آن رباطهایی در بیابانهای اطراف برای حفظ امنیت و اقامت مسافران بساخت و اوقافی بر آنها مقرر داشت (صفدی، همانجا). مسجد جامع بخارا را گسترش داد و اوقافی بر آن نهاد (نرشخی، ۳۹-۴۰) و فی الجمله بخارا چنان آباد شد که با بغداد رقابت می‌کرد و دانشمندان از هر سو بدانجا می‌رفتند.

اسماعیل امارت ولایات مهم قلمرو خود را غالباً به سامانیان

سر به شورش برداشته، و به دعوت مردم ری بدان سامان رفته (رجب ۲۸۹)، و والی آنجا (الدتمش، اوکرتمش) را برانده بود (طبری، ۸۸/۱۰-۸۹؛ ابن اثیر، همان، ۵۱۷/۷). اسماعیل در ری محمد بن هارون را بشکست و ری را که پیش از آن خلیفه امارتش را به او داده بود، به تصرف آورد (همان، ۵۲۲/۷، ۵۲۷؛ قس: یاقوت، ۹۰۱/۲) و حکومت آنجا را به ابوصالح منصور بن اسحاق، حامی محمد بن زکریای رازی داد (منهاج، ۲۰۶/۱؛ میرخواند، ۳۶-۳۵/۴). محمد بن هارون به قزوین و سپس به دیلمان رفت (طبری، ۹۶/۱۰؛ قس: گردیزی، ۳۲۳، ۳۲۴) و به ناصر کبیر پیوست (ابن اسفندیار، ۲۶۲/۱). به روایت رافعی (۲۸۹/۲) اسماعیل به تعقیب او وارد قزوین شد و سپس زوبه دیلمان نهاد، اما ابن اسفندیار (۲۵۹/۱) آورده است که پس از گریز ابن هارون، اسماعیل به آمل آمد و همانجا بماند. محمد بن هارون با جستان پسر وهسودان از دیلمان قصد تصرف طبرستان کرد. ابوالعباس عبدالله سامانی به مقابله رفت و اسماعیل پسر خود احمد بن اسماعیل سامانی (ه م) را نیز به مدد او فرستاد. ابوالعباس لشکر محمد بن هارون و جستان را در هم شکست (همو، ۲۶۲/۱) و در اواخر شعبان ۲۸۹ خبر این شکست به بغداد رسید (طبری، ۹۴/۱۰؛ قس: اقبال، ۱۲۰). چندی بعد هم پارس کبیر، امیر جرجان به حیل بر محمد بن هارون که به مرو (یا آمل) رفته بود، دست یافت و او را به بخارا فرستاد و در آنجا به فرمان اسماعیل کشته شد، و به روایتی او را به زندان افکندند و همانجا بود تا درگذشت (ابن اسفندیار، ۲۶۳/۱؛ ابن اثیر، همان، ۵۲۷/۷).

ظاهراً در حدود همین ایام اسماعیل هجوم روسها را که به طبرستان آمده، و خرابیها به بار آورده بودند، با ارسال لشکری دفع کرد و ایشان را به کلی برانداخت (مرعشی، ۳۰۲). پس از آن متوجه ترکان شد که در این زمان لشکری بزرگ برای حمله به ماوراءالنهر گرد آورده بودند، و ایشان را به سختی در هم شکست و فتح نامه آن در اواخر رجب ۲۹۰ در بغداد خوانده شد (طبری، ۱۱۶/۱۰). اسماعیل یک بار دیگر در ۲۹۳ ق به ترکستان تاخت و بخش بزرگی از آن سرزمین را تصرف کرد (ابن اثیر، الکامل، ۵۴۷/۷؛ ابن کثیر، ۱۰۷/۱۱).

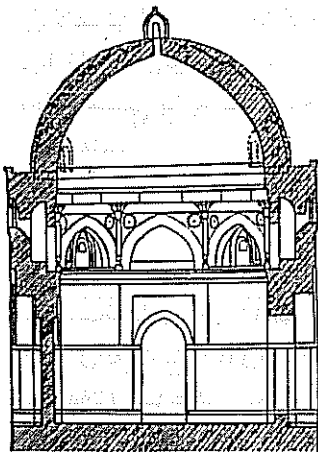
ظاهراً آخرین واقعه مهمی که در روزگار فرمانروایی اسماعیل و اندکی پیش از مرگش در ۲۹۵ ق رخ داد، خروج مردی از قرامطه در کوهپایه غور و غرجه بود که خلقی کثیر بر او گرد آمدند. اسماعیل یکی از حاجبان خویش به نام تتش را با لشکر بدان سوی فرستاد و او آن قرامطی را بشکست و بکشت (نصیح، ۳۹۴).

در این روزگار فرمان اسماعیل در منطقه وسیعی از مرزهای ترکستان چین تا ری روان بود (اصطخری، ۱۲۵؛ بیهقی، ۱۱۸). در ماوراءالنهر افزون بر خاک اصلی، بخش شمالی خوارزم یعنی گرگانج را نیز در دست داشت و از سکه‌های این عصر برمی‌آید که چند دولت کوچک آسیای مرکزی را نیز منقرض کرده، و سرزمینشان را متصرف شده بود (فرای، 138). از جمله اینها خاندان افشین را باید نام برد که تا ۲۷۹ ق اسروشنه را در دست داشتند و پس از آن تاریخ به گواهی

الحیاء؛ خواندمیر، غیث‌الدین، دستور الوزراء، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوين، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباددکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صابی، ابراهیم، «المتزح من الکتاب التاجی»، اخبار انمة الزیة، به‌کوشش ویلفرد مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به‌کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ، عتبی، محمد، «تاریخ یمنی»، ضمن شرح الیمنی (الفتح الوهبی) از منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ فرای، ریچارد ن، بخارا، ترجمه محمود محمودی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۲۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی بر تاریخ بخارا (نکته، نرزشخی)؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به‌کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملازاده، احمد، تاریخ (مزارات بخارا)، به‌کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نرزشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر قیاری، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، به‌کوشش هیربرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Frye, R.N., *The Sāmānids, The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.
صادق سجادی

تکمله - آرامگاه اسماعیل سامانی: مقبره‌ای که تا چندی پیش به استناد روایات نادرست آرامگاه اسماعیل سامانی دانسته می‌شد و در واقع آرامگاه خانوادگی امرای سامانی است. این بنا در جانب غربی شهر بخارا در جمهوری ازبکستان قرار گرفته، و پس از ۱۰ قرن همچنان استوار و پایرجاست. این آرامگاه به عنوان یکی از کهن‌ترین آثار



طرح آرامگاه سامانیان

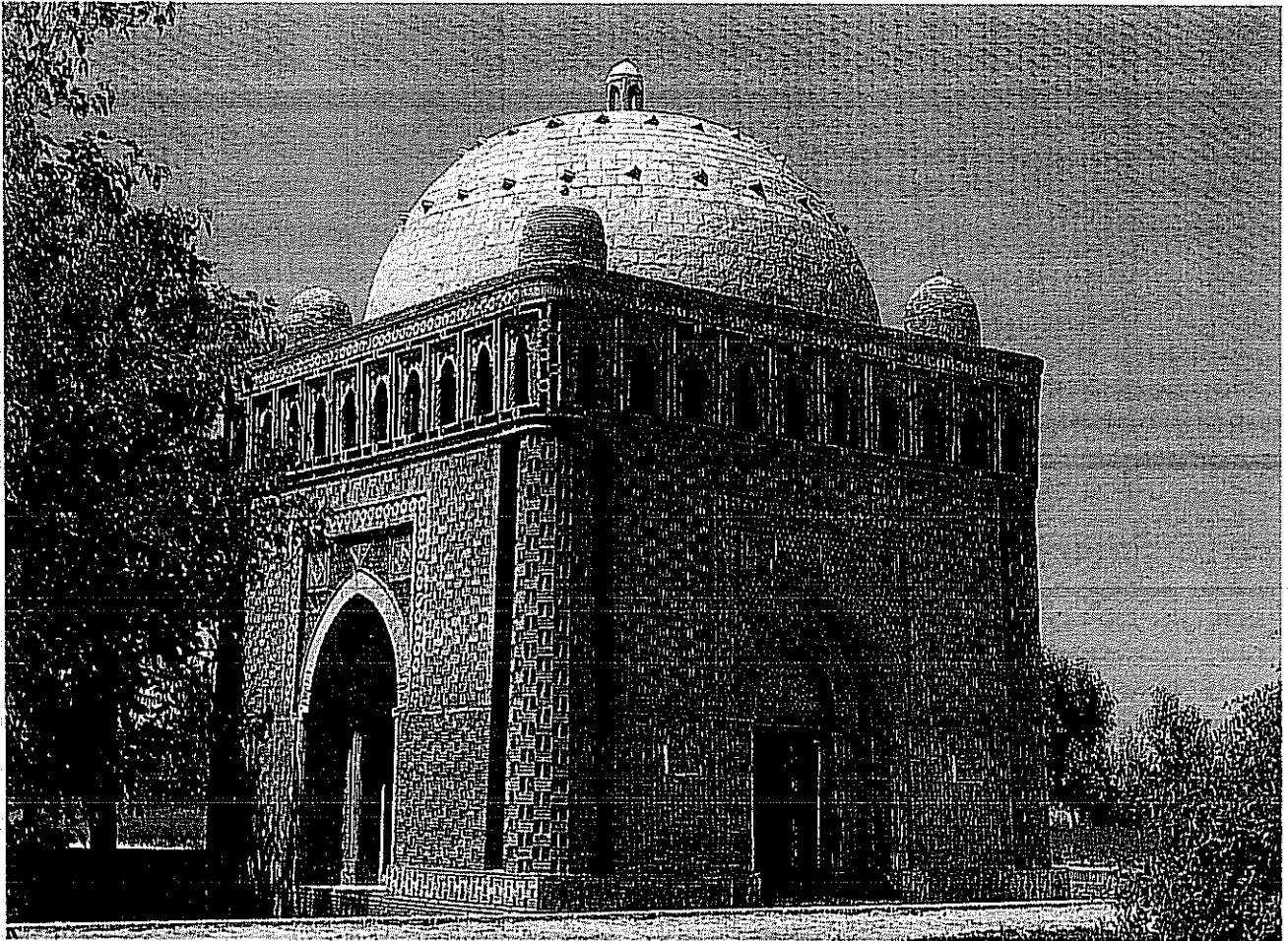
معماری ایران و از نخستین نمونه‌های شناخته شده بناهای آرامگاهی، از اهمیت ویژه‌ای در تاریخ تحول معماری ایرانی و اسلامی برخوردار است. اهمیت تاریخی و ویژگیهای معماری و تزیینات آجری فوق‌العاده این بنا آن را از دیرباز مورد توجه باستان‌شناسان، معماران و مورخان هنر قرار داده است. این پژوهشگران در تألیفات متعدد خود در باب هنر و معماری جهان اسلام، به ویژه آسیای مرکزی از این ساختمان یاد کرده‌اند، ولی این مقبره به ندرت موضوع اصلی تک‌نگاری جدی و مستقلی بوده است. از این میان کسانی چون شرودر (ص 949-945)، گُن - وینر (ص 13)، یوگانچنکوا (ص 60-76) و کرسول (369-367/II) به وصف اجمالی بنا

می‌داد. چنانکه گرگان را به پسر خود احمد، طبرستان را به پسر عمش ابوالعباس عبدالله، و ری را به پسر عم دیگرش ابوصالح منصور بن اسحاق داد. این منصور همان کسی است که محمد بن زکریای رازی کتاب طب منصورى خود را به نام او نوشت (گردیزی، همانجا؛ یاقوت، ۹۰/۲).

با آنکه اسماعیل بیشتر روزگار خود را در جنگها سپری می‌کرد، از توجه به دانشمندان هم غافل نبود (سماعی، همانجا؛ ابن اثیر، الکامل، ۲۸۲/۷؛ سهمی، ۴۴۱) و خود از امرای دانشمند و ادیب عصر به شمار می‌آمد (ثعالی، ثمار، ...، ۱۳۷). از پدرش امیراحمد بن اسد حدیث روایت می‌کرد (سماعی، همانجا؛ ابن اثیر، اللباب، ۹۴/۲) و کسانی نیز از او حدیث نقل کرده‌اند (سهمی، ۴۷۴). فقیه و محدث مشهور ماوراءالنهر، ابومحمد عبدالله بن محمد سبدمونی (د ۳۴۰ق)، فقیه دربار امیر اسماعیل بود (ملازاده، ۳۶).

درباره دستگاه اداری سامانیان در عصر اسماعیل اطلاع چندانی در دست نیست و بررسی این معنی که تا چه اندازه متأثر از دیوان‌سالاری بغداد بوده، و یا چه مقدار ساختار بومی داشته، محتاج تحقیقی جداگانه است؛ اما از فهرست کاتبان و وزیران برجسته‌ای که در این عصر دولت اسماعیل را راه می‌برده‌اند، پیداست که براساس محکمی قرار داشته، و بی‌گمان در تکوین دستگاه اداری سلسله‌های پسین چون غزنویان و سلجوقیان مؤثر بوده است. به هرحال ابوالفضل بلعمی مشهور، پدر ابوعلی بلعمی را وزیر اسماعیل شمرده‌اند (فصیح، ۳۸۲؛ خواندمیر، ۱۰۸) که به گفته فصیح خوافی (همانجا) از ۲۸۷ق یعنی پس از غلبه اسماعیل بر عمرو لیث وزارت یافت. در این باره جای تردید هست و احتمالاً او وزارت امیرنصر نواده امیر اسماعیل را برعهده داشته است (مدرس، ۳۴۷ به بعد). ابوعبدالله محمد بن احمد جبهانی را نیز وزیر اسماعیل دانسته‌اند (بارتولد، ۹۱). همچنین ابوبکر نسفی را وزیر اسماعیل و پسر و نواده او خوانده‌اند (مدرس، ۳۴۶، به نقل از تاریخ سمرقند). از جمله کاتبان او باید از ابوبکر بن حامد نام برد که به روایتی سپس وزیر پسر او امیر احمد بن اسماعیل شد (ثعالی، یتیمه...، ۶۴/۴).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عمرانی، محمد، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به‌کوشش تقی ینش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ اصطخری، ابراهیم، مالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مفصل ایران، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بارتولد، و.ر.، تاریخ سیاسی و اجتماعی آسیای مرکزی تا قرن ۱۲، ترجمه علی محمد زهما، کابل، ۱۳۳۴ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به‌کوشش قاری سیدکلیم الله حبیبی، حیدرآباددکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ تاریخ سیستان، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۵م؛ همو، یتیمه الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ جرفادقانی، ناصح، ترجمه تاریخ یمنی، به‌کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه



نمای خارجی آرامگاه سامانیان

انتخاب «ناظر وقف و شیخ مزار» نیز در اسناد وقف تعیین شده است (همو، «مجموعه تازه‌های...»، ۲۷۰-۲۵۹). نرشنی نیز در کتاب تاریخ بخارا از برخی از وقفهای عام اسماعیل سامانی یاد کرده است (ص ۳۹-۴۰).

۲. کشف چند قبر در درون آرامگاه: به دنبال عملیات مرمت و حفاری در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش به وسیله محقق روسی ویاتکین، چند قبر در بنا کشف شد (گرابار، ۱۷؛ بلر، ۲۵؛ اشتوک، ۲۶۶) و فرضیه خانوادگی بودن آرامگاه را تأیید کرد. از سوی دیگر نرشنی نیز یاد آور شده است که احمد بن اسماعیل سامانی را پس از مرگ در «گورخانه نوکنده» نهادند (ص ۱۲۹).

۳. کشف کتیبه‌ای به خط کوفی بر سردر شرقی بنا: در ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش پس از برداشتن لایه گچی که قسمتی از نمای اصلی ساختمان را پوشانده بود، لوحی چوبی به ابعاد ۴۲/۹ سانتی‌متر در بردارنده کتیبه‌ای به خط کوفی بر بالای سردر شرقی مقبره آشکار شد. این کتیبه که امروزه تنها اندکی از متن آن باقی است، در زمان کشف کامل تر

و توضیح مختصر برخی از ویژگیهای آن بسته کرده‌اند. استوک، رمپل و بولاتف نیز از جمله پژوهشگرانی هستند که تک نگاریهای مستقلی درباره این مکان نوشته‌اند. دو محقق اخیر از جمله کسانی هستند که در تحلیل هندسی بنا به تفسیر شخصی و دور از واقعیت‌های معماری پرداخته‌اند.

مقبره سامانیان کتیبه تاریخ احداث بنا ندارد. تاریخ بنای آرامگاه را میان سالهای ۲۷۹ و ۳۳۱ق/۸۹۲ و ۹۴۳م دانسته‌اند. این بنا بر اساس مدارکی چند باید آرامگاه خانوادگی سامانیان به شمار آورد:

۱. نسخه‌های متأخر از اسناد کهن موقوفات امیر اسماعیل سامانی: طوماری به تاریخ ۹۳۱ق/۱۵۲۵م (نک: چخویج، «یادداشتها...»، ۲۶۶-۲۶۷)، و نیز عکس نسخه‌ای از سند موقوفات اسماعیل سامانی که احتمالاً در قرن ۱۲ق/۱۸م از روی نسخه قدیمی تری استنساخ شده، در دست است که مربوط به موقوفات وی در بخارا است. در این اسناد آمده است که اسماعیل اراضی نوکنده را که در غرب بخارا واقع بوده، وقف مزار پدرش کرده است. محل این مزار نیز در همان حوالی و در «خارج از قلعه قدیمی بخارا در کوی چهار گنبدان»، در محلی که امروز با موقعیت مقبره سامانیان مطابقت می‌کند، مشخص شده است. شرایط

1. «Krest'yanskie...»

2. «Novaya...»

نمایان شد. مقبره سامانیان یکی از نخستین نمونه‌های این نوآوری است. بناهایی چون مقبره عرب اتا در «تیم» سمرقند، از ۳۶۷/ق/۹۷۸م و یا مقبره دوازده امام در یزد، از ۴۲۸/ق/۱۰۳۷م، نمونه‌های دیگر این نوآوری است. تبدیل منطقه انتقالی ۸ ضلعی به دایره با ابتکاراتی نظیر آنچه در مقبره سامانیان به کار گرفته شده، سرانجام به ساختمان طبقه انتقالی ۱۶ ضلعی مستقل دومی انجامید که اولین نمونه آن در گنبد نظام الملک در مسجد جامع اصفهان دیده می‌شود. این تحول از این پس دستاوردهای مهمی در معماری اسلامی داشت. یکی دیگر از ابتکارات استاد معمار مقبره سامانیان ساختمان نیم طاقهای پشتیبان طبقه انتقالی و غلام گردش بنا در جبهه بیرونی این قسمت است. از این به بعد راههای دیگری برای پشتیبانی منطقه انتقالی و تقسیم فشار گنبد ابداع شد، اما غلام گردش، با نمای خارجی متشکل از ردیف طاقگان، همچنان بخش مهمی از ارتفاع قسمت فوقانی بسیاری از بناها، از جمله مقبره سلطان سنجر در مرو و یا گنبد سلطانیه را به خود اختصاص داد (رمپل، ۲۰۵).

نمای خارجی مقبره سامانیان در هر طرف، به گونه‌ای یکسان، از ۳ قسمت تشکیل شده است: پایه، ردیف طاقگان مربوط به غلام گردش منطقه انتقالی که از ۱۰ طاق نمای جناغی واقع بر دو نیم ستونک توکار در داخل قابی مستطیل تشکیل شده است، یک گنبد اصلی و ۴ گنبد فرعی. دو ستون بزرگ توکار سه ربعی زوایای نماها، حرکت منحنی موزونی را در گوشه‌های بنا ایجاد نموده است (همو، ۱۹۹).

ورودیهای چهارگانه مقبره بخش عمده‌ای از هر نما را به خود اختصاص داده است. این ورودیها از ارزشی یکسان برخوردارند و از این رو بنا فاقد ورودی اصلی است. سردر هر ورودی از طاقهای جناغی دوگانه‌ای که بر نیم ستونهای توکار قرار گرفته است و در قابی مستطیل شکل جای دارد، تشکیل می‌شود (بوگاچنکوا و رمپل، ۶۶؛ برند، ۷۱، تصویر ۴۴). در بسیاری از آرامگاههایی که پس از مقبره سامانیان ساخته شد، یک ورودی اصلی، به عنوان بخشی مستقل و گاه به صورت پیش طاق، جبهه اصلی و جهت ورود به بنا را متمایز می‌کند. یکی از اولین نمونه‌های نوع اخیر را می‌توان در مقبره عرب اتا یافت.

سطح خارجی بنا، بجز قسمت پوشش گنبدی آن، با تزیینات آجری بسیار ماهرانه پوشیده شده است. ردیفهای سه‌تایی افقی و عمودی آجر به صورت یک در میان، به پوششی حصیری می‌ماند که تمامی بنا را دربر گرفته است. این پوشش حصیر گونه از بخش پاکار طاق سردرها به پایین با نقش ریزتری ساخته شده است و نما را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند. از این مرز به بالا قاب مستطیل طاق سردر به صورت نواری از حلقه‌های آجری که یادآور تزیینات مرواریدی دوره ساسانی است، آغاز می‌شود. در لچکی طاقهای سردر، بر زمینه آجرهایی که دندانه‌ای کار گذاشته شده، دو لوح مربع شکل از جنس گل پخته با تزیینات هندسی نقش بسته است. بالای کلید طاق، بن‌مایه‌ای گیاهی در دو قاب مثلث جای گرفته است. پهنه طاق کوچک‌تر سردر با نقوش گیاهی در شبکه‌ای هندسی تزیین یافته است.

بوده، و احتمالاً بر دو سوی در هم ادامه می‌یافته است (بلر، ۲۹-۲۵). پژوهشگر روسی بلیایف، در قسمتهایی از این کتیبه که اکنون از بین رفته، ظاهر نام نوه اسماعیل، نصر بن احمد را تشخیص داده است (نک: همو، ۲۵-۲۶؛ اشتوک، ۲۶۷؛ بوگاچنکوا، ۶۰). تاریخ دقیق نصب این کتیبه معلوم نیست، ولی احتمال می‌رود که مدتی پس از دفن نصر بن احمد در ۳۳۱/ق/۹۴۳م بر مقبره جای گرفته باشد.

بر اساس این مدارک و شواهد پراکنده، مقبره خاندان سامانیان می‌بایست در تاریخی بین اواخر قرن ۳ و اوایل قرن ۴ بنا شده باشد. بنای آرامگاه از آجر و به شکل مکعبی به ابعاد خارجی ۹/۳۰ متر و ابعاد داخلی ۷/۲۰ متر و ارتفاع ۹ متر (کرسول، II/367) بر یک سکو ساخته شده است. دیوارها با شیب اندکی به سوی داخل بنا متمایل است (رمپل، ۱۹۹). بر فراز این مکعب مربع نسبتاً کامل، گنبدی به شکل نیمه کروی به ارتفاع حدود ۴ متر قرار گرفته است. محوره‌های اصلی بنا بر جهات چهارگانه واقع شده (همانجا)، و ۴ ورودی یکسان مقبره، در قسمت میانی هر یک از دیوارها، بر این محورها جای گرفته است. ساختمان در مقطع عمودی از ۳ قسمت متمایز تشکیل شده است: منطقه مکعب مربع پایه، منطقه انتقالی میان مربع پایه و دایره گنبد، و گنبد (نک: طرح).

در داخل بنا به کمک عناصر قوسی از طریق گوشه سازی سکنج، یک منطقه انتقالی ۸ ضلعی پدید آمده که زمینه مربع را به دایره‌ای برای اجرای پوشش گنبد تبدیل کرده است. هر یک از سکنجهای چهارگانه از یک طاق اصلی و یک نیم طاق که از گوشه بنا بر آن عمود شده است، تشکیل می‌گردد. در هر یک از دو طاق حاصل که بدین ترتیب در فضای داخلی سکنج پدید می‌آید، دو نورگیر تعبیه شده است. هر یک از ۴ ضلع منطقه ۸ گوش در میان سکنجها، و به تبعیت از آنها، طاق نمایی دارد که پهنه آن با آجرکاری مشبک مزین شده، نقش نورگیر را ایفا می‌کند. حد فاصل میان منطقه انتقالی ۸ ضلعی و دایره گنبد را یک لایه ۱۶ ضلعی تشکیل می‌دهد که به کمک ۸ ستون و سر ستونهای آنها به وجود آمده است. این ۸ ستون در زوایای منطقه انتقالی واقع شده است (همو، ۲۰۱-۱۹۹). حاصل آنکه استاد چیره‌دست از این طریق و با سهولت و زیبایی، مربع پایه را به دایره گنبد پیوسته است.

از بیرون، منطقه انتقالی را غلام گردشی که بر نقشه مربع به دور ساختمان می‌چرخد، تشکیل می‌دهد. در این غلام گردش چندین نیم طاق پشتیبان برای تقسیم فشار و انتقال رانش گنبد بر پا شده است. نمای این غلام گردش از ردیف طاقگان که بنا را دور می‌زند، تشکیل شده است و به خوبی نیم طاقهای پشتیبان را از دید پنهان می‌کند (بوگاچنکوا و رمپل، ۶۷).

ساختمان گنبد بر بناهای مربع شکل یک پدیده مهم معماری ایران است. اما در حالی که در بناهای ایرانی پیش از دوره اسلامی گوشه سازی به کمک سکنج در بخشی از حجم مکعب پایه صورت می‌گرفت، در بناهای دوره اسلامی منطقه انتقالی خود به صورت بخشی مستقل

سامانیان بندها و فواصل میان ترکیبات آجرهایی نقش باقی مانده است. بدین ترتیب، فواصل عمیقی که بین ترکیبات آجرها، عریان باقی مانده، باعث پدید آمدن سایه روشنهای متنوع بر سطوح مختلف بنا می‌گردد و جذابیت خارق‌العاده‌ای به این مقبره می‌دهد و از آن اثری منحصر به فرد می‌سازد (بلوم، 85).

مقبره سامانیان نخستین نمونه از بناهای آرامگاهی است که از قرن ۴ به بعد بر گور شخصیت‌های سیاسی و یا مذهبی برپا شد و تحول مهمی در معماری اسلامی پدید آورد. ساختمان مکعب شکل گنبد دار مقبره سامانیان با ۴ ورودی یکسان خود و ردیف طاقگان و گنبد‌های فرعی چهارگانه آن برخی از محققان را به مقایسه عینی میان این بنا و بناهای چهارطاقیهای ساسانی رهنمون ساخته است.

علاوه بر ساختار کلی مقبره سامانیان که الهام بخش بسیاری از مقابر اسلامی شد، عناصر معماری و تزئینی آن نیز منشأ تحولات و محرک دستاوردهای مهمی در معماری دوره‌های بعد گردید. استفاده از راه‌حلهای نوین در سنت دیرینه ساختمان منطقه انتقالی میان پایه و گنبد و بنای سکنجهای مستقل در این منطقه مقبره سامانیان را به یکی از ارکان اصلی پیشرفت فنون معماری ایران در دوره اسلامی تبدیل کرده است. ردیف طاقگان منطقه فوقانی در نمای خارجی برخی از بناهای اسلامی نیز یادآور همین بخش از بنای مقبره بخارا است. در آرامگاه سامانیان تزئینات آجری، مانند الیافی از حصیر، تمامی سطوح اصلی و فرعی بنا را در نور دیده است. هر چند که از این پس هم تزئینات آجری نقش غیر قابل انکاری در آرایش بناهای اسلامی ایفا نمود، اما هیچ یک از آنها توان رقابت با این شاهکار معماری را نیافت.

مآخذ: نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Blair, Sh. S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992; Bloom, J. and Sh. S. Blair, *Islamic Arts*, London, 1997; Brend, B., *Islamic Art*, London, 1991; Chekhovich, O. D., «Krest'nyanski obyazatel'stva 1914g. na osnovanii...», *Istoricheskoe zapiski*, 1950, vol. XXXIII; id., *Novaya Kolleksiya dokumentov po istorii Uzbekistana*, ibid, 1951, vol. XXXVI; Cohn-Wiener, E., *Turan*, Berlin, 1930; Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; Grabar, O., «The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents», *Ars Orientalis*, 1966, vol. VI; Hillenbrand, R., «The Islamic Architecture of Persia», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1989; Pugachenkova, G. A., *Iskusstvo zodechikh Uzbekistana*, Tashkent, 1963; id and L. I. Rempel, *Vydayushchiesya pamiatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Rempel, L. I., «The Mausoleum of Islam 'il the Samanids», *Bulletin of the American Institute of Persian Art and Archaeology*, 1936, vol. IV; Schroeder, E., «Islamic Architecture...», *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967, vol. III; Stock, G., «Das Samanidenmausoleum in Bukhara I», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 1989, vol. XXII.

هایده لاله

در ردیف طاقگان قسمت غلام گردش قاب مستطیل طاقها با دو چرخش حلقه‌وار در دو طرف و یک چرخش حلقه‌وار در بالا و پایین عناصر معماری و تزئینی را در این ردیف به هم پیوند می‌دهد. نیم‌ستونکهای توکار طاقها در این بخش از گل پخته ساخته شده، و به تناوب با نقش ماریج و زیگزاگ تزئین شده است. پهنه این طاقها با آجرکاری تزئین شده، در حالی که لچکیها دگمه‌هایی از گل پخته دارد. نواری از حلقه‌های آجری، همانند قابی که طاق سردر بنا را دربر می‌گیرد، حد فوقانی قسمت مکعب بنا را مشخص می‌کند (همانجا).

سطح دیوارهای داخلی نیز همانند نمای خارجی با مهارت کامل به وسیله آجر تزئین شده است. در اینجا نیز تنوع نقوش تزئینی با توجه به فضا و عناصر معماری مختلف، شکل یافته، و تأکیدی است بر تقسیم بندی ساختاری و کاربردی بنا. بدین ترتیب، قسمت پایین ۴ دیوار مقبره تا ارتفاع پاکار طاقهای سردر ورودی به تقلید از آجر چینی سطوح خارجی تزئین یافته است. در بخش فوقانی دیوارها تا زیر منطقه انتقالی، ردیفهای ۵ تایی و ۴ تایی آجر که یک در میان به صورت افقی و مورب، با زاویه ۴۵، قرار گرفته، جای داده شده، و شبکه منظمی مرکب از اشکال مربع و لوزی پدید آورده است. اجزاء بخش ورودی یعنی قاب، لچکیها و پهنه طاق با بن‌مایه‌های متفاوت تزئین شده است و از سطوح جانبی متمایز می‌گردد.

در تزئین منطقه انتقالی، به خلاف قسمت مکعب پایه، عناصر معماری نقش مهم‌تری ایفا می‌کند. در واقع طاقهایی که ۸ ضلع منطقه انتقالی را شکل داده، تزئینات آجری را در این بخش کاملاً تحت الشعاع قرار داده است. در اینجا نقوش ساده گیاهی گچ‌بری شده، تنها به عنوان تأکیدی بر برخی از خطوط اصلی عناصر معماری به کار آمده است (رِمپل، 201-203). ۱۶ لوح مدور بر لچکیهای ۸ طاق اصلی این بخش قرار داده شده است. الواح شانزده گانه لایه زیر گنبد با نقوش گیاهی از آجر تراشیده، تزئین گردیده است. دو نوار تزئینی آجری با اشکال حلقوی و لوزی، مرز منطقه انتقالی و گنبد را مشخص می‌کند (هیلنبراند، 80).

تزئینات آجری مقبره سامانیان در معماری اسلامی بی‌نظیر است. غالب بناهای سده‌های نخستین اسلامی به تقلید از دوره ساسانی به گچ‌بری تزئین می‌شده است، از آن جمله است آثار مکشوف در قدیمی‌ترین بخشهای بنای مسجد جامع اصفهان، نیشابور، ناین و نه‌گنبد بلخ. گرچه استفاده از گچ در سده‌های بعدی نیز ادامه یافت، اما تزئینات آجری شاخص معماری قرون ۴ و ۵ (دوره سامانیان و آل بویه) گردید.

مقبره سامانیان در بخارا، سردر مسجد جورجیر در اصفهان و نیز آثار بازمانده از آل بویه در مسجد جامع این شهر مثالهای قابل توجهی از کاربرد آجر در اولین نمونه‌های پیشرفته و شناخته شده این نوع تزئینات است. به خلاف معماری سلجوقی و ایلخانی که در آن بندهای میان آجرها به کمک نقوش کنده در ملاط تزئین شده است، در مقبره

اسماعیل بن اسحاق آزادی، نک: ابن درهم، خاندان.

اسماعیل بن بلبل، ابوالصقر (مق‌جمادی الاول ۲۷۸) اوت

(۸۹۱)، از دیوانیان و وزرای خلفای عباسی در سده ۳ ق.

بی حساب و مطالبه مالیات نابهنگام و موهم از مردم، مورد تنفر عامه واقع شده بود و خود از موفق بیم داشت (طبری، ۱۹/۱۰). چون موفق بیمار و رنجور به عراق بازگشت و اندکی بعد خیر مرگش شایع شد، اسماعیل ناچار در برابر مخالفان چاره‌ای جز جنگ نیافت؛ اما چون خیر زنده بودن موفق در رسید، نزد او رفت و همانجا ماند. ولی خانه او و وابستگانش را به باد غارت دادند و زندانها را شکستند و زندانیان را بیرون آوردند و از آن سوی طرفداران و غلامان المعتضد نیز او را از حبس به در آوردند (طبری، ۲۰/۱۰-۲۲). ابن اثیر، ۴۴۳/۷؛ مسعودی، مروج، ۲۲۸/۴). اندکی بعد موفق درگذشت و پسرش المعتضد به جای او نشست. المعتضد در آغاز کار اسماعیل را در وزارت ابقا کرد، اما چندان نگذشت که در اواخر صفر ۲۷۸ او را با فرزندان و اطرافیانش به حبس افکند و به تعقیب برخی از یاران و همکارانش چون ابن فرات پرداخت (ابن ابار، ۱۷۵). اسماعیل نیز پس از شکنجه‌های بسیار در زندان مرد (مسعودی، همان، ۲۷۳/۴؛ ذهبی، ۲۰۲-۲۰۱/۱۳).

بسیاری از نویسندگان متقدم، اسماعیل را به فضایل بسیار چون کرم، تدبیر و حسن سلوک ستوده (ابن طقطقی، همانجا؛ ذهبی، ۲۰۰/۱۳؛ حصری، ۸۰۷/۳-۸۰۸)، و از مهارتش در امور دیوانی سخن رانده، و ادیب و ادب پرورش دانسته‌اند (قس: ابن طقطقی، ۲۵۳؛ داستانی که درباره سوء فهم او از بی‌تی از ابن رومی آورده است). اشعاری نیز از او نقل کرده‌اند (صفدی، ۹۵/۹؛ ذهبی، همانجا). شاعرانی چون بحتری و ابن رومی او را ستایش کرده، و گروهی دیگر چون ابن بسام و ابن ابی فتن به هجوش پرداخته‌اند (ابن طقطقی، ۲۵۲؛ صفدی، ۹۸/۹؛ مسعودی، همان، ۲۹۸/۴). گفته‌اند که مرگ خلیفه المعتضد در ۲۸۹ ق، یعنی بیش از ۱۰ سال پس از قتل اسماعیل به سبب زهری بوده که اسماعیل به او خورانده بوده است (همان، ۲۷۳/۴).

مأخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دار صادر؛ ابن کازرونی، علی، *مختصر التاريخ*، به کوشش مصطفی جواد و سالم آلوسی، قاهره، وزارة الاعلام؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ حصری قیروانی، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ذهبی، محمد، *سير اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ زامباور، نسب *نامه خلفا و شهریان*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صابی، هلال، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس. ویسادن، ۱۴۰۲ ق؛ طبری، تاریخ؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ نیز:

EI²; Sourdel, D., *Le vizirat 'abbāsīde*, Damascus, 1960.

صادق سجادی

اسماعیل بن جعفر، فرزند ارشد امام جعفر صادق (ع) که خلفای فاطمی و امامان اسماعیلی وی را جد خود و جانشین بر حق امام صادق (ع) می‌دانند و اعتقاد به امامت او سرآغاز جدایی شاخه اسماعیلیه از شیعیان امامی است. اصطلاح اسماعیلیه به عنوان یکی از

از زندگی او پیش از وزارتش اطلاع اندکی در دست است. در روایتی از صولی تولد او ۲۳۰ ق یاد شده است (نک: ذهبی، ۲۰۱/۱۳)؛ اسماعیل خود را از بنی شیبان و عرب قلمداد کرده است (مسعودی، مروج، ۲۲۸/۴). گرچه این انتساب را نادرست شمرده‌اند (ابن طقطقی، ۲۵۲-۲۵۳) و سوردل (نک: EI², IV/189)، او را ایرانی یا از مردم ماوراءالنهر دانسته است. روایت ابن طقطقی مبنی بر آنکه ایام کودکی اسماعیل به سختی گذشته است (ص ۲۵۲)، با داستانی که درباره دستگیری مالی یکی از نزدیکانش - ابوالعیناء - از او آورده‌اند (حصری، ۸۰۸/۳؛ ابوحیان، ۸۵/۱) همخوانی دارد. از یک بیت هجایی ابن رومی بر می‌آید که اسماعیل گویا مدتی نیز اجاره‌دار یکی از دیوانها بوده است (ابن طقطقی، ۲۵۳). اما از آنجا که موفق برادر المعتضد خلیفه که رشته امور خلافت را در دست داشت، در ۲۶۵ ق او را به جای حسن بن مخلد به وزارت خلیفه گمارد (مسعودی، *التنبیه*، ۳۶۹؛ ابن طقطقی، ۲۵۲؛ قس: زامباور، ۷)، چنین می‌نماید که اسماعیل از جمله دیوانیان یا از کاتبان موفق بوده است (قس: EI²، همانجا). اما این دوره وزارت اسماعیل، دولت مستعجل بود و موفق به شکایت خلیفه او را عزل کرد و گفت مدتی به املاکش در کوئی رود (صابی، ۸۲). وی در شوال همان سال بازگشت و دوباره وزارت یافت، اما در رمضان ۲۶۶ باز از کار برکنار و تبعید شد (صفدی، ۹۵/۹). سبب برکناری اخیر روشن نیست و نیز دانسته نیست که او تا ۲۷۲ ق که به جای صاعد بن مخلد، کاتب موفق شد (طبری، ۱۰/۱۰؛ ابن اثیر، ۴۱۹/۷) و یا به روایت صفدی (همانجا) مقام وزارت یافت، چه شغلی داشته است. گرچه سوردل در جایی (I/316) به تبع صفدی (همانجا) و ابن کازرونی (ص ۱۶۳) از ۳ دوره وزارت اسماعیل سخن رانده، ولی در جای دیگر (نک: EI²)، از سومین دوره وزارت یاد نکرده، و چنین می‌نماید که از شوال ۲۶۵ همچنان وزارت داشته، اما به سبب وجود صاعد بن مخلد به عنوان کاتب موفق، قدرت چندانی نداشته است و از رجب ۲۷۲ که به جای صاعد منصوب شد، وزارت واقعی یافته است. طبری و ابن اثیر (همانجاها) نیز از عزل او در ۲۶۶ ق یاد نکرده، و فقط در ذکر وقایع ۲۷۲ ق آورده‌اند که موفق، اسماعیل را کاتب خود کرد. در روایات مربوط به این عزل و نصبهای متوالی و وزرای که اسماعیل جانشین آنان می‌شد، هم اختلاف هست. چنانکه ابن کازرونی (همانجا) وزارت دوم او را پس از عزل احمد بن صالح بن شیرزاد، و وزارت سومش را پس از ابراهیم ابن مدبر آورده است (قس: مسعودی، صابی، همانجاها).

به هر حال، اسماعیل در ایام وزارتش مأمور نگهداری ابوالعباس احمد المعتضد پسر موفق شد که پس از خشم پدر به حبس افتاده بود. بنابراین روایتی از خود المعتضد، گویا اسماعیل در برانگیختن خشم پدر بر ضد او دست داشته، و وی در ایام حبس - به ویژه هنگام غیبت پدر - همواره از قتل خود به دست وزیر بیمناک بوده است (تنوخی، ۱۸۳/۱). اسماعیل نیز که به سبب اسراف در خرج بیت المال و بخششهای

فرق شیعی بر گرفته از نام اوست.

با اینکه بخش بزرگی از تاریخ شیعه، از جنبشهای فرقه‌ای گرفته تا خلافت فاطمیان زیرپوشش انتساب به اسماعیل پدید آمده است، گزارشهای ناچیز و پراکنده‌ای درباره زندگی و فعالیت‌های وی در منابع ذکر شده، و چنین می‌نماید که نقش خود او در ترسیم وقایعی که به شکل‌گیری جنبش اسماعیلیه منتهی شد، اندک است. از لحاظ شناخت و نقد منابع، می‌توان گفت که ۳ دسته منابع امامی، اسماعیلی و سنی را می‌توان برشمرد که حاوی گزارشهایی درباره اسماعیل است. بدیهی است که به سبب اختلاف در مسأله امامت، منابع امامیه و اسماعیلیه در این باره هماهنگی ندارند و منابع غیرشیعی نیز بیشتر به علل سیاسی و گرایشهای ضد اسماعیلی، گزارشهای اسماعیلیه را تأیید نمی‌کنند. از این میان، اطلاعات برگرفته از آثار اسماعیلی از اعتبار کافی برخوردار نیستند، زیرا اولاً به ندرت حاوی داده‌های تاریخی است و آنچه درباره اسماعیل آورده‌اند، بیشتر به افسانه و باورهای فرقه‌ای شبیه است و در واقع نمی‌توان از این آثار آگاهیهای مستقل و قابل اعتمادی درباره اسماعیل، جدا از آنچه متأثر از منابع امامی است، به دست آورد (نک: قاضی نعمان، شرح، ۳۰۹/۱۱، ۳۱۰؛ ادریس، ۳۳۲/۴ به بعد)؛ دو دیگر آنکه از نخستین سالهای شروع دعوت اسماعیلی تا ظهور فاطمیان - که اصطلاحاً دوره ستر نامیده می‌شود - آثار مکتوب اسماعیلی کمتر به جای مانده، و یا توسط فاطمیان دستخوش حذف و اصلاح گردیده است تا با اعتقادات رسمی آنان سازگار افتد (دفتری، 96). افزون بر آن آثار اسماعیلی طیف وسیعی از منابع را در برمی‌گیرند که در گزارشهای خود هماهنگی و همخوانی ندارند. از سوی دیگر منابع امامیه به سبب اینکه حاوی گزارشهای دقیق‌تری بوده، و برگرفته از روایتهای منقول از محافل داخلی شیعه و اصحاب و یاران امام صادق (ع) است، چنین می‌نماید که بیشتر قابل اعتماد است و نیز تصویر روشن‌تری از زندگی اسماعیل را ترسیم می‌کند. تحقیقات اخیر درباره اسماعیلیه، بر اهمیت منابع امامی اثنا عشری درباره اسماعیل و پدید آمدن اسماعیلیه تأکید کرده‌اند (همو، 97؛ لویس، 37 به بعد).

مادر اسماعیل، فاطمه دختر حسین بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) بود (زبیری، ۶۳). گفته شده است که امام صادق (ع) در زمان حیات فاطمه همسر دیگری اختیار نکرد و به همین سبب، حدود ۲۵ سال پیش از ولادت امام کاظم (ع)، آن حضرت بجز اسماعیل و برادرش عبدالله فرزند دیگری نداشته است (ابوحاتم، ۲۸۸). در بسیاری از منابع آورده‌اند که اسماعیل، مورد علاقه و محبت شدید پدر بوده است (ابونصر، ۳۴؛ مفید، ۲۸۴-۲۸۵).

تاریخ تولد اسماعیل به درستی دانسته نیست، اما با توجه به اینکه تولد امام صادق (ع) در آغاز دهه ۸ سده نخست هجری، و اسماعیل فرزند ارشد ایشان است، و نیز با ملاحظه این نکته که تقریباً ۲۵ سال اختلاف سنی میان امام کاظم (ع) و اسماعیل بوده است (نک: ابوحاتم،

همانجا)، می‌توان حدس زد که اسماعیل در نخستین سالهای سده ۲ق به دنیا آمده است.

اگرچه به اعتقاد گروهی از اسماعیلیان و به گزارش برخی منابع اسماعیلی، وفات اسماعیل پس از فوت امام صادق (ع) بوده (نک: سطور بعد)، اما به نظر بیشتر منابع مرگ او در زمان حیات پدر بوده است (سعد بن عبدالله، ۸۰؛ مفید، ۲۸۵؛ قاضی نعمان، همان، ۳۰۹/۱۱). علی بن محمد عمری (ص ۱۰۰) به نقل از ابوالقاسم ابن خداع سال وفات وی را ۱۳۸ق، یعنی ۱۰ سال پیش از وفات امام صادق (ع) ذکر کرده است. در عمدة الطالب (ابن عنبه، ۲۳۳) به نقل از همان شخص، سال وفات وی ۱۳۳ق آمده، و عبارت ۱۰ سال به ۲۰ سال تغییر یافته است که قطعاً ناشی از اشتباه در استنساخ است. مقریزی (ص ۱۵) نیز از سال ۱۳۸ق به عنوان سال وفات اسماعیل سخن گفته است. با توجه به اینکه مقریزی در صدد بیان اسباب علویان و خاندان اهل بیت بوده است، چنین می‌نماید که وی از منابع نسب‌شناسی، بر روایت مذکور دست یافته است. از سوی دیگر، مؤلف دستور المنجمین سال ۱۴۵ق را به عنوان سال وفات اسماعیل می‌شناسد (نک: قزوینی، ۳۰۹/۳). اما نباید از یاد برد که روایت اخیر در هیچ‌یک از منابع قدیمی‌تر که در دسترس ماست، اعم از اسماعیلی و غیر اسماعیلی، ذکر نشده است و بنابراین، به سختی می‌تواند اعتماد یک پژوهشگر تاریخ اسماعیلیه را جلب کند. اگر گفته ابوحاتم رازی درباره ابوالخطاب اسدی را بپذیریم که وی نخست قائل به امامت اسماعیل بود و پس از مرگ وی دوباره امامت امام صادق (ع) را پذیرفت و آنگاه به غلو و افراط درباره شخصیت آن حضرت پرداخت (ص ۲۸۹)، شاید بتوان گفت که مرگ اسماعیل پیش از مرگ ابوالخطاب واقع شده است. از سوی دیگر می‌دانیم که قیام ابوالخطاب و یارانش در کوفه که به مرگ ایشان منجر شد، در اواخر دهه ۳۰ از سده ۲ق و احتمالاً در همان سال ۱۳۸ق واقع شده است (نک: هـ، ابوالخطاب)، بنابراین، سال یاد شده به عنوان سال وفات اسماعیل معقول‌تر به نظر می‌رسد.

برای آنچه که در بسیاری از منابع موجود به طرق و اشکال مختلف روایت گردیده است، اسماعیل در منطقه‌ای به نام عُرَیض در نزدیکی مدینه از دنیا رفت و تابوت وی بر دوش مردم در حالی به گورستان بقیع تشییع شد که امام صادق (ع) با وضعیتی غیر معمول پیشاپیش آن حرکت می‌کرده است. امام (ع) پیش از دفن اسماعیل بارها پوشش وی را کنار زده، و به گونه‌ای سعی نموده است تا مرگ اسماعیل را برای همگان آشکار سازد (قاضی نعمان، شرح، ۳۰۹/۱۱؛ ابونصر، ۳۴؛ مفید، ۲۸۵؛ جونی، ۱۴۶/۳؛ طبرسی، ۲۸۴؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۶۹). حتی در برخی منابع ذکر شده است که حضرت صادق (ع) جمعی از معارف و مشایخ و نیز والی مدینه را که از جانب بنی عباس منصوب بود، بر مرگ اسماعیل شاهد گرفت و اقدام به تهیه محضر یا استشهادیه‌ای نمود که خط و امضای شهردار آن دیده می‌شد (جعفر، ۲۶۲؛ شهرستانی، ۱۶۷/۱؛ جونی، همانجا). صحت گزارش اخیر به

همه در برقراری این ارتباطها سهم داشته است. بنابر گزارش کشی (ص ۲۲۱) زمانی امام صادق (ع) وی را به الفاظ مشرک و کافر خطاب نموده، و خشم خود را نسبت به ارتباط او با فرزندش اسماعیل ابراز داشته است. راوی در ذیل همین روایت، مفضل را حلقه ارتباط اسماعیل با خطایه معرفی نموده است. برپایه روایتی دیگر از کشی (ص ۲۴۴-۲۴۵)، اسماعیل با بسام صیرفی یکی از غالیان و انقلابیون شیعی در ارتباط بوده است و به دنبال دستگیری هر دو توسط عاملان حکومت عباسی، بسام کشته می شود و این امر باعث انتقاد شدید امام صادق (ع) از اسماعیل می گردد. چگونگی این ارتباط و نوع مرادۀ اسماعیل با گروههای افراطی و غالی چندان روشن نیست، اما مطابق آنچه از گزارشهای موجود به دست می آید، گروههای غالی و به ویژه خطایه، طرح مسأله امامت اسماعیل و جانشینی امام صادق (ع) توسط او را در سر داشته اند. کشی روایتی نقل کرده که مطابق آن، زمانی مفضل بن عمر شخصی را مأمور می کند تا در حضور امام صادق (ع)، امامت اسماعیل پس از وی را مطرح سازد (ص ۳۲۵-۳۲۶).

شایان ذکر است که ارتباط خطایه با اسماعیل و دعوت ایشان به امامت وی در بسیاری از منابع از جمله منابع اسماعیلی، امامی و غیرشیعی نقل شده است. سعد بن عبدالله اشعری (ص ۸۰-۸۱) و نویختی (ص ۵۷-۵۹) اسماعیلیه خالصه، یعنی کسانی را که پس از امام صادق (ع) معتقد به امامت اسماعیل بودند و مرگ او را انکار می کردند، همان خطایه دانسته اند که گروهی از ایشان در زمره پیروان محمد بن اسماعیل درآمده، و قائل به مرگ اسماعیل در زمان حیات پدر شده اند (نیز نک: مسائل...، ۴۷). ابوحاتم رازی در الزینه (ص ۲۸۹) می نویسد که خطایه در زمان امام صادق (ع) قائل به امامت اسماعیل بوده اند. گفتنی است که در برخی منابع زیدی و نصیری نیز ارتباط اسماعیل با گروه خطایه و نقش آنها در شکل گیری فرقه اسماعیلیه تأیید شده است (نک: لوس، ۴۲-۴۱). همچنین در ام الکتاب (ص ۱۱) که از کتابهای سری و مقدس اسماعیلیان آسیای میانه است، ابوالخطاب به عنوان پایه گذار فرقه اسماعیلیه شناخته شده است: «مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده اند که تن خود را به فدای فرزندان جعفر صادق (ع) اسماعیل کردند که در دور دوایر بماند». البته لازم به یادآوری است که فاطمیان هیچ گاه در اظهارات رسمی خود نقشی برای ابوالخطاب در پدید آمدن دعوت اسماعیلی قائل نشدند و همچون امامیه وی را شخصی بدعت گذار و مطرود و مورد لعن امام صادق (ع) معرفی نمودند (نک: قاضی نعمان، دعائم...، ۵۰/۱). ماسینیون (نک: بدوی، ۱۹) درباره ارتباط میان ابوالخطاب و اسماعیل تا بدانجا پیش می رود که کنیه ابواسماعیل را که کشی (ص ۲۹۰) برای ابوالخطاب ذکر کرده است، به اسماعیل بن جعفر (ع) برمی گرداند و ابوالخطاب را پدر معنوی و روحانی اسماعیل می داند.

گفتنی است که در منابع موجود از شخصی به نام مبارک که از موالی اسماعیل بوده، سخن به میان آمده است و برای او نقش مهمی در

ویژه با توجه به اینکه در منابع امامیه اشاره ای بدان نشده، محل تردید است. به ظاهر جمعی از شیعیان و پیروان امام صادق (ع) به امامت اسماعیل پس از ایشان اعتقاد داشته اند و آشکار نمودن مرگ اسماعیل تنها برای زدودن این تصور از اذهان بوده است. تفسیری که امامیه از رفتار امام صادق (ع) در قضیه مرگ اسماعیل دارند، منطبق بر همین دیدگاه است (سیدمرتضی، ۱۰۱-۱۰۲؛ طبرسی، همانجا). برپایه روایتی منقول از زرارة بن اعین، ساعتی پس از مرگ اسماعیل و پیش از دفن او، امام صادق (ع) حدود ۳۰ تن از اصحاب و یاران نزدیک خود را درباره مرگ فرزندش شاهد گرفت (نعمانی، ۴۶۷-۴۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۲۶۶/۱-۲۶۷).

گفتنی است که برخی از منابع اسماعیلیه از دیدگاهی دیگر به قضیه مرگ اسماعیل نگریسته اند. مطابق این منابع، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا نرفته بود و اعلام مرگ او توسط امام (ع) صرفاً به قصد پوشش و مخفی کاری و برای فریب دستگاه حکومت عباسی که در صدد متوقف ساختن حرکت امامان شیعی بود، صورت گرفت (جعفر، همانجا؛ ابوالفوارس، ۳۶-۳۷؛ شهرستانی، جوینی، همانجاها). سعد بن عبدالله اشعری نقل کرده است که گروهی از اسماعیلیه پس از امام صادق (ع) معتقد شدند که اسماعیل زنده است (ص ۸۰). حتی در برخی منابع اسماعیلی ذکر شده که اسماعیل مدتی پس از وفات امام صادق (ع) در بصره بوده، و کراماتی نیز از وی ظاهر شده است (جعفر، همانجا؛ صفدی، ۱۰۲/۹؛ نیز نک: حامدی، ۱۹۲؛ «التراپی»)، در این میان صفدی (همانجا) گزارشی را نقل کرده که به موجب آن یکی از فرزندان امام (ع) به هنگام ملاحظه جسد اسماعیل، در حضور همه اشاره به زنده بودن وی کرده است. چنین می نماید که گزارشهای مذکور تماماً ناشی از یک باور فرقه ای است، نه واقعیتهای تاریخی.

به ظاهر گزارشهای حاکی از ارائه استشهاده مرگ اسماعیل به منصور دوانیقی خلیفه عباسی وقت که مربوط به بعد از ظهور اسماعیل در بصره است، نیز فراتر از باورهای فرقه ای اصلی ندارد و چنانکه گزارشهای رسمی اسماعیلیه نیز معترفند (نک: قاضی نعمان، همانجا؛ ادریس، ۳۳۴/۴)، اسماعیل در زمان حیات پدر از دنیا رفته است.

آگاهیهای ما درباره زندگی و فعالیتهای اسماعیل اندک است و از شخصیت، نحوه نگرش و اعتقادات او چیزی دانسته نیست. تنها برخی روایات پراکنده که به واسطه منابع امامیه و بیشتر توسط کشی نقل شده، می تواند برخی از زوایای شخصیت اسماعیل را آشکار سازد. مهم ترین مطلبی که از آن گزارشها به دست می آید، این است که اسماعیل با برخی از گروههای افراطی شیعی و غالیان که رفتار و اعتقادات آنها با منش و مشی امام صادق (ع) سازگار نبوده، ارتباط داشته، و امام (ع) نیز از این روابط، آگاه، اما ناخشنود بوده است. در این میان، مفضل بن عمر جعفری یکی از یاران و شیعیان امام (ع) که گاه راوی روایتهای آمیخته به اندیشه غالیان نیز بوده، و زمانی با خطایه سر و سری داشته، بیش از

سازماندهی گروهی که اطراف محمد بن اسماعیل گرد آمدند و توانستند بخشی از خطایه را نیز به خود جذب کنند، قائل شده‌اند (سعد بن عبدالله، همانجا؛ نویختی، ۵۸؛ ابوحاتم، همانجا). به گزارش ابوحاتم رازی (همانجا) این گروه، یعنی مبارکیه قائل به مرگ اسماعیل، و امامت فرزندش محمد بن اسماعیل در زمان حیات امام صادق (ع) بوده‌اند. به اعتقاد این گروه اسماعیل جانشین امام صادق (ع) بوده است، اما چون در زمان حیات پدر فوت کرده، امام (ع) امر امامت را به فرزند وی محمد سپرده است، زیرا پس از امام حسن و امام حسین (ع) جایز نیست که امامت از برادر به برادر منتقل شود (سعد بن عبدالله، نویختی، همانجا).

با اهمیتی که مبارک در پایه‌گذاری فرقه اسماعیلیه داشته است، شگفت می‌نماید که حتی در آثار اسماعیلی اطلاعات چندانی درباره او وجود ندارد. برخی (نک: دفتری، ۹۶) معتقدند که مبارک وجود خارجی نداشته، و این لفظ لقب خود اسماعیل بوده است؛ به ویژه که در برخی منابع اسماعیلی، از اسماعیل با لفظ مبارک یاد شده است (ابویعقوب، ۱۹۰).

برخی بر این باورند که ابوالخطاب و اسماعیل در زمان حیات امام صادق (ع) به یاری یکدیگر نظامی از عقاید را پایه‌گذاری کردند که اساس کیش اسماعیلی شد (نک: لویس، ۴۲)، اما پیداست که دلیلی بر این مدعا وجود ندارد و صرفاً از ارتباط اسماعیل با خطایه نمی‌توان نتیجه گرفت که اسماعیل برای پی‌ریزی یک حرکت سیاسی - فرهنگی تلاش می‌کرده است. حتی دلیلی وجود ندارد که براساس آن بگوئیم اسماعیل خود مدعی امامت بوده است.

گفتنی است که علمای امامیه همواره منکر وجود هرگونه نص بر امامت اسماعیل بوده‌اند و فراتر از تصور گروهی از شیعیان و مردم، به هیچ اصلی برای امامت اسماعیل باور ندارند. به اعتقاد ایشان از آنجا که هیچ نص معتبری درباره اسماعیل نقل نشده، و به ویژه آنکه وی در زمان حیات پدر از دنیا رفته، بدیهی است که قول به امامت او پذیرفته نیست. حتی موازد بسیاری وجود دارد که امام صادق (ع) صریحاً امامت اسماعیل را رد کرده است. حدیث منقول از فیض بن مختار از مشهورترین احادیث در این باره است (سیدمرتضی، ۱۰۱-۱۰۲؛ طبرسی، ۲۸۴؛ صفار، ۴۹۲؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۷۰-۷۱؛ کشی، ۳۵۴-۳۵۶). البته نباید از نظر دور داشت که اسماعیل فرزند ارشد امام (ع) بوده، و طبیعی است که جمعی تصور کنند وی جانشین پدر است.

در منابع اسماعیلی و فاطمی به ویژه در آثار قاضی نعمان نیز هیچ نصی درباره امامت اسماعیل روایت نشده است. تنها جعفر بن منصور الیمن (ص ۲۵۶) بدون ذکر سلسله راویان، احادیث غیر مشهوری را درباره امامت اسماعیل و نص بر او آورده است. همچنین نباید از یاد برد که در برخی منابع اسماعیلی و غیر اسماعیلی (نک: همدانی، ۹-۱۲؛ ابن حزم، ۵۹) صریحاً گفته شده است که خلفای فاطمی نخست به جای اسماعیل، برادرش عبدالله افطح را امام و جد خود معرفی می‌کرده‌اند و

سپس از این امر عدول کرده، و امامت اسماعیل را مطرح کرده‌اند. این موضوع خود حاکی از آن است که فاطمیان در آغاز کار طرح روشنی از مسأله امامت نداشته‌اند.

در آثار امامیه نیز به‌طور محدود گزارشهایی حاکی از وجود نص درباره اسماعیل به چشم می‌خورد (نک: طوسی، ۸۲-۸۳، ۲۰۰-۲۰۲)، اما نباید از نظر دور داشت که این احادیث به‌وضوح با اعتقاد علمای امامیه سازگار نیست. به علاوه در حدیث مذکور به قضیه بدها اشاره شده که باعث می‌شود درباره صحت آن به‌طور جدی تردید کنیم، زیرا احادیث نقل شده در آثار امامیه راجع به حاصل شدن بدها درباره اسماعیل به مسأله امامت ربط داده نشده است. توضیح آنکه حدیث مشهوری به طرق و مضامین مختلف از امام صادق (ع) درباره بدها نقل شده است که تقریباً مضمون همه آنها حاکی از حصول بدها درباره اسماعیل است (زیدنرسی، ۴۹؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۳۶؛ سیدمرتضی، همانجا)، بدها نزد شیعه عبارت است از این اعتقاد که خداوند بنا بر مصالحی مشیتش را تغییر می‌دهد. به عبارتی دیگر بدها به معنی نسخ در تکوین است (نک: ۵۵، بدها).

منابع اسماعیلی قضیه بدها درباره اسماعیل را با مسأله امامت وی مربوط ساخته‌اند و از آنجا که به اعتقاد شیعه بدها در مسأله امامت جایز نیست، بر امامیه خرده گرفته‌اند (جعفر، ۲۴۶-۲۴۷؛ نیز نک: صفدی، ۱۰۱/۹-۱۰۲؛ سیدمرتضی، ۹۹-۱۰۰؛ جوبنی، ۱۴۵/۳؛ نصیرالدین، ۴۲۱-۴۲۲). در برخی آثار غیر اسماعیلی نیز حدیثی از امام صادق (ع) به نقل از اسماعیلیان روایت شده که حصول بدها درباره اسماعیل را از اساس نفی کرده است (دیلمی، ۲۳؛ نشوان، ۱۶۲)؛ اما منابع امامیه هیچ‌گاه ارتباط قضیه بدها با امامت اسماعیل را نپذیرفته‌اند و معتقد نیستند که در آغاز نص بر امامت اسماعیل صادر شد و سپس با حصول بدها، وی از امامت عزل گردیده است. از دیدگاه مفید، حصول بدها درباره اسماعیل مربوط به کشته شدن اسماعیل است (نک: سیدمرتضی، ۱۰۲). بدین معنا که خداوند نخست در سرنوشت اسماعیل کشته شدن را مقدر کرده بود و سپس به دعای امام صادق (ع) بدها حاصل شد و خداوند از کشته شدن وی درگذشت. مفید تفسیر ذکر شده را مستند به روایتی از امام صادق (ع) نموده است. در برخی دیگر از منابع امامیه حصول بدها درباره اسماعیل از این جهت بوده که مردم ظاهراً وی را امام می‌دانسته‌اند و با مرگ وی در زمان حیات پدر آنچه سابقاً بر مردم آشکار نبوده، بر ایشان ظاهر شده است. بنا بر این عقیده، بدها ظهور امری است از جانب خداوند که قبلاً ظاهر نبوده، اگر چه در علم خداوند ظاهر بوده است (نک: طوسی، همانجا).

از جمله مسائلی که درباره اسماعیل از منابع امامی برمی‌آید، این است که وی نه تنها از جانب امام صادق (ع) منصوص به امامت نبود، بلکه اساساً رفتارهایی از خود بروز می‌داد و در محافلی آمد و شد می‌کرد که باعث می‌شد در صلاحیت‌های اخلاقی وی تردید شود و اساساً شایستگی جانشینی امام (ع) را نداشته باشد (نک: کشی، ۳۰۲، ۴۰۱؛

اسماعیل بن خلف، ابوطاهر اسماعیل بن خلف بن سعید بن عمران انصاری سترقسطی اندلسی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م)، مقری، ادیب و عالم مالکی مصر، کنیه او را ابوالطیب نیز نوشته‌اند (ذهبی، ۳۴۱/۸). بر پایه انتساب او به سترقسطه و اندلس، چنین می‌نماید که اصل او از آن دیار بوده باشد (زاهد، ۵). وی احتمالاً یک چند از عمر خویش را در صقلیه گذرانده است؛ چه، برخی منابع (یاقوت، ۱۶۵/۶؛ صفدی، ۱۱۶/۹) از او با نسبت صقلی نیز یاد کرده‌اند. به هر حال، اسماعیل در مصر سکنی گزید و از همین رو، وی در منابع، مصری نیز خوانده شده است (ابن بشکوال، ۱۰۶/۱؛ ابن جزری، غایه...، ۱۶۴/۸).

اسماعیل در مصر به تحصیل علوم ادب و قرآن روی آورد و مهم‌ترین استاد او ابوالحسن علی بن ابراهیم حوفی، نحوی مصر (د ۴۳۰ق) بود که اسماعیل را به سبب ملازمت محفل او، «صاحب الحوفی» لقب داده بودند (نکا: یاقوت، ۱۶۵/۶-۱۶۶؛ صفدی، همانجا). دیگر استاد او عبدالجبار بن احمد طرسوسی (د ۴۲۰ق)، شیخ قراء مصر در آن روزگار بود که اسماعیل قرانات مختلف را از او فراگرفت و از وی نقل فراوان داشت (نکا: ابن بشکوال، همانجا).

از نظر پایه علمی، به گفته ابن خلکان که شرح نسبتاً دقیق‌تری از احوال او را به دست داده است (۲۳۳/۱)، اسماعیل در قرانات و فنون ادب از صاحب نظران شاخص در روزگار خود بوده است (نکا: ذهبی، ابن جزری، همانجاها).

اسماعیل در محافل علمی مصر، به ویژه در جامع عمرو بن عاص به إقراء اشتغال داشت (ابن جزری، همانجا) و افزون بر آن در فنون ادب نیز به تدریس می‌پرداخت (ذهبی، همانجا). وی همچنین در موضوعات اعراب قرآن و شعر نیز دست داشته است (نکا: بخش آثار). از میان شاگردان و راویانی که از او بهره گرفته‌اند، اینان را می‌توان یاد کرد: ابوالحسین یحیی بن علی خشاب (د ۵۰۴ق) از مقریان بنام مصر (نکا: ابن جزری، همان، ۲/۳۷۵) که از طریق او طرق اسماعیل در قرانت رواج یافته است (همان، ۱۶۴/۸)، جعفر بن اسماعیل فرزند او که قرانت را از پدر به طریق سماع و تلاوت فرا گرفته، و از او روایت نموده است (ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۱۹۱/۸) و جماهر بن عبدالرحمان طلیطلی، فقیه و محدث که پاره‌ای از روایات اسماعیل را در ۴۵۳ق استماع نموده است (ابن بشکوال، همانجا).

اسماعیل به گفته بیشتر منابع در محرم ۴۵۵/زائویه ۱۰۶۳ در مصر وفات یافته است، اما یاقوت (۱۶۷/۶) مرگ او را پس از ۵۱۰ق ذکر کرده که نادرست می‌نماید (نکا: صفدی، همانجا).

آثار: اسماعیل بن خلف تألیفات بسیاری داشته که بیشتر آنها در علوم قرآنی و به ویژه در علم قرانت بوده است. این آثار عبارتند از: الف - چاپی: تنها اثر چاپ شده اسماعیل، *العنوان فی القراءات السبع* است که به کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه در بیروت (۱۴۰۶ق/

ابن بابویه، کمال‌الدین، ۶۸-۶۹؛ زید نرسی، همانجا؛ ابن شهر آشوب، ۲۶۶/۸). روایت‌هایی از این دست به منابع سنی که گاه گرایش ضد اسماعیلی نیز داشته‌اند، راه یافته است (نکا: جوینی، همانجا؛ رشیدالدین، ۹). به گفته شیخ مفید (ص ۲۸۵) پس از مرگ اسماعیل کسانی از اصحاب امام صادق (ع) که اعتقاد به امامت او داشتند، از اعتقاد خود دست کشیدند، مگر گروه اندکی که نه از یاران خاص امام (ع) و نه از راویان حدیث از امام (ع) بودند. نیز قابل توجه است که از اسماعیل همچون برادرش عبدالله افضح هیچ حدیثی نقل نشده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸ق؛ همو، کمال‌الدین، به کوشش محمد موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *المناقب*، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابن عثیم، احمد، *عمدة الطالب*، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، همراه *الفکر والنفر* الغالیة فی الاسلام سلوم سامرای، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابوالفوارس، احمد، *الرسالة فی الامامة*، به کوشش س. ن. مکارم، نیویورک، ۱۹۷۳م؛ ابونصر بخاری، سهل، *سرة السلسلة العلویة*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابویعقوب سجزی، اثبات النبوات، به کوشش عارف نامر، بیروت، ۱۹۶۶م؛ ادیس بن حسن، عیون الاخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۵م؛ «ام الكتاب» (نکا: ما)؛ بدوی، عبدالرحمان، *شخصیات قلقة*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ «الترايب»، همراه *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جعفر بن منصور الیمین، سرائر و اسرار النطقاء، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، کنز الولد، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ دیلمی، محمد، بیان مذهب الباطنیة و بطلانه، به کوشش رودلف اشتروتمان، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرورنسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ زید نرسی، «اصل»، *الاصول الستة عشر*، قم، ۱۳۶۳ش؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ سیدمرتضی، علی، *الفصول المختارة من العیون و المعانی* شیخ مفید، نجف، مطبعة خیدریه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، دارالمعرفة؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ صفدی، خلیل، *الواقی بالوقیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طریسی، فضل‌اعلام الوری، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفة؛ طوسی، محمد، *الغیبة*، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ عمری، علی، *المجیدی*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۳۰۹ق؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ همو، شرح الاخبار، قم، موسسة النشر الاسلامی؛ قزوینی، محمد، *تعلیقات بر تاریخ جهانگشا* (نکا: همو، جوینی)؛ کنی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲ق؛ مقریزی، احمد، *اتماظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نشوان حمیری، *الحوار العین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نصیرالدین طوسی، «قواعد العقاید»، همراه *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نعمانی، محمد، *غیبت*، ترجمه محمدجواد غفاری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نویختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت رتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ همدانی، حسین، *فی نسب الخلفاء الفاطمیین*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; «Ummu'l-kitāb», ed. W. Ivanow, *Der Islam*, Berlin, 1936, vol. XXIII. مسعود حبیبی مظاهری

خلکان، ۱۹۴۳). آنچه یاقوت (همانجا) با عنوان العیون در شمار آثار اسماعیل یاد کرده است، گویا چیزی جز *العنوان* او نبوده باشد (نک: زاهد، نیز GAL، همانجاها).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، الصلة، به کوشش عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ اسماعیل بن خلف، *العنوان*، به کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ زاهد، زهیر و خلیل عطیه، مقدمه بر *العنوان* (نک: هـ، اسماعیل بن خلف)؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ صدقی، خلیل، *الروایة بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ قسطلانی، احمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ یاقوت، *ادبا*، نیز:

GAL; GAL,S; Pretzl, O., « Die Wissenschaft der Koranlesung », *Islamica*, 1934, vol. VI.
احمد زرنگار

إسماعیل بن سبکتگین (دیس از ۳۸۹ق/۹۹۹م)، برادر محمود غزنوی و رقیب او در آغاز حکومت که پس از مرگ پدر یک چند در غزنه فرمان راند.

آگاهی ما از زندگی اسماعیل محدود است به دوره کوتاهی که از مرگ سبکتگین تا پس از جنگ محمود با سامانیان ادامه داشته است. به گفته شبانکاره‌ای (نک: نفیسی، ۲۶/۱) — که احتمالاً از آثار نایافته ابوالفضل بیهقی بهره برده است — چون سبکتگین در شعبان ۳۸۷ در حوالی غزنه درگذشت، از میان پسران او تنها اسماعیل حضور داشت و همویکر پدر را به غزنه برد و به خاک سپرد؛ اما روایات مورخان درباره وصیت سبکتگین برای جانشینی خود با یکدیگر سازگار نیست، چنانکه به گزارش صریح عتبی (ص ۱۵۲، ۱۵۸)، مورخ مشهور عصر غزنوی، سبکتگین اندکی پیش از مرگ به جای پسر ارشدش محمود، سپهسالار نامی خراسان، برادر کهر او، اسماعیل جوان «تجربه نایافته» را به جانشینی خود برگماشت. ابن بابیه (نک: ذیل سلاطین غزنه؛ نیز نک: بازورث، «غزنویان متأخر»، ۱۳۶) نیز تصریح کرده که سبکتگین اندکی پیش از مرگ، امور قلمرو خود را به اسماعیل واگذار کرد و گفت سپهسالاری لشکر خراسان، محمود را بسنده است. در حالی که ابوالفضل بیهقی (ص ۳۳۰) از قول سلطان محمود آورده است که سبکتگین به هنگام مرگ به عبدالله دبیر گفته بود: «مقرر است که محمود مُلک غزنین نگه دارد که اسماعیل مرد آن نیست»، عبارتی شبیه به این مضمون در مجمع الانساب (شبانکاره‌ای، ۴۵) نیز وجود دارد و مطابق آن سبکتگین، محمود را لایق ترین فرزندان خود دانسته، و تصریح کرده است که چون او را کاری بزرگ — تصرف قلمرو سامانیان — فرموده، برای اینکه خللی در مملکتش راه نیابد، «تخت غزنین و ملک

۱۹۸۶م) به طبع رسیده است. این کتاب در واقع مختصری از کتاب دیگر او به نام *الاكتفاء فی القراءات* است که مؤلف در آن اختلاف قرائات هفتگانه را به طور موجز به تحریر آورده است (نک: ص ۳۹). رواج این کتاب تا بدانجا بود که در منابع، گاه از اسماعیل به صورت صاحب *العنوان* و یا مؤلف *العنوان* یاد شده است (نک: ابن جزری، همان، ۱۹۱/۱، ۳۵۷، ۳۷۵/۲). *العنوان* از متون عمده و متداول در قرائات بود (ابن خلکان، همانجا)، به گفته قسطلانی (۸۹/۱)، مردم مصر عنایت زیادی بدان داشتند، چنانکه تا پیش از ظهور حرز الامانی شاطبی (شاطبیة) طلاب قرائت به حفظ *العنوان* می پرداختند. ابن جزری در *النشر* (۶۴/۱-۶۵) این کتاب را پس از شاطبیة یکی از منابع اساسی خود شمرده، و طرق روایی خود را به آن یادآور شده است. مؤلف در *العنوان* به شیوه معمول، نخست «اصول» یعنی قواعد کلی در قرائت هر یک از قراء را در مسائل مربوط به مدّ و قصر، همزه، ادغام، اماله و جز آن، آورده، و سپس به تفصیل اختلاف قاریان به ترتیب سوره در یکایک «حروف»، یعنی مواضع و کلمات قرآنی پرداخته است.

بر کتاب *العنوان* شرحهایی نیز نوشته شده که نمونه آن شرحی از رشیدالدین عبدالظاهرین نشوان (د ۶۴۹ق) است (نک: همو، غایة، ۳۹۱/۱-۳۹۲). از این شرح که در چندین جزء بوده، نسخه‌های خطی متعدد برجای مانده است (نک: پرتسل، GAL,S,I/721:27-28; GAL,I/518). همچنین ابن جزری در رساله‌ای با عنوان *تحفة الاخوان* به بررسی اختلافات میان دو متن پر رواج قرائت: *العنوان* و شاطبیة پرداخته است (برای نسخه آن، نک: پرتسل، 27؛ برای مقایسه‌ای میان مندرجات *العنوان* و *التیسیر* ابوعمر و دانی، نک: زاهد، ۱۲-۱۳).

ب- خطی: ۱. *اعراب القراءات* (یا قوت، ۱۶۶/۶) یا *اعراب القرآن* (سیوطی، ۴۴۸/۱، به نقل از یاقوت) که در ۹ جزء بوده است. نسخه‌ای از دو مجلد آن در کتابخانه زیتونه تونس، و نسخه‌ای از بخش دوم آن در اسکندریه موجود است (نک: زاهد، ۸: GAL,S). ارتباط این کتاب با مختصر کتاب *الحجة* در تلخیص کتاب *الحجة* ابوعلی فارسی که ابن خلکان آن را در شمار آثار اسماعیل آورده است (۲۳۳/۱) و موضوعی مشابه دارد، قابل تأمل است. ۲. *الاكتفاء فی القراءات* (یا قوت، همانجا) که تألیفی مبسوط در قرائات هفتگانه است و مؤلف در آن اسانید و روایات را به تفصیل آورده است (نک: اسماعیل، ۳۹-۴۰). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه نور عثمانیه در ترکیه موجود است (پرتسل، 26-27). ۳. مختصر ما رسم فی القرآن الشریف، که بروکلیمان نسخه‌ای از آن را در دارالکتب مصر نشان داده است (GAL,S، همانجا).

علاوه بر آنچه یاد شد، از آثار اسماعیل دیوان شعری است که احمد ابن محمد سلفی آن را از طریق جعفر فرزند اسماعیل روایت می کرده است (ابن خیر، ۴۱۷؛ ابن جزری، همان، ۱۹۱/۱) و در آن قصایدی مندرج بوده که به صورت معارضه شعری میان اسماعیل و ادیب اندلسی معاصر او، ابن مغلّس قیسی (د ۴۲۷ق) رد و بدل شده است (ابن

اثر، ۱۳۰/۹-۱۳۱؛ ناظم، ۳۹-۴۰).

ابن اثیر (همانجا) بر آن است که محمود پس از پیروزی بر اسماعیل، او را در اداره امور مملکت شرکت داد. به گفته عتبی (ص ۱۷۳-۱۷۸)، اسماعیل همراه با برادرش نصر در جنگ محمود در ۳۸۹ق با عبدالملک بن نوح سامانی شرکت جست. ابن بابه (همانجا) نیز به شرکت اسماعیل در این جنگ اشاره کرده است. پس این گفته بازورث ظاهراً به استناد گزارش برخی از منابع متأخرتر مثل خواندمیر (۳۷۴/۲) که گفته است اسماعیل بلافاصله پس از شکست از محمود به زندان افتاد و یا تبعید شد و ابن بابه که او را با نصر برادر دیگرش خلط کرده است (نک: بازورث، «غزنویان متأخر»، ۱۴۷-۱۴۶)، مقرون به صواب نیست.

از گزارشهای برخی منابع متأخرتر بر می آید که اسماعیل و نوشتگین، یکی از غلامان محمود، بر ضد سلطان غزنوی توطئه ای درچیدند، اما محمود ماجرا را دانست و بی درنگ به قتل نوشتگین فرمان داد. سپس اسماعیل را با اعضای خانواده اش به دژی در گوزگان (جوزجان، در بیشتر منابع به جرجان تصحیف شده است) تبعید کرد و فرمان داد تا اسباب آسایش او را در حبس فراهم آورند. اسماعیل تا هنگام مرگ - که تاریخ آن بر ما پوشیده است - در همانجا بماند (نک: حمدالله، همانجا؛ میرخواند، ۱۲۳/۴؛ قس: فصیح، ۱۰۳/۲؛ خواند میر، فرشته، همانجاها).

گفته شده است که اسماعیل در نویسندگی و سرودن شعر نیز دست داشت. علی بن زید بیهقی (ص ۷۰) ابیات و رسائلی به او نسبت داده است (نیز نک: ابن اثیر، ۱۳۱/۹) و گفته اند که گاهی در نمازهای جمعه، خود خطبه می خواند (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابه، احمد، رأس مال التذیبه، نسخه خطی کتابخانه نور عثمانیه آنکارا، شه ۳۲۹۶؛ بازورث، کلیفورد ادسون، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۰۸ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ شبانکاره ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصر جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کاپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977; id., «A Turco - Mongol Practice Amongst the Early Ghaznavids?», *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1962, vol. VII; Nāzīm, M., *The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna*, Lahore, 1973.

ابوالفضل خطیبی

اسماعیل بن عبد الله بن عبد الرّحيم، نک: ادرسیه.

هندوستان» را به اسماعیل می سپارد. پس از آن اسماعیل را وصیت کرد که از فرمان محمود بیرون نشود و اگر امیری غزنین را بدو واگذارد، آن را متنی بر خود داند. در نسخه ای از مجمع الانساب (نک: نفیسی، همانجا) نیز آمده است که پس از مرگ سبکتگین، بزرگان غزنه اسماعیل را از اطاعت محمود باز داشتند و در میانه به افساد پرداختند. محمود در نامه ای که پس از مرگ پدر به امرا و وزرای دولت نوشت، خود را جانشین پدر خواند و گفت که پدر او را در ۷ سالگی به ولایت عهدی برگزیده (شبانکاره ای، همانجا)، و در واپسین روزهای حیاتش به سب «بعد مسافت و مخافت آفت و تفرق جمع»، چون محمود غایب بوده، اسماعیل را وصیتی کرده است (نک: عتبی، ۱۵۹). به گفته شبانکاره ای، اسماعیل نیز آخرین وصیت پدر را یادآور شد و خود را شایسته جانشینی خواند و همه ارکان دولت را گواه گرفت (نک: نفیسی، ۲۷/۱).

شاید سبکتگین با گماردن اسماعیل بر جای خود در غزنه، می خواسته است حکومتی را که بنیاد گذارده بود، از طریق اسماعیل که مادرش دختر آلپتگین - سرور و مخدوم سبکتگین و والی پیشین غزنه - بود (نک: حمدالله، ۳۹۰)، ادامه یابد. بازورث در مقاله ای («سنت ترکی...»، ۲۳۸-۲۳۷؛ نیز نک: همو، ۴۴) بر آن است که انتصاب خلاف قاعده اسماعیل به جانشینی سبکتگین و نیز انتخاب محمد - به جای برادر بزرگ ترش مسعود - به عنوان وارث تاج و تخت محمود در یک نسل بعد، سنتی ترکی - مغولی و مطابق با رسم و آگذاری میراث به فرزند کهنتر در میان مغولان نخستین بوده است. اما همو بعدها خود در یکی از آثارش (نک: «غزنویان متأخر»، ۱۴۶) بر درستی این نظریه چندان پافشاری نکرد و بر آن شد که این رسم بومی مغولان بوده که تنها در دوره های بسیار متأخر باز شناخته شده است.

به هر حال، به گفته عتبی (ص ۱۵۸-۱۶۰) بزرگان غزنه در برابر اطاعت از اسماعیل، طمع در خزانه بستند و اسماعیل هم برای جلب عنایت ایشان به بهای تهی شدن خزانه دولت، مال فراوانی به آنان بخشید. از سوی دیگر محمود در نامه ای از اسماعیل خواست تا غزنین را به او واگذارد و در برابر حکومت بلخ یا سپهسالاری لشکر خراسان را بگیرد، اما اسماعیل نپذیرفت و میانجیگری والی جوزجان (گوزگان) نیز بی نتیجه ماند (نیز نک: میرخواند، ۹۳/۴-۹۴؛ خواندمیر، ۳۷۳/۲-۳۷۴؛ فرشته، ۲۲/۱). گویا عتبی (ص ۱۶۰) خود برای این کار نزد امیر اسماعیل رفته، ولی نتوانسته است او را به اطاعت محمود وا دارد. سرانجام، محمود به سوی غزنین تاخت و در بین راه، برادرش نصر، حاکم بُست و عمویش بغراچق، والی هرات نیز به او پیوستند و به فرمان برداری از او گردن نهادند. همچنین امرا و ارکان دولت از غزنه با محمود به مکاتبه پرداختند و با او همدستان شدند. در نبرد شدیدی که در حوالی غزنین بین دو برادر روی داد (ربیع الاول ۳۸۸)، اسماعیل پس از مقاومت کوتاهی شکست خورد و به دژ غزنین پناه برد. محمود دژ را نیز در حصار گرفت و اسماعیل پس از ۷ ماه حکومت به ناچار تسلیم شد و امان گرفت (نک: همو، ۱۶۱-۱۶۵، ۱۶۹؛ نیز نک: گردیزی، ۳۷۶؛ ابن

اسماعیل بن قاسم، نک: آل طباطبا.

اسماعیل بن نجید، نک: ابوعمر و بن نجید.

اسماعیل بن نوح، ابو ابراهیم منتصر (م ۳۹۵ ق/۱۰۰۵ م)، آخرین امیر سامانی.

فرمانروایی سامانیان در اواخر سده ۴/۱۰ م به سبب هجوم دو قدرت نوخاسته متلاشی شد: از یک سو محمود بن سبکتگین نواحی جنوبی آمودریا (جیحون) را به کلی از قلمرو این دولت جدا کرد و از سوی دیگر ایلک خانیان (قراخانیان، آل افراسیاب) که از دشتهای آسیای میانه می آمدند، سرانجام، سامانیان را برانداختند و بر سرزمینهای آن سوی آمودریا چیره شدند. ایلک خان نصر فرمانروای مشهور این دودمان در ذیقعد ۳۸۹/اکتبر ۹۹۹ به بخارا درآمد و امیر عبدالملک بن نوح و برادرش اسماعیل و بقیه سامانیان را گرفت و در اوزگند به زندان افکند، اما اسماعیل به بخارا گریخت (عتبی، ۱۸۴-۱۸۵؛ بیهقی، ۱۱۹؛ ابن اثیر، ۱۴۹/۹) و چون نتوانست یارانی گرد آورد، نهانی به خوارزم رفت و احتمالاً با مساعدت خوارزمشاه ابوالحسن علی، بازمانده لشکریان و دولتمردان سامانی، به ویژه ارسلان بالو، به او پیوستند. ارسلان لشکر به بخارا برد و جعفر تگین - که از سوی ایلک خان بر آن شهر فرمان می راند - و ۱۷ تن از امرای مشهور او را به اسارت گرفت و سردر پی بقیه ایشان که از برابرش گریخته بودند، نهاد و تگین خان شحنة سمرقند را نیز درهم شکست (عتبی، ۱۸۵-۱۸۶؛ ابن اثیر، ۱۵۶/۹؛ نیز نک: یارتولد، ۵۷۲/۱).

به گزارش عتبی (ص ۱۸۶) اسماعیل پیروزمندانه وارد بخارا شد و مردم شهر مقدم او را گرامی داشتند و شادیهها کردند (احتمالاً در ۳۹۰ ق، زیرا سکه‌ای از اسماعیل که در این سال در بخارا ضرب شده، باقی مانده است، نک: یارتولد، همانجا، حاشیه ۲)، اما دیری نپایید که ایلک خان به مقابله آمد و اسماعیل هم به صلاحدید ارسلان با او تن به جنگ نداد و به أمل شط (نزدیک ساحل چپ آمودریا، نک: ۲۰۸/۲) گریخت. اسماعیل آنگاه که از حفظ بخارا و قلمرو سامانیان در ماوراء النهر طرفی نیست، از آمودریا گذشت تا شاید در خراسان پایگاهی یابد. پس ایبورد را تسخیر کرد و از آنجا به نیشابور درآمد و در جنگی در آخر ربیع الاول ۳۹۱ نصر بن سبکتگین برادر سلطان محمود و سپهسالار خراسان را بشکست و به مرو و پس راند و «کار ابو ابراهیم به نیشابور بزرگ شد» (عتبی، همانجا؛ نیز نک: گردیزی، ۳۸۲؛ اشپولر، ۱۹۶)، اما این پیروزی نیز چندان نپایید. چه، سلطان محمود با سپاهی گران به جنگ او آمد و اسماعیل به اسفراین و از آنجا به گرگان نزد قابوس بن وشمگیر زیاری رفت. قابوس گرچه اسماعیل را نیک نواخت، ولی او را برای مقابله با دشمنانش یاری نداد، زیرا ظاهراً نمی خواست دشمنی سلطان محمود را که احتمالاً با او طریق صلح پیموده بود (نک: ۵ د، آل زیار) و نیز ایلک خانیان قدرتمند را بر ضد خود برانگیزد. پس اسماعیل را بر آن داشت تا بر ضد آل بویه دشمن دیرین زیاریان دست به کار شود و

ری را که سیده خاتون مادر مجدالدوله دیلمی، حاکم واقعی آنجا به شمار می رفت (نک: ۵ د، آل بویه)، تسخیر کند. اسماعیل با دارا و منوچهر، پسران شمس المعالی قابوس، ری را در حصار گرفت، اما ارسلان بالو و ابوالقاسم سیمجور - سرداران اسماعیل - که مدافعان شهر ایشان را به مال فریفته بودند، اسماعیل را از تسخیر شهر منصرف کردند (عتبی، ۱۸۶-۱۸۸؛ گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۵۷/۹). اسماعیل از ری به نیشابور تاخت. ابن بار نیز نصر بن سبکتگین گریخت و اسماعیل بر شهر چیره شد و به گردآوری خراج پرداخت. از آن سو نصر همراه با حاجب آلتوتاش، والی هرات که به فرمان سلطان محمود به یاری او آمده بود، به نیشابور بازگشت و ارسلان بالو و ابوالقاسم سیمجور را در هم شکست. اسماعیل هم به ایبورد و از آنجا به گرگان گریخت. قابوس زیاری این بار فرمان داد تا او را از قلمرو زیاریان بیرون راندند (عتبی، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن اثیر، همانجا).

با همه نابسامانی که در کار اسماعیل روی داده بود، وی به تحریک برخی نزدیکانش ارسلان را که به سبب حسادت با ابوالقاسم سیمجور به سستی در جنگ با نصر بن سبکتگین متهم شده بود، به قتل رساند و در نتیجه بیشتر سپاه که همراه اسماعیل بودند، سر به عصیان برداشتند؛ اما به تدبیر ابوالقاسم سیمجور آن «شورش و اضطراب نقصان پذیرفت» (عتبی، ۱۸۹-۱۹۰؛ نیز نک: یارتولد، ۵۷۲/۱). در همین ایام اسماعیل به سوی ابن فقیه حاکم سرخس و یکی از هواداران خود روانه شد، اما نصر بن سبکتگین به مقابله آمد و اسماعیل را در نبردی درهم شکست و ابوالقاسم سیمجور و توزتاش حاجب را به اسارت گرفت (عتبی، ۱۹۰). اسماعیل باز گریخت و این بار برای استیلا بر قلمرو موروث، روی به قبایل ترک اغر آورد که به دره زرافشان رخنه کرده بودند. به گزارش گردیزی (ص ۳۸۳)، «بیغو، مهر غزان، مسلمان شد و با ابو ابراهیم خویشی کرد». سپس لشکر سامانیان و غزها ایلک خانیان را در سمرقند بشکستند و گروهی از آنان را به اسارت گرفتند، ولی چون غزها از واگذاری اسیران به اسماعیل سر باز زدند و چنین بر می آمد که از جنگ با ایلک خان هم بشیمان گشته، «در عذر می گویند»، اسماعیل با ۷۰۰ تن از همراهانش پس از گذر از آمودریا به أمل شط گریخت و از آنجا نامه‌ای به سلطان محمود فرستاد و خواهان حمایت او شد. سپس از آنجا به امید کمک از ابوجعفر، معروف به خواهرزاده به مرو روی آورد؛ اما ابوجعفر در ۳۹۴ ق او را به ایبورد گریزند (عتبی، ۱۹۲-۱۹۴؛ گردیزی، همانجا؛ نیز نک: ناظم، ۴۶؛ فرای، ۱۶۰).

به گزارش عتبی (ص ۱۹۴-۱۹۵) سلطان محمود پس از این ابوجعفر را به اطاعت از اسماعیل فرمان داد، اما اسماعیل به ایبورد رفت و در آنجا ابونصر حاجب از امرای سلطان محمود - ظاهراً به مخالفت با سلطان - به پشتیبانی اسماعیل برخاست، اما مردم از خوارزمشاه مدد خواستند و به کمک خوارزمیان ابونصر را با گروهی از یاران اسماعیل به قتل آوردند. اسماعیل دیگر بار از آمودریا گذشت و به بخارا روی آورد. در آنجا سپهسالار سمرقند، پسر عملدار با ۳ هزار

تبارشناسان بزرگ عرب، چون زبیر بن بکار و مصعب زبیری و حتی ابن سلام و ابن قتیبه، چیزی درباره آن نمی‌گویند، اما ابوالفرج اصفهانی وجهی برای آن (نسائی، منسوب به زنان) ذکر می‌کند (۴۰۸/۴) که تقریباً از سوی همه شرح حال‌نویسان پذیرفته می‌شود، اما خطراوی با استناد به سیبویه، نسبت نسوی را برای او درست می‌شمارد (ص ۲۴)، و بکار وی را منسوب به جایی به نام نسا در ایران می‌داند (ص ۱۰-۱۱). گفتنی است که در ایران کهن بیش از ۷ نسا وجود داشته است (نک: پورداود، ۲۸۰/۱-۲۹۵؛ نیز نک: لغت‌نامه، ۲۰۳۷/۶-۲۰۴۰) و سخن صفا که اسماعیل را از نسای خراسان دانسته است (۱۹۱/۱)، به دلیلی مؤید نیست.

در هر حال، اسماعیل از «اسیران فارس» بود (ابوالفرج، ۴۱۲/۴)؛ اما سخن بروکلیمان (GAL, I/60) و بسیاری دیگر که - به تقلید او - وی را آذربایجانی خوانده‌اند، از روایت نامطمئن گرفته شده است که ابن قتیبه نقل می‌کند. وی از قول جَوَریه می‌گوید: همه موالی مدینه، از جمله اسماعیل و برادرش در اصل آذربایجانیند (۴۸۱/۲). این روایت را، هم دلایل متعدد تاریخی نقض می‌کند و هم اینکه هیچ‌یک از نساهای ایران، در آذربایجان نبوده‌اند.

اسماعیل را شاعر زبیریان می‌دانند و نویسندگان معاصر، عموماً در پیوستن او به این خاندان، دو سبب ذکر می‌کنند: یکی آنکه در مقام مولی، به حامیانی زورمند و منبعی برای کسب روزی نیاز داشته است؛ دوم آنکه در مقام شاعری عرب‌ستیز، به جماعتی پیوسته بوده است که با حاکمان متعصب عرب در ستیز بوده‌اند (مثلاً نک: دوری، ۳۰، جم: بکار، ۱۲، ۱۱، جم).

اما اینگونه نتیجه‌گیریها که تقریباً همه نویسندگان معاصر تکرار کرده‌اند، جای تأمل دارد. پیوند شاعر با زبیریان - به رغم دوستی عمیق او با عروة بن زبیر و پسرش هشام - مستند به نظر نمی‌رسد. در اشعار او هیچ نامی از امیران و سیاستمداران زبیری، حتی عبدالله و مصعب، یا اشاره‌ای به حوادث بسیار مهم و خونین سالهای ۶۰ تا ۷۳ ق در مکه و مدینه یافت نمی‌شود. حال اگر احوال این شاعر را با زندگی شاعر زبیری دیگر، ابن قیس الرقیات (ه م) قیاس کنیم، درمی‌یابیم که زبیری بودن اسماعیل، از نظر تاریخی صحیح نیست. ۳ روایت درباره پیوند او با زبیریان می‌شناسیم که هیچ‌یک زبیری بودن او را چندان تأیید نمی‌کند: ۱. اسماعیل یک بار با عروة بن زبیر هم پالکی شد و به آهنگ دیدار ولید بن عبدالملک به شام رفت (ابوالفرج، ۴۰۹/۴؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱(۲) ۵۵۹) و احتمالاً در همین سفر، محمد فرزند عروة از بام افتاد و کشته شد. آنگاه شاعر در سوگ وی دو قصیده سرود که هر دو در دست است (زبیر بن بکار، ۲۸۳-۲۷۹/۱؛ ابوالفرج، ۴۲۱-۴۲۰/۴، ۲۴۰/۱۷). ۲. روایت دیگر این است که چون عبدالله بن زبیر کشته شد، شاعر بر عبدالملک وارد گردید و ایستاد و اجازه شعر خواندن خواست، اما عبدالملک به او گفت: «تو مردی زبیری هستی، پس به چه زبان ما را مدح توانی گفت؟» (همو، ۴۲۱/۴). این روایت را نیز بدون بررسی

سپاهی و نیز گروهی از غزها به پشتیبانی از او برخاستند. آنان در ۳۹۴ ق/۱۰۰۴ م در حوالی سمرقند باز ایلک خان را درهم شکستند. در جنگ بعدی به دنبال جدا شدن غزها از لشکر اسماعیل و نیز خیانت یکی از امرای او، اسماعیل به خراسان گریخت (گردیزی، ۳۸۴) و امرا و هم پیمانان سلطان محمود در شهرهای خراسان به مقابله با او برخاستند. اسماعیل ناچار به درخواست یکی از سردارانش که در نهران با ایلک خان هم داستان شده بود، به بخارا روی آورد و باز هم کاری از پیش نبرد و چون برادران و نزدیکانش به اسارت افتادند، خود همراه با ۸ تن از همراهانش به مسکن اعراب ابن بهیج در بیابان مرو پناه برد. ایشان به تحریک ماهروی، عامل محمود در آنجا، اسماعیل را به قتل آوردند. شگفت آنکه محمود به رغم سالها مبارزه بر ضد او، فرمان داد تا ماهروی را به جرم قتل اسماعیل کشتند و اعراب بیابان مرو را نیز غارت کردند. پیکر اسماعیل سامانی را در روستای مای مرغ در رودبار زم به خاک سپردند (عبتی، ۱۹۷-۱۹۹؛ گردیزی، ۳۸۴-۳۸۵؛ قس: بیهقی، ۱۲۰).

اسماعیل بن نوح را به شجاعت و دلاوری ستوده‌اند و گفته‌اند که ساده‌می‌زیست و «شب و روز بر اسب بودی... و اکثر عمر او در گریختن و آویختن به سر شد». اسماعیل در سرودن شعر نیز دست داشت و به گفته عوفی از میان امیران سامانی، تنها از او شعر روایت کرده‌اند. ابیاتی از سروده‌های او که به فارسی است، در لباب الالباب آمده است (نک: عوفی، ۲۲/۱-۲۵؛ نیز نک: صفا، ۲۰۶/۱-۲۰۷).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ اشیور، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ پارتولد، و.و. ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش کلیم الله حسینی، حیدرآباد، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ عبتی، محمد، تاریخ بیهقی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۶ م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز: Fryc, R. N., & The Sāmānids, The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1975, vol. IV; Nāzım, M., The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, Lahore, 1973. ابوالفضل خطیبی

اسماعیل بن یسار، ابوفانده نسائی، شاعر شعوبی او اواخر سده ۱ و اوایل سده ۲ ق (دپیش از ۱۳۰ ق/۷۴۸ م). اسماعیل با ۱۷۸ بیتی که به او نسبت داده‌اند و عمدتاً در اغانی ابوالفرج اصفهانی گرد آمده، آنچنان سهمی در تاریخ شعر عرب نداشته است که بتواند در صف بزرگان بنشیند و چون آنان مورد بررسی قرار گیرد؛ با اینهمه، به سبب اشعار شعوبی شهرت فراوان یافته است.

در نام و نسب اسماعیل دو کلمه که بر مولی بودن او دلالت دارد، پیوسته مورد بحث بوده است: نخست یسار، نام پدر اوست که گاه به بشار، و گاه به یسار تحریف شده است (نک: بختری، ۹۶؛ خالدی، ۲۶۴/۲). این نام را عربهای فاتح، گاه بر اسیران خویش که به نامهای دشوار فارسی نامزد بودند، می‌نهادند. کلمه دیگر، نسائی است که

نمی‌توان یکباره پذیرفت، زیرا شاعر در دوران قیام عبدالله بن زبیر تا قتل او، نه تنها چیزی در دفاع از او سروده است، که به عکس — چنانکه در روایت سوم آمده — دشمن وی عبدالملک را مدح نیز گفته است. ۳. روایت سوم این است که اسماعیل در ۶۵ق، یعنی روزگاری که شاید جوانی ۲۰ یا ۲۵ ساله پیش نبود، همراه عروه بن زبیر برای مذاکره راهی شام شد و در آنجا، چون به خدمت عبدالملک رسید، قصیده‌ای در مدح وی خواند. حال آنکه در آن زمان، عبدالله در آغاز قیام خود بود و خلافت اموی را به کلی نفی می‌کرد.

ملاحظه می‌شود که براساس این روایات به دشواری می‌توان او را شاعری زبیری خواند. در عوض، روابط او با امویان گویا بهتر بوده، و او پیوسته آرزوی نفوذ به دربار آنان را داشته است. علاوه بر ملاقات نخست، وی بلافاصله پس از قتل عبدالله به خدمت عبدالملک شتافت و در آنجا به بهانه اینکه نه مرد سیاست، که شاعری گول و «مضحک» است، وی را رام کرد و در مدح او و فرزندانش قصیده سرود (همانجا). پس از این تاریخ، باز او را — در نخستین سالهای سده ۲ق — در بارگاه غمر پسر یزید بن عبدالملک می‌یابیم. داستانی که درباره این دیدار نقل شده، یکی از بارزترین نمونه‌های کینه‌های موالی نسبت به امویان است: شاعر که بر در مجلس غمر چندی انتظار کشیده بود، عاقبت اشک ریزان داخل می‌شود و می‌گوید: بهرغم عشق او و پدرش به آل مروان، او را بر در منتظر می‌گذارند. پس چون از آن مجلس بیرون می‌رود، کسی از او درباره مروانی بودنش پرسش می‌کند، اسماعیل پاسخ می‌دهد که مروانی بودن من همانا کینه به ایشان است و می‌افزاید که باید هر روز به جای تسبیح به آل مروان لعنت فرستاد (همو، ۴/۴۱۰).

پس از آن، شاعر را در خدمت هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵-۱۲۵ق) در شهر رصافه کنار استخری باز می‌یابیم. همین‌جاست که او در قطعه‌ای به تبار ایرانی خود می‌بالد و خشم خلیفه را برمی‌انگیزد. چندان که وی نخست در آبش می‌افکند و سپس به حجاز تبعیدش می‌کند (همو، ۴/۴۲۲-۴۲۴).

آخرین خلیفه‌ای که شاعر به حضورش باز یافته، ولید بن یزید (حک ۱۲۵-۱۲۶ق) است؛ اما چنین به نظر می‌رسد که ولید یکبار در زمان هشام، شاعر را نزد خویش خوانده، و از بیم هشام به حجاز باز فرستاده باشد. زیرا بنا به روایت ابوالفرج کسی زیباترین ترانه عاشقانه اسماعیل را نزد او خواند و ولید چنان به طرب آمد که شاعر را نزد خود فرا خواند (۴/۴۱۶).

سپس، در زمان خلافت او بود که شاعر به لطف غمر بن یزید نزد خلیفه بار یافت و در قطعه‌ای هم خلیفه و هم برادرش غمر را ستود و ۶ هزار درهم جایزه گرفت (همو، ۴/۴۲۴). ابوالفرج تأکید می‌کند که شاعر ۳ خلیفه دیگر اموی، یزید، ابراهیم و مروان را نیز درک کرده است (۴/۴۰۸)؛ اما از رابطه او با این خلیفگان خبری نقل نشده است.

نویسندگان پیش از ابوالفرج از شعر اسماعیل جز تک بیت‌های پراکنده چیزی نقل نکرده‌اند؛ تنها زبیر بن بکار دو قصیده‌ای را که شاعر

در رثای محمد بن عروه سروده، آورده است (۱/۲۷۹-۲۸۳). مصعب زبیری نیز یکی از آن دو را نقل کرده، اما آن را به ابراهیم، پسر اسماعیل نسبت داده است (ص ۲۴۷-۲۴۸). بنابراین، برای مجموعه اشعار او، خاصه شعر شعوبی او، آغانی منبع منحصر به فرد می‌گردد. مجموعه این اشعار را یوسف بکار گرد آورده، و همراه با شرح حال شاعر در کتاب شعر اسماعیل بن یسار به چاپ رسانده است. ۱۷۷ بیت این دیوان، در ۱۹ قطعه عرضه شده است که بزرگ‌ترین آنها، یعنی قصیده شاعر در سوگ برادرش محمد، ۱۸ بیت بیش نیست (ص ۳۹-۴۰).

شعر شعوبی اسماعیل که موجب این همه هیاهو شده است، در واقع دو قطعه بیش نیست که در قرن‌های نخست هیچ‌گاه توجه ادیبان را جلب نمی‌کرده است:

تاریخ یکی از این دو قصیده را می‌توان حدود سالهای ۱۰۵-۱۱۵ق، یعنی تقریباً در کهن سالی شاعر پنداشت، زیرا به سبب همین قصیده بود که هشام شاعر را به حجاز تبعید کرد (ابوالفرج، ۴/۴۲۲-۴۲۴) و ظاهراً اسماعیل دیر زمانی در حجاز باقی ماند. این شعر که برای خلیفه خوانده شده، بنا به شیوه اشعار جاهلی، با نسب آغاز می‌گردد و شاعر بر ویرانه‌های منزله گه یار می‌گرید (۳ بیت)؛ اما ابوالفرج، دنباله نسب و مضامین دیگر را فرو انداخته است. پس از آن ۸ بیت با این مضامین نقل می‌شود: «من از نژادی استوار و اصیلم، و زبانی برنده دارم که با آن از شرف قوم ایرانی دفاع می‌کنم. این قوم، همه بزرگان و اصیل زادگان و مرزبانانند. چه کسی چون کسری و شاپور و هرمان شایسته افتخار است؟ ایشان همه جنگ آورند که شاهان ترک و روم را خوار کرده‌اند و چون شیر، در زره‌های حلقه حلقه خود می‌خرامند. آری نژاد ما، نیرومندترین نژادهاست».

قطعه دوم که پیدا نیست در چه زمان سروده شده، ۱۵ بیت است (ابوالفرج، ۴/۴۱۰-۴۱۱). ۱۰ بیت اول ذکر اطلال و دمن و شرح عشق و معشوق است. پس از آن چندین بیت حذف شده، و آنگاه اشعار شعوبی شاعر آغاز گردیده است: «نژاد من اصیلم و صاحب تاج است. شهسواران را از باب تشابه لفظ «فارس» با «فارس» چنین خوانده‌اند. انصاف داشته باشید و از گذشته ما کسب اطلاع کنید. ما دختران خود را نیکو می‌داریم و شما آنان را زنده در خاک می‌کردید». این ابیات را گلدسیهر در «مطالعات اسلامی»^۱ به آلمانی (نک: نالینو، 215)، و ممتحن به فارسی ترجمه کرده است (ص ۲۲۷-۲۲۸).

شاید یکی دیگر از ابیات او را بتوان شعوبی خواند. وی مردمان را در خدمت غمر، به اسواران در خدمت کسری تشبیه می‌کند (ابوالفرج، ۴/۴۲۴).

بعید نیست که به قول طه‌حسین بسیاری از اشعار شعوبی اسماعیل از میان رفته باشد و در عوض دور نیست که بسیاری از اشعار و روایات منسوب به عصر جاهلی که شاعران عرب را به دربار خسروان ایران

1. Muhammedanische Studien.

احمد امین تسلسل منطقی این شعر را زاییده روح قصه پرداز ایرانی می‌پندارد (ص ۱۱۶) و ابوحدید آن را تندترین هرزه‌گویی در حق زنی نامحرم خوانده است (ص ۴۳۰).

اما این قصیده در میان اشعار اسماعیل منحصر به فرد است، دیگر تغزلهای او، بیشتر همان نسیب در آغاز قصاید است که گاه (مانند قصاید شم ۲-۱۳ و ۱۷) حال و هوای جاهلی دارد و گاه (مانند قصاید شم ۳ و ۱۶) به شعر نوحاستگان میل می‌کند.

تغزلهای اسماعیل، اندکی بعد نظر موسیقی دانان عرب را جلب کرده است. ابوالفرج، مقدمه قصیده شماره ۳ را در «صد ترانه برگزیده» نهاده است (۴۰۶/۴-۴۰۷)؛ دیگر اشعار وی نیز که برای آنها آهنگ ساخته شده است، متعدّدند (نک: همو، ۴۱۴/۴، ۴۱۸-۴۱۶، ۱۲۸/۹، نیز ۲۸۱/۱۴).

از مرثی او تنها ۳ قصیده (۲ قصیده در رثای پسر عروه و یکی در رثای برادرش محمد)، و از هجاءها تنها یک قطعه کوتاه (شم ۱۰) شناخته شده است.

ابوعبید بکری موسی الشهوات (شاعر اموی) را ظاهراً از سر اشتباه، و شاید به آن سبب که نام پدر موسی نیز یسار بوده، برادر اسماعیل پنداشته است (ص ۸۰۷)؛ اما اسماعیل برادری به نام محمد داشته که در مدینه می‌زیسته، و شعر بسیار می‌سروده است. دو بیت از اشعار او را که در اغانی (ابوالفرج، ۴۲۷/۴) آمده، به آواز می‌خوانده‌اند، اما ابوالفرج می‌گوید که خبری از احوال او باز نیافته است (همانجا؛ نیز نک: بلاشر، 619-620/III). ابراهیم، پسر اسماعیل نیز شاعر و شعوبی متعصبی بود. قصیده‌ای مفصل در تافاخ به ایرانیان داشته که ابوالفرج از بیم اطاله، تنها دو بیت اول آن را ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: بلاشر، 620/III).

مآخذ: ابن عبدالبر، یوسف، بهجة المجالس و انس المجالس، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۴؛ ابوحدید، محمد فرید، «الموضوع فی الادب العربی»، مجلة مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۳۸۱/۱۹۶۱، ج ۳، شم ۳؛ ابوعبید بکری، عبدالعزیز، سبط الازلی، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۶/۱۹۳۶؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ اسماعیل بن یسار، شعر، به کوشش یوسف حسین بکار، بیروت، ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ۱۳۶۴/۱۹۴۵؛ بحرّی، ولید، الحماسة، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹؛ بکار، یوسف حسین، مقدمه بر شعر اسماعیل بن یسار (ه)؛ پورداد، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۶؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خالدی، محمد و سعید خالدی، الانشاء و النظار، به کوشش محمدیوسف، قاهره، ۱۹۶۵؛ خطاری، محمد، «اسماعیل بن یسار النسائی»، الفیصل، ۱۳۹۸/۱۹۷۸، شم ۱۱؛ دوری، عبدالعزیز، الجذور التاريخیة للشعریة، بیروت، ۱۹۶۲؛ زبیر بن بکار، جهمرة نسیب قریش، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۸۱؛ زبیری، مصعب، نسیب قریش، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران (از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی)، تهران، ۱۳۶۳؛ لغت‌نامه دهخدا؛ متحن، حسینعلی، نهضت شعوبیه، تهران، ۱۳۵۴؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; GAL; Nallino, C.A., *La littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950. آذرتاش آذرنوش

کشانیده، نیز ساخته و پرداخته شعوبیان باشد. مقایسه طه حسین (ص ۱۷۱-۱۷۴) میان قصیده امیه بن ابی الصلت (یا پدر او) در مدح وهریز و سیف بن ذی یزن با قصیده فخریه اسماعیل بن یسار بسیار جالب توجه است. علاوه بر معانی عمومی اشعار، تکرار کلمات و خاصه مصراع «من مثل کسری و سابور الجنوده» در دو قصیده، دلیلهای شایسته‌ای در تأیید سخن طه حسین است.

در هر حال، این دو قطعه که نالینو «نخستین معارضه ایرانیان با عربها به زبان عربی» توصیف کرده است (همانجا)، از نظر بلاشر بدین سادگی قابل قبول نیستند: اولاً اینگونه تافاخ - چه در شکل و چه در محتوا - چیزی جز همان فخریه پردازای عربها نیست که در آن، تنها ایرانی را به جای عرب نشانده‌اند. گذشته از آن، چگونه ممکن است شاعری بیگانه نژاد که مدیحه‌گوی امیران بوده است، در حضور خلیفه، یا حتی در محیط کاملاً عربی مدینه، در مدح خود و ایرانیان قصیده بسراید؟ این قضیه، و نیز اینکه اشعاری از این دست قاعداً باید برای خوشامد ایرانیان مسلمان گفته شده باشد - نه اعراب - بلاشر را به این فرض می‌کشاند که شاید پسر شاعر ابراهیم بعدها این اشعار را ساخته، و به پدر نسبت داده، تا در مقابل امیران عباسی، مدایح پرشوری را که اسماعیل برای امویان ساخته است، خالی از هرگونه صداقت جلوه دهد (618-619/III).

تغزلهای اسماعیل هم که نسبت به اشعار شعوبیش کمتر مورد تردید است، از جهتی شایسته بحث است، زیرا دست کم یکی از آنها بسیار مشهور بوده است. ابوالفرج یک قطعه ۱۶ بیتی از اسماعیل نقل کرده است که در آن شاعر شرح می‌دهد چگونه و با چه گستاخی شگفتی، شب هنگام به میان قبیله معشوق راه یافته، و سیده دمان، آهسته و بی‌صدا چون مار، از میان رقیبان بیرون خزیده است (۴۱۶/۴-۴۱۷). این مضمون که در شعر جاهلی نیز سابقه دارد، سراسر قصیده را فرا گرفته، و از آن واحد معنایی مستقلی ساخته است. این شعر که در بحر سزیع و با آهنگی دلنواز پرداخته شده است و هیچ کلمه غریب بیابانی در آن راه نیافته، در زمان خود شهرتی عظیم یافته بوده است و گویا به سبب همین شعر بوده که ولید بن یزید شاعر را از مدینه فراخوانده بوده است. همچنین گفته‌اند که در کوفه، پیری با گروهی از جوانان به کشتی سوار شده بود، چون این شعر را از خواننده شنید، چنان به طرب آمد که خود را به فرات افکند و به بهانه آنکه بهتر از جوانان معانی شعر را درمی‌یابد، دیوانگیها کرد (ابوالفرج، ۴۱۸/۴)؛ ابن سریج (ه) نیز آهنگی برای این شعر ساخته است (همانجا).

با اینهمه، درباره اهمیت نقش اسماعیل در ایجاد این مکتب تغزلی اغراق نباید کرد، زیرا عمر بن ابی ربیع که حدود ۳۰ سال زودتر از او در گذشته، همین مضمون را بارها در قطعات و قصاید خود تکرار کرده است؛ وزن و واژگانی که او برای شعر خود برمی‌گزیده، تقریباً همیشه با وزن و واژگان شعر اسماعیل یکی بوده است. به همین سبب، گاه شعر یکی از این دو را به آن دیگری نسبت داده‌اند (مثلاً همو، ۷۴/۱۵).

اسماعیل پاشا، خدیو (۱۷ رجب ۱۲۴۵ - ۵ رمضان ۱۳۱۲/ق ۱۲/ ژانویه ۱۸۳۰ - ۲ مارس ۱۸۹۵م)، دومین پسر ابراهیم پاشا (۵م) و پنجمین والی مصر از خاندان محمدعلی پاشا و نخستین حاکم آنجا که رسماً عنوان «خدیو» گرفت.

اسماعیل با نظارت نیای خود، محمدعلی در مدرسه ویژه دربار مقدمات علوم و زبانهای عربی، ترکی و فارسی، نیز اندکی ریاضی و علوم طبیعی را فراگرفت (عمون، ۲۱۸: زیدان، ۶۲-۶۳). در ۱۴ سالگی برای معالجه چشم بیمارش به وین فرستاد شد (شبیکه، ۵۱۵). دو سال بعد همراه گروهی از جوانان ممتاز مصر و چند تن دیگر از فرزندان محمدعلی به پاریس گسیل شد و در آنجا زبان فرانسه، ریاضیات، طبیعیات، هندسه و به ویژه طراحی و نقشه‌کشی را آموخت (همانجاها). اسماعیل پس از بازگشت از اروپا در ۱۲۶۴/ق ۱۸۴۸م برای حل پاره‌ای اختلاف‌های خانوادگی، همراه با برخی از اعضای خاندان محمدعلی به استانبول نزد سلطان عثمانی رفت، اما برخلاف همراهان خود که به قاهره بازگشتند، او در پایتخت عثمانی ماند و با لقب پاشا (IA, V(2)/ 1115) به عضویت شورای عدالت دولت (مجلس الاحکام) برگزیده شد. در ۱۲۷۰/ق در زمان والیگری سعید پاشا (۱۲۷۰-۱۲۷۲/ق ۱۸۵۴-۱۸۵۶م) بر مصر، اسماعیل به قاهره بازگشت و سال بعد که سعید پاشا می‌خواست پشتیبانی دولتهای بزرگ اروپایی را برای استقلال بیشتر از عثمانی جلب کند، اسماعیل پاشا را به پاریس نزد ناپلئون سوم فرستاد. اسماعیل پاشا سپس ریاست یک هیأت سیاسی رهسپار واتیکان را برعهده گرفت و در ۱۲۷۲/ق رئیس شورای عدالت دولت مصر شد (EI², IV/192). چندی بعد در شوال ۱۲۷۴ پس از غرق شدن برادر بزرگ‌ترش احمد رفعت در نیل که اسماعیل نیز به دست داشتن در این ماجرا متهم شده بود (نک: شبیکه، همانجا)، به ولیعهدی رسید.

اسماعیل در اواخر سال ۱۲۷۸/ق به فرماندهی سپاهی به سودان فرستاده شد و شورش قبایل آنجا را به سختی فرونشاند. او پس از مرگ سعید پاشا در ۲۷ رجب ۱۲۷۹/ق ۱۸۶۳م به والیگری مصر رسید (IA, V(2)/1115-1116؛ عمون، همانجا).

مسائل مهم دوره حکمرانی اسماعیل مبتنی بر محور قدرت طلبی و تجدد خواهی بدون شناخت کافی از عمق و عوامل تجدد بود و رفتارها و سیاستهای هوسبازانه اقتصادی و مالی او در وابستگی ظاهری به امپراتوری عثمانی در حال زوال شکل گرفت و تکیه‌ای نسنجیده به قدرتهای اروپایی داشت.

روابط اسماعیل با دولت عثمانی، بجز برهه‌ای کوتاه در هنگام برگزاری جشنهای گشایش آبراه سوئز، دوستانه بود و اسماعیل نیک دریافتی بود که می‌تواند با پرداخت پول و تقدیم پیشکشها، نظر مساعد عثمانیها را جلب، و حتی در امور آن دولت مداخله کند (رمضان، ۶۴؛ IA، همانجا). اسماعیل با استفاده از موقعیتی که نزد صدر اعظم و سلطان عثمانی برای خود فراهم کرده بود و نیز با افزایش مبلغ پرداختی سالانه به عثمانی، در ۱۲۸۳/ق ۱۸۶۶م موفق به دریافت فرمانی از

سلطان شد (همانجا) که به موجب آن توارث حکمرانی، برخلاف سنت عثمانی انتقال به بزرگ‌ترین فرد خاندان، به پسر ارشد والی تعلق می‌گرفت (همانجا؛ اینال، III/173؛ رمضان، ۷۱). سال بعد اسماعیل با همان تدابیر طی فرمانی (۵ صفر ۱۲۸۴/ق ۸ ژوئن ۱۸۶۷م) از سلطان رسماً لقب «خدیو» گرفت (همو، ۷۷؛ نیز نک: عمون، ۲۱۸، که تاریخ دو فرمان مزبور را با اختلاف اندکی یاد کرده است) و این لقب، اسماعیل را در مقامی برتر از دیگر والیهای عثمانی قرار می‌داد (IA، همانجا). اسماعیل از این پس نیز کوشید تا امتیازات بیشتری از دولت عثمانی دریافت کند؛ تا آنجا که گاهی مانند یک فرمانروای مستقل رفتار می‌کرد و همین رفتار استقلال طلبانه اسماعیل سبب شد تا روابط مصر و عثمانی به تیرگی گراید و حتی شایعه احتمال لشکرکشی سلطان به مصر قوت گرفت؛ چه، خدیو مصر مذاکره با دولتهای اروپایی را برای ایجاد دادگاههای مختلط در مصر بدون مراجعه به باب‌عالی پیش برد و در جشنهای افتتاح کانال سوئز (شعبان ۱۲۸۶/نوامبر ۱۸۶۹)، بدون اعتنا به باب عالی، رؤسای کشورهای خارجی را به مصر دعوت کرد و به مجادله مطبوعاتی با سلطان برخاست. سلطان مجبور شد، طی فرمانی (۲۴ شعبان ۱۲۸۶) برخی امتیازات خدیو از جمله اختیار استقراض خارجی را از او بازپس گیرد. در این میان، برخی دولتهای اروپایی مانند انگلستان، سلطان را از وارد آوردن فشار بیشتر بر اسماعیل مانع می‌شدند، همانگونه که از خدیو نیز می‌خواستند تا اندیشه اعلام استقلال مصر را از سر بیرون کند (IA، همانجا؛ رمضان، ۶۵، ۶۸). اما اسماعیل چون در تنگنای مالی قرار گرفت، برای جلب خشنودی سلطان به استانبول سفر کرد و با تقدیم هدایای فراوان موفق به اخذ دو فرمان شد (۷ و ۲۲ رجب ۱۲۸۹/ق ۱۰ و ۲۵ سپتامبر ۱۸۷۲م) که به موجب آنها امتیازات پیشین را دیگر بار به دست می‌آورد. سال بعد نیز به پایتخت عثمانی سفر کرد و با پرداخت نزدیک به ۴ میلیون لیره، از سلطان عثمانی فرمانی گرفت (۱۱ ربیع‌الآخر ۱۲۹۰/ق ۸ ژوئن ۱۸۷۳م) که به موجب آن همه امتیازاتی که در فرمانهای پیشین به اسماعیل داده شده بود، بار دیگر به او اعطا می‌شد (IA، همانجا؛ رمضان، ۷۰؛ برای متن فرمان، نک: زیدان، ۶۴-۶۷). این فرمان در واقع، به معنای پذیرش استقلال و جدایی مصر از عثمانی بود. بحران مالی دولت عثمانی از ۱۲۸۸/ق ۱۸۷۱م و نیز عوامل قدرتمندی که اسماعیل در باب عالی داشت (نک: اینال، II/175, III/330, 434, IV/498-499)، موجب می‌شد که خدیو خواسته‌های خود را از دربار عثمانی نسبتاً به آسانی به دست آورد.

اسماعیل همزمان با کسب استقلال بیشتر، می‌کوشید تا با تقویت توان دفاعی و تهاجمی مصر، مرزهای حکمرانی خود را در نواحی جنوبی و کناره‌های دریای سرخ و سواحل سومالی گسترش دهد. همچنین سلطان عثمانی نیز طی فرمانی (۱۲۸۲/ق ۱۸۶۵م) افزون بر سودان، بنادر مصوع و سواکن (در ساحل دریای سرخ) را به قلمرو اسماعیل افزود و انگلیسیان نیز او را در این توسعه طلبیها تشویق

خارجیهها و اقلیت‌های مذهبی شکل گرفت. دانشجویان ممتاز را برای ادامه تحصیل به اروپا می‌فرستادند و در الازهر شیوه امتحان و کارنامه علمی برقرار شد.

اسماعیل برای غنی کردن کتابخانه خدیویه به استفاده از الگوی کتابخانه ملی پاریس فرمان داد و مقرر کرد از هر جا که باشد، چون اروپا، حجاز و شام... کتاب فراهم کنند. سرشناس‌ترین صاحب منصب فرهنگی خدیو، علی پاشا مبارک بود که دارالعلوم نیز به اهتمام او ساخته شد (رمضان، ۴۵-۵۰؛ شبیکه، ۵۲۹؛ المقتطف، ۱۵۵). درباره فراهم ساختن امکانات آموزش دختران قدمهایی برداشته شد. یکی از همسران اسماعیل، مدرسه دخترانه‌ای به شیوه غربی ایجاد کرد (رمضان، ۵۲-۵۴). اسماعیل خود نیز به امر آموزش و فعالیت مدارس علاقه‌مند بود و در جشنها و انجمنهای آنها حاضر می‌شد و در توزیع جوایز شرکت می‌کرد (عمون، ۲۲۰). برخی انجمنهای علمی و پژوهشی مانند جمعیت جغرافیایی خدیوی و نیز ایستگاه تحقیقاتی کشاورزی در این دوره شکل گرفت (آمریکانا، ذیل مصر^۳).

در زمان فرمانروایی اسماعیل، مطبوعات در مصر رونق گرفت و برای تأمین مواد اولیه آن، کارخانه کاغذسازی تأسیس شد. روزنامه رسمی الوقائع المصریه شکل و وسعتی تازه یافت و به صورت سخنگو و مدافع حکومت در برابر انتقادات نشریه ایجبت اسکندریه درآمد. افزون بر این، در زمان اسماعیل، حدود ۴۰ نشریه دیگر به زبانهای مختلف به چاپ می‌رسید و مطبوعات به عنوان یکی از ارکان زندگی اجتماعی شناخته می‌شد. مطبوعات تخصصی پزشکی، نظامی و اقتصادی هم مانند *عیسوب الطب*، *الجریده العسکریه المصریه* و *التجاره پدید آمد*. از مطبوعات اجتماعی، سیاسی و ادبی مشهور آن عصر *الاهرام*، *مصر و الوطن* را می‌توان نام برد (بستانی، ۲۹۹/۱۳؛ عوض، ۴۰۸-۴۰۷/۲-۱؛ رمضان، ۴۳-۴۴). از عوامل رونق مطبوعات در آن زمان مهاجرت بسیاری از روشنفکران مسیحی سوریه و لبنان به مصر بود که از شدت استبداد عثمانی به مصر می‌گریختند و با انتشار جراید و تألیف مقالات به مبارزه با سلطان عبدالحمید برمی‌خاستند (شبیکه، همانجا؛ عنایت، ۴۰).

در زمان اسماعیل به نوآوری در سازمان حکومتی و اداری مصر که بر الگوی عثمانی شکل گرفته بود، نیز توجه می‌شد. در زمان او همه دیوانهای سابق به «نظارت» (وزارت) تبدیل شد که مهم‌ترین آنها «دیوان خزینه» بود که عنوان «نظارت مالیه» گرفت. مصر به ۱۴ مدیریت با مراکز معین تقسیم شد. دادگاههای عرفی و شرعی سازمان‌دهی، و حدود و روابط هر یک مشخص شد. از جمادی‌الآخر ۱۲۹۲/ژوئن ۱۸۷۵ «محاکم اصلاح» برقرار، و از رمضان همان سال مجموعه‌های قوانین مدنی، تجاری، دریایی و جزایی جدید وضع شد (مولیجی، 125، 96-97، 24-25؛ زیدان، ۷۲). اسماعیل، امتیازات

می‌کردند (الیور، 86-85).

اسماعیل پاشا از ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م به بعد، با تکیه بر صاحب‌منصبان انگلیسی قلمرو خود را به سوی خط استوا گستراند و گوندوکورو^۱ (اسماعیلیه بعدی) و اونیورو^۲ تا اوگاندا را به تصرف درآورد (IA، همانجا؛ طوسون، ۱۳-۱۲/۱، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۶، ۱۵۷؛ زیدان، ۷۳). نیروهای خدیو، همزمان با گسترش نفوذ در جنوب سودان، به سوی قسمتهای ساحلی شرق افریقا در جنوب دریای سرخ تا نزدیکیهای سومالی پیش رفتند و با استقرار در بندر زیله (عدن) در عمق خشکی نیز تا هزار نفوذ کردند. این حرکت در صورتی که به ایجاد یک خط ارتباطی میان دو نقطه نهایی پیشروی نیروهای خدیو در ساحل و داخل منتهی می‌شد، به معنای محاصره حبشه بود (الیور، 87، 82). در واقع نیز اسماعیل در اندیشه الحاق حبشه به قلمرو خود بود؛ اما حرکات نظامی او در حبشه در سالهای ۱۲۹۲-۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۵-۱۸۷۶م با ناکامی و شکست روبه‌رو شد و به مصالحه با نجاشی (یوحنا) حاکم سودان انجامید (شبیکه، ۵۴۵؛ عمون، ۲۲۱).

بارزترین ویژگی دوره حکمرانی اسماعیل اقدامات او در جهت نشر مظاهر تمدن اروپایی در مصر و ساماندن آن جامعه به شیوه غربی است. اسماعیل در دوران جوانی در اروپا دانش آندوخت و اعتماد و کشتی که او نیز مانند عموش سعید نسبت به اروپاییها داشت، در اندیشه تجدد خواه فرنگی مآب او تأثیر گذاشت. نوجویی و نوسازی در زمینه‌های گوناگون زندگی شخصی و دریاری وی و هیأت حاکم و نیز در جامعه آشکار شد. خود خدیو که هنگام تحصیل در پاریس به مهندسی و طراحی گرایش یافته بود، در زمان فرمانروایی به امور شهرسازی و بنای کاخها و زیباسازی علاقه‌مندی بسیار نشان داد؛ گویا می‌خواست قاهره را چنان نوسازی کند که با پاریس برابری نماید (زیدان، ۷۱-۷۲). خیابانهای منظم و بزرگ، ساختمانهای با شکوه و باغها احداث کرد که از آن جمله بودند: کاخ جزیره، سرای زعفران، قصر العالی، تالار اوپرا، تالار آثار تاریخی (موزه)، رصدخانه، و کتابخانه درب الجمامیز که بعد به باب الخلق منتقل شد و نام مشهور دارالکتب المصریه گرفت. شهرک اسماعیلیه در زمان او و به نام او ساخته شد که با باغ ازبیکه‌اش به صورت زیباترین محلات قاهره درآمد. شهر بندری اسماعیلیه را نیز او طراحی کرد. در اسکندریه، خلوان و شهرهای دیگر مصر نیز اقداماتی از این دست صورت گرفت. از دیگر اقدامات او می‌توان به گسترش چاپخانه‌های بولاق و امیریه، احداث ترعه‌های فراوان از جمله ترعه اسماعیلیه و ابراهیمیه، ساختن لنگرگاه اسکندریه و راههای آهن، و امتداد خطوط تلگراف تا سودان اشاره کرد (عمون، ۲۱۸-۲۱۹؛ زیدان، ۷۱-۷۳؛ رمضان، ۲۳-۳۷).

آموزش و پرورش و فرهنگ در زمان اسماعیل، گسترش چشمگیری یافت و مدارس بسته دوره سعید پاشا، بازگشایی، و تأسیس مدارس جدید شروع شد و همچنین مدراسی برای تربیت استادان زبان عربی (دارالعلوم) و زبانهای خارجی و علوم دیگر و مدارس ویژه برای

و ۱۰ روز پس از پایان مراسم، فرمان لغو امتیازات خدیو از باب عالی صادر شد (شبیکه، ۵۱۸؛ بستانی، ۳۰۰/۱۳؛ عمون، ۲۲۰؛ IA, V(2)). غرامتهای پرداختی حکومت مصر به شرکت فرانسوی و هزینه‌های سنگین جشنها و خود بزرگ‌نماییهای خدیو، حکومت مصر را چنان به تنگنای مالی انداخت که وی در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م ناچار، ۱۷۶۶۰۲ سهم مصر (حدود کمتر از نصف) از کانال را به دولت انگلیس فروخت و انگلستان به صورت سهامدار عمده آن درآمد و توجه این دولت به کانال، مصر و سودان (دروازه‌های هندوستان) چنان شد که چند سال بعد رسماً به مداخله و اشغال آن ممالک پرداخت. به این ترتیب، مصر از این بزرگ‌ترین رخداد تمدن قرن در این کشور، چندان بهره‌ای نیافت و از نظر سیاسی نیز بزرگ‌ترین مانع استقلال آن کشور به شمار آمد (شبیکه، ۵۱۸-۵۱۹؛ هاردی، همانجا؛ بریتانیکا، ۷/۹۰۰).

از لحاظ اقتصادی و مالی، دوره حکمرانی اسماعیل به‌رغم ظاهر پر جنب و جوش و با رونق آن، یک حرکت شتاب‌آمیز به سوی ورشکستگی و سقوط بود. سالهای نخست فرمانروایی او مقارن جنگهای داخلی آمریکا (جنگهای انفصال: ۱۸۶۱-۱۸۶۵م) و رونق صادرات پنبه مصر و افزایش قیمت جهانی آن شد؛ اما با پایان گرفتن آن جنگ و صدور دوباره پنبه آمریکا، بازار صادرات پنبه مصر راکد شد و قیمت آن سقوط کرد. بی‌نظمی طفیانهای نیل در زمان او بیشتر بود و از این راه خسارتهای فراوانی به کشاورزی وارد شد و نیز در اواخر فرمانروایی او (۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م) خشک‌سالی در مصر به قحطی و گرسنگی انجامید. اسماعیل، با اینکه در آغاز حکومت، عمیش را به سبب استقراض از خارج سرزنش می‌کرد، ولی برنامه‌های جاه‌طلبانه و هوسنازیهای پر خرج، او را بر آن داشت که در همان سال دوم حکمرانی ۵ میلیون لیره با بهره‌گزارف وام گیرد. این استقراضها چندان ادامه یافت که دولت، هرگز نتوان بازپرداخت آنها را نداشت و اعتماد و اعتبار کافی برای استقراضهای دیگر نماند. مبلغ قرضهای مصر که در آغاز حکمرانی اسماعیل کمی بیش از ۳ میلیون لیره بود، در اواخر فرمانروایی او به ۹۱ میلیون لیره رسید. حال آنکه، افزون بر کاخها و اموال منقول خدیو، زمینهای شخصی او از ۷۰ هزار فدان (فدان = ۴'۲۰۰ مترمربع) در آغاز حکمرانی به حدود یک میلیون فدان از بهترین زمینهای مزروعی در اواخر فرمانروایی او رسیده بود (شبیکه، ۵۲۰-۵۲۱؛ برای تفصیل، نک: رمضان، ۷۹-۹۶). وضع مالی مصر از ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م چنان دچار بحران شد که برای جلب اعتماد وام‌دهندگان، اسماعیل درخواست کرد یک هیأت کارشناس مالی انگلیس به مصر آید. نتیجه بررسی هیأت این بود که پول وامها در موارد بی‌حاصل و جنگهای پر هزینه به باد رفته است و پیشنهاد کرد همه قرضها یک کاسه گردد و طی زمان و بهره‌ای مشخص بازپرداخت شود؛ با این شرط که یک هیأت مالی اروپایی بر مالیه مصر نظارت کند (شبیکه، ۵۲۳). سرانجام، مقرر شد که همه وامهای مصر به مبلغ ۹۱ میلیون لیره در یک «صندوق مشترک» جمع،

کنسولهای اروپایی را نیز محدود کرد و قرار شد دادگاههای مختلط از قاضیان مصری و اروپایی با قوانین مأخوذ از قانون فرانسه - که یک کمیسیون بین‌المللی آن را تأیید می‌کرد - به امور مذهبی و جنایی رسیدگی کنند و کنسولها فقط در امور اتباع دولت خودشان مداخله داشته باشند (عمر، ۲۵۳-۲۵۷). برای تشکیل نیروی انتظامی، افسرانی از ایتالیا استخدام شدند و نیروی انتظامی پیشین ترک و آلبانیایی را که به مردم تعدی می‌کردند، به سودان فرستادند. برای سهولت معامله با اروپاییان و دولتهای خارجی از شعبان ۱۲۹۲/سپتامبر ۱۸۷۵ تاریخ میلادی و تقویم اروپایی در امور مالی به کار گرفته شد و از سال بعد نظام ده دهی (سیستم متریک) در اوزان و سنجشها به جای روش پرتوئع سابق برگزیده شد (رمضان، ۴۰-۴۲).

بزرگ‌ترین اقدام اسماعیل در زمینه تجدد در سازمان حکومتی تأسیس مجلس شورا در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م و صدور نخستین قانون عمومی در همان سال بود که ۱۳ سال بعد برای مجلس نمایندگان و قانون اساسی آن مبنا قرار گرفت (شکری، ۲۱۲). هیأت وزیران (مجلس‌النظار) در واپسین سال حکمرانی اسماعیل بیشتر بر اثر فشار غربیها و برای حفظ منافع آنان ترتیبی جدید یافت و این هیأت به جای توجه به مصالح عمومی و حقوق مردم، نمایانگر بحران اجتماعی و تضاد منافع اروپاییان و اسماعیل بود؛ چنانکه طی ۸ ماه، ۳ بار هیأت دولت عوض شد و در هر بار دو وزیر اروپایی حضور داشتند (شبیکه، ۵۲۵-۵۲۸؛ کرم، ۱/۵/۳۵).

اسماعیل چنان شیفته فرهنگ اروپایی بود که در واپسین سال فرمانروایی خود وقتی اروپاییان او را به تشکیل هیأت وزیران واداشتند، با افتخار ادعا کرد که «ما اکنون قسمتی از اروپا هستیم» (شبیکه، ۵۲۵). او در دوره اقتدارش در این راه چنان کوشید که می‌توان گفت قسمت اعظم تجدد مصر در سده ۱۳ق/۱۹م مربوط به زمان فرمانروایی اوست؛ چنانکه بعدها نیز گفته‌اند مصر طی ۷۰ سال از این سده به اندازه ۵۰۰ سال ممالک دیگر ترقی کرده است (IA, V(2)). گفتمنی است که در نتیجه این گرایش اسماعیل، چهره شرقی قاهره که گوهر خاور (درة الشرق) نامیده می‌شد، از بین رفت (رمضان، ۲۱-۲۸).

از بزرگ‌ترین مظاهر تمدن جدید در زمان اسماعیل حفر کانال سوئز بود. گرچه اندیشه ایجاد این آبراه مصنوعی پیش از دوره اسماعیل مطرح، و قرارداد آن با فرانسویها بسته شده بود، اما بخش عمده کار آن در زمان اسماعیل سامان یافت. گویا اینکه انگلیسیها از این اقدام فرانسویها خشنود نبودند و سلطان عثمانی را به مخالفت با این کار برمی‌انگیختند، ولی کاری از پیش نبردند (شبیکه، ۵۰۸-۵۱۴؛ هاردی، ۱۲۱). سرانجام، جشنهای گشایش این آبراه در روزهای ۱۱-۱۵ شعبان ۱۲۸۶ با حضور برخی از سران اروپا و حدود ۶ هزار میهمان، برگزار شد. اسماعیل در برگزاری این مراسم چنان شاهانه رفتار کرد و هیأت یک سلطان مستقل به خود گرفت که سلطان عثمانی در آن شرکت نکرد

ارتش (از طبقه فلاح) گسترش یافته بود (دخانیاتی، ۱۳۲-۱۳۳). کابینه اروپایی دولت نوبار پاشا تصمیم گرفت هزینه‌های دولتی را در عین حفظ حقوقهای گزاف کارمندان خارجی، کاهش دهد. در پی آن حقوق مأموران دولت و ارتش مرتباً پرداخت نشد. از این رو، در ۲۵ صفر ۱۲۹۶ ق/ ۱۸ فوریه ۱۸۷۹ م قریب ۶۰۰ افسر دسته جمعی به سوی وزارت مالیه راه افتادند. برخی از اعضای مجلس شورای نمایندگان نیز در راه به آنان پیوستند و با نوبار پاشا و وزیر مالیه انگلیسی او (ویلسن) به خشونت رفتار کردند. خدیو خود به وزارتخانه آمد و با ایراد سخنان و دادن وعده‌هایی، این جمع را پراکنده کرد و نشان داد که هنوز اوست که قدرت را در دست دارد (پیترز، ۹۳؛ رمضان، ۹۷-۹۸). ولی کابینه نوبار بر اثر این شورش برافتاد (اول ربیع الاول ۱۲۹۶ ق/ ۲۳ فوریه ۱۸۷۹ م) و دولتهای اروپایی، خدیو را که می‌خواست ریاست وزرا را نیز خود برعهده گیرد، به تشکیل دولتی به ریاست پسرش محمدتوفیق ولیعهد وادار کردند (شبیکه، ۵۲۸). اکثریت نمایندگان مجلس با انتشار اعلامیه و تأکید بر حق مردم در تعیین حکومت و لزوم گسترش اختیارات مجلس، موج اعتراض بزرگی را در سراسر کشور ایجاد کردند که موضوع عمده آن اعتراض به حضور بیگانگان بود (دخانیاتی، ۱۳۴). بدین سان، کابینه دوم اروپایی نیز پس از کمتر از یک ماه ساقط شد و یک دولت ملی به ریاست محمدشرف پاشا روی کار آمد. اروپاییان که مخالفت خدیو را با این دولت ملی نویا دریافتند، سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم را به عزل او واداشتند. سرانجام، با صدور فرمان سلطان، خدیو اسماعیل روز ۶ رجب ۱۲۹۶ ق/ ۲۶ ژوئن ۱۸۷۹ م به نفع پسرش محمدتوفیق پاشا از حکمرانی کناره گرفت و سلطه اروپاییان در مصر استوارتر شد (همو، ۱۳۵؛ شبیکه، همانجا).

اسماعیل پس از برکناری، از قاهره به اسکندریه، و از آنجا به ناپل رفت. پس از قریب ۱۰ سال، در ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م راهی استانبول شد و در قصر امیرگان اقامت گزید و سرانجام، در ۵ رمضان ۱۳۱۲ همانجا درگذشت. بیکرش را به مصر بردند و در گورستان جامع رفاعی قاهره به خاک سپردند (IA, V(2)/1117).

اسماعیل جسارت و اراده‌ای قوی داشت و شخصاً به جزئی‌ترین امور دربار رسیدگی می‌کرد؛ هوشیار و با فراست بود و زبانهای عربی، ترکی، فارسی و فرانسه را به‌خوبی می‌دانست؛ به جلال و شکوه علاقه‌مند، و غرقه در عیش و هوسبازی بود؛ با اینهمه، به علم و فرهنگ نیز توجه داشت و در سخته‌های بزرگ، مردم ناتوان را فراموش نمی‌کرد (زیدان، ۷۵-۷۶). اسماعیل گرچه در نوسازی مصر و رهایی آن از سلطه عثمانی بسیار کوشید، اما سیاستهای اقتصادی نسنجیده او موجب شد، مصر در چنگال استعمار اروپایی و به‌ویژه بریتانیا گرفتار شود و آنگاه که نظام سلطنتی مصر و آخرین سلطان از سلالة اسماعیل بر افتاد، در منشور شورای فرماندهی انقلاب برای تأسیس جمهوری (۱۸)

و با بهره ۷٪ به مدت ۶۵ سال بازپرداخت شود (همو، ۵۲۴). سپس یک هیأت ۵ نفری (دو انگلیسی، دو مصری و یک فرانسوی) برای بررسی درآمدهای دولتی مصر تشکیل یافت. هیأت پیشنهاد کرد، خدیو اختیارات مطلقه خود را به یک هیأت دولت مسئول بسپارد (همو، ۵۲۵). خدیو ناچار به این پیشنهاد تن در داد و فرمان تشکیل هیأت وزیران جدید را به ریاست نوبار پاشا صادر کرد. در این هیأت وزیران که در ۲۸ رجب ۱۲۹۵ ق/ ۲۸ اوت ۱۸۷۸ م تشکیل شد، یک وزیر انگلیسی (ویلسن) و یک وزیر فرانسوی (دو بلینیر) وزارت‌های مالیه و کار را در اختیار گرفتند (همو، ۵۲۵-۵۲۶). بدین سان، مصر دوران خدیو، استقلال خود را تا حدی از دست داد.

بحران ناشی از تجدد و اروپاگرایی در مصر به اوج خود نزدیک می‌شد. در واقع، سیاستهای محمدعلی و به‌ویژه اسماعیل دگرگونیهای متعدد و متناقضی در جامعه مصر پدید آورده بود. اگر محمدعلی برای کسب استقلال از عثمانی و ورود به دنیای جدید به اروپا روی آورد، در زمان اسماعیل این اروپا بود که برای به بند کشیدن مصر آمد (شکری، ۱۴۳). گسترش شبکه ارتباطی و مالی در مصر و رونق تجارت خارجی، روابط با اروپا را وسیع‌تر، و حضور اروپاییان را در مصر افزون‌تر کرد. سوداگران بیگانه با استفاده از کاپیتولاسیون سودهای هنگفت می‌بردند و درآمدهای خود را به خارج از مصر منتقل می‌کردند. از این رو، تناقضهای چندی در زندگی اجتماعی و اقتصادی مصریان آشکار شد: ریخت و پاشهای بی حساب فرمانروای مصر و وضع انواع مالیاتهای خانمان برانداز (رمضان، ۹۹-۱۰۲)؛ گرایش حاکمان مصر به استقلال در عین وابستگی عملی به دولتها و محافل مالی غرب؛ رونق صنایع و بازرگانی در شهرها در عین تنگدستی و واماندگی مردم در روستاها؛ آگاهی نسبی اقلیت روشنفکر در عین بی‌خبری اکثریت جامعه؛ منافع بازرگانان بیگانه در برابر منافع شهرنشینان و طبقات متوسط (عنایت، ۱۴-۱۵)؛ ظهور گروه جدیدی از افسران بومی مصر در برابر اشراف نظامی ترک؛ پدید آمدن مالکیت‌های ارضی بزرگ در عین خرابی وضع روستاییان و آشکار شدن برخی شورشهای روستایی (لاپیدوس، 616-617)؛ نفوذ اندیشه دموکراسی غربی در میان روشنفکران مصری در عین مخالفت سیاستهای رسمی اروپا با برقراری یک نظام سیاسی منطبق بر مصالح جامعه مصر (شکری، ۲۱۳).

در نتیجه حمایت‌های اسماعیل از مطبوعات و تشویق روشنفکران به انتقاد از اوضاع برای ترساندن بیگانگان و نیز بر اثر گسترش آزاد فکری و مخالفت عالمان دین با برخی سیاستهای خدیو، زمینه پدید آمدن حرکت‌های سیاسی برای دگرگونی و اصلاح وضع موجود آماده شده بود (عنایت، ۳۹-۴۰). سیدجمال‌الدین اسدآبادی از مهم‌ترین عوامل غیر مصری بود که با همکاری برخی روشنفکران مصری و انتقادهای آشکار از اوضاع، چراغ جنبش اجتماعی را در مصر روشن کرد (شکری، ۱۶۴). از چند سال پیش هم‌زمان با ورشکستگی مالی و شکست نیروهای خدیو در حبشه، روحیه مخالفت در میان افسران بومی

ژوئیه ۱۹۵۳م/۲۷ تیر ۱۳۳۲ش) از این رفتار او به عنوان خیانت یاد کردند (خلیل، ۴۹۷).

مآخذ: بستانی، پیترز، رادلف، اسلام و استعمار، با جهاد در عصر حاضر، ترجمه محمد خرقانی، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ دخانیاتی، ع.، تاریخ آفریقا، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رمضان، صالح، الحیاة الاجتماعية فی مصر فی عصر اسماعیل من ۱۸۶۳-۱۸۷۹، اسکندریه، ۱۹۷۷م؛ زیدان، جرجی، تراجم مشاهیر الشرق فی القرن التاسع عشر، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شیکه، مکئی، تاریخ شموب وادی النيل، مصر و السودان فی القرن التاسع عشر المیلادی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شکرى، علی، النهضة و السقوط فی الفكر المصری الحديث، بیروت، ۱۹۸۲م؛ طوسون، عمر، تاریخ مدیریتة خط الاستواء من فتحها الی ضیاعها من سنة ۱۸۶۹ الی ۱۸۸۹م، اسکندریه، ۱۳۵۵ق؛ عمر، عمر عبدالعزیز، تاریخ المشرق العربی، ۱۵۱۶-۱۹۲۳، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عمون، هند اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ عوض، لوئیس، تاریخ الفكر المصری الحديث من الحملة الفرنسية الی عصر اسماعیل، قاهره، مکتبة مدبولی؛ کرم، فزاد، النظارات و الوزارات المصریة، قاهره، ۱۹۶۹م؛ المتکلف، اعلام، قاهره، سپتامبر و اکتبر ۱۹۲۵م؛ نیز:

Americana; Britannica, Macropaedia, 1978; EI²; Hardy, G., Vue générale de l'histoire de l'Afrique, Paris, 1948; 1A; Inal, M.K., Osmanlı devrinde son sadrazamlar, Istanbul, 1965; Khalil, M., The Arab States and the Arab League, Beirut, 1962; Lapidus, I. M., A History of Islamic Societies, Cambridge, 1991; Mouvelly, I., Organisation et fonctionnement des institutions Ottomanes en Egypte (1511-1917), Ankara, 1989; Oliver, R. & A. Atmore, Africa Since 1800, Cambridge, 1967.

یوسف رحیم او

اسماعیل پاشا نیشانچی (مق ۱۱۰۱/۱۶۹۰م)، صدراعظم سلطان سلیمان دوم عثمانی. تاریخ تولد اسماعیل دانسته نیست، اما از آنجا که هنگام مرگ، ۷۰ ساله بوده (عثمان زاده، ۱۱۴)، می‌توان گفت که در حدود سال ۱۰۳۱ق متولد شده است. از خانواده و تبار وی نیز هیچ آگاهی در دست نیست. او اصلاً از قصبه آباش از توابع استان آنکارا بود (همو، ۱۱۳؛ طیارزاده، ۷۲/۲؛ شیخی، ۴۷). وی به استانبول آمد و به «حرم همایون» راه یافت و در ذیحجه ۱۰۷۸/۱۶۶۸ چوخه‌دار (خدمتکار مخصوص دربار عثمانی که در پشت پرده‌ای بافته از چوخه منتظر اجرای دستور می‌بود) شد و پس از چندی با حقوق و مرتبه بیگلربیگی روم ایلی بازنشسته شد.

اسماعیل پاشا در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م به مقام توقیعی یا طغرائی رسید و به همین سبب، به نشانچی شهرت یافت. در ۱۰۹۱ق معزول، و در ۱۰۹۲ق بار دیگر به این مقام منصوب شد. در ناآرامیهای زمان محمد چهارم در ۱۰۹۸ق به وزارت رسید و مدت یک ماه نیز در غیاب مصطفی پاشا کوپربلی زاده قائم مقام صدراعظم شد. پس از کشته شدن صدراعظم سیاوش پاشا به دست شورشیان، خاتم صدارت در اواخر ربیع الآخر ۱۰۹۹ق/فوریه ۱۶۸۸م به وی داده شد (شیخی، ۴۷-۴۸؛ ثریا، ۳۵۴-۳۵۵). مفتی و قاضی استانبول نیز به سبب سستی در مقابله با شورشی که به قتل سیاوش پاشا انجامیده بود، معزول شدند (هامر پورگشتال، VI/506) و اسماعیل پاشا در مقام اتابک دولت زمام امور را در دست گرفت. فرائضی زاده (۹۷۲/۲) آغاز صدارت او را ۲۰ جمادی الآخر ۱۰۹۹ آورده که با توجه به صدارت ۶۹ روزه (عثمان زاده، ۱۱۴؛ هامر

پورگشتال، VI/510) و یا ۶۱ روزه اش (اوزون چارشیلی، III(2)/428) و نیز تاریخ عزل وی در ۲۷ جمادی الآخر (شیخی، همانجا) و یا اول رجب همان سال (طیارزاده، همانجا؛ فرائضی زاده، ۹۷۴/۲)، درست به نظر نمی‌رسد.

اسماعیل که مردی آرام و صوفی مشرب بود، چون صدارت یافت، با تندروها و آزار و اذیت افرادی گناه موجب ناخشنودی دولتمردان شد. از این رو، در عزلش کوشیدند. بعد از ابلاغ فرمان عزل، چند روزی در خانه اش در کنار بسفر در آناتولی حصار تحت نظر بود؛ آنگاه به قواله (کاوالا) فرستاده شد و در قلعه آنجا زندانی، و سپس به جزیره رودس تبعید شد (شیخی، همانجا). اسماعیل پاشا با خانواده کوپربلی به شدت مخالف بود و آنان را به جمع آوری ثروت و سوءاستفاده از قدرت متهم می‌کرد؛ به همین سبب، بعد از آنکه فاضل مصطفی پاشا کوپربلی به صدارت رسید، در صدد انتقام برآمد و شکایت و خونخواهی وارث زین العابدین پاشا بیگلربیگی روم ایلی را که به ناحق کشته شده بود، بهانه قرار داد و دستور قتل او را صادر کرد و اسماعیل در تبعیدگاهش به قصاص زین العابدین پاشا کشته شد (طیارزاده، عثمان زاده، همانجاها؛ هامر پورگشتال، VI/553).

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸م؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل شقائق نعمانیه)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ عثمان زاده، تائب احمد، حقیقه الوزراء، استانبول، ۱۲۷۱ق؛ فرائضی زاده، تاریخ گلشن معارف، استانبول، ۱۲۵۲ق؛ نیز:

Hammer-Purgstall, J., Geschichte des osmanischen Reiches, Graz, 1965; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1982.

علی اکبر دیانت

اسماعیل جلایر، از نگارگران صاحب سبک دوره ناصری. وی نخست از شاگردان دارالفنون بود و سپس به استادی همین مدرسه رسید (معیر الممالک، ۲۷۷؛ کرم زاده، ۷۷/۱).

اسماعیل از احفاد سلسله جلایریان بود که نیاکانش در کلات خراسان حکمرانی موروثی داشتند و جزو خوانین آنجا شمرده می‌شدند. پدر وی حاجی محمد زمان خان کلاتی، در جوانی برخلاف شئون خانگی و سیره خانوادگی، رغبتی به تحصیل علوم دینی، عبادت، ریاضت و تصوف پیدا کرده، به مکه و مدینه مشرف شد و سرانجام، دست ارادت به دامن محمد اسماعیل، ذبیح الله ازغدی (ازغد از روستاهای شاهاندز مشهد)، از مشایخ سلسله ذهبیه زد و از پیروان و مریدان او شد (هدایت، ۴۲۹/۴؛ معصوم علیشاه، ۲۴۳/۳).

حاجی محمد زمان نام فرزندش را به مناسبت نام مرشدش، اسماعیل نهاد و او تحت تعلیمات و القانات پدری صوفی منش و عارف مسلک پرورش یافت. چنانکه خواهیم دید، تأثیر این فضای پرورشی و تعالیم تربیتی، در آثار کاملاً متمایز اسماعیل جلایر چه از نظر انتخاب موضوع نقاشیها و چه از دید شیوه اجرای خیال پردازانه توأم با اثرات اعتیاد به افیون (نک: بامداد، ۴۱۶-۴۲) به شدت هویداست.

قاجاریه به منتهای ترقی خود رسید و جلایر یکی از نخستین هنرمندانی است که خط را وارد نقاشی کرد. او خود خوشنویس و خطاط نبود، ولی خط را به شیوه نقاشی و با طراحی و قلم مو و رنگ بسیار خوش می‌نوشت و آن را حک و اصلاح می‌کرد. سپس در میان خطوط و نوشته‌ها، گل و بوته و پرند و حیوانات و مناظر و دورنماهای دقیق طرح



کار اسماعیل جلایر، کاخ گلستان

می‌انداخت و بدین سان، از تلفیق خط و نقاشی، قطعات زیبا می‌آفرید (نک: معیر الممالک، ۲۷۷).

از تابلوهای خط - نقاشی جلایر جز آنکه یاد کردیم، ۵ یا ۶ قطعه بزرگ و کوچک دیگر تقریباً شبیه به هم، سراغ داریم که یکی از آنها دارای زمینه نارنجی رنگ و شامل ابیات معروف سعدی «بلغ العلیٰ بکماله...» در ۴ سطر به قلم نستعلیق جلی است. رقم او در دو جا به صورت «راقمه الحقیر اسماعیل جلایر» و «اسماعیل المصور الکاتب الجلایر ابن المرحوم حاج محمدزمان خان» به چشم می‌خورد و اکنون در یک مجموعه خصوصی در اروپا نگهداری می‌شود («گنجینه...»)

تاریخ ورود اسماعیل جلایر به دارالفنون به درستی معلوم نیست و نام او جزو شاگردان دوره اول که ۷ سال طول کشیده بود، دیده نمی‌شود. دوستعلی خان معیر الممالک می‌نویسد: «در زمانی که شاهزاده اعتضاد السلطنه، وزارت علوم را به عهده داشت، آقا میرزا اسماعیل جلایر در مدرسه دارالفنون صاحب کارگاه بود، هم پرده می‌پرداخت و هم شاگردان را تعلیم نقاشی می‌داد» (همانجا). با توجه به عبارت غیر صریح معیر الممالک، چون اعتضاد السلطنه در ۱۲۷۵ ق به وزارت علوم منصوب شده بود، می‌توان چنین گمان برد که اسماعیل، پس از چند سال از آغاز انتصاب شاهزاده به وزارت، وارد دارالفنون شده است و نیز چون نام او جزو شاگردان دوره دوم هم یاد نشده، و فقط در روزنامه ایران (ص ۳)، در فهرست نام شاگردان، از او به نام «میرزا اسماعیل ولد حاجی محمد زمان» جزو شاگردان رشته نقاشی نام برده شده است، روی هم رفته می‌توان چنین نتیجه گرفت که او پیش از ورود به دارالفنون از هنر نقاشی بهره داشته، و تصویر آبرنگ ناصرالدین شاه را در آن دوره پرداخته است و به سبب داشتن استعداد هنری به دارالفنون معرفی شده، و هنوز در ۱۲۸۸ ق جزو شاگردان محسوب می‌شده است (نک: آثار). با توجه به این تاریخها و وقایع می‌توان چنین گمان برد که او در حدود سال ۱۲۶۲ ق، متولد شده، در حوالی ۱۲۸۰ ق همراه پدر به تهران آمده، در ۲۴ سالگی وارد دارالفنون شده، و در حدود ۶۰ سالگی در گذشته است.

در آثار موجود از اسماعیل جلایر، بجز چند مورد، تاریخی مشاهده نمی‌شود. بنابراین، تعقیب سیر تاریخی و تحول هنری او در طول دوران فعالیتش، دشوار است. از این رو، به ناچار، آثار او را بر مبنای موضوع آنها می‌توان طبقه‌بندی کرد:

نخستین اثر تاریخ‌دار که از اسماعیل در دست است، تمثال آبرنگ ناصرالدین شاه است که او را با کلاه و جقه پر دار و لباس رسمی سلطنتی نشسته بر روی صندلی نشان می‌دهد، در حالی که شمشیر مرصعی بر روی دو پای خود نهاده است و رقم و تاریخ سلخ ربیع الثانی ۱۲۷۹ دارد (راهنمای کتاب، بین ص ۶۵۶ - ۶۵۷). این اثر اکنون در تصرف بازماندگان اوست.

دومین اثر تاریخ‌دار، قطعه‌ای بزرگ «خط - نقاشی» به قلم نستعلیق جلی با سفیداب شامل این بیت از گلستان است:

هنر به چشم عداوت بزرگ‌تر عیب است

گل است سعدی و در چشم دشمنان خار است
که در فاصله سطرهای چهارگانه آن منظره‌های گوناگونی نقاشی شده است. رقم نقاش در پایین قطعه چنین است: «هو العزیز الوهاب، حسب الفرمایش سرکار رأفت مدار آقای محترم حاجی میرزا عبدالوهاب تاجر از روی خط استاد الا سائید آقا میرزا غلامرضای خوشنویس باشی... نقل شد. عمل اسماعیل جلایر ۱۲۸۴». این تابلو خط - نقاشی اکنون در موزه هنرهای تزئینی در تهران نگهداری می‌شود.

شیوه خط - نقاشی که پیش‌تر به ندرت در ایران معمول بود، در دوره

190-191؛ نیز نک: معبر الممالک، همانجا).

قطعه سوم از خط - نقاشیهای اسماعیل قطعه نسبتاً بزرگی است، به قلم نستعلیق جلی، نوشته شده با سفیداب که بین السطور آن با مناظر و مجالس گوناگون نقاشی شده است. از مضمون نوشته‌ها چنین پیداست که آن را به نام میرزا علی اصغر خان امین السلطان اتابک صدراعظم ترسیم کرده است و رقم «اسماعیل» دارد. این قطعه در موزه رضا عباسی در تهران است. کریم‌زاده از قطعه دیگری از همین نوع نام می‌برد، ولی نشانی از آن به دست نمی‌دهد (۷۸/۱).

چهارمین اثر از اینگونه، قطعه خط گلزاری است به قلم نستعلیق جلی با مرکب، شامل بیتی از سعدی:

به غنیمت شمر ای شمع دم عیسی صبح

تا دل مرده مگر زنده کند کاین دم از اوست
که در دو سطر تحریر شده، و متن خط با گل و برگ، و فواصل قطعه جابه‌جا یا نوشته‌هایی به خط نستعلیق ریزتر با سفیداب تزیین شده است و اندازه آن، ۵۱/۵ × ۱۰۸/۶ سانتی‌متر است. این اثر و چند قطعه دیگر از این نگارگر به همین شیوه برجاست که در موزه رضا عباسی و مجموعه‌های خصوصی در تهران و دیگر نقاط جهان نگهداری می‌شود.

سومین اثر تاریخ‌دار از او مرقعی است شامل ۸ قطعه تصویر آبرنگ و نقطه‌پرداز ۷ تن از عارفان ایران: شمس تبریزی، اوحدی، بایزید بسطامی، معصوم علیشاه، نورعلیشاه، مشتاق علیشاه و باباطاهر با دو قطعه گل و بوته و خوشه انگور با رقم «راقمه الحقیق اسماعیل جلایر ابن الحاجی زمان خان» و تاریخ ۱۲۸۶ق که احتمالاً آن را به ناصرالدین شاه تقدیم کرده بوده، و اینک در کتابخانه کاخ گلستان محفوظ است (نک: آتابای، ۳۸۶). در این مرقع تصویری بسیار زیبا از نورعلیشاه جوان دیده می‌شود که مهارت نقاشی را در چهره‌پردازانی خیالی به خوبی نشان می‌دهد. اسماعیل جلایر از نورعلیشاه و برخی عارفان، تصاویر دیگری نیز پرداخته است که هیچ‌کدام از آنها در لطافت کار و چهره‌سازی به پای این تصویر نمی‌رسد. از جمله آنها تصویر آبرنگ سیاه قلمی است از او با تاج درویشی و زلفهای بلند و تبرزین و کشکول و چتته، به‌حالت نشسته بر روی پوست که منظره گرد او بهشت خیالی را مجسم می‌سازد و اکنون در موزه گلستان است (همو، بین ص ۳۸۶-۳۸۷). تصاویر دیگری از نورعلیشاه با تفاوتهایی در موزه هنرهای تزیینی تهران، موزه رضا عباسی، خانقاه نعمت‌اللهمی و در یک مجموعه خصوصی در تهران نگهداری می‌شود (نک: کریم‌زاده، ۷۹/۱؛ جنات الوصال، مقدمه، تصویر؛ راهنمای موزه، ...، ۴۰). این تصویرها بارها از طرف قالی‌بافان، بر روی قالیچه‌های کوچک و بزرگ بافته شده، و مخصوصاً موضوع اصلی بسیاری از قالیچه‌های تصویری بافت راور کرمان قرار گرفته است.

جلایر حتی در اوج شهرت شدیداً تحت تأثیر عقاید و افکار و احساسات صوفیانه پدر خود قرار داشته، و بدان مفتخر بوده است و

طبعاً این افکار در آثار او نیز تأثیر فراوان نهاده است. از این رو، وی بارها در آثارش خود را «ابن محمد زمان خان» معرفی کرده، و تصویرهای نورعلیشاه را بر مبنای عقاید خاص صوفیانه‌اش و اعتقاد به «حلول» و «مظهر» و «تجلی» نگاشته، و به یادگار نهاده است.

او از دیگر عارفان نیز تصویرهای سیاه قلم و نقطه‌پرداز پدید آورده که از جمله آنهاست: تصویر مشتاق علیشاه کرمانی به قطع ۱۸/۵ × ۱۱/۵ سانتی‌متر (فتحی، ۶۲-۶۳)، باباطاهر عربان به شیوه سیاه قلم پرداز، به همان اندازه (همانجا) و نیز تصویر ۳ تن دیگر از عارفان.

اسماعیل گویا به مناسبت نام خود یا نام مرشد پدرش، به داستان قربانی اسماعیل (ع) علاقه خاص داشته است و این داستان مذهبی یکی دیگر از موضوعهای تابلوهای اوست. نخستین آنها تابلو رنگ روغن بزرگی است که حضرت ابراهیم را کارد به دست نشان می‌دهد که فرشتگان در هوا کارد را گرفته، مانع قربانی هستند. در دو سوی ابراهیم (ع) نیز دو فرشته بزرگ‌تر تمام قد ایستاده، پیام خدا را به او می‌رسانند و یکی از آنان به گوسفندی که با خود از آسمان برای قربانی آورده، اشاره می‌کند. اسماعیل (ع) که دستهایش از پشت بسته شده، پیش روی پدر پشت به او زانو زده، و در حالی که تسلیم محض است، هاله‌ای از نور پیرامون صورتش را فرا گرفته است. این اثر در کاخ موزه گلستان نگهداری می‌شود.

در پرده دیگری با همین موضوع، اسماعیل (ع) زانو زده، و ابراهیم (ع) با مو و ریش بلند سفید در پشت سر او قرار گرفته است و دو فرشته مانع از اجرای قربانی هستند. در این تابلو نورهای بلند و کشیده‌ای از دور سر ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) ساطع است که اشعه آن، قسمت بیشتر تابلو را پر ساخته است. سرنوشت این تابلو نامعلوم است و تنها یک عکس کمرنگ زردی از آن در دست است.

سومین اثر از همین موضوع، تابلو رنگ روغن روی بوم است که در آن ابراهیم آستینها را بالا زده، و با ریش سفید و نگاه خمار و مطیع کارد را با دست راستش بلند کرده، و دست چپش را بر روی سر اسماعیل نهاده است. در این تابلو تصویر ۲۱ فرشته تاجدار، زمینه‌تصویر را پر کرده است و همه با حالتی مضطرب قصد آن دارند که مانع عمل قربانی و ذبح شوند. این اثر که رقم «اسماعیل» دارد، اکنون در موزه هنرهای تزیینی در تهران نگهداری می‌شود (راهنمای موزه، ۴۰).

در مجموعه‌های خصوصی نیز تابلوهای متعددی با همین موضوع مورد علاقه اسماعیل وجود دارد که تصویر برخی از آنها نیز به چاپ رسیده است (نک: شولتن، ج I، لوحه F).

اسماعیل جلایر از داستان یوسف و یعقوب (ع) نیز تابلو رنگ روغنی تمام قدی ساخته است که در مجموعه کاخ گلستان محفوظ است. در این تابلو یوسف نونهال، دست پدر پیر و نابینای خود را گرفته است و فرشته‌ای در سمت چپ یوسف دیده می‌شود که او را نوازش می‌کند. این موضوع نیز بهانه‌ای بوده برای نمایش صورت زیبای یوسف که نقاش بدان توجه داشته است. در این تابلو طرز قلم‌زنی نقاش کاملاً به

جنگ محمدشاه قاجار و حاجی میرزا آقاسی در هرات نقاشی شده است. دو مجلس اول آن از محمدحسن افشار نقاش لال است، ولی مجلس سوم (جنگ هرات) که ناقص و ناتمام مانده بوده، اسماعیل جلایر آن را تکمیل کرده، و برخلاف معمول زیر قلمدان را با مجلسی از گل و مرغ و تصویر نشسته دو جوان پر کرده، و در وسط آن چنین نوشته است: «این قلمدان معروف کار مرحوم نقاش باشی لال است که دو صحنه بهشت و دوزخ و جنگ ناپلیان کار آن مرحوم است و باقی آن ناتمام مانده بود و باقی مانده را که جنگ هرات است با این صحنه و بعضی از فقرات دیگر به اتمام رسانید. راقمه العبد مصور المذکور فی یوم یکشنبه هشت شعبان ۱۲۹۶». این قلمدان اکنون در یک مجموعه خصوصی در خارج از ایران نگهداری می‌شود.

اسماعیل جلایر علاوه بر تابلوسازی و نقاشی، برخی از کتابهای درسی دارالفنون را نیز مصور می‌کرده است. از جمله آنها کتاب *جواهر التشریح* است که در زیر تصویر شماره ۲۰۲ آن رقم «عمل اسماعیل جلایر» دیده می‌شود (نک: ص ۵۱۱).

آثار دیگری نیز از او برجای مانده که بیشتر در مجموعه‌های شخصی نگاهداری می‌شود (فتحی، همانجا؛ کریم‌زاده، ۷۸۸/۸۱).

اسماعیل جلایر شاگردان خوبی تربیت کرده بوده که یکی از آنان علی‌اکبر مصور معروف به «حجّار» است که گذشته از نقاشی، در بیکر تراشی و مجسمه‌سازی نیز دستی داشت و نقش برجسته ناصرالدین شاه بر سنگ مرمر روی آرامگاه او، کار این استاد است (ادیب برومند، همانجا). گفته‌اند که کمال‌الملک نیز مدتی شاگرد او بوده است (فتحی، همانجا).

مآخذ: آتابای، بدری، مرتمهای کتابخانه سلطنتی تهران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ادیب برومند، عبدالعلی، هنر قلمدان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، کتابفروشی زوار؛ جنات الوصال، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جواهر التشریح، تهران، ج سنگی؛ راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۲ ش، ص ۱۶، ۷ و ۸ و ۹؛ راهنمای موزه هنرهای تزئینی ایران، تهران، وزارت ارشاد اسلامی؛ روزنامه ایران، تهران، ۱۲۸۸ ق. ش ۵۵؛ فتحی، نصرت‌الله، «صورتگر بزرگ عهد قاجار»، نکین، تهران، ۱۳۴۹ ش، ص ۵۹؛ کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ محفوظ، حسینعلی، «کتاب خط فارسی در کتابخانه موزه عراق»، دانش، تهران، ۱۳۳۴ ش، ص ۳؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ معیر الممالک، دوستعلی، رجال عصر ناصری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Schulz, W., *Die persische-islamische Miniaturmalerei*, Leipzig, 1914; *Treasures of Islam*, Geneva, 1985.

یحیی ذکاء

اسماعیل حقی بُروسوی، (یا اسکداری، اسکوداری) (۱۰۶۳-۱۱۳۷ق/۱۶۵۳-۱۷۲۵م)، مفسر، شاعر و از مشایخ فرقه جَلوتیه. کنیه او ابوالفدا، نام پدرش مصطفی و جدش بایرام قاووش پسر شاه خداینده بود. پدر اسماعیل در استانبول می‌زیست و یک سال پیش از تولد وی به سبب آتش گرفتن خانه و از هم پاشیدگی زندگی، به قصبه آیدوس نزدیک

شیوه غربی است و در نمایش چین و چروکهای جامه‌ها کاملاً موفق است.

شماایل حضرت علی و حسنین (ع) نیز از موضوعهای طرف توجه و علاقه هنرمند بوده، و چندین مجلس مکرر با تفاوت‌های جزئی از آن نقاشی کرده است. از جمله بهترین آنها شمایلی سیاه قلم از حضرت علی و حسنین (ع) و سلمان فارسی و اباذر، و با اندک تفاوتی در طرز قلم‌زنی نمونه دیگری از آن در دست است که نخستین در کاخ گلستان، و دومی در موزه آستانه قم نگهداری می‌شود و نیز با همین موضوع شمایل سومی در یکی از مجموعه‌های خصوصی در تهران موجود است (نک: کریم‌زاده، ۸۱، ۷۸۸/۸۱؛ فتحی، ۶۳).

این استاد نقاش تابلوهای دیگری نیز از رجال و موضوعهای دیگر پرداخته که از آن جمله است: تصویر ناصرالدین شاه سوار بر اسب با رقم «عمل اسماعیل» که در موزه هنرهای تزئینی محفوظ است (نک: کریم‌زاده، ۸۰/۸۱). تک چهره سیاه قلم و نقطه‌پرداز نیمه تمام دیگری از او در جوانی به حالت ایستاده با کلاه مشکی، به قطع ۱۷×۱۴ سانتی‌متر (نک: فتحی، همانجا)، تابلو رنگ روغن سپهسالار سوار بر اسب سفید با رقم «عمل نقاش دولت علیه ایران، اسماعیل بن المرحوم حاج زمان خان جلایر»، و تصویر میرزا علی اصغر خان امین‌السلطان اتابک نشسته بر روی صندلی به قطع بزرگ، تصویر نقطه‌پرداز سیاه قلم از میرزا هدایت‌الله وزیر دفتر پدر دکتر محمد مصدق که هم مسلک او بود (همانجا؛ کریم‌زاده، ۷۹/۸۱) و پرتره نیم تنه غلامرضا خان صبا ندیم‌باشی محفوظ در خاندان صبا (همانجا؛ راهنمای کتاب، ۴۹۸).

از تابلوهای رنگ روغن بزرگ و معروف اسماعیل جلایر، مجلس جای نوشی دختران دوزیک سماور در موزه ویکتوریا و البرت در لندن است (کریم‌زاده، ۷۸/۸۱). در این پرده ۱۱ دختر جوان با جامه‌های دوره قاجاریه ازیل، ارخالق، تیان، دامن، چارقد، چادر و روینده در حالات مختلف در باغی پر درخت نمایش داده شده است و رقم «عمل اسماعیل» و «غرض نقشیست...» در بالای آن خوانده می‌شود. این تابلو با رنگهای بسیار پخته و سنگین و برخی ریزه‌کاریها پرداخته شده، و کریم‌زاده به اشتباه آن را به مجلس یوسف و زلیخا «به سبک خاص جلایر» تعبیر کرده است (نک: همانجا).

آخرین اثر تاریخ‌داری که از این نگارگر سراغ داریم، تابلو گرگ و چوپان مورخ ۱۳۲۰ق است که در کتابخانه موزه عراق در بغداد نگهداری می‌شود و معلوم می‌دارد که او تا این تاریخ زنده بوده است (محفوظ، ۶۳۶).

از اسماعیل جلایر ۳ قلمدان روغنی (زیر لاک) نیز سراغ داریم که یکی از آنها در موزه ویکتوریا و البرت است و دیگری قلمدانی است که تمام بدنه آن از سرهایی با قیافه‌های گوناگون پوشیده شده است (ادیب برومند، ۱۲۷) و سومین آنها قلمدانی است که در رویه آن تصویر صحرای محشر، سنجش اعمال مردم و بهشت و دوزخ نمایش داده شده است. در پهلوهای آن یکی از صحنه‌های جنگی ناپلئون و مجلسی از

خود تعیین کرد. اندک زمانی پس از بازگشت اسماعیل حقی به بروسه، عثمان فضلی در ۱۱۰۳/۱۶۹۲م درگذشت و اسماعیل حقی به مقام قطبی سلسله جلوتی ارتقا یافت («دائرة المعارف زبان»، ۷/۶). سلسله مشایخ او از طریق عثمان فضلی با دو واسطه به هدایی محمود افندی می‌رسید (رفعت، ۱۷۳/۱): «دائرة المعارف جدید»، (IV/1517).

اسماعیل حقی در ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م به مکه رفت و در بازگشت مدت ۳ سال در دمشق توقف کرد. در سفر بازگشت به وطن بر اثر حمله‌ای که به کاروان شد، بسیاری از کتابهای او از میان رفت. اسماعیل چند سال بعد بار دیگر رهسپار حج شد و در ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م به دمشق رفت و در آنجا با صوفی مشهور دمشقی، عبدالغنی نابلسی ملاقات کرد. در مدتی که در این ناحیه اقامت داشت، آثار جدیدی به رشته تحریر کشید («دائرة المعارف زبان»، ۷/۵): «دائرة المعارف ترک»، (XX/307).

در ۱۱۳۳ق/۱۷۲۱م به اسکدار بازگشت و حدود ۳ سال در آنجا اقامت گزید و ۳۰ کتاب و رساله مختلف در تصوف و اخلاق نگاشت. گفته‌اند که در این هنگام به سبب ترویج اندیشه وحدت وجود، علما به وی اعتراض کردند و او مدت کوتاهی به قصبه تکفور داغی تبعید شد (EI²: معلم ناجی، ۵۹؛ رفعت، ۱۰۳/۱). در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م به بروسه بازگشت و عزلت اختیار کرد و در آنجا کتابخانه‌ای ساخت که تمامی کتابهای خود را وقف آن کرد. مسجد و تکیه‌ای نیز در کنار کتابخانه بنا نهاد. وی سرانجام در ۷۵ سالگی درگذشت و در خانقاه خویش مدفون شد («دائرة المعارف زبان»، ۷/۶): «دائرة المعارف جدید»، همانجا). در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م مقبره وی بازسازی شد و امروزه به نام خانقاه اسماعیل حقی معروف است («دائرة المعارف زبان»، همانجا).

درباره احوال و آثار او، کتابی با عنوان سلسله شیخ اسماعیل حقی جلوتی تألیف شده، که بار اول در ۱۸۷۴م، و بار دیگر گزیده‌ای از آن به کوشش دیلجل^۶ به طبع رسیده است. بیلدیز^۷ رساله دکتری خود را در دانشگاه سوربن (۱۹۷۰م) درباره زندگانی اسماعیل حقی و تفسیر او نوشته است (نک: همانجا).

آثار: تألیفات اسماعیل حقی را بیش از ۱۰۶ اثر دانسته‌اند (نک: «دائرة المعارف ترک»، همانجا). او خود نیز تألیفاتش را متجاوز از ۱۰۰ اثر ذکر کرده است (نک: ۴۶/۱) که از آن میان ۶۰ اثر به ترکی، و بقیه به عربی بوده است (نک: «دائرة المعارف ترک»، همانجا).

الف- چاپی:

۱. تحفه اسماعیلیه، استانبول، ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م.

۲. تحفه خلیلیه، که با عنوان الرسالة الخلیلیه نیز از آن یاد کرده‌اند (نک: واندیک، ۵۰۰؛ زرکلی، ۳۱۳/۱؛ GAL, S, II/653؛ بغدادی،

(۲۱۹/۱)، استانبول، ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م.

۳. تحفه عطائیه، استانبول، ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م.

۴. تفسیر روح البیان، یا روح البیان فی تفسیر القرآن، شامل برخی

ادرنه مهاجرت کرد و اسماعیل در آنجا تولد یافت. ۳ ساله بود که پدرش او را نزد عثمان فضلی آت بازارلی، شیخ سلسله جلوتیه برد و چنانکه اسماعیل خود می‌گوید بعدها شیخ گه‌گاه به وی می‌گفت که تو از ۳ سالگی مرید ما بوده‌ای (EI²: ۴۵/۱؛ کحاله، ۲۶۶/۲).

اسماعیل از سادات علوی بود و نسبت وی با ۳۱ واسطه به حضرت علی (ع) می‌رسید (اسماعیل حقی، ۴۸/۱): «دائرة المعارف جدید...»، (IV/1517). وی در ۱۰ یا ۷ سالگی به توصیه استاد برای تحصیل علوم ظاهری و حضور در مجلس درس عبدالباقی افندی از آیدوس به ادرنه رفت و در آنجا به تحصیل زبان و ادبیات عرب، منطق، فقه، حدیث، کلام و تفسیر پرداخت. سپس در ۲۰ سالگی به دعوت عثمان فضلی به استانبول رفت (اسماعیل حقی، ۴۵/۱): «دائرة المعارف زبان...»، (V/5؛ بستانی، ۳۰۲/۱۳). در آنجا علاوه بر اینکه در مجالس وعظ عثمان فضلی و دیگر عارفان مشهور حضور می‌یافت، در تحصیل علوم ظاهری نیز همچنان کوشا بود، چنانکه تجوید، خطاطی و زبان فارسی را نیز در استانبول آموخت و به ویژه در کتابهای عرفانی فارسی همچون آثار عطار، مولوی، حافظ و جامی تعمق کرد و در همین دوران به ترجمه و تفسیر برخی از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی پرداخت (همانجاها). دو سال بعد در ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م به اشارت استادش به اسکوب (اسکوییه^۲) رفت و تکیه یا خانقاه جلوتیه را در آنجا بنا نهاد و با دختر شیخ مصطفی عشاقی ازدواج کرد، اما در آنجا به سبب سخنانی که بر خلاف اعتقاد عامه بر زبانش جاری می‌شد، از سوی مفتیان و مقامات مذهبی آزار دید و سرانجام، پس از ۶ سال عثمان فضلی او را به کورپولو منتقل کرد («دائرة المعارف زبان»، بستانی، همانجاها).

اسماعیل حقی پس از ۱۴ ماه اقامت در کورپولو، به استرومجه^۳ رفت و مدت دو سال و نیم نیز در آنجا به تدریس پرداخت. وقتی که عثمان فضلی از طرف سلطان محمد چهارم در ادرنه به سمت استادی در دربار منصوب شد، اسماعیل حقی را نزد خویش فرا خواند. وی مدت ۳ ماه در خدمت استاد بود، تا آنکه با فوت شیخ جلوتی بروسه، اسماعیل حقی در ۳۲ سالگی (۱۰۹۶ق/۱۶۸۵م) به عنوان شیخ جلوتی در بروسه اقامت گزید («دائرة المعارف زبان»، همانجا). در آغاز، شرایط زندگی در بروسه برای او دشوار بود و برای تأمین معاش مجبور به فروش کتابهایش شد (بستانی، همانجا). در آنجا بود که نگارش اثر معروف خود تفسیر روح البیان را آغاز کرد و پس از ۲۳ سال در ۱۱۱۷ق آن را به پایان رساند (نک: اسماعیل حقی، ۵۵۲/۱۰).

تا ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م اسماعیل ۴ بار به دعوت استادش به استانبول رفت. دوبار در جنگ میان دولت عثمانی و دولت‌های اروپایی شرکت کرد که در یکی از این جنگها مجروح شد. در این ایام عثمان فضلی به سبب انتقاد از سیاست خارجی حکومت عثمانی به دژ فاماگوستا در شمال قبرس تبعید شد و او اسماعیل حقی را به آنجا خواند و وی را به جانشینی

اشاراتی است درباره اعتقادات و تمایلات حلولی او (بستانی، ۳۰۲/۱۳). این کتاب در استانبول (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م و ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م و ۱۹۶۷م) به چاپ رسیده است. ۲۰. معراجیه، قصیده‌ای است در وصف معراج پیامبر اکرم (ص)، استانبول، ۱۲۶۹ق/۱۸۵۲م. ۲۱. مقالات، که همراه دیوان او در بولاق (۱۲۵۷ق) چاپ شده است. ۲۲. النجاة، استانبول، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م.

ب - خطی: شماری از تألیفات اسماعیل حقی بروسی به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های ترکیه، کشورهای اروپایی و مصر موجود است، از جمله: اوراد (برنباخ، 380: 353 GAL, S, I); تأویل سورة الزلزلة، که به مناسبت زلزله‌ای که در ۱۱۲۲ق در مصر رخ داد، تألیف شده است؛ تمام القیض؛ شرح علی تفسیر الجزء الاخیر للقاضی [بیضاوی]؛ رساله الجامعة فی مسائل النافعة؛ رساله الحضرات؛ شرح اعانة الراغبین فی الصلاة والسلام علی افضل المرسلین؛ شرح العطاء لاهل الغطاء؛ مجموعه یا مجموعه الفوائد، که شامل ۱۱ رساله است (نک: تیموریه، ۷۴/۸، ۱۶۴؛ هوتسما، 72؛ کوت، 87-85 I؛ بغدادی، ۲۱۹/۸-۲۲۰؛ کحاله، ۲۲۶/۲؛ برنباخ، همانجا؛ GAL, II/581؛ GAL, S, I/788, II/653).

ج - آثار یافت نشده: برخی از عناوینی که اسماعیل حقی در مقدمه تفسیر روح البیان (۴۶/۱) ذکر کرده است، در فهرست آثار یاد شده از او دیده نمی‌شود، از جمله: شرح آداب، شرح نخبه الفکر (مجموعه‌ای از اصول حدیث)، نقد الحال، کتاب الحق الصریح و الكشف الصحیح، شرح تفسیر الفاتحة و جز آنها. ظاهراً شرح مختصری نیز بر برخی از اشعار عارفان ترک از جمله یونس امره، حاجی بیرام ولی و نیازی مصری داشته است که در بسیاری از مجموعه‌ها به چشم می‌خورد (نک: EI²).

مآخذ: اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه، تیموریه، فهرست؛ رفعت افندی، احمد لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ زرکلی، اعلام؛ سرکیس، یوسف ایان، معجم المطبوعات العربیة و المغربیة، قاهره، ۱۹۲۸م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ معلم ناجی، عمر، اسامی، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ واندیک، ادوارد، اکتفاء القروح، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

Berenbach, J., «Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften...», ZDMG, 1966, vol. XCI; EI²; GAL; GAL, S; Houtsma, M. Th., Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs, Leiden, 1886; Kut, G., Tercüman gazetesi kütüphanesi türkçe yazmalar kataloğu, Istanbul, 1989; Özege, M. S., Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu, Istanbul, 1975; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1972; Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, Istanbul, 1982; Yeni Türk ansiklopedisi, Istanbul, 1985.

حسین لاشیء

اسماعیل حقی عالیشان (۱۲۸۸-۱۳۶۳ق/۱۸۷۷-۱۹۴۴م)، ادیب، سیاستمدار، زندگی‌نامه‌نویس و مترجم معاصر ترک. نام او با پیوند الدم نیز آمده است (نک: اوزگه، III/1351؛ «دائرة المعارف

تأویلات صوفیانه. این کتاب بارها به چاپ رسیده است: بولاق، ۱۲۵۵ق، ۱۲۶۴ق، ۱۲۷۶ق، ۱۲۷۸ق؛ قاهره، ۱۲۸۵ق؛ استانبول، ۱۳۰۶ق؛ بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م. تفسیر سورة واقعه نیز جداگانه در استانبول (۱۳۱۸ق)، به چاپ رسیده است. از این تفسیر گزیده‌ای با عنوان تلخیص البیان توسط محمدنوری قادری موصلی و گزیده دیگری با عنوان ریحانة الاخوان المقطوفة من ریاض الجنان المنقولة من تفسیر روح البیان توسط مصطفی صبری رشیدی ترتیب یافته است (GAL, S, II/652-653).

۵. الحجة البالغة، استانبول، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۲م. ۶. الخطاب، استانبول، ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م و نیز ۱۹۷۶م. ۷. دیوان شعر، که نخست در بولاق (۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) همراه با مقالات، و سپس در استانبول (۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) به چاپ رسیده است. ۸. رساله حسینیة، که جزء آثار چاپ شده از آن یاد شده، اما محل و تاریخ چاپ آن مشخص نشده است (نک: اوزگه، III/1474).

۹. رشحات عین الحیات، استانبول، ۱۸۷۴م. ۱۰. روح المثنوی، شرح و تعلیقاتی است بر مثنوی مولوی، در دو جلد، استانبول، ۱۲۸۷-۱۲۸۹ق/۱۸۷۱-۱۸۷۳م. ۱۱. سلسله طریقت جلوتیه (یا جلواتیه)، که به الطریقه نیز معروف است، شرح احوال مشایخ سلسله جلوتیه نیز در آن آمده است، استانبول، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م.

۱۲. شرح الاربعین، یا شرح اربعین حدیثاً. این اثر شرحی است بر الاربعون حدیثاً اثر محیی‌الدین نووی (GAL, S, I/684) که در برخی منابع آن را به همین مناسبت الاربعون حدیثاً نامیده‌اند (نک: واندیک، ۱۳۵؛ سرکیس، ۴۴/۱). این کتاب چندین بار به چاپ رسیده، از جمله در استانبول، ۱۲۵۳ق/۱۸۳۷م و نیز در ۱۸۴۱م و ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م.

۱۳. شرح پند عطار، ترجمه و شرحی است بر پند نامه منسوب به عطار نیشابوری که در بولاق (۱۸۳۲م) و در استانبول (۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م و ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م) به چاپ رسیده است.

۱۴. شرح شعب الایمان، استانبول، ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م. ۱۵. شرح فصوص الحکم ابن عربی و ترجمه آن. اسماعیل حقی این اثر را به ترکی و عربی تألیف کرده است. نخست در بولاق (۱۲۵۲ق/۱۸۳۲م) چاپ شد. ترجمه‌ای از آن به انگلیسی توسط بولنت رثوف انجام گرفته که در استانبول (۱۹۸۹م) به چاپ رسیده است.

۱۶. شرح الکبائر، استانبول، ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م. ۱۷. فرح الروح فی شرح المحمدیة، که به شرح محمدیه نیز معروف است (نک: معلم ناجی، ۵۹؛ مدرس، ۵۵/۲)، شرحی است بر محمدیه یازجیمی اوغلی. این کتاب در بولاق (۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م و ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م)، استانبول (۱۲۵۸ق) و لیدن به کوشش نیکلسن (۱۹۲۵م)، به چاپ رسیده است.

۱۸. الفروق، استانبول، ۱۲۵۱ق. ۱۹. الكنز المخفی، درباره اندیشه‌های عرفانی نویسنده و متضمن

دیانت^۱»، XI/21).

اسماعیل حقی در استانبول زاده شد و پدرش جاویدبک ویراستار نشریه وابسته به تویخانه بود (همانجا). در برخی منابع به خدمت خود او نیز در تویخانه اشاره شده است (بانارلی، ۱۰۰۹؛ IA, V(2)/1115). پس از تحصیل در دبیرستان فوزیه به دوره عالی «کالج سلطنتی علوم سیاسی» راه یافت و در ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م در وزارت خارجه استخدام شد و پس از ۱۹ سال خدمت، مدیر دایره کنسولی، و در ۱۹۰۹ م سرکنسول در مارسی و در ۱۹۱۸ م به سرکنسولی در مونیخ و زوریخ برگزیده شد و سرانجام در سال بعد، در دوره صدارت داماد فرید دوم، معزول شد. در ۱۹۲۵ م به درخواست خود بازنشسته شد (نک: EI², IV/191؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)؛ سپس به هیأت تحریریه مجله اجتهاد زیر نظر عبدالله جودت پیوست و مقالات ادبی، اجتماعی و اقتصادی خود را تا ۱۹۳۲ م در آن منتشر می‌کرد (EI²، همانجا). علاقه‌اش به هنر نقاشی سبب ازدواج او با برادرزاده عثمان حمدی نقاش بزرگ ترک شد («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). به گفته برخی، همسر اسماعیل، نوه صدر اعظم سابق ابراهیم ادهم پاشا بوده است (EI²، همانجا) و ثمره این ازدواج «سدا حقی یک»، معمار پرآوازه ترک است («دائرةالمعارف استانبول^۲»، IX/4995-4996؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). سرانجام، اسماعیل حقی در استانبول درگذشت و در گورستان «زنجیرلی کویو» به خاک سپرده شد (همانجا).

اسماعیل حقی نویسندگی را در هنگام تحصیل آغاز کرد و نخستین اثرش در ۱۵ سالگی، در نشریه نخل امل به چاپ رسید (همانجا)؛ سپس فعالیت ادبی را با سرودن اشعار و نوشتن مقاله، رساله و نقدهای ادبی در مجله مکتب ادامه داد. در خلال سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۴ م ضمن سردبیری نشریه مکتب، به مسائل ادبی پرداخت و در تحلیل و نقد شعر گامهای ارزشمندی برداشت (دومان، ۲۵۰؛ لوند، ۲۱۰) و از ارکان انجمن ادبی ثروت فنون شد. در اواخر سده ۱۹ م وی افزون بر تحقیق مفصل درباره علیشیر نوایی، به انتشار دو رشته زندگی‌نامه ادبی پرداخت («دائرةالمعارف دیانت»، XI/21-22؛ بانارلی، ۱۰۱۰).

زندگی نامه‌های اسماعیل حقی را می‌توان نمونه نقد ادبیات نوین ترکی دانست (بستانی، ۳۰۳/۱۳)، اما از آنجا که او به هیچ یک از گروه‌های ادبی آن دوره تعلق نداشت، چندان مورد توجه قرار نگرفت. به هر حال، او در جوانی و در ابتدای راه، نشر اینگونه آثار را به کناری نهاد و روی به ترجمه آورد و تا پایان زندگی بدان پرداخت («دائرةالمعارف دیانت»، EI²، همانجا).

پس از تغییر القبا ترکی و شروع دوره نهضت ترجمه (۱۹۳۲ م)، اسماعیل حقی آثار متعددی از نویسندگان و شعرای غرب - بیشتر فرانسوی - چون لامارتین، موروا، بی‌یر لوتی، بناوا، فلور و نیز شکسپیر و تولستوی ترجمه کرد؛ از این روی، او را مروج سمبولیسم و

ادبیات فرانسه در ترکیه دانسته‌اند («دائرةالمعارف دیانت»، XI/22؛ اوزون، ۲۳۰-۲۲۹). او را از پیروان مکتب کهن شرق به شمار آورده‌اند (IA, V(2)/1115).

آثار:

الف - تألیفات: ۱. نویسندگان ترک در سده ۱۴^ق. این اثر در ۴ دفتر جداگانه چاپ شده است. دفتر یکم: احمد مدحت افندی، دفتر دوم: اکرم بک، دفتر سوم: جودت پاشا (استانبول، ۱۳۰۸ ق/۱۸۹۱ م)، دفتر چهارم: شمس الدین سامی (استانبول، ۱۳۱۱ ق/۱۸۹۳ م)، همراه با تحقیقی درباره تئاتر و نقد آثار تئاتری شمس الدین سامی. این ۴ دفتر ارزیابی دقیقی درباره این نویسندگان و آثارشان است. ۲. «شاعران هم‌عصر ما^۳»، (استانبول، ۱۳۱۱ ق). در این اثر اشعار معلم جودی، امین همایی، علی روحی، نبی زاده کاظم با نقد و ارزیابی، معرفی می‌شود. ۳. «ادیبان مشهور عثمانی^۴». از این اثر تنها یک دفتر با عنوان معلم ناجی در استانبول (۱۳۱۱ ق) انتشار یافته است.

ب - ترجمه‌ها: ۱. منتخبات تراجم مشاهیر، استانبول، ۱۳۰۷ ق. اسماعیل حقی این جنگ را همراه با ابراهیم فهیم گرد آورده است. گلچینی از ادبیات فرانسه و برخی ترجمه‌های دیگر نیز در کتاب گنجانده شده است. ۲. «گل‌های رنج^۵». از شارل بودلر، استانبول، ۱۹۲۷ م. ترجمه روان و سلیس این اثر سبب محبوبیت شاعر سمبولیست فرانسه در میان ادب دوستان ترک شد.

مآخذ: بستانی، نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; Duman, H., *Arap harfli süreli yayımlar toplu kataloğu*, İstanbul, 1986; EI²; IA; *İstanbul ansiklopedisi*, İstanbul, 1967; Levend, A.S., *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara, 1984; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, İstanbul, 1975; Özön, M. N., *Son asır türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1945; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

ناصر شماریان ستاری

اسماعیل دُوم صَفْوِی، ابوالمظفر شاه اسماعیل دوم (س ۹۸۴-۹۸۵ ق/۱۵۷۶-۱۵۷۷ م)، فرزند دوم شاه طهماسب اول، و سومین فرمانروای صفوی.

تاریخ تولد او را مورخان مشهور عصر صفویه ذکر نکرده‌اند، ولی هیئتس بنا بر گزارش الساندری^۶ (سفیر ونیز) سال ۹۴۰ ق را آورده است (ص ۱۵)؛ اما با توجه به سن اسماعیل در هنگام مرگ - ۴۱ یا ۴۴ سال که در برخی از منابع آمده است (ملاکمال، ۴۵؛ محمد معصوم، ۱۶) - باید چند سال دیرتر زاده شده باشد؛ چنانکه محمد معصوم ولادت او را ۹۴۴ ق دانسته است (ص ۱۵). اسماعیل در دربار رشد کرد و به تحصیل فنون نظامی پرداخت. ۱۴ ساله بود که القاص برادر شاه طهماسب به سلطان سلیمان عثمانی پناهنده شد و شاه طهماسب نیز ولایت شروان را به اسماعیل داد (غفاری، ۲۹۶-۲۹۷). والی جوان و جنگجویانش در نبرد برضد تهاجمهای مکرر سلیمان و متحدش القاص شرکت کرد

1. Türkiye... 2. İstanbul... 3. On dördüncü asrın Türk muharrirleri. 4. Muâsır şairlerimiz. 5. Osmanlı meşâhir-i üdebası. 6. Les fleurs du mal. 7. V. d' Alessandri

عنایت الله نقیب اصفهانی داد و چون به سنیان گرایش داشت، با برخی علما و نیز تبرائیان بدرفتاری آغاز کرد (اسکندریبیک، ۲۱۴/۱؛ نظنزی، ۴۱). او نخست دست پری خان خانم را از مداخله در کار ملک کوتاه کرد (اسکندریبیک، ۲۰۱/۱؛ واله، ۵۲۰-۵۲۱)؛ حسین قلی خلفا را معزول و کور نمود (روملو، ۴۸۶؛ واله، ۵۲۵)؛ و دستور قتل سران استاجلو را به بهانه آنکه طرفدار سلطان حیدر بودند، صادر کرد (اسکندریبیک، ۲۰۳/۱، ۲۰۴؛ واله، ۵۲۹-۵۳۳). سپس ۹ تن از برادران و برادرزادگان خود را به قتل رساند (روملو، ۴۸۶-۴۸۷؛ نظنزی، ۳۴؛ اسکندریبیک، ۲۰۹/۱-۲۱۲؛ واله، ۵۴۲-۵۴۹؛ شاملو، ۱۰۰).

این کارها و نیز تحقیر برخی از اکابر علما و عزل آنها از مناصبشان (نظنزی، ۴۱؛ قاضی احمد، ۶۴۸/۲-۶۴۹) فضای خطرناکی بر ضد شاه پدید آورد و علمای رنجیده از او رأی بر ضعف عقیده وی به تشیع و تمایل او به تسنن دادند (اسکندر بیبیک، ۲۱۳/۱، ۲۱۴). سرانجام، در ۱۳ رمضان ۹۸۵ مرده اسماعیل را که در استعمال افیون افراط می کرد، در خانه حسن بیبیک که به قول اسکندر بیبیک «با او کمال عشق و تعلق داشت»، یافتند (۲۱۸/۱-۲۱۹؛ ملاکمال، ۴۵؛ منجم، ۳۸). ظاهراً در همان ایام ظن قتل او نیز می رفته است؛ چه، روملو متذکر شده که شاه مقتول نگشته است، زیرا که وی تریاق به افراط می خورده، و قولنجی عظیم داشته است (ص ۴۹۵؛ نیز نک: نظنزی، ۶۱؛ قاضی احمد، ۶۵۲/۲-۶۵۳).

به رغم پریشانیهای داخلی در این دوره کوتاه، به طور کلی آرامش بر قلمرو صفویه حکمفرما بود (همو، ۶۴۹/۲) و حتی عثمانیان نیز به مرزهای ایران تجاوزی نکردند (نظنزی، ۵۶-۵۸) و تنها کاووس در شروان، و اسکندر والی قلعه پلنگان مدتی به شورش برخاستند (روملو، ۴۹۰-۴۹۳؛ نک: قاضی احمد، ۶۴۵/۲-۶۴۷).

سجع مهر اسماعیل دوم «هو العادل» بود و چون شعر می سرود («عادلی») تخلص می کرد (مشیری، ۹۲؛ قزوینی، ۳۴؛ آذریبگدلی، ۷۵).

مآخذ: آذریبگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اسکندریبیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بیات، اروج بیگ، دون ژوان ایرانی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سفرنامه های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شاملو، ولی قلی، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طهماسب صفوی، تذکره شاه طهماسب، به کوشش عبدالشکور، برلن، ۱۳۴۳ق؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عبدی بیگ شیرازی، تکمله الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قزوینی، ابوالحسن، نواید الصفویه، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمد معصوم، تاریخ سلاطین صفویه، به کوشش امیرحسین عابدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مشیری، محمد، «سکه شناسی ایران، سکه های اسماعیل دوم صفوی»، یغما، تهران، ۱۳۵۲ش، ش ۱؛ ملاکمال، «بخشی از تاریخ...»، دو کتاب نفیس از مدارک اولیه تاریخ صفویان، خلاصه التواریخ و تاریخ ملاکمال، به کوشش ابراهیم دهگان، اراک، ۱۳۳۴ش؛ منجم یزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نظنزی، محمود، نظارة الآثار

(روملو، ۳۲۶-۳۳۶؛ عبدی بیگ، ۹۸-۱۰۲) و در قفقاز و آسیای صغیر بیروزیهای نمایانی به دست آورد (روملو، ۳۶۱-۳۷۰؛ طهماسب، ۵۵-۷۳؛ عالم آرا...، ۱۹۷-۲۰۷). به روایت عبدی بیگ، اسماعیل در این جنگها بعضی از سرزمینهای قلمرو عثمانی را چنان عرصه تاراج و ویرانی قرار داد که تا سالها ترمیم آن خرابیها میسر نبود (ص ۹۹). از آن هنگام وی در دیده قزلباشها حکم قهرمان ملی یافت (هینتس، ۲۸). گرچه صلح آماسیه (۱۵۵۵/ق ۹۶۱م) به نبردهای ایران و عثمانی خاتمه داد (طهماسب، ۷۳)، ولی اسماعیل و یارانش آن را نپذیرفتند. از این رو، شاه طهماسب، اسماعیل را ولایت خراسان داد، تا نه تنها او را از صحنه جنگ و صلح شمال غرب دور کند، بلکه می خواست مصاحبت با خراسانیان باعث تنزل روحیه قزلباشی در او شود (نک: غفاری، ۳۰۲؛ شاملو، ۷۸). با اینهمه، اسماعیل همچنان طرفدار حمله قزلباش به عثمانی و تصرف بغداد بود (سفرنامه ها...، ۴۳۶؛ هینتس، ۳۴-۳۵)، تا سرانجام، طهماسب، اسماعیل را طلب کرد و او را در قلعه قهقهه به حبس انداخت (اسکندریبیک، ۱۲۵/۱؛ بیات، ۱۶۲) و یارانش را نیز کشت، یا محبوس کرد (قاضی احمد، ۳۸۵/۱؛ ملاکمال، ۴۰)؛ اما قاضی احمد سیاست ارباب غرض مثل معصوم بیگ را در سرنگونی اسماعیل و یارانش مؤثر می داند (۳۸۸/۱؛ نیز نک: عالم آرا، ۳۵۳).

اسماعیل ۲۱ سال در قهقهه زندانی بود (نظنزی، ۵۹) تا طهماسب درگذشت و حیدر میرزا فرزند سوم او به کمک طایفه استاجلو و شماری از منصب داران با ارائه وصیت نامه «تزویری» در ۹۸۴/ق ۱۵۷۶م خود را شاه خواند (روملو، ۴۶۵-۴۶۶؛ نظنزی، ۱۹-۲۰؛ منجم، ۲۷)؛ اما مخالفان و قزلباشان که بیشتر از قورچیان شاملو، روملو، افشار و قاجار بودند، در خانه حسین قلی خلفا جمع شدند (روملو، ۴۶۶-۴۶۹؛ نظنزی، ۱۹) و روز بعد به راهنمایی پری خان خانم دختر طهماسب، حیدر را به قتل رساندند (همو، ۲۲؛ روملو، ۴۷۱-۴۷۲) و سلطنت به نام اسماعیل کردند (اسکندریبیک، ۱۹۷/۱؛ واله، ۵۰۴-۵۰۵).

اسماعیل در صفر ۹۸۴/مه ۱۵۷۶ از قهقهه بیرون آمد و عازم پایتخت شد (روملو، ۴۷۶-۴۸۲؛ واله، ۵۰۸-۵۱۶). او در قزوین اعلام کرد که هیچ آفریده ای تیغ تعرض بیرون نیاورد (روملو، ۴۸۱-۴۸۲؛ اسکندریبیک، ۲۰۱/۱) و به بستگانش خط امان داد، ولی به روایت اسکندر بیبیک «مکتون خاطرش جز اعدام ایشان نبود» (همانجا؛ نیز نک: واله، ۵۱۸). او در جمادی الاول ۹۸۴/اوت ۱۵۷۶ تاج پادشاهی بر سر گذاشت (نظنزی، ۳۱؛ اسکندر بیبیک، ۲۰۷/۱؛ منجم، ۳۲) و چون بیم داشت که به سرنوشت برادرش سلطان حیدر دچار شود، در صدد نابودی هر مدعی احتمالی پادشاهی برآمد. مردم و برخی از سران قزلباش که از زراندوزی و سالوس مآبی عهد طهماسب و حاکمیت بی تحول ۵۰ ساله دولت وی خسته شده بودند (نک: واله، ۳۹۴-۳۹۵)، امید به اسماعیل داشتند؛ اما خشونت شاه اسماعیل و قتلهای پی در پی امرای کشور توسط او، نتیجه ای جز ایجاد پریشانی نداشت. اسماعیل صدارت دولت خود را به دو تن از علمای مشهور، میرزا مخدوم شریفی و شاه

فی ذکر الاخبار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هینس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، ۱۳۷۱ ش.

اسماعیل شهید، محمد اسماعیل (۱۱۹۳- ذیقعدة ۱۲۴۶ق/ ۱۷۷۹- مه ۱۸۳۱م)، فرزند عبدالغنی و نواده شاه ولی الله دهلوی، از علمای هند و یکی از رهبران مسلمان در مبارزه با سیکهای تندرو. وی به شاه اسماعیل نیز شهرت داشت.

اسماعیل در پهل^۱، از توابع مظفرنگر در هند، زاده شد. در خردسالی قرآن کریم، صرف و نحو و نیز مقدمات فقه را نزد پدرش آموخت. در ۱۰ سالگی پدر را از دست داد و عمویش، شاه عبدالقادر (د ۱۲۴۲ق) مترجم مشهور قرآن به اردو، سرپرستی و تعلیم او را عهده دار شد. اسماعیل تحصیلات خود را در علوم اسلامی نزد شاه عبدالقادر و دیگر افراد خاندانش، چون شاه عبدالعزیز، به پایان برد (نک: احمدخان، ۵۶؛ رحیم بخش، ۶۴۲-۶۴۴؛ اردو، ...، ۷۴۹/۲). حواشی او بر برخی آثار فلسفی و نیز نگارش رساله‌ای در منطق نشان از گرایش او به علوم عقلی نیز دارد (نک: رحیم بخش، ۶۴۵-۶۴۶).

زندگی اجتماعی و تبلیغی اسماعیل با سخنرانیهای مذهبی در جامع دهلوی آغاز شد. او در طول ربع قرن با خطابه‌های پرشور خود همواره بر نفی برخی باورها و آداب و رسوم رایج میان مسلمانان هند که آنها را بدعت می‌شمرد، کوشش داشت (نک: اکرام، ۳۸-۳۹؛ نیز نک: اردو، ۷۵-۷۶؛ رضوی، II/89). او در سلک مریدان احمد شهید، شاگرد شاه عبدالعزیز در آمد؛ سپس با پیوستن اسماعیل به عبدالحی، داماد شاه عبدالعزیز، گروهی شکل گرفت که بعدها در درگیریهای مذهبی هند نقش مهمی ایفا کرد (همو، II/89, 305).

اسماعیل شهید در ۱۲۳۶ق با احمد شهید و پیروانش راهی سفر حج شد و در این سفر که حدود ۴۰ ماه طول کشید، با شماری از عالمان استانبول و نیز بلاد شام، مصر و مغرب که همه در قلمرو امپراتوری عثمانی بودند، دیدار کرد. درست پس از بازگشت از حج، خطابه‌های مهیج وی جهتی دیگر یافت و موج حملات او متوجه تندروان غیر مسلمان شد. این بار وی مردم را به جهاد با سیکهای افراطی که در آن زمان بر مسلمانان استیلا داشتند، فرا خواند و در نتیجه جنگی در ۱۲۴۱ق بر ضد سیکها روی داد که رهبری آن بر عهده اسماعیل و احمد بود (احمدخان، ۵۷-۵۸؛ رحیم بخش، ۶۴۷ به بعد؛ نک: مهر، ۷ به بعد؛ دربار مسیر حرکت آنان برای جنگ). همراهان اسماعیل در پیکارهای نخستین، پیروزیهای درخشانی کسب کردند، اما به سبب کارشکنی برخی از حاکمان محلی و عللی دیگر، این پیروزی دوام چندانی نیافت و در جنگ سختی که در ۲۴ ذیقعدة ۱۲۴۶ق/ ۷ مه ۱۸۳۱م، در ناحیه بلکوت در گرفت، اسماعیل و استادش احمد کشته شدند و به شهید شهرت یافتند (رحیم بخش، ۶۵۱-۶۵۲).

آثار: ۱. ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت و الضریح، به

فارسی که نخست در ۱۲۹۷ق همراه با ترجمه اردو، و سپس در ۱۳۵۶ق در دهلی به چاپ رسیده است. ۲. تقویة الایمان، به زبان اردو، این اثر در ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۴م در کانپور منتشر شده، و نیز در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی^۲» (۱۸۵۲م، شم ۱۳) به انگلیسی ترجمه شده است (نیز ترجمه‌ای دیگر، لاهور، ۱۹۶۹م). ۳. تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین، به عربی که در لاهور منتشر شده، و احمد خان از این اثر با عنوان قره العینین یاد کرده است (ص ۵۷). ۴. رد الاشراک، به عربی. این کتاب را نواب صدیق حسین خان همراه با قطف الثمر به چاپ رسانده است. احادیث این کتاب در اثری با عنوان الادراک تخریج شده، و این تخریج به طور مستقل نیز چاپ شده است (نک: اردو، ۷۵۳/۲؛ نیز سرکیس، ۸۸۹/۱). ۵. رساله فی اصول الفقه، به عربی که در دهلی (۱۳۱۱ق/ ۱۸۹۳م) طبع شده است. ۶. رساله یک روزه، رساله‌ای است کوچک به فارسی که شاه اسماعیل آن را در یک روز و در جواب اعتراض فضل الحق خیرآبادی، عالم شیعی به کتاب تقویة الایمان نوشته، و همراه با ایضاح الحق به طبع رسیده است. ۷. الصراط المستقیم، به فارسی که نخست در بیروت (۱۲۸۵ق/ ۱۸۶۸م) و سپس در دهلی (۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۴م) چاپ شده است. ۸. عبقات، مجموعه آراء و نظریات شاه اسماعیل در تصوف. این اثر که به عربی است، در کراچی (۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م) به چاپ رسیده، و به اردو نیز ترجمه شده است. ۹. منصب امامت، به فارسی. این اثر در ۱۹۶۲م در کراچی چاپ شده، و ترجمه اردوی آن نیز در لاهور (۱۹۴۹م) به طبع رسیده است (برای دیگر آثار وی، نک: رحیم بخش، ۶۴۵؛ اردو، ۷۵۴-۷۵۳/۲).

مآخذ: احمد خان، آثار الصنادید، لکهنو، مطبعة نولکنور؛ اردو دائرة معارف اسلامیه، لاهور، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۶۶م؛ اکرام، محمد، موج کوثر، لاهور، ۱۹۸۴م؛ رحیم بخش، محمد، حیات ولی، لاهور، ۱۹۵۵م؛ سرکیس، یوسف ایان، معجم المطبوعات العربیة و العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ق/ ۱۹۲۸م؛ مهر، غلام رسول، سید احمد شهید، لاهور، کتاب منزل؛ نیز:

Rizvi, A. A., A Socio-Intellectual History of the Isnā' Ashari Shū'is in India, Canberra, 1986.
محمد جواد شمس

اسماعیل صَبْرِي (۱۲۷۰-۱۳۴۱ق/ ۱۸۵۴-۱۹۲۳م)، شاعر مصری. وی پس از به پایان رساندن تحصیلات در زادگاه خود قاهره، به فرانسه رفت و پس از اخذ لیسانس حقوق در ۱۸۷۹م به مصر بازگشت و در وزارت دادگستری به قضا مشغول شد. در ۱۸۹۶م استانداری اسکندریه را بر عهده گرفت و پس از آن بار دیگر به کار در دادگستری پرداخت و سرانجام، در ۱۹۰۷م در ۶۰ سالگی از کارهای دولتی کناره جست تا به فعالیت‌های ادبی بپردازد (رمادی، ۲۲۰-۲۲۱؛ دسوقی، ۳۱۹/۲). در اواخر عمر به زهد و سرودن اشعار زاهدانه گرایید تا در ۶۹ سالگی در قاهره درگذشت (طناحی، ۱۱۳-۱۱۴؛ آل جندی، ۴۴۷/۲).

اسماعیل صبری سرودن شعر را از ۱۶ سالگی با ابیاتی در مدح

از شهرت کمتری برخوردار بوده است (نک: زرکلی، ۳۱۵/۱). وی نیز دیوانی دارد که به کوشش احمد کمال زکی و دیگران در ۱۹۳۸م در قاهره به چاپ رسیده است.

مآخذ: آل جندی، ادهم، اعلام الادب والنن، دمشق، ۱۹۵۸م؛ امین، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ دسوقی، عمر، فی الادب الحديث، بیروت، ۱۹۷۰م؛ رمادی، جمال‌الدین، «اسماعیل صبری»، مجمع اللغة العربية بدمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م، ش ۳؛ زرکلی، اعلام، صیف، شوقی، دراسات فی الشعر العربی المعاصر، قاهره، ۱۹۷۴م؛ طحاحی، طاهر احمد، علی فراش الموت، قاهره، ۱۹۳۹م؛ عبدالجلیل، ج.م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عربان، محمد سعید، حیاة الرافعی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ عطالله، رشید یوسف، تاریخ الآداب العربیة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عقاد، عباس محمود، مجموعه اعلام الشعر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ فاخوری، حنا، الموجز فی الادب العربی و تاریخه، بیروت، ۱۹۸۵م؛ کردعلی، محمد، «شعر صبری»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م، ش ۱۸؛ محرم، احمد، «اسماعیل صبری»، آپولو، ۱۹۳۴م، ج ۳، ش ۱؛ الموسوعة العربیة المیسرة، به کوشش م.ش. غربال، قاهره، ۱۹۶۵م. عنایت‌الله فاتحی نژاد

اسماعیل صِدْقِی، نک: صدقی، اسماعیل.

اسماعیل صفا (۱۲۸۴-۱۳۱۹ق/۱۸۶۷-۱۹۰۱م)، ادیب و شاعر ترک. پدر وی محمد بهجت (۱۲۴۴-۱۲۹۵ق/۱۸۲۸-۱۸۷۸م) شاعری از مردم طرابوزان، و مأمور عالی رتبه حکومت عثمانی در مکه معظمه بود و اسماعیل در دوران خدمت پدرش در آن شهر زاده شد (اینال، ۱۵۵۲؛ بانارلی، ۱۹۹۷). برخی از منابع تاریخ تولد وی را ۱۸۶۶م یاد کرده‌اند (نک: همانجا؛ جانب، ۱۴۳).

دوران کودکی او در مکه سپری شد و نزد پدر فارسی و عربی آموخت و پس از درگذشت وی در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م به‌همراه خانواده‌اش به استانبول رفت و در آن شهر اقامت گزید و در «دارالشفقه» استانبول تحصیلات خود را به پایان رساند و سپس در وزارتخانه‌های اوقاف و پست و تلگراف مشغول کار شد (کارا علی اوغلو، «تاریخ...»، II/603). سرانجام در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م پس از استعفای معلم ناجی در مدرسه ملکیه به تدریس ادبیات پرداخت (اینال، همانجا). چندی نیز سردبیری مجله ادبی مرصاد را به عهده داشت. وی به سبب ابتلا به بیماری سل، برای معالجه به میدیلی^۲ رفت و پس از بهبود نسبی به استانبول بازگشت، اما به علت فعالیت‌های سیاسی بر ضد حکومت سلطان عبدالحمید ثانی به سیواس تبعید شد و یک سال بعد در آنجا درگذشت (کارا علی اوغلو، همانجا). او را در گورستان «غزیبلر» (غزیبان) به خاک سپردند (بروسه‌لی، ۲۹۱/۲).

اسماعیل صفا از اوان کودکی شعر می‌سرود و طبعی روان داشت و به همین سبب استادش، معلم ناجی، وی را «شاعر مادرزاد» لقب داد (بانارلی، همانجا). وی در آغاز به سبک ادبیات دیوانی و اغلب غزل و

خدیو اسماعیل آغاز کرد و در آن زمان اشعارش در مجله روضه المدارس به چاپ می‌رسید (دسوقی، ۳۲۷/۲؛ الموسوعة...، ۱۵۹-۱۶۰). وی در آغاز بنا به رسم زمانه، شیفته شعر قدما شد، به شعر بحرّی عشق می‌ورزید و دیوان ابن فارض را از حفظ داشت؛ از این رو، اشعارش پیوسته تقلیدهای گاه موفق و گاه ناموفق از آنان بود (عبدالجلیل، ۳۹۲؛ دسوقی، ۳۲۴/۲-۳۲۷؛ رمادی، همانجا) و به سبب همین تقلید گاه مورد انتقاد و نکوهش قرار گرفته است (دسوقی، ۳۲۸/۲-۳۲۹؛ محرم، ۱۲۸-۱۲۹). با اینهمه، آشنایی او با ادبیات فرانسه باعث شد تا اندازه‌ای در سبک شعری خود تجدیدنظر کند. او به تدریج تقلید و همانند سازی را رها کرد و به شیوه‌ای جدید که همانا بیان عواطف و احساسات درونی و اندیشه‌های ملی و میهنی بود، روی آورد (الموسوعة، ۱۶۰؛ صیف، ۳۴). موسیقی شعرش روان و طرب‌انگیز است و به همین سبب او را از سرآمدان شعر غنایی دانسته‌اند و بسیاری از اشعارش را خوانندگان به آواز خوانده‌اند (رمادی، ۲۲۵-۲۲۶؛ آل جندی، ۴۴۷/۲؛ فاخوری، ۴۴۷/۴). شیوه وی، کم‌گویی و گزیده‌گویی بود و از این رو، در بازنگری و پیرایش شعرش که گاه از ۳ یا ۴ بیت در نمی‌گذشت، سخت مصر بود (صیف، همانجا؛ عطالله، ۳۴۵/۲).

پس از مدح، غزل بیشترین حجم اشعار صبری را تشکیل می‌دهد که آن هم از نوآوری تهی است (عقاد، ۲۵۰؛ دسوقی، ۳۳۵/۲-۳۳۸).

از موضوعاتی که در دیوان صبری بابی جداگانه بدان اختصاص یافته، گله و شکایت از روزگار (= شکوی) است که شاعر در آن به نکوهش دنیا و مادیات پرداخته است و گرچه این اشعار خبر از جدی بودن گرایشهای زاهدانه و دنیا‌گریزی وی نمی‌دهد، بیانگر نوعی بدبینی نسبت به زندگی است. وی مرگ را سرآغاز آسایش و آرامش می‌داند و بر آن است که «بر مردگان نباید گریست، بلکه باید برای زندگان که در بند این زندگی مادی گرفتارند، اشک ریخت و نوحه سرداد». موضوعات و مفاهیم زاهدانه‌ای که وی در زهدیات خود آورده، بیشتر همان معانی تکراری و متداولی است که شاعران قدیم همچون ابوالعاهیه، ابوالعلاء معری و صالح بن عبدالقدوس در نکوهش دنیا و روزگار به کار گرفته‌اند (همو، ۳۶۱/۲-۳۶۴).

صبری اشعار بسیاری نیز در رثای برخی بزرگان و درباریان و دوستان خود دارد که بیشتر آنها را به تقلید از مرثیه سرایان معروفی چون ابوتمام و ابن رومی سروده است (همو، ۳۶۵/۲-۳۶۷).

از اسماعیل صبری پاشا به عنوان یکی از شاعران بزرگ مصر و استاد شاعران معروفی چون احمد شوقی و حافظ ابراهیم یاد کرده‌اند و او را در ردیف محمود سامی بارودی نهاده‌اند (کردعلی، ۶؛ امین، ۱۸۵/۴).

دیوان صبری پس از مرگش به کوشش احمد زین گردآوری، و در ۱۹۳۸م منتشر شده است.

شاعر دیگری نیز به همین نام و با کنیه ابوامیمه (۱۳۰۳-۱۳۷۲ق/ ۱۸۸۶-۱۹۵۳م) هم روزگار وی بوده که نسبت به اسماعیل صبری پاشا

قصیده می‌سرود، اما چندی بعد تحت تأثیر توفیق فکرت به ادبیات نوین رو آورد (جانب، همانجا). غزل‌های نخستین وی متأثر از سروده‌های معلم ناجی است، اما پس از آنکه به گروه ادبی «ثروت فنون» پیوست، اشعارش تا حدودی رنگ و شکل شعر جدید به خود گرفت. اسماعیل صفا را باید در زمره شاعرانی دانست که برای وزن و قالب شعر اهمیت زیادی قائل بوده‌اند. اشعار لطیف و پر از احساس و گاه هیجان انگیزش مورد توجه و علاقه عموم بود (بانارلی، همانجا). او میان ادبیات «دوره تنظیمات» و ادبیات «ثروت فنون» پلی ایجاد کرد و با ویژگی‌های هنری خود، توانست هواخواهانی در میان طرفداران شعر کهن و شعر نو زمان خویش بیابد (کارا علی اوغلو، «فرهنگ...»، 289). اگر چه مدتی کوتاه با گروه ثروت فنون همکاری کرد، اما مانند اغلب شاعران آن گروه مقلد توفیق فکرت باقی نماند، زیرا دارای شخصیت مستقل ادبی بود و مضامین شعر خود را از زندگی مردم می‌گرفت (کوبرولو، ۵۹). وی در سرودن اشعار خود پیوسته اصول و قواعد زبان را رعایت می‌کرد و به قالب و قافیه و اوزان عروضی وفادار بود (کارا علی اوغلو، همانجا).

موضوع اصلی اشعارش، عشق، طبیعت و مرگ است. وی پدر رمان‌نویس و متفکر مشهور ترک «پيامی صفا» (۱۸۹۶-۱۹۶۱م) است.

مهم‌ترین آثار او عبارتند از: ۱. سنوحت، که شعر بلندی است در قالب ترجیع‌بند (۱۳۰۷/ق/۱۸۹۰م)؛ ۲. خدما صفا، که بخش اول آن در بردارنده اشعار پدر وی، و بخش دوم حاوی اشعار خود اوست (۱۳۰۸/ق/۱۸۹۱م)؛ ۳. تنسیات، مجموعه شعر (۱۳۱۴/ق/۱۸۹۶م)؛ ۴. «زیارت زادگاه پدری»^۲ (۱۳۱۴/ق/۱۸۹۶م)؛ ۵. محاکمات ادیبیه، در نقد ادبی (۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳م)؛ ۶. حسیات، مجموعه اشعار (۱۳۳۰/ق/۱۹۱۲م). تمامی آثار یاد شده در استانبول به چاپ رسیده است.

مآخذ: بروسدلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۳۳/ق/۱۹۱۵م؛ کوبرولو، فزاد، «ادبیات ترکیه از قرن نوزدهم تا عصر حاضر»، ادبیات نوین ترکیه، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; Canip, A., *Türk edebiyatı antolojisi*, İstanbul, 1931; İnal, M.K., *Son asır Türk şairleri*, İstanbul, 1970; Karaulioğlu, S.K., *Türk edebiyatçıları sözlüğü*, İstanbul, 1983; id., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1982.

جلال خسروشاهی

اسماعیل عادلشاه، نک: عادلشاهیان.

اسماعیل نقاشباشی اصفهانی (یا محمد اسماعیل)، از نگارگران پرکار و صاحب سبک و فرنگی ساز در نقاشی روغنی (زیرلاکی) و آبرنگ سده ۱۳/ق/۱۹م. کسانی او را برادر کهنتر آقا نجف علی اصفهانی نقاش نامدار قلمدان و قاب آینه می‌دانند (سیهرم، ۲۵). اما کریم زاده به استناد قبالة ازدواج دختر آقانجف موجود در

مجموعه خود (نک: «آقانجف علی...»، ۸۸) در این انتساب به دلیل اینکه در جزو شهود درجه اول نامی از محمد اسماعیل نقاشباشی نیست، تردید کرده است (احوال و آثار...، ۶۷/۱). اگرچه در این قبالة از شخصی به نام محمد اسماعیل ولد مرحوم آقابابا نقاش یاد شده است، ولی کریم زاده او را شخص دیگری می‌داند. گمان می‌رود موضوع برادر بودن آقانجف و محمد اسماعیل را به این علت پیش می‌کشند که آقانجف را نیز بنابر مشهور فرزند آقابابای اصفهانی نقاش دربار فتحعلی شاه می‌شمارند. این انتساب نیز مستند نیست؛ اما به هر حال، محمد اسماعیل نامبرده در قبالة یاد شده، می‌تواند همین استاد مورد بحث و فرزند آقابابا نقاش باشد، زیرا شهرت او با نام ذکر شده در سند تطبیق می‌کند. در هر حال برادری او با آقانجف بر مقام و ارزش کار هنری او که از پرکاری و نوآوری برخوردار است، چیزی نمی‌افزاید.

اسماعیل برحسب ذوق مطلوب زمان و شاید به سفارش خواستاران آثارش تمایل فراوانی به فرنگی‌سازی و موضوعهای اروپایی نشان داده است. گرچه نمایش چهره‌های اروپایی از جمله امپراتور و افسران روسیه، ساختمانهای گوناگون از جمله کلیساها، مراسم و آداب و پوشاک فرنگی و نیز مناظری از جلفای اصفهان و ارمنیها و اروپاییان ساکن آنجا در میان آثار او بسیار است. با اینهمه، از موضوعهای سنتی در نگارگری ایرانی چون شمایل‌نگاری و کشیدن گل و بوته و تصویر شعرا و عارفان نیز دور نمانده است. بر آثار او چون قلمدان و قاب آینه و جلد‌ها و جز آن، طرحهای روکوکوی عصر ویکتوریا که در آن زمان در ایران به آنها «طرحهای چدنی» می‌گفتند و در گچ‌بری و نقشه‌قالی به ویژه در کرمان متداول شده بود، به فراوانی دیده می‌شود. او در طبیعت‌گرایی و شبیه‌سازی نیز استادی خود را نشان داده، و در کار خود موفق بوده است. وی خوشنویس و شاعر بود، زبان عربی را می‌دانست و اشعار نوشته شده بر بعضی از آثارش سروده و نوشته خود اوست. در آثار اسماعیل علاقه به وقایع عصر محمدشاه قاجار و رجال و دربار او که مصادف با دوره جوانی اوست، دیده می‌شود.

آثار:

۱- ۲. قدیمی‌ترین اثر تاریخ‌دار اسماعیل قلمدانی با تاریخ ۱۲۵۶ق و تابلو آبرنگ سیاه قلم کوچک گل و مرغی است که رقم و تاریخ «راقمه اسماعیل ۱۲۵۷» دارد و پیش‌تر در ۲ مجموعه خصوصی در تهران نگاهداری می‌شد (یادداشت مؤلف).

۳. قلمدان بزرگ روغنی که تصویر منوچهرخان معتمدالدوله گرجی حاکم اصفهان و اطرافیان و رجال زمان حکومت او را نشان می‌دهد؛ این قلمدان رقم و تاریخ «راقمه اسماعیل ۱۲۶۴» دارد و در موزه ویکتوریا و البرت لندن نگاهداری می‌شود (رابینسن، «قاب آینه...»)، 1؛ بلانت، تصویر آغاز کتاب). این قلمدان گذشته از جنبه هنری ارزش تاریخی نیز دارد، زیرا نگارگر چهره واقعی منوچهرخان و رجال دستگاه

1. *Türk edebiyatçıları...*

2. *Mevlidi pederi ziyaret.*

3. «A Lacquer...»

دیده می‌شود. در پایین ایوان خدمه ایرانی هدایای فرستاده شده از سوی محمدشاه را از نظر تزار می‌گذرانند. سومین تصویر اردوگاه ایرانیان را نشان می‌دهد در حالی که سربازان روسی به نگرهبانی از چادرها مشغولند. بر روی قاب آینه نیز ۳ تصویر جداگانه ترسیم شده است. صحنه بالا نمای کلیسای اچمیادزین را نشان می‌دهد که در صحن آن زنان و مردان زیادی در حال تعظیم و تکریم نسبت به کشیش عالی مقام ارمنی کلیسا هستند. پیداست که نقاش جزئیات بنا را از ساختمان کلیسای وانک جلفای

اصفهان الهام گرفته است. مجلس دوم گویا دورنمای شهر سن پترزبورگ و یکی از پلهای بزرگ آن را نشان می‌دهد و در ساحل رودخانه نیز درشکهای سلطنتی حامل زن و مردی جوان و سوارانی در حال حرکت پشت سر آنها دیده می‌شوند. در آخرین تصویر، مردان و زنان زیادی را در اطراف یک میز بزرگ در حال صرف غذا و گفت و گو در فضای باز می‌بینیم. در ۳ صحنه پشت قاب آینه در بالا تزار سوار بر اسب ناظر بر سوار شدن دو شاهزاده خانم روسی بر یک درشکه دو اسبه سلطنتی است. رقم نقاش به صورت «عمل کمترین اسماعیل ۱۲۷۰» در پشت سر تزار دیده می‌شود. در مجلس وسط سلطان عثمانی و صدراعظم و

پیرامونانش ناظر یک مانور نظامی و شلیک توپ دیده می‌شوند. در تصویر پایین تزار با جمعی از افسران روسی مشغول تماشای آتشباری توپها به سوی یک کشتی در رودخانه اند (رایبسن، همان، ۱-۶). نیز تصویرهای ۱-۴).

۶. قاب آینه‌ای روغنی با تاریخ ۱۲۷۱ق در یک مجموعه خصوصی در تهران (یادداشت مؤلف).

۷. قلمدان روغنی با تصویرهایی از زنان و مردان مسیحی با

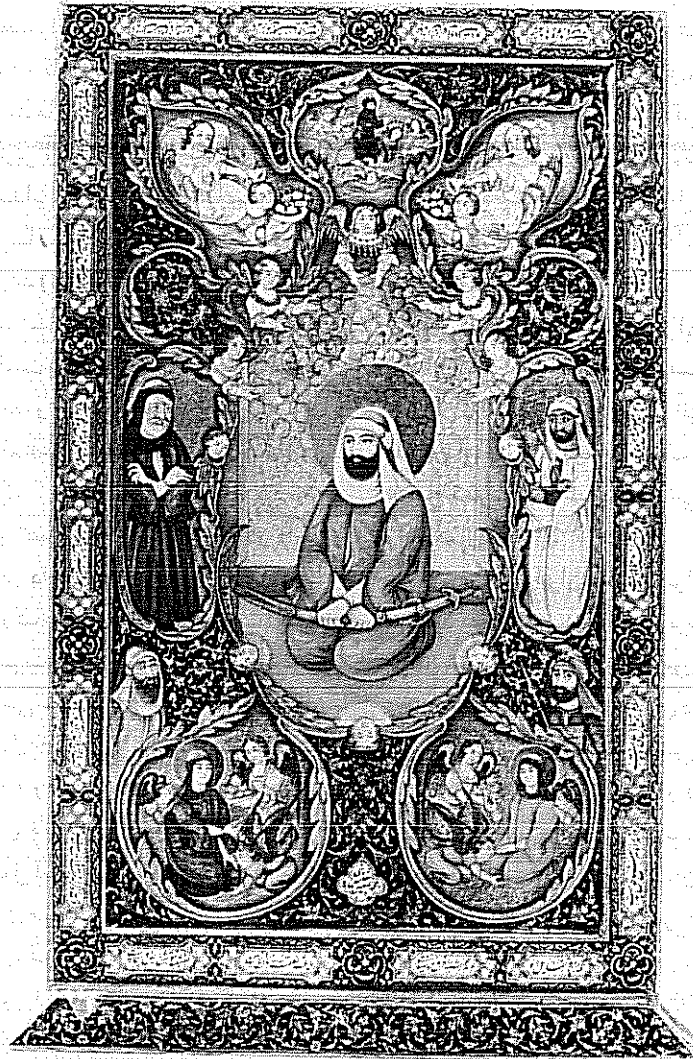
حکومتی او را به تصویر کشیده، و نام آنها را در کنار تصویرها نوشته است و پوشاک و مراسم و تشریفات آن روزگار به خوبی در آن دیده می‌شود.

۴. قلمدان روغنی دیگری از او برجاست که کارزار منوچهرخان معتمد الدوله با قبیله بنی کعب و شیخ ثامر کعبی را در کرانه رودخانه شوشتر در ۱۲۵۷ق نشان می‌دهد (نک: کسروی، ۱۶۹-۱۷۲). چهره معتمد الدوله و دیگر فرماندهان در دو بدنه قلمدان و در پیرامون آنها

ترنجهایی با نقش گل و مرغ با طراحی استادانه دیده می‌شود. بر رو و حاشیه‌های اطراف قلمدان اشعاری سروده نقاش درباره این لشکرکشی به قلم نستعلیق خوش نوشته شده که بیت آخر آن حاوی نام نقاش و تاریخ ۱۲۶۶ق است. این قلمدان در یک مجموعه خصوصی در لندن نگهداری می‌شود (کریم زاده، احوال و آثار، ۶۸۸-۶۹).

۵. یکی از معروفترین آثار محمد اسماعیل قاب آینه روغنی پرکاری است که اکنون به موزه تاریخی برن سوئیس تعلق دارد. پشت و رو داخل این قاب آینه هر یک به ۳ قاب جداگانه تقسیم شده است و روی هم رفته ۹ مجلس متفاوت را شامل می‌شود. ۳ صحنه داخل در، از بالا به پایین شامل نمای باروی شهر ایروان و برجهای

آن است که ساکنان شهر برای تماشا بالای آن گرد آمده‌اند و در بیرون حصار شهر سربازان ایرانی و روسی در کنار رودخانه در گشت و گذارند. در صحنه میانی تزار نیکلای یکم امپراتور روسیه در حالی که ناصرالدین میرزا ولیعهد ۸ ساله محمدشاه را بر زانوی خود نشانده، بر ایوان ساختمانی ستون‌دار به شیوه ایرانی جلوس کرده است. در طرف راست او محمدخان زنگنه امیر نظام نشسته، و میرزا تقی خان وزیر نظام (امیرکبیر بعدی) ایستاده، و در طرف چپ او سر وزیر روسیه



شمایل، کار اسماعیل نقاشباشی

۱۷-۱۵. از آثار او که در ۱۲۷۸ ق پرداخته شده است، نخست قلمدانی روغنی آسیب دیده است که از مکان آن آگاهی نداریم (کریم زاده، احوال و آثار، ۷۸/۱) و دیگری قلمدانی است با مجلسی از داستان مشهور شیخ صنعان و دختر ترسا که پیش تر در یک مجموعه خصوصی در تهران نگهداری می شد. آخرین آنها جلد مقوای روغنی قرآنی است در کتابخانه کاخ گلستان که زمینه سرخ و نقش گل و بوته های رنگارنگ عالی دارد. اندرون جلد نیز در داخل یک ترنج بوته ای گل زنبق کشیده شده است. جلد به دستور احتشام الدوله ساخته شده. و رقم و تاریخ آن چنین است: «نقل من عمل الاستاد محمدصادق کمترین اسماعیل نقاشباشی فی سنة ۱۲۷۸» (آتابای، فهرست قرآنها، ۹-۱۰).

۱۸. در همان کتابخانه جلد قرآن دیگری است که بومش مرقتش قهوه ای رنگ است و بر آن گل و بوته الوان نقاشی شده، و در اندرون آن بر زمینه لیمویی درون ترنجی شمایل حضرت علی و حسنین (ع) کشیده شده است. در زیر ترنج رقم «اسماعیل نقاشباشی ۱۲۷۹ ق» دیده می شود (همان، ۴۲۵).

۱۹. قلمدان روغنی دیگری از او در دست است که زیر و رو و تمامی بدنه آن مناظری از داستان شیخ صنعان و دختر ترسا و کشیشان و زنان و مردان فرنگی ترسیم، و اطراف آنها تذهیب شده، و بر لبه های اطراف قلمدان ابیاتی از ترجیع بند هاتف اصفهانی کتابت شده است و رقم «عمل کمترین اسماعیل نقاشباشی به تاریخ سنه ۱۲۷۹» دارد (کریم زاده، همان، ۷۰/۱).

۲۰. در موزه ایران باستان تهران قلمدانی از اسماعیل نگهداری می شود که بر رو و بدنه آن تصویرهایی از کشیشان و مهمانی زنان و مردان اروپایی و نیز منظره بیهوش شدن شیخ صنعان پس از دیدار با دختر ترسا ترسیم شده، و اشعاری در اطراف آن نوشته شده است و رقم و تاریخ «محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۰» دارد.

۲۱. از آثار دیگر پرداخته او در همین سال قلمدانی است که به سفارش یک معلم فرنگی ساخته شده است و احتمالاً نقش روی قلمدان تصویر خود اوست (کریم زاده، همان، ۶۹/۱).

۲۲-۲۳. دو قلمدان با موضوع مورد علاقه نقاش، یعنی داستان عشق شیخ صنعان به دختر ترسا و نیز شمایی از ساخته های او به سال ۱۲۸۱ ق برجاست (همان، ۷۱/۱، ۷۶).

۲۴. اثر بسیار پرکار و نفیس دیگری که از این نگارگر در دست است، جعبه یا درج جواهری است به اندازه $۱۱/۶ \times ۳۲/۳ \times ۲۶/۳$ سانتی متر که در موزه برن سویس نگهداری می شود و از شاهکارهای نگارگر به شمار می آید. بر رویه این جعبه صحنه جنگ هرات در زمان محمد شاه قاجار ترسیم شده که در قسمت های مختلف آن صورت صدها سرباز و سرداران جنگی و ادوات گوناگون جنگ و اسبها و فیلها و شترهای بی شمار نقش بسته است. تصویر محمدشاه سوار بر اسب و حاج میرزا آقاسی در میان آنها دیده می شود. دورنمای شهر محاصره شده هرات نیز در پشت صحنه آشکار است. در ۴ ترنج گوشه های این

حاشیه مذهب و تصویر دو درشکه که در جهت مخالف هم در حرکتند و به سفارش میرزا ابوظالب وزیر در ۱۲۷۲ ق ساخته شده است و رقم «عمل محمد اسماعیل» دارد و در یک مجموعه خصوصی نگهداری می شود (کریم زاده، همان، ۷۱/۱).

۸. در ۱۲۷۴ ق اسماعیل قاب آینه روغنی دیگری با مناظر و چهره های فرنگی پرداخته که بر روی در آن درون شکلی ترنج مانند دو درشکه ۴ چرخه را با سرنشینان فرنگی ترسیم کرده که به وسیله نگهبانان مسلح همراهی می شوند و در افق دور پشت این صحنه جزیره ای در دریا و کشتیهای صحنه را کامل می کند. در ۴ گوشه روی قاب نیز ۴ زن فرنگی با لباسهای بلند و کلاه اروپایی نقش شده است. این اثر رقم «عمل اسماعیل» دارد (همانجا، تصویر ۲۵).

۹-۱۰. در همین سال تصویر آبرنگی از میرزا آقاخان نوری صدراعظم ناصرالدین شاه، و قلمدانی روغنی با صورتهای فرنگی و داستان شیخ صنعان و دختر ترسا ساخته است که پیش تر در دو مجموعه خصوصی نگهداری می شد (یادداشت مؤلف).

۱۱. کهن ترین اثری که محمد اسماعیل در آن خود را با عنوان نقاشباشی نامیده است، قلمدانی است با تصویر بانویی ارمنی که حاشیه آن را با گل و مرغ و تذهیب پر کرده، و صاحب تصویر را «مریم سیرت مارا خانم» معرفی کرده است و رقم «عمل کمترین اسماعیل نقاشباشی پاکباز ۱۲۷۵» دارد (همان، ۶۹/۱).

۱۲. قاب آینه دیگری از او، با تصاویری از زنان فرنگی در داخل ترنجهای رویه آن، برجاست که در داخل ترنج بیضی بزرگ تر وسط گروهی از کشیشان و دختران تارک دنیا و روحانیان به حالت احترام ایستاده اند و به اجرای مراسم مذهبی اشتغال دارند. در طرف دیگر آن مجلس ضیافتی نقاشی شده که در آن افسران و مردان اروپایی در سر میز ناهار مشغول خوردن و نوشیدن هستند. درون قاب شبیه میرزا آقاخان نوری با جبه و قبای ترمه در حالی که دفتری در دست دارد و بر متکایی تکیه داده، دیده می شود. این اثر به سفارش حمزه میرزا ساخته شده است و رقم «عمل اسماعیل ۱۲۷۶» دارد و در یک مجموعه خصوصی نگهداری می شود (همانجا).

۱۳. او در همین سال قاب عینک روغنی ظریفی برای عبدالعلی میرزا احتشام الدوله پسر فرهاد میرزا و نوه عباس میرزا ساخته که در مجموعه رایسنس موجود است. در یک طرف آن تصویر تمام قد یک شاهزاده جوان در حالی که قوشی بر دست راست و پایه ای فلزی-چوبی برای استقرار پرند در دست چپ دارد و در طرف دیگر چهره دو زن اروپایی و یک زن ایرانی ترسیم شده است و رقم «اسماعیل» دارد (رایسنس، «قاب آینه»، ۱-۲).

۱۴. در موزه پارس شیراز، قسمتی از یک تابلو رنگ و روغن که تصویر زنان برهنه و مردی را نمایش می دهد موجود است که کناره آن با گل و بوته تزئین شده، و به دستور احتشام الدوله کشیده شده است و رقم و تاریخ «کمترین اسماعیل نقاشباشی ۱۲۷۷» دارد.

در داخل ترنجهایی بیضی شکل شاخه‌هایی از گل سرخ، زنبق، خوشه فندق و شکوفه بادام در زمینه زرافشان، و در لچکها نیز گل‌های ریز نقش شده است. بر پشت در قاب آینه نیز شمایی از علی (ع) و تصویر شمار بسیاری از فرشتگان و در بالای آن در ترنجی کوچک منظره معراج پیامبر (ص) و در طرفین شمایل تصویر اباذر و قنبر که به حال احترام ایستاده‌اند و در پایین در دو ترنج شمایل حسنین (ع) دیده می‌شود. بر گرد در، در ۲۴ ترنج باریک و کشیده کتیبه‌ای حاوی اشعاری در مدح علی (ع) به خط خوش نستعلیق نوشته شده که ابیات آخر آن نشان می‌دهد که قاب آینه برای ناصرالدین شاه ساخته شده است. این اثر رقم و تاریخ «محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۸» دارد (رایسنس، «آثار روغنی»، ۴۹، ۷۵-۷۴/۱، همان، ۷۴-۷۵).

افزون بر آثار تاریخ‌دار یاد شده از این هنرمند چند اثر بی تاریخ، اما رقم دار در مجموعه‌ها و موزه‌ها وجود دارد که مهم‌ترین آنها را می‌توان چنین برشمرد:

الف - قلمدان روغنی پرکاری به شیوه به اصطلاح کیانی که بر رویه آن ۵ ترنج شامل تصویر جلوس ناصرالدین شاه به همراه شاهزادگان و وزرا و... و در ۴ ترنج دیگر نقش پادشاهان قدیم ایران و داستانهای مربوط به آنها ترسیم شده است. دیواره‌های بیرونی و حتی داخل قلمدان نیز با نقوش خیالی صوفیان بزرگی چون بایزید بسطامی، شمس تبریزی، ابوالحسن خرقانی و... ترسیم شده است. تصویر خود نقاش نیز بر انتهای کتف درونی قلمدان در یک قاب بیضی شکل دیده می‌شود. در جای جای قلمدان ابیاتی در کنار تصویرها نوشته شده است، از جمله در بالا و پایین تصویر، این بیت که حاوی رقم او نیز هست، دیده می‌شود (همان، ۷۱-۷۳):

یافت زیور چو گلستان خلیل / این قلمدان ز کلک اسماعیل

ب - تصویر آبرنگ یوحنا، قدیس مسیحی.

ج - تک چهره آبرنگ محمدتقی خان پیشخدمت ناصرالدین شاه (همان، ۷۶/۱).

د - نقاشی آبرنگ دختری که شاخهای آهویی را در دست گرفته، و دختر بچه‌ای در کنار او ایستاده است و در موزه هنرهای تزئینی تهران نگاهداری می‌شود. در زیر تصویر بیتی به زبان عربی به خط نگارگر نوشته شده که نشان از آشنایی وی با زبان و ادبیات عربی دارد. رقم نقاش به صورت «کمترین محمد اسماعیل اصفهانی» در زیر تصویر دیده می‌شود.

تصویر آبرنگی نیز از ناصرالدین شاه در موزه بریتانیا نگاهداری می‌شود که تاریخ ۱۲۷۰ ق و رقم کمترین خانزاد اسماعیل دارد (همانجا). اما این اثر را نمی‌توان از کارهای نگارگر اصفهانی دانست، زیرا او هرگز در تهران و در دربار نمی‌زیسته که خود را خانزاد معرفی کند. آثار دیگری از او یا نسبت داده شده به او، در مجموعه‌ها و موزه‌ها وجود دارد

صحنه دو کتیبه حاوی «تصویر جنگ محمدشاه» و رقم نقاش «کمترین محمد اسماعیل نقاشباشی» خوانده می‌شود. بر بدنه جلو جعبه کتیبه‌ای حاوی «تصویر صف آرایی کردن محمدشاه قاجار طاب ثراه در غوریان» و بر دیواره‌های طرف راست و چپ جعبه تصویر سواره میرزا محمدخان قاجار سپهسالار (نک: کریم زاده، همان، ۷۴/۱-۷۵، که به اشتباه آن را محمدشاه پنداشته) و لشکریان او در جنگ با ترکمانان بموت (۱۲۸۰ ق) در گرگان و استرآباد (نک: سعادت نوری، ۷۵) دیده می‌شود. اشعاری نیز در وصف این نبرد و مدح ناصرالدین شاه و سپهسالار او بر بدنه جعبه نوشته شده که برخی از قسمتهای آن را مخدوش کرده‌اند. در داخل در جعبه در یک ترنج بیضی شکل مجلس سلام محمدشاه نقش شده که او دوزانو بر تخت طاووس جلوس کرده، و شاهزادگان و رجال با لباسهای رسمی در اطراف و حاج میرزا آقاسی در برابر او ایستاده است. ته جعبه نیز با نقش گل نرگس و بوته و حاشیه‌های زرین آراسته شده است و رقم و تاریخ «...محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۲» دارد (رایسنس، «آثار روغنی...»، ۴۸-۴۹، تصاویر I, IIa-b, IIIa-b, IV). می‌توان گمان برد که این جعبه تاریخی را استاد هنرمند به امر و سفارش میرزا محمدخان قاجار دولو سپهسالار اعظم ناصرالدین شاه ساخته بود، ولی سپس رقبای او به نحوی نام او را در اشعار روی جعبه مخدوش کرده‌اند.

۲۵. از آثار سال ۱۲۸۳ ق نگارگر، قلمدانی به اصطلاح کیانی در دست است که بر رویه آن تصویر ناصرالدین شاه و درباریان و در اطراف آن تصویرهای خیالی پادشاهان اسطوره‌ای و بر دیواره‌های آن تصویر ابراهیم ادهم و دیگر صوفیان نگاشته شده، و داخل آن بر از نقش و نگار است. بر دماغه داخل قلمدان تصویر خود نقاش با کلاه بلند و ریش و سبیل و عینک که مشغول نقاشی است، دیده می‌شود. رقم نقاش به صورت «اسماعیل نقاشباشی» بر اثر وجود دارد (کریم زاده، احوال و آثار، ۷۱-۷۲).

۲۶. جلد روغنی یک نسخه از دیوان حافظ از دیگر کارهای نقاش است که در ۱۲۸۴ ق کشیده شده است. یکی از مجالس آن دو تن از شاعران را نشان می‌دهد که در میانه مجلس به بحث و مشاعره نشسته‌اند و در پیرامون آنها اشخاص دیگری دور مجلس دیده می‌شوند و اطراف آنها با نقش گل و مرغ تزیین شده است و رقم «کمترین محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۴» دارد (همانجا).

۲۷. جلد روغنی دیگری از او در دست است که مجلس درس گروهی از عارفان را نمایش می‌دهد. در این تصویر شمس تبریزی کتابهایی را در آب می‌افکند و دیگران قصد آن دارند که کتابها را از آب بگیرند. این جلد در کتابخانه کاخ گلستان نگاهداری می‌شود و رقم و تاریخ «محمد اسماعیل نقاشباشی ۱۲۸۶ ق» دارد (آتابای، فهرست دیوانها...، ۳۰۷/۱-۳۰۶).

۲۸. آخرین اثر تاریخ‌دار او قاب آینه کشوی روغنی زیبایی است که در موزه برن به شماره ۷۳/۱۳ نگاهداری می‌شود. بر پشت این قاب آینه

که به شیوه او تهیه شده، یا حتی رقم او را دارد، اما می‌تواند کار شاگردان این نگارگر یا ساخته شده در کارگاه او باشد (نک: رابینسن، «آثار روغنی»، 50، تصویر VIB).

مآخذ: آتابای، بدری، فهرست دیوانهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ هو، فهرست قرآنهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ سپهر، امیر-محمد، «آقانبج اصفهانی قلمدان ساز»، هنر و مردم، ۱۳۴۴ ش، ش ۳۱؛ سعادت نوری، حسین، «سپهسالارها»، یغما، ۱۳۴۵ ش، سن ۱۹، ش ۲؛ کریم زاده، محمدعلی، «آقانبج علی نقاش باشی اصفهانی»، هنر و مردم، ۱۳۵۴ ش، س ۱۴، ش ۱۵۹-۱۶۰؛ هو، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصدساله خوزستان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Blunt, W., *Isfahan Pearl of Persia*, London, 1914; Robinson, B. W., «A Lacquer Mirror-Case of 1854», *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 1967, vol. V; id, «Persian Lacquer in the Bern Historical Museum», *ibid*, 1970, vol. VIII.
یحیی ذکاء

اسماعیلی، ابوبکر احمد بن ابراهیم بن اسماعیل جرجانی (۲۷۷- اول رجب ۳۷۱ ق/ ۸۹۰- ۳۶ دسامبر ۹۸۱ م)، محدث و فقیه شافعی، نیای وی اسماعیل، خود از راویان بود و سهمی در تاریخ جرجان (ص ۱۲۹-۱۳۰) از وی مستقلاً نام برده است (نیز نک: اسماعیلی، ۵۷۷/۲). پدرش به تحصیل فرزند عنایتی تام داشت و ظاهراً خود نیز از اهل علم و دانش بوده است (نک: منصور، ۸۴-۸۵، ۱۰۲).

چنین می‌نماید که اسماعیلی در جرجان متولد شده باشد؛ چنانکه او خود گفته، در ۲۸۳ ق در حالی که کودکی بیش نبوده، همراه پدرش به مجلس حدیث حسین بن حفص جرجانی حاضر شده است (۶۲۵/۲-۶۲۶؛ سهمی، ۱۹۰). افزون بر این، در همان سالهای کودکی به رسم آن روزگار در مجلس دیگر محدثان جرجانی نیز حضور می‌یافت (نک: منصور، ۱۰۱-۹۹). سهمی در ضمن حکایتی آورده است که وی در خردسالی نزد ابراهیم بن هانی مُهلَبی احکام فقهی را بر مذهب شافعی فرا گرفته است (ص ۸۶).

در بررسی سفرهای علمی او می‌بایست پایه را بر المعجم خود وی و تاریخ سهمی نهاد، چنانکه خودش یادآور شده است، وی هنگامی که خیر درگذشت ابن ضریس رازی (۲۹۴ ق) را که مشتاق شرکت در محفل او بود، دریافت کرد، به اصرار از خانواده‌اش خواست تا با سفر وی برای تحصیل علم و حدیث موافقت کنند. و چون توانست نظر مساعد آنان را جلب کند، راهی نسا شد و در آنجا از حسن بن سفیان نسوی، محدث مشهور بهره گرفت. آنگاه به جرجان بازگشت و بار دیگر در ۲۹۶ ق راهی بغداد شد (سهمی، ۸۶-۸۷؛ نیز نک: ذهبی، سیر...، ۴۵۰/۱۳). گذار وی بر بسطام، ری، همدان، دینور و خُلوان نیز در راه این سفر بوده است (نک: منصور، ۱۱۰-۱۱۶). در همان سال از حضور کوتاه وی در انبار و نیز کوفه آگاهی داریم (اسماعیلی، ۳۹۲، ۳۹۱/۲؛ ۵۸۲/۲؛ سمعانی، ۲۳۹/۱). وی در ادامه این سفر، در همان سال برای گزاردن مناسک حج و نیز استماع از شیوخ حدیث رهسپار مکه شد (اسماعیلی، ۴۰۱/۱). در راه بازگشت از مکه، از حضور دوباره او در

کوفه و بغداد و استماع حدیث در آن دو شهر نشانه‌هایی در دست است (نک: هو، ۴۰۲/۱، ۵۳۹/۲). ابوبکر در ۲۹۸ یا ۲۹۹ ق در رویان بوده، و در آنجا از محمد بن هارون رویانی حدیث شنیده است (هو، ۳۹۷/۱-۳۹۹، ۴۷۶) و این نشان می‌دهد که وی پس از سفر خود به عراق و حجاز، به ایران بازگشته بوده است.

در دوره دیگری از سفر، وی پس از ۳۰۰ ق بار دیگر در بغداد بوده است (هو، ۵۳۹/۲). همچنین از حضور او در دیگر شهرهای عراق، جزیره و خوزستان چون بصره، ابله، واسط، سامرا، تکریت، موصل، عبادان، اهواز و عسکر مکرم اطلاع داریم که می‌بایست در خلال سفرهای وی به بغداد بوده باشد (برای استماعات او در این شهرها، نک: منصور، ۱۲۴-۱۳۲). درست نمی‌دانیم که وی چه هنگام به جرجان بازگشته است، چنانکه به درستی آگاهی نداریم که حضور او در شهرهای نزدیک به جرجان چون استراباد و دهستان در چه مرحله‌ای صورت گرفته است (نک: هو، ۱۳۳-۱۳۴). می‌دانیم که وی برای استماع حدیث بارها به نیشابور رفته، و در آنجا از مشایخ حدیث شنیده است (سمعانی، ۲۴۰/۱). سفر او به نیشابور برای طلب علم می‌بایست در دوره جوانی وی صورت گرفته باشد (نک: منصور، ۱۳۹)، اما از حضور وی در نیشابور در ۳۱۷ ق نیز آنگاه که خود شیخی مدرس بود، آگاهی (سمعانی، همانجا).

اسماعیلی نام ۴۱۰ تن از شیوخ خود را در المعجم آورده است و منصور علاوه بر این عده، توانسته است نام ۲۰ تن دیگر از مشایخ وی را گرد آورد (نک: ص ۱۹۹-۲۰۲). از میان این مشایخ و استادان، کسانی چون ابویعلی موصلی (اسماعیلی، ۳۱۱/۱)، ابن عقده (هو، ۳۷۶/۱)، محمد بن عثمان بن محمد بن شبیه (هو، ۳۹۱/۱)، ابوجعفر محمد بن حسین اشنانی (هو، ۴۰۷/۱)، محمد بن عبدالله بن مملک، متکلم امامی که به معتزله گرایش داشت (هو، ۴۲۹/۱)، ابن خزیمه نیشابوری (هو، ۴۳۰/۱)، ابوخلیفه فضل بن حباب جُمَحی (هو، ۷۶۰/۲)، ابوعوانه اسفراینی (هو، ۷۹۶/۲) و ابوبکر احمد بن اسحاق صبغی (ذهبی، همان، ۴۸۴/۱۵) قابل ذکرند.

اسماعیلی گذشته از فقه و حدیث، در تفسیر و نیز غریب القرآن و غریب الحدیث تبحر داشت و ابن حجر در فتح الباری در برخی مواقع از دیدگاههای او در این زمینه‌ها بهره برده است (نک: ۳۵۹/۱، ۳۰۰/۳). وی همچنین در نقد رجال نیز دست داشت و نظریات او در این باره در المعجم وی و نیز دیگر منابع منعکس شده است (نک: منصور، ۲۴۰-۲۵۸). ابوالطیب طبری در حق وی گفته است که ابوبکر میان اصول، فقه و حدیث جمع کرده بود (نک: ابن عساکر، ۱۹۴) و حاکم نیشابوری از او به «شیخ المحدثین و الفقهاء» یاد کرده است (سمعانی، همانجا). سمعانی نیز او را «امام اهل جرجان» خوانده، و گفته است که در فقه و حدیث مرجع مردمان بود (نک: ۲۳۹/۱)؛ چنانکه ذهبی او را شیخ الاسلام لقب داده است (همان، ۲۹۲/۱۶).

اسماعیلی در فقه بر مذهب شافعی بود و در کتب طبقات شافعیان، از

۱۹۴: ذهبی، تذکره...، ۹۴/۳، سیر، همانجا؛ سیوطی، ۱۱۱/۱). این کتاب در ۴ جزء بوده است (ذهبی، همانجا) و نسخه‌ای از آن در اختیار ابن حجر عسقلانی (فتح...، ۴۰۴/۱۰) بوده، و به گزارش منصور (ص ۱۰۷) در ۱۷۵۴ مورد از آن در فتح الباری بهره برده است. منصور در مقدمه خود بر المعجم، برخی از خصوصیات این کتاب را براساس نقلهای ابن حجر شناسایی کرده است (نک: ص ۱۶۸-۱۷۸). اسماعیلی بر این کتاب مدخلی نوشته بوده که مورد استفاده ابن حجر عسقلانی در «هدی الساری» (ص ۸-۹) و فتح الباری (۱۸۷/۵-۱۸۸) و نیز دیگران واقع شده است. ۲. المسند الکبیر، که در حدود ۱۰۰ جزء بوده است (نک: ذهبی، تاریخ...، ۴۹۲: سبکی، ۸/۳؛ برای نقل از آن، نک: ابن حجر، همان، ۲۹۳/۱۱، ۱۳۵/۱۲، لسان...، ۶۴/۴). ۳. احادیث الاعمش (سیوطی، ۱۵۵/۲). ۴. حدیث یحیی بن ابی کثیر (ابن حجر، فتح، ۳۵۰/۱). ۵. رساله فی العقیده، که به اهل گیلان ارسال داشته بوده است (ابن تیمیه، ۳۹۲). ۶. العوالی (ابن تغری بردی، ۱۴۰/۴). ۷. الفراند (همانجا). ۸. مسند یحیی بن سعید الانصاری (ابن حجر، «هدی الساری»، ۳۲۳).

گویا اسماعیلی در فقه نیز تألیف مستقل داشته است (نک: خلیلی، ۷۹۳/۲: ذهبی، العبر، ۱۳۷/۲).

چند تن از فرزندان و نوادگان اسماعیلی از محدثان و فقهای جرجان بوده‌اند:

۱. ابوسعید اسماعیل بن احمد (۳۳۳-۱۵ ربیع الآخر ۳۹۶ق/۹۴۵-۱۹ ژانویه ۱۰۰۶م). وی نزد پدرش پرورش یافت و در فقه، اصول فقه، ادبیات و کلام متبحر شد و به تدریس فقه پرداخت. مسند مالک بن انس، تهذیب النظر در اصول فقه و الاثریه که در آن به رد جصاص پرداخته از تألیفات اوست. وی به بغداد سفری داشته، و در ۳۸۵ق به حج رفته است. املاک او را قابوس بن وشمگیر مصادره کرد (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۱۳۳-۱۳۵؛ خطیب، ۳۰۹/۶؛ ابواسحاق، ۱۲۹؛ ابن جوزی، ۲۳۱/۷؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۹؛ ذهبی، سیر، ۸۷/۱۷؛ صفدی، ۸۷/۹؛ استنوی، ۵۱۱-۵۲).
۲. ابونصر محمد بن احمد (دربیع الآخر ۴۰۵/اکتبر ۱۰۱۴). او نیز نزد پدرش دانش آموخت و در ری و همدان، عراق و مکه حدیث شنید. نخستین تدریس او در ۳۶۶ق در مسجد صفارین بود و پس از وفات پدر، به مسجدی که پدرش در آنجا به تدریس می‌پرداخت، منتقل شد. قابوس بن وشمگیر چندی او را به زندان افکند و اموالش را مصادره کرد (برای شرح حال او، نک: سهمی، ۵۲۱-۵۲۲؛ ابواسحاق، همانجا؛ سمعانی، ۲۵۱/۱؛ ذهبی، همان، ۸۹/۱۷؛ استنوی، همانجا).

۳. ابوالعلاء سری بن اسماعیل بن احمد (۳۶۰-۴۳۰ق/۹۷۱-۱۰۳۹م). ابوالعلاء نزد پدرش تحصیل کرد و از جدش حدیث شنید. همراه پدر به مکه رفت و در آنجا و هم در مدینه، کوفه، بغداد و نیز همدان و ری حدیث شنید. در جرجان فقه و فرائض تدریس می‌کرد (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۲۳۵؛ ذهبی، همان، ۵۲۰/۱۷؛ سبکی، ۲۸۱/۴؛

فقیهان آن مذهب شمرده می‌شد (نک: عبادی، ۸۶؛ ابواسحاق، ۱۲۴؛ سبکی، ۷۳/۳؛ استنوی، ۵۰/۱). بازمانده‌های رساله فی العقیده و همچنین برخی منقولات دیگر از اسماعیلی، از اعتقاد وی به نظام فکری اصحاب حدیث حکایت دارد (نک: ابن تیمیه، ۳۹۲؛ ذهبی، همان، ۲۹۵/۱۶؛ منصور، ۱۸۷-۱۹۴). با اینهمه، ابن عساکر (ص ۱۹۲-۱۹۵) و سبکی (۹۲/۴-۹۳) او را از اشعریان پنداشته‌اند.

در میان شاگردان و راویان وی، می‌توان از ابواسحاق ابراهیم بن محمد اسفراینی (سمعانی، ۲۲۵/۸)، احمد بن علی ابن منجوبه اصفهانی (همو، ۴۵۰/۱۲)، ابوحامد احمد بن ابی طاهر اسفراینی (سهمی، ۸۹)، ابوسعید احمد بن محمد مالینی (همو، ۸۸)، سهمی مؤلف تاریخ جرجان (ص ۲۰۹، ۲۱۰)، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (سبکی، ۱۳۶/۵-۱۳۷) و حاکم نیشابوری، محدث نامدار (ذهبی، همان، ۲۹۳/۱۶) یاد کرد. منصور نام ۱۰۴ تن از شاگردان و راویان او را فراهم آورده است (ص ۲۰۲-۲۱۵).

هنگامی که خبر درگذشت ابوبکر به بغداد رسید، سهمی که خود در بغداد بود، می‌نویسد که فقها و محدثان شافعی و نیز حنبلی چون ابوحامد اسفراینی، ابوالحسین ابن سمعون، ابوالحسن تمیمی، ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص ابن شاهین و همچنین قریب ۳۰۰ تن از مشایخ و فقها در مسجد ابوالقاسم دارکی چند روز به سوگواری نشستند و ابومحمد عبدالله بن احمد رُزجاهی در مرثیه وی شعری بلند سرود (ص ۸۹-۹۲).

آثار:

الف - چاپی: المعجم، که اسماعیلی در آن از ۴۱۰ شیخ خود، احادیثی به اسناد متصل روایت کرده است. این کتاب در مدینه (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م) به کوشش زیاد محمد منصور در ۲ جلد به چاپ رسیده است. از این کتاب تنها یک نسخه در کتابخانه ولی‌الدین در استانبول شناخته شده است. منصور در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشته، درباره اهمیت آن و روش مؤلف و همچنین از سماعاتی که بر روی نسخه دیده می‌شود و نشان از اعتبار و تداول آن میان محدثان و علما دارد، بحث کرده است (ص ۲۲۸-۳۰۰). این کتاب به روایت احمد بن محمد برقانی از طریق ابوطاهر سلفی در دسترس ما قرار گرفته است (نک: اسماعیلی، ۳۰۷-۳۰۵/۱). تاریخ آغاز تألیف کتاب جمادی الاول ۳۶۱ بوده است (همو، ۳۱۰/۱).

شوتسینگر در کتابی با عنوان «کتاب المعجم ابوبکر اسماعیلی» به تفصیل درباره این کتاب و نسخه آن و خصوصاً تداول نسخه و سماعاتی که بر آن مضبوط است، به تحقیق پرداخته است (نک: ص 64-106).

ب - خطی: جزئی‌مشمول بر احادیث وی همراه روایات دیگر محدثان در کتابخانه ظاهره در دمشق نگهداری می‌شود (نک: GAS, I/202).

ج - آثار یافت نشده: مهم‌ترین این آثار عبارتند از: ۱. المستخرج علی صحیح البخاری، و در برخی منابع: علی الصحیحین (نک: ابن عساکر،

اسنوی، ۵۳/۱).

۴. ابو معمر مفضل بن اسماعیل بن احمد (۳۶۰-۴۳۱/ق/۹۷۱-۱۰۴۰م). وی در جرجان متولد شد و نزد پدر و جدش شاگردی کرد. در بغداد و مکه حدیث شنید و در ۳۸۶ق به جرجان بازگشت. او از جدش بهره‌آفی برد و پس از آنکه پدرش درگذشت، در جرجان به مقام افتاء رسید. وی علاوه بر فقه و حدیث در شعر نیز دستی داشته است (برای شرح احوال او، نک: سهمی، ۹۲، ۵۳۵؛ تعالی، ۴۳/۴-۴۷؛ سمعانی، ۲۴۲/۱؛ ذهبی، همان، ۵۱۸/۱۷، العبر، ۱۷۶/۳؛ سبکی، ۳۱/۵).

همچنین باید از ابوسعید سعد بن اسماعیل بن احمد که در مکه، بغداد، کوفه، عکبرا، همدان و زی حدیث شنیده بود (نک: سهمی، ۲۳۵-۲۳۶)، ابوالفضل مسعدة بن اسماعیل بن احمد (د رمضان ۴۴۴/۲۳۵-۱۰۵۳) (نک: همو، ۵۳۶؛ سمعانی، ۲۴۳/۱)، فرزند او اسماعیل (د ۴۷۷ق) (نک: همانجا؛ ابن جوزی، ۱۰/۹؛ ذهبی، همان، ۲۸۶/۳) و ابوالحسن بشر بن اسماعیل بن احمد (نک: سهمی، سمعانی، همانجاها) که همگی از جمله محدثان بودند، یاد کرد (درباره خاندان اسماعیلی، نک: منصور، ۸۵-۹۴).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تبری بردی، النجوم؛ ابن تیمیه، احمد، «شرح حدیث النزول»، ضمن ج ۵ مجموع فتاوی، ریاض، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ ابن جوزی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، بولاق، ۱۳۰۱ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ همو، «هدی الساری»، همراه فتح الباری (المقدمه)؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۲۷ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسماعیلی، احمد، المعجم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ تعالی، عبدالملک، بیمة الدرر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ق؛ خلیلی، خلیل، الارشاد، به کوشش محمد سعید بن عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۲۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارزووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن سبونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبد الوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طنحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، الاساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی مملسی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سیوطی، تدریب الراوی، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، الروافی بالوفیات، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ عیادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش بوستایستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ منصور، زیاد محمد، مقدمه بر المعجم (نک: همو، اسماعیلی)؛ نیز:

GAS;Schutzinger,H.,Das Kitāb al-Mu'gam des Abū Bakr al-Isma'īlī, Wiesbaden, 1978.

حسن انصاری

اسماعیلیه، استان، شهر و کانالی در مصر:

استان اسماعیلیه: این استان در شمال شرقی مصر واقع است و از ۱۹۶۰م جزو تقسیمات کشوری مصر گردید (رمزی، ۲(۱)/۶؛ عقون،

۲۳۰؛ کشف، ۹، ۱۳۳، ۱۳۴؛ بستانی). استان که در منطقه‌ای مربع شکل قرار گرفته، از شرق به کانال سوئز، از جنوب در امتداد کانال به حوزة «البحیره العرة الکبری» و از شمال به پُرت سعید منتهی می‌شود و شامل شهر اسماعیلیه و حومه آن در مرکز، شهر قنطره در شمال و صحرای التل الکبیر در غرب است (همانجا؛ بریتانیکا، VI/415؛ EI²؛ نیز نک: فاعور، ۶۰).

وسعت استان ۱۴'۴۱۶ کیلومتر است (بررسی اجمالی، ۳۵؛ قس: بروکهاوس)، بر اساس سرشماری ۱۹۶۶م جمعیت آن بالغ بر ۳۴۴'۸۰۰ نفر بود که در ۱۹۷۰م به ۳۹۵ هزار نفر و در ۱۹۸۳م به ۴۴۷ هزار نفر رسیده است (بریتانیکا، همانجا). وجود پایگاه نظامی در ناحیه غربی شهر اسماعیلیه که در جنگ جهانی اول توسط انگلیسیها تأسیس گردید، به این استان اهمیت سوق الجیشی بخشیده است. این پایگاه اکنون در دست ارتش مصر است. اراضی استان عمدتاً از بیابانها و صحراها تشکیل شده است و شنزارهای وسیع در ساحل کانال سوئز که از شمال به جنوب امتداد می‌یابد، مجموعاً مانع از توسعه کشاورزی در این ناحیه گردیده است؛ تنها در نواحی شمالی استان به سبب بارندگیهای زمستانی، میوه، سبزی و مرکبات، به صورت دیم کشت می‌شود. یکی دیگر از فعالیتهای اقتصادی آن دامداری و پرورش ماهی است (همانجا).

چنانکه رمزی می‌نویسد (۲(۲)/۸۰، ۳۰۰)، ناحیه‌ای به نام اسماعیلیه از نظر اداری ابتدا در ۱۹۳۶م شکل گرفت و در ۱۹۳۷م بر مبنای تصمیم وزارت دارایی از نظر اداری و مالی ناحیه مستقلی شد. این ناحیه از مناطق خالد مرعی، ادفینا و فزاره جدا شده بود. در ۱۹۴۳م نیز بر اساس مصوبه مدیریت غربی، ۱۰ منطقه از نواحی کفر سعد، کفر سلیمان بحری و کفر بطیخ جدا شد و نام اسماعیلیه، منسوب به خدیو اسماعیل پاشا، یافت. اما از آنجا که نقاط تحت پوشش اسماعیلیه مزبور با تقسیمات جغرافیایی - اداری استان اسماعیلیه تفاوت دارد، این تشابه فقط اسمی است (نک: مونس، ۳۱۴-۳۱۵، ۳۲۰؛ فاعور، ۵۹).

شهر اسماعیلیه: این شهر با ۳۰ و ۳۵ عرض شمالی و ۳۲ و ۱۶ طول شرقی در ساحل غربی کانال سوئز و در شمال دریاچه تمساح واقع است (بریتانیکا، V/453). از همین رو، در آغاز با نام روستای تمساح شناخته می‌شد (رمزی، ۲(۱)/۶؛ بستانی؛ بریتانیکا، VI/415).

تاریخچه بنیان‌گذاری: اسماعیلیه در محل پیشین جزیره عیبط (مبارک، ۲۰۱/۱) واقع بر تپه‌هایی با ارتفاع بالغ بر ۱۶ متر که به تلال الجسر (تپه‌های پُل) شناخته می‌شد (بروکلمان، ۵۷۷؛ رمزی، همانجا)، توسط بازرس کل شرکت احداث کانال سوئز، فردینان دولسپس بنیاد نهاده شد و ابتدا اردوگاههایی در آن ساخته شد و به عنوان محل استقرار کارگران و مهندسانی که برای تأسیس کانال سوئز مشغول به کار بودند، مورد بهره‌برداری قرار گرفت (بستانی؛ EI²؛ بریتانیکا، همانجا). دولسپس آن را شهر میان چند دریا نامید (یانگ، ۳۱۱، ۳۱۲؛ EUE).

شد - بود و در خلال فعالیت جنبش ملی مصر برای لغو قرارداد استعماری ۱۹۳۶م - که بر اساس مفاد آن، کل منطقه کانال به اشغال انگلستان در آمده بود - این شهر به کانون مبارزات ضد استعماری بدل شد (نک: بشری، ۴۳، ۵۵۴-۵۶۲؛ بنا، ۵۹-۶۹، ۷۱، ۷۹؛ میشل، ۹۲؛ آقایی، ۶۲، ۷۹-۸۲). اما پس از اعتراضات دامنه‌دار مردم بر این قرارداد، سرانجام دولت مصر در ۸ اکتبر ۱۹۵۱ به لغو یک جانبه آن ناگزیر گردید و در پی آن اسماعیلیه کانون درگیری و برخوردهای مداوم میان نیروهای انگلیس و پلیس مصر شد (نک: همو، ۱۰۲-۱۰۱؛ بشری، ۲۴-۲۵، ۳۳۵-۳۳۶، ۳۵۴-۳۵۵، ۳۵۶؛ جهان معاصر، ۳۳۹) و آنگاه که ارتش انگلیس تلاش کرد تا پلیس شهر اسماعیلیه را خلع سلاح کند، آنان مقاومت کرده، حاضر به ترک پاسگاه خود نشدند. این حادثه در ۲۵ ژانویه ۱۹۵۲ منجر به جنگی نابرابر و ۶ ساعته میان نیروهای مصر به پشتیبانی و رهبری جمعیت اخوان المسلمین از یک طرف و نیروهای انگلیس از طرف دیگر گردید که طی آن ۴۳ نفر مصری کشته، و ۷۲ تن زخمی شدند (متولی، ۱۰، ۱۴، ۷۷، ۹۶-۹۷، ۱۸۰؛ ناتینگ، ۳۵-۳۶) و سرانجام، نیروهای مصری پس از اتمام مهماتشان، ناچار به تسلیم شدند. این حادثه که خشم مردم را برانگیخت، زمینه ساز تظاهرات خونینی در سراسر قاهره گردید که به شبه سیاه شهرت یافت (بستانی؛ متولی، ناتینگ، همانجاها؛ قس: هیکل، ۴۶).

اسماعیلیه که تا اوایل ۱۹۵۶م مقر نظامی و پایگاه نیروی هوایی و مرکز نیروهای مسلح مستعمراتی انگلستان به شمار می‌رفت (جهان معاصر، ۳۳۸-۳۳۹)، سرانجام، پس از ملی شدن کانال سوئز در ژانویه ۱۹۵۶ نیروهای نظامی انگلیس، بر اساس مفاد قرارداد ۱۹۵۴م از اسماعیلیه بیرون رانده شدند، اما متعاقب آن در اکتبر همان سال انگلیس و فرانسه و اسرائیل، اقدام به تجاوزی مسلحانه به مصر نمودند و طی این جنگ بندر اسماعیلیه به اشغال نیروهای متجاوز درآمد (اون، ۱۳۷-۱۳۹؛ الموسوعه...، ۵۲۱/۵-۵۲۲، ۵۲۶؛ صالح، ۷۳؛ هلد، ۳۴۲).

پس از جنگ ۶ روزه ژوئن ۱۹۶۷ اعراب و اسرائیل و بسته شدن کانال سوئز، بنیاد اقتصادی شهر اسماعیلیه تا مدتها متزلزل شد و بر اثر بمباران و حملات بی وقفه شهر توسط نیروهای اسرائیلی در سپتامبر ۱۹۶۸، دولت مصر رسماً اقدام به تخلیه شهرهای ساحلی کانال از جمله اسماعیلیه کرد (الموسوعه، ۵۸۴/۵؛ هلد، همانجا). سپس جمعیت اسماعیلیه تدریجاً روبرو به افزایش نهاد، چندان که، تا پیش از ۱۹۷۰م به ۱۱۶'۳۰۰ نفر رسید (نک: لاروس بزرگ) و در ۱۹۷۱م بالغ بر ۱۷۲'۸۰۰ نفر گردید. در جنگ ۱۹۷۳م میان اعراب و اسرائیل، شهر اسماعیلیه به سبب موقعیت سوق الجیشی شاهد حوادث بسیاری از جمله بسته شدن مجدد کانال سوئز شد و به مهاجرت مردم اسماعیلیه به شهرهای دیگر منجر گردید (الموسوعه، ۵۹۹/۵، ۶۰۱، ۶۰۴-۶۰۸؛ دی بیلی، ۳۰۷-۳۱۱؛ نجاتی، ۸۰-۸۴، ۱۲۶-۱۲۸). پس از گشوده شدن کانال در ۱۹۷۵م، مهاجران دوباره به اسماعیلیه بازگشتند و در ۱۹۷۶م جمعیت شهر به ۱۴۵'۹۳۰ نفر رسید و اسماعیلیه تدریجاً روی در ترقی و

خدیدو اسماعیل پاشا (حک ۱۸۶۳-۱۸۷۹م) به این شهر که از موقعیت استراتژیکی برخوردار بود، توجه خاصی مبذول داشت و دستور نقشه پردازی و نوسازی شهر را صادر کرد و آن را اسماعیلیه نامید (عمون، ۲۱۹؛ رمضان، ۲۱؛ المقتطف، ۵۸/۳).

اسماعیلیه در ۱۸۶۴م با ویژگیهای سبک معماری سده ۱۹م و ساختاری شبیه به شهر رویرا در فرانسه، با خیابانهای عریض و میدانگاههای مشجر، باغها و مزرعه‌هایی که شهر را از ۳ طرف در برگرفته‌اند و نیز مدارس و حمامهای زیبا، هتل‌های مدرن و کاخ باشکوه حکومتی با هزینه و وام‌های کلان، ساخته شد (رمضان، ۲۱-۲۲؛ خانجی، ۱/۲۶۶؛ افریقا، IV/265؛ بستانی؛ بستانی، ۳/۶۲۷)، چندان که تنها هزینه دیوارهای کاخ حکومتی (سرایه) اسماعیلیه ۳۸'۸۲۰ لیره و هزینه ساختمان کامل آن بالغ بر ۲۸۶'۲۰۱ لیره مصری گردید (مبارک، ۱/۲۱۳؛ رمضان، ۷۹-۸۰). شهر اسماعیلیه به دو بخش تقسیم می‌شد: بخشی از آن عرب نشین و بخش دیگر اروپایی نشین بود که این بخش پیوسته روی در ترقی داشت (خانجی، همانجا؛ بنا، ۷۱).

موقعیت تاریخی و سیاسی: شهر اسماعیلیه در مدت حفاری کانال سوئز از اهمیت بسیار برخوردار بود، اما پس از پایان پذیرفتن عملیات حفر کانال، تا مدتی از اهمیت آن کاسته شد و جمعیت آن روبرو به کاهش نهاد، چندان که بخش عمده کارکنان مستقر در آنجا به پرت سعید کوچیدند و این شهر که طبق برآورد اولیه مهندسی شهر ظرفیت ۱۵ هزار نفر سکنه داشت، در ۱۸۷۰م تنها ۳ هزار نفر در آن می‌زیستند و تا حدود ۲۰ سال افزایش چندانی نیافت و جمعیت آن بین ۴ هزار تا ۶ هزار نفر در نوسان بود (بستانی). ولی پس از آنکه کمپانی کانال سوئز اسماعیلیه را دفتر مرکزی ستاد عملیات خود قرار داد، قسمت اروپایی نشین شهر توسعه یافت و این شرکت نفوذ خود را بر سراسر شهر گسترش داد، تا جایی که راه‌های منتهی به اسماعیلیه را در کنترل خود گرفت و ورود و خروج به شهر تنها با اجازه این شرکت میسر بود. در طول این مدت جمعیت آن به طور چشمگیری روبرو به افزایش نهاد (رمزی، همانجا؛ EI²؛ نیز نک: بنا، همانجا).

انگلستان که پس از انعقاد قرارداد ۱۹۰۴م با فرانسه، در استعمار مصر دیگر منازعی نداشت، در خلال جنگ جهانی اول در قسمت غربی شهر اسماعیلیه استحکامات نظامی خود را مستقر کرد و اسماعیلیه در ۱۹۱۶م به شهری نظامی بدل گردید و پایگاه استقرار نیروهای نظامی متفقین شد. تا پس از جنگ جهانی دوم این پایگاه همچنان رو به گسترش بود، چندان که تا ۱۹۵۰م بزرگ‌ترین مرکز نظامی انگلستان و یکی از بزرگ‌ترین مراکز نظامی جهان به شمار می‌رفت. جمعیت اسماعیلیه که پس از پایان جنگ جهانی اول به ۱۵ هزار نفر رسیده بود، پس از جنگ جهانی دوم از مرز ۵۰ هزار نفر گذشت (بریتانیکا، ۷/453؛ بستانی؛ EI²).

اسماعیلیه مرکز شکل‌گیری هسته اولیه، و تا مدتها قرارگاه جمعیت اخوان المسلمین - که در مارس ۱۹۲۸ به رهبری حسن البنا بنیاد نهاد

بیشرفت نهاد. ساختمانهای جدیدی در آن ساخته شد و جمعیتش همچنان در افزایش بود، تا جایی که در ۱۹۸۸م به حدود ۲۳۶۲۰۰ نفر رسید (بریتانیکا: VI/415؛ «سالنامه...»، 753).

موقعیت اقتصادی - فرهنگی: اسماعیلیه پس از بازگشایی کانال سوئز در ۱۹۷۵م، تدریجاً مسیر رشد و ترقی در پیش گرفت و ویژگیهای یک منطقه صنعتی - تجاری را پیدا کرد و مراکزی در زمینه صنایع غذایی، کارخانه‌های تراکتورسازی، موتورسازی و کارگاههای کشتی سازی در آنجا تأسیس شد. دانشگاه کانال سوئز نیز در همین سال گشایش یافت. در اوایل دهه ۱۹۸۰م نیروگاه برق در شهر احداث گردید (بریتانیکا، همانجا).

شهر و بندر اسماعیلیه ترمینال کشتیرانی و چهارراه ارتباطات محسوب می‌شود و از این رو، در رونق تجارت مصر نقش مهمی ایفا می‌کند. از اسکله این بندر در ساحل شمالی دریاچه تمساح برای صدور نفت بهره‌برداری می‌شود. در بخشی از ساحل آن نیز معادن سنگ ایناس استخراج می‌گردد. همچنین شهر اسماعیلیه دارای شبکه آبرسانی است که بخشی از آن از طریق آبهای زیرزمینی تأمین می‌گردد (لا روس بزرگ: EUE).

در ۱۸۶۸م شهر اسماعیلیه به شبکه ارتباطی راه آهن مصر پیوست (EI²). خط آهن اسماعیلیه و اسماعیلیه-سوئز توسط اسماعیل پاشا احداث شد (رمضان، ۳۶، ۲۷). اسماعیلیه همچنین به عنوان مرکز تلاقی خطوط آهن به شمار می‌رود (بریتانیکا، همانجا: EI¹).

در طول حفر کانال سوئز بر اساس نیازهای شرکت کانال، خطوط تلگرافی در اسماعیلیه احداث گردید. سپس در ۱۸۶۷م به علت ازدیاد جمعیت، دولت در صدد احداث خطوط تلگرافی جدیدی برآمد. در ۱۸۶۹م ارتباط پستی میان اسماعیلیه و پرت سعید برقرار گردید و دولت دفتر پست و تلگراف را بنیاد نهاد و خدمات آن را در اختیار شرکت اداره کانال سوئز قرار داد (وجدی، ۲۰۴/۹، ۲۱۴-۲۱۵). همچنین خطوط تلفن تا ۱۸۸۳م در دست شرکت کانال بود تا آنکه دفتر شرکت تلفن ملی مصر در ۱۹۱۲م در اسماعیلیه افتتاح شد (همو، ۲۱۶/۹).

کانال اسماعیلیه: این کانال از دریاچه تمساح در کانال سوئز، در جنوب شهر اسماعیلیه تا رود نیل در بولاق قاهره، در جهت یکی از مسیرهای پیشین رود نیل - در ناحیه وادی طمیلات فعلی - از شرق به غرب، امتداد می‌یابد (ایوبی، ۹۱/۱؛ فاعور، ۶۰؛ WNGD؛ قس: بستانی، ۳۳۵/۱۳).

این کانال که در گذشته، کانال آب شیرین نامیده می‌شد، طی سالهای ۱۸۵۶-۱۸۶۳م برای تأمین آب نوشیدنی منطقه سوئز که هزاران کارگر در آن مشغول کار بودند، ساخته شد (وصف مصر، ۱۶۰-۱۶۱؛ بریتانیکا، همانجا؛ بروکهاوس).

تاریخچه طرح این کانال به دوران فراغنه باز می‌گردد که آرزوی پیوند دو دریای سفید و سرخ را به وسیله رود نیل در سر می‌پروراندند. چندان که در دوران باستان، فرعون نخاو^۲ دوم (حک ۶۱۰-۵۹۵ ق م)

تصمیم داشت کانال آبی در امتداد دریای سرخ به رود نیل بکشد (یانگ، ۲۰۷، حاشیه: هرودت، ۱۷۶؛ دیوتون، 583)؛ اما از آنجا که داریوش و نخاو گمان می‌کردند که ارتفاع دریای سرخ بیش از رود نیل است، از ارتباط این کانال با رود نیل واهمه داشتند. از این رو، اقدام به حفر کانال از دریای سرخ تا شهر هیروپولیس کردند. برخی محققان گمان می‌کنند که هیروپولیس همان شهر فیتوم (بیتوم) است که در تورات از آن یاد شده است. برخی دیگر آن را شهر افاریس یا اواریس واقع در تل المسخوطه، در نزدیکی دریای سرخ دانسته‌اند (زیدان، ۶۳۳/۹-۶۳۴؛ وصف مصر، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۹، نیز حاشیه ۲، ۱).

آبراه نخاو از نقطه‌ای تقریباً در اسماعیلیه امروزی عبور می‌کرد و سپس به موازات وادی طمیلات به سمت جنوب امتداد می‌یافت و پس از عبور از «البحیره المرّة» به دریای سرخ می‌پیوست (یانگ، ۲۰۷).

فرعون نخاو دوم که از خدمت به داریوش احتراز می‌جست، عملیات احداث کانال را که به فرمان وی آغاز کرده بود، متوقف نمود (دیوتون، 583-584؛ هرودت، ۱۷۶، ۲۶۶-۲۶۷)، اما داریوش پس از اشغال مصر، فرمان حفر مجدد کانال را صادر کرد. به گفته هرودت در راه ساختن آن ۲۱۰ هزار مصری قربانی شدند (ص ۱۷۶). سرانجام، در ۵۲۰ ق م کانال مزبور احداث گردید. طول آن را ۴ روز راه دریایی معادل ۱۰ میل گفته‌اند و عرض آن نیز به اندازه‌ای بوده است که دو کشتی بزرگ پارویی آن دوران به آسانی می‌توانستند از کنار هم بگذرند (هرودت، زیدان، همانجاها).

بنیان‌گذاری کانال اسماعیلیه فعلی به اسماعیل پاشا نسبت داده شده است (ایوبی، ۹۱/۱؛ عمون، ۲۱۹؛ وجدی، ۱۵۹/۹). وی برای جشنهای افتتاح کانال متجاوز از یک میلیون لیره مصری هزینه کرد (رمضان، ۸۹-۹۱؛ نیز نک: ایوبی، ۴۲۰/۱).

امروزه کانال اسماعیلیه با طول ۱۳۶ کم، به ۲ شاخه شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود. از شهر اسماعیلیه انشعابی به سمت پرت سعید در شمال و انشعاب دیگری به سمت کانال سوئز در جنوب، ایجاد شده است که از هر دو شاخه برای تأمین آب آشامیدنی و آبیاری مناطق بین پرت سعید و سوئز بهره‌برداری می‌شود، چندان که زمینهای کشاورزی را به مساحت ۳۳۳'۵۰۰ فدان (هر فدان معادل ۴۲۰۰ م^۲ است) مشروب می‌سازد (فارس، ۲۷۴؛ بستانی). وسعت این کانال در حدی است که کشتیهای ۴۰۰ تنی می‌توانند در آن رفت و آمد کنند (ایوبی، ۹۱/۱).

صهیونیستها از دیرباز اندیشه دستیابی به آبهای نیل را در سر می‌پروراندند، به طوری که هر تسلا در ۱۹۰۳م از مشروب کردن صحرای سینا از طریق رود نیل سخن رانده بود. در ۱۹۷۴م مهندس صهیونیست الیشع کالی طرح انتقال آب رود نیل به اسرائیل را از طریق توسعه کانال اسماعیلیه و افزایش گنجایش آن تا ۳۰ م^۳ در ثانیه تحت عنوان «مياه السلام» مطرح کرد. سرانجام، در ۱۹۷۹م این طرح مورد موافقت انور

خلافت فاطمی در ۲۹۷ق/۹۱۰م، هنوز کاملاً بر محققان روشن نیست. با توجه به اینکه منابع معتبر بر جا مانده از آن دوره نخستین - که حدود یک قرن و نیم به طول انجامید - به ویژه آثار اصیل اسماعیلی، بسیار اندک است، به نظر نمی‌رسد که محققان هرگز بتوانند تمامی ابهامات مربوط به تاریخ و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین را مرتفع کنند. با این وصف، در نتیجه مطالعات جدید که از حدود سال ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م بر پایه متون اسماعیلی بر جا مانده از دوره فاطمیان و دوره‌های بعدی شروع شده، اکنون شناخت بهتری از ماهیت حرکت و تعالیم اسماعیلیان نخستین حاصل شده است (نک: دفتر، 93-91، 22-29، 4-1).

اسماعیلیان و نخستین تشکلهای فرقه‌ای: با رحلت امام جعفر صادق (ع) در ۱۴۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضرت از میان شیعیان امامی به گروههایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروههای اسماعیلی شناخت. طبق برخی روایات، امام صادق (ع) ابتدا فرزند ارشد خود اسماعیل را به جانشینی برگزیده، و نص امامت را بر او قرار داده بود، ولی طبق روایت اکثر منابع، اسماعیل چند سال قبل از پدر، وفات یافته بوده است. دو گروه اسماعیلی یاد شده که در حقیقت پس از وفات اسماعیل و در زمان حیات امام صادق (ع) به صورت دسته‌های شبه اسماعیلی پدیدار شده بودند، پس از درگذشت آن امام از دیگر شیعیان امامی جدا شدند و حیات مستقل خود را در کوفه آغاز کردند.

یکی از دو گروه مورد بحث، مرگ اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت او به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. نویختی و سعد بن عبدالله اشعری، مؤلفان متقدم کتب فرق شیعه که نوشته‌های آنان مهم‌ترین مراجع درباره ظهور اسماعیلیه است، این گروه را اسماعیلیه خالصه نام گذاری کرده‌اند (نک: نویختی، ۵۷ - ۵۸؛ سعد بن عبدالله، ۸۰). و شهرستانی، مؤلف متأخری که با اصول عقاید اسماعیلیه به خوبی آشنا بوده، این گروه را اسماعیلیه واقفه نامیده است که اسماعیل ابن جعفر را به عنوان آخرین امام و مهدی خود پذیرا شده بوده‌اند (۱/۳۵، ۱۴۹). این گروه معتقد بودند که امام صادق (ع)، صرفاً برای حفظ جان اسماعیل از دست عمال عباسی مرگ فرزندش را اعلام کرده است.

گروه دوم از اسماعیلیان نخستین، مرگ اسماعیل بن جعفر در زمان پدرش را پذیرفته بودند و پس از وفات امام صادق (ع)، فرزند ارشد اسماعیل، محمد را به امامت شناختند. به عقیده این گروه که به «مبارکیه» معروف شدند، انتقال نص و امامت از برادر به برادر تنها در مورد امام حسن و امام حسین (ع) جایز بوده است و به همین علت آنها حاضر به پذیرفتن امامت حضرت موسی کاظم (ع)، یا دیگر برادران اسماعیل نشدند (نک: نویختی، ۵۸؛ سعد بن عبدالله، ۸۰ - ۸۱؛ اشعری، ۲۶-۲۷؛ بغدادی، ۷۰-۷۱؛ شهرستانی، ۱/۳۵، ۱۴۹، ۱۷۱).

مؤلفان کتب فرق، نام مبارکیه را نسبت به مبارک نامی می‌دانند که طبق قول آنها، رهبر این گروه، و نیز یکی از موالی اسماعیل بن جعفر

سادات قرار گرفت و وی دستور حفر «ترعه السلام» را صادر کرد. محافل صهیونیست نیز از این خبر استقبال کردند و در مطبوعات به شرح و تفصیل آن پرداختند (فارس، ۲۷۱-۲۷۴؛ الموسوعه، ۱/۲۶۶، ۲۶۷).

مآخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، اخوان المسلمین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن، مردخای بار، حرب سینا ۱۹۵۶، ترجمه بدر عقیلی، عمان، ۱۹۸۸م؛ ابویی، الیاس، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛ بررسی اجمالی جمهوری مصر، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بروکلان، کارل، تاریخ الشعوب الاسلامیه، ترجمه منیر بعلبکی و نیه امین فارس، بیروت، ۱۹۸۲م؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد؛ بشری، طارق، الحركة السیاسیه فی مصر، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بنا، حسن، مفکرته الدعوة والداعیه، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جهان معاصر، گروهی از دانشمندان شوروی، ترجمه غلامحسین متین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خانجی، محمد امین، منجم العمران، مصر، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ دی‌بیلی، سیدنی، الحروب العربیه الاسرائیلیه و عملیه السلام، ترجمه الیاس فرحات، بیروت، ۱۳۱۲ق/۱۹۹۲م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ رمضان، صالح، الحیاه الاجتماعیه فی مصر فی عصر الاسماعیل، مصر، ۱۹۷۷م؛ زیدان، جرجی، مؤلفات جرجی زیدان الکامله، به کوشش نظیر عبود، بیروت، ۱۳۰۱ق/۱۹۸۱م؛ صالح، نجیب، العصر الاسرائیلی من قناه السوس الی باب السندب، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عتو، هند اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۳۱ق/۱۹۲۳م؛ فارس، نیل، حرب المیاء، قاهره، ۱۹۹۳م؛ فاعور، علی و دیگران، اطلس الجدید للعالم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ کشف اسماء المدن، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مبارک، علی باشا، الخیط الترفیقه الجدیده، قاهره، ۱۹۸۰م؛ متولی، محمود، دراسات فی تاریخ مصر، قاهره، ۱۹۸۵م؛ المقطف، بیروت، س ۴؛ الموسوعه الفلسطینیة، خاص، بیروت، ۱۹۹۰م؛ مونس، حسین، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ میشل، ریشارد ب.، الاخوان المسلمون، ترجمه عبدالسلام رضوان، به کوشش صلاح عیسی، بیروت، ۱۹۷۸م؛ نایتینگ، آنتونی، ناصر، ترجمه عبدالله گله‌داری، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نجاتی، غلامرضا، جنگ چهارم اعراب و اسرائیل، تهران، ۱۳۵۲ش؛ وجدی، محمد فرید، دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت، ۱۹۷۱م؛ وصف مصر، تألیف گروهی از دانشمندان فرانسوی، ترجمه زهیر شایب، قاهره، ۱۹۷۸م؛ هرودت، تواریخ، ترجمه و حواشی ع. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هیکل، حسین، بریدن دم شیر، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یانگ، جرج، تاریخ مصر، ترجمه احمد شکری، قاهره، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛

Afrika, ed. H. Schiffers, München etc., 1962; Britannica, vol. V, 1976, vol. VI, 1986; Britannica Book of the Year (1988), London; Brockhaus; Drioton, E. & J. Vandier, L'Egypte des origines à la conquête d'Alexandre, Paris, 1938; EI¹; EI²; EUE; Grand Larousse; Held, C. C., Middle East Patterns, Places, Peoples and Politics, London, 1989; WNGD. ناهده فوزی

اسماعیلیه، یکی از فرق شیعه که در اواسط قرن ۲ق/۸م پدیدار گشت و سپس به شاخه‌ها و گروههایی چند منقسم شد. اسماعیلیان، همچون شیعیان امامی، امامت را به نص می‌دانستند، اما درباره سلسله امامان پس از امام صادق (ع)، با دیگر پیروان آن امام دچار اختلاف گشتند. این فرقه نام خود را از اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) گرفته است. در حال حاضر، اسماعیلیان که عمدتاً به شاخه نزاری این فرقه تعلق دارند، در بیش از ۲۵ کشور در قاره‌های آسیا و افریقا و اروپا و آمریکا پراکنده‌اند.

بخش یکم - ظهور و دوره نخستین
چگونگی ظهور اسماعیلیه و تاریخ شکل‌گیری آن تا هنگام تأسیس

امامش می‌پردازند (۳۳۲/۴ به بعد). از سوی دیگر، منابع اثنا عشری که به اسماعیل اشاره دارند، به علت جانبداری از امامت حضرت موسی کاظم (ع)، نسبت به اسماعیل، منابعی بی‌طرف شناخته نمی‌شوند و در یادکردهای خود، گاه افعال ناپسندی مانند شرابخواری به او نسبت می‌دهند (نک: کشی، ۴۷۴).

در هر صورت، اسماعیل و برادر تئی او عبدالله افطح - که امام جماعتی از امامیه، موسوم به فطحیه شد - بزرگ‌ترین پسران امام صادق (ع) از بطن فاطمه، نوه امام حسن (ع)، بودند. تاریخ ولادت اسماعیل نامعلوم است، ولی گفته شده که وی حدود ۲۵ سال از برادر ناتنیش امام موسی کاظم (ع) که در ۱۲۸ق/۷۴۶م متولد شده، بزرگ‌تر بوده است (نک: جعفر، سرائر...، ۲۵۸). از این رو، به نظر می‌رسد که اسماعیل در نخستین دهه قرن ۲ق/۸م متولد شده باشد. تاریخ وفات اسماعیل نیز روشن نیست؛ در بیشتر منابع آمده است که او چند سال پیش از پدر بزرگوارش در شهر مدینه درگذشته، و همانجا در قبرستان بقیع به خاک سپرده شده است. با توجه به دیگر مطالبی که از زندگانی اسماعیل در دست است، می‌توان گفت که وفات او بین سالهای ۱۳۲-۱۴۵ق/۷۵۰-۷۶۲م، و احتمالاً اندکی پس از به خلافت رسیدن منصور عباسی در ۱۳۶ق/۷۵۳م اتفاق افتاده است (همان، ۲۶۲؛ ادريس، ۳۳۲/۴-۳۵۰؛ ابن‌عنه، ۲۳۳).

اسماعیل با برخی از شیعیان انقلابی و غلات شیعه، مانند ابوالخطاب و مفضل بن عمر جعفی، همکاری داشته است و اخبار و روایتهای مختلفی درباره این ارتباطات وجود دارد (جعفر، همان، ۲۵۶-۲۵۷؛ کشی، ۳۲۱، ۳۲۵-۳۲۶). همچنین نقل شده است که اسماعیل در چند طرح ضد حکومت عباسی مشارکت کرده، و در یکی از این موارد در کوفه با بستم بن عبدالله صیرفی همکاری داشته است. پس از کشف طرح اخیر که احتمالاً مربوط به سال ۱۳۸ق بوده است، امام صادق (ع)، اسماعیل و بستم به پایتخت عباسی در حیره احضار شدند و در آنجا خلیفه منصور، حکم به قتل بستم داد و اسماعیل را عفو کرد. این یکی از چندین موردی بوده که امام صادق (ع) علناً از همکاری اسماعیل با غلات شیعه و گروههایی که باعث گمراهی فرزندانش می‌شدند، اظهار نارضایتی کرده است (همو، ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز دفتری، ۹۹-۹۸).

بعضی از اصطلاحات و روشها و تعالیم ابوالخطاب و پیروان نخستین او، مانند مفاهیم ناطق و صامت، و تأکید آنان بر تأویل، و اندیشه ماهیت ادواری تاریخ دینی بشر، به گونه‌های دیگری بعداً در قالب یک نظام غنوصی و عرفانی مورد استفاده اسماعیلیان نخستین قرار گرفت؛ ولی به طور کلی، تفاوت‌های فاحشی بین اصول عقاید خطاییه که به الوهیت امامان خود اعتقاد داشتند و اسماعیلیه وجود داشت و در دوره فاطمیان، اسماعیلیان فاطمی شدیداً ابوالخطاب را به عنوان یک ملحد

بوده است. ولی اکنون روشن شده که مبارک از نامهای مستعار خود اسماعیل بوده است. مبارکیه که بعداً امامت اسماعیل را پذیرفتند، معتقد بودند که امام صادق (ع)، شخصاً پس از مرگ اسماعیل، فرزند او محمد را به جانشینی برگزیده است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که مبارکیه از نخستین نامهای گروهی بوده که بعداً توسط مؤلفان کتب فرق، خاصه نویختی و سعد بن عبدالله اشعری، به نام اسماعیلیه خوانده شده‌اند (نک: ابویعقوب، اثبات...، ۱۹۰؛ همدانی، فی نسب...، ۱۰؛ دفتری، ۹۶).

معاصران اسماعیلیان نخستین، غالباً آنان را باطنیه یا ملاحده، و سپس از اواسط قرن ۳ق/۹م قرامطه نیز خطاب می‌کردند، ولی خود اسماعیلیان نخستین نهضتشان را «دعوت»، یا «دعوت هادیه» می‌نامیدند (نک: ابن‌حوشب، ۲۱۲؛ نیز استرن، «اسماعیلیان...»، ۱۰۰، ۱۰۱). در دوره فاطمیان نیز اسماعیلیان غالباً همان اصطلاحات دعوت و دعوت هادیه را برای نهضت خود به کار می‌برده، و از استعمال نام اسماعیلیه پرهیز می‌کرده‌اند (مستنصر، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹؛ امر، ۷؛ مجدوع، ۳؛ قلشنندی، ۱۸/۹-۲۰، ۴۳۴/۱۰-۴۳۵-۲۳۸/۱۳، ۲۴۶).

نویختی و سعد بن عبدالله اشعری اسماعیلیه خالصه را با خطاییه، پیروان ابوالخطاب غالی شیعی، یکی می‌دانند؛ این دو که به طور کلی بر تأثیر خطاییه بر شکل‌گیری اسماعیلیه تأکید دارند، یادآور می‌شوند که پس از مرگ ابوالخطاب شماری از خطاییان به پیروان محمد بن اسماعیل ملحق گشتند و سرانجام، مدعی شدند که روح ابوالخطاب در محمد بن اسماعیل حلول کرده است (نک: نویختی، ۵۸-۶۱؛ سعد بن عبدالله، ۸۱، ۸۳). در *ام الکتاب* نیز که اصل متن عربی آن احتمالاً در نیمه دوم قرن ۲ق/۸م در میان گروه مختسه از غلات شیعه در جنوب عراق تدوین یافته، و در قرون بعدی به کتابخانه‌های خصوصی اسماعیلیان نزاری در پامیر و بدخشان راه پیدا کرده، از خطاییه به عنوان بنیان‌گذاران مذهب اسماعیلی نام برده شده است (نک: ایوانف، «یادداشتها...»، ۴۷۸-۴۱۹؛ هالم، «عرفان...»، ۱۹۸-۱۱۳). شماری از منابع متأخر نیز از رابطه نزدیک خطاییان و اسماعیلیان نخستین سخن گفته‌اند (نک: لویس، ۳۵-۳۳). ماهیت دقیق روابطی که احتمالاً بین اسماعیلیه خالصه و مبارکیه از یک سو، و این گروههای نخستین اسماعیلی و خطاییه از سوی دیگر وجود داشته، نامعلوم است، ولی مسلم است که نخستین گروههای اسماعیلی در محیط شیعیان امامی در جنوب عراق، خاصه کوفه - که در آن خطاییه و غلات شیعی دیگر نیز فعالیت داشتند - ظاهر شدند و دهه‌های نخستین حیات مستقل خود را نیز در همانجا گذراندند.

اسماعیل و محمد بن اسماعیل: اطلاعات موجود درباره اسماعیل بسیار محدود است. منابع اسماعیلی، از جمله *عیون الاخبار* که مهم‌ترین تاریخ کلی اسماعیلیه به قلم یک مؤلف اسماعیلی، یعنی ادريس بن حسن (د ۸۷۲ق/۱۴۶۷م) است، مطالب مشروح و دقیقی درباره شرح حال او ذکر نمی‌کنند و تنها به ستایش وی، و دفاع از

شناخته بوده، و برخی دیگر امامت را حق او نمی دانسته اند. در فهرست امامان که بعداً مورد قبول اسماعیلیان فاطمی قرار گرفت، حضرت علی (ع) مقام مهم‌تری به عنوان «اساس الامامه» یافت و در نتیجه، فهرست با نام امام حسن (ع) آغاز می‌گردد و نام اسماعیل بن جعفر نیز همواره به عنوان ششمین امام در فهرست جای داشت. این ترتیب برای شمارش نخستین امامان اسماعیلیه، هنوز مورد قبول اسماعیلیان مستعلوی است، حال آنکه اسماعیلیان نزاری که معتقد به برابری و یکسان بودن مقام تمام امامان هستند، فهرست خود را با نام حضرت علی (ع) آغاز می‌کنند و سپس امام حسین (ع) را به عنوان دومین امام خود می‌آورند. نزاریان نام امام حسن (ع) را در فهرست خود ذکر نمی‌کنند، زیرا به عقیده آنها وی امام مستودع بوده، و بر خلاف امامان مستقر، امامت در اخلاف وی تداوم نیافته است. در نتیجه، نزاریه نیز همواره اسماعیل بن جعفر و محمد بن اسماعیل را به عنوان ششمین و هفتمین امامان خود ذکر می‌کنند.

رهبری اسماعیلیه در دوره ستر: از تاریخ بعدی این گروه‌های اسماعیلی نخستین که مرکزشان در کوفه بود و اعضای معدودی داشتند، تا زمانی که اسماعیلیان با برپایی نهضت واحد اندکی پس از اواسط قرن ۳/ق ۹، ناگهان در صحنه تاریخ اسلام ظاهر گردیدند. اطلاعات قابل ملاحظه‌ای در دست نیست. به نظر می‌رسد که طی این یک قرن، رهبرانی در خفا و به استمرار برای ایجاد یک نهضت واحد و پویا در میان گروه‌های اسماعیلی نخستین فعالیت داشته‌اند. این رهبران احتمالاً امامان همان دسته‌ای بوده‌اند که با مرگ محمد بن اسماعیل از مبارکیه منشعب شده، و تداوم امامت را پذیرفته بودند. آنان برای حفظ جان خود از تعرض عباسیان، تقیه می‌نمودند و مدتها به طور علنی ادعای امامت نمی‌کردند؛ چنانکه این مطلب در نامه‌ای از عبیدالله مهدی خطاب به اسماعیلیان یمن، به وضوح بیان شده است. عبیدالله مهدی آخرین این رهبران که در ۲۸۶/ق ۸۹۹م تازه به رهبری مرکزی اسماعیلیه رسیده بود، آشکارا مدعی امامت خود و اسلافش گردید و سپس خلافت فاطمیان را در شمال آفریقا بنیان نهاد. به همین دلیل نوبختی و سعد بن عبدالله که از انشعابات داخلی شیعه نیک آگاه بوده‌اند، قادر به ذکر اسامی کسانی که پس از محمد بن اسماعیل از سوی این گروه امام شناخته می‌شدند، نیستند. با این حال، فهرست اسامی این رهبران و شمار آنها، در روایتهای اسماعیلیان فاطمی و منابع غیر اسماعیلی تقریباً مشابه یکدیگرند؛ تنها اسماعیلیان فاطمی نسب این رهبران را به امام صادق (ع) می‌رسانند (نیشابوری، ۹۵؛ همدانی، فی نسب، ۱۰-۱۲)، و ابن رزام و دیگر منابع ضد اسماعیلی، شخصی غیر علوی به نام میمون قذاح را سرسلسله این رهبران معرفی می‌کنند (ابن ندیم، ۲۳۸؛ ابن دواداری، ۱۷/۶-۲۰؛ مقریزی، اتعاظ، ۲۳/۱-۲۴).

مسلم است که اقامتگاه این رهبران ابتدا در اهواز و عسکر مکرّم در خوزستان بوده، و سپس به بصره، و سرانجام به شهر سلمیه در شمال

لعن کردند و منکر هر نوع ارتباطی بین اسلاف خود و خطایه شدند (قاضی نعمان، دعائم، ۴۹/۱، ۵۰، المجالس، ۸۴-۸۵).

درباره محمد بن اسماعیل، هفتمین امام اسماعیلیه، نیز اطلاعات چندانی در دست نیست. محمد فرزند ارشد اسماعیل بوده که بنا بر روایات، هنگام فوت پدر ۲۶ سال داشته است و تولد او به احتمال قوی باید در حدود سال ۱۲۰/ق ۷۳۸م واقع شده باشد. وی اندکی پس از ۱۴۸/ق ۷۶۵م که اکثر شیعیان امامی حضرت موسی کاظم (ع) را به امامت شناختند، از محل سکناى خانوادگی خود مدینه به عراق مهاجرت کرد و زندگی پنهانی خود را آغاز نمود و به همین سبب به «مکتوم» شهرت یافت. این مهاجرت مبدأ «دوره ستر» در تاریخ اسماعیلیان نخستین است که تا هنگام تأسیس خلافت فاطمیان و ظهور امام اسماعیلی به طول انجامیده است. محمد پس از مهاجرت، پنهانی و با نامهایی مستعار مانند «میمون» در بلاد مختلف می‌زیسته، و ارتباط خود را با مبارکیه که مرکزشان در کوفه بود، همچنان حفظ می‌کرده است. او پس از مدتی اقامت در جنوب عراق، از بیم آزار مأموران عباسی که مدام در جست و جوی وی بودند، به خوزستان رفته، و بخش آخر عمر خود را در آنجا، در میان گروهی از پیروانش گذرانده بوده است. وی در دوره خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳/ق ۷۸۶-۸۰۹م)، و احتمالاً اندکی پس از ۱۷۹/ق ۷۹۵م درگذشته است. محمد چند پسر داشته که طبق نظر اسماعیلیان فاطمی، یکی از آنان به نام عبدالله پس از مرگ پدر رهبری مبارکیه را به دست گرفته بوده است (نک: ادريس، ۳۵۱/۴-۳۵۶؛ نیز ابن عنبه، ۲۳۴ به بعد).

سلسله امامان نزد اسماعیلیان نخستین: بر اساس اشارات نوبختی (ص ۶۱) و سعد بن عبدالله (ص ۸۳)، و با توجه به اعتقادات بعدی اسماعیلیه، به نظر می‌رسد که با وفات محمد بن اسماعیل، مبارکیه به دو شاخه منشعب شده‌اند و تنها گروه بسیار کوچکی تداوم امامت را در اخلاف محمد بن اسماعیل پذیرفتند. شایان ذکر است که منابع معاصر هیچ گونه اشاره‌ای به حیات مستقل این گروه و اسامی امامانشان نکرده‌اند، تا اینکه در ۲۸۶/ق ۸۹۹م تداوم امامت اسماعیلیه رسماً مورد پذیرش اسماعیلیان فاطمی قرار گرفته است. گروه دیگر، شامل اکثر مبارکیه، مرگ محمد بن اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت وی به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. برای این گروه که بعدها به طور اخص به نام فرامطه شهرت یافتند، محمد بن اسماعیل پس از امام صادق (ع)، هفتمین و آخرین امام بوده است و به همین سبب اسماعیلیه عموماً به نام سبغیه یا هفت امامی نیز شهرت داشته‌اند. گفتنی است که نوبختی و سعد بن عبدالله در فهرست هفتگانه، نام اسماعیل بن جعفر را ذکر نکرده‌اند، ولی در جای دیگر یادآور می‌شوند که طبق اعتقادات قرمطیان، امامت در حیات امام صادق (ع) از او به فرزندش اسماعیل منتقل شده بوده است (نک: نوبختی، ۶۱، ۶۲؛ سعد بن عبدالله، ۸۴). در هر صورت، مطلب با ابهام رویه‌روست و به نظر می‌رسد که گروهی از قرمطیان (اسماعیلیان نخستین) اسماعیل را به عنوان امام

که شامل بخشهای جداگانه‌ای درباره تاریخ و اصول عقاید آنان بوده، نیز مفقود شده است، ولی قسمتهای مفصلی از آن را مؤلفان متأخر، خاصه ۳ تن از مورخان مشهور مصری یعنی نویری (۱۸۷/۲۵-۳۱۷)، ابن‌دوادی (۶/۶ به بعد، ۲۱-۱۷، ۱۵۷-۴۴) و مقریزی (اتعاظ، ۱/۲۲-۲۹، ۱۵۱-۲۰۱، الخطط، ۱/۳۹۷-۳۹۶) نقل کرده‌اند. این روایت ابن‌رزام و اخومحسن، در قرون بعدی مأخذ اصلی داوریه‌های خصمانه اکثر مؤلفان اسلامی درباره اسماعیلیه واقع شده است و خاورشناسان نیز تا چند دهه قبل، همچنان به همین روایت ضد اسماعیلی استناد می‌کرده‌اند.

بر اساس این منابع، نکات اصلی دعوت اسماعیلیه در قرن ۳ ق را می‌توان بدین شرح خلاصه کرد: در ۲۶۱ ق/۸۷۵ م، یا چند سال زودتر، حمدان قرمط فرزند اشعث که از اهالی سواد کوفه بوده، دعوت اسماعیلیه را در نواحی اطراف کوفه و سایر نقاط جنوب عراق آغاز، و سازماندهی کرده، و داعیانی نیز برای نواحی مهم آن منطقه معین کرده است. خود حمدان توسط داعی حسین اهوازی که از جانب رهبر مرکزی نهضت به عراق گسیل شده، به کیش اسماعیلی در آمده بوده است. در آن زمان، مرکز دعوت در سلمیه استقرار داشته، و فعالیت حمدان بخشی از نهضت واحد اسماعیلیه بوده که تحت نظر رهبران مرکزی هدایت می‌شده است. حمدان به زودی پیروان زیادی پیدا کرد که به قرامطه (جمع قرمطی، منسوب به قرمط) اشتها یافته‌اند. در اندک مدتی واژه قرامطه به گروه‌های اسماعیلی دیگر بلاد نیز که ارتباطی با حمدان قرمط نداشته‌اند، اطلاق شد. دستیار اصلی حمدان، شوهر خواهر (یا برادر زن) او بوده که عبدان نام داشته، و از اهالی اهواز بوده است. عبدان از نوعی استقلال عمل برخوردار بوده، و شخصاً داعیانی را تعلیم می‌داده، و به نواحی مجاور، خاصه جنوب ایران گسیل می‌کرده است (ابن‌دوادی، ۴۶/۶-۴۷، ۵۵، ۶۷؛ نویری، ۱۹۱/۲۵-۱۹۲، ۲۳۳؛ مقریزی، اتعاظ، ۱/۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۸).

حمدان که مالیاتهایی از پیروان دعوت اخذ می‌کرد، در ۲۷۷ ق/۸۹۰ م یک دارالهجرة مستحکم برای آنها در نزدیکی کوفه بنا کرده بود. عباسیان پس از چندین سال غفلت، سرانجام در ۲۷۸ ق متوجه اهمیت و خطرات نهضت اسماعیلیه شدند (طبری، ۱۰/۲۴-۲۵)؛ با اینهمه، اقدامی فوری برای سرکوبی اسماعیلیان عراق که نخستین شورش خود را در ۲۸۴ ق/۸۹۷ م آغاز کردند، به عمل نیاوردند. اندکی بعد، معتضد خلیفه عباسی، سیاست قاطع‌تری در مقابل اسماعیلیان اتخاذ کرد و با سرکوبی شدید شورشهای بعدی آنان در طول سالهای ۲۸۷-۲۸۹ ق/۹۰۰-۹۰۲ م از پیروزی احتمالی قیام اسماعیلیه در عراق جلوگیری کرد. اصول عقایدی که توسط حمدان قرمط و عبدان، و داعیان زیردست آنها ترویج می‌گردید، همان عقایدی است که به وسیله نوبختی و سعد بن عبدالله به قرامطه منسوب گشته، و در روایت ابن‌رزام و اخومحسن نیز تأیید شده است؛ به زودی همین عقاید توسط داعیان دیگر بلاد و در میان سایر گروه‌های اسماعیلی (قرمطی) نیز رواج یافته است. دعوت

شام (سوریه) منتقل شده است. سلمیه تا ۲۸۹ ق/۹۰۲ م همچنان مرکز دعوت اسماعیلیه و اقامتگاه رهبران مرکزی نهضت بوده است. کوششهای پنهانی این رهبران، عاقبت پس از نزدیک به یک قرن در حدود سال ۲۶۰ ق/۸۷۴ م به نتیجه رسید و از همان موقع شبکه‌ای از داعیان اسماعیلی ناگهان در بلاد مختلف اسلامی پدیدار گشتند و فعالیت گسترده‌ای را برای بسط دعوت اسماعیلیه آغاز کردند. در آن تاریخ دعوت اسماعیلیه همچنان تحت هدایت رهبری مرکزی مستقر در سلمیه قرار داشته، و هویت واقعی این رهبران نیز هنوز به گونه‌های مختلف کتمان می‌شده است. برای جلب حمایت بیشترین شمار از اسماعیلیان نخستین، رهبران مرکزی اسماعیلیه تا مدت‌ها به نام محمد بن اسماعیل دعوت می‌کردند که اعتقاد به امامت و مهدویت وی نظریه اصلی مبارکیه و مهم‌ترین گروه منشعب از آنها بوده است. به عبارت دیگر، نظر به اینکه اکثر اسماعیلیان نخستین در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی و گسترش حکومت عدل او بوده‌اند، رهبران مرکزی نیز بر همین نظریه تأکید داشته، و نهضت واحد اسماعیلیه را در قرن ۳ ق بر اساس همین نظریه درباره امامت استوار کرده بودند. گسترش سریع دعوت در سده ۳ ق/۹ م: درباره آغاز و اشاعه دعوت اسماعیلیه در نیمه دوم قرن ۳ ق، و همچنین هویت و مقام مذهبی رهبرانی که نهضت را در دوره ستر تشکیل دادند و هدایت کردند، مأخذ و روایات مختلفی وجود دارد. روایت رسمی خود اسماعیلیه که در دوره خلافت فاطمیان تدوین یافته، توسط داعی ادريس بن حسن خلاصه شده است (۴/۳۵۷-۴۰۴). طبری توضیحات مفصلی از آغاز دعوت در عراق دارد که عمدتاً بر باجوبیهای مبتنی است که یکی از عمال عباسی، موسوم به محمد بن داوود ابن جراح (د ۲۹۶ ق/۹۰۹ م) در ۲۹۱ ق از یک اسیر اسماعیلی به عمل آورده است (طبری، ۱۰/۲۳۱ به بعد). از طرف دیگر، نظام‌الملک، وزیر معروف سلاطین سلجوقی که در ۴۸۵ ق/۱۰۹۲ م به دست اسماعیلیان به قتل رسید، جامع‌ترین وصف را درباره آغاز و گسترش دعوت اسماعیلیه در مناطق جبال و خراسان و ماوراء النهر در کتاب سیاست نامه خود آورده است (ص ۲۸۲-۳۰۵).

یک روایت ضد اسماعیلی نیز درباره دعوت اسماعیلیه و رهبران مرکزی آن در قرن ۳ ق وجود دارد که منشأ اصلی آن رساله‌ای است به قلم عبدالله بن محمد بن علی ابن رزام طایی کوفی که در نیمه اول قرن ۴ ق/۱۰ م می‌زیسته، و رئیس دیوان مظالم در بغداد بوده است. رساله ابن‌رزام در رد اسماعیلیه مفقود شده، ولی گزیده‌هایی از آن در منابع متأخر، از جمله در الفهرست ابن‌ندیم (ص ۲۳۸-۲۳۹) نقل شده است. رساله ابن‌رزام که برای بی‌اعتبار کردن کامل نهضت اسماعیلیه تنظیم شده بوده، مورد استفاده خاص یکی دیگر از دشمنان این فرقه، یعنی شریف ابوالحسن محمد بن علی، معروف به اخومحسن قرار گرفته بوده است. اخومحسن که خود را از اخلاف محمد بن اسماعیل می‌دانسته، و از شجره نوسان سادات علوی نیز بوده است، در دمشق می‌زیسته، و در حدود ۳۷۵ ق/۹۸۵ م در گذشته است. کتاب اخومحسن در رد اسماعیلیه

ظلمی) از جانب ابن حوشب، دعوت را در بحرین آغاز کرده بود. ابوسعید سرانجام موفق شد که تا ۲۸۶ق/۸۹۹م، قسمت اعظم بحرین را تحت نفوذ خود در آورد و دولت مستقلی را در آنجا بنیان نهد.

اندکی پس از ۲۶۰ق/۸۷۴م، دعوت اسماعیلیه در قسمتهایی از مرکز و شمال غربی ایران، منطقه‌ای که اعراب آن را جبال می خواندند، آغاز گردید و سپس به خراسان و ماوراء النهر نیز بسط یافت (نظام الملک، ۲۸۲-۲۹۵، ۲۹۷-۳۰۵؛ استرن، «نخستین...»، ۹۰-۵۶). در ناحیه ری که مرکز دعوت در جبال بوده، داعی خلف حلاج آغازگر نهضت اسماعیلیه شد و به همین سبب، نخستین اسماعیلیان آنجا تا مدتها به خلفیه مشهور بودند. خلف که از جانب رهبران مرکزی فرقه مأموریت یافته بود، در قریه کلین در ناحیه پشاپویه مستقر شد و دعوت پنهانی را به نام محمد بن اسماعیل آغاز کرد. پس از خلف پسرش احمد رئیس دعوت در جبال شد و سپس دستیار اصلی احمد به نام غیاث از اهل کلین، به ریاست دعوت در جبال رسید؛ او به سبب اعتبار علمی خود پیروانی بسیار در شهرهایی مانند قم و کاشان نیز به دست آورده بود. وی در جلسات بحث و مناظره با علمای اهل سنت شرکت می کرد و سرانجام، همان علما به رهبری فقیهی به نام زعفرانی، مردم ری را بر غیاث شوراندند و باعث فرار وی به خراسان گشتند. در مرورود، غیاث با یکی از امرای مهم سامانی به نام حسین بن علی مرورودی (یا مروزی) آشنا شد و او را به کیش اسماعیلی در آورد. در نتیجه، بسیاری از مردم در نواحی تحت نفوذ امیر در خراسان، مانند طالقان و میمنه و هرات و غرjestان و غور نیز به مذهب اسماعیلی گرویدند. پس از مدتی غیاث به ری بازگشت و ابوحاتم رازی را به دستیاری خود برگزید. ابوحاتم، یکی از مهم ترین داعیان و متفکران متقدم اسماعیلیه، افزون بر هدایت دعوت در ری، داعیانی نیز به اصفهان و آذربایجان و مازندران و گرگان فرستاد و موفق شد شماری از امرا و حکام محلی، مانند حاکم ری احمد بن علی را به کیش اسماعیلی در آورد (نک: دفتری، ۱۲۰-۱۲۲).

در خراسان و نیز ماوراء النهر، پس از فعالیت های مقدماتی غیاث، دعوت در آخرین دهه قرن ۳ق رسماً توسط داعی ابوعبدالله خادم افتتاح شد. ابوعبدالله که از جانب رهبران مرکزی فرقه مأموریت یافته بود، نیشابور را مقر خود قرار داد و از آنجا فعالیت های خود را به عنوان نخستین داعی مستقل خراسان آغاز کرد. پس از ابوعبدالله، در حدود سال ۳۰۷ق/۹۱۹م، ابوسعید شعرانی به ریاست دعوت در خراسان رسید و توانست شماری از امرا و اشراف خراسان را به مذهب اسماعیلی در آورد. داعی بعدی در خراسان و مناطق مجاور، امیرحسین بن علی مرورودی بود که خود به طبقه اشراف تعلق داشت. داعی امیرحسین که مرکز دعوت را از نیشابور به مرورود منتقل کرد، محمد بن احمد نسفی (نخشب) را به جانشینی خود برگزید و او را به

اسماعیلیه در نواحی دیگری نیز طی همان دهه ۲۶۰ق آغاز شده بوده، و در جنوب ایران، این دعوت تحت نظارت و رهبری حمدان و عبدان قرار داشته است. داعی ابوسعید حسن بن بهرام جنبی که اهل جنبه (گناوه) در ساحل خلیج فارس بوده، و از خود عبدان تعلیم یافته، ابتدا در جنوب ایران فعالیت می کرده است. در فارس، برادر عبدان، موسوم به مأمون نخستین داعی محلی بوده است و به همین سبب، نخستین اسماعیلیان آنجا به نام مأمونیه مشهور شده بودند (دیلمی، ۲۰-۲۱).

دعوت در یمن که همواره یکی از پایگاه های مهم اسماعیلیه بوده، و از ابتدا ارتباطات نزدیکی با رهبران مرکزی نهضت داشته است، توسط دو داعی به نام های ابن حوشب، معروف به منصور الیمن و علی بن فضل بنیان گذارده شد که از ۲۷۰ق دعوت اسماعیلیه را به طور علنی در آنجا ترویج نمودند. ابن حوشب و علی بن فضل نیز مانند حمدان قرمط دارالهجره های مستحکمی در پایگاه های کوهستانی که مراکز فعالیت شان بود، ایجاد کردند و از آنجا دعوت را سریعاً به نقاط دیگر گسترش دادند. پایگاه اصلی ابن حوشب در عدن در نزدیکی جبل مشور قرار داشت و علی بن فضل ابتدای فعالیت خود را در جند، در نواحی جنوبی متمرکز کرده بود. با حمایت بنی همدان و دیگر قبایل مهم یمنی، دعوت اسماعیلیه به سرعت در یمن گسترش یافت، به طوری که با فتح شهر صنعا در ۲۹۳ق/۹۰۶م به دست علی بن فضل، تقریباً تمامی یمن تحت نفوذ داعیان اسماعیلی درآمد. البته طی دهه های بعدی اسماعیلیان یمن قادر به حفظ این فتوحات نبودند و بخش مهمی از نواحی تسخیر شده را به زیدیان که دولت مستقلی در ۲۸۰ق/۸۹۳م در یمن تأسیس کرده بودند، واگذار کردند (قاضی نعمان، افتتاح...، ۳۲-۴۷، ادریس، ۴/۳۹۶ به بعد؛ یمن...، ۱۳۹-۱۵۲، به نقل از اخبار القرامطه بالیمن جندی؛ همدانی، الصلیحون...، ۲۷ به بعد؛ هالم، «سیره...»، ۱۳۵-۱۰۷؛ دفتری، ۱۱۶ به بعد).

دعوت به تدریج از یمن به مناطق مجاور، مانند یمنامه، در شبه جزیره عربستان نیز بسط یافت. ابن حوشب همچنین داعیانی به بحرین و بلاد دورتر گسیل کرد؛ وی در ۲۷۰ق/۸۸۳م هشتم برادرزاده خود را به عنوان نخستین داعی اسماعیلی به سند گسیل داشت و دعوت از آنجا به نواحی دیگر شبه قاره هند نیز گسترش یافت (قاضی نعمان، همان، ۴۵، ۴۷). ابن حوشب بعداً در ۲۷۹ق/۸۹۲م داعی ابوعبدالله شیعی را به مغرب فرستاد و در نتیجه دو دهه فعالیت ابوعبدالله، دعوت اسماعیلیه در سرزمین بربرهای شمال آفریقا اشاعه پیدا کرد و مقدمات تأسیس خلافت فاطمیان فراهم گردید. در حدود سال ۲۸۱ق/۸۹۴م - یا حتی زودتر - دعوت اسماعیلیه در منطقه بحرین در شرق عربستان آغاز گردید و ابوسعید جنبی از جانب حمدان به بحرین فرستاده شد تا دعوت را در آنجا سازماندهی و رهبری کند (ثابت، ۱۲-۱۶؛ ابن دوادری، ۵۵/۶-۶۲، ۹۱ به بعد؛ نویری، ۲۳۳/۲۵ به بعد؛ مقریزی، تعاضد، ۱۵۹/۱ به بعد؛ دخویه، ۳۳-۴۷، نیز ۶۹ به بعد؛ مادلونگ، «فاطمیان...»، ۳۴ به بعد). در منابع آمده است که احتمالاً داعی دیگری به نام ابوزکریای طلمی (یا

گسترش دعوت در ماوراء النهر تشویق کرد. نسفی با عمل به وصیت سلفش، برای مدتی دعوت را با موفقیت قابل توجهی در نواحی آسیای مرکزی پیش برد و پایگاه مهمی در بخارا و نزد سامانیان به دست آورد. نسفی همچنین نخستین مؤلف و فیلسوف اسماعیلی بود که تفکر مذهبی این فرقه را با نوعی فلسفه نوافلاطونی رایج در جهان اسلام در هم آمیخت (همو، 122-123).

اصلاحات رهبری سلمیه در امامت و افتراق اسماعیلیه: همزمان با گسترش سریع دعوت اسماعیلیه، افتراق مهمی در ۲۸۶ق/۸۹۹م در نهضت اسماعیلیه پدیدار گشت. حمدان قرمط که همچنان ریاست محلی دعوت را در عراق و نواحی مجاور بر عهده داشت، رهبری مرکزی اسماعیلیه را به دیده قبول می‌نگریست و با این رهبران که در سلمیه بودند، مرتباً مکاتبه داشت. در ۲۸۶ق، اندکی پس از اینکه عبیدالله مهدی به رهبری مرکزی اسماعیلیه رسید، حمدان تغییرات مهمی در دستورهای کتبی صادر شده از سلمیه مشاهده کرد که منعکس کننده نظریات جدیدی در اصول عقاید رهبری نهضت بود. رهبر جدید اسماعیلیه، عبیدالله، دیگر در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی موعود اسماعیلیان نبود، بلکه برای خود و اجدادش که رهبران مرکزی قبلی بوده‌اند، ادعای امامت داشت (ابن دواداری، ۶۵/۶-۶۸؛ نویری، ۲۱۶/۲۵، ۲۲۷-۲۳۲؛ مقریزی، اتعاظ، ۱/۶۷۱-۱/۶۸؛ مادلونگ، «امامت...»، 59 به بعد؛ دفتری، 125-126). با کشف این مطلب، حمدان بی‌درنگ با سلمیه و رهبری مرکزی قطع رابطه کرد و از داعیان فرمانبر خود خواست که دعوت را در نواحی زیر نظرشان متوقف نمایند. اندکی پس از این وقایع، حمدان ناپدید گردید و عبدان نیز با توطئه زکویه بن مهروه، یکی از داعیان عراق که ابتدا به عبیدالله مهدی و اصلاحات او در عقاید وفادار بود، به قتل رسید (همانجا).

اسماعیلیان نخستین تا ۲۸۶ق محمد بن اسماعیل را به عنوان هفتمین و آخرین امام خود شناخته، و در انتظار ظهور او به عنوان قائم بوده‌اند (نک: جعفر، الکشف، ۷۷، ۶۲، ۱۰۳-۱۰۴، جم: ابن حوشب، 198 به بعد)، ولی در ۲۸۶ق، عبیدالله ناگهان و به طور آشکار با ادعای امامت اسماعیلیه برای خود و اسلافش - رهبران مرکزی نهضت - مهدویت محمد بن اسماعیل را انکار کرد. تداوم امامت در اعقاب امام صادق (ع) که بعداً نظریه رسمی اسماعیلیان فاطمی گردید، بر این پایه بود که رهبری مرکزی اسماعیلیه در دوره بین امام صادق (ع) و عبیدالله مهدی، در دست شماری «امام مستور» بوده است که به گونه‌های مختلف هویت و اسامی واقعی خود را کتمان می‌کرده‌اند. عبیدالله این مطالب را در نامه مهم خود خطاب به اسماعیلیان یمن نیز توضیح داده است (همدانی، فی نسب، ۱ به بعد؛ همدانی و دیولوا، 173 به بعد).

اکنون بر محققان مسلم شده است که قبل از اصلاحات عبیدالله، رهبران مرکزی اسماعیلیه مقام حجت امام مستور و قائم را برای خود قائل شده بودند و مؤمنان از طریق حجت می‌توانسته‌اند از دستورهای

امام قائم مطلع شوند (جعفر، همان، ۹۷-۹۹، ۱۰۲ به بعد؛ ابن دواداری، ۶۵/۶؛ نویری، ۲۳۰/۲۵؛ نیز مادلونگ، «امامت»، 54-58؛ دفتری، 126 به بعد). بر پایه توضیحات عبیدالله، رهبران مرکزی اسماعیلیه که از ابتدا خود را امامان برحق می‌دانسته‌اند، تا مدتی برای حفظ امنیت در پوشش حجت امام قائم (محمد بن اسماعیل) فعالیت داشته‌اند و دعوت را به نام وی گسترش می‌داده، و برای تقیه، از نامهای مستعار مانند مبارک، میمون و سعید استفاده می‌کرده‌اند؛ حال آنکه امامت در اعقاب امام صادق (ع) تداوم یافته بوده، و نام محمد بن اسماعیل نیز یکی از همان اسامی مستعار مورد استفاده اخلاف عبیدالله بوده است.

اصلاحات عبیدالله و شورش حمدان و عبدان بر رهبری مرکزی، فرقه اسماعیلیه را در ۲۸۶ق به دو شاخه اصلی منقسم کرد. یک شاخه، اصلاحات اعتقادی عبیدالله را قبول کردند و به رهبری مرکزی نهضت وفادار باقی ماندند؛ اینان اصل تداوم امامت را پذیرفتند و عبیدالله و رهبران قبلی مرکزی اسماعیلیه را به عنوان امامان خود پس از امام صادق (ع) شناختند. شاخه دیگری از اسماعیلیان نخستین، اصلاحات عبیدالله را مردود دانستند و همچنان به عقیده نخستین خود درباره مهدویت محمد بن اسماعیل و رجعت قریب الوقوع او باقی ماندند که از آن پس - به طور اخص - به نام قرامطه شهرت پیدا کردند. قرمطیان جنوب عراق که در اصل پیشازان جناح مخالف عبیدالله بودند، تا مدتی پس از حمدان از رهبری محلی قاطعی برخوردار نشدند، تا اینکه عیسی بن موسی و داعیان دیگری ریاست آنان را به دست گرفتند و دعوت قرمطیان را همچنان به نام محمد بن اسماعیل تا اوایل قرن ۴ق/۱۰م هدایت کردند (مسعودی، ۳۹۱؛ عرب، ۱۳۷؛ دیلمی، ۲۰؛ مقریزی، اتعاظ، ۱/۱۸۵). در بحرین، ابوسعید جنابی که به زودی مدعی نیابت امام قائم نیز شد، از نظرات حمدان و عبدان حمایت کرد (ابن حوقل، ۲۹۵/۲؛ مادلونگ، «امامت»، 46-45) و دولت قرمطیان بحرین که تا ۴۷۰ق/۱۰۷۷م دوام یافت، پایگاه اصلی قرامطه، و مانعی مؤثر در راه گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان در شرق گردید.

جناح قرمطی از حمایت گروههایی در جبال و خراسان و ماوراءالنهر نیز برخوردار شد. به طور اخص، ابوحاتم رازی و دیگر داعیان ری که با رهبران قرمطی عراق و بحرین مکاتبه داشتند، عقاید عبیدالله را باطل دانسته، همچنان به مهدویت محمد بن اسماعیل وفادار ماندند. از سوی دیگر، شمار قابل توجهی از اسماعیلیان نخستین در خراسان به شاخه اسماعیلیان فاطمی پیوستند. پایگاه اصلی پیروان عبیدالله که تداوم در امامت را پذیرفته بودند، عمدتاً در یمن قرار داشت، هر چند در آنجا نیز در ۲۹۹ق/۹۱۲م داعی علی بن فضل به جناح قرمطی پیوست و خود را مهدی موعود معرفی کرد؛ ولی ابن حوشب (د ۳۰۲ق/۹۱۴م) در مقابل فشارهای علی بن فضل مقاومت کرد و تا آخر عمر به عبیدالله وفادار ماند. در سند و شمال آفریقا نیز که داعیان فرستاده ابن حوشب دعوت را

یک معنای باطنی و حقیقی است. در نتیجه، در نظام مذهبی اسماعیلیه، معانی ظاهری و باطنی قرآن مجید و شرع مقدس اسلام نیز از یکدیگر کاملاً متمایز بوده است. بنابر عقیده اسماعیلیان نخستین، ظاهر دین با هر پیامبر شارح که آورنده شرعی جدید بوده، تغییر می‌کرده، ولی باطن دین که همیشه شامل حقایق ابدی است، تغییر ناپذیر می‌مانده است. دسترسی به این حقایق تغییرناپذیر که در مذاهب و شرایع مختلف یکسان است، فقط برای اسماعیلیان (خواص) میسر بوده، حال آنکه غیر اسماعیلیان (عوام) فقط قادر به درک معانی آشکار مذاهب بوده‌اند. با اهمیت خاصی که اسماعیلیان برای باطن و حقایق مکتوم در باطن دین قائل بودند، آنان به عنوان سخنگویان اصلی سنت باطنی در میان مسلمانان شناخته شدند و به «باطنیه» شهرت یافتند.

از ابتدا برای اسماعیلیان دستیابی به حقایق باطنی فقط از طریق تأویل (یا تعبیر باطنی و تمثیلی) امکان‌پذیر بوده است و آنها اغلب تأویل را با معانی رمزی و تمثیلی حروف و اعداد ترکیب می‌کردند. از طریق تأویل که جزو وظایف اصلی امام اسماعیلی بوده است - اسماعیلیان از معنای ظاهری به معنای باطنی و حقیقی دین دست می‌یافته‌اند و این همانند سفری روحانی از شریعت به حقیقت، و به طور خلاصه از دنیای ظاهری و گذرا به دنیای باطنی و ابدی بوده است. کسب این معرفت عرفانی برای اسماعیلیان یک ولادت جدید و روحانی نیز شمرده می‌شده، و گرویدن به مذهب اسماعیلی که اسماعیلیان آن را «بلاغ» می‌گفتند، تدریجی، و در مقابل پرداخت وجوهات بوده است. جوانب مختلف بلاغ در جای‌جای کتاب *العالم و الغلام* که مربوط به دوره اسماعیلیان نخستین است، وصف شده؛ ولی به رغم ادعای اخو محسن و سایر مؤلفان ضد اسماعیلی، بلاغ از ۷ یا ۹ مرحله ثابت تشکیل شده بوده است. اطلاعات خاصی از مراحل مختلف بلاغ و تشکیلات سازمانی دعوت اسماعیلیه در دوره نخستین و سلسله مراتب آن در دست نیست. به طور کلی، به نظر می‌رسد که طی دوره ستر، ریاست دعوت در دست رهبران مرکزی بوده است که به عنوان حجت‌های محمد ابن اسماعیل شناخته شده بودند، تا آنکه از زمان عبیدالله مهدی به بعد خود امامان در صدر دعوت قرار گرفتند. در هر یک از مناطقی (جزایر) دعوت نیز یک داعی اصلی که گمارده رهبر مرکزی بوده، ریاست دعوت را در دست داشته است. دعوت اسماعیلیه در چند منطقه یا جزیره اشاعه می‌شده، ولی شکل و تعریف جغرافیایی مناطق دوازده‌گانه دعوت اسماعیلیه بیشتر مربوط به دوره فاطمیان بوده است. در هر صورت، از ابتدا در هر یک از مناطقی مختلف دعوت، شبکه گسترده‌ای از داعیان و دستیارانشان به وظایف متعدد دعوت و بلاغ عمل می‌کرده‌اند.

برای اسماعیلیان نخستین، حقایق مکتوم در باطن دین تشکیل دهنده یک نظام فکری باطنی و عرفانی بوده است. این نظام عمدتاً مشتمل بر

آغاز کرده بودند، اسماعیلیان تداوم در امامت را پذیرفتند. زکریه که ابتدا به عبیدالله وفادار مانده بود، پس از چند سال به جناح قرمطیان پیوست و اشکالات جدیدی را برای نهضت اسماعیلیه پدید آورد. زکریه با دستیاری پسرانش و بر خور داری از حمایت شمار بسیاری از بنی کلب موفق شد تا طی سالهای ۲۸۹-۲۹۴ ق/۹۰۲-۹۰۷ م شورشهای قرمطی را در شام و عراق سازماندهی کند. این قرمطیان که به قتل و غارت و ستیز با عباسیان پرداخته بودند، عاقبت به مقرر عبیدالله در سلمیه نیز حمله بردند و آنجا را در ۲۹۰ ق ویران کردند؛ ولی عبیدالله که به موقع از نیت زکریه مطلع شده بود، یک سال قبل از حمله قرمطیان، سلمیه را برای همیشه ترک کرده بود. سرانجام در ۲۹۴ ق زکریه و پیروانش در عراق به دست عباسیان شکست نهایی خوردند؛ بعضی از پیروان زکریه که به بقلیه معروف شدند، تا مدتها در انتظار رجعت وی باقی ماندند و عاقبت به جناح قرمطیان جنوب عراق پیوستند (طبری، ۹۷/۱۰، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۰۴، ج ۴؛ عرب، ۶، ۴-۹، ۱۸، ۱۳۷؛ مسعودی، ۳۷۰-۳۷۶، ۳۹۱؛ ثابت، ۱۶-۳۵؛ ابن دواداری، ۶/۶-۹۰؛ نویری، ۲۴۶/۲۵-۲۷۶؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۱۶۸/۱ به بعد، ۱۷۹-۱۸۰؛ نیز هالم، «پسران...»، 30-53).

عبیدالله پس از ترک سلمیه، در ۲۸۹ ق سفر طولانی و سرنوشت ساز خود را به مغرب آغاز کرد و عاقبت در ۲۹۲ ق/۹۰۵ به شهر سجلماسه در شرق مراکش وارد شد و چندی به حبس افتاد. داعی ابو عبیدالله شیعی که از ۲۸۰ ق/۸۹۳ م به دستور ابن حوشب دعوت اسماعیلیه را در مغرب اشاعه کرده، از بربران گرویده به این مذهب، نیروی نظامی قابل توجهی ساخته بود، در پی فتوحات چشمگیر در مغرب، و بر انداختن یکایک حکومت‌های محلی، عبیدالله را رها نید و در ربیع الآخر ۲۹۷، عبیدالله طی مراسم ویژه‌ای رسماً به عنوان خلیفه شناخته، و سلسله فاطمی در افریقه بنیان نهاده شد. با شروع خلافت عبیدالله مهدی در افریقه، دوره ستر و زمان امامان مستور نیز در تاریخ اسماعیلیان نخستین به پایان رسید و طی دوره کشف یا ظهور، امامان اسماعیلی که اکنون به خلافت نیز دست یافته بودند، به طور علنی در رأس پیروان خود قرار گرفتند (قاضی نعمان، *افتتاح*، ۵۴-۲۵۸؛ نیشابوری، ۹۶ به بعد؛ ادریس، ۴۴/۵-۱۱۲؛ ابن حماد، ۶ به بعد؛ ابن عذاری، ۱۲۴/۱ به بعد؛ مقریزی، همان، ۵۵/۱-۶۶؛ دشراوی، 102-89؛ ناگل، 11-55).

اندیشه‌های مذهبی و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین: اجزاء نظام فکری و اصول عقاید اسماعیلیان نخستین را می‌توان به طور ناقص از منابع بعدی اسماعیلیه، خاصه منابع مربوط به دوره فاطمی، و از میان مکتوبات مخالفان آنان استنباط و استخراج کرد. در هر صورت، تردید نیست که قالب اصلی تعالیم و تفکر باطنی اسماعیلیه، توسط اسماعیلیان نخستین و عمدتاً در نیمه دوم قرن ۳ ق تدوین یافته بود. اسماعیلیان نخستین بین ظاهر و باطن نوشته‌های مقدس و احکام شرعی تمایز قائل می‌شدند و اعتقاد داشتند که هر معنای ظاهری و لفظی منعکس کننده

یک بینش ادواری درباره تاریخ مذهبی بشر و یک جهان‌شناسی بوده است. اسماعیلیان نخستین نظریات خاصی در مورد زمان و ازلیت داشتند که از مکتبها و جریانهای فکری متفاوتی از جمله هلنی و غنوصی، و مذاهب ابراهیمی پیش از اسلام و عقاید غلات شیعه، مأخوذ بوده است (واکر، «کیهان...»، 355-366). این نظریات درباره زمان، ارتباط نزدیکی با عقاید اسماعیلیه درباره نبوت و تاریخ مذهبی بشر داشته، و همچنین با آموزشهای قرآنی درباره خلقت و رسالت پیامبران اولوالعزم، مرتبط بوده است. اسماعیلیان نخستین معتقد بودند که تاریخ مذهبی بشر از ۷ دوره تشکیل می‌شده، و هر دوره را یک پیامبر شارع آغاز می‌کرده است. آنها پیامبران شارع را که هر یک آورنده شریعتی نو در دوره‌ای جدید بوده‌اند، ناطق می‌نامیدند. در اصل، شریعت هر دوره منعکس‌کننده پیام ظاهری ناطق آن دوره بوده است. در ۶ دوره اول تاریخ، «نطقاً»، یعنی همان پیامبران اولوالعزم عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (ع) و محمد (ص). هر یک از این ناطق‌ها برای تأویل و تعبیر حقایق نهفته در باطن شریعت آن دوره جانشینی داشته است که اسماعیلیان وی را وصی، اساس، یا صامت می‌خوانده‌اند. اوصیای ۶ دوره اول عبارت بودند از شیث، سام، اسماعیل، هارون (یا یوشع)، شمعون الصفا و علی بن ابی‌طالب (ع). در هر دوره، بعد از وصی آن دوره، ۷ امام وجود داشته است که آیت‌ها (جمع مَیْم) نیز نامیده می‌شدند و وظیفه اصلی آنان حراست از معانی ظاهری و باطنی شریعت آن دوره بوده است. هفتمین امام هر دوره به مقام ناطق دوره بعدی ارتقا می‌یافته که با آوردن شریعتی نو، شریعت ناطق دوره قبل را نسخ می‌کرده است. این الگو تنها در دوره هفتم، یعنی آخرین دوره تاریخ، تغییر می‌کرده است.

بر پایه اعتقادات اسماعیلیان نخستین، هفتمین امام در ششمین دوره، یعنی دوره حضرت محمد (ص) و اسلام، محمد بن اسماعیل بوده که اسماعیلیان مرگش را انکار کرده، و در انتظار ظهورش به عنوان قائم و مهدی بوده‌اند. بنابراین، محمد بن اسماعیل هفتمین و آخرین ناطق، و در ضمن اساس دوره خود نیز بوده که با رجعتش به مقام آخرین ناطق می‌رسیده است؛ ولی محمد بن اسماعیل قرار نبوده که آورنده شریعتی جدید باشد، اگر چه او نیز شریعت دوره قبلی، یعنی شرع مقدس اسلام را منسوخ می‌کرده است. در عوض، وظیفه اصلی محمد بن اسماعیل به عنوان آخرین ناطق و اساس، بیان و وصف کامل معانی باطنی و حقایق مکتوم در تمام شریعت‌های قبلی بوده است. به عبارت دیگر، در آخرین دوره زمان و تاریخ مذهبی، محمد بن اسماعیل حقایق نهفته در پیام ناطق دوره اسلام و شرایع دیگر پیامبران اولوالعزم را بر همگان آشکار می‌کرده است. در آن عصر غایبی تاریخ بشر، دیگر هیچ‌گونه احتیاجی به احکام دینی وجود نخواهد داشت؛ محمد بن اسماعیل به عنوان قائم و آخرین ناطق، حکومت عدل را در پهنه جهان خواهد گسترده و سپس

دنیای جسمانی برچیده خواهد شد.

پایه نظریه اسماعیلیان نخستین در زمینه امامت مأخوذ از نظریات شیعه امامیه بوده است، ولی از ۲۸۶ ق/۸۹۹ م که با توضیحات عبیدالله مهدی تداوم در امامت از سوی اسماعیلیان فاطمی پذیرفته شد، تدریجاً در نظریه امامت این شاخه از اسماعیلیه اصلاحات و تغییراتی پدید آمد، به طوری که اسماعیلیان فاطمی با پذیرفتن امامت اعتقاد محمد بن اسماعیل شمار امامان خود را در دوره اسلام از ۷ فزونی دادند و بعداً نیز با حفظ اصل تداوم امامت همچنان بر آن افزودند. در نتیجه این اصلاحات، اسماعیلیان فاطمی دیگر نقش خاصی برای محمد بن اسماعیل به عنوان قائم متصور نشدند و او را صرفاً به عنوان هفتمین امام خود شناختند (ابن حوشب، 197-199، 189؛ جعفر، الکشف، ۱۴ به بعد، ۱۰۹، ۱۰۴، ۱۰۹، ۲۱، ۲۷، ۳۱، ۳۱؛ جم: قاضی نعمان، اساس...، ۳۳، ۴۰-۴۲، ۴۷، جم: ابویعقوب، اثبات، ۱۸۱-۱۹۳؛ نویری، ۱۹۵/۲۵-۲۱۶؛ نیز کرین، «زمان...»، 30 به بعد؛ هالم، «جهان‌شناسی...»، 18-37؛ دقتری، 141-136).

جهان‌شناسی اسماعیلیان نخستین را می‌توان تا حدودی بر اساس کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی که هنوز به صورت خطی باقی مانده است، و از اشارات پراکنده در آثار داعی ابویعقوب سجستانی و بعضی دیگر از مؤلفان دوره فاطمی، و همچنین معدود مکتوبات زیدیان یمن، بازسازی کرد (ابویعقوب، الاختار، ۴۳-۵۶؛ جعفر، همان، ۲۴-۲۶، ۸۱-۸۲). جهان‌شناسی نخستین اسماعیلیان که تا اواخر قرن ۳ ق کاملاً تدوین یافته بوده، تنها در دو دهه اخیر تا اندازه‌ای مورد مطالعه و شناخت محققان قرار گرفته است (استرن، «مطالعات...»، 29-3؛ هالم، همان، 227-206، 127-38). این جهان‌شناسی مبتنی بر افسانه ساده‌ای بوده که نوعی تفکر اساطیری-عرفانی را درباره آفرینش در برمی‌گرفته است. به طور خلاصه، این افسانه حاکی از آن بوده است که به اراده و مشیت الهی در ابتدا نوری خلق شده بوده که خداوند تبارک و تعالی آن را با کلمه «کن» که در قرآن مجید نیز انعکاس یافته (بقره/ ۱۱۷/۲)، مورد خطاب قرار داده، و سپس از «کاف» و «نون» که حروف تشکیل‌دهنده «کن» هستند، دو کلمه به وجود آمده است. این دو کلمه که اسماعیلیان نخستین، آنها را دو اصل نخست می‌نامیدند، شامل ۷ حرف ((ک- و- ن- ی)) و ((ق- د- ر)) بودند؛ اسماعیلیان این ۷ حرف را که حروف علویه می‌خواندند، به عنوان صورت مثالی ۷ ناطق ادوار تاریخ بشر تعبیر می‌کرده‌اند. دو اصل نخست به ترتیب ۷ «کروبی» و ۱۲ حد روحانی دیگر را در عالم روحانی به وجود آورده بودند. قدر، یا اصل مذکر دو اصل نخست، ۳ شکل روحانی دیگر نیز به نامهای جد و فتح و خیال خلق کرده بوده است. نقش اصلی جد و فتح و خیال که اغلب با جبرائیل و میکائیل و اسرافیل مطابقت داده می‌شدند، برقراری ارتباط بین عالم روحانی و عالم جسمانی از یک سو، و پروردگار و نطقاً

ابوحاتم رازی با اعتراض به برخی از نظریات داعی نسفی کتاب *الاصلاح* خود را در *رد کتاب المحصول* او تألیف کرد. یکی از اهداف اصلی ابوحاتم در *الاصلاح*، مردود شمردن اعمال اباحی و خلاف شرعی بوده است که در *المحصول* جایز شمرده شده بود. ابوحاتم بارها تأکید کرده است که هیچ باطنی بدون ظاهر نمی‌تواند تحقق یابد و از این رو، نیاز به شریعت برای وی غیر قابل انکار بوده است. افزون بر آن، به منظور باطل شمردن نظریه نسفی مبنی بر اینکه دوره بدون شریعت تاریخ از زمان حیات محمد بن اسماعیل آغاز شده، ابوحاتم در بیش ادواری اسماعیلیه نیز اصلاحاتی وارد کرده است. وی توضیح می‌دهد که در پایان دوره هر یک از نطقا، از هنگام غیبت هفتمین امام آن دوره تا هنگام ظهور وی به عنوان ناطق بعدی، یک دوره فترت وجود دارد که طی آن در غیاب امامان، فقط ۱۲ نفر «لاحق» مسئول امر هستند که یکی از آنها خلیفه هفتمین امام (غایب) آن دوره است. طبق نظریه ابوحاتم، چنین دوره فترتی از زمان غیبت محمد بن اسماعیل آغاز شده بوده، و بنابراین، دوره اسلام و شریعت آن همچنان تا هنگام ظهور محمد ابن اسماعیل به عنوان امام قائم و هفتمین ناطق تداوم می‌یافته است. ابوحاتم مدعی بوده که خود همان خلیفه محمد بن اسماعیل است و از این رو، مرتبه والاتری از لواحق آن دوره فترت داشته است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که دیگر داعیان قرمطی این ادعای ابوحاتم را پذیرفته بوده باشند. در هر صورت، داعی سجستانی که اندکی پس از نسفی به ریاست دعوت قرمطیان در خراسان و ماوراء النهر رسید، کتابی به نام *النصره* در تأیید نظریات نسفی و رد اعتراضات ابوحاتم به کتاب *المحصول* تألیف کرد. با توجه به اختلافات اساسی بین اصول عقاید قرمطیان و اسماعیلیان فاطمی، *النصره* نیز همانند *المحصول* به ادبیات اسماعیلیان فاطمی راه نیافته، و بدین سبب برجای نمانده است. سجستانی که بعدها در زمان معز فاطمی از جناح قرمطیان خارج شد و امامت فاطمیان را پذیرفت، مانند نسفی شدیداً تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی قرار داشته است. در حقیقت، عمدتاً بر اساس آناز بر جا مانده از داعی سجستانی است که محققان اکنون به جوانب مختلف تفکر ویژه نوافلاطونی - اسماعیلی، به ویژه جهان‌شناسی آن، پی برده‌اند. همان نوع فلسفه نوافلاطونی که مورد استفاده داعیان قرمطی سرزمینهای ایرانی قرار گرفته بود، سرانجام، رسماً مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز واقع شد (ایوانف، «مطالعات...»، 122-87؛ مادلونگ، «امامت»، 114-101؛ کرین، «زمان»، 193-187؛ استرن، «مطالعات»، 46-30؛ دفتری، 240-234، 169-167، 131).

رابطه دعوت فاطمی با گروههای قرمطی: تنها در زمان چهارمین خلیفه فاطمی المعز لدین الله (۳۴۱-۳۶۵/۹۵۲-۹۷۵ م)، فاطمیان از صلح و امنیت داخلی کافی برخوردار شدند تا بتوانند سیاست توسعه طلبانه‌ای را برای بسط حدود قلمرو خود در سرزمینهای

از سوی دیگر بوده است. عالم جسمانی و سفلی نیز توسط خداوند تبارک و تعالی، و از طریق همان دو اصل نخست، خلق شده بوده است. در این افسانه آفرینش، حروف نقش مهمی ایفا می‌کردند، به طوری که آنها با ترکیب حروف و ساختن کلمات در واقع همزمان باعث آفرینش عناصر و اجزاء مختلف کیهان می‌شدند؛ افزون بر آن، بین عوالم روحانی و جسمانی و سلسله مراتب آنها نیز مطابقتهای نزدیکی وجود داشته است (نک: همانجاها).

بخش دوم - اسماعیلیان در دوره فاطمی (تا ۴۸۷ق)

در این دوره اسماعیلیان خلافت و دولت مستقل و نیرومندی از خود یافتند و دعوت و تفکر و ادبیات اسماعیلیه را به اوج شکوفایی رسانیدند. در همین دوره بود که داعیان اسماعیلی رساله‌های بسیاری در کلام و فلسفه، فقه و دیگر علوم ظاهری و باطنی، و علم تأویل تألیف کردند و دعوت اسماعیلی را در قلمرو فاطمیان، و همچنین در خارج از مرزها تا ماوراء النهر و هندوستان گسترش دادند. به ویژه، پس از انتقال مرکز حکومت فاطمیان از آفریقه به مصر، فاطمیان به طور کلی در زمینه ترویج فرهنگ و هنر و علوم اسلامی نیز نقش مهمی ایفا کردند. درگیر بودن نخستین رهبران فاطمی در آفریقه، از یک سو با قدرتهای اباضی منطقه و از دگر سو با فشارهای سیاسی اهل سنت، موجب شده بود تا آنان فرصت چندانی برای تشکل و توسعه دعوت اسماعیلیه، به خصوص در خارج از محدوده شمال آفریقا را نیابند و از این رو، جوامع قرمطی سرزمینهای شرقی دنیای اسلام که فاقد رهبری واحد، و همچنان در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان قائم بودند، بدون رقابت داعیان فاطمی به فعالیتهای مذهبی خود ادامه می‌دادند.

تدوین مباحث نظری در مشرق: همزمان با اقتدار قرمطیان جنبایی در بحرین و فعالیت قرمطیان جنوب عراق به رهبری عیسی بن موسی، در منطقه جبال و خراسان نیز دعوت قرمطیه همچنان دوام داشت. ابوحاتم رازی داعی ری، و نسفی داعی خراسان و ماوراء النهر که هرگز امامت عبیدالله مهدی را پذیرا نشدند و در انتظار ظهور محمد ابن اسماعیل بودند، افزون بر آنکه جماعت بسیاری را به کیش اسماعیلیه درآوردند، توفیق یافتند تا برخی از حکام نواحی مختلف ایران را نیز پیرو دعوت قرمطیان سازند. درحالی که این دو شخصیت در شکل‌گیری جهان‌شناسی و دیگر مباحث نظری اسماعیلیه نقش سازنده‌ای ایفا کرده، و آثاری مهم پدید آورده‌اند.

داعی نسفی که برای نخستین‌بار فلسفه نوافلاطونی را با تفکر اسماعیلیه درهم آمیخته بود، حاصل تفکر خود را در کتابی با نام *المحصول* ارائه کرده. این اثر به زودی در میان جوامع مختلف قرمطی که از رهبری مرکزی واحدی محروم بودند، ارج خاص یافت و نقش مهمی در یکسان‌سازی اصول عقاید قرمطیان ایفا کرد. نسفی که معتقد بود دوره اسلام در زمان حیات محمد بن اسماعیل خاتمه یافته، و دور آخریا هفتم تاریخ بشر از آن زمان آغاز شده، اعتقاد به اباحه داشت، و بسیاری از احکام شریعت را واجب الاجرائی نمی‌دانست.

اسماعیلی آن زمان بودند، نیز انعکاس یافته است. افزون بر آن، معز بر جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی که توسط داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی تدوین شده، و در میان قرمطیان اشاعه یافته بود، صحنه گذاشت و آن را به عنوان جهان‌شناسی رسمی اسماعیلیان فاطمی پذیرفت.

کوششهای معز فاطمی برای جلب حمایت قرمطیان تا حدودی موفقیت‌آمیز بود. داعی ابویعقوب سجستانی که در اوایل عمر به جناح قرمطی تعلق داشت، و از تعالیم داعی نسفی پیروی می‌کرد، در زمان معز فاطمی به دعوت فاطمیان پیوست و در تمامی آثاری که پس از به خلافت رسیدن معز تألیف کرد، مدافع مشروعیت و امامت خلفای فاطمی گردید. در نتیجه، اکثر قرمطیان خراسان و سیستان و مکران نیز که از داعی سجستانی اطاعت می‌کردند، به جناح اسماعیلیان فاطمی پیوستند. معز همچنین موفق شد پایگاه مهمی در سند برای فاطمیان به دست آورد. داعیان اسماعیلی توانستند قبل از ۳۴۷ق/۹۵۸م حاکم محلی سند را به کیش اسماعیلی در آورند و در نتیجه ملتان، پایتخت سند، به دارالهجرت مهمی برای اسماعیلیان سند تبدیل شد و این وضع تا پایان سده ۴ق/۱۰م دوام داشت (مقدسی، ۴۸۱-۴۸۲، ۴۸۵؛ استرن، «دعوت...»، ۳۰۷-۲۹۸؛ همدانی، «آغاز...»، ۳ به بعد). در دوره‌های بعد نیز گروه‌های پراکنده اسماعیلی در سند همچنان وجود داشته‌اند؛ چنانکه برخی از سلسله‌های محلی سند، مانند سومرانیان که در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م بر غزنویان شوریدند و حکومت مستقلی را برپا ساختند، به دعوت اسماعیلیان فاطمی پیوستند (دفتری، ۱۸۰).

گسترش روی به شرق دعوت فاطمی: با انتقال مقر دولت فاطمیان به مصر، اسماعیلیان مغرب به عنوان یک اقلیت تحت فشار قرار گرفتند و در ۴۰۷ق/۱۰۱۶م، اندکی پس از به حکومت رسیدن معز ابن بادیس زیری در افریقیه، اکثریت سنی مذهب افریقیه، این اقلیت را در قیروان و دیگر نقاط افریقیه قتل عام کردند و تا چندی پیش از ۴۴۰ق/۱۰۴۸م که بنی‌زیری برای همیشه در خطبه نام عباسیان را جایگزین فاطمیان کردند، دیگر تقریباً هیچ گروه اسماعیلی در افریقیه باقی نمانده بود. حتی مصر پایگاه دوم فاطمیان نیز مأمونی دائمی برای اسماعیلیان نبود و در زمان مستنصر (۴۲۷-۴۸۷ق/۱۰۳۶-۱۰۹۴م)، هشتمین خلیفه فاطمی، صحنه بحرانهای سیاسی و نظامی و اقتصادی متعددی شد که آغازگر انحطاط دولت فاطمیان بود، در حالی که در همین زمان، خلافت فاطمی به موفقیت‌های مهم در مناطق شرقی دست یافته، و حتی توانسته بود در کوتاه‌زمانی عراق را نیز تحت سیطره خود گیرد (نک: مؤید، سیره، ۹۴-۱۸۴؛ راوندی، ۱۰۷-۱۱۰؛ بنداری، ۱۲-۱۸؛ مقریزی، اتعاظ، ۲۳۲/۲-۲۳۴، ۲۵۲-۲۵۸).

در مروری بر جریان گسترش دعوت فاطمی در مشرق، باید گفت که در زمان ششمین خلیفه فاطمی، حاکم (۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۱م)،

شرق دنیای اسلام دنبال کنند. در تعقیب این سیاست که با تصرف مصر در ۳۵۸ق/۹۶۹م، و سپس حجاز آغاز شد، معز اقدامات مختلفی برای جلب حمایت جوامع قرمطی سرزمینهای شرقی انجام داد و به ویژه برخی از نظریات آنها را رسماً وارد تعالیم دعوت اسماعیلیان فاطمی کرد. با اندک فاصله‌ای از تصرف مصر، بنای مسجد الازهر آغاز شد و در ۳۷۸ق/۹۸۸م، الازهر به یک دانشگاه اسلامی تبدیل شده بود که تا آخر دوره فاطمیان به عنوان یکی از مراکز مهم تعلیم داعیان، و تدریس و اشاعه اصول عقاید اسماعیلیه و به طور کلی علوم اسلامی مورد استفاده بود.

معز فاطمی از یک سو امید داشت که بتواند از نیروی قرمطیان در پیشبرد سیاستهای توسعه طلبانه‌اش استفاده کند، و از سوی دیگر از نفوذ برخی از عقاید قرمطی در میان اسماعیلیان فاطمی سرزمینهای شرقی دنیای اسلام بیمناک بود؛ از این رو، کوشید تا از طرق مختلف حمایت جوامع قرمطی را جلب کند و در همان حال با ملاقاتهایی که با نمایندگان اسماعیلیان مناطق دور دست، مانند سند انجام داد، و در مکتوباتی که به آنها فرستاد، سعی وافر به عمل آورد تا اشتباهات اعتقادی برخی از گروه‌های پیرو دعوت اسماعیلیان فاطمی را که متأثر از تبلیغات قرمطی بودند، مرتفع کند. اکنون روشن شده است که معز فاطمی خود آثاری در اصول عقاید اسماعیلیه تألیف کرده، و همه رسالات قاضی نعمان (د ۳۶۳ق/۹۷۴م)، مشهورترین فقیه فاطمی، را نیز به دقت مطالعه می‌کرده، و در حقیقت اصلاحاتی در تعالیم اسماعیلیان فاطمی وارد کرده بوده است (نک: مادلونگ، همان، ۱۰۱-۸۶؛ دفتری، ۱۸۰-۱۷۶). بر اساس این اصلاحات، معز برخی از نظریات اسماعیلیان نخستین دوره قبل از ۲۸۶ق را که همچنان مورد تأیید قرمطیان قرار داشت، مجدداً به رسمیت شناخته بود. به طور اخص، محمد بن اسماعیل به عنوان هفتمین امام دوره اسلام، بار دیگر توسط اسماعیلیان فاطمی به عنوان قائم و ناطق شناخته شد، ولی آنان این امر را مغایر با تداوم امامت نمی‌دانستند.

در تبیین جایگاه محمد بن اسماعیل، توضیح داده شد که وی امام قائم بوده، و به عنوان هفتمین ناطق نیز وظیفه داشته است تا حقایق مکتوم در باطن تمامی شرایع را برای عموم آشکار کند، ولی از آنجا که وی در دوره ستر کامل ظاهر شده بوده، وظایفش به عنوان قائم و ناطق به خلفای او، یعنی همان امامان اسماعیلی و خلفای فاطمی از اعقاب وی، محول شده بوده است. این خلفا خود نیز ابتدا در استتار بودند، ولی از زمان عبیدالله مهدی که دوره کشف آغاز شد، ظاهر شدند. این خلفا (امامان اسماعیلی) که تا آخر الزمان وجود خواهند داشت، همه وظایف قائم، از جمله تأویل معانی باطن تمامی احکام مذهبی را تدریجاً به مرحله اجرا در می‌آورند، زیرا محمد بن اسماعیل شخصاً دیگر هیچ‌وقت رجعت نخواهد کرد. اصلاحات اعتقادی معز در آثار متأخر قاضی نعمان (مثلاً «الرسالة المذهبية»، ۲۷-۸۷) و جعفر بن منصور الیمن (الشواهد والبیان، و تأویل الزکاة) که مهم‌ترین متفکران و مؤلفان

اشاعه دعوت اسماعیلیه اشتغال داشت و روابط خود را با داعی المؤید و مرکز دعوت در قاهره حفظ کرده بود. بر اساس سنتهای محلی، اسماعیلیان بدخشان که برای ناصر خسرو ارج خاصی قائل هستند و آثار اسماعیلی وی مانند وجه دین و شش فصل را حفظ کرده‌اند، وی را بنیان‌گذار دعوت اسماعیلیه در بدخشان و نواحی مجاور می‌دانند (نک: ایوانف، «ناصر خسرو...»، جم: کربن، «مطالعه...»، 128-144، 46-48، 25-39، «ناصر خسرو...»، 520-542؛ برتلس، 148-264، ترجمه، ۱۴۹-۱۵۶).

در یمن، پس از مرگ ابن حوشب، فعالیت‌های دعوت، به رهبری عبدالله بن عباس شاور و داعیان دیگر به طور محدود ادامه داشت و طی آن دوره، یکی از حکام محلی یمن، عبدالله بن قحطان یعقوبی چند سالی (۳۷۹-۳۸۷ق/۹۸۹-۹۹۷م) مذهب اسماعیلی را پذیرا شده بود. در ۴۲۹ق/۱۰۳۸م، داعی علی بن محمد صلیحی که با مرکز دعوت اسماعیلیه در قاهره در تماس بود، در منطقه کوهستانی مسار خروج کرد و سلسله اسماعیلی صلیحیون را بنیان نهاد. صلیحیون که ریاست دعوت اسماعیلیه در یمن را بر عهده داشتند، حدود یک قرن، تا ۵۳۲ق/۱۱۳۸م، بر بخش‌های مهمی از آن سرزمین به نیابت از فاطمیان حکومت کردند و اقتدار خود را تا اندازه‌ای به مناطق مجاور، مانند عمان و حضرموت و بحرین نیز بسط دادند. داعی ادریس وقایع دولت صلیحی، و تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن در زمان مستنصر را در جلد هفتم عیون الاخبار - که هنوز به صورت دستنویس باقی مانده است - وصف کرده، و عمره بن علی حکمی، مورخ و شاعر مشهور یمنی نیز مطالب مهمی در این زمینه در تاریخ الیمن (قاهره، ۱۹۶۷م) آورده است (نیز نک: همدانی، الصلیحیون، ۶۲-۱۴۱). روابط نزدیک بین فاطمیان و صلیحیون در مکتوبات و نامه‌های متعددی که مستنصر به علی بن محمد صلیحی و جانشینان وی فرستاده، در کتاب السجلات المستنصریة، به خوبی انعکاس یافته است.

صلیحیون نقش مؤثری در بسط دعوت اسماعیلیه به هندوستان نیز ایفا کرده‌اند و در نتیجه فعالیت داعیانی که مرتب از یمن به هند گسیل می‌شدند، جماعت اسماعیلی جدیدی در گجرات پدیدار گشت (مستنصر، ۱۶۷-۱۶۹، ۲۰۳-۲۰۶). بر اساس روایات سنتی اسماعیلی مربوط به ظهور این جماعت، نخستین داعی اسماعیلی به نام عبدالله در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م از یمن به کمی^۲ مهم‌ترین بندر گجرات، فرستاده شده بوده است. داعی عبدالله که از جانب داعی لَک بن مالک حقادی - مسئول اجرایی دعوت در یمن - به گجرات فرستاده شده بود، به زودی شمار بسیاری از اهالی آنجا، از جمله حکام محلی را به کیش اسماعیلی درآورد (دفتری، 210-211). جماعت اسماعیلی گجرات که در نیمه دوم قرن ۱۱ق/۱۱ به وجود آمد، همچنان مناسبات نزدیک خود را با یمن حفظ کرد و در قرون بعدی گجرات پایگاه اصلی اسماعیلیان

دعوت اسماعیلیان فاطمی رونق قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و بیش از پیش در خارج از قلمرو فاطمیان، خاصه در عراق و ایران، اشاعه یافت؛ داعیان فاطمی که در دارالعلم و الازهر و مراکز دیگر در قاهره تعلیم می‌یافتند، مرتباً به مناطق مختلف در داخل و خارج از مرزهای دولت فاطمی گسیل می‌شدند. معروف‌ترین داعی فاطمی در آن زمان در سرزمین‌های شرقی، حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی (۴۱۵ق/۱۰۲۰م)، فیلسوفی برجسته بود که با زبانها و اصول عقاید مسیحیان و یهودیان، و مکتوبات مقدس آنان آشنایی کامل داشت و در مناظرات بین ادیان، متکلمی توانا بود. در زمینه مباحثات داخلی اسماعیلیه نیز، کرمانی در کتاب الریاض خود اختلاف نظرهای میان داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی را مرور کرده، و به طور کلی از موضع ابوحاتم که تأکید بر اهمیت شریعت داشته است، دفاع کرده، و نظریات اباحی نسفی را مورد حمله شدید قرار داده است. وی در مهم‌ترین اثر خود، راحة العقل، نه تنها به طور کامل و منظم به تبیین جوانب مختلف کلامی و فلسفی تفکر اسماعیلیان فاطمی پرداخته است، بلکه نظریات جدیدی را نیز ارائه کرده که مهم‌ترین آنها جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی خاصی است، متأثر از تفکر فیلسوفان اسلامی که پیرو مکتب فارابی بوده‌اند. در زمان خلافت مستنصر، در عراق و ایران و ماوراءالنهر دعوت اسماعیلیه بیش از پیش گسترش یافت. مشهورترین داعی این دوره المؤید فی‌الدین شیرازی بود که پدرش ریاست دعوت را در فارس بر عهده داشت. المؤید توانست ابوکالیجار مرزبان (۴۱۵-۴۴۰ق/۱۰۲۴-۱۰۴۸م)، حاکم بویه‌ای فارس، و شماری از صاحب منصبان دیلمی او را نیز به مذهب اسماعیلی درآورد. اثر بازمانده از وی، المجالس المؤیدیه، شامل مباحث مختلفی در کلام و فلسفه و فقه و تأویل و دیگر علوم، نمایانگر اوج شکوفایی تفکر اسماعیلیان فاطمی است (نک: مؤید، سیره، نیز، دیوان، جم: ادریس، ۳۲۹/۶-۳۵۹؛ نیز همدانی، الصلیحیون، ۱۷۵-۱۷۹، ۲۶۱-۲۶۵).

از دیگر داعیان مهم فاطمی در این دوره ناصر خسرو (د ح ۴۸۱ق/۱۰۸۸م)، شاعر و فیلسوف و سیاح معروف است که به مقام والایی در سلسله مراتب دعوت رسید و دعوت فاطمی را در خراسان رهبری کرد. ناصر خسرو که دعوت را از مقر اولیه فعالیتش در بلخ به نیشابور و دیگر نواحی خراسان گسترش داد، برای مدتی نیز به طبرستان رفت و در طبرستان و دیگر نواحی دیلم، جماعتی پر شمار را به مذهب اسماعیلی درآورد که آنها نیز امامت مستنصر فاطمی را پذیرفتند (نک: ناصر خسرو، زاد...، ۳، ۴۰۲، دیوان، ۱۶۲، ۲۳۴، ۲۸۷، ۲۳۶). وی به هنگام تنگنا، چندگاهی به دره یمگان پناه برد. یمگان در آن زمان جزو قلمرو یکی از امرای مستقل بدخشان، علی بن اسد قرار داشت که اسماعیلی بود و با ناصر خسرو مناسبات دوستی داشت. ناصر خسرو برخی از آثار مهم مذهبی و فلسفی خود مانند زادالمسافرین (تألیف در ۴۵۳ق/۱۰۶۱م) و جامع الحکمتین (تألیف در ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) را نیز در همانجا تدوین کرد. او در سالهای اقامت اجباری در یمگان همچنان به

1. Nasir-i Khusraw... 2. Étude... 3. Cambay

دارالحکمه) را برای این منظور در ۳۹۵/ق ۱۰۵ م بنیان نهاد. این مرکز علمی که دارای کتابخانهٔ نفیسی بود، برای اشاعهٔ اصول عقاید شیعیان به طور کلی، و اسماعیلیان فاطمی به طور اخص مورد استفاده قرار گرفت. دارالعلم که تحت ریاست داعی الدعات قرار داشت، و با دعوت اسماعیلیه به طور نزدیکی مرتبط بود، تا آخر دولت فاطمیان همچنان پای‌برجا ماند. اصول عقاید اسماعیلیان فاطمی که از زمان معز، به «حکمت» مشهور شده بود، در این مرکز تدریس می‌شد و در همانجا داعیان فاطمی نیز تعلیم لازم را کسب می‌کردند. حاکم اغلب شخصاً در جلسات درس دارالعلم که گاه تنها به اسماعیلیان اختصاص داشت، حضور می‌یافت. شماری از فقهای اهل سنت نیز در دارالعلم مدرس بودند (مقریزی، الخطط، ۳۹۱/۱، ۴۵۸-۴۶۰، ۲/۲، ۳۶۳).

در داخل محدودهٔ دولت فاطمی، احکام و تعلیم مذهب اسماعیلی آشکارا توسط فقهای اسماعیلی به مورد اجرا گذارده می‌شد و قاضی القضاات اغلب سمت داعی الدعات، یا ریاست اجرایی سازمان دعوت را نیز بر عهده داشت. در مصر، برنامه‌های درسی و علمی گوناگونی برای تعلیم گروههای مختلف اسماعیلیان و داعیان آنها تدوین یافته بوده است که به «مجالس» (مجالس الدعوه) شهرت داشتند و در الازهر و دارالعلم و دیگر مؤسسات علمی قاهره توسط فقها و متکلمان اسماعیلی اجرا می‌شدند (همان، ۳۹۰/۱-۳۹۱/۲، ۳۴۱-۳۴۲؛ قلقشندی، ۴۳۴/۱۰-۴۳۹). در میان این مجالس، جلساتی که به مباحث کلام و حکمت اختصاص داشتند، به «مجالس الحکمه» مشهور بوده، و شرکت در آنها برای عموم اسماعیلیان امکان‌پذیر نبوده است. اغلب داعی الدعات شخصاً مطالب مجالس را تهیه و تنظیم می‌کرده که مهم‌ترین نمونهٔ آن در *المجالس المؤیدیه* تبلور یافته است.

در مورد سازمان دعوت، داعی الدعات مسئولیت انتخاب داعیان مناطق تحت استیلای فاطمیان را نیز به عهده داشته است. این نمایندگان رسمی «دعوت هادیه»، به تمام شهرهای مصر و همچنین دیگر بلاد فاطمی مانند دمشق، صور، عکا، رمله و عسقلان گسیل می‌شدند (همو، ۲۳۹/۸-۲۴۱، ۶۱/۱۱-۶۶). به نظر می‌رسد که در مورد انتخاب داعیان مناطق خارج از مرزهای حکومت فاطمیان نیز داعی الدعات نقش مهمی داشته است. اطلاعات بیشتری دربارهٔ وظایف خاص داعی الدعات که از مقر مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان به امور کلی دعوت رسیدگی می‌کرده است، در دست نیست. خود عنوان داعی الدعات نیز عمدتاً در منابع غیر اسماعیلی به کار رفته است (ابن میسر، ۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲/۲۵۱).

متون اسماعیلی برجا مانده از دورهٔ فاطمی که به سلسله مراتب دعوت اشاره دارند، معمولاً عنوان «باب» و گاهی «باب الابواب» را به صورت مترادف با واژهٔ داعی الدعات در مورد رئیس اجرایی سازمان دعوت به کار برده‌اند. حمیدالدین کرمانی اشارات متعددی به اهمیت

مستعلوی-طیسی (بهره‌ها) گردید که هنوز در آنجا حائز اهمیتند. تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن، و گسترش آن به گجرات، تا حدودی با منافع تجاری فاطمیان و تمایل آنان به توسعهٔ روابط اقتصادی خود با هند از مسیر بحر احمر و بندر عیذاب نیز ارتباط داشته است. *المجالس* خلافت عباسی و ستیز با اسماعیلیه: در اثر فعالیت‌های حمیدالدین کرمانی و دیگر داعیان فاطمی، شماری از امرای عرب در عراق که به تشیع گرایش داشتند، مانند معتمدالدوله قرواش عقیلی (حک ۳۹۱-۴۴۲/ق ۱۰۱-۱۰۵ م)، حاکم موصل و کوفه و مدائن، به مذهب اسماعیلی گرویدند. این موفقیت‌های دعوت فاطمی حتی در نزدیکی مقر حکومت عباسیان، خصوصت خلیفهٔ عباسی قادر را بیش از پیش برانگیخت؛ وی در ۴۰۲/ق ۱۰۱۱ م شماری از علمای سنی و شیعی را به بغداد فراخواند و از آنان خواست تا در بیانیه‌ای رسماً نسب علوی خلفای فاطمی را باطل اعلام کنند؛ این بیانیه در تمام مساجد سرزمینهای تحت استیلای عباسیان قرائت شد. افزون بر آن، به درخواست خلیفهٔ عباسی شماری از متکلمان، از جمله علی بن سعید اصطخری (د ۴۰۴ ق)، به تألیف رسالاتی در رد اسماعیلیه پرداختند (نک: ابن تفری بردی، ۲۳۶/۴).

موفقیت‌های دعوت اسماعیلیه در زمان مستنصر که بر مشروعیت امامت خلفای فاطمی تأکید داشت، موج جدیدی از واکنش‌های ضد اسماعیلی را از جانب عباسیان و سلجوقیان سنی مذهب برانگیخت؛ چنانکه برخی از سلسله‌های محلی مانند قراخانیان ماوراءالنهر، به قلع و قمع اسماعیلیان پرداختند. در همین زمینه، در ۴۴۴ ق، خلیفهٔ عباسی قائم، سند دیگری را در بغداد بر ضد فاطمیان تنظیم کرد که به امضای شماری از علما و فقهای عصر رسید و مجدداً نسب علوی فاطمیان را ادعایی بی‌اساس و باطل اعلام می‌کرد (نک: ابن میسر، ۱۳؛ مقریزی، *اتعاظ*، ۲/۲۲۳). اندکی دیرتر، هنگامی که اقتدار اسماعیلیان در ایران، به رهبری حسن صباح سریعاً توسعه می‌یافت، اسماعیلیان با دشمنی سرسختانهٔ خواجه نظام‌الملک، وزیر مقتدر سلجوقی روبه‌رو شدند. نظام‌الملک که از بسط نهضت اسماعیلیه در حیطهٔ قلمرو سلاجقه آگاه و بیسناک بود، فصل مهمی از کتاب خود، سیاست‌نامه (ص ۲۸۲-۳۱۱) را به رد اسماعیلیه اختصاص داد.

عباسیان نیز همچنان تألیف رسالات ضد اسماعیلی را تشویق می‌کردند و در میان این نوع آثار که در آن زمان بر ضد اسماعیلیه تدوین شد، مهم‌ترین اثر را ابو حامد غزالی تألیف کرد. وی هنگامی که در نظامیهٔ بغداد مدرس بود، اندکی قبل از ۴۸۸/ق ۱۰۹۵ م، به درخواست خلیفهٔ عباسی مستظهر، رساله‌ای در رد اصول عقاید باطنیه (اسماعیلیه)، به نام *فضائح الباطنیه* تنظیم کرد که با عنوان *المستظهری* نیز اشتها یافت (برای جوابیه‌ای بر آن از علی بن محمد ولید - د ۶۱۲ ق - نک: کرین، «پاسخ...»، ۹۸-۶۹؛ دفتر، ۱۷۹-۱۹۸).

سازمان دعوت در عصر فاطمی: خلیفهٔ ششم فاطمی، حاکم که توجه خاصی به امور دعوت و تعلیم داعیان فاطمی داشت، دارالعلم

جزیره را به عهده داشته است. در اوایل دوره فاطمیان، گاهی عناوین دیگری مانند «جناح»، به جای داعی، در سرزمینهای ایرانی به کار می‌رفته است (همدانی، «تحول...»، ۱۰۹، به نقل از کتاب اصلاح؛ نیز ابویعقوب، همان، ۹۱، ۱۰۰، ۱۲۸).

داعیان با کمک دستیارانی فعالیت می‌کردند که به طور کلی «مأذون» خوانده می‌شدند. در تشکیلات دعوت در هر جزیره دست کم دو نوع مأذون وجود داشته است: مأذون مطلق و مأذون محدود (محصور)؛ مأذون محدود سرانجام عنوان «مُکاسیر» یافت. مأذون مطلق، یا دستیار اصلی داعی که اغلب خود بالمال به مقام داعی ارتقا می‌یافت، اجازه یا «اذن» داشته است تا از تازه واردان به جماعت اسماعیلیه عهد یا میثاق معمول را اخذ کند. وی همچنین مقررات متداول را به نواسماعیلیان می‌آموخته است. مسئولیت اصلی مکاسر که اختیاراتش محدود بوده، شناسایی و انتخاب افراد برای ورود به جماعت اسماعیلیه بوده است. تعلیم مأذونها بر عهده داعیان بوده است و خود داعیان اغلب در دارالعلم و دیگر مؤسسات تخصصی قاهره تعلیم می‌یافتند و سپس به جزیره محل مأموریتشان فرستاده می‌شدند. ضمن اینکه تماس مستمر بین هر جزیره و مرکز دعوت در پایتخت فاطمی وجود داشته است، داعیان به میزان قابل توجهی از استقلال عمل در محل مأموریت خود برخوردار بوده‌اند. اسماعیلیان عادی مقامی در تشکیلات دعوت نداشتند و معمولاً «مستجیب» نامیده می‌شدند. سلسله مراتب هفتگانه دعوت، از باب (داعی الدعوات) تا مکاسر (مأذون محدود)، همراه با وظایف اصلی و آرمانی آنها توسط داعی کرمانی تشریح شده است (راحة العقل، ۱۳۴-۱۳۹، ۲۲۴-۲۲۵؛ نیز نک: کرین، «زمان»، ۹۵-۹۰).

تعالیم مذهبی و جهان‌شناسی اسماعیلیان فاطمی: اسماعیلیان فاطمی به طور کلی چارچوب تعالیم اعتقادی اسماعیلیان نخستین را حفظ کردند و همانند اسلاف خود بین ظاهر و باطن دین تمایز قائل بودند؛ ولی برخلاف اسماعیلیان نخستین که تأکید بر باطن و حقایق مکتوم در آن داشتند، اسماعیلیان فاطمی ظاهر و باطن را مکمل یکدیگر می‌دانستند و مراعات تعادل بین آن دو را واجب می‌شمردند. از این رو، نزد اسماعیلیان فاطمی دسترسی به «حقیقت» بدون «شریعت» امکان‌پذیر نبود و حقایق نیز همیشه با شرایع یا ظواهر دین مرتبط بودند (قاضی نعمان، دعائم، ۵۳/۱، اساس، ۳۳ به بعد، ۳۴۷ به بعد، ۳۶۴ به بعد، تأویل، ۶۹/۱-۷۱؛ مؤید، المجالس، ۱۱۴/۱، ۱۲۴، ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۶۰، ۳۳۲، ۳۵۱؛ ناصر خسرو، وجه دین، ۷۷-۸۳، ۳۱۸-۳۱۹). در نتیجه، دعوت فاطمی رسماً مواضع اباحی قرامطه و دیگر گروههای افراطی را که تأکید بر باطن داشتند، و ظاهر (شریعت) را نفی می‌کردند، باطل می‌دانست.

داعیان و علمای فاطمی آثار بسیاری در زمینه‌های علوم ظاهری و

مقام باب و نزدیکی او به شخص امام دارد (راحة العقل، ۱۳۵، ۱۳۸، ۲۲۴، جم: نیز نک: مؤید، المجالس...، ۲۲۰/۳، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۳-۲۶۴؛ نیز اربعه کتب...، ۸، ۸۲، ۱۰۲، ۱۵۴، ۱۷۵). باب که زیر نظر مستقیم امام، مسئول اداره امور عالییه و طرح سیاستهای کلی دعوت بوده، با کمک چندین دستیار به وظایف خود عمل می‌کرده است. باب از میان عالم‌ترین و متقی‌ترین اسماعیلیان واجد شرایط برای احراز این سمت، و توسط شخص امام اسماعیلی برگزیده می‌شده است.

برخی از مؤلفان اسماعیلی اشارات نادر و پراکنده‌ای به سلسله مراتب سازمان دعوت فاطمی دارند که به «حدود دین» یا «مراتب الدعوه» معروف بوده است. این سازمان به تدریج طی دوره فاطمی توسعه و تحول یافت و در زمان حاکم شکل خاص و ثابتی پیدا کرد؛ ولی سلسله مراتب دعوت در زمان داعی الدعوات المؤید به صورت نهایی خود در آمد. یادآوری این نکته لازم است که سازمان کامل دعوت فاطمی منعکس‌کننده الگویی آرمانی برای زمانی که دنیای اسلام کلاً تحت استیلای امام اسماعیلی قرار می‌گرفته، بوده است. به عبارت دیگر، نه تنها تمام سلسله مراتب دعوت همواره اشغال شده بوده‌اند، بلکه بعضی از مراتب آن همیشه خالی می‌مانده است. توضیحات ناقص و پراکنده‌ای درباره سلسله مراتب دعوت فاطمی، پس از حدود امام و باب (داعی الدعوات) وجود دارد.

تمامی منابع اسماعیلی متفقند که جهان، یا به طور دقیق‌تر سرزمینهای غیر فاطمی آن، به ۱۲ جزیره تقسیم می‌شده، و هر یک از این جزایر، منطقه جداگانه و مستقلی برای اشاعه دعوت اسماعیلیه بوده است. این ۱۲ منطقه، یا «جزایر الارض»، عبارت‌بوده‌اند از سرزمینهای عرب، روم، صقالیه، نوب، خزر، هند، سند، زنج، حبش، چین، دیلم (سرزمین ایران) و بربر (قاضی نعمان، تأویل...، ۷۴/۲، ۴۸۳-۴۹؛ ابویعقوب، اثبات، ۱۷۲). هر یک از این جزایر زیر نظر یک داعی عالی رتبه بوده که عنوان حجت داشته است. در آثار اسماعیلی صدر دوره فاطمی، به حجت با نامهای دیگری مانند «نقیب» و «لاحق» و «ید» هم اشاره رفته است، ولی این عناوین به تدریج منسوخ شده بوده است. حجت در هر جزیره عالی‌ترین مرجع دعوت و صدر داعیان آنجا بوده است. در سلسله مراتب دعوت، پس از باب و حجت، داعیان مختلف بوده‌اند که در هر جزیره مسئولیت فعالیت‌های خاصی را به عهده داشته‌اند. شمار داعیان بعضی از جزایر به حدود ۳۰ نفر می‌رسیده است (ناصر خسرو، وجه دین، ۱۷۸).

منابع، داعیان را در ۳ زدیف طبقه‌بندی کرده‌اند که به ترتیب اهمیت عبارت بوده‌اند از «داعی بلاغ»، «داعی مطلق»، و «داعی محدود (محصور)». درباره وظایف گوناگون این ۳ نوع داعی اطلاعات خاصی در دست نیست؛ داعی محدود احتمالاً دستیار اصلی داعی مطلق بوده، و در غیاب حجت و داعی بلاغ هر جزیره، داعی مطلق آنجا اختیارات تام می‌یافته است. داعی بلاغ نیز عمدتاً نقش رابط بین سازمان مرکزی دعوت در پایتخت فاطمی و مرکز محلی دعوت در هر

همانطور که پیش‌تر یاد شد، داعی نسفی مبتکر نوعی جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی (قرمطی) بود که آن را در کتاب/المحصل خود تشریح کرده بود. این جهان‌شناسی ویژه که تا حدودی به طور مستقل توسط ابوحاتم رازی نیز تدوین شد، بعداً توسط ابویعقوب سجستانی تکامل یافت و از قرن ۴ق/۱۰م مورد پذیرش تمام گروه‌های قرمطی سرزمین‌های شرقی واقع شد. این داعیان برجسته خراسان و جبال شدیداً تحت تأثیر جریان‌های فلسفی نوافلاطونی، خاصه دیدگاه‌های نوافلاطونیان درباره صفات ذاتی آفریدگار و هستی‌شناسی انبغائی آنها، قرار گرفته بودند که از اوایل قرن ۴ق در نیشابور رواج پیدا کرده بود. نسفی و دیگر داعیان قرمطی بعضی از نظریه‌های مکتب نوافلاطونی را با تعالیم و مفاهیم قرآنی و اسلامی تلفیق کردند و جهان‌شناسی منحصر به فردی را تدوین نمودند که در زمان معز فاطمی مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز قرار گرفت. این جهان‌شناسی در چند دهه اخیر عمدتاً بر اساس آثار متعدد داعی سجستانی، خاصه الینایع و الافتخار و کشف المحجوب، مورد مطالعه و شناخت محققان قرار گرفته است (نک: کرین، «زمان»، 173، به بعد؛ هالم، «جهان‌شناسی»، 128-138؛ واکر، «واژگان...»، 85-75، «طبقات...»، 14-28، «کیهان»، 355 به بعد؛ دفتری، 239-245).

در این جهان‌شناسی نوافلاطونی-اسماعیلی، پروردگار که هستی بخش عالم و مبدع همه چیزهاست، متعالی و ناشناختنی است. موضوع کلامی درباره صفات الهی در اینجا ضدتشیبی و ضدتعطیلی بوده است. عقل، نخستین موجودی بوده که پروردگار آن را به امر و مشیت خود ابداع کرده است. در اینجا واژه ابداع، به معنای آفرینش از هیچ، با واژه قرآنی کُن (باش) همبسته شمرده شده است. از این رو، پروردگار مبدع، یا هستی‌بخشنده بوده، و عقل که «اول» و «سابق» نیز خوانده می‌شده، مُبدع اول بوده است، زیرا امر الهی و کلمه الله با «وجود» آن درهم آمیخته بوده‌اند. در این تفکر عقل، ازلی و بدون حرکت و کامل، و منبع نور است. نفس یا نفس کلی که «دوم» و «تالی» نیز خوانده می‌شود، از عقل منبعث شده است. نفس که موجودی بسیار پیچیده‌تر از عقل بوده، ناقص، و در خدمت عقل است. نفس که منبع هیولایی و صورت است، به علت نقص خود به حرکت در آمده، و در مرحله انبغائی بعدی، افلاک هفتگانه و ستارگان‌شان از آن منبعث شده‌اند. افلاک با حرکت نفس به حرکت در آمده‌اند و در سلسله مراتب بعدی چیزهای دیگری از طریق انبغائات به وجود آمده‌اند، یا به طور دقیق‌تر تجلی پیدا کرده‌اند، زیرا خداوند تمام اشیاء و موجودات را در عالم روحانی و عالم جسمانی یک دفعه خلق کرده بوده است. سپس در اثر حرکت‌های افلاک و کواکب، مفردات چهارگانه (گرما، سرما، تری و خشکی) منبعث شده‌اند و مفردات با هم درآمیخته، عناصر مرکب، مانند خاک و آب و هوا پدیدار گشته‌اند. در مراحل انبغائی بعدی به ترتیب گیاهان (با نفس نامیه) و

علوم باطنی و علم تأویل تألیف کردند، ولی اسماعیلیان فاطمی به علم تفسیر هیچ‌گونه توجهی نداشتند و در آن زمینه تنها به تعالیم امامان خود اکتفا می‌کردند. به همین سبب، آنها امام اسماعیلی را «قرآن ناطق» نیز می‌نامیدند و نص کتاب الهی را «قرآن صامت» می‌خواندند (قاضی نعمان، دعائم، ۲۷/۱-۲۵/۳۱، به بعد؛ مؤید، همان، ۴۱۰/۱-۴۱۱). به علل مشابه، توجه اسماعیلیان فاطمی به علم حدیث نیز محدود بود و آنها در این زمینه به تعالیم و اقوال امامانشان بسنده می‌کردند؛ در هر صورت آنان به احادیث نبوی و روایات منقول از امامان قبلی خود، خاصه امام جعفر صادق (ع)، ارجح بسیار می‌نهادند و بسیاری از این احادیث و اخبار توسط قاضی نعمان، عالم‌ترین فقیه دوره فاطمی، خاصه در دو کتاب دعائم و شرح الاخبار (قم، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ق) جمع‌آوری گردیده است.

قاضی نعمان که در اصل بنیان‌گذار علم فقه اسماعیلی بود، از زمان عبیدالله مهدی تا هنگام مرگ خود در ۳۶۳ق/۹۷۴م، مقامات مختلفی در دستگاه فاطمیان داشت و عاقبت به عنوان برجسته‌ترین فقیه اسماعیلی نزد معز فاطمی تقرب خاصی یافت. یکی از مهم‌ترین تألیفات فقهی وی، یعنی دعائم الاسلام، هنوز مورد استفاده اسماعیلیان مستعلوی - طیبی قرار دارد. فقه اسماعیلیه، تشابهات بسیاری با فقه امامیه دارد، ولی اختلافاتی نیز بین این دو مذهب شیعی، خاصه در زمینه‌های توارث و نحوه اجرای بعضی از فرائض دینی، پدیدار گشته است (نک: فیضی، «قاضی نعمان...»، 1-32، «زیده...»، جم؛ پونه والا، 109-115؛ مادلونگ، «منابع...»، 29-40).

اسماعیلیان فاطمی پیش ادواری اسماعیلیان نخستین را درباره تاریخ مذهبی بشر حفظ کردند، ولی به علت آنکه فاطمیان مدعی امامت بودند، به تدریج تغییراتی در نظریه اسلاف خود در زمینه امامت پدید آوردند. به طور خاص، آنها طول دوره ششم تاریخ، یعنی دوره اسلام، و شمار امامان آن دوره را مورد تجدیدنظر قرار دادند، به طوری که تداوم نامحدود در امامت و وجود بیش از ۷ امام در دوره اسلام امکان‌پذیر گردد. فاطمیان که تا مدت‌ها خود را خلفای امام قائم، محمد بن اسماعیل می‌دانستند، مدعی بودند که مسئولیت اجرای تدریجی وظایف وی را به عنوان قائم بر عهده گرفته‌اند. در زمان مستنصر فاطمی، نوعی تعبیر روحانی نیز درباره ظهور محمد بن اسماعیل اتخاذ شده بود، زیرا اسماعیلیان فاطمی دیگر در انتظار رجعت جسمانی وی نبودند. در دوره همو، اسماعیلیان فاطمی معتقد بودند که در آخرالزمان یکی از امامان اسماعیلی از اعقاب محمد بن اسماعیل و مستنصر فاطمی به عنوان قائم و ناطق هفتم، آغازگر آخرین دوره تاریخ بشر خواهد بود (مؤید، المجالس، ۳۶۳/۱؛ صوری، ۷۱-۴۱؛ ناصر خسرو، وجه دین، ۱۳، ۱۶، ۴۳، جم، زاد، ۴۷۶-۴۸۴، جامع...، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۳-۱۶۵؛ نیز مادلونگ، «امامت»، 127-132).

تنها یک بار در یکی از آثار خود (الریاض، ۱۵۷) ذکر کرده است. تردید نیست که نظام کرمانی بیش از نظام داعیان قرمطی متقدم از تفکر نوافلاطونی متأثر بوده است.

فلسفه نوافلاطونی در رسائل اخوان الصفا نیز به وضوح انعکاس یافته است. ارتباط گروه مؤلفان موسوم به اخوان الصفا (ه م) و مجموعه ۵۲ رساله معروف آنها با نهضت اسماعیلیه اکنون دیگر قابل تردید نیست، اگر چه ماهیت خاص این ارتباط هنوز مبهم مانده است. خود اسماعیلیان از قرون وسطی این رسائل را که در برگیرنده تمامی علوم شناخته شده زمان بوده است، به یکی از امامان نخستین خود در دوره ستر، یعنی احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل، منسوب کرده‌اند (ادریس، ۳۶۷/۴-۳۹۴). از طرف دیگر، بر اساس تذکرات ابوحیان توحیدی (د ح ۴۱۴/ق ۲۳/م ۱)، به نظر می‌رسد که این رسائل توسط شماری از کاتبان و عالمان که با نهضت اسماعیلیه مرتبط بوده، و در بصره می‌زیسته‌اند، در اواسط قرن ۴/م تألیف شده باشد (ابوحیان، ۴/۲ به بعد، ۱۵۷-۱۶۰؛ قاضی عبدالجبار، ۶۱۰ به بعد؛ استرن، «اطلاعات...»، 405-428). بعضی از محققان معاصر نیز عقیده دارند که شماری داعی اسماعیلی با همکاری دانشمندان غیر اسماعیلی رسائل را در دهه‌های قبل از تأسیس خلافت فاطمیان، بین سالهای ۲۶۰ ق و ۲۹۷ ق/۸۷۴ و ۹۱۰ م، تألیف کرده بودند. به عقیده این گروه، اشعار و مطالبی که مربوط به دوره‌های متأخر است، توسط کاتبان بعدی به رسائل اخوان الصفا افزوده شده است (همدانی، «ابوحیان...»، 345-353، «تنظیم...»، 97-110).

در هر صورت، به نظر می‌رسد که اعضای گروه اخوان الصفا اگر هم در قرن ۴ ق می‌زیسته‌اند، پیر و دعوت فاطمی نبوده‌اند، زیرا تعالیم خود را به هفتمین امام اسماعیلیه، یعنی همان مهدی موعود که قریباً منتظر رجعتش به عنوان قائم بودند، نسبت داده‌اند. جهان‌شناسی اخوان الصفا نیز همانند نظام‌های نسفی و دیگر داعیان قرمطی آن زمان، مبتنی بر فلسفه نوافلاطونی بوده است. رسائل اخوان الصفا هیچ‌گونه تأثیری بر ادبیات دوره فاطمی بر جا نگذاشت و مؤلفان اسماعیلی آن دوره نیز اشارهای به این اثر عظیم ندارند؛ ولی از حدود دو قرن بعد از زمان تألیف، این رسائل اهمیت ویژه‌ای در آثار اسماعیلیان طیبی در یمن پیدا کرد، به طوری که ابراهیم بن حسین حامدی (د ۵۵۷ ق/۱۱۶۲ م) او شماری از جانشینان وی به عنوان داعیان مطلق مستعلوی - طیبی پیوسته این رسائل را مورد مطالعه قرار داده، و بر آن تفاسیر مختلف نوشته‌اند.

آغاز افتراقات و پایان خلافت فاطمی: پس از مرگ خلیفه مستنصر، افضل پسر بدر الجمالی که در مقام وزارت، اقتداری تمام داشت، توانست به قصد مستحکم ساختن موقعیت خود و با اعمال نفوذ، نزار فرزند ارشد مستنصر را که نص امامت و خلافت بر او قرار گرفته

سپس حیوانات (با نفس حیثیه) و سرانجام، انسان (با نفس ناطقه) پدیدار شده است. برای تطبیق بیشتر بین این جهان‌شناسی و تعالیم اسلامی، بعضی از واژه‌های آن در مورد عالم روحانی با واژه‌های قرآنی پیوند داده شده‌اند. در نتیجه، عقل با «قلم» و «عرش» منطبق شده، و نفس نیز دو مترادف قرآنی خود را در «لوح» و «کرسی» یافته است (ابویعقوب، کشف...، ۱۵-۴، ۲۹-۳۱، اثبات، ۳-۲، ۱۸، ۲۸، ۴۴، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۴۵، «الینایع»، ۲۲-۲۹، ۳۲ به بعد، ۵۶، ۶۱ به بعد، الافتخار، ۳۸-۴۲، «تحفة...»، ۱۴۸ به بعد؛ ناصر خسرو، جامع، ۱۲۰-۲۳۲؛ نیز کرمانی، الریاض، ۵۹-۶۵، ۶۸-۶۹، ۱۰۲ به بعد، ۲۲۰).

این جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی از زمان معز و با تأیید وی مورد پذیرش دعوت فاطمی که هیچ‌گونه نقشی در تدوین آن ایفا نکرده بود، واقع شد و در دوره‌های بعد داعیان فاطمی مانند خمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو جوانب مختلف آن را در فلسفه‌های مابعدالطبیعه خود اصلاح و تکمیل کردند. به طور اخص، داعی کرمانی تا حدودی جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی جدیدی را بر اساس آثار فلسفی و آثار دیگر داعیان متقدم قرمطی - ایرانی و نیز با استفاده از نظام‌های مابعدالطبیعه فلاسفه اسلامی، خاصه ابن‌سینا، تدوین کرد. این جهان‌شناسی که در *راحة العقل* کرمانی (تألیف در ۴۱۱ ق/۱۰۲۰ م) تبیین شده است، هیچ‌گاه مورد پذیرش دعوت فاطمی قرار نگرفت، ولی بعدها با تغییراتی مورد استفاده اسماعیلیان طیبی در یمن واقع شد. جهان‌شناسی نوافلاطونی داعی کرمانی، نظامی مبتنی بر ۱۰ عقل جایگزین دو اصل عقل و نفس در نظام قبلی شده است (ص ۱۳۴ به بعد).

در جهان‌شناسی کرمانی که هر یک از حدود دهگانه عالم آسمانی منبعث از حد قبلی بوده است، «عقل» نظام نوافلاطونی پیشین به «عقل اول» تبدیل شد و «عقل دوم» که منبعث اول نیز نامیده می‌شد، جایگزین «نفس» گردید. عقل سوم، یا منبعث دوم که نخستین موجود بالقوه بوده است، با هیولی و صورت منطبق گردید. از دو اصل آغازین، یعنی عقل اول و عقل دوم، ۷ عقل دیگر منبعث شدند که منعکس کننده ۷ کلمه الهی نیز بودند. عقل دهم که عقل فعال نیز نامیده می‌شده، بر عالم جسمانی نظارت داشته است. افزون بر آن، کرمانی ساختارهای عالم جسمانی و سلسله مراتب دنیوی دعوت را در نظام خود با طبقات عالم آسمانی تطبیق کرده بود. در واقع، وی بر همانندی و تمثیل بین طبقات آسمانی و جسمانی از یک سو، و وظایف حدود و سلسله مراتب در این طبقات از سوی دیگر تأکید داشته است.

در حالی که نسفی و رازی و سجستانی بعضی از واژه‌های جهان‌شناسی اولیه اسماعیلیه، مانند جد و فتح و خیال را با معانی دیگری در نظام نوافلاطونی خود حفظ کرده بودند، کرمانی تقریباً تمامی واژه‌ها و مفاهیم متقدم را نادیده گرفت. کرمانی در *راحة العقل* تنها یک فصل کوتاه به حروف علویه اختصاص داده (ص ۱۲۱-۱۳۱)، و نام دو اصل نخست جهان‌شناسی قبلی («ک-و-ن-ی» و «ق-د-ر») را نیز

علی(ع) را وصی و جانشین خود قرار داده بوده، آمر نیز شخصاً عموزاده‌اش حافظ را به جانشینی برگزیده بوده است (فلقشندی، ۲۹۱/۹-۲۹۷؛ استرن، همان، 207 به بعد). امامت حافظ مورد تأیید رسمی مرکز دعوت مستعلویه در قاهره قرار گرفت و اکثر اسماعیلیان مستعلوی در مصر و شام، و گروهی از مستعلویان یمن که حافظ و جانشینانش را به عنوان امامان خود شناختند، با نامهای حافظیه و مجیدیه اشتهار یافتند. از طرف دیگر، گروههایی از مستعلویان مصر و شام، و شمار کثیری از مستعلویان یمن ادعاهای حافظ را باطل دانستند و امامت طیب را پذیرفتند که ابتدا با نام آمریه، و پس از تأسیس دعوت مستقل طیبی در یمن، به طیبیه شهرت یافتند.

بخش سوم - اسماعیلیه پس از افتراق نزاری - مستعلوی دعوت ناپایدار مستعلوی - حافظی: سلسله فاطمیان رسماً در محرم ۱۵۶۷/ سپتامبر ۱۱۷۱ به دست صلاح الدین ایوبی، منقرض شد و صلاح الدین بی‌درنگ مذهب اهل سنت را به مصر بازگردانید؛ وی اسماعیلیان آن دیار را سخت قلع و قمع کرد و تشکیلات مرکزی دعوت حافظی برچیده شد و عاضد آخرین خلیفه فاطمی نیز چند روز پس از شکست، در پی بیماری کوتاهی درگذشت. تا حدود یک قرن پس از مرگ او، شماری از اخلاف وی مدعی امامت حافظیه بودند و هر چند گاه یک بار حرکت و شورشی را در مصر سامان می‌دادند؛ ولی از آن پس بساط مذهب اسماعیلیه و سازمان پنهان دعوت آن کلاً از مصر برچیده شد و در همان زمان، در شام نیز اثری از اسماعیلیان حافظی یافت نمی‌شد (نک: مقریزی، الخطط، ۲۳۳/۱، اتعاط، ۳۴۷/۳-۳۴۸؛ نیز کازانو، 415-445).

دعوت حافظیه در یمن نیز بیروانی پیدا کرده، و برای مدتی از حمایت رسمی بعضی از حکام و امرای محلی آن گوشه از جنوب عربستان، خاصه بنی زریع و همدانیان برخوردار شده بود، ولی با انقراض این حکومتها در یمن و با ظهور صلاح الدین ایوبی، دعوت حافظیه و پیروانش در آن دیار نیز دوامی نیافت (یحیی بن حسین، ۲۷۹، ۲۹۷-۲۹۸؛ ابن مجاور، ۱۲۶-۱۲۷؛ نیز همدانی، «داعی...»، 288-289؛ استرن، «جانشینی»، 214 به بعد، 253؛ دفتری، 275-282). در هند به نظر نمی‌رسد که حافظیان هرگز توانسته بوده باشند پایگاهی به دست آورند و مستعلویان هند که با صلیحیون روابط نزدیک خود را حفظ کرده بودند، مانند آنها، کلاً به جناح طیبی دعوت مستعلویه پیوسته بودند. با توجه به از بین رفتن کامل جماعت حافظی در بلاد اسلامی، از آثار اسماعیلیان مستعلوی - حافظی هیچ‌گونه نمونه‌ای برجای نمانده است.

پایگیری و دوام دعوت مستعلوی - طیبی: دعوت مستعلوی - طیبی پایگاه اصلی و همیشگی خود را در یمن و سپس در شبه قاره هندوستان پیدا کرد. به هنگام انشعاب حافظی - طیبی در دعوت مستعلویه پس از مرگ آمر، ملکه سیده که زمام امور دولت صلیحی در

بود، از حقوق خود محروم کند و در عوض جوان‌ترین برادر او ابوالقاسم احمد را با لقب المستعلی بالله جایگزین وی سازد. افضل به سرعت مقامات عالی رتبه دولت و دعوت فاطمیان را وادار کرد تا با مستعلی بیعت کنند و او را به جانشینی مستنصر بشناسند. این اقدام بی‌سابقه، نهضت اسماعیلیه را با بحران شدیدی مواجه ساخت و اسماعیلیان که تا آن زمان نهضت واحدی را تشکیل می‌دادند، به زودی به دو شاخه اصلی مستعلویه و نزاریه منقسم شدند. در اواخر سال ۴۸۸ق/ ۱۰۹۵م نزار همراه یکی از پسرانش به دستور مستعلی در زندان به قتل رسید (ابن میسر، ۵۹ به بعد؛ ابن دواداری، ۴۴۳/۶ به بعد؛ مقریزی، الخطط، ۴۲۲/۱-۴۲۳، اتعاط، ۱۱۷/۳ به بعد).

افتراق در جماعت اسماعیلیه به این دو شاخه که از همان ابتدا رقبای متخاصم یکدیگر شدند، به تضعیف کلی و غیر قابل جبران دعوت اسماعیلیه انجامید. اکثر اسماعیلیان مصر و تمامی جماعت اسماعیلی یمن و گجرات و بسیاری از اسماعیلیان شام امامت مستعلی را پذیرفتند، ولی گروه بزرگی از اسماعیلیان شام و تمامی اسماعیلیان عراق و ایران و احتمالاً بدخشان و ماوراء النهر به نص اول مستنصر وفادار ماندند و نزار را به عنوان نوزدهمین امام خود و جانشین به حق پدرش قبول کردند. در قرون بعدی، مستعلویان و نزاریان به ترتیب در قسمتهای غربی و شرقی دنیای اسلام به بسط دعوتهای مستقل خود پرداختند و مسیرهای مذهبی - سیاسی کاملاً مجزایی را طی کردند. در این میان، اکثر اسماعیلیان در مصر و بسیاری در شام و تمامی جماعت اسماعیلی در یمن مستعلی را به جانشینی مستنصر قبول کرده بودند. با قتل جانشین مستعلی، الامر با حکام الله در ۵۲۴ق/ ۱۱۳۰م، مستعلویان با بحران جدیدی مواجه شدند که منجر به انشعاب مستعلویه به دو شاخه حافظیه و طیبیه گردید. آمر چند ماه پیش از مرگش صاحب فرزندی به نام طیب شده بود که تنها پسر او بوده است (ابن میسر، ۱۰۹-۱۱۰؛ استرن، «جانشینی...»، 193 به بعد). اما در وقایع پس از مرگ آمر، عملاً نامی از طیب در میان نیست. عموزاده آمر، ابوالمیمون عبدالمجید که عضو ارشد خانواده فاطمیان، و مدعی قدرت بود، پس از یک سال کشمکش با مخالفان، بر مسند حکومت قرار گرفت. او که ابتدا با عنوان ولیعهد زمام امور را در دست گرفته بود، در ربیع الآخر ۵۲۶، مدعی خلافت و امامت شد و لقب الحافظ لدین الله را برای خود برگزید (ابن ظافر، ۹۴-۱۰۱؛ ابن میسر، ۱۱۳-۱۱۴؛ ابن دواداری، ۵۰۶/۶-۵۵۶؛ مقریزی، الخطط، ۳۵۷/۱، ۴۹۰-۴۹۱، ۱۷/۲-۱۸، اتعاط، ۱۳۵/۳-۱۹۲).

از آنجا که پدر حافظ امامت و خلافت نیافته بود، ادعای وی با اشکالاتی مواجه می‌گردید. از این رو، وی بر آن شد تا برای تبیین مشروعیت امامت و خلافت خود، دست به تنظیم سجلی زند که از طریق آن بتواند خود را جانشین به حق آمر قلمداد کند. این سجدل به موارد مختلفی در تاریخ اسلام و فاطمیان استناد داشت و به طور اخص متذکر می‌شد: همان‌گونه که حضرت محمد (ص) عموزاده خویش حضرت

«بهره» شهرت یافتند. اسماعیلیان گجرات که با یمن صلیحی روابط نزدیک و مستمر مذهبی و تجاری داشتند، همانند ملکه سیده به جناح مستعلوی- طیبی پیوسته بودند. گسترش تدریجی دعوت طیبی در هندوستان، و افزایش جمعیت طیبیان در آن دیار از یک سو، و مساعدتر بودن اوضاع سیاسی برای این دعوت در مقایسه با یمن از سوی دیگر، نظر رهبری دعوت طیبی را از یمن متوجه هندوستان ساخت و در ۹۷۴ق/۱۵۶۶م بود که جلال بن حسن، داعی طیبی هندی تبار، مرکز دعوت مستعلوی- طیبی را از یمن به احمدآباد در گجرات منتقل کرد. جماعت طیبی خود از انشعابات فرقه‌ای مصون نماند و با مرگ داعی مطلق داوود بن عجب شاه، در ۹۹۹ق/۱۵۹۷م، مستعلویان طیبی بر سر جانشینی وی اختلاف پیدا کردند و به دو شاخه داوودیه و سلیمانیه منشعب شدند. اکثر بهره‌های طیبی هندوستان، داوود بن برهان الدین (د ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م) را به جانشینی داوود بن عجب شاه پذیرفتند و به داوودیه معروف گشتند، در حالی که بیشتر طیبیان یمن و گروه کوچکی از بهره‌ها، سلیمان بن حسن هندی (د ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م) را به عنوان بیست و هفتمین داعی مطلق خود شناختند و به سلیمانیه مشهور شدند (نک: محمدعلی، ۱۶۹۳-۲۵۹؛ اسماعیل جی، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۴۴-۱۶۸؛ میسر، 27-31؛ دفتر، 299-305).

اکنون کل جمعیت داوودی جهان در حدود نیم میلیون نفر است که چهار پنجم آنها در هندوستان سکنی دارند. بیش از نیمی از بهره‌های داوودی هند در گجرات زندگی می‌کنند و بقیه عمدتاً در بمبئی و نواحی مرکزی هندوستان مسکن گزیده‌اند. در پاکستان و یمن و کشورهای خاور دور نیز گروه‌های پراکنده داوودی یافت می‌شوند. بهره‌های داوودی، همانند اسماعیلیان نزاری هند (خوجه‌ها)، جزو نخستین گروه‌های آسیایی بودند که در قرن ۱۳ق/۱۹م به زنگبار و سواحل شرقی افریقا مهاجرت کردند. از چند دهه پیش، گروه‌هایی از این اسماعیلیان هندی تبار (بهره‌ها و خوجه‌ها) که عمدتاً برای تجارت به افریقا رفته، و تدریجاً در کشورهای شرقی آن قاره، خاصه کنیا و تانزانیا، مقیم شده بودند، به کشورهای غربی در آمریکای شمالی و اروپا مهاجرت کرده‌اند. جمعیت سلیمانیان در یمن نیز، در حال حاضر حدود ۷۰ هزار نفر است که عمدتاً در نواحی شمالی، خاصه حراز و مرز عربستان سعودی، متمرکز هستند. گروه‌های کوچکی از بهره‌های سلیمانیه نیز در هندوستان، خاصه شهرهای بمبئی، بروده، احمدآباد و حیدرآباد یافت می‌شوند و در خارج از یمن و هند و پاکستان، مستعلویان طیبی- سلیمانیه حضور محسوسی ندارند.

نزاریه در دوره الموت: تاریخ متقدم نزاریان از تاریخ حکومت ضد سلجوقی الموت به رهبری حسن صباح تفکیک‌ناپذیر است. حکومت اسماعیلی در قلعه‌ها که اندکی پیش از بروز اختلاف نزاری- مستعلوی در سلسله جبال البرز شکل گرفته بود، بلافاصله پس از این

یمن را به دست داشت، طیب بن آمر را به عنوان بیست و یکمین امام اسماعیلیان مستعلوی شناخت و روابط خود را با حافظ و خلافت فاطمی قطع کرد و دعوت طیبی را در یمن بنیان گذارد. بر پایه اعتقادات مستعلویان طیبی، آمر فرزند نوزاد خود طیب را به گروهی از داعیان قابل اعتمادش که تحت ریاست ابن مدین نامی بودند، سپرده بوده است و این داعیان، طیب را در دوره بر آشوب حکومت حافظ در نقاط امنی پنهان کرده بودند. اسماعیلیان مستعلوی- طیبی معتقدند که امامت آنها در اعقاب طیب که همچنان در استتار مانده‌اند، تداوم یافته است و سرانجام، در پایان دوره فعلی ستر در تاریخ مذهبی بشر، یکی از همین امامان ظهور خواهد کرد و آغازگر دوره کشف خواهد گردید.

در بنیان‌گذاری دعوت مستقل طیبیه در یمن داعیانی چون ذؤیب بن موسی داعی مطلق (د ۵۴۶ق) و همکار او خطاب بن حسن همدانی (د ۵۳۳ق/۱۱۳۹م) نقشی اساسی داشتند. پس از مرگ ذؤیب، ابراهیم بن حسین حامدی به عنوان دومین داعی مطلق طیبی، جهان‌شناسی نوافلاطونی- اسماعیلی داعی کرمانی را به گونه‌ای مبتکرانه با نظریات اساطیری در هم آمیخت و بر آن اساس جهان‌شناسی خاصی را در کتاب کنز الولد خود تدوین کرد که به عنوان نمونه مورد استفاده متفکران متأخر طیبی واقع شد و رسائل اخوان الصفا نیز توسط همین داعی به محافل طیبیان یمن راه یافت. مقام داعی مطلق تا ۶۰۵ق/۱۲۰۸م در دست اعقاب داعی ابراهیم حامدی باقی مانده بود و از آن پس، ریاست دعوت به بنی ولید الانف، شاخه‌ای از قریش در یمن انتقال یافت. تا اواسط قرن ۱۰ق/۱۶م، مقر دعوت طیبیه همچنان در حراز (غرب یمن) قرار داشت. در زمینه اصول عقاید و تفکر، مستعلویان طیبی ادامه دهنده تعالیم و سنن اسماعیلیان فاطمی بوده‌اند. آنان مجموعه‌ای بزرگ از کتب و رسائل خطی را که از عهد فاطمی برجای مانده بود، و به «الخرانه المکتونه» شهرت داشت، حفظ نمودند و از قرن ۱۰ق به تدریج این میراث را به گجرات نیز انتقال دادند. مستعلویان طیبی، همانند اسماعیلیان فاطمی، برای ظاهر و باطن دین و احکام شرعی اهمیت یکسانی قائل بوده‌اند و علاقه دوره فاطمی را به جهان‌شناسی و پیش ادواری تاریخ که اجزاء عمده تشکیل دهنده نظام حقایق مستعلویان نیز شدند، حفظ کردند، ولی طیبیان اصلاحاتی نیز در تعالیم مذهبی- فلسفی خود وارد نمودند که به نظام حقایق آنها ویژگی‌های خاصی می‌بخشید (نک: حامدی، ۳۲-۱۵۶؛ علی بن محمد، الذخیره، ۲۴-۸۳، ۱۱۰-۱۱۲، تاج العقائد، ۱۸ به بعد، ۴۰-۷۲؛ حسین بن علی، ۱۰۰-۱۳۰؛ نیز کرین، «تاریخ...»، I/124-136، «زمان»، 103-117، 76-84، 65-71، 37-58، 161-167، 173-181، فکی، 109-138؛ دفتر، 297-291).

از آغاز پیدایی دعوت طیبیه، داعیان مطلق از یمن به طور دقیقی امور دعوت طیبی را در هند، خاصه گجرات، زیر نظر داشتند؛ از هنگام ورود نخستین داعیان اسماعیلی به گجرات در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م، جماعت اسماعیلی در غرب شبه قاره هند به تدریج گسترش یافت و این جماعت از هندیان اسماعیلی که عمدتاً اصل و نسب بومی داشتند، به زودی با نام

اختلاف، مهم‌ترین پایگاه فرقه نزاری گشت. این حکومت که مرکزش معمولاً در قلعه مستحکم کوهستانی الموت، واقع در نزدیکی طالقان قرزین، قرار داشت، به نهضت نزاریه قدرت سیاسی مهمی بخشیده بود و عاقبت تنها در مقابل حملات بی‌امان مغولان متعرض شد. حسن صباح که در واقع دعوت مستقل نزاریه را بنیان نهاده بود، ارتباطات آن دعوت و شخص خود را با قاهره کاملاً قطع کرد.

در دوره ۱۷۱ ساله الموت، اسماعیلیان نزاری توانستند با رهبرهای اولیه حسن صباح، دعوت مستقل خود را که دیگر هیچ‌گونه ارتباطی با قاهره و حکومت فاطمی و دعوت مستعولیه نداشت، بنیان‌گذاری کنند و در نواحی مختلف، خاصه ایران و عراق و شام، بسط دهند. در زمینه تفکر و نظام نظری، نزاریان کمتر از مستعولیان ادامه دهنده سنن و تفکر اسماعیلیان فاطمی بودند، به طوری که از ابتدا مسلمانان غیر اسماعیلی نهضت آنها را «دعوت جدید» می‌خواندند و آن را متمایز از «دعوت قدیم»، یعنی دعوت اسماعیلیان فاطمی می‌دانستند. در واقع، اسماعیلیان نزاری ایران که از فارسی به عنوان زبان مذهبی خود نیز استفاده می‌کردند، رفته رفته با آثار دوره فاطمی بیگانه شدند؛ ولی در شام مکتوبات اسماعیلیان فاطمی تا حدودی مؤرد استفاده نزاریان آن دیار قرار گرفته است؛ از این رو، آنها شماری از کتب آن دوره، از جمله آثار قاضی نعمان را حفظ کرده‌اند.

نادیده نباید گرفت که پس از افتراق نزاری-مستعولی، نزاریان در شناخت امام خود با بحران مهمی مواجه بودند؛ با وجود اینکه از نزار، اعقاب ذکور بر جای مانده بود، هیچ‌یک از آنان پس از مرگ نزار به طور علنی مدعی امامت نشدند و حسن صباح و دو جانشین بعدی وی، نام امام یا امامانی را پس از نزار ذکر نکردند. بر روی سکه‌هایی نیز که از زمان محمد بن بزرگ امید (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م)، سومین خداوند الموت، بر جا مانده، نام خود نزار به عنوان آخرین امام نزاری ذکر شده است (نک: مایلز، 155-162)، بدین ترتیب، در آن زمان نزاریان در واقع به «دوره ستر» دیگری داخل شده بودند و در چنان اوضاعی حسن صباح اندکی پس از افتراق نزاری-مستعولی ریاست عالی دعوت را در سرزمینهای شرقی به دست گرفته بود. در «دوره ستر» که امام نزاری از چشم پیروانش پنهان بود، حسن صباح به عنوان حجت امام مستور یا نماینده تام‌الاختیار وی شناخته شد. در حالی که نزاریان همچنان منتظر بودند تا توسط حسن از تاریخ ظهور قریب الوقوع امام خود و هویت وی آگاه شوند (نک: هفت باب...، ۲۱؛ نصیرالدین، ۱۴۸؛ ابواسحاق، ۲۳؛ خیرخواه، کلام پیر، ۵۱، ۶۸، تصنیفات، ۵۲، ۱۰۲). به نظر می‌رسد که هم‌زمان با تعویق تدریجی در ظهور امام نزاری، دو جانشین بعدی حسن نیز همچنان به عنوان حجت امام مستور تلقی می‌شده‌اند و بر همین اساس عالی‌ترین مرجع دعوت نزاریه بوده‌اند (نک: شهرستانی، ۱۷۱/۱-۱۷۲).

به رغم فشارها و حملات ممتد سلجوقیان به قلاع و پایگاههای نزاریان، دعوت نزاریه با موفقیت کم و بیش در شهرها و نواحی

کوهستانی ایران اشاعه می‌گردید و دامنه نفوذ آن گاه تا اصفهان، مقر حکومت سلجوقیان گسترش می‌یافت. از حدود سال ۴۹۵ق/۱۱۰۲م، حسن صباح فعالیت‌های دعوت را به شام نیز بسط داد و از همان زمان پیوسته داعیانی از الموت، برای تشکیل بخشیدن به نزاریان شام و رهبری آنها، و همچنین اشاعه دعوت در میان مسلمانان غیر اسماعیلی آنجا، به شام فرستاده می‌شدند. این داعیان که ریاست دعوت نزاریه را در شام بر عهده می‌گرفتند، در زمینه سیاست‌های کلی مجری دستورهای الموت بودند (نک: رشیدالدین، ۱۲۱-۱۲۲؛ کاشانی، ۱۵۶-۱۵۷؛ ابن قلانسی، ۱۵۱-۱۵۶؛ راوندی، ۱۵۸-۱۶۱).

حسن صباح که مؤسس دولت و دعوت مستقل نزاریه بود و سیاستها و شیوه‌های کلی مبارزاتی نزاریان را شخصاً طراحی می‌کرد، متفکر برجسته‌ای نیز بود و آثار مهمی در زمینه تعالیم این شاخه از اسماعیلیه تألیف کرده بود. برخلاف اسماعیلیان فاطمی و مستعولی، نزاریان از ابتدا، علاقه‌ای به تفکر در زمینه‌های جهان‌شناسی و تاریخ ادواری نشان نمی‌دادند و کوششهای خود را عمدتاً صرف مطالعه نظریه شیعی درباره امامت و به ویژه اهمیت تعالیم امام اسماعیلی می‌کردند. حسن صباح خود رساله‌ای به زبان فارسی به نام فصول اربعه در این زمینه تألیف کرده بود که اکنون نایاب است، ولی قطعه‌هایی از آن به عربی توسط شهرستانی (۱۷۶/۱-۱۷۸) نقل شده است (نیز نک: هاجسن، 61-51؛ دفتری، 371-367). حسن که به اصل شیعی تعالیم با تأکید بر نقش و اهمیت منحصر به فرد تعالیم معلمان صادق در هر عصر بعد از پیامبر اسلام اهتمام می‌ورزید، نه تنها موضع اهل سنت را در باب مسأله تعالیم باطل اعلام کرد، بلکه عقیده سنتی شیعیان متقدم را نیز مورد انتقاد قرار داد و سرانجام، با طرح مجدد مسأله به گونه جدیدی، نتیجه‌گیری کرد که معلم صادق و امام به حق همواره همان امام اسماعیلی است که در ضمن حقانیت و امامتش نیازی به هیچ‌گونه دلیل و برهانی ندارد. این نظریه تعالیم که تأکید بر استقلال مرجعیت و تعالیم هر یک از امامان داشت، زمینه فکری را برای اصلاحات اعتقادی نزاریان در دوره‌های بعد آماده ساخت. نظریه تعالیم آنچنان نقش عمده‌ای در اصول عقاید نزاریان نخستین احراز کرد که پیروان دعوت نزاریان به اهل تعالیم و تعلیمیه نیز معروف شدند.

چهارمین خداوند الموت، حسن دوم که نزاریان اصطلاح «علی ذکره السلام» را به نامش اضافه کردند و سرانجام، امامت وی را پذیرا شدند، بانی انقلابی عظیم در تعالیم اسماعیلیه نزاری گردید. حسن دوم که به تاریخ و تعالیم اسماعیلیان متقدم توجه خاص داشت و از علم تأویل نیز بهره کافی برده بود، در ۵۵۷ق/۱۱۶۲م، هنگامی که نزاریان هنوز وی را به عنوان فرزند محمد بن بزرگ امید (بزرگ امید جانشین حسن صباح) می‌شناختند، به ریاست دعوت و دولت نزاریان رسید و به سرعت مقدمات اصلاحات اعتقادی خود را فراهم کرد. در ۱۷ رمضان ۵۵۹ حسن دوم طی مراسم ویژه‌ای در الموت و در حضور گروه‌هایی از نمایندگان جماعات نزاری مناطق مختلف، به عنوان داعی و حجت امام

دوم، بعضی از نزاریان از انزوای جامعه نزاری تحت تعالیم قیامت ناخرسند شده بودند. حسن، فرزند و ولیعهد محمد دوم نیز به این گروه تعلق داشت و بلافاصله پس از آنکه با مرگ پدر در ۶۰۷ق، به قدرت رسید، آشکارا طریقه اسلافش را نفی، و تعالیم قیامت را نسخ کرد. جلال‌الدین حسن سوم اعلام کرد که خودش به مذهب اهل سنت گرویده است و از پیروانش هم خواست تا شریعت را دقیقاً، و به نحوی که مورد قبول اهل سنت است، مراعات کنند.

سیاست محمد دوم در تبعیت از شریعت، در محافل نزاری پس از درگذشت او و جانشینی پسرش علاء‌الدین محمد سوم، چندان با جدیت دنبال نگردید و در عهد وی، تعالیم مربوط به دعوت قیامت بار دیگر تا حدودی در میان نزاریان ترویج می‌شد. در دوران محمد سوم، علمای نزاری کوشش کردند تا وجهی برای سیاستها و تعالیم ظاهراً متناقض مربوط به دوره‌های حسن دوم، محمد دوم (دعوت قیامت)، حسن سوم (سنی‌گرایی نزاریه) و محمد سوم (احیای قسمتهایی از تعالیم قیامت)، بیان کنند و نشان دهند که این تعالیم ظاهراً مختلف، در اصل منعکس کننده واقعیات معنوی همانند و حقایق یکسانی بودند؛ زیرا هر یک از امامان نزاری به اقتضای نیازهای زمان خود عمل کرده بودند. در نتیجه این کوششها که در آثار اسماعیلی منسوب به نصیرالدین طوسی، خاصه *روضه‌التسلیم*، انعکاس یافته است، تعالیم جدیدی تدوین شد که به «نظریه ستر»، با معنای جدیدی از مفهوم ستر، معروف شده است. برپایه این نظریه، پذیرش شریعت اهل سنت در زمان حسن سوم به منزله بازگشت به حالت «تقیه» و دوره «ستر» بوده که طی آن بار دیگر «حقیقت» - به رغم آنکه امام خودش در استتار نبوده - همچنان در باطن دین مکتوم می‌مانده است؛ ولی در زمان حسن دوم و محمد دوم که دوره «قیامت» بوده، معرفت «حقیقت» و معنویت امام برای جماعت نزاریه امکان پذیر شده، و از این رو، در آن دوره نیازی به پرده «تقیه» و اجرای دقیق احکام شرعی وجود نداشته است. بدین طریق، شریعت با تقیه که در دوره ستر واجب است، منطبق شد و حقیقت با قیامت انطباق یافت که همان دوره حقیقت است که در آن پرده تقیه برداشته می‌شود و دیگر نیازی به شریعت باقی نمی‌ماند (نصیرالدین، ۶۲-۶۳، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۰-۱۱۷، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۵؛ نیز نک: ابواسحاق، ۴۳؛ خیرخواه، همان، ۶۷، تصنیفات، ۱۸-۱۹).

نزاریه پس از سقوط الموت: برخلاف اظهارات جوبنی (۲۷۵/۳-۲۷۸) و دیگران، امامت و کل جماعت اسماعیلیان نزاری در ایران در ۶۵۴/۱۲۵۶م به دست مغولان منهدم نگردید؛ بلکه گروههای پراکنده‌ای از نزاریه همچنان در دیلم و قهستان باقی ماندند و شمار بسیاری از نزاریان خراسانی که از تیغ مغول رهایی یافته بودند، نیز به نواحی مجاور در افغانستان و سند مهاجرت کردند. در طی دو قرن که مبهم‌ترین دوران تاریخ نزاریان بعد از الموت است، جماعت نزاریه برای حفظ بقای خود مجبور بوده است تا به شدیدترین وجهی تقیه کند و به تدریج هویت واقعی خود را در پوشش ظاهری تصوف کتمان نماید. در این دوره از

مستور خطبه‌ای ایراد کرد که ظاهراً از جانب شخص امام برای پیروانش ارسال شده بود. حسن طی آن مراسم از منبر ویژه‌ای خطاب به حاضران اعلام کرد که امام زمان شما را درود و رحمت فرستاده، و بندگان خاص گزیده خویش خوانده، و بار تکلیف شریعت از شما برگرفته، و شما را به قیامت رسانیده است.

چند هفته بعد در ۸ ذی‌قعدة ۵۵۹، همان خطبه و پیام امام به علاوه پیامی از جانب خود حسن که در آن اکنون خود را خلیفه امام نیز معرفی می‌کرد، طی مراسم مشابهی در مؤمن آباد، واقع در شرق بیرجند که مقر محتشم نزاریان قهستان بود، برای نزاریان آن منطقه قرائت شد. از آن سال به بعد، نزاریان همه ساله روز ۱۷ رمضان را به عنوان «عید قیامت» جشن می‌گرفتند. طی این مراسم، حسن دوم وقوع قیامت و فرارسیدن آخر الزمان را اعلام کرده بود، یعنی همان دوره واپسین تاریخ مقدس که اسماعیلیان از آغاز تاریخ خود در انتظارش بودند و همان‌طور که در ارتباط با قیامت انتظار می‌رفته است و اسماعیلیان متقدم بیان کرده بودند، شریعت اسلام نیز می‌بایست منسوخ می‌گردید. در منابع تأکید شده که حسن دوم قیامت و معاد و بهشت و دوزخ را تأویل، و تعبیرهای روحانی و معنوی مختلفی از آنها ارائه می‌کرده است. بر این اساس، قیامت در واقع حاکی از تجلی حقیقت ناممکن در ذات معنوی شخص امام نزاری بوده است و از این رو، مؤمنان، یعنی آنهایی که به دعوت نزاریه گرویده بودند و از امام نزاری پیروی می‌کردند، دیگر قادر به درک و شناخت حقیقت، یعنی باطن غایی شریعت، بودند.

امام نزاری به عنوان شخصی که قیامت را اعلام کرده، و مؤمنان را از دوره شریعت به دوره قیامت رسانده بود، به مرتبه والاتر قائم قیامت دست یافته، دعوتش نیز دعوت قیامت بوده است. همان‌طور که اوضاع قیامت و زندگی در بهشت ایجاب می‌کرده است، مؤمنان دیگر مجبور به اجرای احکام شرعی و فرائض دینی نبودند، زیرا در آخرت که دوره حساب‌رسی است - به عکس این دنیا - همه «حساب» است و دیگر نیازی به «عمل» نخواهد بود، در فضولی که حسن دوم پس از اعلام قیامت به اطراف می‌فرستاده، به گونه‌های مختلف و به طور تلویحی وانمود می‌کرده است که خودش دست کم به معنای روحانی کلمه، همان امام زمان از اخلاف نزار بن مستنصر که نزاریان انتظارش را می‌کشیدند، بوده است، اگر چه در ظاهر او را فرزند محمد بن بزرگ امید دانسته بودند (نک: جوبنی، ۲۲۵/۳-۲۳۰، ۲۳۷-۲۳۹؛ رشیدالدین، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۶۸-۱۷۰؛ کاشانی، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵؛ هفت باب، ۱۹-۲۴، ۲۷، ۳۰-۳۸، ۴۰-۴۱؛ نصیرالدین، ۶۲-۶۳، ۸۳-۸۴، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۲۸-۱۲۹؛ ابواسحاق، ۱۹، ۲۴، ۳۸، ۴۷، ۵۳، ۶۵؛ خیرخواه، کلام پیر، ۱۱۵-۱۱۶).

در دوره نورالدین محمد دوم (۵۶۱-۱۱۶۶ق/۱۲۱۰-۱۲۱۱م)، فرزند و جانشین حسن دوم، دعوت قیامت و تعالیم مربوط به آن ادامه پیدا کرد و به صورت دقیق‌تری تنظیم و تدوین یافت و محمد دوم در مواردی تعلیقات حسن دوم را صراحت بیشتر بخشید. در اواخر دوران محمد

قاسم‌شاهی که در حدود سال ۸۶۸/ق ۱۲۶۴م به امامت رسید، دوره جدیدی در تاریخ نزاریان این شاخه آغاز شد که تا آخر قرن ۱۱/ق ۱۷م به طول انجامید. طی این دو قرن که در تاریخ نزاریه به دوره انجدان معروف شده، مقر دعوت نزاریان قاسم‌شاهی همچنان در انجدان قرار داشته است. در دوره انجدان که دوره تجدید حیات در دعوت نزاریان قاسم‌شاهی بوده است، امامان این جماعت نه تنها پیروانی جدیدی یافتند، بلکه توانستند ارتباطات مستقیم خود را با گروه‌های پراکنده پیروانشان در نقاط دور دست، خاصه در هندوستان و آسیای مرکزی برقرار کنند و آن گروه‌ها را تحت رهبری متمرکز درآورند. در این دوره، امامان قاسم‌شاهی مصرأ اطاعت از امام وقت و پرداخت مرتب و کامل وجوهات مذهبی را به عنوان مهم‌ترین فرایض به پیروانشان که اکنون «اهل حقیقت» نیز خوانده می‌شدند، گوشزد می‌کردند (نک: پندیات...، ۳-۱۱، ج۱).

از اوایل دوره انجدان کار تألیف آثار اسماعیلیان نزاری نیز برای نخستین بار بعد از سقوط الموت احیا شد و مؤلفانی مانند ابواسحاق قهستانی (نیمه دوم قرن ۹/ق ۱۵م) و خیرخواه هراتی (د بعد از ۹۶۰/ق ۱۵۵۳م) دست به تألیف آثاری زدند که عمدتاً بر اصول عقاید نزاریان در اواخر دوره الموت مبتنی بود. در نتیجه فعالیت‌های گسترده داعیان قاسم‌شاهی که تا اواخر دوره انجدان بیشتر از عنوان «معلم» استفاده می‌کردند، دعوت این شاخه از نزاریه در بلاد مختلف خراسان و عراق عجم و کرمان و افغانستان و بدخشان و ترکستان و هندوستان گسترشی قابل ملاحظه یافت، به طوری که اکثر نزاریان مؤمن‌شاهی نیز تا اواخر قرن ۱۱/ق ۱۷م پیرو امامان قاسم‌شاهی شده بودند (نک: دفتری، 451-462, 467-478).

در دوره انجدان، امامان قاسم‌شاهی یکی از بزرگ‌ترین موفقیت‌های خود را در شبه‌قاره هند به دست آوردند. تاریخ آغاز دعوت نزاریه در هند نامعلوم است و تألیفات مذهبی نزاریان هند معروف به گِنان^۱ که منعکس‌کننده روایات سنتی و حماسی فرقه‌ای و مجلی است، از نظر اطلاعات تاریخی فاقد اهمیت است. در هر صورت، به نظر می‌رسد که دعوت نزاریه پیش از نیمه اول قرن ۷/ق ۱۳م هیچ‌گونه فعالیتی در هند نداشته است. طبق روایات سنتی نزاریان هند، ستگور نور^۲ نخستین داعی نزاری بوده که از دیلمان به گجرات فرستاده شده، و در شهر پاتان^۳ موفقیت‌های بسیاری کسب کرده بوده است؛ ولی اطلاعات صحیح‌تر نشان می‌دهد که داعیان نزاری برای اولین بار در دهه‌های واپسین دوره الموت به سند گسیل شده‌اند و دعوت نزاریه تا مدت‌ها پس از سقوط الموت در ملتان و دیگر بلاد سند متمرکز بوده است (نک: نانچی، 50-96؛ میسرا، 12 به بعد، 54-65؛ هلیستر، 335-363). پیر شمس‌الدین ظاهراً نخستین فردی بوده که در زمان قاسم‌شاهی دعوت نزاریه را در ملتان تشکیل داده بوده است؛ نواده او پیر صدرالدین، بسیاری از هندوهای را

امامان نزاریه و ارتباط نزاریان با امامان خود تقریباً چیزی دانسته نیست. تألیفات اسماعیلیان نزاری نیز در این برهه از تاریخ، ناچیز بوده، و آثار بسیار معدودی از آن دوران به زبان‌های فارسی و عربی و زبان‌های رایج در هند که مورد استفاده نزاریان مناطق مختلف بوده، بر جا مانده است (نک: دفتری، 435-446). از دانسته‌های محدود، این است که با مرگ شمس‌الدین محمد، بیست و هشتمین امام نزاری که در حدود ۷۱۰/ق ۱۳۱۰م اتفاق افتاد، اولین انشعاب در جماعت نزاریه پدیدار گشت. مؤمن‌شاه و قاسم‌شاه، فرزندان شمس‌الدین محمد بر سر جانشینی پدر اختلاف پیدا کردند و امامت هر یک از آنها مورد پذیرش گروه‌هایی از نزاریان قرار گرفت و در نتیجه جماعت نزاریه به دو شاخه مؤمن‌شاهی (یا محمدشاهی) و قاسم‌شاهی منقسم گردید (نک: ایوانف، «شاخه‌ای...»، 57-79؛ تامر، ۵۸۱-۶۱۲). ابتدا اکثر نزاریان شام و دیلم و بدخشان به شاخه مؤمن‌شاهی پیوستند و نزاریان قاسم‌شاهی ظاهراً تا مدتی در اقلیت بودند.

در باره امامان مؤمن‌شاهی و فعالیت‌های آنها اطلاعات محدودی در دست است و تنها اخباری جسته و گریخته از فعالیت‌های برخی از آنان در دیلم، سلطانیه و هند رسیده است. چهلمین و آخرین امام نزاریان مؤمن‌شاهی، امیر محمد باقر بود که در ۱۲۱۰/ق ۱۷۹۵م برای آخرین بار با پیروان خود در شام تماس گرفت و دیگر از وی خبری نشد (همو، ۵۹۷-۵۹۸). هم‌اکنون، نزاریان مؤمن‌شاهی تنها در سوریه، در نواحی مصیاف و قدومس، یافت می‌شوند و در آنجا به جعفریه شهرت دارند. این شاخه از مؤمن‌شاهیان، ظاهراً با حفظ ویژگی‌های اعتقادی نزاریه، هنوز در انتظار ظهور امام مستور خود از اعقاب امیر محمد باقر هستند و در احکام شرعی پیرو مذهب شافعیند.

در شاخه نزاری قاسم‌شاهی نیز امامان از مخفی‌گاه‌های مختلف خود در آذربایجان، فعالیت‌های بسیار محدود دعوت خود را رهبری می‌کردند. در مورد قاسم‌شاه و دو جانشین وی اسلام‌شاه و محمد بن اسلام‌شاه، اطلاعات چندانی در دست نیست. به نظر می‌رسد که اسلام‌شاه (د ح ۸۲۹/ق ۱۴۲۶م و معاصر امیر تیمور) مقر خود را برای همیشه از آذربایجان به حومه قم در ایران مرکزی منتقل کرده بوده است؛ به احتمال قوی در زمان همو قریه انجدان، واقع در دشت فراهان بین اراک و قم، به عنوان محل دائمی استقرار امامان قاسم‌شاهی و مرکز دعوتشان برگزیده شده بوده است. از هنگام سقوط الموت، امامان قاسم‌شاهی و پیروانشان در ایران تدریجاً به میزان قابل توجهی در پوشش تصوف تقیه می‌کردند و جماعت اسماعیلیان نزاری-قاسم‌شاهی در ظاهر به صورت یکی از طریقه‌های صوفی درآمد بود و امامان قاسم‌شاهی نیز همانند قطب‌های صوفی از عناوین مرشد و پیر و شیخ استفاده می‌کردند.

از زمان مستنصر دوم، فرزند محمد بن اسلام‌شاه و سی و دومین امام

1. «A Forgotten...» 2. Ginān 3. Satgur Nūr 4. Patan

مذهبی پراکنده هستند.

در شبه قاره هند خوجه‌های نزاری عمدتاً در نواحی سند، کاج^۱، گجرات و بمبئی زندگی می‌کنند و گروه‌های دیگری از نزاریان قاسم‌شاهی در نواحی چیترا^۲، گلگیت^۳ و هونزا^۴ در شمال جامو و کشمیر، و شمال غرب پاکستان یافت می‌شوند که در منطقه با نام محلی مولایی شهرت دارند. افزون بر آن، از حدود سال ۱۹۷۰م، شمار بسیاری از خوجه‌های نزاری از هند و پاکستان و نیز آفریقا به کشورهای غربی، خاصه آمریکای شمالی و انگلستان مهاجرت کرده‌اند. در نتیجه، اسماعیلیان نزاری پیرو آقاخان اکنون متعلق به یک جامعه بین‌المللی و بسیار پراکنده با نژادها و زبانهای مختلفند که تنها از لحاظ اصول عقاید مذهبی و میراث تاریخی فرقه‌ای صاحب وجوه مشترکی هستند.

ماخذ: آمر باحکام الله، منصور، الهدایة الامریة، به کوشش آصف فیضی، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ ابن‌تقری برودی، النجوم؛ ابن‌حماد، محمد، اخبار ملوک بنی عبید، به کوشش و ندره‌دین، الجزائر، ۱۹۲۷م؛ ابن‌حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۲۸م؛ ابن‌دواداری، ابوبکر، کنز الدرر، جزء ششم، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن‌ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش ا. فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن‌عذارى، احمد، بیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۲۸-۱۹۵۱م؛ ابن‌عنه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق؛ ابن‌قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدرز، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابن‌مجاور، یوسف، تاریخ المستعصر، به کوشش لوفگرن، لیدن، ۱۹۵۱-۱۹۵۲م؛ ابن‌میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق قهستانی، هفت باب، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۹م؛ ابویان توحیدی، الامتاع و المؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۲م؛ ابویعقوب سجستانی، اسحاق، اثبات النبوة، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۶م؛ هومو، الانتخار، به کوشش مصطفی‌غالب، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هومو، «تحفة المستجیبین»، خمس رسائل اسماعیلیة، به کوشش عارف تامر، سلمیه، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ هومو، کشف الحجب، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۲۷ش/۱۹۴۹م؛ هومو، «الینابیح»، ایران و یمن (سه رساله اسماعیلی)، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ ادریس بن حسن، عین الاخبار، به کوشش مصطفی‌غالب، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۷۸م؛ اربعة کتب اسماعیلیة، به کوشش اشتر و تمان، گوتینگن، ۱۹۲۳م؛ اسماعیل‌چی، حسن علی، اخبار الدعاة الاکرمین، رچکوت، ۱۹۳۷م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتز، استانبول، ۱۹۲۹-۱۹۳۰م؛ برتلس، آئی، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی‌آرین‌پور، تهران، ۱۳۲۶ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۳۱۵ق/۱۹۹۴م؛ بنداری، فتح، زبدة النصرة، به کوشش هوتسا، لیدن، ۱۸۸۹م؛ بندیات جوانمردی، از موعظت مستعصر دوم، به کوشش ایوانف، لیدن، ۱۹۵۳م؛ تامر، عارف، «فروع الشجرة الاسماعیلیة الامامية»، المشرق، ۱۹۵۷م، ج ۵۱؛ نابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۲م؛ جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطاق، به کوشش مصطفی‌غالب، بیروت، ۱۹۸۲م؛ هومو، الکشف، به کوشش اشتر و تمان، لندن، ۱۹۵۲م؛ جویبی، عظام‌الملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حامدی، ابراهیم، کنز الولد، به کوشش مصطفی‌غالب، ولسلایدن، ۱۹۷۱م؛ حسین بن علی ولید، «رسالة المبدأ والمعاد»، ایران و یمن (سه رساله اسماعیلی)، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م؛ خیرخواه هراتی، محمد رضا، تصنیفات، به کوشش ایوانف، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هومو، کلام پیر، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۳۴م؛ دفتری، فرهاد، «غزالی و اسماعیلیه»، معارف، ۱۳۶۳ش، ج ۱؛ دیلی، محمد، بیان مذهب الباطنیة و بطلانه، به کوشش اشتر و تمان، استانبول، ۱۹۲۸م؛

که به کاست لوهانا^۱ و دیگر کاستها تعلق داشتند، به کیش نزاری در آورد و به آنها لقب خوجه داد و ضمن توسعه دعوت در دیگر نواحی شبه قاره هند، در واقع، سازمان اجتماعی نزاریان هند، یا خوجه‌های نزاری را بنیان نهاد.

پیرهایی که در هند به اشاعه تعالیم دعوت نزاری می‌پرداختند، تا مدتها توجه خاصی به اصول عقاید و سنتهای هندوها مبذول می‌داشتند و تعالیم خود را در قالبهای تفکر اساطیری هندوها، و به گونه‌های ویژه‌ای ارائه می‌کردند که برای هندوهای هند و گجرات قابل فهم باشد. در نتیجه، در تألیفات مذهبی خوجه‌ها، یعنی گناهای مختلف که به پیرها منسوب هستند، به گونه‌های متفاوت اصول عقاید متقدم هندوها با تعالیم اسلام و شیعه و اسماعیلیه اختلاط پیدا کرده است. در گناهای نزاری هیچ‌گونه اثری از عقاید اسماعیلیان متقدم در زمینه‌های جهان‌شناسی و تاریخ ادواری یافت نمی‌شود.

از زمان امامت شاه‌نزار (۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م)، مقصد دعوت قاسم‌شاهی از انجمن منتقل شد و برای دوره‌ای میان قریه کھک، کرمان (و گاه شهر بابک) و یزد در انتقال بود. در جریانهای عهد افشاریه و زندیه، برخی از امامان قاسم‌شاهی به ایفای نقش سیاسی پرداختند و در ازایل عهد قاجار، امام حسنعلی‌شاه که او نیز شخصی متنفذ بود، از سوی فتحعلی شاه قاجار، به لقب «آقاخان» ملقب شد. این لقب به طور موروث مورد استفاده جانشینان وی نیز قرار گرفته است. وی در جریان فعالیتهای سیاسی خود در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م، پس از جمع‌آوری افراد و تجهیزات لازم و با حمایت پیروانش در شهر بابک، به خصوص ایلات خراسانی و عطاء اللہی آن ناحیه، با نیروهای دولتی در کرمان به جنگ و ستیز پرداخت. در ۱۲۵۷ق آقاخان در سرحد بلوچستان از بیگلریگی کرمان که در رأس یک لشکر ۲۵ هزار نفری به تعقیب وی پرداخته بود، به سختی شکست خورد و به افغانستان پناهنده شد و بدین ترتیب، دوران امامت نزاریان قاسم‌شاهی در ایران برای همیشه به پایان رسید. از آن به بعد، روابط نزدیکی بین آقاخان اول و دستگاه امپراتوری بریتانیا در هندوستان برقرار شد که به استقرار و استحکام موقعیت مذهبی امام نزاری در آن شبه قاره انجامید. آقاخان اول پس از گذراندن مدت زمانی در افغانستان و سند و کلکته، و مایوس شدن از مراجعت به ایران سرانجام، در ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م شهر بمبئی را مقصد دائمی خود قرار داد و در آنجا تشکیلات وسیعی برای رهبری خوجه‌های نزاری و پیروان دیگرش در خارج از هندوستان به وجود آورد (نک: دوماسیا، ۵۹-۲۵؛ الگار، ۸۱-۶۱؛ دفتری، ۵۱۶-۵۰۴).

اکنون جماعت چند میلیونی اسماعیلیان نزاری-قاسم‌شاهی عمدتاً در کشورهای آسیایی، مانند هند، پاکستان، بنگلادش، چین (در یارکند و کاشغر)، افغانستان، ایران، سوریه و تاجیکستان (خاصه بدخشان)، و در کشورهای آفریقایی، خاصه کنیا و تانزانیا، به صورت اقلیتهای کوچک

Carmathes du Bahrain et les Fatimides, Leiden, 1886; Dumasia, N.M., *The Aga Khan and His Ancestors*, Bombay, 1939; Feki, H., *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme Fatimide*, Tunis, 1978; Fyze, A.A.A., *Compendium of Fatimid Law*, Simla, 1969; id., «Qadi an-Nu'mān, the Fatimid Jurist and Author», *JRAS*, 1934; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich, 1982; id., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, Wiesbaden, 1978; id., «Die Sirat Ibn Hauṣab...», *Die Welt des Orients*, 1981, vol. XII; id., «Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat», *ibid.*, 1979, vol. X; Hamdani, A., «Abū Ḥayyān al-Tawhīdī and the Brethren of Purity», *International Journal of Middle East Studies*, 1979, vol. IX; id., «The Arrangement of the Rasā'il Ikhwan al-Ṣafā' and the Problem of Interpolations», *Journal of Semitic Studies*, 1984, vol. XXIX; id., «The Beginnings of the Ismā'īli Da'wa in Northern India», Cairo, 1956; id., «The Dā'i Ḥatīm ibn Ibrāhīm al-Hāmidī and His Book *Tuhfat al-Qulūb*», *Oriens*, 1970-1971, vol. XXIII-XXIV; id., «Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah», *Arabian Studies*, 1985, vol. III; id. and F. de Blois, «A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs», *JRAS*, 1983; Hodgson, M. G.S., *The Order of Assassins*, The Hague, 1955; Hollister, J. N., *The Shi'a of India*, London, 1953; Ibn Ḥawshab, «Kitāb al-Ruḥd wa'l-Hidāya», tr. W. Ivanow, ed. M. K. Ḥusayn, *Collectanea*, Leiden, 1948, vol. I; Ivanow, W., «A Forgotten Branch of the Ismailis», *JRAS*, 1938; id., *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay, 1948; id., «Notes sur l'Ummu'l-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale», *Revue des études islamiques*, 1932, vol. VI; id., *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955; Lewis, B., *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; Madelung, W., «Fatimiden und Bahrainqarmatens», *Der Islam*, 1959, vol. XXXIV; id., «Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre», *ibid.*, 1961, vol. XXXVII; id., «The Sources of Ismā'īli Law», *Journal of the Near Eastern Studies*, 1976, vol. XXXV; Miles, G.C., «Coins of the Assassins of Alamut», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1972, vol. III; Misra, S.C., *Muslim Communities in Gujarat*, Bombay, 1964; Nagel, T., *Frühe Ismailiya und Fatimiden in Lichte der Risālat Iṣṭiḥāḍ ad-Da'wa*, Bonn, 1972; Nanji, A., *The Nizārī Ismā'īli Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar, 1978; Poonuwala, I.K., «Al-Qādi al-Nu'mān's Works and the Sources», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1973, vol. XXXVI; Stern, S.M., «The Early Ismā'īli Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxāniya», *ibid.*, 1960, vol. XXIII; id., «Ismā'īli Propaganda and Fatimid Rule in Sindh», *Islamic Culture*, 1949, vol. XXIII; id., «Ismā'īliis and Qarmatians», *L'élaboration de l'Islam*, Paris, 1961; id., «New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren», *Islamic Studies*, 1964, vol. III; id., *Studies in Early Ismā'īlism*, Leiden, 1983; id., «The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibī Ismailism», *Oriens*, 1951, vol. IV; Walker, P. E., «Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īli Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī», *Muslim World*, 1976, vol. LXVI; id., «Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thoughts», *International Journal of Middle East Studies*, 1978, vol. IX; id., «The Ismaili Vocabulary of Creation», *SI*, 1974, vol. XL; Yaman, *Its Early Mediaeval History*, ed. & tr. H.C. Kay, London, 1892.

فرهاد دفتری

آسمر، عبدالسلام بن سلیم فیتوری (ربیع الاول ۸۸۰ - رمضان ۹۸۱/زویة ۱۴۷۵ - ژانویه ۱۵۷۴)، عارف و احیاکننده طریقه عروسیه (ه م). لقب «اسمر» به گفته خود عبدالسلام به سبب شب زنده داربهايش در عبادت به او داده شده است (برمونی، ۸۶-۸۷)؛ برخی نیز گفته اند وی را از آن رو اسمر نامیدند که پوست چهره اش به سبب عبادت در آفتاب و سرما و گرما تیره شده بود (سالم، ۱۷). نسبت فیتوری نیز حاکی از وابستگی او به قبیله فیتوریه (قواتیر) است (برمونی، ۷۵-۷۷).
عبدالسلام در روستای زلیطن (زلیتن) در طرابلس غرب، زاده شد (همو، ۹۱؛ سالم، ۱۶-۱۷). سلسله نسب او از طریق ادریس بن عبدالله محض به امام حسن (ع) می رسد (برمونی، ۷۴، ۸۳؛ سالم، ۱۶). نیاکان

راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التاریخ*، به کوشش محمد تقی دانش یزوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سعدین عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صوری، محمد، *القصدیة الصوریة*، به کوشش عارف تامر، دمشق، ۱۹۵۵م؛ طبری، تاریخ؛ عرب بن سعد قرطبی، «صلة تاریخ الطبری»، ضمیمه تاریخ طبری، لندن، ۱۸۹۷م؛ علی بن محمد ولید، *تاج العقائد*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۷م؛ همو، *الذخیره*، به کوشش محمد حسن اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ قاضی عبدالجبار، *تبییت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قاضی نعمان، *اساس التأویل*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ همو، *افتتاح الدعوة*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، *تأویل الدعائم*، به کوشش محمد حسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲م؛ همو، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۱م؛ همو، «الرسالة المذهبية»، *خمس رسائل اسماعيلية*، به کوشش عارف تامر، سلمیه، ۱۹۵۶م؛ همو، *المجالس و المسایرات*، به کوشش حبیب فقی و دیگران، تونس، ۱۹۷۸م؛ قرآن مجید؛ *تلفشندی*، احمد، *صبح الاعش*، قاهره، ۱۳۳۸-۱۳۳۱ق؛ کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد تقی دانش یزوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کرمانی، احمد، *راحة العقل*، به کوشش محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ همو، *الریاض*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ کنی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الكتب و الرسائل*، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۹۶۶م؛ محمدعلی بن ملاجیوا بهائی، *موسم بهار فی اخبار الطاهرين الاخیار*، ببنی، ۱۳۰۱-۱۳۱۱ق؛ مستنصر بالله، *معدن السجلات المستصریة*، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۲م؛ سعودی، علی، *التبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۹۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال الدین شیال و محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۳م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مؤید فی الدین، هیة الله، دیوان، به کوشش محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، *سیرة*، به کوشش محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، *المجالس المؤیدیه*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۴م؛ ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کریب و محمد معین، تهران ایپاریس، ۱۹۵۳م؛ همو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *زاد المسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان، برلین، ۱۳۴۱ق؛ همو، *وجه دین*، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۹۷۷م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *روضه التسلیم*، به کوشش ایوانف، لندن، ۱۹۵۰م؛ نظام الملک، *سیاست نامه*، به کوشش سیوریت دازک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نویختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، به کوشش محمد جابر عبدالعالم، قاهره، ۱۹۸۴م؛ نیشابوری، احمد، «استار الامام»، به کوشش ایوانف، *مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية*، ۱۹۴۶م، ج ۴؛ هفت باب باباسیدنا، به کوشش ایوانف، ببنی، ۱۹۳۳م؛ همدانی، حسین، *الصليحيون و الحركة الفاطمية في اليمن*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *في نسب الخلفاء الفاطميين*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یحیی بن حسین بن قاسم، *غایة الامانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۶۸م؛ نیز:

Algar, H., «The Revolt of Aghā Khān Mahallātī and the Transference of the Ismā'īli Imamate to India», *SI*, 1969, vol. XXIX; Bertel's, A.E., *Nasir-i Khusrow i Ismailizm*, Moscow, 1959; Casanova, P., «Les derniers Fātimides», *Mémoires de la mission archéologique française du Caire*, 1897, vol. VI; Corbin, H., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J. W. Morris, London, 1983; id., *Étude préliminaire pour le livre réunissant les deux sagesse de Nasir-e Khusraw*, Tehran/Paris, 1953; id., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; id., «The Ismā'īli Response to the Polemic of Ghazālī», *Ismā'īli Contributions to Islamic Culture*, ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977; id., «Nāsir-i Khusraw and Iranian Ismā'īlism», *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Dachraoui, F., «Les commencements de la prédication ismā'īlienne en Ifriqiya», *SI*, 1964, vol. XX; Daftary, F., *The Ismā'īlis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; De Goeje, M. J., *Mémoire sur les*

احمد بن عروس می‌رسد (کتانی، ۲۰۶/۱).

اسمر تغییراتی در طریقه عروسیه پدید آورد و پاره‌ای از عقاید و شیوه‌های سیر و سلوک این طریقه را به صورت تازه‌ای عرضه کرد. الزام به پوشیدن جامه سفید یا سبز، خواندن اذکار و اوراد خاص، حضور در مجلس شیخ (حضره) با شرایط و آداب خاص آن، و نواختن دف (بتدیر) از جمله این تغییرات بود که او خود در الوصیه الصغری و الوصیه الکبری به تفصیل از آنها سخن گفته است (نکا: برمونی، ۱۷۸-۲۱۰). که متن الوصیه الصغری را نقل کرده است. این وصیته‌ها در واقع دستور عملهایی بودند برای سالکان این طریقه، و همه مریدان اسمر می‌بایست در امور معاشی و دینی خود آنها را سرمشق قرار دهند. او برای عقاید و سخنان خویش ارزش معنوی بسیار قائل بود و فراگیری و خواندن و استماع آنها را برای تربیت روحانی مریدان لازم می‌شمرد (نکا: همو، ۱۹۵، ۲۰۰). این قبیل آراء اسمر خصوصاً در اشعار وی آشکار است که در آنها خود را قطب و غوث و ولی مشهور و از اکابر شیوخ و صاحب علوم خضر و لقمان می‌خواند و مدعی است که اسرار الهی را از پیامبر (ص) به ارث برده است و در زمان او هیچ‌کس جز شخصی که معصوم باشد، مرتبه‌ای عالی‌تر از او ندارد (همو، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۶۰-۱۶۲). او در میان عارفان بزرگ از حلاج دفاع می‌کرد و این عربی را بزرگ‌ترین ولی همه اعصار و رکن طریقت می‌شمرد (همو، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۵۸-۱۵۹).

اسمر در زمانه‌ای پر آشوب می‌زیست و طبعاً این آشوب و نابسامانی در ایجاد و اشاعه گرایشهای زاهدانه صوفیانی چون او مؤثر واقع شده بود. عبدالسلام مریدان و پیروان بسیاری داشت که نام شماری از آنان در منابع آمده است (نکا: همو، ۲۴۶-۲۵۷؛ ازهری، ۲۰۱).

پس از درگذشت اسمر، به سفارش خود او، شاگردش ابن حجا، عمر بن محمد بن حموده طرابلسی، جانشین و خلیفه او شد (برمونی، ۲۲۷). مقبره اسمر در زلیطن همواره زیارتگاه دوستداران و پیروان او بوده است. امروزه مرکزی نیز برای آموزشهای دینی به نام المعهد الاسمری در آنجا تأسیس شده است.

شهرت و اهمیت مقام عبدالسلام اسمر سبب شده است که طریقه عروسیه به سلامیه نیز معروف شود؛ در عصر حاضر نیز در بیشتر کشورهای شمال افریقا، به خصوص تونس، این دو نام مترادف هم به کار می‌روند (رزقی، ۱۳۰؛ ترمینگام، ۸۷؛ نیز نک: ه، ابن عروس). اساس روش این طریقه بر جذب و شوق است و اصحاب آن، اوراد مخصوص و اذکار کوتاهی را در مجالس سماع خود با آواز و همراه با دف می‌خوانند و جماعت حاضر نیز با ذکر تهلیل، ایشان را همراهی می‌کنند. اکنون در میان پیروان این طریقه، مانند برخی دیگر از طریقه‌های تصوف، اعمال غریب و ریاضتهای خاصی، چون خوردن آتش، رفتن به میان آتش و مانند آنها رایج است (رزقی، ۱۳۰، ۱۳۲). امروزه این طریقه در تونس، مصر و لیبی پیروان بسیار دارد. تا آنجا که در تونس آن را با طریقه‌های معروفی چون قادریه (هم) و عیسویه (هم) برابر دانسته‌اند (همو، ۱۳۰).

او در زمان حجاج از مکه به مغرب کوچ کردند (برمونی، ۷۵؛ سالم، همانجا). عبدالسلام دو ساله بود که پدرش درگذشت. سپس عموش، ابوالعباس احمد بن محمد فیتوری، سرپرستی او را برعهده گرفت و نخستین استادش نیز همو بود. عبدالسلام در ۷ سالگی قرآن را حفظ کرد (برمونی، ۹۱، سالم، ۱۷). سپس به حلقه مریدان شیخ عبدالواحد دوکالی، از مشایخ سلسله عروسیه، پیوست و ۷ سال از محضر او بهره برد و کتابهایی چون المختصر، الرسالة و مقدمه اشعری بر توحید را نزد او خواند (برمونی، ۹۲-۹۳؛ ازهری، ۲۰۱؛ سالم، همانجا). ازهری از دو تن دیگر از مشایخ او، عبدالرحمان مسلاتی و شیخ زروق، نیز نام برده است (همانجا).

عبدالسلام نخست از مجالس سماع و آواز صوفیه کناره می‌گرفت و حتی آنها را انکار می‌کرد و به گفته برمونی (ص ۹۳) «حافظ سنت» بود، ولی به روایتی، یک‌بار که برای زیارت مقبره نیاکانش رفته بود، با دیدن گروهی که در برابر گورها دف می‌نواختند و اشعار منسوب به ممشاد دینوری را می‌خواندند، ناگهان جذبه و حالی شگرف به او دست داد، تا آنجا که خود به نواختن دف پرداخت. استادش، شیخ عبدالواحد دوکالی که عارفی متشرع بود، در مقام انکار برآمد، ولی شوق و شور عبدالسلام در نواختن دف سرانجام بر مخالفت استاد فائق آمد، تا آنجا که به تأیید عبدالسلام پرداخت و حتی گفته‌اند چنان دلسته او شد که از دوری او بی‌تاب می‌گشت (همو، ۹۳-۹۶). توانایی اسمر در نواختن دف، مشایخ دیگری را نیز که با او مخالفت می‌کردند، بر سر مهر آورد و شیفته او ساخت (همو، ۹۶-۱۰۰). ولی کلاً عقاید و رفتار نامتعارف او مایه خشم و دشمنی بسیاری از علما نسبت به او شده بود، چنانکه در زلیطن بر او تهمت ساحری بستند و بارها او را از شهر بیرون راندند (همو، ۱۰۱). او سپس به نقاط مختلف، از جمله: طرابلس، تاورغا، مسراته (مصرانه) و قلعه سوف الجین سفر کرد و در طرابلس در مسجد الناقه به تربیت مریدان پرداخت، ولی در آنجا نیز او را به دسیسه‌گری و فتنه‌جویی متهم ساختند و به فرمان حاکم شهر از آنجا راندند (برمونی، ۱۰۱-۱۱۲؛ سالم، ۱۸).

عبدالسلام در اواخر عمر به زلیطن بازگشت و در میان قبیله براهمه که از او به خوبی استقبال کردند، ساکن شد و در آنجا در ۹۷۰ ق زاویه‌ای بنا نهاد و به ارشاد و وعظ و تربیت مریدان و نیز تألیف مشغول شد (برمونی، ۱۱۲؛ سالم، ۱۸-۱۹). او سرانجام در زادگاه خود درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (برمونی، ۲۲۶-۲۲۷؛ سالم، ۱۹). وی عمری دراز یافت، چنانکه برخی سن او را به هنگام مرگ ۱۱۰ و ۱۱۱ و حتی ۱۲۰ سال نیز نوشته‌اند (برمونی، ۲۲۸).

عبدالسلام، صوفی مالکی مذهب، احیا کننده طریقه عروسیه - از شاخه‌های طریقه شاذلیه - شمرده می‌شود و گفته‌اند که خود احمد بن عروس، مؤسس طریقه عروسیه، پیشاپیش به ولادت عبدالسلام و اینکه وی پنجمین خلیفه اوست، خبر داده بود (همو، ۸۹؛ سالم، همانجا). سلسله مشایخ او با ۴ واسطه و از طریق عبدالواحد بن محمد دوکالی به

اسمره، پایتخت جمهوری افریقای اریتره. این شهر در ۱۵ و ۲۰ عرض شمالی و ۳۸ و ۵۵ طول شرقی در منتهی‌الیه شمال فلات اریتره و ۶۴ کیلومتری جنوب غربی بندر مصوع قرار گرفته است و ۲۳۲۵ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و بزرگ‌ترین شهر اریتره محسوب می‌شود (صبی، ۲۶۱؛ بریتانیکا، میکروکلیر...؛ «دائرة المعارف...»).

نام این شهر که در آغاز از ۴ روستای کوچک موسوم به عزبتی اسمره تشکیل شده بود، ظاهراً برگرفته از واژه تیگرنیایی آسمرت به معنی سودمند و ثمربخش است. در این باره، میان بومیان آن منطقه روایتی افسانه‌آمیز رواج دارد که نام این شهر را با کوششهایی «ثمربخش» که در گذشته‌های دور برای پایان دادن به جنگ و ستیز میان مردم این روستاها به عمل آمده است، مربوط می‌سازد. با اینهمه، نام اسمره در دست‌نوشته‌های بازرگانان ونیزی سده ۱۴ م دیده می‌شود که این امر خود نشان از دیرینگی این شهر دارد (صبی، ۱۹۰، حاشیه).

آب و هوای اسمره در تابستانها گرم و در زمستان نسبتاً ملایم است. بالاترین دمای آن ۳۰ و پایین‌ترین آن صفر است. فصل بارندگی در این شهر بیشتر میان ماههای ژوئن تا اوت، و میانگین بارش سالانه آن ۵۶۰ میلی‌متر است (کلیر؛ بستانی؛ «دائرة المعارف»).

اسمره هر چند که آبادی کهنی است، تا نیمه دوم سده ۱۹ م روستای کوچک و بی‌اهمیتی به‌شمار می‌رفت. شهرت و اهمیت سیاسی آن از زمانی آغاز شد که ایتالیاییها در ۱۸۸۹ م نیروهای نجاشی یوحنا چهارم، امپراتور اتیوپی، را شکست دادند و اسمره را که قرارگاه نیروهای اتیوپی بود، به اشغال خود درآوردند. در ۴ اوت ۱۸۸۹ فرمانده نیروهای ایتالیا وارد اسمره شد و سپس به موجب معاهده‌ای حاکمیت ایتالیا بر سرزمین اریتره تحمیل گردید (صبی، ۱۹۰؛ کتاب سبز، ۸۶-۸۷؛

«دائرة المعارف»؛ کلیر؛ لاروس بزرگ). در جنگ دیگری که در ۱۸۹۶ م میان نیروهای ایتالیا و اتیوپی درگرفت، ایتالیاییها شکست خوردند و این امر مانع گسترش قلمرو آنان در اتیوپی شد. از آن پس اسمره به‌صورت مرکز اداری حکومت تحت‌الحمایه ایتالیا در اریتره درآمد و وسعت و جمعیت آن افزایش یافت (کتاب سبز، ۸۸؛ لاروس بزرگ؛ «دائرة المعارف»). هنگامی که فرناندو مارتینی به فرمانداری کل اریتره رسید، این کشور را به ۹ استان تقسیم کرد که هریک مرکزی خاص داشت و در این میان اسمره مرکز استان حماسین شناخته شد.

اسمره تا اواسط دهه ۱۹۳۰ م که دور تازه‌ای از توسعه‌طلبی در افریقای شرقی آغاز شد، شهر کوچکی بود، ولی از آن پس به پایگاه اصلی ایتالیاییها در حمله به اتیوپی تبدیل شد و مطابق نیازهای ایشان به سرعت رشد و گسترش یافت. ایتالیاییها اسمره را بر نمونه شهرهای اروپایی بنا کردند و به ساختن خیابانهای بزرگ، مدارس، بیمارستانها و دیگر مؤسسات پرداختند؛ به گونه‌ای که این شهر به‌صورت مرکزی اصلی در قلمرو افریقای شرقی ایتالیا درآمد و به «رم کوچک» شهرت

یکی از شاگردان عبدالسلام به نام شیخ کریم‌الدین برمونی کتابی با عنوان روضة الازهار و منية السادات الابرار، در شرح حال او نوشته است که به‌دست محمد بن محمد بن عمر مخلوف تنقیح شده است. مخلوف این کتاب را مواهب الرحیم فی مناقب مولانا الشیخ سیدی عبدالسلام بن سلیم نامیده است، ولی در طبع قاهره (۱۳۸۶ ق) و سپس بیروت عنوان تنقیح روضة الازهار و منية السادات الابرار، به آن داده شده است.

یکی از نوادگان عبدالسلام به نام ابومحمد عبدالسلام بن صالح نیز کتابی با عنوان فتح العلیم در شرح احوال وی نوشته است (مخلوف، ۳۱۸؛ کنانی، ۲۰۶/۱).

آثار: ۱. الانوار السنیة فی اسانید الطریقة العروسية. عبدالسلام در این کتاب به ارتباط و اتصال خود با ابوالعباس ابن عروس اشاره کرده است (کنانی، ۲۰۵/۱-۲۰۶). ۲. سفینة البحور، حاوی اشعاری از عبدالسلام که در ۱۹۶۹ م در قاهره به چاپ رسیده است. ۳. العظمة فی التحدث بالنعمة، که به گفته خود او اذکار فراوانی را در آن جمع آورده است (برمونی، ۱۱۵؛ نیز نک: سالم، ۱۹). ۴. الوصیة الصغری، که خلاصه‌ای است از الوصیة الکبری، و ظاهراً زمانی که مؤلف در زادگاه خود ساکن بوده است، آن را تألیف کرده و به دست شاگردش محمد بن عطیه جمع‌آوری شده است (برمونی، ۲۱۰). ۵. الوصیة الکبری. این اثر را مؤلف در ۹۷۲ ق در زادگاه خود تقریر کرده، و شامل جوابهای او به سؤالهای محمد بن عطیه بوده است (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, II/998). این دو اثر عبدالسلام را اسحاق ابراهیم ملیجی در کتاب خود، فی هامش حیاة سیدی عبدالسلام الاسمر (طرابلس، ۱۹۶۹ م) منتشر کرده است.

عبدالسلام ظاهراً رساله‌های دیگری نیز داشته است، از جمله رساله‌ای شامل نصایح و گفتار او به مریدانش و رساله‌ای دیگر مشتمل بر اخبار غیبی که بخشی از آن را محمد بن عطیه و بخشی دیگر را سایر مریدان شیخ جمع‌آوری کرده‌اند (برمونی، ۲۱۰-۲۱۱). عبدالسلام صاحب ۴ حزب یا دعا نیز هست که عبارتند از حزب کبیر، حزب طمس، حزب خوف، حزب فلاح که در الوصیة الکبری آمده است و نیز در آخر کتاب تنقیح روضة الازهار به چاپ رسیده است (همو، ۲۱۱-۲۲۲).

اشعاری نیز از شیخ نقل شده است که بخش درخور توجهی از آنها در کتاب تنقیح روضة الازهار آمده است (همو، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۷۶؛ نیز نک: رزقی، ۱۳۲-۱۳۵).

مآخذ: ازهری، محمد بشیر ظافر، الیواقیت الثمینیة، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ برمونی، کریم‌الدین، روضة الازهار و منية السادات الابرار، تنقیح محمد مخلوف، بیروت، المکتبة الثقافیة، رزقی، صادق، الاغانی التونیة، تونس، ۱۹۶۷ م؛ سالم بن حموده، «الشیخ عبدالسلام الاسمر»، المسلم، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م، س ۱۳، ش ۸؛ کنانی، عبدالحنی، فهرس الفهارس و الاتیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالقریب الاسلامی؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزکیة، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ نیز:

GAL, S; Trimmingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

محمدجواد شمس

اسمره یکی از مراکز مهم صنعتی اریتره است و بسیاری از کارخانه‌ها از قبیل ماشین‌سازی، تولید سیمان، کود شیمیایی، صابون، چوب، کاغذ، چرم، صنایع غذایی، پارچه‌بافی و کفش‌دوزی و جز آنها در این شهر قرار دارد (صبی، 265؛ بریتانیکا، میکرو؛ کلیر). افزون بر این، ایجاد دریاچه‌های مصنوعی و احداث سد در نزدیکی اسمره، ضمن تأمین نیروی برق، بر رونق فعالیت‌های کشاورزی در این منطقه افزوده است (صبی، 263).

اسمره یکی از مراکز مهم در شبکه راه‌های اریتره است و خط راه‌آهن مصوع - آگوردات به طول ۳۰۶ کم از این شهر می‌گذرد. این شهر دارای فرودگاه بین‌المللی است (همو، 266؛ بریتانیکا، میکرو).

تقریباً نیمی از ساکنان اسمره مسلمان، و نیمی دیگر مسیحیانی هستند که به زبان تیگرینیایی سخن می‌گویند. پیش از این، چند هزار ایتالیایی نیز در این شهر می‌زیسته‌اند. جمعیت اسمره را در ۱۹۹۲م، ۴۰۰ هزار تن برآورد کرده‌اند (همانجا؛ کلیر: «آلماناک...»، 761).

مآخذ: بستانی؛ کتاب سبز اریتره، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Britannica, 1978; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1985; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; *Grand Larousse*; Sabby, O. S., *The History of Eritrea*, tr. M. F. Al-Azem, Beirut, 1974; *The World Almanac* 1996, New Jersey.
کیانوش صدیق

اسمیث، مارگارت (۱۸۸۴-۱۹۷۰م/۱۲۶۳-۱۳۴۸ش)، از نخستین زنان خاورشناس انگلستان که در معرفی اسلام و تصوف به ویژه احوال، آثار و عقاید برخی از بزرگان صوفیه سهم بسزایی داشته است.

وی در شهر ساحلی ساوت پورت زاده شد؛ در دبیرستان سنت مارگارت در پولمنت به تحصیل پرداخت، سپس به کالج گرنت کمبریج رفت (۱۹۰۴-۱۹۰۷م) و از آنجا راهی بیروت و دمشق شد (۱۹۰۸-۱۹۱۲م). پس از بازگشت به انگلستان در ۱۹۱۶م به دریافت گواهی‌نامه معلمی یا درجه ممتاز از آکسفورد نایل آمد («دفتر...»، I/684؛ شیمیل، 34). سپس به قاهره رفت و از ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰م با «ترینیتی کالج» قاهره همکاری داشت و از آنجا راهی خرطوم واتبره (شهری در کنار مصب رودخانه اتبره در سودان) شد و از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵م مدیر مدرسه دخترانه در آنجاها بود. پس از بازگشت به انگلستان در ۱۹۲۶م از دانشگاه کمبریج دانشنامه کارشناسی ارشد در علوم انسانی دریافت کرد و در همان سال نیز به مناسبت نگارش مقاله «جایگاه زن پارسا در تاریخ اسلام^۱» جایزه «گمبل» به وی تعلق گرفت. دو سال بعد، از دانشگاه لندن درجه دکتری گرفت (نک: اسمیث، «رابعه...»، مقدمه). در ۱۹۳۲م به دریافت جائزه «گیسون» نائل شد («دفتر...»، همانجا). در بهار ۱۹۳۳م برای استفاده از منابع تحقیقاتی در کتابخانه‌های مشرق زمین به قاهره، بیت المقدس و دمشق سفر کرد (نک: اسمیث، «محاسنی...»،

یافت (صبی، 204, 206, 266؛ کتاب سبز، ۹۰؛ بریتانیکا، میکرو؛ لاروس بزرگ؛ کلیر).

در جریان جنگ جهانی دوم، انگلستان با شکست دادن نیروهای ایتالیایی در اتیوپی و اریتره به حاکمیت طولانی ایتالیا بر آن سرزمین پایان داد و نیروهای انگلیسی در آوریل ۱۹۴۱ وارد اسمره شدند و از آن پس به مدت یک دهه بر این سرزمین فرمان راندند. اسمره تا ۱۹۵۲م که به موجب قطعنامه سازمان ملل، سرزمین‌های اتیوپی و اریتره به صورت اتحادیه درآمدند، در دست انگلیسیها بود. و از آن پس مرکز حکومت فدرال اریتره شد (کتاب سبز، ۹۱، ۹۵-۹۶؛ بریتانیکا، میکرو؛ درباره قطعنامه سازمان ملل و مسائل مربوط به آن، نک: صبی، 223 به بعد). در جریان تحولات پس از خروج قدرتهای اروپایی از اریتره و کشمکشهای ناشی از الحاق اجباری آن به اتیوپی، اسمره همواره نقشی مهم در فعالیت‌های سیاسی داشته، و صحنه رویدادهای بسیاری بوده است (مثلاً نک: کتاب سبز، ۹۷-۹۹؛ صبی، 251, 236, 235؛ درباره الحاق اریتره به اتیوپی، نک: ۵۵، اریتره).

پس از سقوط امپراتوری هایل سلاسی در اتیوپی و به قدرت رسیدن نظامیان در آن کشور (۱۹۷۴م)، شهر اسمره همچنان یکی از مراکز حساسی بود که حکومت اتیوپی و مبارزان اریتره برای حفظ یا تصرف آن به سختی می‌کوشیدند. در اوایل سال ۱۹۹۱م، این شهر که در دست نیروهای نظامی اتیوپی بود، به محاصره درآمد و سرانجام با تسلیم ارتش دوم اتیوپی در مه ۱۹۹۱، اسمره بدون خونریزی به دست مبارزان اریتره افتاد. آنان دولت موقتی در این شهر تشکیل دادند تا مقدمات همه‌پرسی را در اریتره فراهم آورد. پس از همه‌پرسی و استقلال اریتره در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش که به تأیید سازمان ملل نیز رسید، شهر اسمره پایتخت این کشور شناخته شد (کتاب سبز، ۱۳۷، ۱۴۳ به بعد). همچنین این شهر مرکز استان اریتره - یکی از استانهای دهگانه اریتره پس از استقلال - شمرده شد (همان، ۱۵۳-۱۵۴).

پس از نیم قرن حضور ایتالیاییها و نیازهای سیاسی و نظامی ایشان، این شهر مطابق الگوی شهرهای اروپایی گسترش یافت و به دو بخش نو و کهنه تقسیم شد. بخش جدید شهر که زاینده فرهنگ و معماری اروپایی است، برخلاف محلات فرسوده و فقیرنشین شهر کهنه، به خوبی طرح‌ریزی و ساخته شده، و دارای خیابانهای بزرگ و ساختمانها و خانه‌های زیباست. شهر دارای مسجد جامع (۱۹۳۷م)، کلیسای ارتدکس و کلیسای جامع کاتولیک (۱۹۲۲م) است و نهادهای آموزشی بسیار از جمله مدارس متوسطه، دانشگاه و کتابخانه عمومی و نیز بیمارستانهایی با امکانات درمانی جدید در آن تأسیس شده است. عمارت کاخ و ساختمانهای مجلس قانون‌گذاری و شهرداری از دیگر بناهای مهم شهر است (بستانی؛ بریتانیکا، میکرو؛ کلیر؛ «دائرة المعارف...»).

مقدمه). از ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ م به عنوان محقق در کالج منچستر آکسفورد به پژوهش در زمینه خاورشناسی ادامه داد (همو، «غزالی...»، مقدمه)، و در همین ایام (۱۹۳۷ م) بار دیگر از دانشگاه لندن درجه دکتری (این بار در ادبیات فارسی و عربی) دریافت کرد («دفتر»، نیز شیمیل، همانجاها).

اسمیث در تحقیق تصوف به روش نیکلسن پرورش یافت (عقیقی، ۹۳/۲)، و نیز به سبب سفرهای بسیار به سرزمینهای اسلامی و پژوهش و تدریس در مراکز آموزشی و فرهنگی در شمار محققان صاحب نظر در علوم اسلامی درآمد. وی در طول جنگ جهانی دوم به عنوان متخصص در علوم اسلامی و عربی با سازمانها و مؤسسات مختلف همکاری داشت و به تألیف مقاله و حتی تدریس زبان عربی به مأموران نظامی می پرداخت و در همان ایام (۱۹۴۱-۱۹۴۴ م) برای رادیوها مقالاتی تهیه می کرد و عضو مرکز تحقیقات اجتماعی زمان جنگ نیز بود («دفتر»، 1/684؛ شیمیل، 34). او سخنرانیهای بسیاری در محافل و انجمنهای علمی و فرهنگی ایراد کرد و به سبب علاقه ویژه به مقایسه تطبیقی اسلام و مسیحیت، افزون بر آنکه در آثار خویش به تفصیل بدین موضوع پرداخته است، در یکی از سخنرانیهای خود در انجمن تبلیغاتی کلیسا کتاب عهد جدید [اناجیل] را از دیدگاه اسلام مورد تحقیق و بررسی قرار داد («دفتر»، همانجا).

چنانکه شیمیل نیز اشاره دارد، او تا پایان زندگی همسری اختیار نکرد (نک: ص 35) و برای کتابخانه کالج گرتن مجموعه ای از کتابهای شرق شناسی خویش را به یادگار نهاد. او همچنین پیش از درگذشت، مبلغی از دارایی خود را برای کمک به پژوهشگرانی که در زمینه اسلام و عرفان به تحقیق می پردازند، اختصاص داد (اسمیث، «یادداشتها...»^۱).

آثار: از مارگارت اسمیث آثار ارزشمندی برجای مانده که در این میان آنچه درباره رابعه، حارث محاسبی و غزالی تألیف کرده است، جایگاه ویژه ای دارد. او در این ۳ اثر به بررسی زندگی، افکار، آثار و نیز تأثیر این ۳ عارف مسلمان بر عارفان دوره های بعد و سهم آنان در شکل گیری نظام فکری، عملی و اخلاقی تصوف اسلامی پرداخته است. نخستین کتاب او با عنوان «رابعه عارف و پارسایان هم مسلک او در اسلام» در ۱۹۲۸ م در لندن انتشار یافت. این اثر چنانکه خود او در مقدمه آن گفته است، برای دریافت درجه دکتری از دانشگاه لندن تألیف شده (نک: «رابعه»، مقدمه)، و متضمن تصویری دقیق از زندگی و تعالیم رابعه بر اساس منابع تاریخی است. کوشش او در گردآوری مآخذ معتبر و اشارات ضمنی در کتب تاریخ و تذکره، و تطبیق و بررسی آنها، به اندازه ای گسترده و فراگیر است که به گفته شیمیل (ص 28) دشوار می توان بدانها چیزی افزود. وی بر اساس این مآخذ، شخصیت تاریخی رابعه را به روشنی ترسیم کرده، و او را از رابعه ای که غالباً احوال و سخنانش با گفته های منسوب به راهبه های مسیحی آمیخته و همانند

می شود، متمایز ساخته، و علاوه بر این، در بخشی جداگانه به بررسی احوال و آثار زنان عارف پرداخته است. این اثر در ۱۹۸۴ م (در لندن) در صدمین سال تولد اسمیث با مقدمه آن ماری شیمیل بار دیگر انتشار یافت.

اثر دیگر او «محاسبی یکی از نخستین عارفان بغداد» که پژوهشی در زندگی و تعالیم حارث محاسبی است، در ۱۹۳۵ م در لندن به چاپ رسید. اسمیث اگرچه در این کتاب زندگی نامه و نیز آثار محاسبی را ارائه کرده، بیشتر بر آن بوده است که به تحلیل دیدگاههای وی درباره مفاهیم مختلف عرفانی چون زهد، توبه، عزلت، ریاضت و... بپردازد. دو بخش پایانی کتاب به بررسی تأثیر اندیشه های محاسبی بر عارفان پس از وی چون حلاج، ابن خفیف، سلمی، هجویری، سهروردی و به ویژه غزالی و فیلسوفانی چون ابن سینا و نیز تأثیر وی بر عرفان یهودی و مسیحی اختصاص یافته است (نک: ص 291-284).

اثر دیگر وی «غزالی عارف» نیز به شیوه دو اثر پیشین تألیف شده است. آنچه تألیفات اسمیث را در میان آثاری که در شرح احوال عارفان نگاشته شده، برجسته می سازد، بررسی همه جانبه و نگرش او به یک شخصیت از دیدگاههای مختلف است. او همواره به ارائه آنچه اینان از پیشینیان برگرفته اند و نیز تأثیری که بر اندیشه ها، مکاتب و نحله های بعدی داشته اند، می پردازد. این روش در سومین اثر او، «غزالی عارف»، بیش از آثار دیگر او دیده می شود. تمامی فصل ۸ این کتاب به مکاتب فلسفی، ملل و نحل و آنچه بر اندیشه غزالی تأثیر نهاده، اختصاص یافته است (نک: ص 132-105). در فصل ۱۳ تأثیر غزالی بر برخی از آراء اسلامی و سیر و تحول تصوف پس از او، بر عرفان یهودی و مسیحی و بعضی از آثار ادبی از وی چون کمدی الهی بررسی شده است (ص 226-198). فصلهایی که به روش تعلیماتی غزالی، یا به بهره گیری او از «تصویر پردازی» برای شرح و بیان اندیشه های خویش و نیز نظری به «غزالی به عنوان شاعر و موسیقی دان» اختصاص یافته است، تصویری روشن از شخصیت این عارف بزرگ به دست می دهد. با این حال، اسمیث در این اثر، چنانکه در آثار دیگر او به شرح احوال عارفان اختصاص یافته، بر جنبه های عرفانی مسیحیت بیش از حد تأکید ورزیده، و گاه به برخی از اینان چون رابعه، سیمای راهبان و قدیسان مسیحی بخشیده است (نک: شیمیل، همانجا؛ پریندر، 10-9). دیدگاه او در بخشی دیگر از آثارش که به ارتباط میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی می پردازد، نیز چنین است. با این حال، ارزش خدمات او به عرفان و جنبه های معنوی اسلام را نباید نادیده گرفت.

کتاب «پژوهشهایی در عرفان دوره های نخستین در خاور نزدیک و خاورمیانه»^۲ از برجسته ترین آثار اسمیث در زمینه ارتباط میان عرفان اسلامی و عرفان مسیحی است. این اثر در ۱۹۳۸ م در لندن انتشار یافت و در ۱۹۷۶ م با مقدمه پریندر و با عنوان «طریق عارفان»^۳ و عنوان فرعی

1. *Al-Ghazali...* 2. *The Diaries.* 3. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East.* 4. *The Way of the Mystics.*

غربی الاقصر (لوکسور) و ۵۰ کیلومتری شمال ادفو و ۴۴ کیلومتری جنوب شهر باستانی طيبة (ثبیه) قرار دارد (بستانی، ۳۴۳، ۳۴۱/۱۳؛ خوری، ۱۷۲؛ نجیب، ۳۱۷؛ «فهرست...»، ۱۵۹؛ بروکهاوس، ۷/۷۲۲).

کهن‌ترین نام این شهر «اونه» بوده است (غریال، ۱۶۱/۱). سپس در مصر باستان «ته سنت^۱» و در قبطی «سنه^۱» نامیده می‌شد (نک: EI²). یونانیها آن را لاتوبولیس (منسوب به لاتوس، نوعی ماهی که در یونان مقدس شمرده می‌شد) می‌خواندند (همانجا؛ نجیب، ۳۱۶؛ افریقا، ۱/۵۹۲؛ آمریکا، X/500؛ بستانی، ۳۴۱/۱۳).

ابوالفدا اسنا را جزو اقلیم دوم مصر علیا دانسته است (ص ۱۱۲؛ نیز نک: مقریزی، الخطط، ۱۴/۸). ابن دقماق مساحت اسنا و جزایر آن را حدود ۶'۴۲۶ فدان (ح ۲۷ کم-۲) آورده است (۳۰/۲). این شهر در دوره فاطمیان تا پایان دوره معالیک از نواحی قوصیه، و در دوره عثمانی از نواحی چرجا به شمار می‌رفت. در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م مستقل شد و سپس باقنا «مدیریت» واحدی را تشکیل داد (جبوری، ۱۲/۱).

امروزه شهر اسنا مرکزی در مدیریت قناست و ۱۹ ناحیه را دربر می‌گیرد (کشف...، «ع»، ۸، ۳۹۵-۳۹۶).

جمعیت شهر اسنا در نیمه سده ۱۴ق/۲۰م حدود ۲۰ هزار تن و جمعیت کل مرکز بالغ بر ۹۰ هزار نفر بوده است (غریال، جبوری، همانجاها؛ بستانی، ۳۴۳/۱۳). بیشتر ساکنان آن را قبطیان ارتدکس تشکیل می‌دهند (مایر، XII/759؛ بستانی، همانجا). مطابق آمار ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م جمعیت شهر اسنا ۳۴'۱۸۶ نفر بوده است (WNGD، 553).

آثار باستانی: اسنا شهری کهن و از آثار قبطیان به شمار می‌رود. از جمله بناهای شگفت انگیز آن بنایی سنگی موسوم به «بریا» است که به دستور هرمس ساخته شده است (نک: ه. د. اخمیم). بریا منزلگاه علما و حکمای شهر بود و کاهنان قبطی در آن به تدریس می‌پرداختند. بر دیوارهای بریا نقشهایی مربوط به علوم و صنایع مختلف حک شده است (ادرسی، ۱۲۶/۱؛ انصاری، ۳۵، ۲۳۳؛ قلقشندی، صبح...، ۳۲۴/۳).

از دیگر آثار کهن این شهر تندیس الهه خنوم و معبد آن است که از دوره بطالس به جای مانده است. این تندیس که سر قوچ و بدن انسان دارد، در مصر علیا به خدای فیل معروف بوده، و احتمالاً در دورانهای قدیم به وسیله گروههای مهاجر به اسنا آورده شده است. خنوم به عنوان خالق هستی و یکی از خدایان سه گانه اسنا، همچنین از رب النوعهای دیرین منطقه شلال اول (أبشار اول) به شمار می‌رود (دریوتون، 68-69؛ ولدزینگ، 222؛ نجیب، ۳۲۶؛ مهران، ۳۱۵-۳۱۶؛ نیز نک: کاره، I/237).

برخی باستان شناسان بر این باورند که بنای معبد خنوم متعلق به قرنهای پیش از آثار شهر باستانی طيبة (ثبیه) است، چنانکه ساختار اولیه آن - که دارای دروازه و ایوانی است - توسط فراغنه خاندان هجدهم،

«عارفان نخستین مسیحی و ظهور صوفیه^۱» در لندن بار دیگر انتشار یافت.

اسمیت اثر دیگری نیز با عنوان «مدخلی بر تاریخ عرفان^۲» دارد که نخست در ۱۹۳۱م در لندن به چاپ رسید و هربخش آن به عرفان یکی از ادیان جهان اختصاص یافته، و با وجود اختصار، برای بررسی ظهور و سیر و تحول عرفان در ادیان مختلف و مطالعات دین شناسی سودمند است. این اثر در ۱۹۷۷م در لندن با عنوان «مدخلی بر عرفان^۳» بار دیگر انتشار یافت.

اسمیت برای معرفی عارفان مسلمان به جهان غرب برخی از سخنان، اشعار و پاره‌هایی از آثار ۵۰ تن از عارفان ایرانی و عرب را ترجمه کرد و همراه با شرح مختصری درباره آنها و گزارشی کوتاه از تاریخچه و چگونگی گسترش عرفان اسلامی با عنوان «گزیده‌هایی از عارفان اسلام^۴» در لندن (۱۹۵۰م) به چاپ رسانید. او در ۱۹۵۴م گزیده دیگری از سخنان و آراء صوفیان با نام «طریق عشق صوفی^۵» منتشر ساخت.

اسمیت با تصحیح و انتشار کتاب الرعاية در ۱۹۴۰م پژوهش را در آراء و اندیشه‌های محاسبی که تا آن زمان به سبب دست نوشت بودن کتاب الرعاية دشوار می‌نمود (نک: اسمیت، «محاسبی»، مقدمه)، تکمیل کرد.

او مقالاتی در نشریه‌های شرق شناسی چون «نشریه انجمن سلطنتی آسیایی...»، «جهان اسلام^۶» و نیز در برخی از نشریات فارسی و عربی چون روزگار نو و الادب و الفن منتشر کرده است (نک: «دفتر»، I/684). نیز یکی از کتابهای مجموعه «حکمت شرق^۷» رساله‌ای است درباره عطار تألیف مارگارت اسمیت (نک: شمیل، 35).

به آثار وی باید انتشار مجموعه اشعار آنجلا گوردن (۱۹۳۷م) و نیز «یادداشت‌های روزانه و خاطرات» خود او را که از ۱۹۰۰ تا ۱۹۶۳م در ۱۷ مجلد نگاشته است، افزود. دست نوشت این اثر به قلم خود وی در کتابخانه کالج گرتن نگهداری می‌شود.

مآخذ: عقیقی، نجیب، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نیز: Girton College Register, 1869-1946, Cambridge, vol. I; Parrinder, G., introd. *The Way of the Mystics* by M. Smith, London, 1976; Schimmel, A., introd. *Rābī'a the Mystic* (vide: Smith); Smith, M., *The Diaries*, Girton College, Fax: 05/08/97; id., *Al-Ghazālī the Mystic*, Lahore, 1983; id., *Al-Muhāsibī an Early Mystic of Baghdad*, Lahore, 1980; id., *Rābī'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1984.

اسنا، شهری کهن در جنوب مصر علیا و ساحل غربی رود نیل. این شهر در ۲۵° و ۱۷° عرض شمالی و ۳۰° و ۱۴° طول شرقی، میان ارمنت و ادفو، و در ۴۲ کیلومتری جنوب ارمنت و حدود ۵۳ کیلومتری جنوب

1. *The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis. Introduction to the Mysticism.* 2. *An Introduction to the History of Mysticism.* 3. *An Introduction to the Mysticism.* 4. *Readings from the Mystics of Islam.* 5. *The Sufi Path of Love.* 6. J.R.A.S. 7. *Moslem World.* 8. *Wisdom of the East* 9. *Britannica, Index 1973.* 10. *Te-Snet* 11. *Sne*

موقعیت اقتصادی: جغرافی نگاران اسلامی از اسنا به عنوان شهری آباد، دارای مزارع، تاکستانها، نخلستانها و باغهای زیبا و کشاورزی پر رونق یاد کرده‌اند (اصطخری، ۴۲؛ ادریسی، ۱۲۹/۱؛ یاقوت، ۲۶۶/۱). در سده ۸ق اسنا شهری تجارتمند با ساختمانها و میدانگاههای زیبا و بازارهای متعدد و حدود ۱۳ هزار خانه، ۲ مدرسه و ۲ حمام بوده است (ابن دقماق، ۳۰/۲؛ نیز نک: ابوالفدا، ۱۱۳؛ مقریزی، الخطط، ۲۳۷/۱؛ ابن ظهیر، ۶۸؛ بستانی، ۳۴۲/۱۳، ۳۴۳). محصولات سالیانه آن ۴۰ هزار اردب خرما (هر پیمانه اردب معادل ۱۵۰ کیلوگرم) و ۱۲ هزار اردب مویز بوده است (ادفوی، ۲۵-۲۶؛ مقریزی، ابن دقماق، همانجاها). زمینهای زراعی آن (شامل نخلستانها و تاکستانها)، ۳۶۰ فدان (ح ۸۶۴-ک ۲) مساحت داشته است (مقریزی، همان، ۸۴/۱).

امروزه در اسنا بافت پارچه‌های کتانی و تولید ظروف سفالی رونق دارد و همچنین این شهر پایگاه کاروانهای بازرگانی است که از سودان (ستار) و ایتوبی می‌آیند (لا روس بزرگ؛ آمریکانا، بستانی، همانجاها).

در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م برای تأمین آب مدیریت قنا، سدی در شمال اسنا و در ۴۷ کیلومتری جنوب الاقصر به طول ۸۷۴ متر و ارتفاع ۱۰ متر بر رود نیل ساخته شد. (بروکهاوس، ۷/۷۲۲؛ بریتانیکا، ماکرو، XIII/107، میکرو، III/960).

شخصیتهای مشهور: از اسنا اندیشمندان، شاعران و نویسندگان بسیاری برخاسته‌اند، چنانکه به گفته‌ای، اسنا در یک زمان ۷۰ شاعر داشته است (ادفوی، ۳۷؛ ابن دقماق، همانجا؛ جبوری، ۱۱/۱۲)، اما از آنجا که در برهه‌ای از زمان، محیط این شهر آلوده، و تبعیدگاه روسیها شده بود، اکثر علما و فضلا به دیگر شهرها هجرت کردند (ادفوی، ۳۸؛ ابن دقماق، نیز بستانی، همانجاها).

برخی شخصیتهای مشهور این شهر اینهاست: عطاءالله بن علی بن زید اسنایی، فقیه و ریاضی‌دان، شاگرد شیخ بهاءالدین قفطی (ادفوی، ۳۶۱)؛ جمال‌الدین عبدالرحیم بن علی بن شیت اموی اسنایی قوصی (د ۶۲۵ق)، قاضی، ادیب و صاحب دیوان انشاء (ابن شاکر، ۳۱۲/۲)؛ جمال‌الدین عبدالرحیم بن حسن اموی اسنایی (اسنوی) (د ۷۷۲ق)، فقیه شافعی و صاحب طبقات الشافعیه و تألیفهایی در فقه و اصول (ابن حجر، ۱۴۷/۳)؛ ابن تفری بردی، ۱۱۴/۱۱؛ شوکانی، ۳۵۲/۱-۳۵۳).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل: ابن تفری بردی، النجوم: ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، تاریخ: ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار لمراسلة عقد الامصار، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن شاکر کبی، محمد، فوات الرقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ ابن ظهیر، احمد، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابوالفدا، تویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۲۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ادفوی، جعفر، الطالع السعید، به کوشش سعد محمدحسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالک، به کوشش محمد جابر عبدالعالم حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ بستانی، جبوری، عبدالله، مقدمه بر طبقات الشافعیه اسنوی، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار.

اواخر سده ۱۴ق م، ساخته شده، و بعدها توسط رومیها تکمیل شده است. معبد کنونی دارای ۲۴ ستون، هر یک به قطر ۱/۵۲ متر و ارتفاع ۱۲/۲۰ متر است که بر روی آن تصاویر برخی از سلاطین روم در لباس فراعنه، همراه با نامشان حک شده، و در سقف معبد نمای «منطقه البروج» نقش بسته است. بعدها در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م توسط مسلمانان مناره‌ای در آنجا ساخته شد (نجیب، ۳۱۷؛ افریقا، I/592؛ آمریکانا، X/500؛ بستانی، ۳۴۱/۱۳).

بر اثر کاوشهای علمی در اسنا، آثاری از معبد کوچک‌تر دیگری نیز یافت شده است. همچنین در ۴ کیلومتری غرب اسنا کلیسای بزرگی مربوط به دوران قبطیها وجود دارد که به «دیر قریانیان» معروف است و در سبب نام‌گذاری آن گفته‌اند که در دوران دیوکلتیانوس (یا دیوکلسین، د ۳۱۳م)، مسیحیانی که از ستم امپراتور گریخته بودند، در این کلیسا قتل عام شدند (نک: آمریکانا، X/500-501؛ بستانی، ۳۴۲/۱۳؛ کاره، I/54). از دیر قریانیان ۵ کتیبه یونانی یافته شده است (همانجا).

پیشینه تاریخی: در دوره بخت نصر تنها شهری که از ویرانی در امان ماند، اسنا بود، اما اهالی آنجا که به کوهها گریخته بودند، توسط سپاهیان بخت نصر تعقیب و قتل عام شدند (قلقشندی، همان، ۳۸۰/۳؛ نیز نک: EI¹, II/784).

اسنا در دوره اسلامی با صلح فتح شد و اهالی آن در شمار اهل ذمه درآمدند. پس از فتوحات اسلامی، ساکنان اسنا را تیره‌های بنی عقبه و بنی حمله از قبیله بنی هلال تشکیل می‌دادند (قلقشندی، نهایه...، ۲۰۲، ۲۳۰؛ مقریزی، البیان...، ۲۸؛ بستانی، همانجا). همچنین این شهر زیستگاه قبایل هوازه - از بدویان مصر علیا - بوده است که بعدها گروههایی از آنان به سودان مهاجرت کردند (عابدین، ۱۵۴).

در ۲۴۱ق متوکل، محمد بن عبدالله قمی را برای اداره نواحی جنوبی مصر علیا از جمله اسنا گماشت تا با شورشیان بیابان‌گرد «بجات» مقابله کند (طبری، ۲۰۴/۹؛ ابن خلدون، ۳(۳)/۵۸۶؛ ابن اثیر، ۷۸۷؛ ابن تفری بردی، ۲۹۷/۲).

در دوره حکومت احمد بن طولون، ابن صوفی علوی (م) در مصر قیام کرد و اسنا را به تصرف درآورد و سپاهی را که ابن طولون برای سرکوب وی گسیل داشته بود، درهم شکست، اما سرانجام سپاهیان ابن طولون، ابن صوفی را شکست دادند و شهر را تصرف کردند (ابن اثیر، ۲۳۸/۸؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۶۴۷؛ مقریزی، الخطط، ۳۱۹/۱). در ۷۱۶ق بسیاری از ساکنان شهرهای اسنا و اسوان از بیماری وبا به هلاکت رسیدند. به گفته مقریزی (السلوک، ۲(۱)/۱۶۲)، پس از شدت گرفتن طوفانی سیاه و وزیدن باد گرمی که موجب آتش سوزی در شهر شد، بارانی فروبارید و سپس بیماری وبا شیوع یافت.

از آثار این شهر در دوره اسلامی یکی جامع عتیق است که بنای آن را به بدرالدین جمالی وزیر مستنصر فاطمی (د ۴۸۷ق/۱۰۹۴م) نسبت داده‌اند و امروزه تنها مناره آن باقی است و دیگری مدرسه شافعیه که امیر ایک صالحی (د ۶۹۵ق) آن را بنا نهاده است (بستانی، ۳۴۲/۱۳).

مَطَّر وراق از تابعین، مقصود در آیه «أَوْ آتَاوَهُ مِنْ عِلْمٍ» (احقاف/۴۴۶) نیز چیزی جز اسناد احادیث نبوده است (نک: خطیب، ۳۹-۴۰؛ سیوطی، همانجا).

از نظر پیشینه، هورویتنس شیوه اسناد نزد مسلمانان را با برخی شیوه‌های روایی نزد یهودیان مقایسه کرده، و امکان مایه گرفتن این روش از یهود را مطرح ساخته است. با این حال، او اشاره دارد که به رغم برخی شباهتها در ریشه، حرکت‌های تکمیلی نزد مسلمانان به اندازه‌ای بوده که بعدها از سوی یهودیان تقلید شده است (نک: ص ۴۷-۴۴). در منابع اسلامی نیز از وجود شیوه‌هایی مشابه، البته با کاربردی بسیار محدود، در منابع یهودی و مسیحی سخن رفته است (نک: کوچ بیگی، ۱۷۱).

در مطالعه تاریخچه «اسناد» به شکل اسلامی آن، برخی به عنوان شاهی بر ریشه دار بودن آن در عصر صحابه، روایاتی چون پرسشهای خلیفه عمر از صحابه در خصوص اینکه حدیثی را که نقل می‌کنند، چه هنگام و از که شنیده‌اند، یا روایاتی مشابه از حضرت علی (ع) را مورد استفاده قرار داده‌اند که بر گونه‌ای از کند و کاو اسنادی دلالت دارد (نک: همو، ۱۷۲-۱۷۱). به هر تقدیر، قرآنی در دست است که نشان می‌دهد که در نیمه دوم سده ۱ ق نه تنها شیوه اسناد، بلکه دقیقاً همین اصطلاح در آن روزگار رواج داشته است. «اسناد یک گفتار یا کردار به پیامبر (ص)»، تعیری است که بارها در عبارات نقل شده از تابعین چون ابوسلمه، نضر بن انس و مطلب بن عبدالله بن حنطب به کار رفته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۲۱۹/۱، ۲۴۱، ۸/۲؛ نسایی، ۲/۳۵).

در اواخر سده ۱ ق، لزوم ذکر اسناد به هنگام روایت به شدت احساس می‌شد. به گفته ابن سیرین (د ۱۱۰ ق)، پیش‌تر از اسانید پرسیده نمی‌شد و با ظهور فتنه گران نیاز به ذکر اسانید به عنوان عاملی بازدارنده از رواج احادیث بر ساخته احساس گردید (نک: مسلم، ۱/۱۵۸؛ ترمذی، ۵/۷۴۰؛ دارمی، ۱/۱۱۲). در همین دوره، زُهری کسانی چون اسحاق بن ابی فزوه را به سبب بازگو نکردن «اسناد»هایی که به زبان آوردن آنها می‌توانست اعتبار حدیث را مخدوش سازد، به سختی مورد عتاب قرار داده است (نک: حاکم، ۶؛ ابونعیم، ۳/۳۶۵). با اینهمه، وجود انبوهی از احادیث بدون اسناد (اصطلاحاً مرسل) از تابعین نامدار چون ابن سیرین، زهری، سعید بن مسیب، حسن بصری، شعبی و ابراهیم نخعی در آثار گردآورندگان حدیث، به روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار روایت بی اسناد از پیامبر (ص)، شاید در مورد آنان که به قوت اسانیدشان شهره بودند، چندان هم نکوهیده نبوده است. یکی از عواملی که به تصریح زهری، موجب رواداشتن تسامح در یاد کرد اسانید بود، همانا شهرت و مقبولیت مضمون آن نزد اهل دانش بود (نک: صنعانی، ۱/۳۳۲).

در سده ۲ ق، با پای گرفتن حرکت تدوین و پدید آمدن نخستین مجامع حدیثی، به عنوان بازتابی قابل انتظار، ارزش اسناد بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و اعتبار روایات خالی از اسناد به نقد گرفته

بیروت، ۱۲۹۱/ق ۱۸۷۵م؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، بیروت، دارالمعرفه؛ ظیری، تاریخ؛ عابدین، عبدالمجید، تعلیقات بر البیان و الاعراب (نک: هم، مقریزی)؛ غربال، محمد، الموسوعة العربية المیسرة، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱م؛ قلقشنی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، همو، نهایه الارب، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴م؛ کشف اسماء المدن والنواحي المعتبرة، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقریزی، احمد، البیان و الاعراب، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ همو، الخطط، بیروت، دارصادر؛ همو، السلوک، قاهره، ۱۹۷۰م؛ مهران، محمد، دراسات فی تاریخ الشرق الادنی القديم، الحضارة المصرية، دارالمعرفة الجامعية، ۱۹۸۴م؛ نجیب، احمد، الانبیا الجلیل لقدماء وادی النيل، قاهره، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Afrika, Moscow, 1986, vol. I; Americana; Britannica, 1973; ibid, 1978; Brockhaus; Carré, Jean - Marie, Voyageurs et écrivains français en Egypte, Cairo, 1955; Drioton, E. & J. Vandier, L'Egypte des Origines à la conquête d'Alexandre, Paris, 1938; EI¹; EI²; Grand Larousse; Meyer; WNGD; Woldering, I., Egypt, London, 1965.

ناهنده فوزی

اسناد اصطلاحی در علوم حدیث و آن رسانیدن سخن است به گوینده آن با واسطه شماری از روایان، و بر زنجیره تشکیل شده از روایان تا پیامبر (ص) یا دیگر بزرگان دین «سلسله اسناد» اطلاق می‌گردد.

دو اصطلاح اسناد (جمع آن اسانید) و سند (جمع آن اسناد) گاه در گفتار محدثان به جای یکدیگر به کار می‌رود (نک: ابن جماعه، ۳۰؛ طیبی، ۳۴)، اما با نگاهی باریک بینانه می‌توان وجوه امتیاز دقیقی میان آن دو تشخیص داد: اسناد با دارا بودن مفهوم مصدری، هم در آثار لغویان و هم نزد محدثان بالا بردن و رسانیدن سخن به گوینده آن دانسته شده است (رفع الحدیث الی قائله: ابن درید، ۲/۲۶۶؛ جوهری، ۲/۴۸۹؛ ابن جماعه، همانجا؛ شهید ثانی، ۵)، در حالی که سند به مفهوم «مایستند به» عبارت از طریقی است به گوینده سخن که پیش از متن حدیث قرار می‌گیرد (نک: عاملی، ۹۰). حدیثی را که از اسناد متصل تا پیامبر (ص) برخوردار باشد، «مُسَنَّد» و محدث اهل اسناد را «مُسَنِّد» خوانند. اصطلاح «علم الاسناد» نیز گاه به عنوان تعبیری معادل با «علم اصول الحدیث» که در آن از احوال حدیث از حیث صحت نقل و چگونگی انتقال آن بحث می‌شود، به کار رفته است (نک: تهاونوی، ۱/۲۷۱). از نظر لغوی، مصدر افعال از ریشه ثلاثی «س ن د»، به مفهوم متعدی «تکیه دادن چیزی بر چیزی» (ازهری، ۱۲/۳۶۶؛ جوهری، همانجا) و نیز مفهوم لازم «بالا رفتن» (نک: زمخشری، ۲۲۱؛ ابن اثیر، ۲/۴۰۸) به کار رفته است، اما در انتقال این واژه از اصل لغوی به کاربرد اصطلاحی، گویا مفهوم اخیر لازم را به صورت متعدی «بالا بردن» (رفع) دگرگون ساخته‌اند (برای توضیح، نک: کوچ بیگی، ۱۷۰).

نزد محدثان این نظریه همواره شهرت داشته است که شیوه‌ای نظیر اسناد نزد دیگر امتهای شناخته نبوده، و ظهور اسناد در حدیث مسلمین، از الطاف خاص خداوند به امت پیامبر (ص) بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۴۰؛ ابن جماعه، ۳۴، ۶۹؛ سیوطی، ۲/۱۴۵؛ عاملی، ۱۴۵). نیز چنین گفتاری نزد متقدمان تداول داشته که خداوند این امت را به ۳ چیز: اسناد، انساب و اعراب از دیگر امتهای ممتاز گردانیده است و هم به گفته

شد. سفیان ثوری (د ۱۶۱ق) اسناد را برای مؤمنان همچون سلاحی می‌شمرد (خطیب، ۴۲) و ابن مبارک (د ۱۸۱ق) در گفتاری که از او شهرت یافته، اسناد را از «دین» دانسته، و در صورت فقدان آن راه را بر حدیث پردازان باز می‌دیده است (مسلم، ترمذی، همانجاها؛ خطیب، ۴۲-۴۱). در اواخر همان سده، عالمانی چون یحیی بن سعید قطان و در رأس همه محمد بن ادریس شافعی با جدیت ارزش استنادی احادیث مرسل را مورد تردید قرار دادند و بجز دایره‌ای محدود از احادیث بی‌اسناد، مزاسیل را از اعتبار ساقط دانستند (نک: شافعی، ۴۶۱ به بعد؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳ به بعد؛ همچنین برای پژوهشهایی درباره تاریخچه اسناد در اعصار نخستین اسلامی، نک: هورویس، 39-44؛ سزگین، ۱۳۱-۱۴۵).

همزمان با تدوین حدیث و نقد احادیث بی‌اسناد، گونه‌ای دیگر از نقد سندی نیز به شدت از سوی محدثان مورد توجه قرار داشت. در حقیقت اسناد به خودی خود اعتباری برای روایت تحصیل نمی‌کرد و تنها ارزش آن از آنجا بود که نقادان حدیث را قادر ساخت تا روایان جای گرفته در سلسله اسناد را مورد بررسی رجالی قرار داده، اعتبار سند را بیازمایند. سخن از نقد رجالی، یا به اصطلاح «جرح و تعدیل» (م) آنان به اندازه خود اسناد پیشینه دارد، اما گفت و گوهای جزئی‌تر، چون سخن از رده‌بندی احادیث از حیث اعتبار اسناد آنها به صحیح، حسن و ضعیف، یا سخن از انواع خلل در اسناد روایات، با قدری تأخیر به میان آمده است.

اعتبار سندی یک حدیث می‌توانست بر عمل به آن یا رد آن در استدلالات فقهی اثری مستقیم گذارد، چنانکه در عباراتی منقول از احمد بن حنبل چنین آمده است که اگر سخن از حلال و حرام باشد، باید با اسناد سختگیرانه برخورد کرد و اگر سخن از ترغیب و ترهیب به میان آید، می‌شاید که در اسناد تساهل رواداشت (نک: ابن تیمیه، ۱۵۱؛ برای صحت انتساب این نظریه یا عدم آن به احمد، نک: ه، د، احمد بن حنبل). برخی از مباحث درباره اسناد، چون بحث از عالی یا نازل بودن آن، اگر چه نزد محدثان از ارزش فنی خاصی برخوردار بود، اما عملاً در اعتبار سندی تأثیری نمی‌گذارد. ارائه اسنادی که با کمترین واسطه‌ها و با کوتاه‌ترین سلسله اسناد به پیامبر (ص) ختم گردد و در اصطلاح «اسناد عالی» خوانده می‌شود، در واقع نشان می‌دهد که چگونه محدث با تحمل رنج سفر و درک محضر مشایخ پر شمار و شیوخ کهنسال، راه خود را برای اسناد حدیث به پیامبر (ص) کوتاه کرده است؛ حال آنکه برای محدثی در همان عصر، ارائه اسنادی بر واسطه با سلسله‌ای بلند که اصطلاحاً «اسناد نازل» خوانده می‌شود، نشانی از ضعف او در فن حدیث بود.

هر حدیث ضبط شده در آثار روایی، معمولاً از یک بخش آغازین «سند» و در دنباله آن «متن» حدیث تشکیل شده است. گاه چنین اتفاق می‌افتد که محدث به هنگام ضبط یک حدیث با متن واحد، بیش از یک اسناد ارائه می‌کند؛ در چنین مواردی گاه علامت «ح» (حیلوله) که

نشانگر جدایی بین دو اسناد است، قرار می‌گیرد. از قدیم‌ترین موارد کاربرد این نشانه جداسازی، کتاب پر شهرت صحیح مسلم است (برای روشهای جایگزین به ویژه نزد امامیه، نک: عاملی، ۲۰۰). آنجا که احادیثی با سند همسان در کتابی کنار هم آورده شده باشند، گاه با اتکا به سند نخستین سند مشترک یا بخش مشترک سندها حذف می‌گردد و به اصطلاح اسناد حدیثهای بعدی به اسناد نخستین «تعلیق» می‌شوند. چنین احادیث را «حدیث معلق» گویند. اگر چه عموماً سند بر متن حدیث مقدم می‌گردد، ولی گاه تأخیر سند پس از متن نیز مورد گفت و گو بوده است (نک: سیوطی، ۱۰۹/۲).

نزد امامیه، ذکر اسناد تا پیامبر (ص) از سوی ائمه (ع) چندان معمول نبوده، و غالباً روایت آنان از پیامبر (ص) یا حضرت علی (ع) با حذف سلسله اسناد صورت گرفته است، اما گاه برخی از امامان (ع) به صراحت بیان داشته‌اند که آنچه از حدیث بر زبان می‌آورند، روایت پدر از نیاکان تا علی (ع) و او از پیامبر (ص) است (مثلاً نک: مفید، الامالی، ۴۲؛ نیز برای پژوهش در مورد اصطلاح تکرار شونده «اسناد عنه» در رجال طوسی، نک: حسینی، ۹۸-۱۵۴). به هر تقدیر در منابع امامیه گاه در تداوم اسناد ائمه (ع) تا پیامبر (ص)، سلسله اسناد تا خداوند نیز مذکور می‌گردد؛ در این باره گاه به اسناد پیامبر (ص) از طریق جبرئیل (ع) به خداوند (مثلاً ابن بابویه، ۲۵؛ مفید، همانجا) و گاه از طریق جبرئیل با واسطه چند تن دیگر از فرشتگان (مثلاً نک: الاختصاص، ۴۵) اشاره شده است.

ذکر اسناد در آثار حدیث امامیه عموماً و در کتب اربعه خصوصاً دیده می‌شود، اما گاه اسناد مشترک حذف گردیده، به بخش مختص به اسناد در پایان کتاب موکول شده است. این شیوه در من لایحضره الفقیه ابن بابویه و در کتاب تهذیب و الاستبصار تألیف شیخ طوسی، از کتب اربعه امامیه دیده می‌شود. علاوه بر اعتبار استنادی حدیث، نزد محدثان امامیه نیز عنایت ویژه‌ای به دستیابی و گردآوری احادیث برخوردار از اسناد عالی دیده می‌شد و همین امر برخی از آنان را به تألیف کتب با اسناد کوتاه تا ائمه (ع) با عنوان مشترک «قرب الاسناد» واداشته است؛ از آن جمله است: قرب الاسناد عبدالله بن جعفر حمیری (ج تهران، ۱۳۶۹ق) و آثاری با همین نام از محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین (نجاشی، ۳۳۴)، علی بن ابراهیم قمی (ابن ندیم، ۲۷۷؛ طوسی، ۱۱۵؛ نجاشی، ۲۶۰)، ابوالحسین ابن معمر کوفی (ابن ندیم، ۲۷۸؛ طوسی، ۲۲۰)، علی بن حسین ابن بابویه قمی (نجاشی، ۲۶۱؛ طوسی، ۱۱۹؛ برای موارد نقل از آن در آثار متأخر، نک: آقابزرگ، ۶۹/۱۷-۷۰)، محمد بن جعفر ابن بطه قمی (نجاشی، ۳۷۳) و ابوالفرج محمد بن ابی عمران قزوینی (همو، ۳۹۷).

اسناد امامیه به مؤلفان کتب متقدمان مذهب مسمی به «اصول»، در فهرستهای ثبت گردید که از مهم‌ترین آنها دو کتاب الفهرست طوسی و رجال نجاشی برجای مانده است. اسناد مربوط به دوره‌های بعد را می‌توان علاوه بر منابع پراکنده، به طور گسترده‌ای از «اجازات» به

وایدا، ۱ به بعد). در پژوهشهای معاصر، اینگونه سلسله‌های اسناد می‌تواند در طبقه‌بندی مکتبها و بررسیهای تاریخی درباره آنها بسیار سودمند افتد.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، المراسیل، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناسی، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، الترحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ ابن تیمیة، احمد، علم الحدیث، به کوشش موسی محمد علی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن جزری، محمد، النشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن جماعه، محمد، المنهل للوری، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵/ق؛ ابن مجاهد، احمد، السبعة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو عمرو دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش اوتو برتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱/ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۳۱۳/ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش احمد عبدالمقیم بردونی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ پاکچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید درباره خوارج»، مقالات فارسی کنکرة جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۳۷۲ش؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۹۳۸م؛ ترمسی، محمد محفوظ، کفایة المستفید، به کوشش محمد یاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۷م؛ تهاوی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جوهری، اسماعیل، صحاح اللغة، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶/ق/۱۹۵۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد، مرفقة علوم الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ حسینی، محمدرضا، «المصطلح الرجالی اسند عتبه»، تراننا، قم، ۱۴۰۶/ق، شد ۳؛ خطیب بغدادی، احمد، شرف اصحاب الحدیث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹/ق؛ زمخشری، محمود، اساس البلاغة، به کوشش عبدالرحیم محمود، بیروت، دارالمعرفة؛ سزگین، فؤاد، «اهمیه الاسناد فی العلوم العربیة و الاسلامیة»، محاضرات فی تاریخ العلوم الاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴م؛ سیوطی، تدریب الراوی، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸/ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، «اتحاف الاکابر»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸/ق/۱۹۱۰م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، الدراریة، تهران، ۱۴۰۴/ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ طوسی، محمد، الفهرست، نجف، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰م؛ طیبی، حسین، الخلاصة، به کوشش صبحی سامرائی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ عاملی، حسین، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم، ۱۴۰۱/ق؛ عثمان، عبدالکریم، مقدمه بر شرح الاصول الخمسة قاضی عبدالجبار، قاهره، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۵م؛ قرآن مجید؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مفید، محمد، الامالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق؛ همز، الجمل، نجف، ۱۳۶۸/ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷/ق؛ نسائی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸/ق؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۳۴۶/ق/۱۹۲۷م؛ نیز:

Horowitz, J., «Alter und Ursprung des Isnāds», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; Koçyiğit, T., *Hadis istihlaları*, Ankara, 1985; Vajda, G., *La transmission du savoir en Islam*, London, 1983.

احمد پاکچی

اِسْنَوِی، ابو محمد عبدالرحیم بن حسن بن علی قرشی اموی، ملقب به جمال‌الدین (۷۰۴-۷۷۲/ق/۱۳۰۵-۱۳۷۰م)، محدث، فقیه شافعی مذهب و ادیب مصری. حسینی کتبه او را ابو عبدالله آورده است

دست‌آورد (نک: ه، اجازه).

در میان فرق مُحکمه، اشاراتی در منابع دیده می‌شود که از کم اعتنائی آنان به اسناد و ضبط احادیث مسند حکایت دارد (مثلاً نک: مفید، الجمل، ۳۸؛ نیز پاکچی، ۱۳۸-۱۴۰)، اما در میان اباضیه توجه به اسانید از آغاز دوره تدوین جوامع حدیثی به چشم می‌خورد. از نمونه‌های کهن اباضی در گردآوری احادیث مشتمل بر اسانید، می‌توان کتاب الجامع الصحیح ربیع بن حبیب بصری (نیمه دوم سده ۲ق) (ج قاهره، به کوشش عبدالله بن حمید سالمی، ۱۳۴۹/ق/۱۹۳۰م و چاپهای دیگر) و المدونه الکبری از ابوغانم خراسانی (د ح ۲۰۰ق) (ج بیروت، ۱۹۷۴م) را یاد کرد.

اسناد به معنی ارائه دادن سیر انتقال یک سلسله از تعالیم در خلال نسلها، نه تنها در حدیث، بلکه به طور عام در همه علوم نقلی کمابیش تداول داشته است. در علم قرائت ذکر اسانید به شیوه‌ای مشابه با علم حدیث دیده می‌شود. در کتب این علم، معمولاً اسانید مؤلفان به قراء در بخشی از کتاب، و اسانید قراء به پیامبر (ص) نیز در بخشی مورد بررسی قرار می‌گیرند (مثلاً نک: ابن مجاهد، ۵۳-۱۰۱؛ ابو عمرو دانی، ۷-۱۶؛ ابن جزری، ۵۸/۱-۱۹۲). سلسله‌های اسناد، مشابه با حدیث در کتب مشتمل بر اخبار تاریخی و قصص، چون تاریخ طبری، مغازی و اقدی و صدها متن دیگر، و نیز در آثار ادبی در روایت شعر و لغت و جز آن قابل مشاهده است.

در شاخه‌هایی از علوم اسلامی همچون کلام و فقه که در نگاه نخستین درایی به نظر می‌رسند، اما در اساس تعالیم خود به گونه‌ای بر منابع نقلی استوارند، نیز سلسله‌های مشابهی دیده می‌شوند. در این علوم برخلاف موارد پیشین، سلسله‌های اسناد نه انتقال یک رشته از گفتار، بلکه انتقال میراث و تعالیم یک مکتب را از بنیان گذاران به نسلهای پسین تبیین می‌کند، در حالی که عملاً در هر نسلی امکان نوآوریها و ابراز نظریه‌های جدید وجود داشته است. چنین سلسله‌هایی گاه از بنیان گذار مکتب تا پیامبر (ص) نیز ادامه می‌یافته‌اند (برای نمونه‌ها، نک: عثمان، ۲۴؛ به نقل از فرزادی؛ سلسله اسناد کلام معتزلی؛ ترمسی، ۳۲-۳۳؛ کلام اشعری و کلام ماتریدی؛ نووی، ۱۸۱(۱)-۱۹؛ فقه شافعی). آشکار است که سلسله‌های اسانید در بسیاری از موارد که نه طریق روایت یک گفتار، بلکه طریق انتقال تعالیم یک مکتب یا انتقال تألیفی مهم را می‌نمایانده‌اند، عملاً جنبه‌ای تشریفی داشته‌اند؛ اما حتی در زمینه علم حدیث نیز در سده‌های متأخر اسنادها بیشتر جنبه تشریفی داشته، و عملاً گزارش شنیده‌هایی از مشایخ نبوده‌اند (برای توضیح، نک: ه، اجازه).

در طی قرون، ثمره اینگونه اسنادهای تشریفی، ایجاد یک رابطه روحانی و نمادین با پیامبر (ص) و بزرگان دین و موجه ساختن تعالیم مکتبی معین بوده است. در نظام سنتی آموزش اسلامی، اینگونه نگرسته می‌شد که وجود چنین سلسله‌های متصل ضامن پیوستگی مکاتب با ریشه و خاستگاه خود و به قول شوکانی (ص ۲) «راهی برای حفظ این شریعت آسمانی بوده‌اند» (برای پژوهش در این باره، نک:

(ص ۲۳۶).

وی در شهر اسنا، از شهرهای صعيد مصر، زاده شد و در آنجا قرآن را حفظ کرد. پس از فراگیری علوم مقدماتی در ۷۲۱ق از زادگاهش به قاهره مهاجرت کرد و به تحصیل علوم اسلامی پرداخت. نزد مشایخی چون دبوسی، عبدالقادر بن ملوک، حسن بن اسد بن اثیر، عبدالمحسن ابن احمد صابونی، یونس بن ابراهیم عسقلانی و دیگران حدیث شنید و از مجدالدین ابی بکر بن اسماعیل زنگلونی (یا سنکلونی)، قطب‌الدین محمد بن عبدالصمد سنبلطی، تقی‌الدین سبکی، جلال‌الدین قزوینی، جمال‌الدین احمد بن محمد و جیزی و دیگران فقه آموخت. افزون بر این وی نزد ابوحیان غرناطی، ابوالحسن علی بن احمد انصاری نحوی، پدر سراج‌الدین ابن ملقن، به فراگیری علم نحو پرداخت (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۳۳/۳؛ ابن حجر، ۱۳۲/۳-۱۳۳؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۱۱۹/۴). همچنین علوم عقلی را از علاء‌الدین قونوی، بدرالدین تستری و دیگران آموخت.

اسنوی از ۷۲۷ق در مدارس مشهور قاهره چون اقباقویه، ملکیه، فارسیه، فاضلیه، ناصریه و منصوریه و نیز در جامع ابن طولون به تدریس پرداخت (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۱۴/۱-۱۱۵). در ۷۵۹ق سرپرستی بیت المال و حسبه را بر عهده گرفت، ولی به سبب مشاجره‌ای که در ۷۶۲ق بین او و وزیر ابن قزوینه پیش آمد، از حسبه کناره گرفت و در ۷۶۶ق سرپرستی بیت المال را نیز رها کرد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۳/۳-۱۳۴؛ ابن حجر، ۱۴۹/۳؛ شوکانی، ۳۵۳/۱).

اسنوی از نظر علمی در زمان خود، از شهرت بسزایی برخوردار بود تا آنجا که او را «شیخ الشافعیه» نامیده‌اند و از سراسر مصر برای فراگیری علوم نزد وی گرد می‌آمدند. وی شاگردان بسیاری در فقه تربیت کرد و به گفته ابن قاضی شهبه (همانجا) بسیاری از علمای مصر از شاگردان او بوده‌اند. از جمله آنان محب‌الدین محمود، بدرالدین حسن و صدرالدین عبدالکریم فرزندان علاء‌الدین قونوی، بهاء‌الدین علی بن محمد آفقهسی، جمال‌الدین آسیوطی، برهان‌الدین ابراهیم بن موسی ابناسی، سراج‌الدین ابن ملقن، بدرالدین محمد بن بهادر زرکشی و شهاب‌الدین احمد بن ابی‌القاسم اخیمی را می‌توان نام برد (همو، تاریخ، ۲۲۶/۳، ۴۵۱؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۱۱۹/۴-۱۲۰؛ ابن ایاس، ۴۵۲/۲) برای دیگر شاگردان او، نک: هیتو، ۲۲-۲۴).

از ویژگیهای اخلاقی وی، رسیدگی به امور شاگردان، احسان و بخشش به مستمندان و تواضع را بر شمرده‌اند. پدر ابن قاضی شهبه و ابوالفضل عراقی شرح حال مستقلی درباره اسنوی نوشته‌اند (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۳۴/۳؛ سیوطی، بغیة، ۹۲/۲).

به گفته بیشتر مورخان وی به طور ناگهانی درگذشت و پس از آنکه ظاهراً در جامع حاکم بامرالله، بر جنازه او نماز گزاردند، در نزدیکی مقابر صوفیه به خاک سپرده شد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۴/۳-۱۳۵؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۱۲۰/۴؛ نیز قس: سیوطی، حسین، ۴۰۰).

۴۳۰/۱، که تاریخ وفات او را ۷۷۰ق ذکر کرده است).

برهان‌الدین قیراطی در رثای اسنوی قصیده‌ای لایمه در ۹۲ بیت سروده، و در آن فضایل اخلاقی و علمی او را ستوده است (نک: همان، ۴۳۴-۴۳۰/۱).

آثار: تألیفات بسیاری از اسنوی در زمینه‌های فقهی، اصولی و ادبی بر جای مانده است که عبارتند از:

الف- جایی: ۱. التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، که تألیف آن در ۷۶۸ق پایان یافته است (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۵/۳؛ برای عناوین دیگر کتاب، نک: سیوطی، بغیة، ۹۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۴۸۴/۱-۴۸۵؛ خدیویه، ۳۱۷/۱؛ GAL, I/111). وی در این اثر کیفیت استنباط احکام شرعی را بر مبنای اصول تشریح کرده است. این کتاب به کوشش محمد حسن هیتو نخستین بار در دمشق (۱۹۷۱م) و سپس در بیروت (۱۹۸۰م) به چاپ رسید. شیخ محمد صرخدی (د ۷۹۲ق) آن را با عنوان مختصر التمهید خلاصه کرده است (حاجی خلیفه، ۴۸۵/۱). ۲.

طبقات الشافعیة. این کتاب که تألیف آن در ۷۶۹ق پایان یافت، از مهم‌ترین آثار اسنوی به شمار می‌آید. وی از عصر محمد بن ادریس شافعی به ترتیب حروف الفبا به شرح حال شافعیان پرداخته است (ابن قاضی شهبه، همانجا). این اثر در بغداد (۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م) به کوشش عبدالله جبوری و سپس در بیروت (۱۹۷۸م) به کوشش کمال یوسف حوت به چاپ رسیده است. ۳. الکلمات المهمة فی مباشرة اهل الذمة. این کتاب به کوشش م. پرلمان در ۱۹۵۸م ضمن جزء دوم «یادنامه گلدسیهر» به چاپ رسیده است. ۴. الکوکب الدرری فیما یتخرج علی الاصول النحویة من الفروع الفقهیة، که در ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م در بیروت به چاپ رسید (برای عناوین دیگر آن، نک: ابن قاضی شهبه، سیوطی، همانجاها؛ بغدادی، هدیه، ۵۶۱/۱). ۵. نهاية السؤل فی شرح منهاج الوصول الی علم الاصول، که شرحی است بر کتاب منهاج الوصول بیضاوی. اسنوی تألیف آن را در ۷۴۰ق به پایان برده است. به گفته ابن قاضی شهبه (همانجا) و ابن حجر عسقلانی (۱۴۹/۳)، نهاية السؤل بهترین شرح موجود بر کتاب بیضاوی است. این کتاب در ۱۳۱۶ و ۱۳۱۷ق در حاشیه کتاب التقرير و التحجیر ابن امیر حاج در بلاق و بارها پس از آن به طبع رسیده است. یکی از شاگردان اسنوی به نام بدرالدین زرکشی تکمله‌ای بر آن نوشته که نسخه‌ای از آن در کتابخانه

ازهریه وجود دارد (نک: جبوری، ۲۷/۱-۲۸). ۶. مطالع الدقائق فی

تحریر الجوامع و الفوارق. این کتاب که در مصر به چاپ رسیده، اشتباهاً به تاج‌الدین سبکی نسبت داده شده است (نک: مطیعی، «ط»).

ب- خطی: ۱. ایضاح المشکل فی احکام الخشی المشکل (برای نسخه‌ها، نک: ازهریه، ۴۴۹/۲؛ ظاهریه، فقه شافعی، ۳۰؛ آلوارت، شم 4790). ۲. تذکرة النبیة فی تصحیح التنبیه. این کتاب حاشیه‌ای است بر تصحیح التنبیه نووی که خود شرحی است بر التنبیه فیروزآبادی

الشافعی اسنوی، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ چلبی، داود، مخطوطات الموصلى، بغداد، ۱۳۴۶ ق/۱۹۲۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف، حسینی، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوش عادل نویض، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ خدیویه، فهرست: روشن، محمد و دیگران، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان، تهران، ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۲ م؛ سید، خطی؛ سیوطی، بغیة الزعامة، به کوش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، حسن المحاضرة، به کوش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ شوکانی، محمد، الیدر الطالع، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ ظاهره، خطی؛ فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود (فقه و اصول)، ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ مطعی، محمد بخت، مقدمه بر نه‌ایة السؤل اسنوی، قاهره، ۱۳۴۳ ق؛ هیو، محمد حسن، مقدمه بر التمهید اسنوی، دمشق، ۱۹۷۱ م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; BSC²; GAL; GAL,S; Mueh, R., Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection, Princeton, 1977; Pertsch; TS. علی اکبر ضیائی

اسواری، علی (د. ۲۴۰۰ ق/۸۵۴ م)، متکلم معتزلی و مؤسس فرقه اسواریه. چنین می‌نماید که او مانند ابو عیسی اسواری منسوب به گروهی از ایرانیان بودند که در بصره ساکن شدند و در آن دیار به آساوره شهرت یافتند (یاقوت، ۲۶۸/۱؛ ابن منظور، ذیل سور؛ بستانی، ۳۵۲/۱۳)، چنانکه ابن حزم نیز او را بصری خوانده است (۶۴/۵).

قاضی عبدالجبار از اسواری در شمار متکلمان معتزلی طبقه هفتم نام می‌برد و او را بر خوردار از مرتبه والای اندیشه و رأی می‌داند، و تنها خبری را که از زندگی او در دست داریم، نقل می‌کند و آن رفتن اسواری از روی تنگدستی به بغداد است ((«فضل الاعتزال»))، (۲۸۱). اسواری زمانی به این سفر رفته که نظام مقیم آن سامان بوده است و چون بیم آن داشته که اسواری در نظر مردم بزوی برتری یابد، بی‌درنگ پس از بخشش هزار دینار به اسواری از او می‌خواهد که هر چه زودتر به دیار خود بازگردد (همانجا؛ ابن مرتضی، ۱۶۵). جاحظ نیز از پاره‌ای صفات و ویژگیهای اخلاقی وی چون شکم باریگی و اخاذی، داستانهای نقل می‌کند (۱۰۵/۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۳؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۲۵۳/۳).

عقاید: ابوالقاسم بلخی از اسواری در زمره بزرگان معتزله و نویسندگان آنان یاد می‌کند و می‌گوید که وی از یاران ابوالهذیل بوده، و بعدها به اندیشه‌های نظام گرایش پیدا کرده است (ص ۷۳؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۲۰، حاشیه). خیاط نیز هرگونه سرزندی را که سزاوار پیروان نظام است، شایسته اسواری هم می‌داند (ص ۲۱).

بحث از قدرت حق تعالی مهم‌ترین بحثی است که در آن می‌توان آرائی از اسواری را جست و جو کرد. او در این بحث به تبع اصل عدل معتزلی بر آن است که خداوند قدرت بر قبائح ندارد (نک: قاضی عبدالجبار، شرح، ۳۱۳).

خیاط می‌نویسد: اسواری مانند ابراهیم نظام و پیروان وی معتقد بود که قدرت داشتن خداوند بر ظلم و دروغ محال است (ص ۲۰)، اشعری نیز همین سخنان را از قول اسواری نقل می‌کند و تنها بر آن می‌افزاید که خداوند به ترک اصلح و عذاب مؤمنان و کودکان قادر

(برای نسخه‌های موجود، نک: ازهریه، ۴۷۴/۲؛ ظاهره، همان، ۵۶-۵۸؛ ماخ، ش ۱۳۸۹). ۳. التنتیج فیما یرد علی التصحیح. این اثر نیز حاشیه‌ای بر تصحیح التنبیه نووی است که اسنوی تألیف آن را در ۷۳۷ ق به پایان برده است (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۳۵/۳؛ نیز نک: ظاهره، همان، ۶۹؛ برای نسخه‌ها، نک: همانجا؛ ماخ، ش ۱۳۸۸؛ نیز قس: GAL,S, I/670). ۴. جواهر البحرین فی تناقض البحرین، در فقه، اسنوی تألیف این کتاب را در ۷۳۵ ق به پایان برد (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ برای نسخه‌ها، نک: ظاهره، مجامیع، ۵۸/۲، فقه شافعی، ۷۶-۷۷؛ خدیویه، ۲۶۹، ۲۱۵/۳؛ سید، ۲۲۵/۱؛ GAL,S, II/107). به گفته حاجی خلیفه (۶۱۳/۱) محمد بن محمد اسدی قدسی (د ۸۰۸ ق) کتابی به نام تجنب الظواهر فی اجویة الجواهر در رد کتاب مذکور، و جلال‌الدین محمد بن احمد محلی (د ۸۶۲ ق) نیز تعلیقاتی بر آن نوشته است. ۵. زوائد الاصول. اسنوی پس از به پایان بردن شرح منهاج بیضاوی، نواقصی در متن کتاب مشاهده کرد که با استفاده از المحصول فخر رازی، الاحکام آمدی و مختصر ابن حاجب، در این اثر به تکمیل آن پرداخت (برای نسخه‌های آن، نک: روشن، ۱۴۱۰؛ آریبری، ش ۳۷۴۵؛ ماخ، ش ۸۸۸). ۶. طراز المحافل فی الغاز المسائل، در فقه (برای نسخه‌هایی از آن، نک: ظاهره، فقه شافعی، ۱۷۸؛ ازهریه، ۵۵۳/۲؛ خدیویه، ۲۴۲/۳؛ آریبری، ش ۳۴۰۸). ۷. الفتاوی الحمویة، یا المسائل الحمویة، که مؤلف ۱۰۰ مسأله فقهی را در آن طرح کرده، و شیخ شرف الدین بارزی حموی آنها را پاسخ گفته است (برای نسخه‌ها، نک: ازهریه، ۵۶۰/۲؛ آلوارت، ش ۳۶۳۴؛ نیز نک: چلبی، ۲۵؛ همانجا). ۸. الفروق فی شرح المنهاج نووی (برای نسخه‌ها، نک: سید، ۳۱۲/۱؛ GAL, I/496-497؛ نیز برج، ش ۹۶۵-۹۶۴). ۹. کافی المحتاج الی شرح المنهاج نووی (برای نسخه‌ها، نک: ظاهره، همان، ۲۳۷-۲۳۸؛ ازهریه، ۵۹۶/۲-۵۹۷؛ ماخ، ش ۱۴۲۹). از آنجا که در منابع متقدم، تنها به یک شرح منهاج نووی از اسنوی اشاره شده است (نک: ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۳۵/۳؛ ابن حجر، ۱۴۸/۳)، رابطه میان کافی المحتاج با الفروق قابل تأمل است. ۱۰. نه‌ایة الراغب فی شرح عروض ابن الحاجب، که شرحی بر کتاب المقصد الجلیل فی علم الخلیل ابن حاجب است (حاجی خلیفه، ۱۱۳۴/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: سید، ۱۷۸/۳؛ BSC²، ش ۴۱۰؛ برای برخی دیگر از آثار او، نک: خدیویه، ۳۵۵/۷؛ ۴۰۹؛ سید، ۹۸۶/۳؛ روشن، ۱۴۰۹-۱۴۱۰؛ فهرس...، ۱۱۴/۶؛ TS، ش ۴۴۲۱-۴۴۱۷؛ GAL, I/543؛ GAL, S, I/670, II/107, 111؛ برای آثار یافت نشده، نک: ابن قاضی شهبه، همانجا؛ شوکانی، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ بغدادی، ایضاح، ۱۳۸/۱).

ماخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن تفری بردی، المنهل الصافی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز همو، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، به کوش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، طبقات الشافعیة، به کوش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ازهریه، فهرست: بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه: جبوری، عبدالله، مقدمه بر طبقات

نیست (ص ۵۵۹، ۵۵۵، ۲۰۳).

بغدادی نیز استدلال اسواری در باب خروج ظلم و کذب از محدوده قدرت الهی را در قالب مناظره وی با ۷ تن از سران معتزله بیان داشته است (الملل... ۱۰۲، ۱۳۶؛ نیز نک: اسفراینی، ۵۴). همو بر این قول اسواری که «خداوند بر آفرینش آنچه می دانسته است که می آفریند، قادر است و بر ایجاد آنچه می داند که نمی آفریند، قدرتی نداشت»، خرده می گیرد که وی مقدمات حق تعالی را متناهی انگاشته است (اصول الدین، ۹۴، الفرق... ۱۵۱؛ نیز نک: اسفراینی، ۴۵). ابن حزم نیز از قول اسواری می گوید که خداوند جز بر آنچه آفریده است، قدرتی ندارد و حتی وقتی که می داند کسی در ۸۰ سالگی می میرد، نمی تواند او را پیش یا پس از آن تاریخ بمیراند (همانجا). اسواری همچنین معتقد بود که خداوند قادر بر خلق جهل که مایه کفر کافر شود، نیست (بغدادی، اصول الدین، ۱۳۳). اسواری در باب ایمان معتقد بود هرگاه ایمان کسی همراه با علم الهی در نظر گرفته شود، آن شخص نه مأمور به ایمان می تواند شناخته شود و نه قادر به ایمان، زیرا با وجود علم خداوند، حصول ایمان قطعی و تخلف ناپذیر می شود و نمی تواند متعلق امر خدا یا قدرت انسان شود. ایمان باید قطع نظر از علم خداوند لحاظ شود تا متعلق امر و نهی قرار گیرد و شخص کافر نیز قادر بر ایمان و مکلف شناخته شود (نک: اشعری، ۲۴۳-۲۴۴).

اسواری خلاف گرایش گروهی از معتزلیان از جمله ابوالهذیل، استطاعت را عرض نمی داند و همانند نظام، انسان را بنفسه مستطیع، و استطاعت را همان نفس مستطیع می شمارد (همو، ۲۲۹؛ ابن حزم، ۳۴/۳). در باب چیستی مکلف و حقیقت او نیز که منجر به ابراز نظریات مختلفی در مورد هویت انسان و حقیقت روح و حیات شده است، نظر اسواری مقابل نظر ابوالهذیل قرار داشته است. ابوالهذیل انسان را همین جسد ظاهری قابل رؤیت می دانسته که می خورد و می آشامد، ولی حیات او را پدیده دیگری محسوب می کرده است، اما اسواری مانند نظام حقیقت انسان را روح دانسته، و گفته است انسان همان روح غیر مرئی است که در قلب جای گرفته است (قاضی عبدالجبار، المعنی، ۳۱۱، ۳۱۰/۱۱).

خیاط ضمن رد این نسبت که اسواری به امامت معتقد بوده است، از اعتراضات شدید وی بر علی بن میثم رافضی در باب امامت خبر می دهد (ص ۹۹). همو، اسواری را با هشام فوطی در این رأی هم عقیده می داند که هیچ کدام از علی (ع) و طلحه و زبیر در واقعه جمل خواهان جنگ نبودند، بلکه یاران آنها خلاف میل آنان با یکدیگر جنگیدند (ص ۶۰-۶۱؛ نیز نک: بغدادی، الملل، ۱۱۲).

شایان ذکر است که عدم تمیز ابوعلی اسواری (عمرو بن فائد، د اندکی پس از ۲۰۰ق) از علی اسواری در برخی منابع سبب ایجاد ابهاماتی شده است. ابوعلی اسواری معتزلی از طبقه ششم و مفسر قرآن بوده که بقای نامش مدیون همان تفسیری است که موفق به اتمامش نشد و اثری از اندیشه های کلامی وی در دست نیست، تنها قاضی عبدالجبار

است که در بحث شناخت خداوند ذیل این مسأله که علم به حق تعالی چه نوع علمی است، آیا از جمله علوم بدیهی است، یا نظری؟ پس از بررسی اقسام علوم ضروری، به رأی اصحاب معارف و از آن جمله جاحظ (د ۲۵۵ق) و ابوعلی اسواری اشاره می کند و می گوید آنان معرفت حق را ضروری دانسته اند (شرح، ۵۱-۵۲؛ در مورد ابوعلی، نک: ریتز، ۶۴۶).

مآخذ: ابن حزم، علی، الفصل فی الملل و الاواء و التحل، به کوشش محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، به کوشش مفید محمد قبیحه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن مرتضی، احمد، المنیة و الامل، به کوشش محمدجواد مشکور، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالقاسم بلخی، (باب ذکر المعتزله)، فضل الاعتزال (ه)، اسفراینی، شاهنور، التصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۲۰م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ یسائی، بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۲۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه صبیح، همو، الملل و النحل، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ جاحظ، عثمان، البخل، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۲۲ق/۱۹۲۵م؛ ریتز، هلموت، تعلیقات بر مقالات الاسلامیین (نک: هم، اشعری)؛ فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فواد سید، تونس الجزایر، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ قاضی عبدالجبار، احمد، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، همو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال (ه)؛ همو، المعنی، به کوشش محمدعلی نجار و عبدالحمید نجار، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة، باقوت، بلدان.

آشواریه، نک: اسواری.

آشوان، استان و شهری کهن و نیز سدی عظیم در مصر. این نام در منابع مختلف به صورتهای گوناگون، از جمله آشوان (ابن عبدالحکم، ۶، ۹؛ اصطخری، المسالك... ۳۹؛ یاقوت، ۲۶۹/۱؛ ابن خلکان، ۱۶۳/۱؛ قلقشندی، ۱۱۸/۱)، سوان (سهراب، ۱۷؛ خوارزمی، ۸؛ یاقوت، همانجا) و اصوان (خانجی، ۱۱۹/۲۶۶؛ ضرار، ۵۸) نیز آمده است. اسوان را یونانیان سونه (پاولی، VII/1018؛ هرودت، I/295,305,309؛ استرابن، VIII/137؛ افریقا... I/283) می خواندند. نام این شهر در عهد عتیق نیز آمده است (حزقیال، ۲۹: ۱۰).

استان اسوان: این استان جنوبی ترین و یکی از کوچک ترین استانهای جمهوری مصر است و با ۶۷۹ کیلومتر مساحت در مصر علیا («سالنامه...»، 589)، در قسمتهای خشک جنوبی کشور قرار دارد و از این رو، میزان بارش آن بسیار ناچیز، و در طول سال به ندرت قابل اندازه گیری است («خاورمیانه...»، 46). رود نیل در این استان دارای دره ای مسطح و نسبتاً کم عرض است که در برخی نقاط تا ۳۰۰ متر پایین تر از سطح جلگه، فرسایش یافته است (هلند، 330). نوار حاصل خیز دره نیل در این استان واقع است که از جنوب به واسطه آبشارها، صحراری و اراضی باتلاقی سودان محدود می گردد (فیشر،

را از شهرهای اقلیم دوم به شمار می‌آورند (خوارزمی، ۸؛ ابن رسته، ۹۶؛ قدامه، ۳۳۰؛ مقدسی، ۶۷-۶۸؛ یاقوت، ۲۶۹/۱).

در منابع کهن، اسوان به عنوان نقطه‌ای مرزی در جنوب مصر و یا به سبب ارتباط با سرچشمه‌های نیل که به باور مصریان در زیر دو تخته سنگ بین این شهر و جزیره عاج قرار داشته، مورد توجه بوده است (پاولی، VII/1019). به گفته هرودت این دو تخته سنگ تپه مانند کروفی^۱ و موفی^۲ خوانده می‌شده است (I/305). رشد و گسترش شهر اسوان مدیون ذخایر سنگ گرانیات موجود در منطقه بوده است که از زمان سلسله اول پادشاهان مصر مورد بهره‌برداری قرار داشته است (پاولی، VII/1020؛ نیز شیفرز، همانجا). مسعودی از شهرت سنگها و صخره‌های اسوان یاد می‌کند (۱۱۵/۱) و از کوههای رخام عظیم خیر می‌دهد که «مردمان قدیم» آن را بریده، به جاهای دیگر می‌بردند. هم‌اکنون نوعی سنگ مورد استفاده در پایه‌ها، ستونها و سر ستونها یاد می‌کند که به سنگ اسوانی مشهور بوده است. او سنگهای آسیا و ستونهای اسکندریه را نیز از همین نوع سنگ به شمار می‌آورد (۳۸۹-۳۸۸/۱). این گرانیتهای که در ساخت اهرام نیز مورد استفاده بودند (گلانویل، 147)، رنگهای صورتی، خاکستری و سیاه داشتند (همو، 144). نام سینیت^۳ که معمولاً به گرانیات صورتی اطلاق می‌شود، از نام همین محل گرفته شده است (پاولی، همانجا). علاوه بر این، جغرافی‌نویسان مسلمان از ذخایر طلا و زمرد در نزدیکی اسوان خبر داده‌اند (جیهانی، ۵۹؛ حمیری، ۵۸). اصطخری فاصله این ذخایر تا اسوان را ۱۵ فرسنگ نوشته است (مسالک...، ۵۷). نویسنده حدود العالم نیز از معدن «سیم وزر» در کوه معظم (صحیح: مُقَطَّم) که از حد اسوان به سمت شمال امتداد دارد، خبر می‌دهد (ص ۳۶)؛ علاوه بر این، در نزدیکی اسوان ذخایر زاج سفید نیز وجود داشته است (قلقشندی، ۲۸۴/۳).

از سوی دیگر، اهمیت اسوان به سبب موقعیت ارتباطی آن به عنوان محل تلاقی راههای کاروان رو بود که در دوره سلسله ششم به عنوان «راههای بیابانی» از جهت نظامی و تجاری اهمیت داشت و از آنجا از یک سو به شمال غربی و واحه‌های لیبی، و از سوی دیگر به سمت جنوب (نوبه) و یا حتی فراتر از آن (به قسمتهای داخلی افریقا) می‌رفتند (پاولی، VII/1019). سنگ‌نوشته قبری از بزرگان اسوان (مربوط به ح ۲۳۴۰ ق م)، از راههای اسوان به سمت جنوب (سودان امروزی) خبر می‌دهد (دیویدسن، «گذشته افریقاییها»، 44، 47-49). هرودت نیز از راهی که از الفاتین به پایتخت اتیوپی و سرزمین صحرا نشینان متصل بوده، یاد می‌کند (I/309). بر همین اساس است که اسوان را در طول زمان مرکز مهم بازرگانی به شمار آورده‌اند (پاولی، همانجا). به گفته ناصر خسرو بازرگانان در مقابل اجناسی که از مصر به ولایت نوبه می‌بردند، از آنجا برده می‌آوردند (ص ۴۹). همو اضافه می‌کند: «از حبشه و زنگبار و یمن کشتیها به عیذاب [در کنار دریا] آید و از آنجا بر

(337).

جمعیت این استان در ۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰ م برابر ۳۸۵ هزار نفر بود (بروکهاوس، I/804) که با رشدی چشمگیر، در ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۶ م به ۷۹۶ هزار نفر رسید («سالنامه»، همانجا). تراکم نسبی جمعیت در استان اسوان حدود ۱۷۲ نفر در کم ۲ است که با توجه به تراکم نسبی کشور (۴۹/۳ نفر در کم ۲)، از لحاظ جمعیتی، یکی از متراکم‌ترین استانهای مصر به شمار می‌رود (همانجا).

منابع قابل توجهی از ذخایر سنگ آهن از ۱۹۵۵ م در محلی حدود ۴۸ کیلومتری شرق شهر اسوان استخراج می‌شد («خاورمیانه»، 52) که تا دهه ۱۹۷۰ م در کارخانه فولاد حلوان مورد استفاده قرار می‌گرفت (هلد، 340). علاوه بر این، در این استان ذخایر منگنز، مس و فسفات در کرانه شرقی نیل وجود دارد (شیفرز، IV/267).

در این منطقه احداث آب بندها و سدها، سابقه‌ای کهن دارد، چنانکه هرودت از سدهای زمان فراغنه به عنوان یکی از عجایب هفتگانه سخن گفته است (نک: شیفرز، همانجا). در دوران کنونی پس از احداث سد دوم اسوان (۱۳۳۸-۱۳۵۰ ش/۱۹۵۹-۱۹۷۱ م) و شکل‌گیری دریاچه مصنوعی ناصر، دگرگونیهای زیست محیطی در این منطقه روی داده، و میزان رطوبت و حتی باران در این منطقه افزایش یافته است (هوبوود، 2). از سوی دیگر، به رغم اهمیت و ارزش اقتصادی این سد، مسائل محیطی متعددی بروز کرده است که از آن جمله می‌توان تغییر سطح آبهای زیرزمینی، پدیده شوری و به‌طور کلی دگرگونی حیات در دره نیل را یاد کرد (فیشر، 339؛ هلد، 332)؛ علاوه بر این، انواع بیماریهای انگلی در منطقه رواج یافته است (فیشر، همانجا). گل ولایی که زمانی از طریق نیل به دریای مدیترانه وارد می‌شد، با احداث سد موجب ایجاد دلتای تازه‌ای در سمت شمالی دریاچه شده است (هلد، 330).

منطقه اسوان از دیرباز به جهات گوناگون از جمله داشتن منابع سنگ و ذخایر کانی، موقعیت مرزی و دسترسی به راههای بازرگانی - کاروانی به قسمتهای داخلی افریقا مورد توجه بوده است (پاولی، همانجا). مرکز این استان، شهر اسوان است.

شهر اسوان: این شهر مرکز استان اسوان در مصر علیا که با ۲۴ و ۵ عرض شمالی و ۳۰ و ۳۵ طول شرقی (خانجی، ۹۰ (۱/۲۶۶))، در پایین دست آبشار اول نیل (بیرون‌زدگی گرانیتهای در زیر ماسه سنگ نوبه) (بروکهاوس، I/803) و ۸۷۹ کیلومتری جنوب قاهره (از طریق خط آهن) در کرانه شرقی نیل قرار گرفته است (شیفرز، IV/265) و از این رو، از آن به عنوان بندر اسوان نیز یاد کرده‌اند (ماسپرو، 430، 11). در برابر این شهر جزیره الفاتین قرار داشت که در منابع محلی از آن به عنوان آبو و جزیره عاج نام برده‌اند (رمزی، ۷۸). این شهر که زمانی از درختان نخل و اوقایا پوشیده شده بود (شیفرز، IV/265-266)، از دوران باستان به عنوان حد جنوبی سرزمین مصر (گلانویل، 24) و محل مبادله کالا میان مصر، سودان (امروزی)، اعراب، صحرا نشینان و نوبیایها بوده است (شیفرز، IV/266). جغرافی‌نویسان مسلمان اسوان

نوبه املاکی به دست آوردند (۴۴۲/۱).

جغرافی‌نویسان مسلمان معمولاً اسوان را یکی از شهرهای بزرگ منطقه جنوبی مصر با درختان فراوان نخل و محصولات متنوع کشاورزی معرفی کرده‌اند (اصطخری، المسالک، ۴۲؛ مقدسی، ۱۷۰؛ مسعودی، ۴۴۲/۱؛ یاقوت، ۲۶۹/۱). مقدسی آن را شهری آباد و بزرگ و دارای مناره‌ای بلند یاد می‌کند (همانجا).

ظاهراً شهر اسوان در سده ۹ اهمیت پیشین خود را از دست داده بود، چنانکه حمیری آن را شهری کوچک می‌شمارد که ساکنان آن از طایفه‌های مختلف عرب بودند (ص ۵۷ - ۵۸). البته اعراب پس از فتوحات اسلامی به این شهر و ناحیه آمده‌اند؛ ساکنان اصلی این شهر را عمدتاً قبطیان و نویباییها دانسته‌اند (بستانی، ۳۵۳/۱۳). مسعودی اعراب اسوان را از اعراب قحطانی، ربیعیه، مضر و جمعی از قریش می‌داند که بیشتر از حجاز و جاهای دیگر به آنجا آمده‌اند (۴۴۲/۱). در دوره معاصر و جنبش مهدیون در سودان، شهر اسوان هر چند به طور موقت، نقشی همانند گذشته یافت (پاولی، VII/1023).

گذشته از کتیبه‌ها و آثار منفرد از سلسله ۶ و ۱۲، آثار بسیار دیگری نیز در اسوان بر جای مانده (همانجا) که با احداث سد دوم اسوان، بسیاری از این آثار در معرض نابودی قرار گرفته است (شیفرز، IV/266). از جمله جزیره عاج با درختان نخل و بناهای تاریخی آن که طی سده‌ها بر جای مانده بود، همراه با گنجینه‌های ارزشمند آن در زیر آب مدفون شد (گلانویل، 109). مهم‌ترین این آثار (حدود ۲ هزار قطعه سنگ ۳۰ تنی) که ستونها و تندیسهای متعلق به ۳ هزار سال پیش و مربوط به رامسس دوم بود («خاورمیانه»، 59)، با همکاری کارشناسان یونسکو طی ۴ سال و با هزینه‌ای برابر ۴۰ میلیون دلار از زیر آب خارج شد (وان دوین، 157).

اسوان امروزی یکی از مراکز مهم تجاری مصر به‌شمار می‌رود (منشینگ، 160). فعالیت‌های روبه‌گسترش آن، احداث راه‌های زمینی و آبی، اتصال مصر علیا به مصر سفلی را الزامی ساخته است («خاورمیانه»، 61). ایستگاه نهایی خط آهن سراسری مصر که زمانی قرار بود قاهره را به کیپ تاون (آفریقای جنوبی) متصل سازد (هلد، 145)، در این شهر قرار دارد (منشینگ، 161). اگرچه واحدهای صنعتی مصر عمدتاً در قسمتهای مرکزی و شمالی کشور مستقر شده‌اند، اما اسوان یکی از مراکز مهم صنعتی در مصر علیا (جنوب کشور) به‌شمار می‌آید (همو، 160). این شهر دارای کارخانه ذوب آهن و فرودگاه است (همو، 162؛ بروکهاوس، I/803). براساس توافق میان مصر و سودان در ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م، جاده‌ای اسوان را به بندر وادی حلفا، و بدین‌سان این دو کشور را به یکدیگر متصل می‌سازد (واریورگ، 185). شهر اسوان با مهمانخانه‌های بسیار و امکانات رفاهی خود، به ویژه در فصل زمستان مورد توجه جهانگردان است

اشتران بارها بدین بیابان [میان اسوان و دریا] برند تا اسوان و از آنجا در کشتی به آب نیل به مصر برند» (ص ۸۲ - ۸۳). ابن بطوطه نیز خبر می‌دهد که از اسکندریه تا قاهره، و از آنجا تا اسوان شهرها و روستاها به یکدیگر متصل بوده‌اند (ص ۵۴). در دوره اسلامی، در کنار این راه‌ها، راه اسوان به مکه اهمیت خاصی می‌یابد. ابن رسته طول این راه را جمعاً ۱۷ شبانه‌روز ذکر کرده است (ص ۱۸۳) و ناصر خسرو فاصله اسوان تا دریا را در این مسیر «بیابانی عظیم»، به فاصله ۲۰۰ فرسنگ یاد می‌کند (ص ۸۱، ۸۲).

البته اسوان در دوران باستان اهمیت امروزی خود را نداشت، زیرا در آن دوره مرکز ولایت، معابد اصلی و همچنین مقر کارگزاران در جزیره الفانتین قرار داشت (پاولی، VII/1018). اینکه از این شهر در تشکیلات دوره رومیها - یونانیها نامی برده نشده، نیز نشان می‌دهد که در آن زمان اهمیت چندانی نداشته است (همان، VII/1018, 1022). هرودت نیز به هنگام برشمردن پایگاههای نظامی منطقه، نامی از این شهر نمی‌برد (I/309). براساس پایروسهای یافت شده در الفانتین، شهر اسوان بعدها مقر حاکم ایرانی شد (پاولی، VII/1018؛ نیز نک: هرودت، همانجا) و در زمان داریوش دوم موقعیت و جایگاهی همانند الفانتین یافت (پاولی، همانجا).

اشتران خیر می‌دهد که به هنگام هجوم قسمتی از نیروهای رومی مستقر در مصر به عربستان، نویباییها به پایگاه اسوان هجوم آوردند و این شهر را تصرف کردند و ساکنان آن را به اسارت خود درآوردند، هر چند نتوانستند آن را در برابر رومیان حفظ کنند و به عقب رانده شدند (VIII/137). در آغاز سده ۲م به منظور مقابله با طوایف جنوبی و حفظ امنیت مرزها، دژهایی در منطقه - از جمله در اسوان - برپا شد (پاولی، VII/1022)؛ انصاری دمشقی نیز از دیواری خبر می‌دهد که از عریش تا اسوان بیشتر شهرهای شرقی مصر را در برمی‌گرفت و توسط ملکه مصر برپا شده بود (ص ۵۰). شهر اسوان تا سده ۵م همچنان اهمیت نظامی خود را حفظ نمود (پاولی، همانجا).

در آغاز دوره اسلامی، عمرو بن عاص در ۱۸ق/۶۳۹م مصر را فتح کرد و آن را در ۱۹ق کاملاً از تسلط بیزانس خارج ساخت (الیور، «تاریخ کوتاهی...»، 70). در این زمان، حاکم مصر عبدالله بن سعد بود و نایب او در اسوان اقامت داشت (مسعودی، ۴۴۱/۱ - ۴۴۲). پس از آنکه عمر بن خطاب دستور حمله به نوبه را صادر کرد، پس از نبردی مختصر، میان مسلمانان و نویبان براساس پیمانی صلح برقرار شد. مطابق این پیمان، حاکم نوبه سالانه ۳۶۵ برده به حاکم مصر تحویل می‌داد که محل دریافت آنان جایی به نام قصر در نزدیکی شهر اسوان بود (همانجا)؛ علاوه بر این، بازرگانان مسلمان امکان یافتند در آنجا مستقر شده، مسجدی برای خود برپا سازند که کم و بیش حدود ۶۰۰ سال برقرار ماند (برتو، 96). طی این دوره بسیاری از نویباییها به اسلام گرویدند و بسیاری از مسلمانان مصری در نوبه مستقر شدند (همو، 97). مسعودی خبر می‌دهد که از همین زمان مسلمانان اسوان در سرزمین

این سد دارای ۱۱۱ متر ارتفاع، ۳/۸ کم طول در قسمت بالا و ۹۸۰ متر ضخامت در قسمت پایه سد است (همو، ۱۳۳۱: افریقا، همانجا). دریاچه این سد که دریاچه ناصر نام دارد («خاورمیانه»، ۴۶، ۵۴)، دارای حدود ۵۰۰ کم طول و به طور متوسط ۱۰ کم عرض و گنجایش ۱۶۰ میلیارد مترمکعب آب است (هلد، نیز «خاورمیانه»، همانجاها؛ فیشر، ۳۳۸). این دریاچه را از لحاظ وسعت، دومین دریاچه مصنوعی جهان به شمار آورده («خاورمیانه»، ۵۷)، و عظمت این سد را حتی با شکوه آثار بازمانده از دوره فراعنه قابل مقایسه دانسته اند (همانجا). با احداث این سد حدود ۷۰ هزار نفر نویایی در ۱۹۶۵م در مصر و شمال سودان از محل زندگی خود به مکانهای دیگر انتقال داده شدند (همان، ۵۹) و حدود ۵۵ تا ۶۰ هزار نفر از مردم وادی حلفا به محلی در جنوب شرقی خرطوم (سودان) منتقل گردیدند و اهالی ۳۳ آبادی مصری در اطراف کوم اومبو^۱ اسکان یافتند (فیشر، همانجا). مصر و سودان با استفاده از این فرصت، برای تقسیم آب نیل میان دو کشور به توافقهایی دست یافتند (دیویدسن، «افریقای امروز...»، ۲۰۳، ۲۳۶).

سد اسوان علاوه بر تأمین آب آبیاری و گسترش کشت آبی در سطحی وسیع (اهلرس، ۱۲۱)، سالانه حدود ۱۰ میلیارد کیلووات ساعت برق تولید می کند («خاورمیانه»، ۵۷؛ افریقا، ۱/۲۸۴)؛ برق تولیدی گذشته از صدور و ایجاد درآمد برای مصر، امکان ایجاد و گسترش صنایع سبک و سنگین کشور را تسهیل ساخته است («خاورمیانه»، ۵۲). بدین سان، سد اسوان در برنامه های توسعه کشاورزی و صنعتی مصر از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است (هازن، ۸۱، ۳۸؛ کلینگ مولر، ۲۱۶؛ کرک، ۲۳۳). از سوی دیگر، امید می رفت با احداث این سد مواد غذایی میلیونها مصری تأمین گردد، اما در حال حاضر این کشور هنوز در راه تأمین مواد غذایی مورد نیاز خود، موفقیتهای چندانی به دست نیاورده است (منشینگ، ۱۷۳؛ نیز نک: اهلرس، ۱۲۳).

مآخذ: این بطول، رحله، به کوشش محمد عبدالنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رسته، احمد، الاطلاق النفیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخیارها، بغداد، ۱۹۲۰م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالک، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، مسالك و ممالک (ترجمه فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمه حمید طیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بسناتی، جهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ حدود العالم، به کوشش متوجه ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ خانجی، محمدامین، منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوارزمی، محمد، صورة الارض، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصریة، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۲م؛ زهری، محمد، الجغرافیه، به کوشش محمد حاج صادق، دمشق، ۱۹۶۸م؛ سمعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت،

(بروکهاوس، همانجا). دریاچه اسوان در نزدیکی این شهر مهم ترین کانون ماهیگیری (صنعتی و ورزشی) در مصر به شمار می رود و از این نظر حتی جای دریای مدیترانه را گرفته است (هلد، ۳۴۰).

جمعیت این شهر در آغاز دهه ۱۹۶۰م حدود ۳۰ هزار نفر بود (شیفرز، همانجا) که با رشدی شتابان روبه افزایش نهاد و در ۱۹۶۶م به حدود ۱۲۸ هزار نفر رسید (منشینگ، ۳۰۸). در ۱۹۷۶م شمار اهالی شهر ۱۴۴'۷۰۰ نفر بود (افریقا، ۱/۲۸۳). جمعیت اسوان مطابق برآورد ۱۹۸۶م برابر ۱۹۵'۷۰۰ نفر است («سالنامه»، ۷۵۳).

گروهی از علما و محدثان به این شهر منسوبند (نک: سمعی، ۱۵۸/۱؛ یاقوت، ۲۷۰/۱).

سد اسوان (سدهای دوگانه در مصر علیا):

سد اول اسوان در ۵ کیلومتری جنوب شرقی شهر اسوان و در بالا دست آبشار اول قرار دارد (بروکهاوس، همانجا). بنای این سد که در ۱۸۹۸م آغاز و در ۱۹۰۲م توسط بریتانیا به اتمام رسید، آب لازم برای آبیاری دره نیل را در آن زمان تأمین می کرد (افریقا، همانجا؛ پلک، ۱۵۶-۱۵۷؛ الیور، افریقا، ۱۷۹). در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۱۲م و ۱۹۲۹-۱۹۳۴م و ۱۹۶۰م اقدام به ترمیم بنای سد شد (منسفیلد، ۱۰۱) و در ۱۹۱۲م و ۱۹۳۴م به ارتفاع این سد افزوده شد (هلد، ۳۳۰) و بدین سان ظرفیت آن از یک میلیارد مکعب به ۵/۳ میلیارد مکعب افزایش یافت (منشینگ، ۱۴۸). طول این سد ۲'۱۴۰ متر و ارتفاع آن ۵۴ متر و طول دریاچه آن ۳۰۰ کم است (بروکهاوس، همانجا؛ افریقا، ۱/۲۸۴).

سد دوم اسوان که سد عالی خوانده می شود، در حدود ۸ کیلومتری جنوب سد اول احداث شده است («خاورمیانه»، ۵۸-۵۹). این سد را یکی از مهم ترین دستاوردهای حکومت جمال عبدالناصر در زمینه اصلاحات اجتماعی-اقتصادی در مصر به شمار آورده اند (همان، ۵۸-۵۷؛ الیور، همان، ۲۳۸؛ منسفیلد، ۲۵۶؛ لنچوفسکی، ۵۲۸). پس از آنکه ایالات متحده و انگلستان در ۱۹۵۶م از تأمین کمکهای لازم برای احداث این سد سر باز زدند (ترولیان، ۷۹؛ منسفیلد، همانجا)، ناصر تصمیم گرفت هزینه های ساختمان سد را از درآمدهای حاصل از ابراهه سونز که به همین منظور ملی اعلام شده بود، تأمین کند (ارمجان، ۳۹۹؛ کلینگ مولر، ۲۲۸).

متعاقب این اقدام، انگلستان و فرانسه به کمک دولت اسرائیل (در اکتبر ۱۹۵۶) به مصر هجوم آوردند (الیور، همانجا؛ شیفرز، IV/254؛ بیل، ۲۱۰؛ بیٹی، ۱۱۶؛ ارویان، ۳۰۶-۳۰۵). پس از آن، به واسطه محدودیتهای موجود، دولت مصر به شوروی (سابق) روی آورد («خاورمیانه»، ۵۸؛ گرگس، ۵۵-۵۰). کار احداث سد عالی به دنبال آن با به کارگیری دو هزار نفر روسی آغاز شد («خاورمیانه»، ۶۰). اگرچه مطابق برنامه قرار بود این سد در ۱۹۷۲م به اتمام رسد (بروکهاوس، I/804)، اما کار ساختمان سد در ۱۹۷۰م پایان یافت («خاورمیانه»، ۵۸-۵۷؛ فیشر، ۳۵۵؛ پری، ۲۶۱) و در ۱۹۷۱م رسماً افتتاح شد (فیشر، همانجا؛ هلد، ۳۳۰).

۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهراب، عجائب الاقالیم السبعة الی نهاية العمارة، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ ضرار، ضرار صالح، تاریخ السودان الحديث، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عهد عتیق؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ قلقشنی، احمد، صیغ الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Afrika, ensiklopedischeskii spravochnik, Moscow, 1986-1987; Armajani, Y. & Th. M. Ricks, *Middle East, Past and Present*, New Jersey, 1986; Aroian, L. A. & R.P. Mitchell, *The Modern Middle East and North Africa*, New York, 1984; Beatie, K. J., *Egypt during the Nasser Years*, Boulder, 1984; Bertaux, P., *Afrika, Paris*, 1966; Bill, J. A. & R. Sprigborg, *Politics in the Middle East*, New York, 1995; *Britannica Book of the Year (1988)*, Chicago; Brockhaus; Davidson, B., *The African Past*, London, 1967; id., *Modern Africa, a Social and Political History*, London, 1994; Ehlers, E., *Bevölkerungswachstum-Nahrungsspielraum-Siedlungsgrenzen der Erde*, Frankfurt, 1984; Fisher, W.B., «Egypt, Physical and Social Geography», *The Middle East and North Africa 1986*; Gerges, F.A., *The Superpowers and the Middle East*, Boulder, 1994; Glanville, S. R. K., *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1953; Hansen, B., «Economic Development of Egypt», *Economic Development and Population Growth in the Middle East*, New York, 1972; Held, C.C., *Middle East Patterns*, Boulder, 1989; Herodotus, *The History*, tr. A.D. Godley, London, 1946; Hopwood, D., *Egypt: Politics and Society 1945-1990*, London, 1990; Kirk, G.E., *A Short History of the Middle East*, London, 1959; Klingmüller, E., «Geschichte Ägyptens seit 1799», *Geschichte der islamischen Länder*, Leiden/Köln, 1959; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1980; Mansfield, P., *A History of the Middle East*, London, 1991; Maspero, G., *The Dawn of Civilization*, London, 1910; Mensching, H. et al., *Nordafrika und Vorderasien*, Frankfurt, 1977; *The Middle East*, ed. A. Taylor, London, 1972; Oliver, R. & A. Atmore, *Africa since 1800*, Cambridge, 1974; id & J. D. Fage, *A short History of Africa*, London, 1973; Pauly; Perry, G.E., *The Middle East*, New Jersey, 1983; Polk, W.R., *The United States and the Arab World*, Cambridge, 1975; Schiffers, H., *Afrika*, München, 1962; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; Trevelyan, H., *The Middle East in Revolution*, London, 1970; Van Duyn, J., *The Egyptians*, London, 1974; Warburg, G. R., *Egypt and the Sudan*, London, 1985.

عباس سعیدی

آسود بن یزید نخعی، ابو عمرو یا ابو عبدالرحمان (د ۷۵ق/۶۹۴م)، از تابعین مشهور کوفه و یکی از زهاد ثمانیه.

بی آنکه گزارشی از زمان تولد وی در دست باشد، روایت شده که دوره پیش از اسلام را درک کرده است (عجلی، ۶۷؛ ذهبی، سیر...، ۵۰/۴) و به اصطلاح از مخضرمین به شمار می آید. برخی از منابع کهن از این جهت که اسود، پیامبر اکرم (ص) را ندیده بوده، او را از طبقه اول تابعین دانسته اند (ابن سعد، ۶۶/۶، ۷۰؛ ابن عبدالبر، ۹۲/۱)، اما دیگران از آنجا که وی به روزگار پیامبر اسلام (ص) ایمان آورده، او را در زمره صحابه شمرده اند (همانجا؛ ابن حجر، ۳۴۳/۱). بیشتر منابع سال وفات او را ۷۵ق و برخی ۷۴ یا ۷۶ق ذکر کرده اند (ابن سعد، ۷۵/۶؛ خلیفه، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ بخاری، *التاریخ الصغیر*، ۱۸۲/۱؛ ابن قتیبه، ۴۳۲؛ ابن حبان، ۳۱/۴؛ ذهبی، همان، ۵۳/۴).

نسبت وی به تیره «نخعی» از قبیله بزرگ مذحج در یمن بازمی گردد. وی به خاندانی اهل دانش تعلق داشت که از آن میان علقمه بن قیس، عموی او، ابراهیم نخعی، خواهرزاده اش و عبدالرحمان بن اسود،

پسرش، از مشاهیر روزگار خویش بوده اند (مزی، ۲۳۳/۳؛ ذهبی، همان، ۵۰/۴). بسیاری از منابع، در مقامات معنوی به مقایسه میان او و علقمه بن قیس پرداخته، و غالباً وی را در عبادت و زهد از علقمه برتر دانسته اند (ابن سعد، ۸۹/۶؛ بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۱(۱)/۴۰۴؛ ابونعیم، ۱۰۴/۲). دانش اندوزی و سخت کوشی او در امر حدیث مورد ستایش بسیار قرار گرفته است، چنانکه به قول احمد بن حنبل وی برای شنیدن روایتی که از قول عمر برای او نقل شده بود، از عراق روانه مدینه شد و تا خود آن را از عمر شنید، قانع نشد (خطیب، ۱۹۷).

در شمار صحابه ای که وی از ایشان روایت کرده است، می توان حضرت علی (ع)، ابوبکر، عمر، ابن مسعود، معاذ بن جبل، ابوموسی اشعری، عایشه، بلال حبشی، حذیفه بن یمان و أم سلمه را نام برد، در حالی که نام تابعانی چون عبید بن عمیر نیز در شمار مشایخ روایی او دیده می شود (نک: ابن سعد، ۷۰/۶؛ دارمی، ۵۶۲/۲؛ طبری، ۳۹۰/۲؛ طوسی، ۳۵؛ مزی، ۲۳۳/۳-۲۳۴؛ ذهبی، همان، ۲۲۱/۲). درباره روایت وی از عثمان در میان منابع اختلاف است: ابن سعد (همانجا) و ابن حجر عسقلانی (همانجا) بر اینکه وی از عثمان روایت نکرده، اتفاق نظر دارند، اما ذهبی تصریح دارد که وی از عثمان روایت کرده است (معرفة...، ۵۰/۱). برادرش عبدالرحمان بن یزید، پسرش عبدالرحمان و نیز عامر بن شراحیل شعبی، ابراهیم بن یزید نخعی، ابواسحاق سبیبی، عماره بن عمیر و کسان بسیار دیگری از او روایت کرده اند (نک: ابن سعد، ۲۴۷/۶؛ مسلم، ۵۶۵/۱، ۵۷۲؛ ابونعیم، ۱۰۴/۲، ۱۰۵؛ ابن قیسرانی، ۲۷/۱؛ مزی، ۲۳۴/۳؛ ذهبی، سیر، همانجا).

اسود افزون بر حدیث، در علم قرائت نیز دست داشت و قرآن را از محضر ابن مسعود آموخته بوده است (همو، معرفة، همانجا؛ ابن جزری، ۱۷۱/۱). یحیی بن وثاب، ابراهیم نخعی و ابواسحاق سبیبی از شاگردان او در قرائت به شمار می آیند (همانجاها؛ برای روایات مربوط به قرائت آموزی وی، نک: احمد بن حنبل، *العلل*...، ۲۸۹/۱؛ مسلم، ۵۶۵/۱). اعمش که از بزرگان علم قرائت در سده ۲ق محسوب می شود، قرائتش با واسطه ابراهیم نخعی و یحیی بن وثاب به اسود می رسد (ابن جزری، ۳۱۵/۱). گاه در منابع، قرائات شاذی هم به وی نسبت داده اند؛ از جمله قرائت «و غیر الضالین» در آیه پایانی فاتحه الكتاب (ابن ابی داوود، ۱۰۰).

اسود را از ملازمان عمر بن خطاب (ابن سعد، ۷۳/۶) و نیز از جمله مفتیان «اصحاب» (شاگردان) ابن مسعود دانسته اند (عجلی، ۶۸). همچنین وی با عایشه مصاحبت بسیار داشته، و درباره دوستی او با عایشه روایات فراوانی نقل شده است. به گفته ای عایشه او را «عزیزترین مردمان کوفه، نزد خود» دانسته است (ابن سعد، همانجا؛ احمد بن حنبل، همان، ۲۹۳/۱، مسند، ۱۷۲/۶). اسود از عایشه روایات فراوانی درباره رفتار و کردار پیامبر (ص) نقل کرده است (همان، ۳۳/۶، ۱۳۴، ۲۱۶؛ بخاری، صحیح، ۱۶۴/۱؛ مسلم، ۱۵۷۸/۲، ۱۷۲۴؛ ترمذی، ۶۵۴/۴).

اسود یک‌بار به اتفاق ابوبکر حج گزارده است. ابن حجر عسقلانی می‌گوید که وی علاوه بر ابوبکر، عمر و عثمان را نیز در برخی از سفرهای حج همراهی می‌کرده است (۳۴۳/۱). گویند که وی برای شرکت در مراسم حج از خانه‌اش در کوفه یا محلی در نزدیکی آن شهر محرم می‌شده، و از آنجا لیبیک گویان قصد حج می‌کرده است (ابن سعد، ۷۱/۶، ۷۲؛ ذهبی، سیر، ۵۱/۴) و به امر حج چندان عنایت داشته که اگر فرد مستطیعی حج نگزارده از دنیا می‌رفت، وی بر جنازه‌اش نماز نمی‌خوانده است (ابن سعد، ۷۳/۶).

اسود در کوفه از دنیا رفت (ذهبی، دول، ...، ۳۶/۱) و گویند هنگام مرگ به گریه افتاد و علت زاریش را شرمساری از پروردگار به سبب خطاهایش عنوان کرد (همو، سیر، ۵۲/۴؛ ابن کثیر، ۱۴/۹).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن اعثم، احمد، الفتح، به‌کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۷م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به‌کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به‌کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عدریه، احمد، العقد الفرید، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به‌کوشش تروت عکاشه، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قسرانی، محمد، الجمع بین رجال الصخیخین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، به‌کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوبشر دولابی، محمد، الکنی و الاسماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ ابونعیم، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال، به‌کوشش طلعت قوج یگیت و اسماعیل جراح اوغلی، آنکارا، ۱۹۶۳م؛ همو، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، التاريخ الضعیف، به‌کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، صحیح، به‌کوشش محمد ذهبی، آندنی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به‌کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ ترمذی، محمد، سنن، به‌کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ تقفی، ابراهیم، الفارات، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ خطیب بغدادی، احمد، الرحلة فی طلب الحدیث، به‌کوشش نورالدین عتر، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به‌کوشش شعبان از نوو و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به‌کوشش شعبان از نوو و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سماعی، عبدالکریم، انساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ، طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ عجلی، احمد، تاریخ الثقات، به‌کوشش عبدالمعطی قلجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به‌کوشش محمدنواد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۷م. حسین فرهنگ‌انصاری

اسود به همراه ابن مسعود و تنی چند، در صحرای ریزه بر جنازه ابوذر غفاری نماز خواندند و به خاکش سپردند (طبری، ۳۰۹/۴؛ ابن اعثم، ۳۷۷/۱). به گفته سیف بن عمر در حرکت‌های ضد عثمان، اسود در کنار برخی از یاران ابن مسعود شرکت داشته (طبری، ۳۴۸/۴، ۳۵۲؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۲۹/۲، ۱۳۰)، و نیز گفته شده است که وی برای حضور نیافتن در جنگ صفین از حضرت علی (ع) اجازه گرفت و قصد ثغور دیلم کرد و سپس با مصعب بن زبیر به باجمیرا در انبار رفت و از همانجا به قصد گزاردن حج محرم شد (ابوبشر، ۴۵/۲؛ نک: بلاذری، ۳۵۴/۵؛ قس: تقفی، ۵۶۲/۲ - ۵۶۵). در منابع رجالی اهل سنت از او با عنوان ثقه یاد کرده‌اند (عجلی، ۶۷؛ نووی، ۱۲۲/۱(۱)؛ مزی، همانجا). شعبه دربار‌اش گویند که «او سرمایه اهل کوفه به حساب می‌آید» (نک: ابن سعد، ۷۵/۶).

اسود را به پارسایی و دینداری ستوده، و از «زهاده ثمانیه» به شمار آورده‌اند. در منابع نیز، اخبار زیادی از زهد و عبادات وی نقل شده است (همو، ۷۱/۶؛ ابن عدریه، ۱۷۱/۳؛ ابونعیم، ۱۰۳/۲). به گفته ذهبی (سیر، ۵۰/۴) شهرت فراوان وی در عبادت میان مردمان، ضرب‌المثل شده بود. گفته‌اند که وی، پیوسته روزه‌دار بوده، و حتی به هنگام سفر یا در روزهای بسیار گرم، روزه خود را افطار نمی‌کرده است، چندان که گاه دوستانش در این باره بر او خرده می‌گرفته‌اند. همچنین به گفته حنش بن حارث، وی یکی از چشمانش را به سبب روزه‌داری زیاد، از دست داده بوده است (ابن سعد، ۷۱، ۷۰/۶؛ بسوی، ۵۵۹/۲).

این نکته جالب توجه است که بر پایه نقل منابع، اسود در هنگام عبادت همچون راهبان مسیحی، ردایی بر تن می‌کرده است (ذهبی، همان، ۵۱/۴) و عماره بن عمیر او را «راهبی از راهبان» شمرده است (نک: ابونعیم، ۱۰۴/۲). درباره اهتمام وی به نماز، روایتهای بسیاری در دست است که گاه از اغراق به دور نیست؛ از جمله آورده‌اند که وی در شبانه روز ۷۰۰ رکعت نماز می‌گزارده است (ذهبی، تذکرة...، ۵۱/۸؛ قس: نووی، همانجا، که نظیر همین روایات را درباره پسر اسود آورده؛ مزی، ۲۳۴/۳، ۲۳۵) و نیز در روایاتی دیگر، به علاقه فراوان او، به شرکت در نماز جماعت و الزام به خواندن نماز در اول وقت در هر شرایطی اشاره شده است (ابن سعد، ۷۱/۶؛ بخاری، صحیح، ۱۵۸/۱؛ بسوی، ۵۵۹/۲، ۵۶۰). در شدت دل‌بستگی او به خواندن قرآن، گفته‌اند که در ماه رمضان، قرآن را در ۲ شب، و در ماه‌های دیگر در ۶ شب ختم می‌کرده است.

اسود در به‌جای آوردن حج، سخت اهتمام می‌ورزید. از این رو، او را «حجاج» لقب داده‌بوده‌اند (ابن سعد، ۷۳/۶؛ ذهبی، همانجا). در منابع کهن سخن از آن است که وی در طول عمر خود ۴۰ بار (یا به گفته‌ای ۷۵ یا ۸۰ بار) حج و عمره به جای آورده است (ابن سعد، ۷۱/۶، ۷۲؛ ابن قتیبه، ۴۳۲؛ ابن حبان، ۳۱/۴؛ ابونعیم، همانجا؛ سماعی، ۶۵/۱۳). همچنین روایت شده که پسرش نیز در کثرت حج به او اقتدا کرده است (نووی، همانجا؛ مزی، ۲۳۴/۳؛ ذهبی، همانجا). به گفته ابن سعد (۷۰/۶)،

أَسْوَدُ بْنُ يَعْفَرٍ، ابوجراح یا ابونهل، از قبیله بنو تمیم، شاعر

جاهلی که گاه اعشی نهشلی خوانده می‌شود. نام پدر او یُعْفَر (به ضم یاء) نیز یاد شده است (ابن سلام، ۳۳؛ ابوزید، ۲۴؛ ابوالفرج، ۱۵/۱۳). روایات، او را گاه در میان قبایل گوناگون عرب، و گاه در دربار شاهان حیره و غسان نشان داده‌اند که بیوسته، به مناسبتی، شعری در مدح و هجا می‌سراید. او را «ذوالآثار» نامیده‌اند، زیرا «هر قومی را که هجا می‌گفت، آثاری در آن باقی می‌گذاشت» (قاموس، ذیل اثر).

تقریباً همه روایات مربوط به زندگی او را که اساساً از ۸ روایت در نمی‌گذرد، ابوالفرج اصفهانی گرد آورده است. فضای این روایات، همان فضای نیم افسانه‌ای روایات مربوط به دیگر شاعران جاهلی است که به هیچ وجه قابل زمان بندی تاریخی نیست.

در روایت نخست (ابوالفرج، ۱۹/۱۳-۲۱) آمده است که وی چندی در جوار بنوقیس زست و سپس به میان بنومره رفت و در قماری که با جوانان قبیله کرد، ۱۹ شتر باخت. اما به با تدبیر مادرش رُهم بنت عتاب، شتران را بازیافت. از آن پس مردان قبیله از قمار باختن با او سرپا زدند و وی از آنان جدا شد. شتران را نیز طایفه‌ای از بکر بن وائل ربودند و اسود از حامیان خود بنی مره یاری خواست (شعر در این باب). اما آنان به کار وی نپرداختند و عاقبت بنو محلم توانستند شتران را به او بازگردانند، و چون مدحشان گفت، صله‌ای کلان تقدیمش کردند.

دو روایت دیگر هست که در آنها خصائل چون مردانگی و دلوری نیز به او نسبت داده شده است: یک بار مردی را که اشترانش را ربوده بودند، به قصیده‌ای یاری داد و مال او را از ربایندگان بازستاند (همو، ۲۶/۱۳)، و بار دیگر در حضور نعمان، به یاری مردی برخاست که می‌بایست انتقام خون عم خویش را می‌گرفت (همو، ۲۶/۱۳-۲۲).

دو روایت دیگر به فرزندش جراح مربوط است که ابن قتیبه در وجودش تردید کرده است (۱۷۷/۱). در یکی (ابوالفرج، ۲۶/۱۳) شاعر در باب ناتوانی و لاغری پسر خردسال خویش شعری می‌سراید؛ دیگری (همو، ۲۳/۱۳-۲۵) داستان مادیان مشهوری است که جراح ربوده بود و هنگامی که ناچار شد آن را بازپس دهد، اسود شعری در آن باره سرود (همو، ۲۶/۱۳-۲۷).

یک روایت نیز درباره دخترش سلمی نقل شده است که پدر را به سبب بخشندگیهای بیجا و بی حساب سرزنش می‌کند و پدر، در قطعه‌ای به او پاسخ می‌دهد (همو، ۲۶/۱۳).

اسود که از چشم بیمار بود و به همین سبب در ردیف شاعران ملقب به «اعشی» قرار گرفته (اسود، ۲۵، بیت ۳ دالیه)، در کهن سالی به کلی نایبنا شد و از اینکه می‌بایست اکنون کسی راهنمایش گردد، در شعری نالیده است (ص ۳۷؛ ابوالفرج، ۲۷/۱۳).

۷- اسود برادری به نام حطانط داشت که او نیز شاعر بود و ابوالفرج (۲۷/۱۳-۲۸) یک قطعه ۸ بیتی از شعر او را نقل کرده است (نیز نک: ابن قتیبه، ۱۷۷/۱).

اسود در عصر اسلامی، شاعری کم‌گو، اما فصیح تلقی شده (ابوالفرج، ۱۵/۱۳)، و برخی ابیاتش به صورت ضرب المثل درآمده

است (ابن فضل الله، ۵۱/۱۴) و به راستی اشعار اندک او را در همه گونه کتاب، به عنوان شاهد نقل کرده‌اند: در لغت نامه‌ها (ازهری، ۳۲۵/۱، جم: ابن منظور، جم)، اغلب تاریخها، کتابهای جغرافیا (همدانی، ۲۴۲، جم: ابوعبید، ۲۰۳، جم: یاقوت، جم) و نحو... و حتی در مجموعه‌های حدیث (بستی، ۳۰۱/۱، ۲۷۷/۲، ۱۷/۳).

ابن سلام او را ستوده، و در طبقه پنجم شعرای خود نهاده (ص ۳۳)، و افزوده است که اگر او اشعار دیگری به نیکی دالیه معروفش می‌داشت، او را در طبقه نخست می‌نهاد. اسود به راستی شهرت خود را مدیون همین دالیه است که از گزیده‌های شعر عرب است (ابوالفرج، ۱۵/۱۳) و در روایات و ماجراهایی که طی سده‌های ۱ و ۲ رخ داده، و یا جعل شده است، جلوه می‌کند. معروف‌ترین این روایات، از امیرالمؤمنین علی (ع) سخن می‌گوید: جریر بن سهم پیشاپیش آن حضرت به شهر مداین وارد شد. چون نگاه او به آن شهر عظیم نیم ویرانه که اینک خواجگان نیرومند آن را رها کرده‌اند، افتاد، به بیتی از دالیه او (اسود، ۲۷، بیت ۱۱) تمثل کرد. امام (ع) اشارت فرمود که بهتر بود به سخن الهی (دخان/۴۴) تمثل کند که همین مضمون را بیان کرده است: «كَمْ تَرَكَوا مِنْ جَنابٍ وَ عَیونٍ» (ابوالفرج، ۱۸/۱۳؛ قس: ابن قتیبه، همانجا). عین همین روایت را به عمر بن عبدالعزیز هم نسبت داده‌اند؛ اما در آن، مزاحم، مولای خلیفه است که از دیدن یکی از کاخهای ویران غسانیان، به آن شعر تمثل می‌جوید و همان جواب را می‌شنود (ابوالفرج، ۱۹/۱۳).

با اینهمه، به نظر می‌آید که قصیده، اگرچه آینده از کلمات غریب بدوی و مضامین معروف بیابانی است و ساختار معهود جاهلی دارد، باز سخت غریب مانده است: سوار بن عبدالله قاضی، از مردی بصری که با شاعر هم قبیله بود، سراغ دالیه را می‌گیرد و شگفت زده، ملاحظه می‌کند که وی قصیده را نمی‌شناسد (همو، ۱۶/۱۳-۱۷)؛ جای دیگر، هارون الرشید که در رافقه (رقه) ناگهان میل به شنیدن قصیده می‌کند، در می‌یابد که از انبوه شاعران و روایانی که بر دربارگاه گرد آمده بودند، هیچ کس آن را نمی‌شناسد (همو، ۱۷/۱۳-۱۸). اما مفضل ضبی در همان روزگار، قصیده را در «مختارات» خود نهاد (ص ۲۱۵-۲۲۰) و آن را جاویدان ساخت (درباره منابع متعدد و پراکنده آن، نک: شاکر، ۲۱۵).

قصیده با ذکر اندوه جانگزایی که دل شاعر را فرا گرفته، آغاز می‌شود؛ جوانی در گذشته است و شاعر پیر و ناتوان است و حتی بینایی را گویی از دست داده است؛ و اینک مرگ بر سر هر گذرگاهی در کمین او نشست است و البته به گروگان و فدییه هم رضا نمی‌دهد (ص ۲۵-۲۶، ابیات، ۷-۱). ۱۰ بیتی که به دنبال این معانی می‌آید، مشهورترین ابیات قصیده است؛ شاعر، با الفاظ حکمت آمیز، به گذشتگان می‌نگرد و از احوالشان اندرز می‌گیرد. همین جاست که از «اهل خورنق و سدیر» و چند قصر دیگر و از بزرگانی که در گذشته‌اند و اینک ویرانه‌هایی به جای گذاشته‌اند، سخن می‌گوید. شاعر در دنباله قصیده، باز به شادبهای

پیشین پرداخت و دیوانی شامل حدود ۳۷۰ بیت منتشر ساخت.
 مأخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن سلام، محمد، طبقات الشعراء، لیدن، ۱۹۱۳م؛ ابن فضل الله عمري، احمد، مسالك الابصار، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن منظور، لسان، ابوزید انصاری، سید، النوادر فی اللغة، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، معجم ما استمعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶م؛ اسود بن یعفر، دیوان، به کوشش نوری حمودی قیسی، بغداد، ۱۹۶۸م؛ بسنی، ابوسلمیمان، غرب الحدیث، به کوشش عبدالکریم ابراهیم عزباوی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۳۶م؛ شاکر، احمد و عبدالسلام محمد هارون، حاشیه بر المنفضیات (نک: هه، مفضل ضبی)، شیخو، لويس، شعراء النصرانية، بیروت، ۱۹۲۶م؛ قاموس، قرآن کریم؛ گابن، رودلف، الصحیح الشریفی شعرا بی بصری، لندن، ۱۹۲۸م؛ مفضل ضبی، محمد، المنفضیات، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نخله، رفائیل، غرائب اللغة العربية، بیروت، ۱۹۵۹م؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعاء، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، ادب، بنیدی، محمد، الامالی، بیروت، ۱۹۸۲م.
 آذرتاش آذرنوش

اَسْوَدِ عَتْسِي، اسود بن کعب بن عوف (مق ۱۱ق/۶۳۲م)، از بزرگان یمن که داعیه پیامبری داشت. از زندگی او آگاهی اندکی در دست است و آنچه می دانیم نیز، مربوط به اواخر ایام پیامبر اکرم (ص) و دعوی پیامبری اسود و جنگهای رده است که با افسانه‌ها در آمیخته است.

اسود از بنی عنس یکی از تیره‌های قبیله بزرگ مذحج بود (ابن قتیبه، ۶۵؛ مسعودی، ۲۷۶؛ دارقطنی، ۱۶۲۲/۳) و در ختآن نزدیک نجران زاده شد (طبری، ۱۸۵/۳؛ دارقطنی، ۷۴۵/۲). خاندان اسود گویا از «عباهله» بوده‌اند و اسود را نیز بدین مناسبت «عبهله» خوانده، یا لقب داده بودند (طبری، ۲۲۳/۳؛ سهیلی، ۴۴۵/۷-۴۴۶). اما عباهله عنوان پادشاهان محلی یمن است که حکمرانی در خاندان‌شان ارثی بود و در کنار فرمانروایان ایرانی که از زمان خسرو انوشیروان بر این دیار چیره شده بودند، حکومت می کردند و گویا نیششان به ملوک حمیر می رسیده است (جاحظ، الحيوان، ۱۰۱/۷؛ نیز نک: ابن سیده، ۱۳۶/۳؛ ابن منظور، ماده عهبل). از نظر استقلال در امور داخلی نیز شاید بتوان ایشان را با مرزبانان صاحب تخت (ملوک السریر) عصر ساسانی (نک: کرستن سن، ۸۴؛ نیز علی، ۱۹۶/۵) شبیه دانست.

به هر حال، در ۱۰ق و به روایتی در ۶ق، پیامبر اسلام (ص) نمایندگانی به سوی قبایل عرب و بلاد عربی فرستادند و مردم را به اسلام دعوت کردند، از جمله وائل بن حجر را که خود از «اقیال» (= بزرگان) عرب بود، با نامه‌ای نزد «اقیال و عباهله» فرستادند (ابن سعد، ۲۸۷/۱؛ همدانی، ۲۳۸/۲؛ ابن حجر، ۶۲۸/۳ - ۶۲۹). همچنین گفته‌اند که پیامبر (ص) جریر بن عبدالله بجلی را نزد اسود فرستادند، اما او اسلام را نپذیرفت (بلاذری، ۱۲۵/۱). اگر این روایت درست باشد، می‌بایست

دوران جوانی، باده نوشیها، وصف می‌فروشان و کنیزکان، صحنه‌های شکار و خلاصه وصف اسب و شتر می‌پردازد. این قصیده مجموعاً ۳۶ بیت است.

از مجموعه اشعار اسود، امروز حدود ۳۷۰ بیت در ۶۸ قطعه و قصیده باقی مانده است. در قرن ۲ق مفضل از ۱۳۰ قصیده خبر داده، اما اندکی پس از او، ابن سلام می‌گوید که «او چنین چیزی ندیده است» (ص ۳۳-۳۴).

در این مجموعه، مضامین گوناگون جاهلی تجلی می‌کند: به پناه قبایل دیگر رفتن (ص ۴۷، سطر آخر) که در ماجرای شترانش نیز دیدیم؛ هجای قبیله خود (ص ۴۲، قطعه ۳۴)؛ پیری و ناتوانی و نایبانی و گله از روزگار و انتظار مرگ که در دالیه نیز آمده است؛ اظهار دلآوری و مردانگی (ص ۳۸-۴۶، قطعات ۳۳-۳۶)؛ وصف باده نوشی و ساقی (ص ۲۹-۳۰، ابیات ۲۱-۲۸، ص ۴۱، ابیات ۲۶ به بعد)؛ شتر و شکار (ص ۲۰، قطعه ۳، ص ۳۹، ابیات ۶ به بعد از قطعه ۳۳) و دیگر مضامین معروف جاهلی چون وصف اسب که مکرر است.

تاکنون کسی شعر اسود را از نظر اصالت یا جعل مورد بررسی دقیق قرار نداده است. با عنایت به واژگان نسبتاً ناب جاهلی شعر اسود، عدم شهرت شاعر، دوری از کشاکشهای قبیله‌ای، توجه اندک روایان به این آثار و اسبابی دیگر از این قبیل، شاید بتوان گفت که مایه‌های اصیل جاهلی در شعر او قابل توجه است. با اینهمه، در برابر برخی ابیات دچار سرگردانی می‌شویم. آیا قطعه ۶۲ (ص ۶۰) که به رستاخیز اشاره دارد و به «الرحمن» خیر می‌دهد که «شهر الصیام» را ترک می‌گوید، یا اصطلاح قید الاوابد (ص ۳۱، بیت ۳۲) که خاص امرؤالقیس است، اصلند، یا بعدها جعل شده‌اند؟

در دیوان اسود چند واژه کهن فارسی نیز یافت می‌شود: بیت ۹ از قصیده دالیه (ص ۲۷) شامل نام ۳ قصر است که دو تای آنها در حیره قرار داشته، و نامهای آنها نیز فارسی است: قصر افسانه‌ای خورنق (نک: آذرنوش، ۱۳۲، ۱۵۰) و قصر سدیر (نک: همو، ۱۳۵، ۱۵۱)؛ نمارق (ص ۵۴) به معنی بالش و زیرانداز (نک: آذرنوش، ۱۴۱)؛ مهرق (ص ۶۳) که نوعی کاغذ بود (نک: آذرنوش، ۱۴۱، ۷۶)؛ سروال (ص ۵۲) که با شلوار فارسی هم ریشه است؛ شبارق (همانجا) که جوالیقی به تقلید از ابن درید آن را معرب پیشپاره (پیشپارک) یا چیزی شبیه به آن می‌داند (ص ۲۰۴).

هیچ کس به دیوان اسود اشاره نکرده است، اما گویا شعر او گردآوری شده بوده است، زیرا در آغاز سده ۴ق ابو عبدالله محمد یزیدی می‌نویسد: «... در آخر شعر اسود بن یعفر به خط عبدالله بن مقله...» (ص ۱۵۷).

در زمان حاضر، نخستین کسی که به جمع‌آوری اشعار او اقدام کرد، لويس شیخوست که حدود ۱۰۰ بیت از اشعار اسود را در شعراء النصرانية (ص ۴۷۵-۴۸۵) آورد؛ سپس گابن، به بهانه «اعشی» بودن اسود، حدود ۲۷۰ بیت از او را در الصحیح المنیر خود نهاد (ص ۲۹۳-۳۱۰)، و سرانجام، نوری حمودی قیسی، به تکمیل دو مجموعه

اسود از سران و حکمرانان قوم، و یا چنانکه لقبش نشان می‌دهد، از عیاله یمن بوده باشد. فراهم آمدن قبایل بزرگ یمن بر گرد او و طغیان وی و نبردش با سپاه مدینه نیز مؤید این معنی است.

به هر حال، شورش اسود از غار خبان در نزدیکی نجران و در زمان حیات پیامبر (ص) آغاز شد (ابن هشام، ۲۴۶/۴؛ بسوی، ۲۶۲/۳؛ طبری، ۲۲۹/۳-۲۴۰) و از آنجا که این شورش ۲ یا ۴ ماه بیشتر به درازا نکشید (همانجا؛ ابوالفدا، ۶۳/۱؛ ابن وردی، ۲۱۴/۱) و نیز از آن رو که گفته‌اند: او چند روز پیش از وفات پیامبر (ص) درگذشت (بلاذری، ۱۲۷/۱؛ طبری، ۲۴۰/۳؛ ابن ماکولا، ۵۴۲/۲)، می‌توان ذیقعدة ۱۰/فوریه ۶۳۲ را آغاز طغیان او دانست. اما روایات دیگری هم در دست است حاکی از آنکه شورش و نیز مرگ او پس از وفات پیامبر (ص) و در زمان خلافت ابوبکر اتفاق افتاده است (یعقوبی، ۱۳۰/۲؛ همدانی، ۲۷/۸؛ ابن حزم، ۲۱۴/۲).

اسود پس از آنکه قبایل بزرگ یعنی چون مذحج، کنده، وهمدان را گرد آورد، نخست به نجران تاخت و سراسر منطقه ساحلی، همچنین بخشهای درونی شبه جزیره تا حضرموت و حدود طائف را فرمانبردار خود کرد. شهر بن باذان (بادام) در نزدیکی صنعا به جنگ او شتافت، اما تاب نیاورد و کشته شد و اسود ۲۵ روز پس از خروج از غار خبان صنعا را نیز تصرف کرد (بسوی، بلاذری، همانجا؛ طبری، ۲۲۹/۳؛ ابن اثیر، ۲۷۸/۲). معاذ بن جبل و دیگر نمایندگان پیامبر (ص) در یمن به قبایل پناه بردند و عمرو بن حزم و خالد بن سعید بن عاص برای یاری خواستن رهسپار مدینه شدند (طبری، ۲۲۹/۳-۲۳۰).

با انتشار خبر شورش اسود، پیامبر (ص) کسانی را نزد قبایل یعنی فرستادند تا بر ضد اسود به کار پردازند (همو، ۲۳۱/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۵۱/۴)؛ و از آن جمله زبیر بن عتس را به صنعا گسیل داشتند (ابن حبیب، ۱۵۱؛ طبری، ۱۳۴/۳؛ کلاعی، ۱۵۲؛ نک: کائناتی، 678/II(1)؛ که احتمال داده است وی مسیحی بوده باشد). او نیز با فیروز و دادویه همدانستان شد و به کمک قیس بن هبیره که بر جان خود بیمناک شده بود و با همزاهای مرزبانان همسر ایرانی اسود، شبانگاه اسود را در خواب کشتند (ابن حبیب، همانجا؛ بلاذری، ۱۲۶/۱؛ طبری، ۲۳۵/۳-۲۳۹). این واقعه چند روز پیش از وفات پیامبر (ص) اتفاق افتاد و گویند خبر آن به ابوبکر رسید (بلاذری، ۱۲۷/۱؛ طبری، ۲۳۵/۳-۲۳۶؛ مسعودی، ۲۷۷؛ قس: یعقوبی، ۱۳۰/۲؛ همدانی، همانجا). پس از مرگ اسود، قیس بن هبیره در جنگ بر سر قدرت و برای خشنودی یاران اسود، دادویه را کشت (ابن سعد، ۵۳۴/۵؛ ابن کثیر، ۳۳۱/۶؛ نیز نک: همدانی، ۲۳۶-۲۳۵/۳؛ قس: یعقوبی، ۱۳۰/۲؛ همدانی، همانجا). ابوبکر ایرانیان را از یمن بیرون راند و از اطاعت ابوبکر نیز سر بیچید. ابوبکر کسانی را به سرکوب او فرستاد و سرانجام، وی دستگیر گردید و به مدینه فرستاده شد (بلاذری، همانجا؛ طبری، ۳۲۳/۳ به بعد).

برخی از معاصران، شورش اسود را قیامی بر ضد حضور ایرانیان در یمن دانسته‌اند (حداد، ۱۷۰/۱؛ قس: EI², I/728)؛ اما باید گفت: از آنجا که او ایرانیان را در زمره اطرافیان و یاران خود جای داد و نیز با

زنی ایرانی ازدواج کرد، بعید می‌نماید که صرفاً به ضدیت با ایرانیان دست به قیام زده باشد. شاید بتوان شورش اسود را همانند ارتداد بحرین که در آن منذر بن نعمان به وسوسه بریایی مجدد پادشاهی لخمیان بر ابوبکر شوریده بود (طبری، ۳۰۴/۳؛ ابن اعثم، ۴۸۱/۱-۴۹)، کوششی برای تجدید سلطنت قدرتمند یمن و حمیریان دانست (نک: طبری، همانجا) که خاطره آن هنوز در ذهن مردمان برجای بود. به ویژه آنکه مذحجیان و اهل نجران به اسود وعده کردند که پادشاهی نجران از آن او باشد (کلاعی، ۱۵۱؛ نویری، ۵۴/۴ به بعد).

کاملاً روشن نیست که اسود از چه زمانی با ایرانیان بدرفتاری آغاز کرد. آنچه از روایات می‌توان دریافت، این است که آنان به اسودگی در دستگاه او آمد و شد داشته‌اند و ذر برخی مآخذ ترتیب وقایع به گونه‌ای است که نشان می‌دهد بدگمانی و سخت گرفتن اسود بر ایرانیان پس از دیدار فیروز و دادویه با نماینده پیامبر (ص) و مسلمان شدن آنان (ابن حبیب، ۱۵۱؛ طبری، ۲۳۷/۳؛ مجمل التواریخ، ۲۵۵) بوده است. پیش از آن نیز اسود با مثله کردن نعمان یهودی که مسلمان شده بود (ابن سعد، ۵۳۵/۵)، دشمنی خود را نسبت به هرگونه رابطه با اسلام و پیامبر (ص) نشان داده بود؛ و آنچه بعدها درباره گواهی دادن او بر نبوت پیامبر (ص) در مآخذ آمده، بیشتر متأثر از مناقشات کلامی بعدی است (نک: مقدسی، ۱۵۴/۵؛ ابن حزم، ۲۱۴/۲-۲۲۵).

اسود را از سخن سرایان عرب دانسته‌اند (جاحظ، البیان، ۲۸۰/۱) که با کاهنی و نیرنگ بازی مردم را به سوی خود می‌خوانده است (بلاذری، ۱۲۶/۱؛ طبری، ۱۸۵/۳؛ مسعودی، همانجا). در برخی مآخذ آمده است که دو شیطان به نامهای «سحیق» و «شقیق» آنچه او می‌گفته، بدو القاء می‌کرده‌اند (بیهقی، ۳۳۵/۵-۳۳۶؛ سهیلی، ۴۴۶/۷).

ابوالفرج اصفهانی روایتی از دیدار اعشی با اسود آورده که وی را مدح گفته و پاداش یافته است (۸۳/۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، التوح، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المفتالین من الاشراف...»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۴م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه فی تمییز الصحابه، قاهره، ۱۳۲۸ق/این حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، عکاظ، ۱۳۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سیده، علی، المخصص، قاهره، ۱۳۱۷ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، مطبعة نهضة؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش تزوت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن وردی، عمر، تامة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش ابراهیم یباری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش عبدالمعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبيين، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، الحيوان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حداد، محمد یحییٰ، تاریخ اليمن السياسي، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ دارقطنی، علی،

آثار او را در ۴۲۸ ق نزد خود او خوانده بوده‌اند. از طرف دیگر، در نسخه یکی از کتابهای او به نام *الرد علی النمری* تاریخ تألیف، سال ۴۳۰ ق ذکر شده است (نک: زرکلی، ۱۸۰/۲). بنابراین، او پس از ۴۳۰ ق درگذشته است.

یاقوت ۸ کتاب به نام او ذکر کرده (۲۶۵-۲۶۴/۷) که همه در ادب و لغت و به خصوص ردیه بر راویان بزرگ ادب عربی است: ۱. *الثل و السرقة*، ۲. فرحة (فرجه در ادبا تحریف است) *الادیب فی الرد علی یوسف بن ابی سعید السیرافی* فی شرح ابیات سیبویه، ۳. *ضالة الادیب فی الرد علی ابن الاعرابی فی النوادر التي رواها ثعلب*، ۴. *قید الاوابد فی الرد علی ابن السیرافی* (در دنبال این عنوان، چنین افزوده: *ایضاً فی شرح ابیات اصلاح المنطق*)، ۵. *الرد علی النمری فی شرح مشکل ابیات الحماسة*، ۶. *نزهة الادیب فی الرد علی ابی علی فی التذكرة*، ۷. *الخیل* (کلمة الخلیل در ادبا اشتباه است، نک: دنباله مقاله) مرتب علی حروف المعجم، ۸. *اسماء الاماکن*. از این آثار تنها ۳ کتاب باقی مانده است: *الرد علی النمری*... که تنها نسخه موجود در دارالکتب (نک: سید، ۵۳/۸؛ نیز نک: GAS, II/68؛ زرکلی، همانجا) عنوان اصلاح ما غلط فيه ابو عبدالله... *النمری*... مما فسرہ فی ابیات الحماسة دارد. این کتاب هنوز به چاپ نرسیده است و دو کتاب دیگر که به چاپ رسیده‌اند: ۱. *فرحة الادیب فی الرد علی النمری*... به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۹۸۰م؛ ۲. *اسماء خیل العرب و انسابها و ذکر فرسانها*.

کتاب خیل اسود غندجانی در تاریخ فرس نامه‌های عربی مقام خاصی دارد. موضوع اسب‌شناسی در زبان عربی، با کتابهای «خیل» از ابو عبیده و اصمعی و ابن اعرابی آغاز شده، اما این آثار در واقع نوعی لغت‌نامه‌اند که فهرستی از نام اسبها و یا صاحبان و اندامها و رنگها و نشانه‌های اسب را ذکر کرده‌اند. این مواد لغوی به دست لغت‌نویسان بزرگ چون ابن درید، جوهری و ابن سیده، و در سده‌های بعد، ابن منظور و زبیدی، به قاموسها راه یافت. اما در هیچ‌یک از این آثار موضوع پرورش اسب و سوارکاری که اموری فنی به‌شمار می‌روند، دیده نمی‌شود. اموری فنی، احتمالاً تحت تأثیر دانشهای ایرانی و ترکی، حدود یکی دو قرن پس از اسود غندجانی، در کتابهای گوناگون مدون شد. بنابراین، اسود را باید در اواخر سنت ۳۰۰ ساله‌ای نهاد که منحصرأ به واژگان اسب عنایت داشت. کتاب او، از آنجا که بر سابقه‌ای طولانی و پربار تکیه دارد، کامل‌ترین و منظم‌ترین کتاب تا زمان خویش است: اولاً او، چنانکه در مقدمه (ص ۲۷) گفته، نام اسبان را بر حسب الفبا منظم کرده، و ذیل هر نام اشعاری و گاه روایات مختصری درباره همان اسب آورده است. دیگر آنکه او بیش از همه فرس‌نامه‌نویسان گذشته، نام اسب یافته است. شمار نام اسبهای او، ۵۷۵ است. محقق کتاب نیز ۲۶۲ نام دیگر بر آنها افزوده، در نتیجه کتاب، در چاپ حاضر مشتمل بر نام ۸۳۷ اسب است (نک: سلطانی، ۸).

مآخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛

المؤتلف والمختلف، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طبری، تاریخ؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ کریستن سن، *آرتور، ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلاعی بلنسی، سلیمان، *تاریخ الرده*، به کوشش خورشید احمد فازوق، قاهره، دارالکتاب الاسلامی؛ *مجله التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *التبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، مطهر، *البیة و التاریخ*، به کوشش کلیمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، ترجمه محمود مهدری دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش انستاس ماری کرملی، بغداد، ۱۹۳۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز: Caetani, L., Annali de l'Islam, New York, 1972; El².*

محمد مهدی امینی

آسود غندجانی، ابو محمد حسن بن احمد اعرابی، معروف به

غندجانی (د بعد از ۴۳۰ ق/۱۰۳۹ م)، نسب‌شناس و لغت‌دان نزدیک‌ترین منبع به زمان او، *نزهة الالباء* ابن انباری در سده ۶ ق است که در آن چند سطری به او اختصاص یافته است (ص ۲۵۰-۲۵۱). مهم‌ترین منبع، معجم *الادباء* یاقوت است که روایاتش را همه نویسندگان پس از او تکرار کرده‌اند. بنابراین، آنچه از قول یاقوت در اینجا آورده می‌شود، در *واقی بالوفیات صفدی* (۳۸۰-۳۸۱)، *لسان المیزان* ابن حجر (۱۹۴/۲)، *بغیة الوعاة* سیوطی (۴۹۸/۱-۴۹۹) و *خزانة الادب* عبدالقادر بغدادی (۴۴۱/۱-۴۵-۱۲/۶) نیز می‌توان یافت.

اسود در غندجان (نک: یاقوت، ۲۶۷-۲۶۲؛ ابن بلخی، ۱۴۳؛ لسترنج، ۲۸۰) می‌زیست و صاحب ثروت و مقام بود (یاقوت، همانجا) و چون میل داشت لقب «اعرابی» اش بی‌مسئلی نماید، خود را به روغنهای می‌اندود و در آفتاب می‌نشست تا سیه چرده گردد. وی در پناه ابومنصور بهرام بن مافته وزیر ابوکالیجار بن سلطان الدولة (نک: ه، د، آل بویه) در شیراز بود؛ و هر بار که کتابی تألیف می‌کرد، آن را به نام آن وزیر (د ۴۳۰ ق) می‌ساخت و از این راه ثروتی کلان به چنگ آورد (همو، ۲۶۲/۷-۲۶۴).

وی در همان شهر دور افتاده ایرانی، چندین کتاب نسبتاً معتبر به عربی تألیف کرد، اما چون استاد نام‌آوری نداشت، به راوی ناشناخته‌ای به نام ابوالندی محمد بن احمد استاد می‌کرد (نک: ص ۲۷) و گویی برای کسب شهرت، بر بزرگان ادب، خاصه بر ابن اعرابی در انتساب اشعار عرب، خرده می‌گرفت. این ادعاهای گستاخانه، ابن هتاریه (د ۵۰۹ ق) شاعر مداح خواجه نظام‌الملک را (نک: ه، د، ۹۹/۵-۱۰۲) خشمگین ساخت. او می‌گفت: این اسود کیست که بر بزرگان خرده می‌گیرد و آن ابوالندای گمنام کیست که به او استاد می‌کند. یاقوت نیز با تأیید نظر ابن هتاریه، از اینکه وی با را از حد انتقاد عالمانه به مسخرگی می‌کشاند، اظهار ناخشنودی کرده است (۲۶۲/۷). اما آشنایی ابن هتاریه با آثار اسود و حتی تألیف کتابی در رد عقاید او (نک: ه، د، ۱۰۲/۵)، خود نشان از انتشار آنها دارد.

تاریخ وفات اسود غندجانی روشن نیست. به گفته یاقوت (۲۶۴/۷)

ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق/۱۹۱۱-۱۹۱۳م؛ اسود غندجانی، حسن، اسماء خیل العرب و انسابها، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزانه الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبه خانجی؛ زرکلی، اعلام؛ سلطانی، محمدعلی، مقدمه بر اسماء خیل العرب ... (نکته هم، اسود غندجانی)؛ سید، خطی؛ سیوطی، نقیه الروعاه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، الروانی بالوفیات، به کوشش شکر فیصل، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بلترنج، گ. جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: آذرتاشی آذرتاش

تعلق می گرفت. این اوراق بهادار به نام «قائمة اسهام» یا «قائمة معتبره نقدیه» نامیده می شد (همانجا). بعدها، اوراق سهام با عناوین «اسهام ممتازه» با ۸٪ سود سالانه به مدت ۳ سال و نیز «اسهام جدیده» انتشار یافت. اسهام جدیده که در لندن چاپ شده بود، در استقراض ۱۵۰ میلیون فرانکی در بورس پاریس واگذار شد (پاکالین، همانجا). همچنین پرداخت دیون دربار نیز به وسیله اسهام جدید انجام گرفت (بلن، ۱۵۴)؛ اسهامی نیز به نام «اسهام عزیزیه»، «اسهام عادیه» و «اسهام عمومی» انتشار یافت (پاکالین، همانجا؛ EI²؛ بلن، ۱۵۷-۱۵۴) که همه آنها به نام اسهام عثمانیه معروف شد (پاکالین، همانجا).

اداره امور اسهام و رسیدگی به نقل و انتقال آن وظیفه اداره ای بود که «اسهام محاسبه قلمی» و یا «اسهام محاسبه چلیکی» گفته می شد و شخص مسئول نیز به همین نام اخیر شهرت داشت (همانجا). بعد از دوره تنظیمات، این اداره برچیده شد (همانجا؛ EI²) و اداره مالیه، نظارت بر امور اسهام، صدور حواله و برات را بر عهده گرفت (بلن، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۳۴۸).

مآخذ: جودت، احمد، تاریخ استانبول، ۱۳۰۹ق؛ نیز:

Belin, F. A., Histoire économique de la Turquie, JA, Paris, 1865, vol. V ; EI² ; Pakalın, M. Z., Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, İstanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı, Ankara, 1984. علی اکبر دیانت

أَسِيْدُ بِنِ حَضِيْبِ بْنِ سِيْمَاكِ، ابويحيى (د شعبان ۲۰/زوثيه ۶۴۱)، از بزرگان قبیله اوس، یار پیامبر (ص) و یکی از نقبای دوازده گانه در بیعت دوم عقبه. کنیه وی را ابو حضير و جز آن نیز آورده اند (ابن سعد، ۶۰۳/۳؛ ابن حبان، ۱۳؛ ابن منجويه، ۷۵/۱؛ ابن قيسرائی، ۴۹/۱؛ ابن عساکر، ۱۲/۳).

پدرش حضير الکتائب به روزگار جاهلیت، بزرگ قبیله اوس و فرمانده آنان در بیکاربعث با قبیله خزرج بود و هم در آن بیکار کشته شد (ابن سعد، ۶۰۴/۳). اسید نیز پس از پدرش در جاهلیت و اسلام از بزرگان و خردمندان قوم خود به شمار می رفت؛ نوشتن می توانست و در شنا و تیراندازی مهارت داشت. از این رو، وی را چون پدرش «کامل» می خواندند. دو سال پیش از هجرت، به دست مصعب بن عمیر، فرستاده پیامبر به مدینه، اسلام آورد (همانجا). در بیعت دوم عقبه حضور یافت و با رسول خدا (ص) بیعت کرد و به عنوان یکی از نقبای دوازده گانه، نقیب قبیله خود، اوس، شد (ابن هشام، ۸۷/۲ - ۸۸). پس از هجرت، رسول خدا (ص) میان او و زید بن حارثه عقد برادری بست (ابن سعد، ۶۰۵/۳). برخی آورده اند که اسید در غزوه بدر شرکت نداشت (ابن هشام، ۹۸/۲؛ واقدی، ۱۱۶/۱؛ ابن سعد، همانجا؛ قس: ابن حبان، همانجا، که به شرکت وی در بدر تصریح دارد)، اما در دیگر غزوات و برخی سریه ها حضور داشت. به نوشته واقدی (۲۱۵/۱، ۲۴۰) رسول خدا (ص) درفش اوس را در غزوه احد بدو سپرد و وی از جمله کسانی بود که در این جنگ پیامبر را ترک نگفت. در غزوات حنین و تبوک نیز

اسهام، جمع سهم به معنی بخش و حصه، اما در معنی خاص، اصطلاحی است مالی در دولت عثمانی در مفهوم اوراق قرضه و اسناد خزانه که به صورت تعهد نامه، اسکناس و یا مقرری سالانه واگذار می شد. اسهام در اوایل سلطنت مصطفی سوم (ح ۱۱۷۱-۱۱۸۷ق/ ۱۷۵۷-۱۷۷۳م) رواج یافت.

در ۱۱۸۲ق چون هزینه جنگ روس - عثمانی، دولت عثمانی را با بحران مالی روبه رو ساخت، برخی از دولتمردان برای تأمین کسر بودجه و تعدیل درآمد و هزینه، افزون بر اسهام گمرکات، به استقراض از دولتهای فرانسه، اسپانیا و فلان (هلند) روی آوردند (جودت، ۱۰۲۱-۱۰۱۷/۳؛ EI²). در برابر، گروهی نیز انتشار اسهام و استقراض داخلی را مصلحت می دانستند و به همین منظور برای تأمین هزینه تقویت ناوگان دریایی در مدیترانه و دریای سیاه مقرر شد که درآمد قبرس و از میر را به اسهام واگذارند (جودت، ۱۴۸/۳ - ۱۴۹)، سپس امین دفتر، حسن افندی که در امور اسهام دارای تجربه بود، بار دیگر به سمت دفتر داری برگزیده شد و به انتشار اسهام پرداخت (همو، ۱۴۹/۳، ۲۶۹). برای این اسهام سالانه ۵٪ سود پرداخت می شد. مدت این اسهام در برخی موارد، مثلاً برای «امین بنا» (ناظران تعمیر و ساخت بیوات سلطنتی) ۸ تا ۱۰ سال بوده است (پاکالین، ۱/۵۵۲). اسهام می توانست خرید و فروش و یا به وراثت منتقل شود. دولت از خرید و فروش آن معادل سود یک ساله را به عنوان هزینه انتقال (فراخ) دریافت می کرد که درآمد دولت از این راه بیش از سودی بود که به صاحبان سهم پرداخت می کرد (همانجا). اگرچه تضمین اسهام بسیار معتبر بود و سود آن مرتب پرداخت می شد، با این حال رجال عثمانی، مقاطعه را بر اسهام ترجیح می دادند. دارندگان اسهام عموماً اشخاص میانه حال و زنان و گاه ایتم بودند (همانجا).

انتقال اوراق به وراثت موجب می شد که ضرری متوجه صاحب سهم نشود (همانجا؛ بلن، ۱۵۷). برخی از پژوهشگران اسهام را به «سود مادام العمر» تعبیر کرده اند که درست نمی نماید (EI²). سلاطین بعدی عثمانی نیز روش صدور و انتشار اسهام را همچنان ادامه دادند. محمود دوم، آنها را به زمین دارانی که در نتیجه اصلاحات ارضی در ۱۸۴۵م زیان دیده بودند، واگذار (همانجا). انتشار منظم این اوراق بهادار به شیوه اروپایی در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م آغاز شد و به دارندگان آن سود بسیار

حبيب الرحمان اعظمی، هند، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م: این منجوبه، احمد، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیلی، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵/ق/۱۹۳۶م؛ ابویسر دولابی، محمد، الکنی و الاسماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ق؛ ابوعلی حائری، محمد، منتهی المقال، تهران، ۱۳۰۰ق؛ امینی، عبدالحمین، الغنیر، بیروت، دارالکتاب العربی؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش عبدالمعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ خوبی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، دارالزهراء؛ دارقطنی، علی، المؤلف والمختلف، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ زبیر بن یحیی، الاخبار الموقفات، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۷ق؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

اسیر، یوسف بن عبدالقادر بن محمد حسینی (۱۲۳۰-۱۳۰۷ق/ ۱۸۱۵-۱۸۸۹م)، ادیب، فقیه، شاعر و روزنامه‌نگار لبنانی. یکی از نیاکان او در پی جنگی با اروپاییان، مدتی در مالت به اسارت به سر برد و به همین سبب، او و خاندانش به اسیر معروف شدند.

اسیر در صیدا زاده شد و در همانجا به حفظ قرآن و فراگیری مقدمات ادب پرداخت و از درس استادانی چون احمد شرمبالی بهره برد (طرازی، ۱۳۵/۸؛ زیدان، ۲۲۱/۲؛ آل جندی، ۲۲۵/۲؛ بستانی، ۳۷۵/۱۳). او چون پیشه پدر بازرگان خویش را بر نمی‌تافت، در ۱۷ سالگی به دمشق رفت و چند ماه در مدرسه مرادیه آن شهر دانش آموخت، ولی مرگ پدر او را ناگزیر ساخت که به صیدا باز گردد و برای اداره امور خانواده حرفه پدر را دنبال کند (طرازی، زیدان، نیز بستانی، همانجاها). با اینهمه، دلبستگی او به علم و ادب، شوق سفر را بار دیگر در دل او برانگیخت و او در اواخر سال ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م به قاهره رفت (بستانی، همانجا) و در الازهر مدت ۷ سال، به فراگیری دانشهای ادبی و دینی عصر پرداخت. استادی و احاطه علمی او در آن زمان مایه شهرت وی شده بود، تا آنجا که در مجالس بزرگان در قاهره شرکت می‌جست و به آموزش فرزندان ایشان می‌پرداخت و در امتحانات عمومی مدارس عالی حاضر می‌شد و به طرح سوالهای آنها می‌پرداخت (طرازی، آل جندی، همانجاها؛ زیدان، ۲۲۱/۲؛ عطاءالله، ۳۶۸/۲). البته تحولات و تغییرات گسترده عصر محمدعلی پاشا در مصر بی‌شک بر این دانش آموخته جوان الازهر تأثیر عمیق داشت (بستانی، همانجا).

پس از شکست طرحهای سیاسی و نظامی محمدعلی و فرونشستن موج این تحولات، اسیر در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م ناچار به صیدا بازگشت (همانجا؛ نیز نک: زیدان، همانجا، که علت بازگشت اسیر را از مصر بیماری کبد نوشته است)، ولی این بار نیز اقامت او در زادگاهش دیری نپایید و در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م به طرابلس که از حیث فرهنگی و ادبی بر صیدا بسی برتری داشت، سفر کرد و ۳ سال در آن شهر اقامت گزید و به تدریس علوم ادبی و اسلامی پرداخت. آوازه علمی اسیر بسیاری از علما و ادیبان آن شهر را به سوی او کشانید و مجالس درس او در مسجد

درفش اوس را در دست داشت (همو، ۸۹۵/۳، ۹۹۶). در غزوه طائف به دستور پیامبر به ابراهیم بن جابر، یکی از غلامان شهر طائف که به مسلمانان پیوسته، و آزاد شده بود، قرآن و احکام دین را تعلیم داد (همو، ۹۳۲/۳). در سریه أسامة بن زید نیز از جمله بزرگان صحابی بود که تحت فرمان وی قرار داشت (ابن ابی الحدید، ۵۲/۶).

اسید پس از رحلت پیامبر، در واقعه سقیفه جانب مهاجران را گرفت (ابن هشام، ۳۰۷/۴) و به زعم خزر جیان نخستین کس از انصار بود که با ابوبکر بیعت کرد (زبیر بن یحیی، ۵۷۸) و اوسیان را برانگیخت تا با ابوبکر بیعت کنند (ابن ابی الحدید، ۳۹/۲) و این به سبب حسادت وی نسبت به سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج داشت (همو، ۱۰/۶). در همین واقعه بود که همراه عمر برای گرفتن بیعت از علی (ع) به خانه فاطمه (ع) رفت. همگامی وی با مهاجران و بیعتش با ابوبکر در انتخاب وی به خلافت تأثیر بسزایی داشت (همو، ۱۱/۶؛ ابن اثیر، ۹۲/۸).

از شرکت اسید در فتوحات اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما به نوشته ابن عساکر (همانجا)، همراه عمر در جابیه و نیز فتح بیت المقدس حضور داشته است. نیز گفته‌اند که عمر او را بر محله انصار گماشت (همانجا).

اسید از رسول خدا (ص) روایاتی دارد (ابن ماجه، ۱۶۶/۸) و گروهی چون عبدالرحمان بن ابی لیلی (ابویسر دولابی، ۸۳/۸)، عایشه و ابن عمر (ابن ابی حاتم، ۳۱۰/۱) انس بن مالک، عکرمه بن خالد، زید بن اسلم (طبرانی، ۱۷۳/۸-۱۷۴، ۱۷۷)، ابوسعید خدری (دارقطنی، ۵۵۵/۲)، محمد بن ابراهیم بن حارث (بیهقی، ۸۴/۷)، کعب ابن مالک (ابن عساکر، همانجا) و دیگران از وی روایت کرده‌اند.

مورخان اهل سنت، اسید را به عقل و رأی ستوده و از حسن صوت او در قرائت قرآن یاد کرده (ابن عبدالبر، ۹۳/۸؛ ابن عساکر، ۲۰/۳-۲۱) و کراماتی چند بدو نسبت داده‌اند (ابن سعد، ۶۰۶/۳؛ ابن مبارک، ۲۸۰؛ طبرانی، ۱۷۶/۸؛ قس: امینی، ۱۰۷/۱۱-۱۰۸). اما علمای شیعی وی را به سبب مخالفتش با علی (ع) در سقیفه و نیز به سبب روایتی حاکی از آنکه وی از جمله کسانی بود که می‌خواستند خانه فاطمه (ع) را بسوزانند، نکوهیده‌اند (ابوعلی حائری، ۶۰؛ خوبی، ۲۱۲/۳).

به نوشته ابن سعد (همانجا)، اسید در شعبان ۲۰ق درگذشت، عمر بر وی نماز گزارد و در بقیع به خاک سپرده شد، اما خلیفه بن خیاط سال وفاتش را ۲۱ق دانسته است (۱۴۶/۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۲م؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، ج تصویری، عمان، دارالشیر؛ ابن قیسرانی، محمد، الجمع بین کنای ابی نصر الکلاباذی و ابی بکر الاصبهانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن مبارک، عبدالله، الزهد والرفاق، به کوشش

همانجا). در طی اقامت اسیر در آن شهر، آوازه علمی او نظر محافل قسطنطنیه را به سوی وی جلب کرد و تنی چند از بزرگان دولت عثمانی از جمله رشدی پاشا شروانی صدراعظم، احمد جودت پاشا وزیر معارف، وصفی افندی رئیس دبیران شورای دولتی، و ذهتی افندی رئیس مجلس معارف از مجالس درس او بهره بردند (طرازی، زیدان، همانجاها). شهرت و اعتبار اسیر به سرعت زمینه ترقی و دستیابی او را به مناصب عالی در دستگاه حکومت عثمانی فراهم آورد (همو، ۲۲۳/۲). با اینهمه، گویا محیط یا آب و هوای قسطنطنیه با طبع او سازگار نیامد و به رغم کوشش دوستداران او در دولت عثمانی برای نگاه داشتن وی در قسطنطنیه، چندی بعد پایتخت عثمانی را ترک گفت و به لبنان بازگشت و در بیروت اقامت گزید (طرازی، زیدان، شیخو، آل جندی، نیز بستانی، همانجاها).

دو دهه آخر عمر اسیر که از این هنگام آغاز شد، سراسر در فعالیتهای علمی و ادبی گذشت. او از یک سو به تدریس در مراکز علمی و آموزشگاههای مهم بیروت مانند مدرسه ملی بطرس بستانی، مدرسه عیبه، مدرسه ثلاثه اقمار، مدرسه حکمت یوسف دبس و دانشکده انجیلی سوریه روی آورد و از سوی دیگر به تحقیق و تألیف پرداخت و آثاری در موضوعهای گوناگون از فقه و لغت تا شعر و نمایشنامه پدید آورد (نک: آثار). به علاوه، بخشی از فعالیتهای او در این دوره در عرصه روزنامه نگاری گذشت و او چندی دبیری و سردبیری روزنامه‌های *ثمرات الفنون و لسان الحال* را بر عهده داشت (طرازی، ۱۳۷/۱-۱۳۸؛ زیدان، شیخو، نیز بستانی، همانجاها؛ آل جندی، ۳۲۶-۳۲۵/۲). مجالس درس او نیز همچنان مورد توجه و استقبال مشاهیر آن عصر اعلم از مسلمان و مسیحی بود. از جمله ایشان می‌توان از گریگوریوس چهارم، اسقف اعظم کلیسای ارتدکس انطاکیه، و مارتین هارتمن، استاد زبان عربی در مدرسه زبانهای شرقی برلین، نام برد که در سالهای آخر عمر اسیر از مجالس درس او بهره می‌بردند (طرازی، ۱۳۸/۱؛ آل جندی، ۳۲۵/۲). یوسف اسیر در بیروت درگذشت و در مقبره باشوره به خاک سپرده شد (طرازی، زیدان، نیز بستانی، همانجاها).

دانش دوستی، وارستگی و خوشرویی اسیر، از او شخصیتی محبوب و در خور احترام ساخته بود و افراد مختلف با گرایشها و مذاهب گوناگون می‌توانستند از دانش او که به خصوص در عرصه‌های ادبی و اسلامی بسی گسترده بود، بهره گیرند.

اسیر از نسل نخست پیشگامان نهضت ادبی عرب در لبنان شمرده می‌شود. کوششهای او به خصوص در لغت و ادب عربی سبب شده که او را همچون احمد فارس شدیاق و ابراهیم احذب از ارکان فصاحت عرب در سده ۱۹م به شمار آورند (کشلی، ۵۳؛ یازجی، ۷۵، ۸۱). او که دانش آموخته الازهر و ادیب و فقیهی چیره دست بود، هم نماینده میراث فکری و فرهنگی گذشتگان شمرده می‌شد و هم به اقتضای زمان با ادب و فرهنگ نوین کمابیش آشنایی یافته بود. و در این میان البته طبیعی است که انس او با سنتهای فکری و فرهنگی کهن بسی بیشتر از پیوند او با

بزرگ منصوری محل اجتماع بسیاری از دستدارانش شد. از جمله بزرگانی که از مجالس عمومی یا خصوصی او در طرابلس بهره‌می‌بردند، یوحنا حاج، اسقف اعظم مارونیه، و یوحنا حبیب، مؤسس جمعیت مبلغان مارونی را می‌توان یاد کرد که هم شیفته مقام علمی اسیر شده بودند و هم شیفته لطف سخن و نرمخویی او (طرازی، ۱۳۵/۱-۱۳۷؛ زیدان، آل جندی، نیز بستانی، همانجاها).

اسیر در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م راهی بیروت شد. این شهر خوش آب و هوا در آن زمان به برکت فعالیتهای فرهنگی و آموزشی هیأت‌های مسیحی و گسترش مدارس و چاپخانه‌ها زفته رفته رونقی می‌یافت و به تدریج در برابر قاهره که دوره‌ای از درخشش سیاسی و علمی را پشت سر گذاشته بود، خودنمایی می‌کرد. اسیر در این شهر زمینه‌ای مساعد برای فعالیتهای خود یافت. نخست به ریاست دبیران دادگاه شرح بیروت برگزیده شد و در همان حال به همکاری با هیأت مبلغان آمریکایی برای ترجمه کتاب مقدس به زبان عربی پرداخت. برخی از اعضای این هیأت مانند کرنلیوس واندیک نزد او زبان عربی آموختند. به علاوه، او بسیاری از سرودهای مذهبی مسیحیان را که از کتاب مقدس برگرفته شده بود، برای ایشان به نظم عربی درآورد. سپس منصب افتا در شهر عکا به وی سپرده شد و او تا ۱۲۷۶ق/۱۸۶۰م در این مقام بود (طرازی، ۱۳۷/۱؛ زیدان، نیز بستانی، همانجاها؛ آل جندی، ۳۲۶-۳۲۵/۲).

با ورود فؤاد پاشا وزیر امور خارجه حکومت عثمانی به لبنان در همان سال مرحله دیگری از فعالیتهای دولتی اسیر آغاز شد که تا چند سال ادامه یافت. فؤاد پاشا که برای فرونشاندن آشوبهای داخلی لبنان و جلوگیری از مداخله فرانسه در آن کشور به آن ناحیه سفر کرده بود، اسیر را به سمت دادستانی در جبل لبنان منصوب کرد (طرازی، زیدان، آل جندی، نیز بستانی، همانجاها). فعالیت اسیر در جبل لبنان مصادف با حکومت داوود پاشا در لبنان بود و مشاهده اوضاع و مسائل مردم در آن ناحیه ظاهراً او را نیز همچون داوود پاشا به فکر گسترش قلمرو جبل لبنان و یکپارچه کردن آن با شهرهای بزرگ ساحلی و نواحی شرقی لبنان انداخت (بستانی، ۳۷۶/۱۳؛ نیز نک: خاطر، ۳۴). این فعالیتها البته مانع کارهای ادبی و ذوقی اسیر نبود و او مثلاً گاه مقالاتی در روزنامه لبنان می‌نوشت و خود در شعری به این نکته اشاره کرده است (طرازی، نیز بستانی، همانجاها).

با پایان گرفتن حکومت داوود پاشا در لبنان و بازگشت او به قسطنطنیه، وظایف دولتی اسیر نیز پایان یافت و او نیز، گویا همزمان با داوود پاشا، لبنان را ترک گفت و راهی قسطنطنیه شد تا در آنجا به دور از کشاکشهای قضایی و حقوقی فعالیتهای علمی خود را از سر گیرد. در آن شهر، دو منصب مهم همزمان به وی سپرده شد: یکی استادی در دانشسرای عالی (دارالمعلمین الکبری) و دیگری ریاست تصحیح در دایرة نظارت معارف (طرازی، زیدان، نیز بستانی، آل جندی، همانجاها؛ شیخو، ۷۵/۲). او در همان حال به نوشتن مقالاتی در *الجوانب*، نشریه معروف احمد فارس شدیاق در قسطنطنیه، نیز می‌پرداخت (طرازی،

برخی مفقود شده، یا در آتش سوخته‌اند (طرازی، ۱۳۷/۱؛ آل جندی، ۳۲۶/۲؛ بستانی، ۳۷۷/۱۳).

مآخذ: آل جندی، ادهم، اعلام الادب والفن، دمشق، ۱۹۵۸م؛ بستانی، خاطر، احمد، عهد المتصرفین فی لبنان، بیروت، ۱۹۶۷م؛ زیدان، جرجی، مشاهیر الشرق، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ شیخو، لويس، الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۲۲م؛ طرازی، فیلیپ، تاریخ الصحافة العربیة، بیروت، ۱۹۱۳م؛ عطاءالله، رشید یوسف، تاریخ الآداب العربیة، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ فاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کتلی، حکمت، المعجم العربی فی لبنان، بیروت، ۱۹۸۲م؛ واندیک، ادوارد، کشفاف التنوع، قاهره، ۱۸۹۶م؛ یازجی، کمال، رواد النهضة الادبیة، بیروت، ۱۹۶۲م.

مهران ارزنده

آسیر اصفهانی (یا شهرستانی)، میرزا جلال فرزند میرزا مؤمن متخلص به اسیر از شعرای دوره صفویه در نیمه اول سده ۱۱ق/۱۷م و از بنیان‌گذاران سبک هندی.

خاندان اسیر از سادات نامدار شهرستانک (روستایی نزدیک اصفهان) بودند (نصرآبادی، ۹۵؛ صدیق، ۲۶؛ آفتاب، ۵۴؛ آزاد، ۵۳؛ واله، ۱۰۱). صفا ولادت وی را در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م آورده است (تاریخ... ۱۲۱۲/۲). گفته‌اند که دختر شاه‌عباس اول، ملک نسا بیگم همسر وی بود (نصرآبادی، صدیق، آزاد، همانجاها؛ فلسفی، ۲۰۲/۲؛ تربیت، ۳۲۲) و ظاهراً پیش از مرگ پدر (۱۰۳۸ق) درگذشت (فلسفی، همانجا)؛ در این صورت تاریخ ۱۰۲۹ق برای تولد اسیر درست نمی‌نماید.

منابع از استادان وی تنها به فصیحی هروی اشاره کرده‌اند (نک: صدیق، آزاد، همانجاها؛ ایمان، ۶۳). او خود از فصیحی به‌عنوان استاد خویش نام برده (ص ۳۰۷)، و به شاگردی در مکتب وی اشاره کرده است (ص ۲۸۱، ۲۸۵). تحصیل او نزد فصیحی به احتمال بسیار می‌بایست پس از سفر این شاعر از هرات به اصفهان (۱۰۳۱ق) بوده باشد (صفا، همان، ۱۲۱۳/۲). با این حال، ارادت وی به صائب چنان بوده که گاه بر شاگردی او نزد فصیحی سایه می‌افکنده است (ص ۳۰۷، ۵۴۳). با اینهمه، نمی‌توان وی را شاگرد صائب دانست؛ چه، صائب نیز بارها به گفته خود «تبع سخن میرزا جلال» کرده (نک: ۱۸۹۶/۴)، و نیز در جنگی که از سروده‌های شعرا گرد آورده، ابیاتی چند از اسیر برگزیده است (نک: بی‌گناه، ۱۱).

ذوق ادبی و هنری اسیر و انتسابش به خاندان شاهی سبب شد که خانه وی محفل شعرا و سخنوران شود (نک: نصرآبادی، ۹۶، ۳۲۸، ۳۹۹-۴۰۰؛ صدیق، آزاد، واله، همانجاها؛ کوپاموی، ۴۷؛ بی‌گناه، ۶). او از برخی از اینان چون نظیری در دیوان خویش یاد کرده است (نک: ص ۲۴۵، ۲۷۳). کسانی چون کلیم کاشانی نیز وی را ستوده‌اند (ص ۲۹۹). با آنکه اسیر در برخی از ابیاتش اشاراتی به پیری خویش کرده است (مثلاً نک: ص ۳۷۶، ۳۹۳)، اما اینگونه سروده‌ها را شاید بتوان بیانی شاعرانه از حالات روحی وی دانست؛ چه، آنانکه شرح حال وی را نوشته‌اند، درگذشت او را در جوانی دانسته‌اند (نک: نصرآبادی، ۹۶؛

روشها و اندیشه‌های تازه‌ای بوده باشد که به خصوص در نیمه دوم عمر او کشورهای عربی را فرامی‌گرفت. با نگاهی به عناوین و موضوعهای تألیفات او که بیشتر فقهی و ادبی است، به خوبی می‌توان به این نکته پی برد. اشعار او نیز مانند سروده‌های معاصرانش با آنکه حاکی از کوشش برای رهایی از انحطاط و بهره‌گیری از میراث شعری گرانبهای عصر عباسی است، چندان بهره‌ای از اصالت و ابداع شخصی ندارد و بیش از آنکه نشان دهنده پیوندی واقعی میان شاعر و روزگار او باشد، حاکی از شخصیت گروهی از شاعران است که در آغاز عصر نوین همچنان به سرمشق ادبی قدما دل بسته بودند (فاخوری، ۶۶۰) و طبعاً اندیشه و عمل اجتماعی ایشان نیز جز مقدمه تحولی بزرگ تر و گسترده تر نبود (بستانی، همانجا).

آثار: ۱. ارشاد الوری لئار القری، در نحو که ردی است بر نار القری فی شرح جوف الفراء اثر ناصیف یازجی. این کتاب در قسطنطنیه (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) به چاپ رسیده است. ۲. دیوان، که به نام الروض الاریض نیز معروف است و بخشی از اشعار اسیر شامل قصاید و موشحات و جز آنها را در برمی‌گیرد. این کتاب در بیروت (۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) منتشر شده است. ۳. رائض الفرائض، ارجوزه‌ای است فقهی شامل ۵۲۰ بیت در مبحث ارث بر پایه مذهب حنفی که در بیروت (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) به چاپ رسیده است. ۴. رد الشهم للسهم، در رد الشهم الصائب اثر سعید شرتونی که آن نیز نقدی است بر غنیة الطالب و منیة الراغب اثر احمد فارس شدیاق در صرف و نحو، اسیر رد الشهم را به درخواست احمد فارس شدیاق و در دفاع از کتاب او نوشت؛ با اینهمه، در بسیاری از موارد درستی انتقادهای شرتونی را پذیرفته است. این کتاب در قسطنطنیه (۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م) منتشر شده است. ۵. رساله الجراد، فرهنگ کوچکی است به سبک لغت‌نامه‌های تک موضوعی کهن در وصف ملخ و نامها و ویژگیهای آن که در بیروت (۱۸۶۵م) به چاپ رسیده است. ۶. سیف النصر، نمایشنامه‌ای است که در بیروت منتشر شده، و از معدود آثار اسیر است که نشان از گرایش به سبکها و موضوعهای ادبی نوین دارد (بستانی، همانجا). ۷. شرح اطواق الذهب زمخشری، شامل ۱۰۰ مقاله در مواعظ و حکم که در بیروت (۱۲۹۳ق) به چاپ رسیده است. ۸. شرح رائض الفرائض، شرح مسوطی است بر رائض الفرائض (نک: اثر شمه ۳) که در بیروت (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) منتشر شده است. ۹. المجلة، در قوانین شرع و احکام قضایی در قلمرو عثمانی که در بیروت (۱۹۰۴م) به چاپ رسیده است. ۱۰. مجموع الاسیر، دست نوشته‌ای است در ۶۷۲ صفحه، شامل گزیده‌های منثور و منظوم و رسایل و مقالات اسیر به خط خود وی که در اختیار ورثه صلاح اسیر نواده اوست (بستانی، همانجا). ۱۱. هدیة الاخوان فی تفسیر ما ابهم علی العامة من الفاظ القرآن، که در بیروت منتشر شده است، ولی برخی آن را تألیف مصطفی اسیر پسر وی دانسته‌اند (واندیک، ۴۹۶).

کتابها و نوشته‌های دیگری نیز به اسیر نسبت داده‌اند که به روایت

صدیق، آزاد، کوپاموی، همانجاها؛ آغا احمد، ۱۵۶). بیشتر تذکره نویسان مرگ وی را در ۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م (صدیق، آزاد، کوپاموی، آغا احمد، همانجاها)، و برخی نیز در ۱۰۴۰، یا ۱۰۶۹ق ذکر کرده‌اند (نکا: صفا، همان، ۵/۱۲۱۴، گنج...، ۱۰۲/۳). در این میان ۱۰۴۰ق به سبب وجود ماده تاریخ ۱۰۴۴ که اسیر در دیوان خود آورده (ص ۹۶)، نادرست است.

اسیر را می‌توان از پیشروان سبک هندی به‌شمار آورد. مضامین وی چنان به تخیل و تصویرسازی آمیخته است که برخی از تذکره‌نویسان او را «بانی بنیاد خیال‌بندی» خوانده‌اند (نکا: لودی، ۷۶). اگرچه، اسیر با صائب هم عصر بوده است و هر دو متعلق به یک مکتب بوده‌اند و حتی اسیر در جایی می‌گوید: «شعری بگو اسیر که صائب کند پسند» (ص ۵۲۴)، اما وی زبان و سبکی خاص خود دارد. اسیر در محسوس کردن معانی انتزاعی (شفیعی، ۸۴۷)، و آفرینش ترکیبهای مجازی و استعاری (مثلاً ص ۲۸۷، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۳۸، ۳۳۹، جم؛ نک: صفا، تاریخ، ۵/۱۲۱۵-۱۲۱۶)، با استفاده از دو اسم ذات یا معنی، یا یک اسم ذات و یک معنی (بی‌گناه، ۱۶) بسیار چیره دست است. با آنکه اسیر به هندوستان نرفته بود، اشعارش در آن کشور مشهور بوده است (نکا: سرخوش، ۳) و طرفداران سبک هندی در هندوستان از آغاز سده ۱۲ق به بعد از سبک او پیروی کرده‌اند (خوشگو، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۴۹؛ صفا، گنج، همانجا؛ زرین کوب، ۱۳۵). او نیز چون دیگر شعرای این سبک در سرودن غزل چیره دست بوده است و شفیع‌ی او را در سرودن غزلهایی با وزنهای کوتاه موفق‌تر می‌داند (ص ۸۴۶-۸۴۷).

شعر اسیر برخلاف اشعار چکامه سرایان سده‌های ۱۱ و ۱۲ق تنها مضمون‌سازی و معناگویی نیست و گاه غزلیاتش - شاید از آن روی که وی از جمله آغازگران سبک هندی بوده است - هنوز رنگی عراقی دارد (بی‌گناه، ۱۴). ویژگی دیگر غزلیات اسیر که در شعر شعرای سبک هندی کمتر یافت می‌شود، هماهنگی موضوعی از مطلع تا مقطع یک غزل است (همو، ۱۵-۱۶). با این حال، برخی تذکره‌نویسان شعر او را دارای غث و سمین دانسته‌اند (نکا: صدیق، آفتاب، آزاد، همانجاها). از اسیر قصاید بسیاری در ستایش از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) (نکا: ص ۴۲-۴۴، ۵۷-۵۸، ۴۹۲، ۵۱۵-۵۱۷، جم)، و نیز چند قصیده در ستایش از شاه صفی (نکا: ص ۹۴-۹۶) برجای مانده است. با اینهمه، قصاید اسیر چندان پرمایه نیست.

دیوان وی نخست در ۱۲۹۶ق/۱۸۸۰م در لکهنو، و پس از آن در ۱۳۱۴ق/۱۸۹۷م در کانپور هند به چاپ رسید و منتخبی از آن نیز به کوشش حبیب‌الله بی‌گناه با عنوان *از دیوان اسیر شهرستانی*، در مشهد (۱۳۴۸ش) منتشر شده است. بر دیوان اسیر شروچی نگاشته‌اند که از جمله آنهاست: شرح معجز کابلی و شرح مهتاب رانی یا عنوان گلشن معانی که تفسیر محمد منیر را از ابیات تحریر کرده، و مطالبی نیز خود بر آن افزوده است. شرح دیگری نیز از دیوان اسیر موجود است که شارح آن شناخته نیست (منزوی، ۷/۸۳۴-۸۳۵).

مآخذ: آزادبلگرامی، میرغلام علی، *سرو آزاد*، لاهور، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ آغا احمد، *هفت آسمان*، کلکته، ۱۸۷۳م؛ آفتاب رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ اسرافغفانی، میرزا جلال، دیوان، نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش، شه ۸۶۵؛ ایمان، رحم علیخان، *منتخب اللطایف*، به‌کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بی‌گناه، حبیب‌الله، مقدمه بر *از دیوان اسیر شهرستانی*، مشهد، ۱۳۲۸ش؛ تربیت، محمدعلی، «یک صفحه مختصر»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۱ش، س ۱۳، شه ۱؛ خوشگو، بندرین داس، *سفته*، پته، ۱۹۵۹م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *سیری در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرخوش، محمدافضل، *کلمات الشعراء*، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، «*اسیر شهرستانی*»، سخن، تهران، ۱۳۲۸ش، دوره ۱۹، شه ۱؛ صائب تبریزی، محمدعلی، دیوان، به‌کوشش محمد قهرمان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صدیق‌حسن‌خان، محمد، *شمع انجمن*، به‌کوشش عبدالمجید، بهیوال، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *گنج سخن*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کلیم کاشانی، دیوان، به‌کوشش پرتو بیضایی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ کوپاموی، محمد قدرت‌الله، *نتایج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ لودی، امیر شیرعلی، *مرآة الخیال*، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ منزوی، خطی مشترک؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به‌کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ واله داغستان، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۵۳۵ ب.

آسیر گَزه، قلعه‌ای کهن در شمال شهر برهان پور در ایالت مادھیاپرادش هند که در ۲۱° و ۲۸° عرض شمالی و ۷۶° و ۲۳° طول شرقی قرار دارد (علوی، 134/III).

نام این قلعه در منابع به صورتهای اسیر، آسیر و اثیر آمده است (کنبو، ۱۴۳/۲، ۱۵۸؛ طباطبایا، ۷۷، ۷۸، ۲۲۱؛ ابوالفضل، اکبرنامه، ۳/۷۶۷، آیین...، ۱۰۸/۲). مورخان «اسیر» را برگرفته از نام اسا اهیر حاکم این منطقه در سده‌های ۸-۹ق/۱۴-۱۵م دانسته، و نوشته‌اند که این قلعه توسط اسلاف او بنا شده بود و وی بر استحکام آن افزود. آنگاه نام او بر قلعه نهاده شد که بعدها به سبب کثرت استعمال تخفیف یافته، به صورت «اسیر» درآمد (فرشته، ۲/۲۷۷-۲۷۸؛ شاهنوازخان، ۳/۹۱۷). قلعه اسیر گره در حدفاصل دورودخانه نازمادا و تاپتی، بر بلندیهای ساتپورا، در ۱۸ کیلومتری شمال شرقی برهان پور واقع شده است و راه‌آهن سراسری هند از نزدیک آن می‌گذرد (لاور، 304؛ «اطلس...»، 76، 79؛ آسیاتیکا، I/184). در دوره مغولان هند، اسیر گره یکی از سرکارهای (نواحی) بزرگ صوبه خاندیش بود که منطقه وسیعی را در بر می‌گرفت (علوی، 138-134، III/129، نیز نقشه).

قلعه اسیر گره سابقه‌ای کهن دارد. این قلعه نخست مرکز قدرت راجپوتهای چوهان بود. در ۶۹۵ق/۱۲۹۶م نخستین بار قلعه اسیر گره توسط علاءالدین خلج به تصرف مسلمانان درآمد و خاندان چوهان منقرض شد. سپس خاندانی از طایفه گله‌دار اهیر در آنجا به حکومت رسیدند که خراج‌گزار سلاطین مسلمان دهلی بودند (لعل، 51؛ جوشی، «خاندیش»، EI², IV/1023; I/494).

۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م: کتب، محمد صالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷ م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۸۷۴ ق/۱۸۷۴ م؛ نیز: Alavi, R.A., «Mughal Geographical Accounts of Khandesh», *Medieval India, Bombay etc.*, 1975; *Asiatica; An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1978; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; EI²; Finch, W., «Travels», *Early Travels in India*, ed. W. Foster, Lahore, 1978; Hawkins, W., «Travels», *Early Travels in India*, (vide: Finch); Joshi, P.M., «Historical Geography of Medieval Deccan», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1973; id., «Khandesh», *ibid*; Lal, K.S., *History of the Khaljis*, Hyderabad, 1980; Law, B. Ch., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi, 1984; Sherwani, H.K., «The Qutb Shāhis», *History of Medieval Deccan* (vide: Joshi).

مجید سمعی

اسیر لکنهوی، میر مظفر علی (۱۲۲۹-۱۲۹۹ ق/۱۸۱۴-۱۸۸۲ م)، ادیب، شاعر، مترجم و نویسنده به زبان فارسی و اردو در شبه قاره. پدر وی میر مددعلی مایل از اخلاف محمد صالح کروری بود و نسب به عباس ابن علی (ع) می‌رساند (عشرت، ۲۷، ۲۹؛ سری رام، ۲۹۹/۱). اسیر در امیتی از توابع لکنه زاده شد و در ۱۰ سالگی به لکنه رفت. تحصیلات ابتدایی و عربی و فارسی را نزد پدر و عمومی خود میرسیدعلی به انجام رسانید و نزد میرزا کاظم علی و میر قائم علی، آثاری چون حدیقه سنایی خواند (عشرت، سری رام، همانجاها؛ غروج، ۱۷۸) و از درس برخی از استادان «فرنگی محل» نیز بهره برد (سکسینه، ۲۳۲/۱؛ سری رام، همانجا). اسیر از همان ابتدا به شعر و سخن سرایی علاقه داشت و در محافل شعرا شرکت می‌کرد. از همین رو، به محضر غلام همدانی، متخلص به مصحفی راه یافت و چنانکه مصحفی درباره او پیش بینی کرده بود، در اندک زمانی سرآمد شد (عشرت، ۲۸-۳۰؛ سری رام، همانجا) و بسیاری از شاعران چون امیر مینایی و اسد و شوق نزد او پرورش یافتند و حتی کسانی چون واجد علی شاه و نواب یوسف علی خان ناظم والی رامپور، در شعر و سخن سنجی از وی بهره می‌گرفتند (سری رام، سکسینه، همانجاها؛ رضوی، ۳۲۵/۲-۳۲۸، که نام ۷۷ تن از شاگردان او را آورده است).

اسیر مذهب تشیع داشت و به همین سبب در دربار حکمرانان آورده که شیعی مذهب بودند، جایگاه ویژه‌ای یافت و به خدمت ۳ تن شاهان اوده، نصیرالدین حیدر، امجد علی شاه و واجد علی شاه، درآمد. اگرچه در دوره واجد علی شاه به دسیسه وزیر وی علیقتی خان به سبب دوستی با امین الدوله چند روزی زندانی شد، با اینهمه، همچنان از عنایت شاه برخوردار بود و از سوی او به دبیری و ندیمی برگزیده شد و لقب «تدبیرالدوله مدبرالملک میر مظفر علی خان بهادر جنگ» یافت (عشرت، سری رام، سکسینه، همانجاها).

پس از انقراض سلطنت اوده، واجد علی شاه از لکنه به کلکته تبعید شد و بسیاری از ندیمان او را همراهی کردند، اما اسیر در لکنه ماند. از این رو، واجد علی از او سخت آزرده خاطر شد (غروج، سکسینه، همانجاها). چندی بعد اسیر به دربار رامپور راه یافت و به خدمت نوابان

در سده ۸ ق/۱۴ مناطق مجاور اسیرگره زیر فرمان ملک راجا فاروقی قرار گرفت و او به سبب روابط دوستانه‌ای که با اساهیر داشت، به اسیرگره حمله نکرد (جوشی، همان، I/496)، اما نصیر خان فاروقی (حک ۸۰۱-۸۴۱ ق/۱۳۹۹-۱۴۳۷ م) این قلعه را تسخیر کرد و غنایم فراوانی به دست آورد و پس از آن، قلعه اسیرگره مهم‌ترین مرکز قدرت و پایداری خاندان فاروقی شد. در بسیاری از منابع، از این خاندان با عنوان «والیان اسیر و برهان پور» یاد شده است (شاهنواز خان، ۹۱۷/۳-۹۱۸؛ فرشته، ۲۷۷/۲-۲۷۹؛ طباطبا، ۵۵؛ آسیاتیکا، همانجا).

قلعه اسیرگره به سبب محافظت از جاده شمال هند به منطقه دکن از لحاظ نظامی اهمیت بسیار داشت (جوشی، «جغرافیای...»، I/13). حکام مغول هند برای تصرف این قلعه تلاش فراوان کردند. در ۹۶۹ ق/۱۵۶۲ م پیر محمدخان سردار اکبر شاه مغول، اسیرگره را متصرف شد و کشتار بسیار کرد، اما پس از آن شکست خورد و مجبور به عقب‌نشینی شد. بهادرخان فاروقی (حک ۹۸۴-۱۰۰۹ ق/۱۵۷۶-۱۶۰۰ م) پس از هجوم اکبر شاه مغول در ۱۰۰۸ ق/۱۵۹۹ م در قلعه اسیرگره پناه گرفت، اما پس از یک سال به سبب بروز طاعون و گرسنگی مجبور به تسلیم و واگذاری قلعه به او شد، و حکومت ۲۰۰ ساله خاندان فاروقی به پایان رسید (ابوالفضل، اکبرنامه، ۱۶۷/۲-۱۶۸، ۷۶۶/۳-۷۶۷، ۷۸۰-۷۸۵؛ خافی خان، ۴۵۱/۳-۴۵۲، ۴۵۹؛ بداونی، ۵۰/۲). تصرف قلعه اسیرگره موجب باز شدن مسیر دکن برای سپاهیان مغول شد.

در دوره مغولان هند، قلعه اسیرگره مرکز ناحیه اسیر بود و ۳ قلعه کوچک‌تر در اطراف آن قرار داشت و شهری بزرگ در پای آن بود و به سبب دیوارهای بلند و تجهیزات نظامی، دسترسی به آن آسان نبود (ابوالفضل، آیین، ۱۰۷/۲؛ کتب، ۱۴۳/۱-۱۴۴). جهانگردان اروپایی سده ۱۱ ق/۱۷ م از اسیرگره به عنوان یکی از ۶ قلعه مستحکم هند یاد کرده‌اند که پادشاهان مغول بخشی از خزانه خود را در آن نگهداری می‌کردند (فینچ، 139-140؛ هاوکینز، 99-100). در ۱۰۳۲ ق/۱۶۲۳ م شاه جهان هنگام شورش برضد پدرش جهانگیر در قلعه اسیرگره پناه گرفت و بعدها (در ۱۰۶۳ ق/۱۶۵۳ م) مسجدی در آن بنا کرد (شروانی، EI²:I/462).

در ۱۱۷۳ ق/۱۷۶۰ م هنگام هجوم احمدشاه درانی (ه م) به هند، قلعه اسیرگره به تصرف نیروهای هندو مذهب مراده درآمد و از اختیار مسلمانان خارج شد (شاهنواز خان، ۳۵۶/۲، ۹۱۶/۳). در ۱۸۰۳ م سربازان انگلیسی قلعه اسیرگره را متصرف شدند و آنجا به صورت جزئی از مستملکات انگلیس در هند درآمد (برجس، 284، 312؛ بریتانیکا).

مآخذ: ابوالفضل غلامی، آیین اکبری، لکنه، ۱۸۹۳ م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹-۱۸۸۶ م؛ بداونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۵ م؛ خافی خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، منتخب اللباب، به کوشش ولزلی هیک، کلکته، ۱۹۲۵ م؛ شاهنواز خان، مصصام‌الدوله، مآثر الامرا، ج ۲، به کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۸۹۰ م، ج ۳، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ ق؛ طباطبا، علی، برهان مآثر، دهلی،

همانجا). اسیر معیار الاشعار تألیف نصیرالدین طوسی را به نام زر کامل عیار به اردو در آورده است. این ترجمه نخستین بار در ۱۳۲۳ق/ ۱۹۰۵م در لکهنو به چاپ رسید و در ۱۹۸۳م تجدید چاپ شد.

مآخذ: تجمل حسین خان، مرغوب جهان، لکهنو، ۱۳۰۷ق؛ رضوی، سرفراز علی، مآخذات، کراچی، ۱۹۸۱-۱۹۸۲م؛ سری رام، خمخانه جاوید، دهلی، ۱۳۲۵ق؛ سکینه، رام بابو، تاریخ ادب اردو، ترجمه میرزا محمد عسکری، کراچی، سیل، روزنیدرد، جامع الاشعار، مدرس، ۱۸۸۳م؛ عزوج، عبدالرئوف، تذکره فارسی گو شعرائی اردو، کراچی، ۱۹۷۱م؛ عشرت، محمد عبدالرئوف، آب بقا، به کوشش جعفر علی نشتر، لکهنو، ۱۹۲۸م؛ ناصر، سعادت علی، تذکره خوش معرکه زیبا، به کوشش مشفق خواجه، لاهور، ۱۹۷۰م؛ نجم‌الغنی رامپوری، محمد، تاریخ اردو، کراچی، ۱۹۸۳م؛ نورالحسن، نگارستان سخن، بهیوال، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1984.

عارف نوشاهی

اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی (د ۹۱۲ق/ ۱۵۰۶م)، عارف، شاعر و از مشایخ سلسله نوریخشیه که «اسیری» تخلص می‌کرد و بدان شهرت یافت. از سال ولادت او اطلاع دقیقی در دست نیست. اینکه برخی از معاصران او را متولد حدود سال ۸۴۰ق دانسته‌اند (نک: فسایی، ۱۹۹۵؛ رکن‌زاده، ۳/۳۰۰)، درست نیست، زیرا وی در ۸۴۹ق که دست ارادت به سید محمد نوریخش (د ۸۶۹ق) داده، در «عنفوان شباب» بوده است، جوانی که «علوم صوریه» را تحصیل کرده بود و می‌توانست به تنهایی و پنهان از بستگان به سفر رود (اسیری، مفاتیح...، ۶۷، ۵۸۶، اسرار...، ۲۵۶). در این هنگام ظاهراً بایستی در حدود ۱۶ یا ۱۷ ساله بوده باشد، از این رو می‌توان گفت که ولادت او به تقریب در حدود سال ۸۳۳ق و قطعاً در لاهیجان یا نواحی آن بوده است.

اسیری در زادگاه خود مقدمات علوم ظاهری را فرا گرفت و درد «عشق معرفت» در او پیدا شد و در رجب ۸۴۹ با یکی از ابدال همان نواحی آشنایی حاصل کرد و به راهنمایی او به خدمت سیدمحمد نوریخش که در آن هنگام در روستای شفت، از نواحی گیلان، اقامت داشت، رسید (همان، ۲۵۲-۲۵۶). نوریخش او و دو سالک دیگر را که به طلب دیدار شیخ با وی همراه شده بودند، با آغوش باز پذیرفت و گرامی داشت. اسیری روز پس از ورود، به دست نوریخش «توبه» کرد و از او «ذکر خفی» گرفت و پس از مواظبت و ممارست در نوافل، «ذکر چهار ضربی» را فرا گرفت (همان، ۲۵۷-۲۶۳؛ همو، مفاتیح...، ۶۷) و در این حال، گاه به خدمت مطبخ و گاه به سامان دادن اصطبل خانقاه او می‌پرداخت و گاه نیز به عنوان «فزازش آستان» به خدمت او مشغول بود (همو، اسرار، ۲۶۳).

اسیری سالها در خدمت خانقاه به سر برد. او خود این مدت را ۱۶ سال یاد می‌کند (مفاتیح، ۵۸۶) و در این مدت در عالم معرفت و شناخت و شهود عرفانی به تجارب و حقایقی دست یافت (همو، اسرار، ۲۶۴). به بعد، نیز نک: دیوان، ۱۱۵، ۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۴-۲۱۵) و پیش از آنکه دوران مریدی و خدمت اسیری نزد نوریخش به ۱۶ سال برسد، در

آنجا، محمدسعید خان، یوسف علی خان و به ویژه محمد کلب علی خان درآمد (سری رام، سکینه، همانجاها). اسیر سرانجام در لکهنو درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همانجا؛ سیل، ۹؛ عشرت، ۳۰؛ نجم‌الغنی، ۱۱۱/۵؛ نورالحسن، ۶). فرزندان وی محمد غضنفر خان متخلص به حکیم و محمد افضل علی خان متخلص به فضل نیز هر دو از بزرگان شعر و ادب اردو بودند (تجمل، ۳۷۲-۳۷۳؛ سری رام، ۱/۳۰۰).

اسیر در علوم بلاغی به ویژه عروض و قافیه چیره دست بود. طبعی روان داشت و گاه شمار ابیات برخی غزلهای او به ۷۰ بیت می‌رسد. اشعار او به همان سبک سنتی لکهنو سروده شده است، اما گاه در سروده‌های او برخی اشعار بیرون از این سبک نیز دیده می‌شود، چنانکه شیوه او در غزل‌سرایی کاملاً متفاوت با معاصران اوست (سری رام، ۲۹۹/۱-۳۰۰؛ سکینه، ۲۳۲/۱؛ عشرت، همانجا؛ ناصر، ۵۳۱/۱).

آثار:

الف - فارسی: ۱. اضافت، رساله‌ای است مختصر در بیان ۱۴ نوع «اضافت» دستوری. نخستین بار این رساله در مجموعه رسائل اسیر در لکهنو (۱۲۹۰ق/ ۱۸۷۳م) و بار دیگر در ۱۳۳۳ق/ ۱۹۱۵م در کانپور به چاپ رسید. ۲. روضه القوافی. اسیر این رساله کوتاه را در ۱۲۶۱ق/ ۱۸۴۵م به خواهش برادرزاده خود میرهادی علی تألیف کرد و در آن به بررسی قوافی اشعار پرداخته است. ۳. شجرة العروض. اسیر این رساله را نیز به خواهش هادی علی درباره عروض نگاشته است. این اثر و اثر پیشین در رسائل اسیر به چاپ رسیده است. ۴. کربلای معلی، یا ریاض المسلمین. اسیر در این اثر که در ۱۲۹۵ق/ ۱۸۷۸م نگاشته شده، واقعه شهادت امام حسین (ع) و مصائب اهل بیت را با بهره‌گیری از یکی از آثار محمدباقر مجلسی در قالب مثنوی به نظم کشیده، و در دیباچه کتاب، واجد علی شاه و نواب محمد کلب علی خان را ستوده است. این مثنوی در ۱۳۱۷ق/ ۱۸۹۹م در کانپور منتشر شده است. استوری به خط ریاض المسلمین را که به فارسی سروده شده، ترجمه اردوی حق‌الیقین مجلسی دانسته است (III/138). ۵. گلشن تعشق، مجموعه غزلیات، قطعات، قصاید، مثنویها و انواع دیگر اشعار اوست. در این دیوان قصیده‌ای مصنوع در وصف واجد علی شاه آمده که از حروف هر مصراع آن به حساب جمل تاریخ ۱۲۶۷ق به دست می‌آید. گلشن تعشق در ۱۳۱۷ق/ ۱۸۹۹م در لکهنو به چاپ رسیده است. ۶. مجمع البحرین دولسانین. این مجموعه شعر در ستایش ۱۴ معصوم (ع) سروده شده، و در ۱۳۲۴ق/ ۱۹۰۶م در لکهنو منتشر شده است. ۷. تشریح الحروف (رضوی، ۳۲۴/۲).

ب - اردو: از اسیر ۶ دیوان شعر به اردو بر جای مانده که از آن میان ۴ دیوان چاپ شده است. اشعار عاشقانه او در ۳ دیوان به نامهای دیوان اسیر، ریاض حقیقت و گلستان سخن، و مناقب در دیوان گلدسته امانت گرد آمده، و کلیات قصایدش به طور جداگانه تدوین شده است. افزون بر اینها، مثنویهای دره التاج و معارج الفضائل را در بیان کرامات امامان سروده، و نیز فوائد مظفریه را در نحو عربی نگاشته است (عشرت،

اگر این نکته درست باشد، می‌توان گفت که اسیری پیش از جلوس شاه اسماعیل (۹۰۷ق) با صفویان رابطه داشته، و در ۹۰۰ق از شیراز به زادگاه خود سفر کرده، و با شاه اسماعیل در آنجا آشنایی و ارتباط حاصل کرده است. به هر حال، ارتباط اسیری با شاه اسماعیل صفوی ارتباطی صمیمی و نزدیک بوده است، چنانکه پرسش شاه اسماعیل از وی در مورد سیاه‌پوشی او، و پاسخ اسیری مبنی بر اینکه جامه سیاه او نشان واقعه کربلا و استمرار عزای عاشورا است، حکایت از آن دارد که ظاهراً در ۹۰۹ق، شاه اسماعیل از خانقاه نوریه دیدن کرده (نک: شوشتری، ۱۵۲/۲-۱۵۳؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳، EI², 7/604)، و دیدار-هایی بین او و شاه اسماعیل وجود داشته است؛ خاصه آنکه به احتمال قریب به یقین شاه اسماعیل املاک و رقبای و وقف خانقاه اسیری کرده، و تولیت خانقاه و موقوفات آن را به او و اعقابش تفویض نموده است (نک: شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، فرصت، همانجا). علاوه بر اینها، سیاه‌پوشی اسیری، هر چند به‌زعم برخی از معاصران به مسائل عرفانی (اتصاف به نور سیاه) مربوط بوده است (نک: سمیعی، ۸۴-۸۵)، در حقیقت حاکی از پسند مذهبی و معتقدات شیعی اوست (قس: شوشتری، همانجا).

او نماینده عرفان و تصوف شیعی است و سند طریقت خود را با ۲۰ واسطه به امام رضا (ع) می‌رساند (نک: مفاتیح، ۵۸۵، «رسائل»، ۳۵۰) و «حج علی» (ع) و آل او را توصیه می‌کند و خود را «وارث علم حیدر» برمی‌شمارد (دیوان، ۳، ۲۳۲)؛ با اینهمه، از پذیرفتن مریدان حنفی و شافعی اجتناب نمی‌کرده است (شوشتری، ۱۵۳/۲). با اینکه اسیری بزرگ‌ترین و ممتازترین خلیفه سیدمحمد نوریخس و به قولی مایه افتخار سلسله نوریخسیه است (همو، ۱۵۰/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۱۲۹/۳؛ زنوزی، ۷۰۵/۲)، و نیز درست است که او خود رهبری را در ذات نوریخس منحصر یافته، و لقای او را برتر از «عزت دنیا و دین» دانسته، و از وی با عناوینی چون «امام الاصفیا» یاد کرده است (اسرار، ۴۹، دیوان، ۸۰، نیز ۱۴۵، ۱۴۷)، اما باید دانست که او به نسبت با مرادش، نوریخس، متعادل‌تر، و از دعاوی منسوب به وی (نک: نظامی، ۱۹۱-۱۹۲) دور بوده است. به همین مناسبت است که او «توسن عرفان» را «تند و حرون» یافته است که عارف می‌باید «عنان» آن را همواره کشیده دارد، و گرنه اختیار را از او می‌گیرد و او را گاه چون حلاج بردار می‌کند و گاه به زندیقی و الحاد مطعون و به جنون منسوب می‌دارد و گاه از مذهب و دین بیرونش می‌برد (اسرار، ۱۸۲). این تعادل در پسندهای عرفانی اسیری موجب شده است که عبدالرحمان جامی - که شدیداً با نوریخس و فرزندش شاه قاسم خصومت داشته (نک: نظامی، ۱۹۱ به بعد) - او را تمجید کند (شوشتری، ۱۵۲/۲؛ هدایت، ۶۳)، ولی اینکه اسیری خود را ساخته «فیض نوریخسی» می‌داند (دیوان، ۶۵) و پیر خود را با «مهدی» قابل قیاس دانسته (نک: اسرار، ۴۹)، نکته‌ای است که متأثر از آراء نوریخس به نظر می‌رسد (قس: نظامی، ۱۹۲). علاوه بر این، مقاطع بسیاری از غزلیات او نام و

سلوک و معرفت به مرتبه‌ای رسیده بود که شیخ دوبار برای او «اجازه‌نامه» نوشت (همو، مفاتیح، همانجا).

وی ظاهراً در ۸۶۵ق، پس از اخذ سومین «اجازه‌نامه» به قصد ارشاد مریدان، پیر و مراد خود را بدرود گفته است (نک: همان، ۶۷، ۵۸۶). اینکه برخی مدت ملازمت اسیری را نزد سیدمحمد نوریخس تا هنگام درگذشت نوریخس (۸۶۹ق)، حدود ۲۰ سال برشمرده‌اند (شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳)، با نص گفتار و تصریح خود او مغایر می‌نماید (نک: مفاتیح، همانجا) و احتمالاً منظور آنان مدت ارتباط آن دو بوده است (نک: صفا، ۵۲۹/۴-۵۳۰).

اسیری در ۱۶ سال ملازمت و خدمت نزد نوریخس، احتمالاً گاه‌گاهی به سیر و سفر می‌پرداخته است. چنانکه از اشارت او در اسرار الشهود (ص ۷۴-۷۵) برمی‌آید، ظاهراً در اواخر آن دوران به تبریز سفر کرده، و مدت ۶ ماه در آن شهر به‌سر برده است. شاید وجود برخی هواخواهان نوریخس در آن خطه (نک: شوشتری، ۱۴۶/۲) موجب شده بود که وی برای بررسی اوضاع و احوال محل و امکان اقامت در تبریز به آن شهر سفر کند. سرانجام، اسیری پس از جدا شدن از مراد خود، در شیراز رحل اقامت افکند و خانقاهی وسیع در محله لب آب، متصل به دروازه باب‌السلام در آن شهر بنا نهاد و آن را به مناسبت شهرت شیخ خود، خانقاه نوریه نام نهاد و در آن به ارشاد مریدان پرداخت (شوشتری، ۱۵۶/۲؛ معصوم‌علیشاه، همانجا؛ فرصت، ۴۶۲؛ نیز نک: فسایی، ۱۱۹۵). در حدود سال ۸۸۲ق به نیت گزاردن حج به مکه رفت و به هنگام بازگشت در شهر زبید یمن به مدت یک سال اقامت گزید. در این مدت بعضی از صوفیان عارف یمن همچون معروف حیرتی هاشمی نزد او برخی از آثار صوفیه را سماع کردند و در جمادی‌الاول ۸۸۳ از دست او خرجه پوشیدند و اجازه‌نامه دریافت داشتند (نک: اسیری، مفاتیح، ۶۰۳، «رسائل»، ۳۴۹-۳۵۲).

اسیری در بازگشت به شیراز، احتمالاً در ۸۸۳ق، به شیخی خانقاه و ارشاد مریدان ادامه داد. چون او علاوه بر تصوف، با علوم شرعی مانند فقه و حدیث و تفسیر آشنا بود (نک: همو، مفاتیح، ۵۸۷) و چنانکه اثر مفضل او، مفاتیح الاعجاز، می‌نماید، از کلام و حکمت نیز بهره کامل داشت، در خانقاه مجالس درس و بحث برگزار می‌کرد. بنایی، شاعر معاصر او، تصریح می‌کند که خانقاه نوریه همچون «قصر جهان ز حوزه علم» او با صداست (معصوم‌علیشاه، ۱۳۱/۳). از این رو، به گفته نورالله شوشتری، بجز سالکان خانقاهی، متکلمان و حکیمان روزگارش همچون جلال‌الدین دوانی و میرصدرالدین محمد دشتکی شیرازی به خانقاه او آمد و شد داشته، و در بزرگداشت او اهتمام می‌ورزیده‌اند (۱۵۱-۱۵۰/۲).

با قدرت یافتن صفویه (۹۰۷ق) بی‌تردید راه و روش عرفانی اسیری مقبول‌تر و عام‌تر شده است. خاصه آنکه او با شاه اسماعیل اول (د ۹۳۰ق) رابطه‌ای نزدیک داشته، و چنانکه گفته‌اند، شاه اسماعیل در ۹۰۰ق در لاهیجان نزد او قرائت قرآن را فرا گرفته است (روملو، ۲۰).

نشان نوریخش را در بردارد (از جمله، نک: دیوان، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۴۰) و این نیز دلیل بر بزرگداشت یاد و خاطره شیخ از سوی اوست. اما بیش از آنکه اسیری متأثر از نوریخش باشد، از تصوف خراسان و عرفان ابن عربی تأثیر پذیرفته است، چنانکه آثار او نشان می‌دهد، دانش و بینش عرفانی و ذوق ادبی او ترکیبی است از معرفت مولوی واز و عشق و رندی حافظانه و نظریه وحدت وجود و مظهریت اسمائی ابن عربی (مثلاً نک: دیوان، ۲۱، ۹۷، ۲۳۱). ستیز او با زهد ربایی رنگ و بوی ستهندگی حافظ را با زاهدان خودبین دارد (نک: همان، ۷۵، ۸۰، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۱۱۷).

در این ترکیب عرفانی، اسیری نه تنها با زاهد خودپرست و زهد خودپرستانه در ستیز است، بلکه در برابر عشق از «عقل» نیز بیزار است (نک: اسرار، ۴۱). او مانند حافظ و مولوی در «مکتب عشق» همه «نکات مشکل» را کشف کرده است (دیوان، ۱۸۱)، از این رو همچنان که «عشق» را با «زهد» در تقابل می‌یابد، عشق و عقل را نیز دو امر متعارض می‌بیند (اسرار، ۲۱۲-۲۲۶). این تعارض البته در جمیع شئون زندگی این جهانی و آن جهانی بین عشق و عقل وجود دارد (همانجاها) و سرانجام، به تصور اسیری، عشق به «پیروزی» می‌رسد و عقل به «آوارگی» (همان، ۲۱۶).

اسیری در اقلیم کشف و شهود تجربه‌های فردی هم داشته است (نک: همان، ۱۲۵)، چنانکه خود تصریح کرده که در بدو سلوک «نور تجلی الهی» بر او ظاهر شده است (مفاتیح، ۶۶-۶۷) و در ۸۵۲ق خود را متجلی به «تجلی صفت نور» یافته (همان، ۸۰)، و بار دیگر در واقعه، عالم هستی را با یک نور واحد روشن دیده است (همان، ۳۴۳-۳۴۴) و سرانجام، متجلی به «تجلی نور سیاه» شده است، یعنی به بلندترین نقطه سلوک در عرفان رسیده (همان، ۸۴؛ قس: عین القضاة، ۹۷/۱)، و خود را قیوم همه عالم یافته است (مفاتیح، ۵۲۳).

آثار: از اسیری به نظم و نثر آثاری بلند و کوتاه در دست است. آثار منظوم او، اعم از مثنوی و غزل، از لحاظ لفظ و معنی متأثر از آثار مولوی و حافظ است. این تأثیر، البته در غزلیات اسیری بسیار آشکار است. او با مثنوی مولوی آشنا بوده، و به قول خود، ۶ دفتر آن اثر، جان او را حیات بخشیده، و به او «جام شراب وحدت» نوشانده است (نک: دیوان، ۱۴۱). وی نه تنها به تضمین برخی از غزلهای مولوی پرداخته (نک: همان، ۷۵)، و به پیروی از وی قافیه‌های صوتی مانند «تن تلالا تلالا» در غزلهای خود به کار گرفته است (نک: همان، ۵)، بلکه حتی از لحاظ ساختار و اشکال شعری، غزلهای مولوی را در وزن، قافیه و موسیقی تکرار کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۵۸).

تأثیر غزلهای حافظ نیز بر غزلیات اسیری آشکار است. او خود به بزرگی حافظ اشاره دارد و «آهنگ حافظ» را سبب «به رقص آمدن جهان» می‌داند و دعا می‌کند که خداوند حافظ آهنگ حافظ باشد (همان، ۱۶۶). واژگان کلام حافظ با بار معنایی خاص او در سرتاسر غزلیات اسیری مشهود است و الفاظ و اصطلاحاتی چون رند، می،

شاهد، گلگشت، خرابات، پیر میکده، پیر خرابات، پیر مغان، پیر جام، محتسب، زاهد و مانند آنها در شعر او دقیقاً بوی غزلهای حافظ را دارد (نک: همان، ۳۵، ۴۲، ۴۹، ۵۳، ۷۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۶۱، ۱۹۴، ۲۰۵). علاوه بر اینها، اشارات و کنایات مبتنی بر الفاظی چون مغ، مغبچه، دیر، ترسا، زنار ترسایی و کفر و دین (همان، ۲۰۳)، از تأثیر زبان و فکر شاعران دیگری چون شیخ محمود شبستری، عطار و عراقی بر شعر او حکایت دارد.

آثار منظوم: ۱. اسرار الشهود، مثنوی است مشتمل بر ۳ هزار بیت، در بحر رمل مسدس مقصور (هم وزن مثنوی مولوی)، متضمن نکته‌ها و تمثیلهای عرفانی که باید میان سالهای ۸۶۵-۸۶۹ق سروده شده باشد؛ زیرا اشارات موجود در آن از یک سو زنده بودن سیدمحمد نوریخش را نشان می‌دهند و از دیگر سو از پختگی ناظم در مراحل سیر و سلوک حکایت دارند (نک: ص ۴۸ به بعد، ۲۵۲ به بعد). اسرار الشهود به کوشش برات زنجانی در ۱۳۶۵ش در تهران منتشر شده است. ۲.

دیوان اشعار، مشتمل بر غزلهای فارسی و عربی، ترجیع‌بند و رباعی است نزدیک به ۵ هزار بیت که بر اساس ترقیمة یکی از نسخه‌های آن، ناظم در ۸۸۳ق آن را جمع و تدوین کرده است (هدایت، ۶۳؛ زنجانی، «کز»). دیوان اسیری به کوشش برات زنجانی در ۱۳۵۷ش در تهران طبع و نشر شده است. ۳. منتخب مثنوی، گزیده‌ای است از مثنوی مولوی که اسیری در ۸۷۴ق آن را گرد آورده، و برخی از مشکلات را نیز به نظم تبیین کرده است (نک: دیوان، ۲۸۰؛ زنجانی، «ک، کا»).

آثار مثنوی: ۱. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مشهورترین اثر او در قلمرو عرفان و معروف‌ترین شرح در میان شروح گلشن راز محمود شبستری است (نک: شوشتری، ۱۵۲/۲). اسیری در ۱۹ ذیحجه ۸۷۷ به تألیف این کتاب پرداخته، و ظاهراً پیش از ۸۸۲ق - که نسخه‌ای از آن در راه مکه بر او سماع شده (فاضل، ۲۹۰/۱) - آن را به پایان برده است. شرح گلشن راز در حقیقت دانشنامه‌ای است از مطالب و موضوعات عرفان نظری، با گرایشی آشکار به سوی مکتب ابن عربی و با استشهاد به آیات و احادیث و روایات معروف و اشعار و اقوال بزرگان صوفیه و مشتمل بر نکته‌های برخاسته از تجربه‌ها و دریافتهای عرفانی شارح. گفته‌اند که اسیری پس از تألیف، این کتاب را به هرات نزد عبدالرحمان جامی فرستاده، و او آن را تمجید کرده است (شوشتری، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۰/۳)؛ اما با توجه به موضع جامی در برابر نوریخش و فرزندش شاه قاسم، و مقابله او با نوریخشیه (نک: نظامی، ۱۹۱ به بعد؛ شوشتری، ۱۴۸/۲-۱۴۹)، این نکته را باید با احتیاط پذیرفت. این شرح در طول ۵۰۰ سال، همواره مورد توجه و مراجعه عام بوده، و در عصر صفویه به قلم محمد دهدار با عنوان ایجاز مفاتیح الاعجاز تلخیص شده، و در ۱۳۱۲ق در بمبئی به چاپ رسیده است. این اثر با عنوان جام دلنواز به ترکی نیز ترجمه شده است (آقا بزرگ، ۲۷۰/۱۳-۲۷۱). متن کامل این کتاب بارها منتشر شده، و نسخه‌ای نسبتاً معتبر از آن به کوشش محمدرضا بزرگر و عفت کرباسی، در تهران

الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بزرگر خالقی، محمدرضا، مقدمه بر مفاتیح الاعجاز (نکده، اسیری)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دیباجی، ابراهیم، «کفارة روزهای که خوردم رمضان»، وحید، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش، ص ۴، ش ۱؛ رکن زاده آدمیت، محمدرحیم، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۹ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زنجانی، برات، مقدمه بر دیوان اسیری (همه)؛ زوزی، محمدرحیم، ریاض الجنة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ سمعی، کیوان، مقدمه بر مفاتیح الاعجاز اسیری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عین القضاة همدانی، نامه‌ها، به کوشش علیقتی منزوی و عقیق عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گهرشاد مشهد، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ فرصت، محمدرضا، آثار عجم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کرین، هانری، ارض ملکوت، ترجمه ضیاءالدین دهتری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ معصوم‌علی‌شاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منزوی، خطی؛ نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، به کوشش مهدیقلی هدایت، تهران، ۱۳۱۶ش؛ نیز: EI².

نجیب مایل هروی

آسیوط، یا اسیوط، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شهر تجاری صعید مصر، واقع در ساحل غربی نیل و همچنین مرکز استانی به همین نام. شهر آسیوط: این شهر در ۲۷° و ۱۱° عرض شمالی و ۳۱° و ۱۱° طول شرقی قرار دارد. نام آن در منابع جغرافیای اسلامی بیشتر به شکل آسیوط، به ضم یا فتح همزه (مثلاً نک: خوارزمی، ۱۲؛ یعقوبی، ۳۳۱؛ یاقوت، ۲۷۲/۱؛ سماعی، ۲۵۴/۱) و گاه نیز با حذف همزه به صورت سیوط آمده است (نک: کندی، الولاة...، ۲۴۰، ۲۸۲؛ سماعی، همانجا؛ ابن سعاتی، ۴/۲؛ ابن خلکان، ۳۹۷/۳). ضبط اخیر به اصل قبطی سیوت نزدیک است (EI²). در زمان قلقشندی (د ۸۲۱ق) این کلمه در زبان عامه مردم مصر به صورت آسیوط، با همزه رایج و متداول بوده است، ولی در دیوانهای دولتی همزه را حذف می‌کرده‌اند (صبح...، ۳۹۶/۳). سیوطی (لب اللباب، ۱۵) وجوه دیگری را در این نام محتمل دانسته است.

قدمت آسیوط به دوره فراعنه می‌رسد و وجود گورستانی از مجسمه‌های گرگ در آنجا گویای پرستش این حیوان در آن سرزمین است و نام یونانی لوکوپولیس یا لوکون پولیس^۱ (شهر گرگ) از همین جا پدید آمده است (بستانی، ۳۸۳/۱۳؛ پاولی، ۳۵۷/۱۰، XXVI/2310). جز این در مغاره‌های کوه مشرف به شهر، مجسمه‌ها، نقوش، نوشته‌ها و همچنین گورهایی از پادشاهان آن دوره بر جای مانده که بخشی از آثار شهر قدیم بیرامون آسیوط را تشکیل می‌دهد (بستانی، ۳۵۷/۱۰، نجیب، ۳۸-۳۹). در گزارش نویسندگان سده‌های پیش، اشاراتی در این باره آمده است. ابو عبید بکری (د ۴۸۷ق) از معبدی قدیم و نیمه ویران (بَری) یاد کرده

(۱۳۷۱ش) انتشار یافته است. ۲. «شرح دو بیت مثنوی»، گزارشی است کوتاه بر دو بیت مثنوی مولوی: چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد... که شارح در آن از خود نام برده، و آن را به خواهش «برادران دینی» ساخته است (دیوان، ۳۳۸). این رساله همراه با دیوان اشعار او (ص ۳۳۸-۳۴۱) در تهران (۱۳۵۷ش) منتشر شده است. ۳. «اجاز نامه»، اجازه‌ای است عرفانی که اسیری برای شیخ حیرتی و فرزندش ابوالذبیح اسماعیل به زبان عربی در زبید یمن در ۸۸۳ق نوشته است. این اثر نیز همراه با دیوان اشعار او، در تهران (۱۳۵۷ش) به چاپ رسیده است. ۴. چند رساله منشور دیگر از اسیری در دست است که همه گزارشهایی است کوتاه بر ابیات دشوار عرفانی، مانند شرح بیت مشهور سنایی:

عاشقان در دمی دو عید کنند
عنکبوتان مگس قدید کنند
شرح بیت امیر خسرو دهلوی:

ز دریای شهادت چون نهنگ لا بر آرد سر

تیمم فرض گردد نوح را در وقت طوفانش

شرح رباعی منسوب به شهاب‌الدین عمر سهروردی:

دی بر سر گور زله غارت کردم

مر پاکان را جنب زیارت کردم...

شرح رباعی:

از پنجه پنج و ششدر شش به در آی

وز کش مکش سپهر سرکش به در آی...

(نک: دیباجی، ۳۴۰-۳۴۱) که هر چند عوامل سبک شناختی، نسبت آنها را به اسیری مسلم می‌دارد، اما از او در شرحهای مزبور نام و نشانی دیده نمی‌شود. این شرحها نیز همراه با دیوان اشعار او، در تهران (۱۳۵۷ش) انتشار یافته است.

نامه‌هایی نیز اسیری به دانشمندان روزگارش فرستاده (نک: شوشتری، ۱۵۳/۲) که البته تاکنون نسخه‌ای از آنها شناخته نشده است. رساله‌هایی با عنوانهای «جابلقا و جابلسا»، «معاش السالکین» و چند رساله دیگر نیز به او نسبت داده شده است (نفیسی، ۳۱۹/۱، صفا، ۵۳۱/۴) که البته هیچ‌یک از این نسبتها درست نیست، زیرا «جابلقا و جابلسا» بخشی است از مفاتیح الاعجاز اسیری (نک: ص ۱۱۶-۱۱۷) که هانری گُربن نیز آن را در ارض ملکوت (ص ۲۳۷-۲۴۰) گنجانده است و رساله‌ای مستقل نیست، و «معاش السالکین» رساله‌ای است فارسی از سید محمد نوربخش (حاجی خلیفه، ۱۷۲۵/۲؛ بزرگر، ۴۳).

چند رساله دیگر نیز از نویسندگانی به نام حسام‌الدین فرزند یحیی لاهیجی تألیف در سده ۱۱ق، به اسیری نسبت داده شده است (نک: منزوی، ۸۵۵/۲، ذیل نفس، ۱۱۰۵/۲، ذیل توضیحات، ۱۲۳۹/۲، ذیل شرح عباراتی از تلویحات؛ قس: آستان...، ۵۶/۴).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقازرگ، الذریعة؛ اسیری لاهیجی، محمد، اسرار الشهود، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، دیوان، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، «رسائل»، ضمیمه دیوان اسیری (همه)؛ همو، مفاتیح

که به روزگار او همچنان در میان بازار شهر برپا بوده است (۶۱۷/۲). بعدها نیز کسانی چون قزوینی (ص ۱۴۷) و ابن وردی (ص ۲۲) از ساختمانها و نقشهای شگفت و آثار کهن اسبوط یاد کرده‌اند؛ ولی به گفته حسن بن محمد وزان (۲۳۶/۱-۲۳۷) این بناها و نوشته‌های فراوان در سده ۱۰ ق دیگر روبرو ویرانی و زوال نهاده، اما خط مصری قدیم در آن میان هنوز قابل شناسایی بوده است.

متأسفانه نمی‌توان تاریخی بایسته برای اسبوط تدوین کرد، زیرا که آثاری چون تاریخ سیوط عبدالرحمان سیوطی (سیوطی، حسن المحاضرة، ۳۴۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۷۱۲/۲: المصبوط فی اخبار اسبوط) مفقود شده‌اند و گزارشهای پراکنده‌ای که از حوادث طبیعی چون وبا و طغیان نیل در منابع دیده می‌شود، برای ترسیم گذشته شهر کافی نیست. بر اساس یکی از این گزارشها و در پی رویدادی، شمار نفوس خراج گزار اسبوط که به ۶ هزار تن بالغ می‌شده، به ۱۱۶ تن کاهش می‌یابد (مقریزی، السلوک، ۲، ۷۸۶/۳) (۳) ۱۱۲۶/۱، الخطط، ۱۹۰/۱؛ ابن ایاس، ۱ (۲) ۷۵۱/۱). گاه نیز شورشیان قرمطی و یا قبایل آشوبگر عرب در این منطقه دست به تاخت و غارت می‌زدند (نک: مقریزی، اتعاظ، ...، ۱۵۰، السلوک، ۲، ۷۷۰/۳)؛ ابن تغری بردی، ۱۴۹/۸). بعدها در دوره پاشاها، امرای قبلی نیز بر این شهر دست می‌انداختند (نک: جبرتی، ۲، ۳۳۵/۲-۳۳۷، ۴، ۵۹/۴، ۶۷، ج۴).

با این حال، از گزارشهای کوتاهی که جهانگردان مسلمان در سیر و سیاحت خویش به اسبوط به دست داده‌اند، می‌توان دریافت که این شهر در سراسر دوره اسلامی شکوفا بوده است. ناصر خسرو در ۴۴۱ ق از آن دیدن کرد (نک: ص ۱۰۹) و ابن جبیر (د ۶۱۴ ق) در گذر از صعید مصر بدانجا درآمد. وی اسبوط را از شهرهای مشهور و خوش منظر صعید دانسته که میان آن و ساحل غربی نیل ۳ میل فاصله بوده است (ص ۶۰). ابن بطوطه (د ۷۷۹ ق) نیز پس از ورود بدین شهر به خانقاه (زاویه) شیخ شهاب الدین بن صباغ رفت (ص ۵۰).

اسبوط بارویی کهن داشته که تا زمان ابن جبیر (همانجا) برجای بوده است. بازارها، کاروانسراها، مهمانخانه‌ها، مساجد و مدارس متعدد در شهر برپا بود (وطواط، ۹۴؛ ابن دقماق، ۲۲/۲-۲۳؛ قلقشندی، صبح، ۳۹۶/۳) که برخی چون حمام قدیم و مشهور اسبوط تا به امروز باقی است (EI²). ابن بطوطه از بازارهای بدیع شهر سخن گفته است (همانجا). برخی از این مآثر چون جامع سیوطی تا دوره اخیر به عنوان مرکزی علمی-آموزشی فعال بوده است (نک: بستانی، همانجا).

در دوره اسلامی، خاندانهای اصیل و سرشناس در اسبوط سکنی گزیدند که تا سده ۱۰ ق موقعیت خود را همچنان حفظ کرده بودند (وطواط، همانجا؛ وزان، ۱ (۲۳۷/۱). از جمله تیره‌هایی از قبایل عرب چون جهینه، بنونصر (ابن فضل الله، ۱۵۷؛ قلقشندی، نهایت، ...، ۳۸۳)، بنو واصل، بنو محمد و بنو قره به تدریج در شهر و نواحی آن پراکنده شدند. خاندانهای از هواره نیز تا به امروز در صعید مصر خصوصاً اسبوط و پیرامون آن زندگی می‌کنند (عابدین، ۱۸، ۴۷، ۱۱۷، ۱۳۶).

جز این، گروهی از فرزندان اسماعیل بن جعفر صادق (ع)، معروف به اولاد شریف قاسم (قلقشندی، صبح، ۳۵۹/۱، نهایت، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۲؛ مقریزی، البیان، ...، ۴۰) و همچنین گروهی از نوادگان جعفر بن ابی طالب به نام زیانیه (همان، ۳۴) در اسبوط و پیرامون آن مسکن داشته‌اند.

اسبوط به سبب واقع بودن در محفوظ ترین و حاصل خیزترین بخشهای دره نیل و به عنوان پایانه طبیعی راههای بزرگ کاروان رو صحرایی، در قدیم شهری مهم بوده است (EI²) و روایت کندی (فضائل، ...، ۵۸) نیز حکایت از این دارد که در اوایل خلافت عباسی اسبوط مورد توجه و اهمیت بوده است و مساحت آن به ۳۰ هزار فدان، بالغ می‌شده (نیز نک: ابو عبید، ۱ (۵۰۵/۱؛ یاقوت، ۱ (۲۷۲/۱)، انبار ذخیره انواع حبوبات به شمار می‌رفته (ادرسی، ۱ (۱۲۸/۱)، و باغها و نخلستانها و گردشگاههای زیبایی آن را زینت می‌بخشیده است (ابن جبیر، قزوینی، همانجاها)، چنانکه در زمان خمارویه بن احمد بن طولون (حک ۲۷۰-۲۸۲ ق) یکی از انبارهای خوارسار سپاه و از گردشگاههای وی بوده (ابن ظهیر، ۶۲؛ یاقوت، همانجا)، و بعدها نیز برخی از باغ و بوستانهای ابویان را در خود جای می‌داده است (ابن ممتی، ۳۴۴).

در اسبوط بیشترین و بهترین محصول نیشکر صعید مصر به عمل می‌آمده (ابو عبید، ۲ (۶۱۷/۲)، و جز این کتان، گندم، خوراک دام، دیگر انواع غلات و بعضی میوه‌ها چون به و لیمو، و نیز خشخاش برای تولید تریاک جهت مصارف طبی کشت، و برخی از این محصولات به سایر نقاط صادر می‌شده است (ناصر خسرو، ۱۰۹؛ ابن سعید، ۱۲۹؛ یاقوت، همانجا؛ قزوینی، ۱۴۷؛ ابن ظهیر، ۵۶، ۶۲). کشت برخی از این محصولات به صنعت ریسندگی و بافندگی رونق خاص داده بود. فرش قرمز که به شیوه آرامنه بافته می‌شد، از دیرباز شهرت داشته است و هم بدانجا منسوجات نخی معروف به دبیقی مثلك - منسوب به محل اصلی آن دبیق در صعید مصر - و جامه‌های لطیف می‌بافته‌اند (یعقوبی، ۳۳۱؛ یاقوت، قزوینی، همانجاها). طرازهای آنجا نیز معروف بوده است (مسعودی، ۲۲). از پشم نیز دستارها و پشمینه‌های بسیار لطیف می‌بافته، و به دیگر جاها می‌فرستاده‌اند (ناصر خسرو، ۱۱۰). امروزه برخی از این صنایع جای خود را به کارخانه‌های جدید نساجی داده است (بریتانیکا). شال توری سفید و سیاه آراسته به نخهای نقره‌ای، آخرین بازمانده صنعتی است که در شرق بسیار مشهور بوده است (EI²). در کنار این کار رنگرزی نیز رواج روزافزون یافت. زاج سفید که از زمینهای آنجا استخراج می‌شد و بخشی از آن برای صدور به سواحل اسکندریه حمل می‌گردید (قلقشندی، صبح، ۴۵۵/۳؛ مقریزی، الخطط، ۱۰۹/۱) و همچنین نیل در این کار به مصرف می‌رسید و پارچه‌هایی که به دارفور صادر می‌گردید، در اسبوط رنگرزی می‌شد (EI²).

افزون بر این، در اسبوط ظروف سفالی بسیار مرغوب ساخته

این دقماق، (۲۲/۲). ابن ممانی (ص ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۸، جم) و وطواط (ص ۹۴-۹۵) نواحی این «عمل» را که شمار آنها در منابع به تفاوت یاد شده (نک: انصاری، ۳۹۳؛ مقریزی، همان، ۷۲/۱)، ذکر کرده‌اند. برخی از این نواحی در زمان ممالیک در اقطاع دولتمردان بوده است (نک: ابن دقماق، ۲۳۲/۲-۲۵؛ قلقشندی، همان، ۴۲۸/۱۱). در ۹۳۳ق در اوایل حکومت عثمانی که نام عمل به ولایت تغییر یافت، این عمل (اسیوطیه) ملغی، و توابع و نواحی آن به دو ولایت منفلوطیه و جرجا ملحق شد. بعداً نیز در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م نام ولایت به مأموریت تغییر یافت و اسیوط تحت این عنوان دوباره شکل گرفت و مرکز آن شهر اسیوط بود. سرانجام در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م که محمدعلی پاشا کبیر دستور تغییر نام مأموریت به مدیریت را داد، مدیریت اسیوط با مرکزیت شهر اسیوط تأسیس گردید که این تقسیم اداری تا به امروز باقی است (حاشیه النجوم، ۳۱۳/۵، ۳۲۸/۹ برای مراکز تابع این مدیریت، نک: کشف اسماء... «س»).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جیر، محمد، رحله، به کوشش ویلیام رایت، لندن، ۱۹۰۷م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالک، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار، به کوشش فولرس، بولا، ۱۳۱۰ق/۱۸۹۳م؛ ابن ساعی، علی، دیوان، به کوشش انیس مقدسی، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن ظهیر، محمد، الفضائل الباهرة، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن طهیر، محمد، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، سالک الابصار فی ممالک الامصار، به کوشش درتنا کراولسکی، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۸۵م؛ ابن ممانی، اسعد، قوانین الدواوین، به کوشش عزیز سوریال عطیه، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن وردی، عمر، خریة المعانی، قاهره، ۱۳۰۳ق/ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان لون و فریه، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، مکیة الثقافة الدینیة؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمة حمید طیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، دارالمعرفه؛ جیرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۵م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حاشیه النجوم؛ ابن تفری بردی؛ خوارزمی، محمد، صورة الارض، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیوطی، عبدالرحمان، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هو، لب اللباب، ایتالیا، ۱۸۴۲م؛ عابدین، عبدالمجید، حاشیه بر البیان (نک: هم، مقریزی)؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قلقشندی، احمد، صیح الاعدی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ هو، نهاية الارب، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۴م؛ کشف اسماء المدن و النواحي المعترفة... قاهره، ۱۹۵۵م؛ کندی، عمر، فضائل مصر، به کوشش ابراهیم احمد عدوی و علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ هو، البرلاة و القضاة، به کوشش ژون گت، بیروت، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ مسعودی، علی، التنبيه والاشراف، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۹۳م؛ مقریزی، احمد، انماط الحنفاء، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هو، البیان و الاعراب عفا بارض مصر عن الاعراب، به کوشش عبدالمجید عابدین، قاهره، ۱۹۶۱م؛ هو، الخطط، بیروت، دارصادر؛ هو، السلوک، ج ۲، (۳)، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م، ج ۳، (۳)، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دیرسیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نجیب، احمد افندی، الاثر الجلیل لقدماء وادی النيل، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ وزان فاسی، حسن، وصف افریقا، ترجمة محمد حجتی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ وطواط، محمد، مباحث الفکر و مناہج العبر، به کوشش عبدالعال عبدالمنعم شامی، کویت، ۱۴۰۱ق/

می شد و سفال اسیوطی سیاه و قرمز با نقشهای قدیم همچنان مورد توجه فراوان است. تجارت همه این صنایع در خود مصر و خارج آن رونق داشت. اسیوط خصوصاً به سبب تجارت مستقیم با سودان شهرت یافت و کاروانهای دارفور که مرکب از حدود ۱۵۰۰ شتر بود، همه ساله برده، عاج، پرشتر مرغ و دیگر محصولات سودان را حمل می کرد و در مقابل، تولیدات صنعتی مصر، خصوصاً منسوجات را به دارفور می برد. محققانی که همراه ارتش ناپلئون بودند، مطالعات دقیقی درباره این تجارت که اکنون رو به زوال است، انجام داده‌اند (همانجا؛ نیز نک: هالت، ۱۸).

اسیوط در دوره اسلامی نیز چون گذشته از مراکز تجمع مسیحیان بوده است، چنانکه یاقوت به نقل از یکی از مسیحیان آنجا، شمار کلیساهای شهر را ۷۵ دانسته است (۲۷۲/۱؛ قس: قزوینی، ۱۴۷، که ۵۷ کلیسا ذکر کرده است). با این حال، به نظر می آید که در سده ۱۰ ق شمار این کلیساها تا حد زیادی کاهش یافته بوده است (نک: وزان، ۲۳۷/۱). در اطراف شهر نیز دیرهایی بر پا بوده که راهبان در آنجا گرد می آمده‌اند (نک: یاقوت، ۶۳۹/۱، ۶۴۱، ۶۴۹؛ وزان، همانجا).

در پایان سده ۱۹ م، خاصه پس از آنکه در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م، خط آهن، اسیوط را به قاهره مرتبط ساخت، اهمیت اسیوط تا حد زیادی افزایش یافت (EI²). در ۱۹۰۲م سدی از سنگ آهک به طول ۸۳۲ متر (۲۷۳۰ فوت) در شمال شهر و رود بندر الحمراء بر روی نیل ساخته شد. این سد، آب کانال بحر یوسف (منهه یا ابراهیمه سابق، نک: ابن سعید، ۱۲۹) را که در حدود ۲۰۰ میل به موازات نیل کشیده شده، تأمین می کند و بیشتر مصر میانی را سیراب می سازد. شاخه‌ای از آن نیز در جهت غرب به طرف واحه فیوم منشعب می شود. در دهه ۱۹۸۰م سد اسیوط توسعه یافت و به یک دستگاه هیدروالکتریک مجهز گردید.

مراکز آموزش عالی در اسیوط شامل یک دانشگاه (افتتاح: ۱۹۵۷م) و یک مرکز تربیت معلم است. جمعیت اسیوط در ۱۹۸۳م به ۲۵۹'۳۰۰ نفر بالغ می شده است (بریتانیکا).

شهر اسیوط زادگاه افلوپین (پلوتینوس)، فیلسوف یونانی، و قدیس یوحنا یبیطی (EI²) و بسیاری از دانشمندان مسلمان (نک: سماعی، ۲۵۴/۱-۲۵۵) از جمله جلال الدین عبدالرحمان سیوطی (د ۹۱۱ق) بوده است.

مدیریت (استان) اسیوط: پس از اسلام، اسیوط مرکز کوره‌ای به همین نام در صعيد مصر بوده است (ابن فقیه، ۷۳؛ ابن خردادبه، ۸۱). در زمان فاطمیان بر اساس تقسیم اداری جدید و تقلیل شمار کوره‌ها، اسیوط شامل محدوده وسیع تری شد. بعدها در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م در زمان سلطان مملوک، ملک ناصر محمد بن قلاوون، با تغییر نام کوره به «عمل» (نک: مقریزی، الخطط، ۷۴/۱، ۱۲۹؛ ابن تفری بردی، ۳۸/۹ حاشیه ۲)، اسیوطیه یکی از اعمال مصر را تشکیل می داده، و مرکز آن شهر اسیوط بوده است. در زمان قلقشندی مقر نایب «وجه قبلی» بوده، و قاضی مستقل داشته است (قلقشندی، صبح، ۳۷۸/۳، ۳۹۵، ۳۷۴/۱۴)؛

۱۹۸۱م؛ حالت، ب. م. و دیگران، تاریخ سوئد بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز: *Britannica; El²; Pauly*.
محمد رضا ناجی

بخشیدند. روشن‌ترین و مستندترین نمونه‌ای که می‌توان برای عقل‌گرایی اشعری ارائه کرد، رساله استحصان الخوض فی علم الکلام اوست. اشعری در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الهیات حرام می‌دانستند، سخت تاخته، و استدلال‌های گوناگونی برای باطل ساختن عقایدی از این دست مطرح کرده است.

عقل‌گرایی و تأویل: مایه‌های عقل‌گرایی در آثار اشعری از یک سو، و تأثیر میراث عقل‌گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل‌گرایی و به تأویل - که نتیجه عقل‌گرایی است - فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری، یعنی باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام، فخرالدین رازی عقل‌گرایی را تجدید کردند و همانند معتزله در کار تأویل کوشیدند. در سده ۶ق/۱۲م ابن رشد در کتاب «فصل المقال» آنجا که از مدعیان فهم شریعت سخن می‌گوید و مشهورترین آنان را ۴ گروه - اشعریه، معتزله، باطنیه و حشویه - می‌شمارد، آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن به میان می‌آورد و تصریح می‌کند که این گروه‌ها به تأویل الفاظ شرع می‌پردازند و الفاظ شرع را بر طبق باورهای خود تأویل می‌کنند (ص ۴۶).

در روزگار معاصر هم گلدسیهر ضمن اشاره به تحولات مکتب اشعری که نتیجه آن بازگشت به عقل‌گرایی بود، تصریح می‌کند که اگر معتزله به تأویل قرآن دست زدند، اشاعره به تأویل حدیث نیز پرداختند (ص ۲۲۰-۲۲۴). نمونه‌ای از این تأویل را در آیه «الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوْى» (طه/۵۲) آشکارا می‌بینیم.

II. خداشناسی

حوزه ذات

الف - روشهای اثبات وجود خدا: به طور کلی وجود خدا را با ۳

روش اثبات می‌کنند: روش نقلی، روش عقلی، روش قلبی.
در روش نقلی، وحی یگانه ابزار شناخت و اثبات خداست و اصول و قوانین خداشناسی از سخنان خدا و پیامبر استخراج می‌شود. ظاهریه، حنابله و به طور کلی اصحاب حدیث و سنت‌گرایان بر روش نقلی تأکید می‌ورزند.

در روش عقلی، عقل، ابزار شناخت حق است و روش، همانا روش منطقی یا استدلالی است، به گونه‌ای که در منطق نظری مورد بحث قرار می‌گیرد. متکلمان اشعری در پی بازگشت به عقل بر روش عقلی تأکید ورزیدند و استدلال‌های عقلی را موافق و مطابق شریعت به کار گرفتند (جرجانی، حواشی، ۴) و آثار متکلمان اشعری گواهی صادق بر اثبات این مدعاست.

در روش قلبی، دل صافی و فطرت سلیم انسانی به شناخت خدا راه می‌برد. روش قلبی به شیوه صوفیانه (عارفانه) و شیوه فطرت و بدهات تقسیم می‌شود. بر طبق شیوه صوفیانه، دل، در پی زهد ورزیدن یا عشق ورزیدن صفا می‌یابد و به کشف حق نائل می‌شود. از بزرگان مکتب اشاعره دو تن به شیوه‌های صوفیانه گراییدند: غزالی و فخرالدین رازی. حکایت گرایش غزالی به تصوف را می‌توانیم در برخی از آثار وی چون

اشاعره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (ه م) اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (= قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند. در این مقاله مبانی اعتقادی اشاعره در ۴ بخش بررسی می‌شود: I. روش میانه، II. خداشناسی، III. جهان‌شناسی، IV. انسان‌شناسی.

I. روش میانه

ابوالحسن اشعری در برابر دو جریان افراطی قرار داشت و می‌کوشید تا ضمن پرهیز از افراط و اجتناب از تفریط راهی میانه برگزیند، جریان‌های افراطی روی در عقل‌گرایی داشت و رویی در عقل‌ستیزی یا نقل‌گرایی. معتزله بر عقل به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت تأکید می‌کردند و با نفی هر آنچه در نظر آنان خردپذیر نمی‌نمود و نیز با تکیه بر آیات نفی‌کننده تشبیه، و با تأویل آیات دال بر تشبیه، نه فقط تشبیه و تجسیم را مردود دانستند، که رؤیت را نیز نفی کردند، منکر صفات زاید بر ذات شدند، و از خلق کلام خدا سخن گفتند. در برابر معتزله، اصحاب حدیث با تکیه بر نقل، شیوه‌ای عقل‌ستیزانه در پیش گرفتند، به تفسیر ظاهری آیات پرداختند، و از تأویل عقلانی قرآن سخت پرهیز کردند. اشعری و پیروان او کوشیدند تا در برابر این افراطها و تفریطها راهی میانه بیابند و «اقتصاد در اعتقاد» را متحقق سازند. ابن خلدون در مقدمه گزارشی از آن افراطها و تفریطها و از این میانه‌روی به دست داده است (۹۴۲/۲-۹۴۷). اشعری و سپس اشاعره بر بنیاد شیوه میانه روانه اندیشیدند و نظریه‌های خود را بر همین اساس پرداختند. آنان گذشته از آنکه پیوسته در اندیشه‌های کلامیشان، میانه روی را پیش چشم داشتند، جای جای از آن سخن می‌گفتند؛ چنانکه غزالی *الاقتصاد فی الاعتقاد* را عنوان کتابی مستقل ساخت. جلوه‌های این میانه‌روی را در تمام نظریه‌های اشعری و اشاعره، به ویژه در نظریه کلام نفسی و لفظی، در نظریه رؤیت، و در نظریه رابطه ذات و صفات باید باز جست.

روش عقلی - نقلی: گرچه جنبش اشعری با پرهیز از عقل‌گرایی و تأویل آغاز شد، اما از آنجا که میان عقل‌گرایی افراطی و عقل‌ستیزی، گونه‌ای عقل‌گرایی معتدل هست، اشعری نه تنها عملاً، که نظراً نیز به مفهومی عقل‌گراست و این عقل‌گرایی که میراث معتزلیان و فیلسوفان به شمار می‌آید، در آثار پیروان اشعری بیشتر می‌شود. گذشته از این، اشاعره در برابر فیلسوفان و معتزلیان خردگرا و به اصطلاح بدعت‌های آنان، از باورهای اصیل اسلامی، یعنی از داده‌های وحی (= نقل) به دفاع برخاستند و روشی عقلی - نقلی برگزیدند و با تکیه بر استدلال‌های منطقی عمل کردند. پس از اشعری پیروانش عقل‌گرایی را شدت

حکایت می‌کنند (دلیل آفاق) (فخرالدین، المباحث، ۴۵۱-۴۵۰/۲، کتاب الاربعین، ۹۰-۹۱، البراهین، ۶۹/۱ - ۷۵، التفسیر، ۱۰/۱۷؛ نصیرالدین، ۲۴۲-۲۴۵). دلیل آفاق و انفس یا برهان حدوث صفات را در برخی از آثار اشعری (اللمع، ۶) و نیز در پاره‌ای از آثار اشاعره می‌توان بازیافت (شهرستانی، الملل...، ۹۴/۱).

ج- امکان شناخت ذات خدا: برخی از اشاعره ذات خدا را شناختنی می‌دانند و برخی دیگر چنین امری را ناممکن می‌انگارند:

۱. نظریه منفی: بر طبق این نظریه ذات خداوند، نه در این جهان شناخته می‌شود، نه در آن جهان؛ و این از آن روست که اولاً، امکانات و ابزار شناخت انسان محدود است و ذات حق نامحدود؛ ثانیاً، در جریان شناخت خداوند یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخته می‌آید و ذات حق، نه صفات سلبی است، نه صفات اضافی. از بزرگان اشاعره امام الحرمین جوینی و غزالی از این نظریه جانبداری کرده‌اند، چنانکه از معتزلیان ضرار بن عمرو، و از فیلسوفان فارابی و ابن سینا پیرو این نظریه‌اند (ابن سینا، ۴۸۸-۴۹۱؛ ابن حزم، ۳۵۹/۲؛ نصیرالدین، ۳۱۴-۳۱۶؛ تفتازانی، ۱۲۴/۲-۱۲۵).

۲. نظریه مثبت: بر طبق این نظریه شناخت ذات خدا در این جهان یا در آن جهان ممکن است؛ بیشتر اشاعره، چونان اکثر معتزلیان و ماتریدیان، ذات خدا را در این جهان شناختنی می‌دانند؛ چه، به نظر آنان وجود خدا عین ماهیت (ذات) اوست و با شناخت وجود خدا شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می‌گردد. به نظر اینان اگر وجود خدا شناخته شود و ذات وی شناخته نگردد، بدان معناست که یک چیز به اعتباری واحد هم شناخته آید و هم ناشناخته ماند (نصیرالدین، ۳۱۴؛ تفتازانی، همانجا). به نظر باقلانی، متکلم اشعری، شناخت ذات خدا، نه در این جهان، که در آن جهان ممکن است و این از آن روست که چون مؤمنان نه در دنیا، بلکه در قیامت به رؤیت حق توفیق می‌یابند، به شناخت ذات او نیز نائل می‌گردند (ص ۲۶۳-۲۶۴؛ تفتازانی، همانجا). فخرالدین رازی در کتاب *لوامع البینات* (ص ۹۹-۱۰۰) از نظریه شناخته شدن ذات حق در این جهان، و در شماری دیگر از آثار خود از نظریه شناخته شدن ذات خداوند در آن جهان دفاع می‌کند (المباحث، ۴۹۷-۴۹۵/۲، التفسیر، ۱۱۲/۱-۱۱۴، کتاب الاربعین، ۲۱۸-۲۱۹، البراهین، ۲۰۰/۱-۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۵).

د- رابطه وجود و ماهیت خدا: طرح عمومی و کلی مسأله چنین است که آیا مفهوم وجود با مفهوم ماهیت، یگانگی دارد، یا مفهومی است مغایر با آن؟ این طرح عمومی و این پرسش کلی، مسأله رابطه وجود و ماهیت خدا را نیز در برمی‌گیرد:

۱. نظریه یگانگی: ابوالحسن اشعری بر آن است که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن یگانگی دارد. در حالی که به نظر فلاسفه و نیز از دیدگاه بیشتر متکلمان معتزلی این یگانگی تنها شامل واجب الوجود می‌شود و ممکن الوجود را در بر نمی‌گیرد (جامی، ۲؛ سبزواری، ۲۱).

احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت و به ویژه در رساله *المنقذ من الضلال* بیابیم. غزالی در رساله اخیر رسیدن به تصوف را رهایی از گمراهی می‌خواند و فخرالدین رازی در برخی از آثارش خسته از برهانهای عقلی، از کشف و شهود صوفیانه سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اندیشه فلسفی، راه به مقام توحید نمی‌برد و خرد تا بدان گاه که به معرفت غیر حق می‌پردازد، از استغراق در معرفت حق محروم می‌ماند. به همین سبب است که اسم «هو» نسبت به دیگر اسماء حسنی (اسماء مشتق) امتیازی خاص دارد و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی الله جدا می‌کند و به الله می‌رساند، در حالی که شناخت حق از طریق اسماء مشتق، جز با لحاظ خلق، یعنی جز با شناخت ماسوی الله، میسر نمی‌شود و چنین است که نامهای حق تعالی جز «هو»، حجاب معرفت او می‌گردد (فخرالدین، لوامع...، ۱۰۴، التفسیر...، ۱۹۹/۴)؛ بر طبق شیوه فطرت و بدهت، فطرت سلیم انسانی به بدهت گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری دانا، توانا و حکیم است. از بزرگان مکتب اشعری شهرستانی بدین شیوه گرایش نشان می‌دهد (نهایه...، ۱۲۴-۱۲۵) و فخرالدین رازی ضمن طرح براهین خداشناسی از این معنا سخن می‌گوید که برخی از اندیشوران شناخت خدا را شناخت بدیهی می‌دانند و برآنند که انسان بدان گاه که گرفتار محنت و بلاست، احساس می‌کند که موجودی توانا هست که می‌تواند او را از بلاها برهاند (المباحث...، ۴۵۱/۲).

ب- برهانهای اثبات وجود خدا: فخرالدین رازی که بنیان‌گذار مکتب فلسفی کلام اشعری به شمار می‌آید، با روشی ابتکاری، براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا را طبقه بندی و نام‌گذاری کرده است. دو برهان فلسفی - یعنی برهان امکان اجسام (= ذوات) و برهان امکان اعراض (= صفات) - و دو برهان کلامی - یعنی برهان حدوث اجسام و برهان حدوث اعراض - حاصل این طبقه بندی است (التفسیر، ۹/۱۷، «باب...»، ۲۵۴). براهین کلامی - بر پایه آثار فخرالدین رازی - بدین شرح طرح و اقامه شده است:

۱. برهان حدوث ذوات (= اجسام): بر طبق این برهان، جهان بدان سبب که نبوده، و سپس بود شده است، حادث به شمار می‌آید و از آنجا که هر حادثی به ناگزیر به محدثی نیازمند است، جهان نیز به محدثی نیاز خواهد داشت. فخرالدین تأکید می‌کند که ابراهیم خلیل (ع) در استدلال خود: «... لا أُحِبُّ الْآقِلِينَ» (انعام/۷۶) از این شیوه بهره گرفته، و از غروب ماه و خورشید - که دلیلی است بر حدوث آنها - در اثبات وجود خدا مدد جسته است.

۲. برهان حدوث صفات (= اعراض): بر بنیاد این برهان - که از آن به دلیل آفاق و انفس و برهان احکام و اتقان نیز تعبیر شده است - تحول نطفه به علقه و مضغه و گوشت و خون، خود به خود صورت نمی‌پذیرد و به متحول کننده و به مؤثری نیاز دارد (دلیل انفس). نیز بر طبق همین برهان، اختلاف فصول، دگرگونی هوا، رعد و برق، باران و ابر، و اختلاف احوال نبات و حیوان از وجود علتی برتر و از مؤثری بی‌همتا

۲. نظریه دوگانگی: بیشتر متکلمان اشعری از دوگانگی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن سخن می‌گویند. به نظر آنان ذهن می‌تواند هم ممکن الوجود و هم واجب الوجود را به دو معنای مختلف، یعنی به معنای وجود و معنای ماهیت تحلیل کند. برخی از فیلسوفان بر آنند که این تحلیل و این دوگانگی محدود به ممکنات است و واجب، مجرد الوجود است و به تعبیری او را ماهیتی نیست و به تعبیری وجود او عین ماهیت اوست (همانجاها؛ ابن سینا، ۴۹۱؛ شهرستانی، نهایتاً، ۲۱۳؛ فخرالدین، کتاب الاربعین، ۱۰۰، البراهین، ۳۹۱/۸۳-۴۰، المباحث، ۱۸۱-۲۵، ۳۴، التفسیر، ۱۷۳/۱۲؛ نصیرالدین، ۹۷).

حوزه صفات

صفت خداوند لفظی است که بدون در نظر گرفتن ذات خداوند، تنها بر وصف وی دلالت می‌کند، مثل علم و قدرت و اراده. اگر لفظی یا در نظر گرفتن یکی از صفات خدا بر ذات وی دلالت کند، از آن به اسم تعبیر می‌شود، مثل عالم و قادر و مرید. از دیدگاه صرفی و زبانی، صفات ساخت مصدری دارند (علم و قدرت) و اسما در هیأت اسم فاعل، صفت مشبیه و صیغه مبالغه ظاهر می‌شوند (عالم و علیم؛ قادر و قدیر). در حوزه صفات، غیر از تعریف صفت و اسم پرسشهایی مطرح می‌شود که مهم‌ترین آنها در پیرامون ۳ موضوع طبقه‌بندی صفات، صفات انسان‌گونه، و رابطه ذات و صفات است.

الف - طبقه‌بندی صفات: متکلمان از صفات خداوند طبقه‌بندی‌هایی به دست داده‌اند که معروف‌ترین و عمومی‌ترین آنها طبقه‌بندی صفات به صفات سلبی و ثبوتی است و بر طبق گزارش فخرالدین رازی در کتاب المحصل متکلمان اشعری صفات سلبی و ثبوتی خداوند را چنین برشمرده‌اند:

۱. صفات سلبی، صفاتی هستند که بر بنیاد سلب و نفی استوارند و به وسیله این صفات اوصاف ناپسندیده از ذات حق سلب می‌شود. به همین سبب از صفات سلبی به صفات تنزیه نیز تعبیر شده است. در المحصل، ذیل ۹ عنوان صفات سلبی بدین شرح برشمرده شده‌اند: نفی تساوی ماهیت خدا و دیگر ماهیات؛ نفی ترکیب؛ نفی تحیز (نفی تجسیم و تشبیه)؛ نفی اتحاد؛ نفی حلول؛ نفی جهت و مکان؛ نفی قیام حوادث به ذات حق؛ نفی لذت و الم حسی و عقلی؛ نفی انصاف خداوند به رنگ، بو و مزه (نک: نصیرالدین، ۲۵۷-۲۶۸).

۲. صفات ثبوتی، صفاتی هستند که جنبه وجودی دارند و ذات خداوند بدانها متصف می‌شود. شمار صفات ثبوتی ۷ است و حکمای الهی و جمله متکلمان در انصاف ذات حق بدین ۷ صفت همداستانند: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام (همو، ۲۶۹-۲۹۲).

ب - صفات انسان‌گونه: در برخی از آیه‌های قرآن خداوند به صفاتی انسان‌گونه، یعنی به صفاتی که انسان نیز بدانها توصیف می‌شود، وصف شده است. این صفات - که بر انگیزنده شبهه تجسیم و تشبیهند - عبارتند از داشتن چشم (عین) (القمر/۵۴)، داشتن دست (ید) (ص ۷۵/۳۸)، داشتن چهره (وجه) (الرحمن/۵۵)، نشستن

(استوا) بر عرش (طه/۵۲)؛ معنی این صفات و این ویژگیها چیست؟ این پرسش مهم‌ترین پرسشی بود که ذهن اندیشوران مسلمان را به خود مشغول داشت و سرانجام، دو پاسخ یافت و چند دیدگاه شکل گرفت: دیدگاه ظاهری، دیدگاه باطنی و دیدگاه اشاعره.

دیدگاهها:

۱. دیدگاه ظاهری (= تشبیهی): بر طبق این دیدگاه که صفاتی، مجسمه و مشبیه از آن جانبداری می‌کنند، معانی چشم، دست، چهره و نشستن در مورد خداوند همان معانی ظاهری و انسانی این واژه‌هاست. ۲. دیدگاه باطنی (= تنزیهی): بر طبق این دیدگاه - که معتزله و فلاسفه از آن دفاع می‌کنند - ذات حق از صفات ظاهری و انسانی منزّه است و صفاتی از این دست را باید تأویل کرد. بر این بنیاد چشم، عنایت است؛ دست، قدرت؛ ید، مسبوطنه، جود و بخشش و رحمت؛ وجه، ذات و وجود؛ و استوا، تملک و احاطه و استیلا (زمخشری، ۵۲/۳-۵۳، ۱۰۵/۴-۴۳۴-۴۳۵، ۴۴۶؛ بغدادی، ۳۳۴؛ جرجانی، شرح، ۴۴/۸-۴۵؛ جامی، ۱۹۴).

۳. دیدگاه اشاعره: اشعری در تلاش برای دست یافتن به دیدگاهی به دور از افراط و تفریط، نخست به نقادی دیدگاههای پیشین می‌پردازد و سپس از دیدگاه میانه روانه خود سخن می‌گوید. نتیجه تلاش او پذیرش این معناست که: اولاً، ذات خداوند دارای صفاتی چون استوا، عین، وجه، ید و همانند آنهاست؛ ثانیاً، چگونگی (= کیفیت) این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» (= بی چگونگی) بپذیریم؛ ثالثاً، باید بدین معنا اذعان کنیم که صفات خداوند در بنیاد با صفات انسان متفاوت است. از این تفاوت و اختلاف بنیادی به «نظریه مخالفت» تعبیر شده است (اشعری، الايات، ۹، مقالات، ۲۱۳-۲۱۸).

اما این تفسیر، پایدار نبود. سیر مکتب اشعری سیر از ظاهر به باطن و سیر از خردگریزی به خردگرایی بود. در باب انصاف خداوند به صفاتی چون استوا، عین، وجه و ید نیز متکلمان اشعری سرانجام به تأویل - که لازمه خردگرایی است - بازگشتند و ضمن دفاع از «نقل»، به خردگرایانی بدل شدند که خردگرایی آنان کم از معتزلیان و فیلسوفان نبود. نتیجه این گرایش تأویل معتزلی مآبانه و فیلسوفانه استوا، عین، ید و وجه به استیلا، عنایت، قدرت و ذات بود، با این توضیح که - به تعبیر فخرالدین رازی - «هر معنا که خردپذیر نبود، باید تأویل شود» (التفسیر، ۱۲/۱۷-۱۴، ۵/۲۲-۷). این تأویل نسبت به کلام و به ویژه نسبت به رؤیت نیز اعمال شد.

کلام و رؤیت: دو مسأله کلام خدا و رؤیت حق تعالی در روزگاران رواج مباحث کلامی، به ویژه در عصر سلطه فرهنگی معتزله، هم از جهت نظری (کلامی - فلسفی) تشخیص داشت، هم از جهت عملی (سیاسی - اجتماعی)؛ و از این رو، بر دیگر مباحث کلامی سایه می‌افکند، بدان سان که نظریه «حدوث کلام الله» و «نفی رؤیت» بیانیه اعتزال، و اعتقاد بدان نشانه گرایش به آیین معتزله به شمار می‌آمد:

۱. کلام: معتزله از حدوث کلام خدا سخن گفتند (قاضی عبدالجبار،

قابل رؤیت است و می‌گوید: رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات مخصوص الله، چنانکه نسبت آن حالت به آن ذات مخصوص چنان باشد که نسبت مریات با مبصرات (البراهین، ۱/۱۶۶، ۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۶).

ج- رابطه ذات و صفات: معتزله از نیابت ذات از صفات حقیقی سخن می‌گویند و فلاسفه و متکلمان امامیه به عنینیت یا یگانگی ذات و صفات باور دارند (بغدادی، ۳۳۴؛ غزالی، مقاصد...، ۲۲۶؛ جرجانی، شرح، ۴۴۸-۴۵؛ جامی، ۱۹۴)، اما اشاعره از نظریه دوگانگی صفات حقیقی با ذات و به اصطلاح از زیادت صفات بر ذات دفاع می‌کنند. نظریه اشاعره را - چنانکه سید حیدر آملی (ص ۶۴۴) نیز به گونه‌ای نشان داده است - می‌توان در دو مرحله اجمال و تفصیل تبیین کرد:

۱. مرحله اجمال: در این مرحله از این معنا سخن می‌رود که صفات خدا زاید بر ذات اوست، بدین معنا که خداوند عالم است به علم و قادر است به قدرت و حی است به حیات؛ و اگر نپذیریم که خدا فی‌المثل عالم است به علم، بدان ماند که بپذیریم خدا عالم است، اما دارای علم نیست؛ درست مثل اینکه قبول کنیم جسمی سیاه است، اما دارای سیاهی نیست (نک: ابن مرتضی، ۲۳، ۱۱۰؛ جامی، ۱۲؛ علامه حلی، انوار، ۶۵-۶۶؛ تبصرة...، ۱۰۹). بدان سبب این مرحله مرحله اجمال نامیده شده است که روشن نیست مراد از زیادت، زیادت در واقع است، یا در عقل، یعنی در ذهن یا در خارج.

۲. مرحله تفصیل: در این مرحله اشاعره بین ذهن و خارج، یعنی بین مفهوم و مصداق فرق می‌نهند و بر بنیاد این تفاوت می‌کوشند تا مشکل را به گونه‌ای منطقی حل کنند. بر اساس این تفکیک و تفاوت، اشاعره نتیجه می‌گیرند که در نگرش ذهنی و در تحلیل مفهومی ذات و صفات دو چیزند و به اصطلاح صفات، زائد بر ذات یا غیر ذاتند، اما در نگرش عینی و در عالم خارج و واقع ما با یک حقیقت - که همانا ذات خداوندی است - مواجهیم و در این نگرش است که صفات غیر ذات نیستند؛ و چنین است که اشاعره، سرانجام بدین نتیجه می‌رسند که صفات خدا نه عین ذات اویند، نه غیر ذات او، به عبارت دیگر به اعتباری عین ذات اویند و به اعتباری غیر ذات او.

سید حیدر آملی ضمن طرح نگرشهای مختلف در این زمینه تصریح می‌کند که اشاعره متأخر و ماتریدیه بر آنند که صفات خدا نه عین خدایند، نه غیر خدا (همانجا) و می‌افزاید اثبات صفات زائد بر ذات در خارج نظر جهله اشاعره است (ص ۱۳۸-۱۳۹).

حوزه افعال

از نظر انسانها افعال خداوند به افعال این جهانی (= آفرینش و هدایت) و افعال آن جهانی (= میراندن، بازگرداندن، حساب و ثواب و عقاب) تقسیم می‌شود. خداوند با قدرت و اراده و اختیار خود، افعال این جهانی و آن جهانی را انجام می‌دهد. افعال آن جهانی و نیز مسأله هدایت وابسته به بحث انسان (انسان شناسی) است. بنابر این در حوزه افعال خدا به طرح و بررسی دو مسأله می‌پردازیم: مسأله آفرینش؛ مسأله

(۵۲۸) و اهل سنت از قدم آن. این کلاب نخستین بار از «غیر مخلوق بودن» (= قدم) قرآن سخن گفت (نک: اشعری، مقالات، ۵۱۷، ۵۸۶-۵۸۷؛ علامه حلی، انوار...، ۹۸)، احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست (ابن حزم، ۱۱/۳)، حشویه و حنابله به گونه‌ای افراطی بر نظریه قدم اصوات و حروف کلام خدا و حتی بر قدم جلد قرآن پای فشرندن (نک: شهرستانی، الملل، ۹۶/۱؛ بغدادی، ۳۳۷؛ باقلانی، ۲۵۱؛ غزالی، احیاء...، ۹۱/۱، ۱۰۹) و اشعری در جریان تلاش خود با هدف دست یافتن به راه میانه چنان این کلاب از غیر مخلوق بودن کلام الله سخن به میان آورد و در کار نقد و نفی نظریه حدوث کلام خدا سخت کوشید (الابانته، ۱۰، ۲۰-۲۱، اللمع، ۱۵-۲۳) و زمینه ظهور تقسیم کلام به کلام لفظی حادث و کلام نفسی قدیم را فراهم آورد؛ کلام لفظی که زال به شمار می‌آید و کلام نفسی که مدلول محسوب می‌شود. متکلمان اشعری در تبیین و تفصیل و تشریح این نظر سعیها کردند (شهرستانی، نهایه، ۲۶۸-۲۶۹، ۲۷۹-۲۸۰، ۳۲۰-۳۲۴؛ نیز نک: ابن خلدون، ۹۴۶/۲؛ ذهبی، ۵۱۱/۱۱؛ نصیرالدین، ۲۸۹؛ علامه حلی، همان، ۲۶۵-۲۶۶). سرانجام، فخرالدین رازی ضمن طرح و تبیین نظریه کلام نفسی و لفظی در آثار خود نظریه معتزله را با نظریه اشاعره آشتی داد و اعلام داشت: مراد معتزله از کلام حادث، کلام لفظی است و مراد اشاعره از کلام قدیم، کلام نفسی (التفسیر، ۳۶/۱، کتاب الاربعین، ۱۷۶-۱۷۷، البراهین، ۱۵۸/۱).

۲. رؤیت: معتزله از نفی رؤیت سخن گفته بودند و اهل سنت بر رؤیت خداوند تأکید می‌ورزیدند. در مکتب اشاعره، رؤیت، فاصله‌ای از تفسیر ظاهری وازه‌گرایانه تا تأویل را پشت سر نهاد و در این سیر ۳ مرحله پیمود:

۱. تفسیر ظاهری: در این مرحله که از عصر اشعری تا عصر غزالی ادامه می‌یابد، از جواز دیدن خداوند با دیدگان، و از این معنا که به گواهی روایتی از پیامبر (ص): «مؤمنان با دیدگان خود خداوند را در آخرت می‌بینند، درست و راست چنان که ماه شب چهاردهم را با دیدگان توان دید»، سخن می‌رود (اشعری، اللمع، ۳۲، الابانته، ۱۰). اسفراینی (ص ۱۳۸-۱۳۹)، باقلانی (ص ۲۶۶-۲۶۷) و امام الحرمین جوینی (الارشاد، ۱۷۴-۱۸۵) استاد غزالی نیز آشکارا از رؤیت خداوند با دیدگان در آخرت، سخن می‌گویند.

۲. رؤیت بلاکیف: غزالی، متکلم بزرگ اشعری گامی به سوی تأویل پیش می‌نهد و نظریه بلاکیف را - که اشعری در تأویل استواء، عین، ید و وجه به کار گرفته بود - به رؤیت پیوند می‌زند و از رؤیت بلاکیف یا بی‌چگونگی حق تعالی، با حال و هوایی عرفانی سخن به میان می‌آورد (کیمیا...، ۱۲۵/۱، نصیحه...، ۶) و بدین سان، زمینه برای تأویل رؤیت به کشف تام فراهم می‌آید.

۳. رؤیت، یا کشف تام: سرانجام، فخرالدین رازی خردگرایانه دست به تأویل می‌زند و معنایی عرفانی از رؤیت به دست می‌دهد و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خداوند در روز رستاخیز

خدا و آزادی مطلق.

الف - آفرینش: خلق یا آفرینش به معنی ایجاد کردن و هست کردن است. آنچه از سوی خدا ایجاد می‌شود، اصطلاحاً ماسوی الله یا جهان و یا عالم نام دارد. فلاسفه از آفرینش موجودات مجرد، یعنی آفرینش عقول (ابداع) و نیز از خلق افلاک (تکوین) و آفرینش پدیده‌های مادی (احداث) سخن می‌گویند. آنان عقول و افلاک را قدیم زمانی می‌دانند و آنها را واسطه خلق پدیده‌های مادی، یعنی پدیده‌های زمانی می‌شمارند و از آنها به وسایط تعبیر می‌کنند (جرجانی، التعریفات، ۳) و بر آنند که آفرینش معلول تعقل است (نک: غزالی، مقاصد، ۲۸۸، ۲۹۶). اشاعره اولاً، به حدوث زمانی جهان (ماسوی الله) باور دارند و جهان را به دو بخش تقسیم می‌کنند: ۱. موجودات مجرد یا روحانی، یعنی موجوداتی که در زمانند، اما در ماده نیستند. ۲. موجودات مادی یا جسمانی، یعنی موجوداتی که هم در زمانند، هم در ماده؛ و چون غالباً حقیقت انسان را جسم می‌دانند، انسان را هم در بخش موجودات مادی قرار می‌دهند. ثانیاً، وسایط در آفرینش را نفی می‌کنند و اعلام می‌دارند که خداوند با قدرت بی‌کران خود مستقیماً موجودات مادی و مجرد را خلق می‌کند (شهرستانی، نهاییه، ۵۴-۵۶، ۷۷-۷۸؛ فخرالدین، کتاب الاربعین، ۴۳). ثالثاً، آفرینش با «امرگن» صورت می‌گیرد. بدین ترتیب که چون خداوند اراده آفرینش چیزی کند، می‌گوید: «کن» (= باش، موجود باش)؛ و بدین سان، شیء از نیستی هستی می‌یابد و به اصطلاح خلق از عدم صورت می‌گیرد. چنین است که - بنا به تفسیر متکلمان - «امر» خداوند همانا ایجاد و آفرینش اوست. این معانی همراه با تعبیر «کن فیکون» در ۵ آیه از قرآن کریم آمده است (انعام ۷۳/۶؛ نحل ۴۰/۱۶؛ مریم ۳۵/۱۹؛ یس ۸۲/۳۶؛ غافر ۶۸/۴۰). اشعری (الابانه، ۹) و نیز دیگر متکلمان مکتب اشاعره بدین معنا تصریح کرده‌اند و آفرینش را معلول امر «کن» دانسته‌اند (به عنوان نمونه، نک: شهرستانی، نهاییه، ۵). رابعاً، در تأکید بر این امر که جهان، حادث زمانی است و تنها خدا قدیم زمانی است، براهینی عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند که معروف‌ترین و برجسته‌ترین برهان عقلی آنان برهان حرکت و سکون است. بر اساس این برهان، حرکت و سکون دو پدیده حادث، و دو عرض قائم به جسمند و جسم، یعنی محل پدیده‌های حادث، خود نیز حادث است. از دیدگاه نقلی، استناد اشاعره به حدیث «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ: خدا بود و چیزی با او نبود»، از دیگر استنادها و دیگر براهین شهرت بیشتری دارد (بغدادی، ۳۲۸؛ باقلانی، ۲۲-۲۳؛ جوینی، الارشاد، ۱۷-۱۸؛ غزالی، الاقتصاد، ... ۳۱؛ نصیرالدین، ۲۰۰). چنین است که از دیدگاه اشاعره جهان و انسان به قدرت و اراده بی‌کران خداوند و با امر کن در زمان مستقیماً پدید می‌آیند.

ب - خدا و آزادی مطلق: آیا می‌توان گفت: چیزی و کاری بر خدا واجب است؟ و آیا می‌توان گفت: چیزی بر خدا روا، یا نارواست؟ آیا افعال خداوند مبتنی بر موازین عقلی و دارای غرض و غایت است؟ معتزله بدین پرسشها پاسخ مثبت می‌دهند و افعالی را بر خداوند واجب

می‌دانند و تصریح می‌کنند که لطف، رعایت اصلح، دادن پاداش و کیفر به نیکان و بدان، و عدم تکلیف مالا یطاق بر او واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۴؛ نیز نک: علامه حلی، کشف، ... ۳۹۱؛ جرجانی، شرح، ۲۰۷/۸-۲۰۲؛ کستلی، ۱۲۳) و نیز تأکید می‌کنند که افعال خدا بر طبق موازین عقلی باید دارای غایت و غرض باشد که فعل بدون غرض و غایت عبت است (نک: نصیرالدین، ۳۴۳-۳۴۴).

اشاعره ضمن نقد نظریه معتزله با این تعبیر که اینان عقل خود را بر خدای تعالی حاکم سازند و اجرای حکم بر او نمایند (نک: لاهیجی، ۳۴۸)، نتیجه می‌گیرند که این معانی با آزادی و قدرت بی‌کران خدا سازگار نیست و پذیرش هرگونه وجوب در باب افعال خداوند به معنی پذیرش محدودیت آزادی و اختیار خداوندی است؛ بنابراین، عقلاً هیچ چیز بر خداوند واجب نیست (کلاتی، ۳۰۲). بر این بنیاد اشاعره دو نتیجه می‌گیرند:

۱. افعال خدا نه با موازین عقلی سازگار است، نه دارای غایت و غرض است، و این از آن روست که: الف - فعل با هدف و غرض، کردار فاعلی است که با انجام دادن آن کاستیهای خود را از میان می‌برد؛ و ذات حق، کمال مطلق است و در نتیجه غایتمند بودن کردارهای او بی‌معناست. ب - لازمه غایتمند بودن افعال خداوند آن است که هدفی بیرون از ذات خداوندی کردارهای او را محدود کند و بدیهی است که این امر با آزادی بی‌کران حق تعالی سازگار نیست.

۲. افعال خداوند فراتر از «باید»ها و «نباید»هایی است که در قلمرو حیات انسان معنی دارند و این از آن روست که بایدها و نبایدها با اصل بی‌کرانگی اختیار و آزادی خدا سازگار نیست. بر این بنیاد، اشاعره نتیجه می‌گیرند که اولاً، هیچ‌گونه وجوب بر کردارهای خدا مترتب نیست. نه لطف بر خداوند واجب است، نه رعایت صلاح و اصلح، نه وفای به وعد و وعید، و نه عدم تکلیف مالا یطاق. ثانیاً، خدا هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و هر چه انجام دهد، نیک است و عین صواب و محض خیر. ابن رشد ضمن اظهار شگفتی می‌گوید: به نظر اشاعره فعل انسان را می‌توان به عدل و جور موصوف کرد، اما فعل خدا فراتر از این معانی است و تمام کردارهای او عدل به شمار می‌آید («الکشف...»، ۱۲۸-۱۲۹).

III. جهان‌شناسی

اشعری در آثار خود، مثل الابانه و اللمع به طبیعیات پرداخته است. آثار اشعری به مباحث کلامی محدود می‌شود. اما در مکتب اشعری، یعنی در حوزه کلام اشاعره وضع به گونه‌ای دیگر است. جانشینان اشعری، به ویژه باقلانی و سپس جوینی و غزالی و سرانجام فخرالدین رازی، همانند حکما به بحث از طبیعیات نیز پرداخته‌اند؛ البته با هدفی سخت متفاوت که به قول ابن خلدون: «فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد و متکلم در آن از این حیث می‌اندیشد که بر فاعل (= خدا) دلالت می‌کند» (۹۴۹/۲).

ساختمان جهان (نظریه جوهر فرد): در تبیین بنیاد جهان طبیعت

همیشگی و مستقیم خداوند در امور جهان و آفرینش دائمی او، و لاجرم نمودن وابستگی و نیاز جهان به ذات مستقل و بی‌نیاز حق تعالی است (باقلائی، ۱۸؛ تفتازانی، ۱۸۰/۱، ۳۱۸؛ کستلی، ۶۹؛ جرجانی، شرح، ۳۷۵-۳۸).

فناى جهان: فلاسفه به سبب اعتقاد به ازلیت جهان از ابدیت آن نیز سخن می‌گویند. اشاعره، بدان سبب که معتقدند جهان ازلی نیست، بلکه حادث زمانی است و از عدم برآمده است؛ چنین اظهار نظر می‌کنند که هر چه را آغاز هست، انجام نیز هست و ماهیت پدیده‌های غیر ازلی پذیرنده نیستی است و پذیرش نیستی از ویژگی‌های چنین پدیده‌هایی به شمار می‌آید (فخرالدین، البراهین، ۲۹۳/۱-۲۹۴، ۳۰۱-۳۰۲، کتاب الاربعین، ۲۷۹)؛ بنابراین، جهان فانی است و از میان می‌رود و به نظر برخی تخریب می‌گردد و اجزاء موجودات از هم جدا می‌شود و به نظر برخی یکسره نیست و نابود و معدوم می‌گردد (نکا: نصیرالدین، ۴۰؛ جرجانی، همان، ۲۸۹/۸؛ علامه حلی، کشف، ۳۱۷-۳۱۸). اشاعره با استناد به آیاتی چند از قرآن کریم نظریه فناى جهان را استوار می‌دانند (انبیاء/۲۱، قصص/۸، روم/۳۰، حدید/۳۵).

انسان شناسی

ذات یا حقیقت انسان: برخی اندیشوران حقیقت انسان را جوهری مجرد (روح) دانسته‌اند، برخی جوهری جسمانی (بدن)، و برخی آمیزه‌ای از این هر دو. اشعری در الابانه، اللمع، و مقالات الاسلامیین آنجا که از آراء اهل سنت بحث می‌کند، از این معنا سخنی به میان نیاورده است. اما به گواهی آثار دیگر متکلمان اشعری می‌توان نتیجه گرفت که از اشعری تا فخرالدین رازی دو نظریه در باب حقیقت انسان پرداخته شده است:

الف - حقیقت جسمانی: بر طبق این دیدگاه، حقیقت انسان جوهری جسمانی است و روح - چنانکه جوینی تصریح کرده است - جسم لطیفی است که به اجسام محسوس می‌ماند و عادة الله چنین جاری شده است که چون روح به بدن تعلق گیرد، بدن زنده می‌شود و حیات می‌یابد و چون روح از بدن جدا شود، مرگ فرا می‌رسد. بر این بنیاد حیات یا زندگی، عرض است؛ عرضی که جواهر و اجسام از پرتو آن زندگی می‌یابند و روح نیز از پرتو آن زنده می‌شود (جوینی، الارشاد، ۳۷۷؛ تبصرة، ۱۱۶؛ ابن سبعین، ۱۵۳). بر طبق این نظریه «روح، بعد از موت فانی شود و عدم محض بود، الا عند الحشر [که خداوند] همان روح را اعاده کند» (تبصرة، ۱۱۴-۱۱۵). ابن حزم به رغم تصریح جوینی مبنی بر اینکه روح، جسم است، اعلام می‌دارد که اشاعره روح را عرض می‌دانند و به حکم قاعده «العرض لا یبقی زمانین» بر آنند که روح نیز چون بدن نابود می‌شود (۱۲۱/۴).

ب - حقیقت مجرد: بر طبق این دیدگاه - که غزالی و فخرالدین رازی و باقلائی از آن دفاع کرده‌اند (نکا: ابن سبعین، ۱۵۲-۱۵۳) - حقیقت انسان، روح مجرد یا نفس ناطقه اوست (غزالی، کیمیا، ۱۷۵/۱) و سرانجام فخرالدین رازی در برخی از آثار فلسفی خود چونان فلاسفه

و در پاسخ بدین پرسش که اشیاء از چه ترکیب یافته‌اند، غیر از پاسخهای طبیعت‌گرایان - که از عنصر یا عناصر چهارگانه سخن می‌گفتند - دو نظریه پرداخته شد: یکی، نظریه ذره‌گرایی یا اتمیسم که طرفداران آن اعلام می‌داشتند: اشیاء از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر، یعنی اجزای لایتجزی یا جواهر فرد تشکیل شده‌اند؛ دوم، نظریه ارسطو بود که اعلام می‌داشت اشیاء از ماده (= هیولی) و صورت ترکیب‌گرفته‌اند. فیلسوفان مسلمان نظریه ارسطو را پذیرفتند و معتزله نظریه ذره‌گرایی را برگزیدند. در جنبش اشعری بر ضد معتزله ذره‌گرایی نیز به دست فراموشی سپرده شد و اشعری خود، در آثارش از آن سخنی به میان نیاورد. در میان جانشینان اشعری، ظاهراً نخستین بار باقلائی دوباره به نظریه ذره‌گرایی بازگشت تا از آن برهانی در اثبات وجود خدا فراهم آورد. باقلائی محدثات را به ۳ قسم تقسیم کرد: جسم مؤلف (مرکب)، جوهر منفرد (جوهر فرد) و عرض که وابسته به اجسام و اعراض است و اعلام داشت که جوهر از هر جنس عرض یکی می‌پذیرد و در نتیجه، جسم مرکب از جواهر فرد دارای اعراض گوناگونی است؛ اعراضی که پیوسته از میان می‌روند و همانند آنها به قدرت و اراده خداوند خلق می‌شود (ص ۱۶-۱۸). جوینی راه باقلائی را ادامه داد و سرانجام فخرالدین رازی کتابی مستقل در اثبات جوهر فرد تصنیف کرد (البراهین، ۲۱۷/۱) و در کتاب جامع العلوم، معروف به ستینی اعلام داشت: «در این مسأله [جوهر فرد] میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل به قوت نبوده است و من از برای ایشان حجتی به قوت استخراج کرده‌ام» (ص ۷، نیز نک: البراهین، ۲۵۷/۱-۲۵۹؛ نصیرالدین، ۱۸۴-۱۸۵). بدین نکته باید توجه کرد که گرایش اشاعره به نظریه ذره‌گرایی بدان سبب است که از پرتو این نظریه مجال می‌یابند تا از راه حدوث جهان، ذات حق را به عنوان یگانه ذات قدیم اثبات کنند؛ درست بر خلاف نظریه ماده و صورت ارسطویی که پذیرش آن به قبول قدم عالم می‌انجامد و مجالی را که از آن سخن رفت، به دست نمی‌دهد (غزالی، مقاصد، ۲۸۸-۲۹۶؛ سهروردی، ۵۳۳-۵۴).

ناپایداری جهان: اشاعره به گونه‌ای از ناپایداری جهان سخن می‌گویند. به نظر آنان اعراض ناپایدارند و ذاتاً فانی و در دو زمان نمی‌یابند. هر دم عرضی از میان می‌رود و مثل آن به اراده و قدرت خداوند خلق می‌شود و جای عرض از میان رفته را می‌گیرد (نظریه تجدد امثال). گذشته از فنای ذاتی اعراض - که به قول غزالی (تفاوت... ۸۸-۸۹؛ کلائی، ۱۱۷-۱۱۸) دیدگاه عموم اشاعره به شمار می‌آید - اولاً، از یک سو جواهر و اجسام هیچ‌گاه خالی از اعراض نخواهند بود و همین امر دلیل ناپایداری آنهاست؛ ثانیاً، از سوی دیگر، جواهر به سبب خلق بقای زاید بر ذاتشان، و یا به سبب خلق اکوان اربعه در آنها از سوی خدا باقی می‌مانند و بدیهی است که عدم خلق بقا یا اکوان سبب فناى آنهاست. هدف نهایی و اصلی اشاعره از طرح نظریه «تجدد امثال» و فنای ذاتی اعراض - که به گونه‌ای فناى ذاتی جواهر و اجسام را در پی دارد - همانا اثبات قدم ذات حق و نیز اثبات مؤثر بودن

کلانی، ۳۰۲-۳۰۳؛ فخرالدین، البراهین، ۲۴۶/۱-۲۴۷؛ تفتازانی، ۱۴۸/۲-۱۴۹؛ جرجانی، شرح، ۱۸۱/۸-۱۸۳؛ قوشچی، ۳۷۳-۳۷۴).

افعال ارادی (نظریه کسب): آیا انسان در انجام دادن کردارهای ارادی خود آزاد است، یا نه؟ به عبارت دیگر آیا انسان خود، آفریدگار کردارهای ارادی خویش است، یا خداوند آفریدگار کردارهای ارادی انسان نیز هست؟ معتزله انسان را خالق کردارهای ارادی خود دانستند (نظریه تفویض) و اهل ظاهر - که اهل سنت و جریه در شمار آنانند - افعال ارادی انسان را هم آفریده خدا دانستند (نظریه جبر). اشعری در تلاش برای یافتن راه میانه به طرح نظریه «کسب» پرداخت و به قول تفتازانی (۱۲۷/۲) اعلام کرد که خداوند، «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارهاست؛ چه، اگر انسان می‌توانست کردارهای خود را خلق کند، بر خلق پدیده‌های دیگر نیز توانا بود (اشعری، مقالات، ۲۱۸). اشعری کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و اعلام داشت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌گیرد (اللمع، ۴۲؛ جوینی، لمع، ۱۰۷؛ جرجانی، شرح، ۱۴۶/۸، ۲۳۳، ۳۹۸). به تعبیر جامی مراد اشعری آن است که انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است و به همین سبب، جریان عاده‌الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد (ص ۳۹). بزرگان مکتب اشعری، هر یک به گونه‌ای از نظریه کسب سخن گفته، و به دفاع از آن برخاسته‌اند. فی‌المثل باقلانی در تبیین و تفسیر این نظریه می‌گوید: ذات عمل آفریده خداست، اما نیک و بد بودن آن، معلول استطاعت انسان است (ص ۲۸۷؛ علامه حلی، کشف، ۲۳۹-۲۴۰؛ تفتازانی، ۱۲۵/۲-۱۲۷؛ ابن‌رشد، «الکشف»، ۱۲۱-۱۲۲) و مراد از استطاعت (هم)، توانایی ویژه انجام دادن یا ترک کردن کردارهاست که - به نظر اشاعره - خداوند آن را همزمان با انجام دادن یا ترک کردن کردارها (رویه بیش از آن) در انسان می‌آفریند و این از آن روست که به نظر اشاعره، استطاعت عرض است و عرض در دو زمان نمی‌پاید. بنابراین، اگر استطاعت، پیش از انجام گرفتن فعل پدید آید، فعل معلول استطاعتی معدوم خواهد بود (اشعری، اللمع، ۵۴-۵۵؛ تفتازانی، ۲۴۰/۱؛ کسلی، ۱۱۹-۱۲۰).

ماخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کرین و عثمان اساعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ابن‌حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، مکتبات عکاظ، ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن‌رشد، محمد، «فصل المقال»، «الکشف عن مناهج الادله»، فلسفه ابن‌رشد، بیروت، دارالافتاء الجدیدة؛ ابن‌سبعین، عبدالحق، بدالعارف، به کوشش جورج کتوره، بیروت، دارالاندلس؛ ابن‌سینا، الیهیات شفا، ج سنگی؛ ابن‌مرتضی، احمد، النیة و الامل، به کوشش محمدجواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ اسفرائینی، شاهفور، التصیر فی الدین، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعری، علی، الایات، به کوشش محمد منیر عبده، قاهره، ۱۳۲۸ق، همو، اللمع، به کوشش مکارمی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۲۰ق/۱۹۸۰م؛ باقلانی، محمد، التمهید، به کوشش مکارمی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش

حقیقت انسان را نفس مجرد می‌شمارد و تأکید می‌کند که این نفس نه جسم است و نه منطبق در جسم؛ و به پیروی از ابن‌سینا با ۳ برهان تجرد نفس را اثبات می‌کند (المباحث، ۳۴۵/۲-۳۷۷، ۳۷۹، النفس، ۲۷،...، به بعد).

صفات ویژه انسان: انسان دارای دو صفت اختصاصی معرفت و اخلاق است:

۱. معرفت (= شناخت): مراد از معرفت یا شناخت، شناخت حق و حقیقت است. اما ابزار شناخت حقیقت چیست؟ جنبش اشعری با حفظ تعقل و پرهیز از عقل‌گرایی صرف آغاز شد، اما چنانکه گفته شد، پیروان اشعری به عقل‌گرایی فلسفی ککش بیشتری نشان دادند و چونان معتزله از به بار آمدن شناخت از نظر (فکر) سخن گفتند. منتهی به سبب نفی علیت از نظریه «تولد و تولید» معتزلی درگذشتند، «عاده‌الله» را به جای «تولید» نهادند و به جای آنکه به شیوه معتزله بگویند «شناخت از نظر صحیح متولد می‌شود، یا نظر صحیح مولد شناخت است»، اعلام داشتند که شناخت، بر حسب عاده‌الله از نظر صحیح به بار می‌آید؛ و این از آن روست که علم نیز همانند دیگر پدیده‌های جهان ممکن است و خداوند همیشه در ممکنات، مؤثر است. باقلانی چنین اظهار نظر کرد که از نظر، نه تولد، که لزوماً شناخت به بار می‌آید (نک: علامه حلی، انوار، ۱۵) و ابن‌سبعین در طرح نظریه اشاعره از حکایت «سلامت عقل» سخن گفت و اعلام کرد که به نظر اشاعره، در صورت سلامت عقل، از نظر، شناخت به بار می‌آید (ص ۹۸). و چنین بود که سرانجام در کلام اشاعره عقل مقام خود را بازیافت و در جریان برهانی کردن اصول دین و تأیید داده‌های وحی به عنوان ابزار شناخت حقیقت مورد پذیرش قرار گرفت.

۲. اخلاق (مسأله حسن و قبح): خیر و شر یا به تعبیر متکلمان حسن و قبح مسأله‌ای اخلاقی است و این امر که حسن و قبح امور را عقل می‌شناسد و تعیین می‌کند، یا نقل، در کلام اسلامی مسأله‌ای مجادله‌انگیز است و از مباحث و مسائل مورد اختلاف میان معتزله و اشاعره به شمار می‌آید. معتزله عقل را شناسنده خیر و شر دانستند و از حسن و قبح عقلی سخن گفتند و اشاعره از حسن و قبح شرعی دفاع کردند و اعلام داشتند که افعال و امور، فی‌نفسه نه نیکند و نه بد؛ و به اصطلاح، نه حَسَنند و نه قَبیح؛ و در نتیجه، کردارها خود به خود، نه شایسته مدح و ثوابند، نه مستوجب ذم و عقاب. نیک بودن یا بد بودن کردارها را شرع تعیین می‌کند و هر آنچه شرع به انجام دادن آن فرمان دهد، حَسَن است و هر آنچه شرع انجام دادن آن را منع کند، قَبیح به شمار می‌آید. اشاعره از این معانی دو نتیجه می‌گیرند: نخست آنکه پیش از ورود شرع هیچ چیز بر انسان واجب نیست. پس از ورود شرع و تعیین حسن و قبح امور، انجام دادن کردارهای نیک و ترک کردن کردارهای بد واجب می‌شود (شهرستانی، نه‌ایه، ۳۷۰-۳۷۱)؛ دوم آنکه به تعبیر مؤلف تبصرة العوام «افعال خدای تعالی نه حَسَن بود، نه قَبیح، زیرا که او مأمور و منهی نتواند بودن» (ص ۱۰۹؛ نیز نک: شهرستانی، الملل، ۱۰۱/۱-۱۰۲)؛

دوم عموماً از درگیر شدن در این مباحث که از نصوص شرعی بیگانه بوده، ایا داشته‌اند. گروه اخیر که عموماً گرایش کلام گریز و حتی گاه کلام ستیز از خود بروز می‌داد، در تشکل «اصحاب حدیث» تجلی می‌یافت و دست کم از آغاز سده ۳ق، عنوان «اهل السنه» را همچون عنوانی تشریفی و مشترک بر خود داشت (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۶۹/۶، ۲۸۳؛ ابن قتیبه، ۸۲؛ ابن ندیم، ۱۱۱).

اندیشه اصحاب حدیث و مذهب اشاعره:

الف- جریان متکلمان اهل سنت: البته آنچه در منابع متقدم اسلامی به عنوان اصحاب حدیث شناخته می‌شود، دست کم در برخورد با مسائل اعتقادی، نمی‌تواند مکتبی واحد و منسجم تلقی گردد؛ چه، این گرایش در طول یک سده ایفای نقش فعال و تعیین کننده در محافل فکری، طیفهای مختلفی را به خود دیده است. در نگرشی کلی بر روند جهت‌گیریهای این گروه، به ویژه باید تعالیم مکاتب حدیث گرای پایه گذارده در سده ۲ق، به پیشروانی مالک، سفیان ثوری و شافعی را از تعالیم اصحاب حدیث عراق در سده ۳ق، به رهبری احمد بن حنبل تمیز داد. در مقام اجمال، باید گفت آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از حدیث گرایان پیشین متمایز می‌ساخت، بیشتر اختلاف در شیوه برخورد با نصوص اعتقادی بود؛ چه، پرهیز سخت از هرگونه تأویل نسبت به نصوص قرآنی و احادیث، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا»، نظام اعتقادی این گروه از اصحاب حدیث را به صورت مجموعه‌ای توجیه نشده از قالبهای ماثور درآورده بود (برای توضیح، نک: هـ، اصحاب حدیث).

بی‌تردید گریز از پاسخ به اشکالات و ایرادات روزافزون متکلمان و دعوت همراهان به تعبد در باورهای دینی، برای همگان و هر محیطی نمی‌توانست راه حلی مناسب باشد و هم از این رو، در درون محافل اصحاب حدیث، دیدگاههایی کلامی پدید آمد که بتواند با گفتار معتزلیان و دیگر متکلمان مخالف به مقابله برخیزد و بر حقانیت مذهب اصحاب حدیث احتجاج کند. اگر گرایش به برخی مباحث کلامی در میان عالمان اصحاب حدیث در سده ۲ق، نظیر ابن علیّه در عراق و ابن هرمز در حجاز را نتوان جز آغازی بر این جریان به شمار آورد، باید اذعان داشت که در طول سده ۳ق، این جریان از سوی چند تن از رجال برجسته اصحاب حدیث ادامه یافته، و نقطه آغاز یاد شده را به پیدایی کلام اشعری پیوسته است (برای توضیح درباره جریان کلامی و محافل اصحاب حدیث، نک: مقدسی، 64-60، جم).

در بررسی این شخصیتها که از سویی برخاسته از محافل اصحاب حدیث بوده‌اند و از دگر سو همواره از سوی صاحب حدیثان تندرو به عنوان بدعت گذارانی شناخته شده‌اند، نخست باید به حسین کرایسی (د ۲۴۸ق/۸۶۲م) اشاره کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، ۲۹). کرایسی با برخوردی متکلمانه، در باب خلق قرآن با احمد بن حنبل، بزرگ محدثان بغداد به مقابله برخاست و لفظ قاری به قرائت قرآن را مخلوق انگاشت (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز ذهبی، میزان،

محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ تبصرة العوام، منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نفاذانی، عمر، شرح المقاصد، ج سنکی، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ جامی، عبدالرحمان، الدررة الفاخرة، به کوشش نیکولایر و علی موسوی بهیانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، حواشی بر شرح مطالع، ج سنکی؛ همو، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نعتانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمدیوسف عبدالمنعم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، لمع الادلة، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبی ارتزوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیزواری، ملاهادی، «منظومه حکمت»، شرح منظومه، قم، انتشارات مصطفوی؛ سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش حسین نصر و هانری کرین، تهران، ۱۳۷۲ق؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، به کوشش محمد کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، نهایة الاقدام، به کوشش آلفرد گویم، پاریس، ۱۹۳۴م؛ علامه حلی، حسن، انوار الملکوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، کشف المراد، قم، انتشارات مصطفوی؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، به کوشش محمد مصطفی ابوالعلاء، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۳م؛ همو، نهایت الفلاسفة، به کوشش مورس بویز، بیروت، ۱۹۲۷م؛ همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، مقاصد الفلاسفة، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۰م؛ همو، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فخرالدین رازی، محمد، البراهین، به کوشش محمدباقر سیزواری، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، جامع العلوم، به کوشش محمدحسین تسیحی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ همو، «لباب الاشارات»، همراه التبیانات و الاشارات ابن سینا، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، لواعق البیئات، به کوشش طه عبدالنوف سعد، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، البیاض الشرقیة، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، النفس والروح، به کوشش محمد صغیر حسین معصومی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ قرآن کریم؛ قوشچی، علی، شرح تجرید الاعتقاد، ج سنکی؛ کتلی، مصطفی، حاشیه علی شرح العقائد، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ کلاتی، یوسف، لباب العقول، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره، ۱۹۷۷م؛ گلدسپهر، ایکتانس، درسهایی درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، به کوشش زین‌العابدین قربانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

تکمله - جریان تاریخی گسترش اشاعره: دو سده ۲ و ۳ق/۸ و ۹م در تاریخ اندیشه کلامی، دوره‌ای حساس بوده، و بخش مهمی از تدوین و شکل‌گیری موضوعات این علم در این دوره صورت گرفته است. پردازندگان به عقاید اسلامی در محافل اهل سنت (به مفهومی اعم) در سده‌های ۲ و ۳ق را از دیدگاه چگونگی برخورد با مباحث کلامی، می‌توان در دو گروه دسته‌بندی کرد: گروهی چون معتزله و مکاتب نزدیک به آن، مروجان «علم کلام» بودند و با برخوردی عقل‌گرایانه، مجموعه‌ای نظام‌دار و تحلیلی از عقاید دینی و جهان‌شناسی را ارائه می‌کردند و گروهی دیگر با تکیه‌ای تمام بر سنت، در برخوردی انفعالی با تعالیم کلامی، به موضع‌گیری، و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده، و گاه خود نیز به گونه‌ای کلام معارض یا بینابین رسیده‌اند. آشکار است که در این میان، مباحث کلامی - فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق»، تنها برای گروه نخستین جذابیت داشته است و گروه

(۵۴۴/۱)

در ادامه سخن از ابن متکلمان، باید به ۳ رأس مثلثی اشاره کرد که ابن عساکر در سخن از زمینه‌های کلام اشعری، آنان را بازگشاینده این راه شمرده است. وی ضمن نام بردن از عبدالعزیز مکی، حارث محاسبی و ابن کلاب ایشان را نخستین «متکلمان اهل سنت» خوانده است (نک: ابن عساکر، ۱۱۶، نیز ۱۱۹). عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکی، از عالمان اوایل سده ۳ق، در باب خلق قرآن با بشر مرسی مناظراتی گسترده داشته است که حاصل آن را در کتابی با عنوان الحیده گرد آورده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۶؛ ذهبی، همان، ۶۳۹/۲). حارث بن اسد محاسبی، زاهد نامدار بصری (د ۲۴۳ق/۸۵۷م) است که با وجود برخاستن از حلقه‌های حدیث گرا، در عقاید به شیوه‌های اهل کلام گرویده، و برخی باورهای او هدف رد و اعتراضهای احمد بن حنبل بوده است (نک: ذهبی، همان، ۴۳۰/۱-۴۳۱).

ابن کلاب، از برجستگان اصحاب حدیث در بصره پیش از دوتن دیگر شایسته عنوان متکلم است، متکلمی که در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده درباره کلام خدا، آن را حقیقتی قدیم دانسته که «معنایی واحد با خداوند» است. به باور او، قرآن تعبیری عربی از کلام خداست و کلام خدا حقیقتی جز حروف و اصوات، و بی‌اختلاف و انقسام‌ناپذیر است و صوت مسموع از کلام الله تنها عبارتی از کلام الله (و نه عین آن) است (نک: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، المعنی، ۹۵/۷ به بعد؛ برای تحلیل، نک: فان اس، ۱۰۳ به بعد؛ برای مطالعه‌ای درباره این طبقه از متکلمان، نک: موسی، ۱۵-۸۲).

جریان «متکلمان اهل سنت» به معنی خاص خود، یعنی جریانی که دفاع از مواضع اصحاب حدیث در برابر کلام معتزلی و دیگر فرقه‌های مخالف کلامی را بر عهده داشت، در طول سده ۳ق، بر ایجاد نظامی فراگیر و ارائه دستگاهی منسجم در عقاید دینی و جهان‌شناسی که قابل عرضه در برابر دستگاه‌های موجود کلامی بوده باشد، دست نیافت. جامعه اهل سنت (به مفهوم مضیق آن)، آن هنگام توان برابری با محافل کلامی مخالف را در خود یافت که ابوالحسن اشعری دستگاه کلامی خود را پدید آورد و حلقه‌ای توانمند در آموزش کلامی ایجاد کرد که قادر بود در مدت زمانی نسبتاً کوتاه، نظام کلامی جدید اهل سنت را در محیط‌های مستعد از مشرق تا مغرب جهان اسلام بشناساند؛ نظامی که به زودی با عنوان مذهب کلامی اشعری شناخته شد و پیروان آن با عنوان «اشاعره» شهرت یافتند.

با وجود آنکه سخت‌ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ، اصحاب حدیث بوده‌اند، اما چه خود اشعری و چه پیروان او، همواره بر این نکته که خود اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعتند، تأکید ورزیده‌اند (مثلاً نک: اشعری، ۲۹۰-۲۹۷؛ ابن عساکر، ۱۱۳ به بعد، نیز ۱۲۷). در نگرشی کلی باید گفت که معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به پیروی مذهب اشعری گرویدند و تندروان اصحاب حدیث، یا جنبه‌ها با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان

اشاعره جای گرفتند (نک: مقدسی، ۶۷-۶۸).

ب- نخستین استقبالها از اندیشه اشعری: در بررسی نخستین تلاشها در گسترش و تبلیغ اندیشه کلامی اشعری، پیش از همه نشانهای این جریان را باید در مکاتبات اشعری با پرسشگران سرزمینهای گوناگون جست و جو کرد؛ اگر چه پیشاپیش باید در نظر داشت که چنین مکاتباتی همواره به مفهوم حصول توفیق در تبلیغ و گسترش مذهب نمی‌تواند بود. در فهرست آثار اشعری - اعم از یافت شده و نایافته - عنوان نامه‌ها و جوابیه‌هایی از ابوالحسن اشعری به اهالی بومهای گوناگون دیده می‌شود که از آن میان، مکاتبات وسیع او با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می‌کند. وجود عنوان نامه‌هایی چون کتاب الطبرین، جواب الخراسانیه، کتاب الارخانین، جواب السیراقین، جواب الجرجانین، جوابات الرامهرمزین و جوابات اهل فارس در فهرست آثار اشعری، نشان از توجه ویژه وی به ایرانیان به عنوان مخاطبان تعالیم خود دارد (نک: ابن عساکر، ۱۳۲-۱۳۴). به عنوان یاد شده، باید مکاتبات محدود اشعری با همسایگان خود در عراق، مانند جواب الواسطین و نوشته‌های او به بلاد عربی، چون جواب العمانین، جواب الدمشقین، جواب المصرین و جواب مسائل کتب بها الی اهل الثغر را علاوه کرد (نک: همانجا، نیز ۱۳۶).

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی را به گرد خود آورده بود، بازگشت این شاگردان که هر یک میبغی محلی برای تعالیم اشعری بودند، می‌تواند گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب وی تلقی گردد. در فهرست مفصلی که ابن عساکر از شاگردان اشعری به دست داده است، بر خلاف انتظار، شمار شاگردان عراقی یاد شده، بسیار محدود است و جز نام ابوعبدالله ابن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری و ابن سمعون مذکر بغدادی (ص ۱۷۷-۲۰۷) به ثبت نرسیده است. اما در آن بخش از فهرست که به ایران مربوط می‌شود، نام شماری از عالمان خراسانی، چون ابوسهل صعلوکی، ابوزید مروزی و زاهر بن احمد سرخسی از خراسان، و قفال چاچی و ابوبکر اودنی از بخشهای شافعی نشین ماوراءالنهر در چاچ و بخارا به چشم می‌آید. در دیگر نواحی ایران نیز، نام رجالی از گرگان و طبرستان و اصفهان و فارس دیده می‌شود (نک: همانجا).

در نگاهی انتقادی به این فهرست، باید یادآور شد که نامهای یاد شده در کتاب ابن عساکر با شرح حال و توضیحی که ذیل هر یک آمده است، در نشان دادن اینکه هر یک از عالمان یاد شده تا چه حد در تبلیغ و ترویج مذهب اشعری مؤثر بوده‌اند، کاربرد تاریخی ندارد و بیشتر به فهرستی نمادین می‌ماند که مؤلف در تنظیم آن دقت چندانی به خرج نداده است که شخصیت‌های گزیده شده، حتی خود الزاماً بر مذهب اشعری بوده باشند.

به دور از بزرگ‌نماییهای موجود در کتاب ابن عساکر، از بخشهای درونی ایران که می‌توان نقش شاگردان اشعری را در ترویج مذهب در آن جدی شمرد، منطقه فارس است. بر پایه گزارش ابن فورک که در سده ۴ق/۱۰م به عنوان شاهد عینی در شیراز بوده است، شخصی به نام

ابوعبدالله حمویه سیرافی که مدتی دراز صحبت اشعری را درک کرده بود، در بازگشت خود به موطن، شاگردانی میرزا را در کلام اشعری تربیت کرد (نک: ابن عساکر، ۱۲۸). جایگاه مهم حمویه در گزارش مجمل این ندیم نیز تأیید گشته، و در کنار او از فردی به نام «دمیانی» (طبق برخی نسخ از اهل سیراف) نیز به عنوان حامل علم اشعری، یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۱؛ نیز نک: یاقوت، ۶۰۶/۲؛ دمیانه از بلاد اندلس).

همچنین باید از اصفهان یاد کرد که بر پایه گزارش ابونعیم، یکی از شاگردان اشعری به نام ابوعبدالله محمد بن قاسم شافعی در ۳۵۳/۹۶۴ م به موطن بازگشت و در آنجا به عنوان «متکلمی بر مذهب اهل سنت» و البته با انتحال مذهب اشعری، ایفای نقش کرد (نک: ابونعیم، ۳۰۰/۲؛ ابن عساکر، ۱۹۷). در گرگان نیز ابوعبدالرحمان شروطی از شاگردان اشعری، به عنوان «متکلم اهل سنت» شناخته شده، و به طبع نخستین مروج مذهب در آن دیار بود (نک: سهمی، ۴۲۴؛ ابن عساکر، ۲۰۶). در مغرب عراق، باید از ابوالحسن عبدالعزیز بن محمد طبری یاد کرد که گویا در اصل طبرستانی بود و آثاری در زمینه کلام داشت. او که از شاگردان خاص اشعری به شمار می‌رفت، در برهه‌ای از زمان به شام رفت و مذهب استاد خود را در آن دیار نشر کرد (نک: همو، ۱۹۵).

سهم هر یک از شاگردان اشعری در ترویج مذهب او هر چه باشد، بی‌تردید اساسی‌ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دو تن از شاگردان بصری او بر عهده داشته‌اند. در این میان، ابوالحسن باهلی (دبیش از ۳۷۰/۹۸۰ م) مؤثرترین شخصیت بوده، و این میراث کلامی را به ۳ شخصیت برجسته نسل بعد، یعنی باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرده است. پس از او باید از ابوعبدالله ابن مجاهد بصری (د ۳۷۰ ق) یاد کرد که باقلانی بخشی از آموخته‌های خود از کلام اشعری را و امदार محفل درس او بوده است (نک: صریفینی، ۱۵۲؛ ابن عساکر، ۱۷۷-۱۷۸؛ نیز بغدادی، ۲۲۱).

یافت شدن نام شماری از عالمان بغداد، خراسان، گرگان و قومس، و اصفهان را در شمار نسل دوم اشعریان (طبقه شاگردان اصحاب اشعری)، اجمالاً می‌توان شاهدی بر رواج نسبی این مذهب در مناطق یاد شده در این دوره دانست (نک: ابن عساکر، ۲۰۷-۲۰۸). گفتنی است که مقدسی با وجود دقت قابل ملاحظه خود در احسن التقسیم در جهت نشان دادن اوضاع مذهبی در یکایک سرزمینهای اسلامی، تنها به اشاره از حضور اقلیت اشاعره در بغداد (ص ۱۱۲) در نیمه دوم سده ۴ ق خیر داده، و در اقلیمهای دیگر یاد کرد توزیع جمعیتی اشعریان را فروگذارده است، اما شیخ مفید، متکلم امامی بغداد در اطلاعی دقیق‌تر از اواخر سده ۴ ق یا حداکثر سالهای آغازین سده ۵ ق، از جمعیت پیروان اشعری در بغداد و بصره در عراق، و از رواج این مذهب در میان شافعیان ایران در فارس و قومس و خراسان خبر داده است (نک: الجمل، ۲۴).

موج گسترش مذهب اشاعره:

الف - گسترش در ایران: پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن

مذهب اشعری، بی تردید باید قاضی ابوبکر باقلانی را اساس تبلیغ به شمار آورد؛ او بجز ابوالحسن باهلی - که استاد مشترک وی با ابن فورک و اسفرائینی بود - از مجلس درس دیگر شاگرد برجسته اشعری، ابوعبدالله ابن مجاهد بصری نیز بهره جست (نک: خطیب، ۳۴۳/۱).

این نقل ابن عساکر که شاگردان باقلانی در عراق و خراسان بسیارند (ص ۱۲۰)، دست کم در مورد عراق قابل پذیرش است، اما باید در نظر داشت که در میان شاگردان مشهور او چون ابوالحسن سکری، ابوالحسن نعیمی و ابوالفضل بغدادی (همو، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴)، بیشتر فقیه و اصولی، و نه متکلمی برجسته دیده می شود.

از نظر جایگاه اجتماعی، چنین می نماید که باقلانی از نفوذی قابل ملاحظه برخوردار بوده، و این نفوذ را در جهت مقبولیت دادن و ترویج مذهب اشعری در میان عموم به کار گرفته است. از شواهد این نفوذ اجتماعی، برگزیده شدن او به نمایندگی خاص عضدالدوله بویه ای و کارگزار امور خلافت بغداد است که در ۳۷۱/۹۸۱م باقلانی را به عنوان سفیر به دربار بیزانس فرستاده است (نک: خطیب، ۳۷۹/۵-۳۸۰؛ ابن اثیر، ۱۶/۹). بر پایه نقل قاضی ابوالمعالی عزیزی، در معرفی نامه عضدالدوله به دربار بیزانس، باقلانی به عنوان «لسان الامه و متقدم علی علماء الملة» یاد شده است (ابن عساکر، ۲۱۸-۲۱۹) که نشان از جایگاه وی نزد عضدالدوله و بغدادیان دارد.

گزارش مقدسی از اوضاع مذهبی در عراق در نیمه دوم سده ۴ق، در سالهایی مقارن با همین واقعه، حکایت از آن دارد که اشاعره در بغداد آن روزگار، در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، از جمعیت قابل ذکری برخوردار بوده اند (نک: ص ۱۱۲). ردیه عالمی معتزلی به نام ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عیاش بر کلام اشعری با عنوان نقض کتاب ابن ابی یسرفی ایضاح البرهان (ابن ندیم، ۲۲۱) که اثری است نایافته، و در همین دوره تألیف شده است، نشان از بالا گرفتن تبلیغ این مذهب در محیط عراق دارد، به نحوی که مکتب معتزله را به دفاع از حریم خود واداشته است. این گستره از نفوذ، گرچه در منابع مستقیماً به باقلانی پیوند نخورده، اما بی تردید، جایگاه اجتماعی و کوشش باقلانی نقش مهمی را در حصول به این مقصود ایفا کرده است.

حلقه ای که باقلانی در بغداد پدید آورده بود، گاه به حلقه های تعلیم فرقه ای در سده ۲ق شباهت می یافت که مبلغانی را برای ترویج مذهب در اقصی نقاط تربیت می کردند. البته این ویژگی تا اندازه ای در حلقه تعلیم شخص ابوالحسن اشعری نیز دیده می شود و آن را باید سازمان دهی برای حرکتی تلقی کرد که در زمان بنیان گذار این مذهب آغاز شده است. این ویژگی و شباهت زمانی احساس می گردد که در منابع به طور جسته و گریخته از ارسال داعیانی از حلقه باقلانی در بغداد به دیگر سرزمینها سخن می رود.

با وجود این نفوذ قابل ملاحظه در عصر باقلانی، قدرت یافتن روزافزون حنابله در بغداد، اوضاع و احوال را برای رشد اشاعره در آن دیار و به طور کلی در عراق نامساعد ساخته بود. نگاهی گذرا به طبقات

سلطان محمود غزنوی حمایت می شدند. ابن فورک افزون بر ۳۰ سال از دوره تعلیم خود را تا فرارسیدن مرگ، در خراسان استقرار داشت و به ترویج بی وقفه مذهب اشعری، و نزاعی سخت و گاه همراه با خشونت با کرامیه گذراند (نک: ابن عساکر، ۲۳۲-۲۳۳؛ سبکی، ۱۳۱/۴؛ نیز ه. د. ۴۱۸/۴-۴۱۹).

به عنوان رکنی دیگر از ارکان مذهب اشعری، باید از ابواسحاق اسفرائینی یاد کرد که پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، شاید با اندک تأخیری نسبت به ورود ابن فورک به خراسان، به اقلیم خود بازگشت و چندی در اسقراین سکنتی داشت، اما به زودی به نیشابور فراخوانده شد و در مدرسه ای که به نام وی ساخته شده بود، به تدریس پرداخت (صرفینی، ۱۵۲؛ سمعانی، ۱۴۴/۱؛ ابن عساکر، ۲۴۳). اسفرائینی نیز به طبع در طول فعالیت علمی خود در نیشابور، به استمرار با مخالفت کرامیان روبه رو بوده است (مثلاً نک: اسفرائینی، ۱۰۱).

درگیری گسترده اشاعره با کرامیه در نیشابور ریشه در برتری جویی کرامیان در محیط مذهبی خراسان دارد و بر نفوذ سیاسی ایشان در دستگاه غزنوی، و نه بر غلبه جمعیتی تکیه دارد. بر پایه گزارش قابل اعتماد و بی طرفانه مقدسی در نیمه دوم سده ۴ق، یعنی در اوج منازعات کرامیان با اشعریان، حضور معتزله در نیشابور، غالب تر و چشم گیرتر از حضور کرامیه بوده (نک: مقدسی، ۲۵۲)، در حالی که هرگز در منابع تاریخی از منازعات خصمانه میان اشاعره و معتزله در این برهه و در این منطقه سخن نیامده است.

در پایان سخن از گسترش مذهب اشعری در ایران، باید یادآور شد که در طول سده های ۵ و ۶ق، و البته پس از آن، رجال اشعری مذهب در نقاط گوناگون ایران، به ویژه در حوزه های نفوذ مذهب فقهی شافعی و نیز حوزه محدود مذهب مالکی، حضور داشته اند. ابن عساکر در فهرست خود از رجال اشعری، در طبقات سوم تا پنجم نام شخصیت هایی از نواحی گوناگون ایران چون خراسان، طبرستان، فارس، ری و اصفهان آورده است (نک: ص ۲۴۹ به بعد) که در این میان، نام عالمانی برجسته چون ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری، ابوالمعالی جوینی، ابواسحاق شیرازی، کیا هراسی و ابوسعید میهنی به چشم می آید.

در سده های ۵ و ۶ق، به عنوان نمونه باید از دو اندیشمند برجسته ایرانی، ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) و فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) نام برد که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش شایان توجه ایفا نموده اند.

گفتنی است در سده ۴ق، جمعی از عالمان برجسته اشعری، مذهب خود را در خارج از ایران منتشر ساخته، و در بخش های گوناگون عراق، حجاز و شام به تبلیغ پرداخته اند. از میان این کسان، باید به ابوذر هروی سکنتی گزیده در مکه، ابوجعفر سمنانی ساکن در بغداد و موصل، و ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی مروج این مذهب در صور اشاره کرد (نک: ابن عساکر، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳).

ب - گسترش روی به غرب: در سخن از گسترش روی به غرب

با فتح مصر به دست صلاح‌الدین ایوبی، خطبه به نام عباسیان شد و روزگار خلافت فاطمی به سر آمد. به گزارش منابع تاریخی صلاح‌الدین بی‌درنگ پس از تسلط بر مصر، رسمیت تشیع را در آن دیار ملغی ساخت و به تقویت مذاهب اهل سنت همت گماشت. گویاترین شاهد تاریخی که نشان می‌دهد چگونه در پی این تحول سیاسی - اجتماعی، مصر به حوزه‌های نفوذ اشاعره تبدیل گشته، کتیبه‌ای یافته شده در قاهره به تاریخ ۵۷۵ق است که در آن از اشاعره با تعبیر «... الاصولیة الموحدة الاشعریة...» تمجید شده است (نک: «گزارش...»، IX/95). بر پایه تحلیل کوثری، صلاح‌الدین در رقابت میان کرامیه و حنابله با اشاعره، در صدد تقویت اشاعره بر نیامده، بلکه کوششهای عالمان اشعری به احیای این مذهب در مصر انجامیده است (ص ۱۶).

در جانب مغرب، شاید بتوان نخستین آشنایی مبسوط عالمان افریقی با کلام اشعری را در مجالسی جست و جو کرد که یکی از شاگردان نامشهور ابوالحسن اشعری به نام ابن عبدالؤمن در قیروان ترتیب داده بود و کسانی چون ابن ابی زید، فقیه نامدار قیروان (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) در همین مجالس به هواداری مذهب اشعری جلب شده‌اند (نک: داک، ۳۱۹/۲). گرچه نمی‌توان انتظار داشت که دانسته‌های افریقیان از کلام اشعری که بر تعالیم ابن عبدالؤمن و مطالعه آثار ابوالحسن اشعری استوار بود، از نظر دقت و ظرافت در حد تعالیم شاگردان بصری و ایرانی بوده باشد، اما دفاعیه‌های ابن ابی زید و ابوالحسن ابی قاسمی، دیگر عالم افریقی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) در معارضه با حملات معتزلیان، نشان می‌دهد که اینان تا چه حد به مذهب اشعری پای‌بند بوده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۲۲-۱۲۳). مکتوبات ابن ابی زید که تنها اندک زمانی پس از درگذشت ابوالحسن اشعری نوشته شده‌اند، قدیم‌ترین نمونه‌های نوشته در کلام اشعری پس از بنیان‌گذار این مذهب شناخته شده‌اند، هر چند که گاه تفاوت‌هایی ظریف در برداشتها میان آنها با آثار اشعری دیده می‌شود (نک: برنان، ۸؛ نیز داک، همانجا). در راستای تبلیغ مذهب از سوی شاگردان باقلانی، ابوعبدالله ازدی پس از گذراندن مدتی به تبلیغ در شام، رهسپار مغرب شد و تا پایان عمر به تعلیم مذهب اشعری در قیروان پرداخت و ابوطاهر بغدادی یکی دیگر از شاگردان باقلانی، او را در این تبلیغ یاری رسانید (نک: ابن عساکر، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۱۶). در نسل شاگردان باقلانی، یعنی در طبقه سوم از طبقات اشاعره، متکلمی برجسته از قیروان به نام ابوعبدالله محمد بن عتیق قیروانی شایان ذکر است (نک: همو، ۳۳۰).

در دوره حکومت نسبتاً پایدار مزابطان بر بخش وسیعی از مغرب (۴۴۸-۵۴۲ق/۱۰۵۶-۱۱۴۷م)، مذهب مالکی در فروع و گرایش تأویل‌گریز اصحاب حدیث در اصول مورد حمایت این سلسله بوده، و از همین رو، مذهب اشعری در منطقه چندان پایگاهی نیافته است (نک: ابن خلدون، ۴۶۶/۱۶). ابن تومرت (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، بنیان‌گذار فرقه موحدان این

عالمان اشعری مذهب در عراق، نشان می‌دهد که محدود برجستگان وابسته به این مذهب در نسلهای پس از باقلانی چون خطیب بغدادی و قاضی ابن رطبی (نک: ابن عساکر، ۲۶۸، ۳۲۱) هیچ‌یک به عنوان متکلم و معلم کلام شناخته نبوده‌اند و جریانهای محدود تبلیغ برای اشاعره در عراق، توسط اشعریان ایرانی ایجاد شده است.

بر پایه گزارش ابن عساکر که خود برجسته‌ترین مورخ شام است، اگر چه تبلیغ مذهب اشعری در شام توسط یکی از شاگردان ابوالحسن اشعری آغاز شده است (نک: ص ۱۹۵) و کسانی چون ابوالحسن دارانی و شریف ابوطالب هاشمی در طبقه دوم اشاعره از وابستگان به این مکتب در شام بوده‌اند (همو، ۲۱۴، ۲۴۰)، اما توفیق آنان در تبلیغ و گسترش دادن به مذهب اشعری در محیط شام، جز با مساعدتی از جانب عراق ممکن نبوده است. فرقه کرامیه که به گزارش مقدسی در آن روزگار در شام از نفوذی وسیع برخوردار بوده است (ص ۱۵۳)، مانعی جدی در جهت رشد نهال کم‌توان مذهب اشعری در شام بوده، و به همین سبب ابوالحسن دارانی در نامه‌ای به باقلانی از او مساعدت خواسته است (نک: ابن عساکر، ۲۱۶). به دنبال این مکاتبه، باقلانی یکی از شاگردان میرز خود به نام ابوعبدالله حسین بن حاتم ازدی را برای تبلیغ، احتجاج با مخاصمان و تعلیم ظرایف کلامی به شام گسیل کرده است (همانجا، برای برخی رجال این مکتب، نک: ۲۵۲، ۲۵۶، جم).

در طبقه سوم و چهارم اشاعره، صور به عنوان منطقه‌ای مرزی و درگیر جنگ با بیزانس، محلی برای اجتماع جنگجویان متطوع بوده، و به طبع جریان تبلیغ مذاهب گوناگون در آن رواج داشته است. در چنین اوضاعی اشاعره نیز از تبلیغ مذهب خود غافل نبوده، و مبلغانی در صورت داشته‌اند. از آن میان، در طبقه سوم می‌توان به ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی، نخستین ناشر این علم در آن دیار (همو، ۲۶۳)، و ابوعبدالله ابن عتیق متکلم مغربی اشاره کرد که چندگاهی در صورت سکنی‌گزیده بود و به نشر کلام اشعری اهتمام داشت (همو، ۳۳۰). همچنین در طبقه بعد باید از ابوالفتح نصر بن ابراهیم، عالم مقدسی (د ۴۹۰ق/۱۰۹۷م) نام برد که برهه‌ای از زمان را به تعلیم در صورت گذرانیده است (همو، ۲۸۶).

نفوذ مذهب اشعری تا پایان سده ۴ق، به شام محدود نبوده، و روی به مغرب، تا افریقیه دامنه یافته است، اما باید در نظر داشت که در سراسر حوزه بحر الزوم (مدیترانه)، همواره مساعد بودن اوضاع برای نفوذ تعالیم اشاعره در یک ناحیه، با میزان اقتدار دستگاه فاطمی در آنجا نسبت عکس داشته است. بر این پایه، به خوبی قابل درک است که با وجود غلبه مذاهب شافعی و مالکی بر محیط اهل سنت مصر، چگونه این سرزمین که پایگاه خلافت فاطمی بوده، تا میانه سده ۶ق محیطی مساعد برای ترویج مذهب اشعری نبوده است.

در واقع با حذف اقتدار سیاسی فاطمیان، مصر می‌توانست به یکی از مراکز مساعد برای رشد مذهب اشعری مبدل گردد و به گواهی تاریخ، این امر دقیقاً پس از سقوط خلافت فاطمی به وقوع پیوسته است. در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م عاضد واپسین خلیفه فاطمی از کرسی خلافت بر افتاد و

نشده بود و تنها از سده ۴ق بود که روی به مسوخ شدن نهاد (همانجا). مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت نیز در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ق/ ۸۷۵-۹۹۹م) به عنوان مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر مطرح بود که از نظر تعالیم، بجز اصرار بر اندیشه ارجاء، به مواضع اصحاب حدیث بسیار نزدیک شده بود.

اگرچه موج گسترش مذهب اشعری، همزمان با روزگاری بود که مکتب حنفیان عدل‌گرا از سوی حنفیان اهل سنت و جماعت محدود شده بود، اما با این وصف، این گروه از حنفیان همواره در شمار سرسخت‌ترین برخوردارکنندگان یا مذهب اشعری در مشرق بوده‌اند. با اینکه تعیین مذهب خوارزمی (د ۳۸۷ق/ ۹۹۷م)، صاحب مفاتیح العلوم، با دشواری روبه‌روست، اما با توجه به تعلق بومی وی به خوارزم، یکی از حوزه‌های حنفی‌گراینده به کلام، تلقی او درباره جایگاه مذهب اشعری در میان مذاهب کلامی حائز اهمیت است؛ چه، او بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد، مذهب اشاعره را دومین مذهب از مذاهب «مشبهه» شمرده است (نک: خوارزمی، ۲۷: قس: شهرستانی، ۸۵/۱، که آنان را در عرض مشبهه و در شمار صفاتی آورده است).

وزیرعصر آغازین سلجوقی، عمیدالملک ابونصر کندی (م ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م) در طول وزارت خود، یا دست کم در بخش مهمی از این دوره، به شدت بر مذهب حنفی تعصب می‌ورزید و به شیوه‌های گوناگون با فعالیت و تبلیغ اشاعره در خراسان ستیز می‌کرد، تا آنجا که بزرگان اشعری را از خراسان گریزان کرده، و لعن اشاعره را بر منابر مرسوم ساخته بود (نک: ابن‌عساکر، ۱۰۸؛ ابن‌اثیر، ۳۳/۱۰، ۲۰۹). کندر، خاستگاه عمیدالملک، قریه‌ای در نزدیکی ترضیز (کاشمر کنونی) در خراسان است که به گزارش مقدسی، مردمان آن در سده ۴ق از «قدریه» بوده‌اند (ص ۲۵۳)؛ عبارتی که در تفسیر آن بر پایه دانسته‌های تاریخی، باید به «حنفیان اهل عدل» برگردانده شود.

به عنوان واکنشی در برابر این فشارهاست که عالمان اشعری خراسان، همچون ابوبکر بیهقی (د ۴۵۸ق) و ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق) به تألیف آثار در تأیید مذهب اشعری دست زده‌اند (ابن‌عساکر، ۱۰۰-۱۰۸؛ متن بیهقی، ۱۰۹-۱۱۲؛ متن قشیری). و برخی چون ابونصر قشیری، به تهیه شهادت‌نامه‌هایی پرداخته‌اند که در آن عالمان نامدار بر حقانیت اشعری، یا دست کم بطلان لعن او اشاره کرده‌اند (نک: همو، ۱۱۳-۱۲۰، ۳۱۰-۳۱۷).

سقوط کندی و برآمدن خواجه نظام‌الملک بر مسند قدرت، تحولی به نفع گسترش مذهب اشعری بود و وی نه تنها لعن اشاعره را بر منابر موقوف ساخت و عالمان گریزان را به موطن بازخواند، بلکه با تأسیس نظامیه‌ها، پایگاهی را برای رونق مذهب اشعری تأسیس کرد که در رشد این مذهب نقشی انکارناپذیر برجای نهاد (نک: ابن‌اثیر، ۳۳/۱۰، ۲۰۹). شیخ اشعریان خراسان، امام الحرمین جوینی مورد عنایت خاص

ظاهرگرایی غالب بر قلمرو مرابطان را به نقدی شدید گرفت و ضمن دعوت به تأویل و پرهیز از تشبیه، نظامی کلامی پیشنهاد کرد که از زمینه‌ای اشعری برخوردار بود و آمیخته‌ای از امامت شیعی و نفی صفات معتزلی را نیز در برداشت (نک: ابن‌تومرت، ۲۱۳ به بعد؛ ابن‌خلدون، همانجا؛ سبکی، ۱۱۷/۶).

نوشته‌های کلامی ابن‌تومرت اگرچه تا مدتها خواننده داشت (نک: د، ۱۶۷/۳)، اما با اقتدار یافتن سلسله موحدان به دست عبدالمؤمن جانشین ابن‌تومرت، اعتقادات ویژه ابن‌تومرت چندان مورد اعتنای حکومت نبود و آنچه به عنوان مذهب مطلوب شناخته می‌شد، مذهب مالکی در فروع و مذهب اشعری در اصول بود که نقطه آغازی برای گسترش پایدار مذهب اشعری در منطقه مغرب به شمار می‌رفت. بدین ترتیب، اگرچه ابن‌تومرت خود هرگز به عنوان مبلغی اشعری مذهب شناخته نبوده، ولی با پدید آوردن فضایی مساعد برای انتقال مذهبی، بهترین زمینه‌ساز برای رواج مذهب اشعری در مغرب اقصی بوده است. نفوذ مذهب اشعری در مغرب اسلامی به شمال آفریقا محدود نبوده، و تا اعماق اندلس و صقلیه (سیسیل) گسترش یافته بوده است (مثلاً نک: کوثری، ۱۵). فرنانس^۱ در مقاله‌ای، جریان انتقال آثار کلامی اشعری به اندلس را مورد بررسی قرار داده است.

اشاعره در رویارویی با دیگر مذاهب:

الف - حنفیان و اشاعره: در سده‌های ۳-۶ق، در گیرودار مطرح شدن و رشد روزافزون مذهب کلامی اشعری در محیط‌های شافعی - مالکی، بخش عمده‌ای از مشرق جهان اسلام حوزه نفوذ مذهب حنفی بوده است. اما برخلاف شافعیان و مالکیان که مذهب آنان تنها در فروع پاسخگو بود و پیروان این دو مذهب پیش از ظهور اشعری، در اصول غالباً راه اصحاب حدیث را پی می‌گرفتند و اقلیتی به تعالیم مکتب‌های کلامی چون اعتزال روی می‌آوردند، مذهب حنفی، مذهبی جامع در فروع و اصول به شمار می‌آمد و هرگز خلایق مشابه در محافل حنفیان احساس نمی‌شد. از همین روست که در انتها الیه مشرق، مذهب اشعری تنها در نواحی شافعی‌نشین خراسان رواج داشت و اندک رواج آن در ماوراءالنهر، به صورت جزیره‌های مذهبی در نواحی چاچ و بخارا بود که به طور سنتی جمعیتی شافعی را در خود داشته‌اند.

برای بررسی رویارویی حنفیان با اندیشه اشعری، نخست باید این نکته را یادآور شد که در عصر گسترش این اندیشه، در مشرق بلاد اسلامی، دو چهره مختلف از تفکر کلامی حنفی موجود بوده که هر کدام به مقتضای ساختار خود برخوردی متفاوت با اندیشه اشعری داشته است. از نیمه دوم سده ۲ق، در خاور خراسان، مکتبی پای گرفته بود که می‌توان آن را مکتب حنفیان عدل‌گرا نامید؛ مکتبی که در بسیاری اصول اساسی چون توحید صفاتی، قدر و امر به معروف با افکار معتزله همسو بود (تک: د، ۳۸۸-۳۸۷/۵). در سده ۳ق هنوز از رونق این مکتب کاسته

موجب شد که در برخی اعتقادنامه‌ها، حتی تفکر ضد ارجاء برجای اندیشه ارجاء نشیند. بارزترین نمونه از این دست که می‌توان آن را محصول تقریب میان مکتب اعتقادی حنفی و اشعری به شمار آورد، متن «الفقه الاکبر (۳)» است که بر پایه سنت «الفقه الاکبر» نویسی حنفی فراهم آمده، و جابه‌جا آثار اندیشه اشعری در آن بروز یافته است.

سخن تاج الدین سبکی در سده ۸ق، مبنی بر اینکه اکثر حنفیان در اصول بر مذهب اشعریند (نک: ۳۷۸/۳)، و اینکه موارد اختلاف میان حنفیان و اشاعره محدود در ۱۳ مسأله بوده (نک: همو، ۲۶۱/۲)، در اوضاع زمانی وی دور از واقع نبوده است. همو در راستای تقریب میان اشاعره و حنفیان (شامل ماتریدی)، کتاب *السیف المشهور* را در رد شرح عقاید ابومنصور ماتریدی نگاشت (ج صائم بیرم، استانبول، ۱۹۸۹م) و در قصیده‌ای نونیه به بررسی تطبیقی کلام اشعری و کلام ماتریدی پرداخت (سبکی، ۳۷۹/۳-۳۸۲؛ متن قصیده). گفتنی است که در سده ۱۲ق/۱۸م نیز ابو عذبه حسن بن عبدالمحسن (د بعد از ۱۱۷۲ق/۱۷۶۸م) در کتابی با عنوان *الروضة البهیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة* (ج بیروت، ۱۹۸۹م)، به بررسی تطبیقی این دو مذهب پرداخته است (نیز نک: موسی، ۲۸۰ به بعد).

ب- ستیز با کرامیه و حنابله: مذهب اشعری در طبیعت خود، مذهبی مبتنی بر شیوه‌های عقلی و روش‌های کلامی است و از همین رو، برخورد آن با مذاهب رقیب کلامی، غالباً بر خوردی نظری و مناظره‌های بوده است، اما به رغم آنکه اشعری افکار خود را برخاسته و منطبق بر آراء اصحاب حدیث می‌شعرد، همواره سخت‌ترین دشمنان اشاعره در بلاد مرکزی اسلامی، اصحاب حدیث بودند که از این دوره بیشتر با عنوان خاص حنابله شناخته می‌شدند. در خراسان، به گونه‌ای مشابه، فرقه کرامیه که همچون اصحاب حدیث از کاربرد شیوه‌های عقلی و تأویل نصوص پرهیز داشته‌اند، دشمنان ردیف نخست اشعریان بوده‌اند. البته دور نیست اگر مطرح شود که چنین تقابلهایی میان کرامیان بلاد مرکزی، مانند کرامیان شام و مصر، و عالمان اصحاب حدیث در ایران نیز با اشاعره وجود داشته است.

بدیهی است نقش سیاسی کرامیه در خراسان و حنابله در عراق، این ستیزه‌جوییها را از حالت برخورد های نظری محض خارج می‌ساخت و ابعاد خشونت‌آمیزی بدان می‌داد. این خشونت‌ها گاه در حد زد و خورد های فرقه‌ای در نیشابور و بغداد خلاصه می‌شد و گاه در نزاع‌های میان وزرا و امرا در دستیابی بر حکومت مورد استفاده قرار می‌گرفت. از همین رو، شگفت‌آور نیست اگر دیده شود که برخورد های تند صاحب‌حدیثان و حتی حنابله در ایران - که آنان را بهره‌ای از قدرت و نفوذ سیاسی در دولتها نبوده است - با اشعریان و همین‌طور برخورد میان کرامیان و اشعریان در شام (نک: کوثری، ۱۶) به مجادلات نظری و ردیه‌نویسی محدود بوده است.

با فاصله‌ای زمانی از روزگار مناظرات علمی ابن فورک اشعری با محمد بن هیصم، متکلم کرامیه (د ۴۰۹ق/۱۰۱۸م) در خراسان (نک:

خواججه قرار داشت و جویبی اعتقادنامه اشعری خود را با عنوان *العقیده النظامیة*، به نام او نوشت (نک: ابن خلکان، ۱۶۹/۳).

به هر روی، شیوه خشونت‌آمیز کندی را نمی‌توان شاخصی برای برخورد تاریخی میان حنفیان و اشعریان به شمار آورد. در ادامه سده ۵ و در سده ۶ق، گرچه مخالفت حنفیان عدلی با تفکر اشعری مصزانه دوام داشت، اما این مخالفتها معمولاً در حد اختلافات نظری بوده است؛ مثلاً در سده ۶ق قزوینی رازی در گزارش‌های پراکنده خود در این باره، بارها از حنفیان عدلی، و تقابل آنان با اشاعره سخن گفته، و مواضع «اصولیان» امامیه را با این حنفیان بسیار نزدیک دانسته است (نک: ص ۴۱، ۱۰۵، ۲۵۵، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۷، جم).

در جانب مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، اگرچه اساس تعالیم مذهب، با مذهب اشعری قرابت بسیار داشت، اما تا چند قرن، بجز گرایش‌های فردی، گرایشی به صورت جمعی نسبت به مذهب اشعری دیده نمی‌شد. گفتنی است که همزمان با حیات ابوالحسن اشعری در عراق، ابومنصور ماتریدی، متکلم سمرقندی اندیشه سنتی حنفیان اهل سنت و جماعت را در قالب نظامی کلامی پی ریخت که ساختار آن با نظام کلامی اشعری به خوبی یارای رقابت داشت و مقبولیت گسترده این نظام کلامی در میان حنفیان مشرق، زمینه‌ای را برای نفوذ مذهب اشعری باقی نگذاشته بود.

با فروپاشی دولت سامانی در اواخر قرن ۴ق، علل گوناگون زمینه‌ساز آن شدند که حنفیان مشرق، فاصله مذهبی خود را با همسایگان سنی خود در باختر، کاهش دهند و درباره برجسته‌ترین اندیشه کلامی مطرح در محافل سنی همسایه، یعنی مذهب اشعری از خود انعطاف نشان دهند. در این دوره، عالمان برجسته حنفی، همچون ابوالعباس قاضی عسکر، در اتخاذ موضعی معتدل نسبت به اندیشه اشعری، کلام او را بسیار نزدیک به کلام ماتریدی یافته‌اند و تنها انحرافات اندک چون «مسأله تکوین و تکون» را در آثار او شایسته هشدار دیده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۳۹-۱۴۰). از دیگر عالمان نامی حنفی در سده ۵ق - برخاسته از مشرق و سکنی گزیده در عراق - قاضی القضاة ابوعبدالله دامغانی است که از صدور دست‌خطی در مخالفت با لعن اشعری ایا نداشته است (نک: همو، ۳۳۲).

علاوه بر مواضع یاد شده که نشان دهنده چیزی افزون بر دوستی میان پیروان دو مذهب نیست، گاه تأثیر پذیریهایی عمیق‌تر نیز در جریان این تقریب دیده می‌شود. افزون بر شخصیت‌هایی معدود که در فروع بر مذهب حنفی پایدار ماندند و در اصول، به صراحت خود را اشعری خواندند (مثلاً نک: همو، ۲۵۹؛ ابن اثیر، ۹۳/۱۰؛ عبدالقادر قرشی، ۲۶/۲)، اوج نزدیکی میان حنفی اعتقادان و اشعریان، در این نکته خود می‌نماید که محافل حنفی، از سال‌های گذار از سده ۳ به ۴ق، گرایشی پنهان نشان می‌دادند که اندیشه ارجاء را به عنوان مهم‌ترین جداکننده مذهب آنان از مذهب اصحاب حدیث و اشاعره، در اعلام مواضع صریح خود حذف نمایند و بر این اندیشه تفرقه‌انگیز تأکید نورزند. اما این جریان در عمل

در او گرایی به تألیف متونی اعتقادی در رد اشاعره دیده نمی‌شد (نک: ه د، ۷۰/۴). اما همتای او در هرات، خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق/۱۰۸۸م) است که افزون بر تألیف آثاری چون الفاروق فی الصفات و کتاب الاربعین فی التوحید، در اثبات مواضع اصحاب حدیث، در تألیف مهمی با عنوان ذم الکلام، مذهب اصحاب حدیث را با روش کلامی غیر قابل جمع دانست و بدین ترتیب، لبه تیز حملات خود را متوجه اشاعره ساخت (برای آثار یاد شده، نک: ذهبی، همان، ۵۰۵/۱۸، ۵۰۸-۵۰۹؛ برای نسخه خطی ذم الکلام، نک: GAS, I/674؛ برای رواج و شروح آن، نک: حاجی خلیفه، ۸۲۸/۱).

عراق در سالهای میانی سده ۵ق، عرصه رخداد درگیریهای فرقه‌ای میان حنابله و اشعریان بود. به عنوان نقطه‌ای عطف در این درگیریها، باید از ورود ابونصر قشیری از عالمان اشعری خراسان به بغداد در ۴۶۹ق یاد کرد که در سایه حمایت مشایخ شافعی نظامیه، چون ابواسحاق شیرازی، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت. گسترش این موج به زیان نفوذ اجتماعی و سیاسی حنبلیان در مرکز خلافت بود و همین تزامم، فتنه‌ای بزرگ را در شهر بغداد پدید آورد که در منابع تاریخی ثبت شده است (نک: ابن اثیر، ۱۰۴/۱۰-۱۰۵؛ سبکی، ۲۳۴/۴-۲۳۵). درگیریهای فرقه‌ای میان حنابله و اشاعره در بغداد، در سده ۶ق نیز ادامه داشت و گه‌گاه، تبلیغات پرهیجان و گاه تند مبلغان اشعری نزاعی را برپا می‌کرد؛ در میان این مبلغان می‌توان از کسانی چون ابوالفتح اسفراینی و ابوالمظفر بروی یاد کرد (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۱۰۷/۱۰-۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۲، ۲۳۹).

ابوالفرج ابن جوزی، به عنوان عالمی از مشاهیر حنابله در سده ۶ق، همچنان بر نفی علم کلام و کفایت ایمان به باور سلف اصرار می‌ورزید (نک: صید...، ۴۵۹-۴۶۰) و این تفکری بود که در سده‌های بعد نیز همواره در تعالیم حنابله تکرار می‌شد و آنان را در صف مخالفان کلام اشعری قرار می‌داد. در واقع به تعبیری می‌توان گفت که در عصر پس از مغول، باصرف نظر از طیف محدود باقی‌مانده از مذهب حنفی ماتریدیه، تنها رقیب جدی برای کلام اشعری در محافل اهل سنت، مکتب حنابله بوده است.

ج - برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره: اگرچه برخورد میان متکلمان معتزلی و امامی با عالمان اشعری را در بلاد گوناگون می‌توان انتظار داشت، ولی طبیعی است که حساس‌ترین برخوردها در عراق و ایران رخ داده باشد که این مذاهب را به نحو فعالی در کنار یکدیگر داشته است.

در سخن از معتزله، باید یاد آورد شد که نخستین حمله بدانان از جانب اشاعره، پس از آثار شخص ابوالحسن اشعری، در کتاب جدلی التمهید ابوبکر باقلانی (ج قاهره، ۱۹۴۷م) دیده می‌شود که بخش مهمی از این اثر را به رد معتزله اختصاص داده است. حدود یک سده پس از او، ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق)، عالم مشهور اشعری در اثری با عنوان المختصر فی الرد علی اهل الاعتزال و القدر (نک: اسفراینی، ۱۹۳)

فخرالدین، ۶۴، ۶۶: متن مناظرات)، در نیمه دوم سده ۵ق، برخوردهایی خشونت‌آمیز در خراسان به وقوع پیوسته است. به عنوان نمونه‌هایی از این دست، نخست می‌توان به جنگی داخلی در نیشابور در ۴۸۸ق اشاره کرد که در جریان آن، جناح متحد «شافعیه» (اشاعره) به پیشوایی امام الحرمین جوینی و حنفیه به پیشوایی قاضی ابن صاعد بر ضد کرامیه به پیشوایی محممشاد کشتگان پرشمار و خرابی بسیار را بر هر دو گروه تحمیل کرد (نک: ابن اثیر، ۲۵۱/۱۰؛ برای عواقب این منازعات، نک: عتبی، ۳۹۴-۳۹۶).

در همین سده، باید به تألیفی جدلی از ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق/ ۱۰۳۸م)، عالم اشعری یا متمایل به این مذهب و مهاجر به خراسان (برای مذهب او، نک: بغدادی، ۳۲۲) با عنوان فضائح الکرامیه اشاره کرد (نک: سبکی، ۱۴۰/۴) که کار او در نیمه دوم همان سده، توسط محمد بن اسحاق زوزنی، از اشعریان خراسان در اثری درباره فضائح ابن کرام دنبال شده که گویا به سبک مثالب‌نویسی تدوین شده بوده است (نک: تبصرة العوام، ۶۵-۶۹).

در اوایل سده ۶ق، تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه هرات که حوزه نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلام جنگی صریح نسبت به کرامیه بود و آنگاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید، کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ق/۱۱۹۹م امیر غوری را وادار ساختند تا فخرالدین رازی را از آن ناحیه بیرون فرستد (نک: ابن اثیر، ۱۵۱/۱۲-۱۵۲).

در سده ۵ق، در نواحی گوناگون ایران، به موازات انتشار و نفوذ مذهب اشعری، آواز مخالفت عالمانی از اصحاب حدیث با این تعالیم برخاسته است. در نیمه نخست این سده، باید از ابوعلی حسن بن علی اهواری (د ۴۴۶ق/۱۰۵۴م) یاد کرد که با تألیف کتابی با عنوان مثالب ابن ابی بشر الاشعری، به ستیز با مذهب اشعری برخاسته، و در این ردیه خود، از شیوه نقد کلامی به دور مانده است (برای نسخه خطی، نک: GAS, I/603؛ برای نقد تفصیلی، نک: ابن عساکر، ۳۶۴ به بعد). دیگر عالم اشعری ستیز از اصحاب حدیث در نیمه نخست همان سده، ابونصر سجزی (د ۴۴۴ق)، عالمی ایرانی و مجاور در حرم مکه بود که در دو تألیف خود به تبیین مبانی اعتقادی اصحاب حدیث پرداخته، در الابانة خود به طور غیر مستقیم، و در رساله‌اش به اهل زبید مستقیماً به نقد مذهب اشعری، به ویژه دیدگاه اشاعره در باب خلق قرآن پرداخته است (نک: ه د، ۳۱۸/۶-۳۱۹).

در نیمه دوم سده ۵ق، دو عالم صاحب حدیث، یکی از اصفهان و دیگری از هرات، از سوی حنابله به عنوان پیشگامان ستیز با «بدعت» (در اصطلاح خویش) شناخته شده‌اند (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۳۱۵/۸). نخست عبدالرحمان ابن منده اصفهانی (د ۴۷۰ق/۱۰۷۷م) است که هواداران خود را سخت به پیروی سنت و دوری از «بدعت» فرا می‌خواند و با مذهب اشعری به سختی ستیز می‌کرد (نک: ذهبی، سیر...، ۲۵۰/۱۸)، اما تعالیم او از حد وعظ و خطابه تجاوز نمی‌کرد و

جمه یافت. البته این توجه را نباید به مفهوم تعدیل موضع متکلمان امامی نسبت به مذهب اشعری تلقی کرد و شاهد بر این مدعا یکی از آثار یافت نشده علامه حلی است که آن را تناسب بین الاشعریه و فرق السوفسطائیه نام نهاده، و در حقیقت ردیه‌ای بر اشاعره بوده است (نک: همو، رجال، ۴۶؛ نیز طباطبایی، ۱۰۸).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تومرت، محمد، اعز ما یتطلب، به کوشش عمار طالبی، الجزائر، ۱۹۸۵م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صید الخاطر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، المنتظم، بیروت، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ق؛ ابن خلدون، العبر، ابن خلکان، وفیات؛ ابن داوود حلی، حسن، «ارجوزة فی الکلام»، سه ارجوزه، به کوشش حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه، ابن عساکر، علی، تبیین کذب المقتدی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالاجیل؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، اخبار اصیبهان، به کوشش دزدرنگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ اسفرینی، شاهفور، التبصیر، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۲م؛ بصره العوام، منسوب به مرتضی بن داعی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حاجی خلیفه، کشف، خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۸۵م؛ داک، ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبی ارنو و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلز، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر یارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سهرمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیدمرتضی، علی، الفصول المختارة، نجف، کتابخانه حدیثیه؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیسابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، مکتبه العلامة الحلی، قم، ۱۴۱۶ق؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عتبی، محمد، تاریخ یبسی، ترجمه ناصح جرفادفانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ علامه حلی، حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی؛ فخرالدین رازی، اساس التقدیس، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۵م؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، المغنی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدثارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کوثری، محمد زاهد، مقدمه بر تبیین کذب المقتدی (نک: همو، ابن عساکر)؛ مفید، محمد، الجمل، نجف، ۱۳۶۸ق؛ همو، مسأله اخیری فی النص علی علی (ع)، قم، ۱۴۱۳ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ موسی، جلال محمد، نشأة الاشعریة و تطورهما، بیروت، ۱۹۸۲م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Bernand, M., introd. *Le Muğm d'al-Mutawalli*, Cairo, 1986; Brunshvig, R., «Mu' tazilisme et As'arisme à Bagdād», *Arabica*, 1962, vol. IX; GAS; Makdisi, G., «Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History», *Studia Islamica*, 1962, vol. XVII, 1963, vol. XVIII; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1937; Schwartz, M., «The Qādi 'Abdal-Ġabbār's Refutation of the As'arite Doctrine of Acquisition (Kasb)», *Israel Oriental Studies*, Tel Aviv, 1976, vol. VI; Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Mihna», *Oriens*, 1967, vol. XVIII-XIX.

احمد پاکچی

مواضع معتزله را به نقد گرفته، و ابو منصور بغدادی (د ۴۲۹ق) نیز با تألیف *فضائح المعتزله* (نک: سبکی، ۱۴۰/۵) گامی در همین مسیر برداشته است.

در مقابل این موج ردیه نویسی، موجی متقابل در محافل معتزله دیده نمی شود و به عکس مشاهده می شود که معتزلیان در نوشته های کلامی خود، به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف، اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته، و گاه به گاه، به نقل و مقایسه آراء آنان مبادرت ورزیده اند (مثلاً نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۴۴۰). شوارتس در مقاله ای، نقض قاضی عبدالجبار بر نظریه کسب اشعری را بررسی کرده است (ص 229-263).

ابن ابی الحدید به عنوان یکی از واپسین نویسندگان متعلق به مکتب معتزله، در مقدمه شرح خود بر نهج البلاغه، در شمارش فرق کلامی، در کنار معتزله، امامیه و زیدیه، از اشاعره نیز یاد کرده است (۱۷/۱). همو در مواضع گوناگون از شرح، به هنگام بحث تطبیقی در مسائل کلامی، زای اشاعره را نیز به بحث گذارده است (مثلاً نک: ۵۹/۱؛ برای برخورد معتزله و اشاعره در بغداد، نک: برنشویک، 345-356).

نخستین برخوردهای نظری امامیه با کلام اشعری، در مناظرات شیخ مفید با ابن مجاهد و ابوبکر باقلانی جلوه می کند که بخشی از این مناظرات بر جای مانده است (برای اشاره، نک: مفید، *الجمل*، ۲۴، برای نقل، نک: مسأله...، ۲۱-۲۶). باقلانی در کتاب *التمهید*، بخش مهمی را نیز به رد امامیه اختصاص داده، اما ردیه نویسی بر امامیه در میان عالمان پسین اشاعره دوام نیافته است.

در آثار کلامی شیخ مفید، به خصوص در اوائل المقالات بر خلاف انتظار، نام صریحی از اشاعره به عنوان یک گروه کلامی مستقل دیده نمی شود و در طول سده های ۵ و ۶ق، این گرایش به نشناختن استقلال اشاعره در متون کلام امامی دیده می شود. جالب توجه است که حتی ابن شهر آشوب در اواخر سده ۶ق در کتاب *مناقب*، آنجا که سخن از گروه های مختلف متکلمان آورده است، بر خلاف انتظار نامی از اشاعره در میان نیست (نک: ۲/۲۶)، به نحوی که تعدد در آن آشکار است. در مورد رابطه امامیان با اشاعره در سده ۶ق، یادداشت های پراکنده قزوینی رازی در نقض بسیار شایان توجه است. وی که از مذهب اشاعره شناختی کافی دارد و یادآور می شود که در موطنش ری، یکی از ۳ مسجد اصلی از آن «اشعریان» است (ص ۵۵۱-۵۵۲)، در عین ابراز دوستی نسبت به معتزلیان و حنفیان عدلی، اشعریان را با صفت «مجتر» خوانده، و به هر مناسبتی یا آنان به مخالفت برخاسته است (مثلاً نک: ص ۱۰۵، ۳۴۴، جمه).

در دوره پس از مغول، همزمان با تحولی در ساختار کتب کلامی امامیه، عنایتی به کلام اشاعره در کنار کلام معتزله نیز دیده می شود، چنانکه نمونه های این توجه را می توان در آثار این دوره، چون *قواعد المرام* ابن میثم بحرانی (ص ۷۸، ۸۸، جمه)، «ارجوزه» کلامی ابن داوود حلی (ص ۶۰) و *کشف المراد علامه حلی* (ص ۲۲۴، ۲۳۴،

اشبونه، نک: لیبون.

اشبیلیه، نام عرب ایالت سویل^۱ در جنوب غربی اسپانیا در کرانه رود وادی الکبیر (گواذ الکویبر^۲).

اشبیلیه از تاریخی بسیار کهن برخوردار است. مطالعات باستان شناختی نشان می‌دهد که فنیقیها در هزاره دوم ق م پس از تأسیس شهرهای صور و صیدا در کرانه خاوری دریای مدیترانه، وارد مغرب و اندلس شدند و مستعمراتی در آنجا بنا کردند که یکی از آنها اشبیلیه بود و چون در سرزمینی پهناور و پست واقع شده بود، آن را اسفلا یا اسپلا^۳ (در عبری: اشفیل) نامیدند (عبادی، ۲۴-۲۵؛ EUE, LV/816؛ نیز نک: ابن کردبوس، ۱۳۹؛ حمیری، ۱۹) و بعدها در دوره رومیان به هیسپالیس^۴ تغییر نام یافت (جمبزر، XII/445؛ کلیر، XX/620؛ برتانیکا، XVI/580؛ همانجا). این نام به صورت سویلیا نیز آمده است (BSE³, XXIII/158). اشبیلیه در دوره رومیان مرکز ایالت بتیکا^۵ و اقامتگاه خاندانهای اشرافی و ثروتمند بود و از بزرگترین مراکز تمدن و فرهنگ به شمار می‌رفت (دوزی، 220؛ WNGD). در ۴۱۱ م واندالها اشبیلیه را مرکز حکومت خود قرار دادند و سپس ویزگوتها نزدیک به ۳ قرن بر آنجا حکومت کردند تا سرانجام در ۹۳ق/۷۱۲ م به دست مسلمانان فتح شد و از آن پس اشبیلیه نامیده شد (صاعد اندلسی، ۶۲-۶۳؛ EI^۱؛ ایترنشنال، XVI/374؛ قس: ابن خلدون، تاریخ، ۴(۲)/۲۵۲-۲۵۳).

جغرافی‌نگاران مسلمان، اشبیلیه را جزو اقلیم چهارم و یکی از ۱۸ ایالت اندلس دانسته، و از آن به عنوان شهری پر خیر و برکت با میوه‌های فراوان یاد کرده‌اند (ابن کردبوس، ۱۲۹؛ مقدسی، ۱۹۴؛ ابن حوقل، ۱۱۰). این شهر از روزگاران کهن به حاصل خیزی و محصولات کشاورزی فراوان به خصوص زیتون، پنبه، نیشکر و انگور شهرت داشته است و بسیاری از محصولات آن را به افریقه و دیگر سرزمینها می‌برده‌اند (نک: حمیری، ۲۱؛ یاقوت، ۱/۱۹۵).

موسی بن نصیر در ۹۴ق پس از فتح شدونه و قرمونه، اشبیلیه را که مهم‌ترین بندر و مرکز تجارت اندلس به شمار می‌رفت، محاصره کرد و پس از یک یا چند ماه آنجا را به تصرف درآورد؛ سپس بخشی از سپاهیان خود را به فرماندهی عیسی بن عبدالله بر آنجا گماشت و خود برای تصرف شهر مارده رفت (ابن قوطیه، ۳۵؛ اخبار، ۲۴-۲۵؛ ابن عداری، ج بیروت، ۱۴/۲؛ شحنه، ۸؛ لوی پروانسال، I/25). هنگامی که موسی مارده را در محاصره داشت، شماری از مسیحیان اشبیلیه که به شهرهای لبله و باجه گریخته بودند، سر به شورش نهادند و به اشبیلیه حمله کردند. موسی پس از فتح مارده فرزندش عبدالعزیز را با سپاهی روانه اشبیلیه کرد و آنجا را باز پس گرفت (ابن عداری، ج بیروت، ۱۵/۲؛ اخبار، ۲۶؛ مونس، ۹۵). در اواخر ۹۵ق خلیفه اموی، ولید بن

عبدالملک، موسی را به دمشق فراخواند. موسی نخست حکومت اندلس را به عبدالعزیز سپرد و خود روانه دمشق شد (ابن قوطیه، ۳۶؛ ابن عداری، ج بیروت، ۲۳/۲؛ مقری، ۲۷۶/۱-۲۷۷). عبدالعزیز اشبیلیه را مقر حکومت خود گردانید و پس از تصرف بخشهایی از شرق و غرب اندلس تا اقیانوس اطلس و با از میان برداشتن مخالفان، پایه‌های حکومت مسلمانان را در اندلس استوار ساخت، اما طولی نکشید که در ۹۷ یا به گفته‌ای ۹۸ق به اشاره سلیمان بن عبدالملک (حک ۹۶-۹۹ق) به دست سپاهیان خود در مسجد اشبیلیه به قتل رسید (ابن قوطیه، ۳۶-۳۷؛ اخبار، ۲۷-۲۸؛ ابن عداری، ج بیروت، ۲۳/۲-۲۴؛ مقری، ۲۸۰/۱-۲۸۱؛ مونس، ۱۳۰؛ آل علی، ۵۸-۵۹).

پس از عبدالعزیز، بزرگان اشبیلیه ایوب بن حبیب لخمی خواهرزاده موسی را به حکومت برداشتند، اما چون عبدالله (یا محمد) بن یزید از سوی خلیفه دمشق به حکومت افریقه گماشته شد، در ۹۸ق ایوب را عزل کرد و حر بن عبدالرحمان تقفی را به جای وی گماشت. حر - و به گفته‌ای ایوب - در ۹۹ق مقر حکومت اندلس را از اشبیلیه به قرطبه منتقل کرد (ابن قوطیه، ۳۷؛ اخبار، ۲۸-۲۹؛ ابن عداری، ج بیروت، ۲۵/۲؛ مقری، ۲۳۵/۱؛ بستانی، ۲۲/۱۴).

با انتقال مرکز حکومت به قرطبه، از شکوفایی و پیشرفت اشبیلیه کاسته نشد، اما از آتش شورشها و جنگهای داخلی نیز در امان نماند. اختلافات و کشمکشهای میان قبایل مختلف عرب که از مدتها پیش آغاز شده بود و هر کدام در آرزوی به دست گرفتن حکومت در اندلس بودند، در زمان حکومت ابوالخطار حُسام بن ضرار (حک ۱۲۵-۱۲۸ق) به اوج خود رسید. وی برای کاستن و یا دست کم محدود کردن اختلافات، هریک از این قبایل را در یکی از شهرهای اندلس اسکان داد. از جمله دمشقیان را در البیره، و اهل حمص را در اشبیلیه جای داد و از آن پس اشبیلیه را حمص نیز نامیدند. این سیاست ابوالخطار برای مدتی آرامش را به شهرهای اندلس بازگرداند، اما چون خود تعصب شدیدی نسبت به یمنیان داشت و به دیگر قبایل سخت می‌گرفت، دوباره آتش اختلافات میان قبایل شعله‌ور شد (ابن عداری، ج بیروت، ۳۳/۲-۳۴؛ مقری، ۲۳۷/۱؛ مونس، ۳۶۱-۳۶۲؛ دوزی، ۱۴۶). ثوابه بن سلامه جذامی والی اشبیلیه در ۱۲۷ق در جنگی که میان وی و ابوالخطار در گرفت، پیروز شد و ولایت اندلس را به دست گرفت. پس از وفات ثوابه در ۱۲۹ق یوسف بن عبدالرحمان فهری والی اندلس شد. در روزگار وی عروه بن ولید با مسیحیان یمانی بست و سپاهی گرد آورد تا اشبیلیه را از چنگ یوسف به درآورد، اما طولی نکشید که یوسف، عروه را شکست داد و اشبیلیه را باز پس گرفت (اخبار، ۵۸؛ ابن قوطیه، ۴۴-۴۵؛ ابن عداری، ج بیروت، ۲۵/۲؛ مقری، ۲۳۸/۱؛ لوی پروانسال، I/49-50).

در پی شدت یافتن آشوبهای داخلی در اندلس، عبدالرحمان بن

عذارى، ج بیروت، ۵۳/۲-۵۴). در ۱۵۶ق حیاة بن ملامس والی اشبیلیه به یاری عبدالغافر یحصبی به خونخواهی ابوالصباح قیام کرد و اشبیلیه و استجه و بیشتر نواحی غرب اندلس را به تصرف درآورد، اما اندکی بعد عبدالرحمان اشبیلیه را باز پس گرفت (۱۵۷ق) و هواداران وی را قتل عام کرد (اخبار، ۹۸؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۵۵/۲).

پس از این شورشهای پی در پی ظاهراً اشبیلیه تا حمله نرمانها آرام بود. در ذیحجه ۲۲۹ در روزگار عبدالرحمان بن حکم، نرمانها که در منابع اسلامی از آنان به نام مجوس یاد شده، در سواحل اشبونه فرود آمدند و پس از تصرف شهرهای ساحلی در محرم ۲۳۰ وارد اشبیلیه شدند و به قتل عام مردم و غارت شهر پرداختند. عبدالرحمان با سپاهیان خود به مقابله آنان شتافت و در نزدیکی اشبیلیه در محلی به نام طلیاطه نرمانها را شکست داد و اشبیلیه را آزاد ساخت (یعقوبی، ۱۱۰؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۸۷/۲-۸۸؛ ابن دلایبی، ۹۸-۹۹؛ ابن خطیب، ۲۰؛ مقرئ، ۲۴۵/۱-۲۴۶). پس از این واقعه عبدالرحمان جامع اشبیلیه را که توسط نرمانها به آتش کشیده شده بود، بازسازی کرد و دور شهر دیواری استوار کشید و با ساختن برجها و قلعه‌های مستحکم اشبیلیه را از سوی جنوب و غرب ایمن ساخت. همچنین برای تقویت ناوگان دریایی خود و مقابله با حملات احتمالی نرمانها که از سواحل جنوب و جنوب غربی اشبیلیه را تهدید می‌کردند، کارگاههای کشتی‌سازی تأسیس کرد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۲-۸۳؛ حمیری، ۲۰؛ محمدحسین، ۵۳-۵۵؛ مونس، ۲۸۸؛ آل علی، ۲۶۲).

در اوایل روزگار امیر عبدالله بن محمد (حک ۲۷۵-۳۰۰ق) دو قبیله قدرتمند و پرنفوذ یمنی، یعنی بنی خلدون و بنی حجاج که از دشمنان کینه‌توز امویان به شمار می‌رفتند، در اشبیلیه با یکدیگر متحد شدند و پس از کشمکش و جنگهای بسیار بر اوضاع تسلط یافتند. امیر عبدالله چند بار سپاهانی برای بازپس گرفتن اشبیلیه روانه ساخت، اما هر بار با شکست مواجه شد (ابن عذارى، ج بیروت، ۱۲۵/۲-۱۲۶؛ ابن خطیب، ۳۴-۳۵؛ سالم، ۲۶۹-۲۷۰). تا اینکه ناچار حکومت اشبیلیه را به دست کریب بن عثمان از بنی خلدون و ابراهیم بن حجاج از بنی حجاج سپرد. به تدریج میان کریب و ابراهیم دشمنی بروز کرد و هر کدام پنهانی در صدد از میان برداشتن دیگری بود، تا اینکه در ۲۸۶ق ابراهیم ابن حجاج با کشتن کریب و برادرش خالد بر اشبیلیه و نواحی آن کاملاً سیطره یافت و به کمک عمر بن حفصون که از مخالفان سرسخت امویان اندلس بود، پایه‌های حکومت خود را استوار ساخت (ابن قوطیه، ۱۱۶، ۱۱۹-۱۲۳؛ ابن حیان، ۸۲/۵-۸۳؛ ابن عذارى، همانجا؛ ابن خلدون، تاریخ، ۲۹۳/۲-۲۹۶؛ محمدحسین، ۸۹-۹۵؛ لوی پروانسال، 366-367/1؛ دوزی، 372).

ابراهیم در ۲۹۲ق فرزندش عبدالرحمان را به جانشینی خود برگزید و فرزند دیگرش محمد را بر قرمونه گماشت (ابن قوطیه، ۱۲۲-۱۲۳). وی تا ۲۹۸ق (به گفته‌ای: ۲۸۸ق، نک: ابن عذارى، ج بیروت، ۱۲۹/۲) با اقتدار بر اشبیلیه حکومت کرد؛ دربارش شکوه و جلال خاصی داشت و

معاویه از بازماندگان دولت اموی که به مغرب گریخته بود، در ۱۲۸ق وارد سواحل غربی اندلس شد و به یاری گروهی از اهالی اشبیلیه که نزد وی آمده، و با او بیعت کرده بودند، شهرهای مالقه و اشبیلیه را تصرف کرد و با شکست دادن یوسف بن عبدالله فهری والی اندلس و نیز تصرف قرطبه رسماً حکومت اندلس را به دست گرفت و سلسله امویان اندلس را بنیاد نهاد. وی قرطبه را پایتخت خویش قرار داد و حکومت اشبیلیه را در ۱۴۱ق به عبدالملک بن عمر مروانی سپرد (ابن عذارى، ج بیروت، ۴۴/۲-۴۹؛ ابن خلدون، تاریخ، ۲۶۳/۲-۲۶۴؛ مقرئ، ۳۲۷/۱-۳۲۹). از این پس اشبیلیه به عنوان دومین شهر بزرگ اندلس همواره از سوی مخالفان داخلی و دشمنان خارجی تهدید می‌شد و تقریباً همه شورشهایی که در سده ۲ق پایه‌های حکومت اندلس را لرزاند، به گونه‌ای با اشبیلیه در ارتباط بود؛ زیرا علاوه بر موقعیت سوق الجیشی و حساس اشبیلیه، وجود گروههای بسیاری از یمینان در این شهر که از دیرباز اندیشه حکومت بر اندلس را در سر داشتند، بر شدت آشوبها و شورشهای داخلی می‌افزود. از ۱۴۳ تا ۱۵۷ق شورشهای متعددی در اشبیلیه رخ داد که بیشتر از سوی همین قبایل طرح ریزی و یا تقویت می‌شد. نخستین شورش که حکومت امویان را در اندلس به مخاطره انداخت، به دست رزق بن نعمان غسانی انجام گرفت که چون عبدالرحمان ابن معاویه وی را در ۱۴۳ق از حکومت جزیره الخضراء عزل کرد، سر به شورش نهاد و پس از تصرف شهر شذونه، به یاری یمینان بر اشبیلیه دست یافت. عبدالرحمان با سپاهی به مقابله وی شتافت و پس از چند روز محاصره، اشبیلیه را آزاد ساخت (اخبار، ۹۲؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۵۰/۲-۵۵؛ محمدحسین، ۳۵-۳۶). سپس در ۱۴۶ق علاء بن مغیث یحصبی که از سوی ابوجعفر منصور (حک ۱۳۶-۱۵۸ق) خلیفه عباسی حمایت می‌شد، برای رها ساختن اندلس از چنگ امویان از افریقیه راهی غرب اندلس شد و نخست شهر باجه را به تصرف درآورد؛ سپس به یاری مخالفان حکومت، به ویژه قبایل یمنی بر اشبیلیه دست یافت و آماده حمله به قرطبه، پایتخت خلافت گردید. عبدالرحمان بن معاویه که در این هنگام در شرق اندلس سرگرم جنگ بود، به قرطبه بازگشت و در قلعه قرمونه نزدیک اشبیلیه بر شورشیان تاخت و با کشتن علاء بن مغیث غانله را پایان داد و اشبیلیه را آزاد ساخت (اخبار، ۹۳-۹۴؛ ابن اثیر، ۵۷۵/۵؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۵۱/۲-۵۲؛ ابن خلدون، همان، ۲۶۶/۲).

در ۱۴۹ق یکی دیگر از سران قبایل یمن به نام سعید یحصبی، معروف به مطری در لبله سر به شورش نهاد و به خونخواهی علاء بن مغیث اشبیلیه را تصرف کرد. عبدالرحمان از قرطبه روانه اشبیلیه شد و آنجا را از دست شورشیان بازپس گرفت (اخبار، ۹۶؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۵۳/۲؛ ابن خلدون، همان، ۲۶۶/۲-۲۶۷). در همین سال یک یار دیگر قبایل یمن به سرکردگی ابوالصباح یحیی بن یحصبی در اشبیلیه سر به شورش نهادند. عبدالرحمان، ابوالصباح را برای مذاکره به قرطبه فرا خواند و او را به حبله به قتل رساند (اخبار، همانجا؛ ابن

بر شیوه پادشاهان، ندیمان و شاعران و خنیاگران فراوانی را نزد خود گرد آورد. یکی از مداحان وی ابن عبدربه صاحب *العقد الفريد* بود که مدایح بسیاری به وی تقدیم داشت (نک: ابن دلای، ۱۰۳-۱۰۴؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۱۲۷/۲-۱۲۸؛ محمدحسین، ۹۵-۹۹).

پس از ابراهیم فرزندش عبدالرحمان به حکومت اشبیلیه رسید و پس از مرگ وی در ۳۰۱ ق مردم اشبیلیه یکی دیگر از سران بنی حجاج به نام احمد بن مسلمه را به حکومت برداشتند (ابن دلای، ۱۰۴؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۱۲۹/۲-۱۳۰، ۱۶۳؛ ابن خطیب، ۳۵؛ دوزی، 373). محمد بن ابراهیم والی قرمونه که حکومت اشبیلیه را حق قانونی خود می دانست، سر از طاعت احمد بن مسلمه برتافت و به امیر عبدالرحمان ابن محمد حاکم قرطبه پیوست و چون عبدالرحمان وی را وعده حکومت اشبیلیه داد، سپاهی از لبله و شدونه گرد آورد و احمد بن مسلمه را در اشبیلیه به حصار کشید. از سوی دیگر عبدالرحمان گروهی را به فرماندهی بدر بن احمد روانه اشبیلیه کرد و آنان به حبله وارد شهر شدند و احمد بن مسلمه را وادار به تسلیم کردند (ابن حیان، ۷۰/۵-۷۳؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۱۳۰/۲-۱۳۱، ۱۶۳؛ حمیری، همانجا). بدر بن احمد پس از تصرف اشبیلیه چندی در آنجا به اصلاح امور پرداخت و سپس سعید بن منذر قرشی را به حکومت آنجا گماشت. محمد بن ابراهیم که از مدتها پیش چشم به حکومت اشبیلیه دوخته بود، چون سعید بن منذر را به جای خود بر مسند قدرت دید، از اطاعت عبدالرحمان سرباز زد و برای تصرف اشبیلیه سپاهی روانه ساخت. بدر به مقابله او شتافت و او را به سختی شکست داد. با شکست محمد بن ابراهیم حکومت بنی حجاج بر اشبیلیه و قرمونه به پایان رسید (ابن حیان، ۸۱/۵-۸۳؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۱۶۴/۲، ۱۶۵).

پس از سقوط حکومت اموی در اندلس، هر یک از حاکمان محلی برای خود حوزه فرمانروایی مستقلی تشکیل دادند که در تاریخ اندلس به ملوک الطوائف معروف است. اشبیلیه در این دوره به دست بنی عباد افتاد و بر خلاف دیگر شهرهای اندلس که همه گرفتار آشوبها و کشمکشهای داخلی بودند، از شکوه و عظمت خاصی برخوردار شد و نزدیک به نیم قرن در زمینه های سیاسی، نظامی و شعر و ادب و هنر درخشید (ابن خلدون، مقدمه، ۵۲۳؛ خالص، ۱۱۶-۱۱۷).

در ۴۱۴ ق ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد قاضی اشبیلیه با اتکا بر رؤسای خاندانهای عربی و تأیید مردم شهر قدرت را یکسره در دست گرفت و با مستقل ساختن آن، دولت بنی عباد را در آنجا تأسیس کرد. وی پس از آنکه رقیبانش را از میان برداشت، به گسترش قلمرو خود پرداخت، به ویژه از ناحیه غرب اندلس که آن را جزئی از اشبیلیه به حساب می آورد و در آنجا برای خود رقیبی نیرومند نمی دید. نخستین برخورد شدیدی که ابن عباد در آن شرکت داشت، نبرد او با بنی افضس از حاکمان بطلیوس بود. وی با وجود دشمنی با بربرها با محمد بن عبدالله برزالی حاکم قرمونه پیمان دوستی داشت و این سیاست را از آن جهت برگزیده بود که اولاً قرمونه دژ شرقی اشبیلیه بود و ثانیاً برزالی

خود از بنی حمود که در صدد تصرف قرمونه بودند، بیمناک بود. و چون میان ابن عباد و منصور بن افضس حاکم بطلیوس بر سر دستیابی بر شهر باجه کشمکش در گرفت، ابن عباد فرزند خود اسماعیل را در رأس سپاهی به جنگ او فرستاد و برزالی نیز به یاری او برخاست و اسماعیل شهر باجه را به محاصره گرفت و بسیاری از سپاهیان ابن افضس را کشت (ابن عذاری، ج بیروت، ۱۹۴/۳-۱۹۶؛ عنان، ۳۱-۳۶).

بار دیگر در ۴۲۵ ق سپاهیان اشبیلیه به فرماندهی اسماعیل بن عباد رهسپار سرزمینهای ابن افضس شدند، اما سرانجام از بنی افضس شکست خوردند و اسماعیل به اشبونه گریخت (ابن عذاری، ج بیروت، ۲۰۳-۲۰۴، ۳۱۴-۳۱۶؛ عنان، همان، ۳۶؛ دوزی، 601-600؛ شحنه، 59؛ EI). پس از این شکست یحیی بن حمود، ملقب به المعتلی که بر مآلقه حکم می راند، قرمونه را از چنگ محمد بن عبدالله برزالی، هم پیمان ابن عباد، در آورد و با حملات پی در پی بر اراضی اشبیلیه حکومت ابن عباد را تهدید کرد. در ۴۲۷ ق ابن عباد سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل به قرمونه فرستاد. سپاهیان اشبیلیه به یاری طایفه ای از بربرها قرمونه را محاصره، و پس از نبردی سخت که به کشته شدن یحیی بن حمود انجامید، شهر را تصرف کردند و ابن عباد حکومت آنجا را دوباره به محمد بن عبدالله برزالی باز گرداند. اما دیری نباید که میان ابن عباد و برزالی اختلاف افتاد و ابن عباد سپاهی روانه قرمونه کرد و آنجا را به تصرف در آورد و سپس بر شهر استجه در شرق قرمونه دست یافت و هر دو شهر را ضمیمه اشبیلیه کرد. برزالی به یاری حاکمان غرناطه و مآلقه که هر دو از توسعه طلبی حاکم اشبیلیه بیمناک بودند، سپاهی فراهم آورد و در ۴۳۱ ق به اشبیلیه هجوم برد. در نبردی که میان دو سپاه در گرفت، سپاهیان اشبیلیه شکست خوردند و اسماعیل بن عباد کشته شد (ابن عذاری، ج بیروت، ۲۰۳/۳؛ عنان، همان، ۳۶-۳۹؛ دوزی، 605-602).

پس از محمد بن اسماعیل فرزندش ابو عمرو، ملقب به المعتضد بالله در ۴۳۳ ق به حکومت اشبیلیه رسید. وی فرمانروایی خود را با از میان برداشتن مخالفان داخلی آغاز کرد و با تصرف شهرهای شلب، لبله و شتمیره در غرب و جزیره الخضراء در جنوب به گسترش قلمرو خود پرداخت (ابن خطیب، ۱۵۵؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۲۰۴/۳، ۲۳۱). وی در مدت حکومت خود بر همه امارت های کوچک و بزرگ غرب و جنوب اندلس دست یافت و به حکومت بربرها در شرق و جنوب شرقی اندلس پایان داد و بدین ترتیب، در روزگار وی اشبیلیه بخش اعظم اراضی اندلس قدیم را در بر گرفت و مثلث جنوبی شبه جزیره تا کرانه وادی الکبیر را شامل گردید. سپس در امتداد وادی الکبیر به سمت غرب تا نواحی جنوبی پرتغال و سواحل اقیانوس اطلس گسترش یافت و به بزرگترین ممالک طوائف و قوی ترین نیروی نظامی اندلس مبدل شد. یکی از حوادث تاریخی روزگار وی حمله پادشاه کاستیل (قشتاله) بود که چون گسترش روزافزون اشبیلیه و قدرت نظامی آن، وی و دیگر مسیحیان را بیمناک ساخته بود، در ۴۴۵ ق به اراضی اشبیلیه و بطلیوس

اشبیلیه، مرسیه و لورقه دست یافتند و به قتل و غارت پرداختند. بار دیگر معتمد از یوسف بن تاشفین کمک خواست و او در ۴۸۱ق با سپاهیان خود به اندلس آمد، اما به سبب اختلافاتی که میان حکام اندلس افتاده بود، کاری از پیش نبرد و به مغرب بازگشت. ابن تاشفین که دریافت بود دولتهای ضعیف طوایف توانایی رویارویی با حملات پادشاه کاستیل را ندارند و چنانچه اندلس به دست مسیحیان افتد، بلاد مغرب نیز از تهدید آنان در امان نخواهد ماند، در صدد تصرف اندلس برآمد و در ۴۸۳ق سپاهی فراهم آورد و به قصد برانداختن ملوک الطوایف روانه اندلس شد. سپاهیان وی در ۴۸۴ق پس از فتح غرناطه به فرماندهی سیری بن ابی بکر اشبیلیه را محاصره کردند و پس از ۴ ماه بر آن دست یافتند، به حکومت بنی عباد در اشبیلیه پایان دادند (ابن خطیب، ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کردبوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ سلاوی، ۵۲/۲-۵۴؛ دوزی، ۷۱۶-۷۱۷).

دوران حکومت بنی عباد بر اشبیلیه از درخشانترین دورههای تاریخ این شهر به شمار می آید. آنان علاوه بر استقلال بخشیدن به این شهر و گسترش قلمرو آن، در عمران و آبادانی آن نیز بسیار کوشیدند. شهرکها و قصرهای باشکوهی که در آنجا بنا نهادند، در تاریخ شهرت فراوان دارد. یکی از این قصرها معروف به «القصر المبارک» در مشرق وادی الکبیر بود که بر شکوه و جلال شهر افزود. دیگری قصر الزاهی است که به برگزاری مراسم و محافل خاص دربار اختصاص داشته است. همچنین شعر و ادب و هنر در این دوره در اشبیلیه رونق فراوان یافت و بیشتر افراد این خاندان خود در نظم و نثر دارای نبوغ بودند و دربار آنان جولانگاه شاعران، ادیبان و اندیشمندان بود و وزیران و دولتمردان خود را از میان آنان برمیگزیدند؛ به خصوص معتمد در عالم شعر مقامی ارجمند داشت و خود یکی از شاعران بنام اندلس به شمار می رود (ابن خطیب، ۱۵۷؛ عنان، ۵۵؛ نصر، ۲۲۲).

پس از سقوط اشبیلیه به دست مرابطون، سیری بن ابی بکر حکومت اندلس را بر عهده گرفت و تا ۵۰۷ق بر آنجا حکم راند (ابن ابی زرع، ۱۶۲؛ عنان، عصر...، ۱۳۱/۱). در ۵۱۶ق تمیم فرزند یوسف حاکم اشبیلیه و غرناطه شد و سال بعد ابوبکر بن علی بن یوسف به جای وی به حکومت اشبیلیه رسید و تا ۵۲۲ق بر آنجا حکم راند؛ تا اینکه علی بن یوسف بن تاشفین وی را عزل کرد و عمر بن سیری را به جای او گماشت. در ۵۲۳ق امیر تاشفین سپاهیان اشبیلیه را به فرماندهی عمر به جنگ قشتالیها روانه ساخت، اما آنان در این نبرد به سختی شکست خوردند و به اشبیلیه بازگشتند. از این رو، علی بن یوسف، عمر را از حکومت اشبیلیه عزل کرد و ابوزکریا یحیی بن علی الحاج را به جای وی گماشت (همان، ۱۳۱/۱-۱۳۳).

پس از آنکه موحدون با تصرف مراکش به کار مرابطون پایان دادند، حملات خود را به شبه جزیره اندلس آغاز کردند و پس از تصرف جنوب غربی اندلس، اشبیلیه را محاصره کردند و سرانجام در ۵۴۱ق آنجا را گشودند. عبدالمؤمن خلیفه موحدی، عبدالعزیز و عیسی برادران ابن

حمله برد و معتمد را مجبور به پرداخت خراجی گزاف کرد (ابن عداری، ج بیروت، ۲۰۹/۳-۲۱۴، ۲۳۰-۲۳۱؛ وات، ۱۰۹؛ عنان، ۷۰۹؛ EI^۱: ۴۸-۳۹).

پس از معتمد فرزندش محمد، ملقب به المعتمد علی الله در اشبیلیه بر تخت نشست. نخستین اقدام معتمد پس از رسیدن به حکومت، تصرف قرطبه بود. در آن هنگام مأمون بن ذی النون با سپاهیانش شهر قرطبه را تهدید می کرد. عبدالملک بن جمهور حاکم قرطبه دست یاری به سوی معتمد دراز کرد و معتمد سپاهی به کمک وی فرستاد و در ۴۶۲ق سپاهیان اشبیلیه بر قرطبه دست یافتند و از آن پس این شهر تا ۴۶۷ق ضمیمه اشبیلیه شد. معتمد فرزند خود عباد، ملقب به سراج الدوله را به امارت قرطبه گماشت (ابن خطیب، ۱۵۷-۱۵۸؛ کُنده، II/177-178)؛ سپس در ۴۶۶ق سپاهی به جیان که از مهم ترین شهرهای شمال غرناطه به شمار می رفت، روانه ساخت و آنجا را به تصرف درآورد. امیر غرناطه عبدالله بن بلقین که حکومت خود را در معرض خطر می دید، از مسیحیان یاری جست و با آلفونسوی ششم پادشاه کاستیل (قشتاله) عقد دوستی بست و سپس به کمک آنان به قلمرو ابن عباد حمله کرد و برخی از متصرفات وی را بازپس گرفت. معتمد نیز وزیر خود ابن عمار را نزد آلفونسو فرستاد و با او پیمان بست تا در فتح غرناطه او را یاری دهد؛ آنگاه با سپاهی عظیم رهسپار غرناطه شد، اما سپاهیان غرناطه در مقابل وی به سختی پای فشردند و معتمد کاری از پیش نبرد (عنان، همان، ۶۳؛ کُنده، II/192-193؛ EI^۱).

معتمد در این روزگار توانسته بود قلمرو اشبیلیه را گسترش دهد و بزرگترین مملکت طوایف را در نیمه جنوبی شبه جزیره اندلس به وجود آورد. حد شرقی اشبیلیه تدمیر، و حد غربی آن اقیانوس اطلس بود. همچنین از جنوب به شمال از ساحل وادی یانه تا سرزمین فرتره جزو اشبیلیه به شمار می رفت. با این حال، معتمد در صدد فتوحات دیگر و گسترش هر چه بیشتر قلمرو خود بود، تا اینکه آلفونسو در ۴۷۴ق عهد شکنی کرد و اراضی اشبیلیه را مورد تاخت و تاز قرار داد و روستاهای بسیاری را ویران کرد و به گفته ای اشبیلیه را تصرف کرده، ۳ روز در آنجا به قتل و غارت پرداخت. این حادثه و نیز سقوط طلیطله در ۴۷۵ق به دست مسیحیان، ارکان حکومت معتمد را به لرزه انداخت (نک: ابن ابی زرع، ۱۴۳-۱۴۴؛ سلاوی، ۳۲/۲-۳۴؛ عنان، همان، ۷۱)؛ از این رو، وی دست یاری به سوی ابوعقوب یوسف بن تاشفین حاکم مرابطون در مغرب دراز کرد و به گفته ای در ۴۷۹ق به همراه دیگر امرای طوایف با ابن تاشفین ملاقات کرد (ابن ابی زرع، ۱۴۳، ۱۴۵؛ سلاوی، ۳۴/۲). یوسف بن تاشفین با سپاهی عظیم به اندلس آمد و در نخستین نبرد با آلفونسو در ۴۷۹ق در محلی به نام زلاقه در نزدیکی بطلیوس سپاهیان آلفونسو را به سختی شکست داد (ابن ابی زرع، ۱۴۶-۱۴۷؛ شحنه، 72؛ EI^۱).

ابن تاشفین پس از نبرد زلاقه سپاهسانی به خدمت معتمد بن عباد گماشت و خود به مغرب بازگشت، اما چون مسیحیان دوباره بر نواحی

تومت را به حکومت اشبیلیه گماشت، اما ظلم و ستم آنان باعث نارضایی مردم شد و عبدالمؤمن در ۵۴۹ق (یا به گفته‌ای ۵۵۱ق) به درخواست برخی از بزرگان اشبیلیه فرزندش ابویعقوب یوسف را به حکومت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۱۹۵؛ ابن عذارى، ج تطوان، ۳۳۳-۳۴؛ عنان، همان، ۳۲۸/۱-۳۲۹). در این زمان هرج و مرج نواحی اشبیلیه را فرا گرفت و اهالی لبله و طلیاطه و حصن القصر و بطلیوس سر به شورش نهادند و از اطاعت موحدون خارج شده، به مرابطون پیوستند. خلیفه عبدالمؤمن برای سرو سامان دادن به این اوضاع، سپاهی به فرماندهی یوسف بن سلیمان روانه اندلس کرد. یوسف شورشیان را سرکوب کرد و دوباره آنان را به اطاعت موحدون وادار نمود (همان، ۳۲۹/۱).

در ۵۵۲ق ابویعقوب با سپاهی مجهز به مقابله مسیحیانی که از دیرباز چشم به اشبیلیه دوخته بودند، شتافت، اما در برابر تهاجم سنگین آنان تاب نیاورد و بسیاری از سپاهیان و فرماندهانش کشته شدند و ابویعقوب با زحمت بسیار خود را از مهلکه رهانید و به اشبیلیه باز آمد (ابن عذارى، ج تطوان، ۳۷/۳-۳۸). در ۵۵۴ق محمد ابن مردنیش پس از تصرف جیان و بیاسه، قرطبه را به محاصره کشید، اما اندکی بعد به گمان اینکه اشبیلیه بی دفاع و آماده تسلیم است، از محاصره قرطبه دست کشید و روانه اشبیلیه شد. سپاهیان اشبیلیه به دفاع از شهر برخاستند و پس از نبردی سنگین حلقه محاصره را شکسته، ابن مردنیش را عقب راندند (ابن صاحب الصلاة، ۶۵-۶۸؛ ابن عذارى، ج تطوان، ۴۰/۳-۴۱؛ ابن خطیب، ۲۶۱).

ابویعقوب تا ۵۵۸ق بر اشبیلیه حکم راند و چون پدرش عبدالمؤمن وفات یافت، راهی مغرب شد و وارث تاج و تخت وی گردید. در ۵۶۱ق خلیفه جدید ابوعبدالله بن ابی ابراهیم را به ولایت اشبیلیه که تا این زمان بدون والی بود، گماشت (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۳، ۲۱۷؛ ابن عذارى، ج تطوان، ۵۴/۳، ۵۸، ۶۷). وی هنوز در اشبیلیه کاملاً استقرار نیافته بود که گروهی از مسیحیان شتترین در نواحی اشبیلیه دست به غارت و کشتار مردم زدند. وی سپاهی را به طلیاطه در جنوب شرقی لبله روانه ساخت و آنان را شکست داده، اسیران و غنائم بسیاری به چنگ آورد (همان، ۶۷/۳-۶۸؛ عنان، عصر، ۲۰/۲). هنوز چند ماه از حکومت ابوعبدالله بر اشبیلیه نگذشته بود که خلیفه وی را عزل کرد و برادر خود ابوابراهیم اسماعیل بن عبدالمؤمن را به ولایت آنجا گماشت (ابن عذارى، ج تطوان، ۶۸/۳، ۷۳؛ عنان، همانجا).

اشبیلیه در زمان خلافت ابویعقوب به مقر حکومت موحدون در اندلس مبدل گردید. سپاهیان در آنجا سازمان می‌یافتند و آماده جنگ می‌شدند. در واقع اشبیلیه دومین پایتخت موحدون به شمار می‌رفت. خلیفه ابویعقوب از ۵۶۶ق به مدت ۵ سال در اشبیلیه اقامت داشت و طی این مدت علاوه بر سازماندهی و فرماندهی جنگها، در عمران و آبادانی آنجا به ویژه ساختن پلها و مساجد و قصرهای باشکوه بسیار کوشید. از جمله در ۵۶۷ق پل بزرگی بر روی وادی الکبیر احداث کرد که پل

ارتباطی میان اشبیلیه و طریانه به شمار می‌رفت. همچنین مسجدی به نام «الجامع الاعظم» در آنجا بنا کرد که آثار آن تا به امروز پابرجاست و نیز دیوار شهر و بسیاری از بناهای قدیمی را بازسازی کرد و شهر را از لحاظ دفاعی استحکام بخشید (ابن صاحب الصلاة، ۱۶۵-۱۶۷، ۳۱۳، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۲؛ ابن ابی زرع، ۲۱۱؛ عنان، همان، ۷۴-۷۰/۲، ۱۳۷). وی در مدت اقامت خود در اشبیلیه شهرهایی را که در شرق و غرب اندلس به دست مسیحیان و هم پیمان آنان ابن همشک افتاده بود، بازس گرفت. همچنین قشتالیها را که از شهر آبله به سوی جنوب به راه افتاده، و در نواحی غربی تا نزدیک القصر پیش تاخته بودند (شعبان ۵۶۸)، به سختی شکست داد و پادشاه آنان را به قتل رساند. پس از آن سپاهی بزرگ با ساز و برگ فراوان روانه غرب کرد و سرزمینهای حوالی طلیبره در کناره رود تاجه در غرب طلیطله را از چنگ مسیحیان بیرون آورد (ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸-۴۳۲؛ ابن عذارى، ج تطوان، ۹۸/۳-۹۹؛ عنان، همان، ۸۷/۲-۸۹).

ابویعقوب پس از این اقدامات و نیز بازسازی اشبیلیه و شهرهایی که به دست مسیحیان ویران شده بود، در ۵۷۱ق برادرش ابوعلی حسین را بر اشبیلیه گماشت و خود راهی مراکش شد (ابن ابی زرع، ۲۱۲؛ ابن عذارى، ج تطوان، ۱۰۷/۳، ۱۰۹؛ عنان، همان، ۹۳/۲). از استقرار ابویعقوب در مراکش چندی نگذشته بود که فرزندوی دوم با تصرف شهرهای ارکش و شریش اشبیلیه را تهدید کرد، اما سپاهیان اشبیلیه به مقابله برخاسته، آنان را به هزیمت کشاندند. در همین هنگام (۵۷۳ق) پرتغالیان از نواحی غربی به اشبیلیه روی آوردند و به غرب آن تاختند (ابن عذارى، ج تطوان، ۱۱۱/۳؛ عنان، همان، ۹۷/۲-۹۸).

در پی این حوادث خلیفه ابویعقوب برادرانش ابوعلی حسین والی اشبیلیه و ابوالحسن علی والی قرطبه را به مراکش فرا خواند و از آنان خواست در دفاع از اشبیلیه و قرطبه و دیگر نواحی اندلس کوشا باشند (ابن عذارى، ج تطوان، ۱۱۱/۳-۱۱۲؛ عنان، عصر، ۹۸/۲). میان سالهای ۵۷۵ تا ۵۷۸ق پرتغالیان و قشتالیها چندین بار به نواحی اشبیلیه تجاوز کردند و هر بار موحدون با پای فشاری در مقابل حملات سنگین آنان شهر را از خطر سقوط رهانیدند (ابن عذارى، ج تطوان، ۱۱۳/۳، ۱۱۶-۱۱۸).

این حملات سنگین و پی در پی باعث تضعیف قوای موحدون شد و مسیحیان را در تصرف اشبیلیه مصمم‌تر ساخت. در ۵۷۸ق آلفونسوی هشتم به شهر استجه حمله کرد و از آنجا راهی اشبیلیه شد و بر قلعه سانتافیلا (شتفیله) که از استوارترین دژهای منطقه بود، دست یافت. موحدون که اشبیلیه را در معرض خطر جدی دیدند، با اعلام جهاد سپاهی فراهم آوردند و سانتافیلا را پس از محاصره‌ای طولانی آزاد ساختند. سپس برای دست‌یافتن بر سرزمینهای قشتالیها و ایمن ساختن شهرهای جنوبی روانه شدند، اما بی‌آنکه پیروزی چشمگیری به دست آورند، به اشبیلیه بازگشتند (ابن عذارى، ج تطوان، ۱۱۸/۳-۱۲۰، ۱۲۲-۱۲۳؛ عنان، همان، ۱۰۲/۲-۱۰۴).

اشبیلیه را به فرزندش ابوزید علی سپرد و خود روانه مراکش شد و اندکی بعد برای دیگر فرزند خود ابوعبدالله محمد، ملقب به الناصر که از ۵۸۷ق ولعهد وی بود، بیعت گرفت (ابن ابی زرع، ۲۲۹-۲۳۰؛ ابن عذارى، همانجا). الناصر برادر خود ابومحمد عبدالله را به جای ابوزید به ولایت اشبیلیه گماشت (همو، چ تطوان، ۲۱۳/۳). از حوادثی که در این دوره در اشبیلیه اتفاق افتاد، طغیان رود وادی الکبیر در ۵۹۷ق بود که در نتیجه آن خانه‌های بسیاری ویران شد و عده‌ی شماری از اهالی اشبیلیه جان سپردند (همو، چ تطوان، ۲۱۴/۳؛ حمیری، ۲۱). هنوز مردم اشبیلیه خرابیهای ناشی از سیل را ترمیم نکرده بودند که مسیحیان با پایان یافتن قرارداد صلح، دوباره به شهرهای اندلس هجوم بردند و به قتل عام و غارت پرداختند. خلیفه الناصر در ۶۰۷ق سپاهی از موحدون ترتیب داد و راهی اندلس شد و پس از سازماندهی سپاهیان خود در اشبیلیه برای جنگ با قشتالیها راهی شمال شد (ابن ابی زرع، ۲۳۳-۲۳۶). وی نخست بر چندین قلعه دست یافت، اما در جنگ معروف «عقاب» در صفر ۶۰۹ به سختی از مسیحیان شکست خورد و سپاهانش تارومار شدند و او خود به جیان و از آنجا به اشبیلیه گریخت. در این جنگ به روایتی اغراق‌آمیز از حدود نیم میلیون سپاه موحدون، تنها ۵۰ نفر جان سالم به در بردند (همو، ۲۳۸-۲۴۰؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۲۳۶/۳-۲۴۲؛ عنان، عصر، ۳۱۴/۲-۳۲۴). خلیفه الناصر پیش از مرگ (در ۶۱۰ق) فرزندش یوسف، ملقب به المستنصر را به جانشینی برگزید. المستنصر عموی خود ابواسحاق بن یعقوب را به ولایت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۲۴۰-۲۴۱؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۲۴۳/۳).

پس از وفات المستنصر (۶۲۰ق) موحدون مغرب با ابومحمد عبدالواحد فرزند خلیفه یوسف بن عبدالمؤمن بیعت کردند، اما موحدون اندلس از اطاعت او سر بر تافته، با برادر زاده‌اش ابومحمد عبدالله ملقب به عادل که در مرسیه خود را خلیفه نامیده بود، دست بیعت دادند (همان، ۲۴۷/۳-۲۴۸؛ ابن ابی زرع، ۲۴۳-۲۴۵؛ عنان، همان، ۳۵۱/۲-۳۵۲). عادل از مرسیه به اشبیلیه آمد و پس از آنکه والیان اندلس با او بیعت کردند، برادرش ابوالعلا ادریس حاکم اشبیلیه را به جنگ با ابومحمد عبدالله بن یوسف، معروف به بیاسی حاکم جیان که از بیعت او سرباز زده بود، روانه کرد. بیاسی به یاری فرزندوی سوم پادشاه کاستیل سپاهیان اشبیلیه را به هزیمت کشاند. پس از این واقعه مسیحیان که از ضعف قوای موحدون آگاه شده بودند، به نواحی اشبیلیه هجوم بردند. سپاهیان اشبیلیه به مقابله آنان شتافتند، اما در طلیطه در غرب اشبیلیه به سختی شکست خوردند و به گفته‌ای ۲۰ هزار نفر از آنان قتل عام شدند (ابن ابی زرع، ۲۴۶؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۲۴۹/۳-۲۵۰؛ عنان، همان، ۳۵۳/۲-۳۵۴). عادل در پی این شکست امور اشبیلیه را به برادرش ابوالعلا سپرد و در ۶۲۲ق راهی مراکش شد (ابن عذارى، چ

ابو یعقوب که از حوادث سالهای اخیر در اندلس به هیچ روی خرسند نبود و از سویی دریافته بود که قدرت دفاعی موحدون به ویژه در اشبیلیه و قرطبه بسیار ضعیف شده، و بیشتر شهرها صحنه تاخت و تاز مسیحیان گردیده است، با سپاهی گران روانه اندلس شد و در صفر ۵۸۰ به اشبیلیه رسید. وی پس از سازماندهی سپاهیان خود برای بازپس گرفتن شترین از جنگ مسیحیان به سوی شمال به راه افتاد، اما در هنگام تصرف این شهر کشته شد و سپاهیان موحدون شکست خورده، به اشبیلیه بازگشتند (ابن ابی زرع، ۲۱۲-۲۱۵؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۱۲۸/۳-۱۳۵).

پس از کشته شدن ابویعقوب، موحدون در اشبیلیه با فرزندش ابویوسف بیعت کردند و او ابویوسف حفصی و به گفته‌ای برادرانش ابوزید و ابویحیی را بر اشبیلیه گماشت و خود روانه مراکش شد (ابن ابی زرع، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۱۴۱/۳-۱۴۲؛ عنان، همان، ۱۳۱/۲-۱۳۲؛ بستانی، ۲۴/۱۴). در اوایل حکومت ابویوسف اوضاع اندلس رو به پریشانی نهاد. پرتغالیها به سرزمینهای جنوب غربی تجاوز کردند و با تصرف شلب و حوالی آن به اشبیلیه چشم دوختند. از سوی دیگر قشتالیها تا حوالی اشبیلیه پیش رفته، شهر را تهدید کردند. ابویوسف برای سروسامان بخشیدن به این اوضاع، پسر عموی خود ابوحفص یعقوب را به ولایت اشبیلیه برگماشت و سپس خود در ۵۸۵ق با سپاهی بزرگ رهسپار اندلس شد (ابن عذارى، چ تطوان، ۱۷۴/۳-۱۷۷؛ حمیری، ۱۰۶). وی اشبیلیه را به مدت دو سال مقرر فرماندهی خود قرار داد و پس از پیروزیهایی که در شمال و شمال غربی اندلس به دست آورد، پیمان نامه‌هایی با پرتغالیان و قشتالیها به امضا رساند و در ۵۸۷ق اشبیلیه را ترک کرد و به مراکش رفت (ابن عذارى، چ تطوان، ۱۸۴/۳، ۱۸۶؛ عنان، همان، ۱۸۷/۲-۱۸۹؛ نیز نک: هـ، ابویوسف یعقوب).

در ۵۹۰ق/۱۱۹۴م با پایان یافتن قرارداد صلح (۵۸۶ق) آلفونسوی هشتم پادشاه قشتاله حملات خود را از سر گرفت و تا نواحی اشبیلیه پیش تاخت. یعقوب حاکم اشبیلیه که شهر را در خطر دید، از خلیفه ابویوسف یاری خواست. خلیفه در اوایل سال ۵۹۱ق با سپاهی عظیم وارد اشبیلیه شد و در شعبان همین سال قشتالیها را در نبرد «الارک» شکست داد و با غنایم بسیار به اشبیلیه بازگشت و به افتخار این پیروزی لقب المنصور بر خود نهاد (ابن عذارى، چ تطوان، ۱۹۱/۳-۱۹۵؛ ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲-۱۱۵). ابویوسف در مدت اقامتش در اشبیلیه بنای مسجد جامع شهر (الجامع الاعظم) را که پدرش ساختن آن را در ۵۸۰ق آغاز کرده بود، به پایان برد و مناره‌ای بزرگ بدان افزود (ابن ابی زرع، ۲۲۹؛ ابن عذارى، چ تطوان، ۲۰۴/۳). این مسجد امروزه یکی از آثار معماری اسپانیا در دوره اسلامی به شمار می‌رود و مناره آن به خیرالدائره شهرت دارد (برای آگاهی بیشتر در این باره، نک: عنان، همان، ۲۳۲/۲؛ «معماری...»؛ ۲۱۵-۲۱۴؛ هوگ، ۱۱۱).

ابویوسف در ۵۹۴ق پس از عقد قرارداد صلح با مسیحیان، ولایت

تطوان، ۲۴۹/۳).

ابو محمد بیاسی به یاری قشتالیها بر نواحی شرقی اشبیلیه تا حدود قرطبه دست یافت و سرانجام قرطبه را به فرمان خود درآورد. سپس در ۶۲۳ق روانه تصرف اشبیلیه شد، اما در مقابل سپاهیان ابوالعلا شکست خورد و به قرطبه بازگشت و اهالی قرطبه از بیم آنکه مبادا شهر را تسلیم مسیحیان کند، سر به شورش نهاده، بیاسی را کشتند و بیعت خود را با حاکم اشبیلیه اعلام داشتند (ابن عذاری، ج تطوان، ۲۴۹/۳-۲۵۲؛ عنان، همان، ۳۶۰/۲-۳۶۱). ابوالعلا همینکه به حکومت اشبیلیه و قرطبه سروسامان داد، در ۶۲۴ق از اطاعت برادرش عادل سرباز زد و در اشبیلیه از مردم و حاکمان برخی ولایات بیعت گرفت و خود را مأمون خواند (ابن ابی زرع، ۲۴۷، ۲۵۰؛ ابن عذاری، ج تطوان، ۲۵۲/۳؛ عنان، همان، ۳۶۴/۲). مأمون نخست با فرزندوی سوم پادشاه کاستیل پیمان صلح بست و سپس به یاری سپاهیان که وی در اختیار او گذاشت، سرزمینهای مجاور اشبیلیه را به اطاعت خود درآورد و سپس روانه مراکش شد و گروهی از بزرگان موحدون را که از فرمان او سرباز زده بودند، به قتل رساند (ابن ابی زرع، ۲۴۸، ۲۵۰-۲۵۴؛ ابن عذاری، ج تطوان، ۲۶۵/۳). در این زمان محمد بن یوسف بن هود که از سوی المستنصر خلیفه عباسی حمایت می شد و از مدتی پیش بر نواحی شرقی اندلس دست یافته، و جیان، قرطبه، غرناطه و مالقه را تصرف کرده بود، به اشبیلیه لشکر کشید و در ذیحجه ۶۲۶ (یا ۶۲۵ق) آنجا را گشود و به حکومت موحدون در اشبیلیه خاتمه داد (ابن عذاری، ج تطوان، ۲۵۷/۳-۲۵۸؛ ابن خطیب، ۲۷۷؛ عنان، عصر، ۳۹۳/۲). در ۶۲۹ق اهالی اشبیلیه از اطاعت ابن هود سربرتافتند و ابو مروان احمد بن محمد باجی را به حکومت برگزیدند، اما طولی نکشید که اشبیلیه دوباره به دست سپاهیان ابن هود افتاد (ابن عذاری، ج تطوان، ۲۷۸/۳-۲۷۹).

پس از درگذشت ابن هود، گروهی از بزرگان اشبیلیه در ۶۳۵ق روانه مراکش شدند و با خلیفه ابو محمد عبدالواحد الرشید بیعت کردند و خلیفه، ابو عبدالله بن سید ابی عمران را به حکومت اشبیلیه گماشت (ابن ابی زرع، ۲۵۵؛ ابن عذاری، ج تطوان، ۳۳۷/۳-۳۳۸). در این زمان فرزندوی سوم پادشاه کاستیل که از مدتها پیش و به خصوص پس از تصرف قرطبه در ۶۳۳ق چشم به اشبیلیه دوخته بود، در اوایل سال ۶۴۵ق اشبیلیه را از دریا و خشکی محاصره کرد. پس از حدود ۱۵ ماه محاصره، در شعبان ۶۴۶ اهالی اشبیلیه که بسیاری از آنان بر اثر گرسنگی و بیماری از پای درآمده بودند، شهر را تسلیم مسیحیان کردند. فرناندو پس از تصرف شهر همه مردم را بیرون کرد و چون شهر خالی از سکنه شد، خانه‌ها و زمینهای مسلمانان را میان مسیحیان تقسیم کرد و آنجا را پایتخت قرار داد. بدین سان، اشبیلیه پس از حدود ۵۳۰ سال دوباره به دست مسیحیان افتاد (ابن ابی زرع، ۲۷۷؛ ابن عذاری، ج تطوان، ۳۸۱/۳-۳۸۲؛ حمیری، ۲۲؛ عنان، همان، ۴۷۸/۲-۴۸۵).

مآخذ: آل علی، نورالدین، اسلام در غرب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض،

بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن حیان، حیان، المتبیس، به کوشش پ. چالمتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، تاریخ؛ همو، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر؛ ابن دلای، احمد، ترصیح الاخبار و تنويع الآثار، به کوشش عبدالعزیز اهرانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی نازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، دارالتحافه؛ همان، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن کوردوس، تاریخ الاندلس، به کوشش احمد مختار عبادی، مادرید، ۱۹۷۱م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت/قاهره، ۱۳۰۱ق/۱۹۸۱م؛ پستانی، حمیری، محمد، صفة جزيرة الاندلس، گزیده‌ای از الروض المعطار، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ خالص، صلاح، اشبیلیه فی القرن الخامس الهجری، بیروت، ۱۹۶۵م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سلاری، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ عبادی، احمد مختار، فی تاریخ المغرب و الاندلس، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عنان، محمد، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، عصر المرابطين و الموحدین، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۴م؛ محمد حسین، حمدی، عبدالمنعم، التاريخ السياسي لمدينة اشبیلیه فی العصر الاموی، اسکندریه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ وات، موتنگری، اسپانیای اسلامی، ترجمه محمد علی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نیز:

Architecture of the Islamic World, ed. G. Michell, London, 1987; *Britannica*, 1978; BSE³; *Chambers's Encyclopaedia*, London, 1968; Chejne, A. Y., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1986; Condé, J.A., *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, London, 1954; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1861; EI¹; EUE; Hoag, J.D., *Islamic Architecture*, New York, 1977; *International; Lévi-Provençal, E., Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950; Nasr, S.H., *Islamic Science*, London, 1976; WNGD.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

آوانگاری مدخلها

asb-davāni	اسب دوانی *	ozbakestān	ازبکستان
asben	اسبین *	azd	ازد
espārtā	اسپارتا	ezdevāj	ازدواج *
esparta	اسپرته *	azdī	ازدی
espanje(a)	اسپنجه	azraqī	ازرقی
esphabadiyye(a)	اسپهبدیه *	=-ye haravī	ازرقی هروی
aspi jāb	اسپیجاب	azrū	ازرو
ostājlū	استاجلو *	ozrī	ازری
ostād-od-dār	استادالدار	azaq	ازق *
astādsīs	استادسیس	azal	ازل *
estār	استار	azlām	ازلام
ostān	استان	azammūr	ازمور
estānbūl	استانبول	ezmīt	ازمیت
al-'estebśār	الاستبصار	ezmīd	ازمید *
estepānākert	استپاناکرت	ezmir	ازمیر
esteje(a)	استجه	=, bani	ازمیر، بنی *
estehsān	استحسان	aznā	ازنا
estexāre(a)	استخاره	eznīq	ازنیق
estaxr	استخر	al-'azhar	الازهر
estexrāj-ol-'o(a)wtār	استخراج الاوتار *	azhar-e-bn-e-yahyā	ازهر بن یحیی
estarābād	استرآباد	azhari, abū mansūr	ازهری، ابومنصور
=, jāme'-e	استرآباد، جامع *	=, ab-ol-valīd	ازهری، ابوالولید
estarābādī, raziyy-od-dīn	استرآبادی، رضی الدین	azilāl	ازلال
=, rok-n-od-dīn	استرآبادی، رکن الدین *	ozayn	ازین *
=, šaraf-od-dīn	استرآبادی، شرف الدین	eze	اژه
=, mohammad amīn	استرآبادی، محمد امین *	asārīr	اساریر *
=, mīrzā mohammad	استرآبادی، میرزا محمد	asās-ol-'eqtebās	اساس الاقتباس *
=,= mahdī	استرآبادی، میرزا محمد مهدی	esāf va nā'ele(a)	اساف و نائله
astarāxān	استراخان *	asālem	اسالم
astarxāniyān	استرخانیان *	osāma-te-bn-e-ze(a)yd	اسامة بن زيد
esterqūn	استرغون *	=-=-e monqez	اسامة بن منقذ
astorqa(e)	استرقه	asb	اسب
estergūm	استرگوم	asbāb-e xāne(a)	اسباب خانه
estergūn	استرگون *	=-e nozūl	اسباب نزول
estesqā	استسقا	asbāt	اسباط
estešraq	استشراق *	esbetāriyye(a)	استباریه

====e šūštārī	اسدالله شوشتری	esteshāb	استصحاب
====e šīrāzī	اسدالله شیرازی	esteslāh	استصلاح*
====e qāleb	اسدالله غالب*	estetā'at	استطاعت
====e kermānī	اسدالله کرمانی	este'āze(a)	استعاذه
=-e-bn-e sāmān	اسدبن سامان*	este'āre(a)	استعاره*
=-e-==e abd-ol-lāh-e qasrī	اسدبن عبدالله قسری	este'rāz	استعراض*
=-e-==e forāt	اسدبن فرات	esteqfār	استغفار
=-e-==e mūsā	اسدبن موسی	estefān-e-bn-e basil	استفان بن بسیل
=-od-dowle(a)	اسدالدوله*	estefā'	استفتاء*
esdrā'elūn	اسدراثلون*	estefhām	استفهام
asad-e kāšī	اسدکاشی	esteqbāl	استقبال*
asdūd	اسدود	esteqrā	استقرا
asadi-ye tūsi	اسدی طوسی	esteqsām	استقسام*
esrā'	اسراء*	al-'esteqsā le-'axbār-e	الاستقصا لاختیار دول المغرب الاقصى*
=	اسراء	doval-el-maqreb-el-'aqsā	
asrār-ot-to(a)whīd	اسرار التوحید*	estensāx	استنساخ*
asrār dade(a)	اسرار دده	estevā, xatt-e	استوا، خط
esrāfil	اسرافیل	estevā'iyye(a)	استوائیه
esrā'il	اسرائیل*	estori	استوری
=-e-bn-e saljūq	اسرائیل بن سلجوق*	estahbān	استهبان
esrā'iliyyāt	اسرائیلیات	estīfa', divān-e	استیفاء، دیوان
osrūsane(a)	اسروشنه	eshāq	اسحاق (ع)
estabe(a)	اسطبه	=, adīb	اسحاق، ادیب
estaxr	اسطخر*	=, emām-zāde(a)	اسحاق، امامزاده
ostorlāb	اسطرلاب	= afandī	اسحاق افندی
estefān-e-bn-e basil	اسطفان بن بسیل*	=-e-bn-e ahmad-e sāmānī	اسحاق بن احمد سامانی
ostoqos	اسطقس*	=-e-==e hose(a)yn	اسحاق بن حسین
as'ār	اسعار	=-e-==e hone(a)yn	اسحاق بن حنین
as'ad afandī, ahmad	اسعد افندی، احمد	=-e-==e sole(a)ymān-e esrā'ilī	اسحاق بن سلیمان اسرائیلی
=, mohammad	اسعد افندی، محمد	=-e-==e ammār	اسحاق بن عمار*
=, =	اسعد افندی، محمد	=-e-==e emrān	اسحاق بن عمران
=, =	اسعد افندی، محمد	=-e-==e morād	اسحاق بن مراد
=,=-e-bn-e abd-ol-lāh	اسعد افندی، محمد بن عبدالله	=-e-==e yūsof	اسحاق بن یوسف
=-e-bn-e ahmad-e tarābolosī	اسعد بن احمد طرابلسی	=-e tork	اسحاق ترک
=-e-==e zorāra	اسعد بن زرازه	=-e sokūti	اسحاق سکوتی
=pāšā	اسعد پاشا	=-e mūseli	اسحاق موصلی
al-'asfār-ol-'arba'a	الاسفار الاربعه	eshāqiyye(a)	اسحاقیه*
asfār-e-bn-e šīrūye(a)	اسفار بن شیرویه	asad	اسد*
esfarāyen	اسفراین	=-ābād	اسدآباد
esfarāyeni, ebrāhīm	اسفراینی، ابراهیم*	=-==	اسدآباد
=, abū mohammad	اسفراینی، ابو محمد	asad-ol-lāh-e esfahāni	اسدالله اصفهانی

eslām	اسلام	=,ab-ol-mozaffar	اسفراینی، ابوالمظفر
eslām-ābād	اسلام آباد	=,ahmad	اسفراینی، احمد*
==	اسلام آباد	=,tāj-od-dīn	اسفراینی، تاج الدین
==	اسلام آباد	=,rašīd-od-dīn	اسفراینی، رشید الدین*
==-e qarab	اسلام آباد غرب	=,fazl	اسفراینی، فضل
eslāmbūl	اسلامبول*	esfarvarīn	اسفرورین
eslām-šahr	اسلام شهر	asfezār	اسفزار
=-gerāy	اسلام گرای	asfezārī, abū hātem	اسفزاری، ابوحاتم
= va īmān	اسلام و ایمان*	=,mo'īn-od-dīn	اسفزاری، معین الدین
eslāmiyye(a)	اسلامیه	esfand	اسفند
aslam xān -e kašmīrī	اسلم خان کشمیری*	=	اسفند
esli	اسلی	esfandyār oqli	اسفندیار اغلی
eslīmī	اسلیمی	asafī	اسفی*
esm	اسم	esfijāb	اسفجباب*
asmā'	اسماء	esek	اسک
asmā'-ol-lāh	اسماء الله*	eskāf	اسکاف
asmā' bent-e omays	اسماء بنت عمیس	eskāfī	اسکافی*
==-e yazīd	اسماء بنت یزید	=,abū ja'far	اسکافی، ابو جعفر
=-e-bn-e xāreje(a)	اسماء بن خارجه	=,ab-ol-fazl	اسکافی، ابو الفضل
al-'asmā'-ol-hosnā	الاسماء الحسنی*	=,---qāsem	اسکافی، ابو القاسم
asmā' va ahkām	اسماء و احکام	eskāfiyye(a)	اسکافیه*
== sefāt	اسماء و صفات	aska jamūk	اسکجموک*
esmā'il	اسماعیل (ع)	eskeče(a)	اسکچه
=	اسماعیل	eskelip	اسکلپ
=,emām-zāde(a)	اسماعیل، امام زاده	eskandar	اسکندر
=,mowlāy	اسماعیل، مولای	=āqā	اسکندر آغا*
=-e anqaravī	اسماعیل انقروی*	=-e afrodīsī	اسکندر افرودیسی
=-e avval-e safavī	اسماعیل اول صفوی	=-e bot-šekan	اسکندر بت شکن
=-e-bn-e ahmmad-e sāmānī	اسماعیل بن احمد سامانی	= beyk	اسکندریک
=-e---e eshāq-e azdī	اسماعیل بن اسحاق ازدی*	=-e monšī	اسکندریک منشی
=-e---e bolbol	اسماعیل بن بلبل	=-e lūdī	اسکندر لودی
=-e---e ja'far	اسماعیل بن جعفر	=-e nāme(a)	اسکندر نامه
=-e---e xalaf	اسماعیل بن خلف	eskandarūn	اسکندرون
=-e---e saboktagīn	اسماعیل بن سبکتگین	eskandarūne(a)	اسکندرونه
=-e---e qāsem	اسماعیل بن قاسم*	eskandarī	اسکندری
=-e---e nojayd	اسماعیل بن نجید*	eskandariyye(a)	اسکندریه
=-e---e nūh	اسماعیل بن نوح	oskū	اسکو
=-e---e yasār	اسماعیل بن یسار	eskūpiyye(a)	اسکوییه
= pāsā, xadīv	اسماعیل پاشا، خدیو	oskūdār	اسکودار
== nešāncī	اسماعیل پاشا نشانچی	askiyā	اسکیا
=-e jalāyer	اسماعیل جلایر	eskī-šahr	اسکی شهر

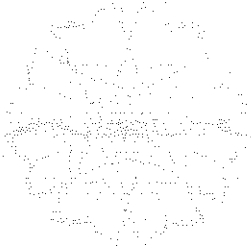
asvārī	اسواری	= haqqī borūsavī	اسماعیل حقی بروسوی
asvāriyye(a)	اسواره *	= = ālī-šān	اسماعیل حقی عالیشان
asvān	اسوان	=-e dov(vv)om-e safavī	اسماعیل دوم صفوی
asvad-e-bn-e yazīd-e naxa'ī	اسود بن یزید نخعی	=-e šahīd	اسماعیل شهید
=-e =-e ya'for	اسود بن یعفر	= sabrī	اسماعیل صبری
=-e anasī	اسود عنسی	= sedqī	اسماعیل صدقی *
=-e qondejānī	اسود غندجانی	= safā	اسماعیل صفا
ashām	اسهام	= ādel-šāh	اسماعیل عادلشاه *
osayd-e-bn-e xoze(a)yr-e-bn-e sammāk	اسید بن خضیر بن سماک	=-e naqqāš-bāši-ye esfahānī	اسماعیل نقاشباشی اصفهانی
asīr	اسیر	esmā'īlī	اسماعیلی
=-e esfahānī	اسیر اصفهانی	esmā'īliyye	اسماعیلیه *
asīrgarh	اسیر گره	=	اسماعیلیه
asīr-e lakhnāvī	اسیر لکنوی	asmar	اسمر
asīrī-ye lāhījī	اسیری لاهیجی	asmare(a)	اسمره
asyūt	اسیوط	esmis	اسمیت
ašā'ere(a)	اشاعره	esnā	اسناد
ōsbūne(a)	اشبونه *	esnād	اسناد
ešbiliyye(a)	اشبیلیه	esnavī	اسنوی
asānī	اسانی		
asānī-ye šāhī	اسانی شاه		
asānī-ye šāhī-ye safavī	اسانی شاه صفوی		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 2d	اسانی شاه صفوی دوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 3d	اسانی شاه صفوی سوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 4d	اسانی شاه صفوی چهارم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 5d	اسانی شاه صفوی پنجم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 6d	اسانی شاه صفوی ششم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 7d	اسانی شاه صفوی هفتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 8d	اسانی شاه صفوی هشتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 9d	اسانی شاه صفوی نهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 10d	اسانی شاه صفوی دهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 11d	اسانی شاه صفوی یازدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 12d	اسانی شاه صفوی دوازدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 13d	اسانی شاه صفوی سیزدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 14d	اسانی شاه صفوی چهاردهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 15d	اسانی شاه صفوی پانزدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 16d	اسانی شاه صفوی شانزدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 17d	اسانی شاه صفوی هجدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 18d	اسانی شاه صفوی نوزدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 19d	اسانی شاه صفوی بیستم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 20d	اسانی شاه صفوی بیست و یکم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 21d	اسانی شاه صفوی بیست و دوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 22d	اسانی شاه صفوی بیست و سوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 23d	اسانی شاه صفوی بیست و چهارم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 24d	اسانی شاه صفوی بیست و پنجم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 25d	اسانی شاه صفوی بیست و ششم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 26d	اسانی شاه صفوی بیست و هفتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 27d	اسانی شاه صفوی بیست و هشتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 28d	اسانی شاه صفوی بیست و نهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 29d	اسانی شاه صفوی سی و یکم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 30d	اسانی شاه صفوی سی و دوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 31d	اسانی شاه صفوی سی و سوم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 32d	اسانی شاه صفوی سی و چهارم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 33d	اسانی شاه صفوی سی و پنجم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 34d	اسانی شاه صفوی سی و ششم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 35d	اسانی شاه صفوی سی و هفتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 36d	اسانی شاه صفوی سی و هشتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 37d	اسانی شاه صفوی سی و نهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 38d	اسانی شاه صفوی سی و دهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 39d	اسانی شاه صفوی سی و یازدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 40d	اسانی شاه صفوی سی و چهاردهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 41d	اسانی شاه صفوی سی و پنجم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 42d	اسانی شاه صفوی سی و ششم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 43d	اسانی شاه صفوی سی و هفتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 44d	اسانی شاه صفوی سی و هشتم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 45d	اسانی شاه صفوی سی و نهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 46d	اسانی شاه صفوی سی و دهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 47d	اسانی شاه صفوی سی و یازدهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 48d	اسانی شاه صفوی سی و چهاردهم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 49d	اسانی شاه صفوی سی و پنجم		
asānī-ye šāhī-ye safavī-ye 50d	اسانی شاه صفوی سی و ششم		

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی- فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف- کتابخانه‌های عمومی:	کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)	کتابخانهٔ آیت الله العظمی مرعشی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان	کتابخانهٔ استاد مجتبی مینوی
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی	کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران	کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ ملی ایران	کتابخانهٔ بنیاد دائرة المعارف اسلامی
کتابخانهٔ موزه تویکایی سرایی (ترکیه)	کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ موزه رضا عباسی	کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ موزه ملی ایران	کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران	کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق (ع)
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاور میانه	کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)	کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبائی
کتابخانهٔ و آرشیو مطالعات استراتژیک خاور میانه (وابسته به وزارت امور خارجه)	کتابخانهٔ دائرة المعارف اسلام (ترکیه)
ب- کتابخانه‌های اختصاصی:	کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری	کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ استاد یحیی مهدوی	کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ حجت الاسلام والمسلمین آقای سید عبدالعزیز طباطبائی	کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری	کتابخانهٔ کاخ- موزه گلستان
	کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up

In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias:

Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

موسسه تحقیقات و انتشارات
موسسه تحقیقات و انتشارات

موسسه تحقیقات و انتشارات
موسسه تحقیقات و انتشارات

BY MAIL

موسسه تحقیقات و انتشارات
موسسه تحقیقات و انتشارات

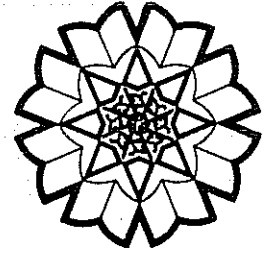
موسسه تحقیقات و انتشارات
موسسه تحقیقات و انتشارات

موسسه تحقیقات و انتشارات
موسسه تحقیقات و انتشارات

\$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.

P.O. Box 19575 / 197.



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The
**GREAT ISLAMIC
ENCYCLOPAEDIA**

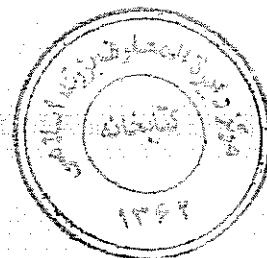
VOLUME VIII

OZBAKESTĀN - EŠBĪLIYYE(A)

Edited by
Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN
1998



Individuali editi, manufacti editi, doli in loco editi

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful